

THE TEACHINGS OF THE BUDDHA

In the
**Buddha's
Words**

An Anthology of Discourses
from the Pāli Canon

Edited and introduced by
Bhikkhu Bodhi



**HỢP TUYỂN
LỜI PHẬT DẠY
TỪ KINH TẠNG PĀLI**

**In The Buddha's Words
An Anthology of Discourses from the Pāli Canon**

by
BHIKKHU BODHI
Wisdom Publications 2005

Việt dịch:
Nguyễn Nhật Trần Như Mai 2015

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

CONTENTS

Foreword

Preface

List of Abbreviations

Key to the Pronunciation of Pāli

Detailed List of Contents

General Introduction

I.The Human Condition

II.The Bringer of Light

III.Approaching the Dhamma

IV.The Happiness Visible in This Present Life

V.The Way to a Fortunate Rebirth

VI.Deepening One's Perspective on the World

VII.The Path to Liberation

VIII.Mastering the Mind

IX.Shining the Light of Wisdom

X.The Planes of Realization

Notes

Table of Sources

Glossary

Bibliography

Index of Subjects

Index of Proper Names

Index of Similes

Index of Selected Pāli Sutta Titles

Index of Pāli Terms Discussed in the Notes

MỤC LỤC

Đôi nét tiểu sử BHIKKHU BODHI

Lời giới thiệu của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thứ 14

Lời mở đầu của Bhikkhu Bodhi

Lời giới thiệu của người dịch

Giới Thiệu Tổng Quát

I. Thân Phận Con Người

II. Người Mang Lại Ánh Sáng

III. Tiếp Cận Giáo Pháp

IV. Hạnh Phúc Thấy Rõ Ngay Trong Đời Sống Hiện Tại

V. Con Đường Đưa Đến Tái Sanh Tốt Đẹp

VI. Tầm Nhìn Thâm Sâu Về Thế Giới

VII. Con Đường Giải Thoát

VIII. Tu Tập Tâm

IX. Chiếu Sáng Tuệ Quang

X. Các Cấp Bậc Chứng Đắc

Chú thích

Mục lục sách tham khảo

PUBLISHER'S ACKNOWLEDGMENT

For their help in sponsoring the printing of this book, the publisher gratefully acknowledges the generous help of the Hershey Family Foundation and the kind contribution made in loving memory of Young Cheng Chu and Gan Chin Hong by their family.

“Bạc điều phục tối thượng
Giữa những người điều phục,
Bạc đại trí an tịnh
Giữa những vị an tịnh.
Bạc tối thượng giải thoát
Giữa những Bạc giải thoát,
Bạc tối thượng thành tựu
Giữa những người thành tựu.”

Tăng Chi B.K. I, Ch. III. Phẩm Uruvelā (III)

ĐÔI NÉT TIỂU SỬ BHIKKHU BODHI

Tỷ-kheo Bodhi, thế danh là Jeffrey Block, sinh năm 1944 tại Brooklyn, New York. Ngài là một tu sĩ Phật giáo theo truyền thống Theravāda.

Từ những năm ở lứa tuổi đôi mươi, Phật giáo đã có sức thu hút mãnh liệt đối với sư. Năm 1972, sau khi hoàn tất học vị Tiến sĩ Triết học tại Đại học Claremont Graduate School, sư du hành đến Sri Lanka (Tích Lan) và thọ giới Sa-di. Năm 1973, sư thọ giới Tỷ-kheo với giới sư là ngài Ānanda Maitreya, một vị sư học giả Phật giáo thuộc hàng ngũ lãnh đạo của Sri Lanka thời bấy giờ.

Năm 1984, Tỷ-kheo Bodhi được bổ nhiệm làm Chủ biên Hội Xuất Bản Kinh Sách Phật giáo ở Kandy, Sri Lanka, sau đó ngài được bầu làm Chủ tịch Hội này. Ngài đã sinh sống và làm việc tại Sri Lanka gần 30 năm.

Năm 2002, Tỷ-kheo Bodhi trở về New York. Hiện nay, ngài cư ngụ tại Tu viện Chuang Yen, New York và giảng dạy Phật pháp tại đây và tại Bodhi Monastery ở New Jersey. Ngài cũng là Chủ tịch Hội Phật Giáo Hoa Kỳ (Buddhist Association of the United States - BAUS), Hội Yin Shun, và Chủ tịch Sáng Lập Quỹ Phật giáo Cứu Trợ Toàn Cầu (Buddhist Global Relief), đặt trụ sở tại New York, nhằm mục đích cứu trợ nạn đói và nạn thất học toàn cầu.

Tỷ-kheo Bodhi vừa là tác giả, dịch giả và chủ biên của nhiều tác phẩm Phật học giá trị, gồm có:

- *Lời Phật Dạy về sự Hòa Hợp trong Cộng Đồng và Xã Hội*
(*The Buddha's Teachings on Social and Communal*

Harmony). Bhikkhu Bodhi tuyển chọn và giới thiệu (2016).

- *Tăng Chi Bộ Kinh: Bản Dịch Mới (Numerical Discourses of the Buddha: A New Translation of the Aṅguttara Nikāya)* (2012), Bhikkhu Bodhi dịch.

- *Hợp Tuyển Lời Phật Dạy Từ Kinh Tạng Pāli (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon)*, Bhikkhu Bodhi tuyển chọn và giới thiệu (2005).

- *Trung Bộ Kinh*, Bhikkhu Bodhi đồng dịch giả với Tỷ-kheo Nānamoli (*The Middle Length Discourses of the Buddha: A translation from the Majjhima Nikāya*) (2001).

- *Tương Ưng Bộ Kinh (The Connected Discourses of the Buddha: A Translation from the Saṃyutta Nikāya)*, Bhikkhu Bodhi dịch (2000).

- *Tăng Chi Bộ Kinh (Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya)*, Nyanaponika Thera dịch (1999), Bhikkhu Bodhi biên tập.

- *Cẩm Nang Tổng Hợp Vi Diệu Pháp (A Comprehensive Manual of the Abhidhamma)* (2000), Bhikkhu Bodhi biên soạn.

- *Bát Thánh đạo: Con Đường Chấm Dứt Khổ Đau (The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering)* (2000), Bhikkhu Bodhi biên soạn.

*** Các Khóa Giảng Kinh trên mạng Internet:**

1. *Giáo lý như thật của Đức Phật (The Buddhda's teachings*

as it is) (1981).

2. Kinh Tập Nipāta (Sutta Nipāta) (2004).

3. Nghiên cứu có hệ thống Kinh Trung Bộ (A systematic study of the Majjhima Nikāya) (2003-2008).

4. Nghiên cứu các hạnh Ba-la-mật (A Study of the Pāramis) (2008).

5. Hợp tuyển lời Phật dạy từ kinh tạng Pāli (In the Buddha's Words: An anthology of discourses from the Pāli Canon) (2006-2008).

** Và rất nhiều bài viết về những vấn đề Phật giáo hiện đại, đăng trên các báo chí Phật giáo thế giới.*

FOREWORD



THE DALAI LAMA

More than two thousand five hundred years have passed since our kind teacher, Buddha Śākyamuni, taught in India. He offered advice to all who wished to heed it, inviting them to listen, reflect, and critically examine what he had to say. He addressed different individuals and groups of people over a period of more than forty years.

After the Buddha's passing, a record of what he said was maintained as an oral tradition. Those who heard the teachings would periodically meet with others for communal recitations of what they had heard and memorized. In due course, these recitations from memory were written down, laying the basis for all subsequent Buddhist literature. The Pāli Canon is one of the earliest of these written records and the only complete early version that has survived intact. Within the Pāli Canon, the texts known as the Nikāyas have the special value of being a single cohesive collection of the Buddha's teachings in his own words. These teachings cover a wide range of topics; they deal not only with renunciation and liberation, but also with the proper relations between husbands and wives, the management of the household, and the way countries should be governed. They explain the path of spiritual development—from generosity and ethics, through mind training and the realization of wisdom, all the way up to the attainment of liberation.

LỜI GIỚI THIỆU CỦA ĐỨC ĐẠT-LAI LẠT-MA THỨ 14

Hơn hai ngàn năm trăm năm đã trôi qua kể từ khi bậc Đạo sư từ bi của chúng ta, Đức Phật Thích-ca Mâu-ni giảng dạy ở Ấn Độ. Ngài đưa ra lời khuyên cho những ai quan tâm, mời họ lắng nghe, suy nghĩ và quan sát với óc phê phán những gì Ngài nói. Ngài đã thuyết giảng cho nhiều cá nhân cũng như đoàn thể khác nhau trong hơn bốn mươi năm.

Sau khi Đức Phật nhập diệt, việc ghi nhận những lời giảng dạy của Ngài được duy trì theo hệ thống truyền khẩu. Những vị đã được nghe lời giảng dạy thường gặp nhau theo định kỳ với những vị đồng phạm hạnh khác để đọc tụng lại những gì họ đã nghe và học thuộc lòng. Theo thời gian, những lần đọc tụng thuộc lòng ấy được viết xuống thành văn tự, đặt nền móng cho tất cả nền văn học Phật giáo sau đó. Kinh tạng Pāli là một trong những văn kiện đầu tiên của các kinh văn được ghi lại bằng chữ viết và là những văn bản hoàn chỉnh duy nhất còn tồn tại nguyên vẹn cho đến ngày nay. Trong kinh tạng Pāli, những kinh văn được biết như là các bộ kinh Nikāya, có giá trị đặc biệt như là một tập hợp có mạch lạc những lời dạy của Đức Phật bằng chính lời nói của Ngài. Những bài thuyết giảng ấy bao quát nhiều đề tài rộng lớn khác nhau; không những Ngài nói đến vấn đề xuất gia và giải thoát, mà còn giảng về mối quan hệ đúng đắn giữa vợ chồng, việc quản lý gia đình và những phương cách để cai trị đất nước. Những bài kinh ấy giải thích con

The teachings from the Nikāyas collected here provide fascinating insights into how the Buddha's teachings were studied, preserved, and understood in the early days of Buddhism's development. Modern readers will find them especially valuable for reinvigorating and clarifying their understanding of many fundamental Buddhist doctrines. Clearly the Buddha's essential message of compassion, ethical responsibility, mental tranquillity, and discernment is as relevant today as it was more than twenty-five hundred years ago.

Although Buddhism spread and took root in many parts of Asia, evolving into diverse traditions according to the place and occasion, distance and differences of language limited exchange between Buddhists in the past. One of the results of modern improvements in transport and communication that I most appreciate is the vastly expanded opportunities those interested in Buddhism now have to acquaint themselves with the full range of Buddhist teaching and practice. What I find especially encouraging about this book is that it shows so clearly how much fundamentally all schools of Buddhism have in common. I congratulate Bhikkhu Bodhi for this careful work of compilation and translation. I offer my prayers that readers may find advice here—and the inspiration to put it into practice—that will enable them to develop inner peace, which I believe is essential for the creation of a happier and more peaceful world.

đường phát triển tu tập, từ bố thí và trì giới đến rèn luyện tâm và đạt được trí tuệ; tất cả hướng đến chứng đắc giác ngộ giải thoát.

Những lời thuyết giảng từ các bộ kinh Nikāya được tuyển chọn trong sách này cung cấp nhiều hiểu biết thật hấp dẫn về phương cách những giáo lý của Đức Phật được bảo tồn, học hỏi và hiểu biết trong thời kỳ đầu tiên của quá trình phát triển Phật giáo. Các độc giả hiện đại sẽ tìm thấy những giáo lý này có giá trị đặc biệt tái tạo sức sống mới cũng như làm sáng tỏ hiểu biết của họ về nhiều điểm giáo lý cơ bản của Phật giáo. Rõ ràng là thông điệp chính yếu của Đức Phật về lòng từ bi, trách nhiệm đạo đức, an tịnh tâm thức và óc phán đoán đúng đắn vẫn có giá trị trong thời đại này cũng như hơn hai ngàn năm trăm năm về trước.

Mặc dù Phật giáo được truyền bá và định hình tại nhiều phần đất của Châu Á, phát triển thành nhiều truyền thống khác nhau tùy theo không gian và hoàn cảnh, trong quá khứ khoảng cách địa lý và những khác biệt về ngôn ngữ đã làm giới hạn việc trao đổi thông tin. Một trong những kết quả của tiến bộ hiện đại trong lãnh vực liên lạc và truyền thông mà tôi cảm kích nhất là những cơ hội rộng lớn mở ra cho những người quan tâm đến Phật giáo, giờ đây họ có thể làm quen với toàn bộ đầy đủ giáo lý và phương pháp tu tập Phật giáo. Điều tôi cảm thấy đặc biệt khích lệ là cuốn sách này trình bày thật rõ ràng nhiều điểm giống nhau rất cơ bản giữa tất cả các tông phái Phật giáo.



Venerable Tenzin Gyatso,
the Fourteenth Dalai Lama
May 10, 2005

Ngày 10 tháng 5, 2005
Ngài Tenzin Gyatso,
Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thứ 14

PREFACE

The Buddha's discourses preserved in the Pāli Canon are called *suttas*, the Pāli equivalent of the Sanskrit word *sūtras*. Although the Pāli Canon belongs to a particular Buddhist school—the Theravāda, or School of the Elders—the *suttas* are by no means exclusively Theravāda Buddhist texts. They stem from the earliest period of Buddhist literary history, a period lasting roughly a hundred years after the Buddha's death, before the original Buddhist community divided into different schools. The Pāli *suttas* have counterparts from other early Buddhist schools now extinct, texts sometimes strikingly similar to the Pāli version, differing mainly in settings and arrangements but not in points of doctrine. The *suttas*, along with their counterparts, thus constitute the most ancient records of the Buddha's teachings available to us; they are the closest we can come to what the historical Buddha Gotama himself actually taught. The teachings found in them have served as the fountainhead, the primal source, for all the evolving streams of Buddhist doctrine and practice through the centuries. For this reason, they constitute the common heritage of the entire Buddhist tradition, and Buddhists of all schools who wish to understand the taproot of Buddhism should make a close and careful study of them a priority.

LỜI MỞ ĐẦU CỦA BHIKKHU BODHI

Những bài thuyết giảng của Đức Phật được bảo tồn trong kinh tạng Pāli, gọi là Sutta (Kinh), theo tiếng Pāli (Nam Phạn) tương đương với từ Sūtra theo tiếng Sanskrit (Bắc Phạn). Mặc dù kinh tạng Pāli thuộc về một trường phái Phật giáo đặc thù - đó là truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, hay còn gọi là Thượng Tọa Bộ - điều này hoàn toàn không có nghĩa là những văn bản kinh điển này chỉ thuộc về Phật giáo Nguyên thủy. Những văn bản kinh điển này xuất phát từ thời kỳ đầu tiên của lịch sử văn học Phật giáo, một thời kỳ kéo dài khoảng 100 năm sau khi Đức Phật nhập diệt, trước khi cộng đồng Phật giáo Nguyên thủy phân chia thành nhiều bộ phái khác nhau. Kinh tạng Pāli có nhiều phần tương đương với những trường phái Phật giáo cổ sơ nay đã bị xóa sổ, có những văn bản đôi khi cực kỳ giống với văn bản tiếng Pāli, chỉ khác phần lớn ở bối cảnh và sự sắp xếp, chứ không khác về những điểm giáo lý. Như vậy, những bài kinh, cùng với các văn bản tương đương, tạo thành những công trình ghi chép xưa cổ nhất về lời Phật dạy còn để lại cho chúng ta; đó là những văn bản kinh điển gần sát với sự thật nhất về những gì Đức Phật lịch sử đã thực sự giảng dạy mà chúng ta có thể tìm thấy. Những bài giảng được tìm thấy trong các văn bản đó đã phục vụ như là điểm xuất phát, là nguồn gốc đầu tiên, cho tất cả những dòng suối giáo lý và phương pháp hành trì của Đức Phật luân chuyển qua nhiều thế kỷ. Vì lý do đó, những kinh điển này đã tạo thành di sản chung của toàn bộ truyền thống Phật giáo, và Phật tử thuộc mọi truyền thống muốn tìm hiểu nguồn gốc giáo lý Phật giáo cần phải ưu tiên nghiên cứu học hỏi kinh tạng này thật sâu sát và cẩn trọng.

In the Pāli Canon the Buddha's discourses are preserved in collections called *Nikāyas*. Over the past twenty years, fresh translations of the four major Nikāyas have appeared in print, issued in attractive and affordable editions. Wisdom Publications pioneered this development in 1987 when it published Maurice Walshe's translation of the Dīgha Nikāya, *The Long Discourses of the Buddha*. Wisdom followed this precedent by bringing out, in 1995, my revised and edited version of Bhikkhu Ñāṇamoli's handwritten translation of the Majjhima Nikāya, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, followed in 2000 by my new translation of the complete Saṃyutta Nikāya, *The Connected Discourses of the Buddha*. In 1999, under the imprint of The Sacred Literature Trust Series, AltaMira Press published an anthology of suttas from the Aṅguttara Nikāya, translated by the late Nyanaponika Thera and myself, titled *Numerical Discourses of the Buddha*. I am currently working on a new translation of the entire Aṅguttara Nikāya, intended for Wisdom Publication's Teachings of the Buddha series.

Many who have read these larger works have told me, to my satisfaction, that the translations brought the suttas to life for them. Yet others who earnestly sought to enter the deep ocean of the Nikāyas told me something else. They said that while the language of the translations made them far more accessible than earlier translations, they were still grappling for a standpoint from which to see the suttas' overall structure, a framework within which they all fit together. The Nikāyas themselves do not offer much help in this respect, for their arrangement—with the notable exception of the Saṃyutta Nikāya, which does have a thematic structure—appears almost haphazard.

Trong kinh tạng Pāli, những bài thuyết pháp của Đức Phật được gìn giữ theo từng tuyển tập gọi là Nikāya. Hơn 20 năm qua, những bản dịch mới của bốn bộ kinh Nikāya đã được in và phát hành bằng những ấn bản đẹp, hấp dẫn với giá phải chăng. Nhà xuất bản Wisdom Publications đã đi tiên phong trong bước phát triển này từ năm 1987 khi họ xuất bản bản dịch “Trường Bộ Kinh” (Dīgha Nikāya) của Maurice Walshe. Theo sau bước khởi đầu này, năm 1995, nhà xuất bản Wisdom cho ra đời bản dịch do tôi duyệt lại và ấn hành bản dịch viết tay “Trung Bộ Kinh” (Majjhima Nikāya) của Tỷ-kheo Ñāṇamoli. Sau đó, vào năm 2000 lại cho ra đời tiếp bản dịch mới của tôi về toàn bộ Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta Nikāya). Vào năm 1999, dưới dấu ấn của Quỹ Tín Thác Văn Học Cao Quý, AltaMira Press đã xuất bản một hợp tuyển kinh từ Tăng Chi Bộ Kinh (Aṅguttara Nikāya) do cố Đại đức Nyanaponika và tôi phiên dịch. Hiện nay tôi đang tiến hành một bản dịch mới về toàn bộ Tăng Chi Bộ Kinh, dự định dành cho Wisdom Publications xuất bản trong loạt sách về Những Lời Phật Dạy.

Nhiều độc giả đọc những dịch phẩm đồ sộ ấy đã nói với tôi rằng đối với họ các bản dịch mới đã mang lại sức sống cho kinh tạng, điều này làm tôi hài lòng. Tuy nhiên, những độc giả nhiệt tâm muốn tìm hiểu sâu vào đại dương của các bộ kinh Nikāya lại có vài ý kiến khác nữa. Họ nói rằng trong lúc ngôn ngữ của các bản dịch mới giúp họ đọc hiểu kinh tạng dễ dàng hơn nhiều so với các bản dịch cũ, họ vẫn còn phải vất vả tìm kiếm một quan điểm để từ đó có thể thấy được cấu trúc tổng quát của các bài kinh, một bố cục trong đó tất cả bài kinh có thể xếp đặt ăn khớp với nhau. Các bộ kinh Nikāya tự thân không giúp ích gì nhiều về phương diện này, vì sự sắp xếp của kinh hầu như là không theo một trật tự nào, với ngoại lệ đáng ghi nhận là Tương Ưng Bộ Kinh,

In an ongoing series of lectures I began giving at Bodhi Monastery in New Jersey in January 2003, I devised a scheme of my own to organize the contents of the Majjhima Nikāya. This scheme unfolds the Buddha's message progressively, from the simple to the difficult, from the elementary to the profound. Upon reflection, I saw that this scheme could be applied not only to the Majjhima Nikāya, but to the four Nikāyas as a whole. The present book organizes suttas selected from all four Nikāyas within this thematic and progressive framework.

This book is intended for two types of readers. The first are those not yet acquainted with the Buddha's discourses who feel the need for a systematic introduction. For such readers, any of the Nikāyas is bound to appear opaque. All four of them, viewed at once, may seem like a jungle—entangling and bewildering, full of unknown beasts—or like the great ocean—vast, tumultuous, and forbidding. I hope that this book will serve as a map to help them wend their way through the jungle of the suttas or as a sturdy ship to carry them across the ocean of the Dhamma.

The second type of readers for whom this book is meant are those, already acquainted with the suttas, who still cannot see how they fit together into an intelligible whole. For such readers, individual suttas may be comprehensible in themselves, but the texts in their totality appear like pieces of a jigsaw puzzle scattered across a table. Once

vì tập kinh này có cấu trúc sắp xếp theo chủ đề.

Trong một loạt bài giảng tôi bắt đầu thực hiện liên tục tại Tu Viện Bodhi, thuộc tiểu bang New Jersey từ năm 2003, tôi soạn thảo một kế hoạch của riêng tôi để sắp xếp lại nội dung của Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya). Kế hoạch này khai mở thông điệp của Đức Phật theo một trình tự tiệm tiến, từ dễ đến khó, từ bước sơ đẳng đến trình độ thâm sâu. Suy nghĩ lại, tôi thấy kế hoạch này có thể áp dụng không những cho Trung Bộ Kinh, mà còn cho bốn bộ kinh Nikāya nói chung. Vì vậy, tập sách này sắp xếp lại các bài kinh được tuyển chọn từ bốn bộ kinh Nikāya, trình bày bố cục theo chủ đề và thứ tự tiệm tiến.

Tập sách này nhắm đến hai đối tượng độc giả. Đối tượng thứ nhất là những người chưa quen thuộc với những bài thuyết pháp của Đức Phật và cảm thấy cần một sự giới thiệu có hệ thống. Đối với những độc giả ấy, bất cứ bộ kinh Nikāya nào cũng có vẻ không rõ ràng và khó hiểu. Cả bốn bộ kinh, thoạt nhìn có vẻ giống như một khu rừng rậm - rối rắm và gây hoang mang, đầy cả những thú hoang chưa hề biết - hay giống như một đại dương mênh mông, đầy sóng gió và cản trở. Tôi hy vọng quyển sách này sẽ phục vụ như một bản đồ, giúp những độc giả ấy dò dẫm đường để ra khỏi khu rừng rậm của kinh điển, hay giống như một chiếc tàu vững chắc đưa họ vượt qua đại dương Phật pháp.

Hạng độc giả thứ hai mà cuốn sách này nhắm đến là những người đã quen thuộc với kinh tạng, mà vẫn chưa biết làm thế nào để các bài kinh này có thể ăn khớp với nhau trong một tổng thể có thể hiểu được. Đối với những độc giả này, họ có thể hiểu được tự thân mỗi bài kinh, nhưng toàn tập kinh giống như những mảnh hình ghép của câu đố trải

one understands the scheme in this book, one should come away with a clear idea of the architecture of the teaching. Then, with a little reflection, one should be able to determine the place any sutta occupies in the edifice of the Dhamma, whether or not it has been included in this anthology.

This anthology, or any other anthology of suttas, is no substitute for the Nikāyas themselves. My hope is twofold, corresponding to the two types of readers for whom this volume is designed: (1) that newcomers to Early Buddhist literature find this volume whets their appetite for more and encourages them to take the plunge into the full Nikāyas; and (2) that experienced readers of the Nikāyas finish the book with a better understanding of material with which they are already familiar.

If this anthology is meant to make any other point, it is to convey the sheer breadth and range of the Buddha's wisdom. While Early Buddhism is sometimes depicted as a discipline of world renunciation intended primarily for ascetics and contemplatives, the ancient discourses of the Pāli Canon clearly show us how the Buddha's wisdom and compassion reached into the very depths of mundane life, providing ordinary people with guidelines for proper conduct and right understanding. Far from being a creed for a monastic elite, ancient Buddhism involved the close collaboration of householders and monastics in the twin tasks of maintaining the Buddha's teachings and assisting one another in their efforts to walk the path to the extinction of suffering. To fulfill these tasks meaningfully, the Dhamma had to provide them with deep and inexhaustible guidance, inspiration, joy, and consolation. It could never have done

trên bàn. Một khi đọc giả hiểu được bố cục của sách này, họ sẽ có một ý niệm rõ ràng về cấu trúc của lời Phật dạy. Rồi, chỉ cần suy nghĩ một chút, đọc giả sẽ có thể xác định được vị trí của bất cứ bài kinh nào trong tòa nhà Phật pháp đồ sộ, dù bài kinh đó có được đưa vào hợp tuyển này hay không.

Hợp tuyển này, hay bất cứ hợp tuyển kinh điển nào khác, tự nó không thể thay thế cho các bộ kinh Nikāya. Hy vọng của tôi có hai hướng, tương ứng với hai hạng độc giả mà tập sách này nhắm đến: Một là những người mới làm quen với văn học Phật giáo Nguyên thủy sẽ tìm thấy tập sách này giúp họ tăng thêm thích thú và khuyến khích họ tìm hiểu sâu hơn về các bộ kinh Nikāya; hai là những độc giả đã có kinh nghiệm về các bộ kinh Nikāya khi đọc xong tập sách này sẽ có một hiểu biết tốt hơn về những bài kinh mà họ đã quen thuộc.

Nếu hợp tuyển này còn nhắm đến một điểm nào khác, thì đó chỉ là chuyển tải tầm vóc rộng lớn của trí tuệ Đức Phật. Trong lúc Phật giáo Nguyên thủy đôi lúc được mô tả như là một phương pháp tu tập để từ bỏ thế tục, trước hết dành riêng cho những nhà tu hành khổ hạnh và những thiền giả; thật ra, những bài kinh xưa cổ của kinh tạng Pāli rõ ràng cho chúng ta thấy trí tuệ và lòng từ bi của Đức Phật đã vươn tới những khía cạnh sâu thẳm của đời sống thế gian, cung cấp cho những người bình thường kim chỉ nam để hành xử đúng đắn và có tri kiến chơn chánh. Không phải chỉ là đức tin tôn giáo dành cho giới xuất gia cao thượng, Phật giáo cổ đại liên quan đến sự hợp tác giữa các gia chủ và tăng chúng trong những nhiệm vụ song hành là duy trì giáo pháp của Đức Phật và hỗ trợ lẫn nhau trong nỗ lực tiến lên trên con đường chấm dứt khổ đau. Để hoàn thành những nhiệm vụ ấy một cách đầy đủ ý nghĩa, Phật Pháp phải cung cấp

this if it had not directly addressed their earnest efforts to combine social and family obligations with an aspiration to realize the highest.

Almost all the passages included in this book have been selected from the above-mentioned publications of the four Nikāyas. Almost all have undergone revisions, usually slight but sometimes major, to accord with my own evolving understanding of the texts and the Pāli language. I have newly translated a small number of suttas from the Aṅguttara Nikāya not included in the above-mentioned anthology. I have also included a handful of suttas from the Udāna and Itivuttaka, two small books belonging to the fifth Nikāya, the Khuddaka Nikāya, the Minor or Miscellaneous Collection. I have based these on John D. Ireland's translation, published by the Buddhist Publication Society in Sri Lanka, but again I have freely modified them to fit my own preferred diction and terminology. I have given preference to suttas in prose over those in verse, as being more direct and explicit. When a sutta concludes with verses, if these merely restate the preceding prose, in the interest of space I have omitted them.

Each chapter begins with an introduction in which I explain the salient concepts relevant to the theme of the chapter and try to show how the texts I have chosen exemplify that theme. To clarify points arising from both the introductions and the texts, I have included endnotes. These often draw upon the classical commentaries to the Nikāyas ascribed to the great South Indian commentator Ācariya Buddhaghosa, who worked in Sri Lanka in the fifth century

cho đại chúng sự hướng dẫn, nguồn cảm hứng, niềm vui và nguồn an ủi sâu sắc và vô tận. Phật giáo sẽ không thể thực hiện điều này nếu không trực tiếp đáp ứng những nỗ lực rất nghiêm túc của đại chúng muốn kết hợp nhiệm vụ gia đình và xã hội với nguyện vọng giác ngộ tối thượng.

Hầu hết những bài kinh trong tập sách này được chọn lọc từ các ấn bản của bốn bộ kinh Nikāya như đã nêu trên. Hầu hết các bài kinh đều được duyệt lại, thường thì chỉ có vài thay đổi nhỏ, nhưng đôi lúc cũng có thay đổi lớn, cho phù hợp với sự thay đổi trong hiểu biết của chính tôi về các văn bản kinh và về ngôn ngữ Pāli. Tôi vừa mới phiên dịch một ít bài kinh từ Tăng Chi Bộ Kinh vốn đã không được đưa vào hợp tuyển nêu trên. Tôi cũng đưa thêm một ít bài từ Kinh Udāna (Phật Tự Thuyết) và Itivuttaka (Phật Thuyết Như Vậy). Hai tập kinh nhỏ thuộc về bộ kinh Nikāya thứ năm, tức là Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikāya). Tôi đã dựa trên bản dịch của John D. Ireland, do Hội Xuất Bản Kinh Tạng Phật Giáo Sri Lanka ấn hành, nhưng tôi lại cũng tự ý thay đổi đôi chút cho hợp với ngôn từ và thuật ngữ ưa thích của tôi. Tôi thích chọn những bài kinh bằng văn xuôi hơn là văn vần, vì mang ý nghĩa trực tiếp và cụ thể hơn. Khi một bài kinh kết thúc bằng một thi kệ, nếu bài kệ chỉ nói lại ý nghĩa của đoạn văn xuôi trước đó, thì tôi bỏ qua để khỏi chiếm nhiều trang giấy.

Mỗi chương được mở đầu với lời giới thiệu, trong đó, tôi giải thích những khái niệm quan trọng nhất liên quan đến chủ đề của chương và cố gắng trình bày bằng cách nào những bài kinh tôi chọn đã minh họa cho chủ đề đó. Để làm sáng tỏ những điểm phát sinh từ lời giới thiệu và từ bài kinh, tôi cũng đã đưa vào những chú thích cuối trang. Những điểm này thường được rút từ các bài luận giải cổ điển được cho là của vị luận sư danh tiếng miền Nam Ấn Độ là

C.E. For the sake of concision, I have not included as many notes in this book as I have in my other translations of the Nikāyas. These notes are also not as technical as those in the full translations.

References to the sources follow each selection. References to texts from the Dīgha Nikāya and Majjhima Nikāya cite the number and name of the sutta (in Pāli); passages from these two collections retain the paragraph numbers used in *The Long Discourses of the Buddha* and *The Middle Length Discourses of the Buddha*, so readers who wish to locate these passages within the full translations can easily do so. References to texts from the Saṃyutta Nikāya cite *saṃyutta* and sutta number; texts from the Aṅguttara Nikāya cite *nipāta* and sutta number (the Ones and the Twos also cite chapters within the *nipāta* followed by the sutta number). References to texts from the Udāna cite *nipāta* and sutta number; texts from the Itivuttaka cite simply the sutta number. All references are followed by the volume and page number in the Pali Text Society's standard edition of these works.

I am grateful to Timothy McNeill and David Kittelstrom of Wisdom Publications for urging me to persist with this project in the face of long periods of indifferent health. Sāmaṇera Anālayo and Bhikkhu Nyanasobhano read and commented on my introductions, and John Kelly reviewed proofs of the entire book. All three made useful suggestions, for which I am grateful. John Kelly also prepared the table of

Acariya Buddhaghosa (Phật Âm), người đã sinh hoạt ở Sri Lanka trong thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Để cho rõ ràng, chính xác, tôi không đưa vào nhiều chú thích trong tập sách này như đã làm trong những bản dịch khác của tôi về các bộ kinh Nikāya. Những chú thích này cũng không mang tính kỹ thuật như những chú thích trong các bản dịch đầy đủ.

Sau mỗi bài tuyển chọn đều có bảng mục lục sách tham khảo. Phần tham khảo từ văn bản Kinh Trường Bộ và Trung Bộ có ghi tên và số thứ tự của kinh (bằng tiếng Pāli), các trích đoạn từ hai bộ kinh này vẫn giữ nguyên số thứ tự của từng đoạn đã được sử dụng trong Trường Bộ Kinh và Trung Bộ Kinh, vì vậy độc giả nào muốn xác định vị trí của trích đoạn kinh ấy trong toàn bộ bài kinh sẽ có thể tìm thấy dễ dàng. Những mục lục tham khảo của các bài từ Tương Ưng Bộ Kinh được ghi là Saṃyutta và số thứ tự kinh; các bài từ kinh Tăng Chi Bộ Kinh được ghi là *Nipāta* và số thứ tự kinh (những bài kinh số Một và số Hai cũng ghi các chương trong *Kinh Nipāta* theo sau là số thứ tự kinh). Bảng mục lục tham khảo các bài từ Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*) được ghi là *Nipāta* và số thứ tự kinh; các bài từ Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*) thì chỉ ghi số thứ tự kinh. Tất cả phần mục lục tham khảo đều có phần ghi kinh thuộc tập nào và số trang theo các ấn bản kinh tiêu chuẩn do Hội Kinh Tạng Pāli xuất bản.

Tôi xin bày tỏ lòng biết ơn đến Timothy McNeil và David Kittelstrom của nhà xuất bản Wisdom Publications, những người bạn đã động viên tôi tiếp tục công trình này trong khi tôi phải đương đầu với sức khỏe yếu kém trong nhiều khoảng thời gian dài. Sa-di Anālayo và Tỷ-kheo Nyanasobhano đã đọc và nhận xét về những phần giới thiệu của tôi, và John Kelly đã duyệt lại bản thảo của toàn bộ tập

sources that appears at the back of the book. Finally, I am grateful to my students of Pāli and Dhamma studies at Bodhi Monastery for their enthusiastic interest in the teachings of the Nikāyas, which inspired me to compile this anthology. I am especially thankful to the monastery's extraordinary founder, Ven. Master Jen-Chun, for welcoming a monk of another Buddhist tradition to his monastery and for his interest in bridging the Northern and Southern transmissions of the Early Buddhist teachings.

Bhikkhu Bodhi

sách. Tôi rất biết ơn cả ba bạn đã cho tôi nhiều đề nghị hữu ích. John Kelly cũng đã soạn “bản tham khảo nguồn gốc” xếp vào phần cuối tập sách. Cuối cùng, tôi rất biết ơn các bạn học viên của tôi ở các khóa học tiếng Pāli và Phật Pháp tại Tu viện Bodhi, sự quan tâm nhiệt tình của các bạn đối với giáo lý thuộc bộ kinh Nikāya đã khơi nguồn cảm hứng để tôi thực hiện hợp tuyển này. Tôi đặc biệt tri ân vị Viện chủ tài năng đã sáng lập Tu viện này là Hòa thượng Jen-Chun, người đã vui lòng đón nhận một tu sĩ thuộc một truyền thống Phật giáo khác đến cư trú tại Tu viện của ngài, và là người quan tâm làm chiếc cầu nối giữa hai dòng truyền thừa Bắc tông và Nam tông thuộc Phật giáo Nguyên thủy.

Bhikkhu Bodhi

LỜI GIỚI THIỆU CỦA NGƯỜI DỊCH

Với tâm nguyện góp phần nhỏ bé của mình trong việc truyền bá Chánh pháp, tôi vẫn ngày đêm trăn trở với vấn đề: “Làm thế nào để giúp người học Phật tiếp thu giáo pháp từ kinh tạng Pāli dễ dàng hơn?” Đến khi đọc cuốn “In the Buddha’s Words” của Bhikkhu Bodhi, tôi rất mừng vì đã gặp được một cuốn sách quý đáp ứng đúng nguyện vọng của mình.

Đây là cuốn sách đã được các học giả Phật học trên thế giới đánh giá là một trong mười cuốn sách Phật học giá trị nhất hiện nay, với số ấn bản phát hành kỷ lục. Bởi vậy, tôi đã phát nguyện phiên dịch cuốn sách này để giới thiệu với Phật tử Việt Nam một cuốn sách quý, giúp độc giả nắm vững Giáo pháp căn bản của Đức Phật một cách mạch lạc và khoa học.

Trong sách này, Bhikkhu Bodhi đã tuyển chọn những bài kinh tiêu biểu từ Kinh tạng Pāli, sắp xếp lại theo từng chủ đề, với lời giới thiệu và nhận định sâu sắc của ngài trước mỗi chương, nhằm hệ thống hóa giáo lý của Đức Phật một cách rõ ràng, mạch lạc, giúp người học Phật thấy rõ con đường tu tập và kết quả tu tập theo lộ trình từ thấp đến cao, cho đến mục đích tối thượng là giác ngộ giải thoát.

Trong lúc phiên dịch, tôi đã nghĩ đến các bạn trẻ nên đã cố gắng diễn đạt bằng thứ tiếng Việt trong sáng dễ hiểu. Tôi cũng cố gắng Việt hóa một số thuật ngữ Phật học Hán Việt khó hiểu, hoặc chú thích thêm từ ngữ thuần Việt bên cạnh thuật ngữ Hán Việt hoặc ngược lại, để độc giả có thể nhận biết và học hỏi thêm. Tuy nhiên, có một số thuật ngữ Phật

học Hán Việt vốn đã rất phổ biến trong giới Phật tử thì tôi vẫn tiếp tục sử dụng.

Trong phần kinh trích giảng, tôi dịch theo bản tiếng Anh của Tỷ-kheo Bodhi, trong đó ngài Bodhi đã lược bớt các phần lặp lại để giúp độc giả khỏi chán nản khi phải đọc phần lặp lại nhiều lần. Dưới mỗi phần kinh trích dẫn, tôi có ghi chú thêm nguồn gốc bài kinh ấy theo bản dịch của cố Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu để độc giả có thể tham khảo thêm.

Mặc dù đã cố gắng hết sức để diễn dịch kinh văn bằng một văn phong dễ hiểu, chắc chắn tôi cũng không tránh khỏi vụng về sai sót do kiến thức còn giới hạn, kính mong các bậc thầy cùng quý vị thiện tri thức vui lòng chỉ giáo để lần sau in lại, cuốn sách sẽ hoàn hảo hơn. Tôi xin chân thành cảm tạ.

Để cuốn sách này có thể đến tay người đọc, trước tiên, tôi xin thành kính tri ân và đánh lễ giác linh cố Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu, vị thầy đầu tiên của tôi, người đã cống hiến trọn đời cho sự nghiệp giáo dục Tăng Ni và Phật tử; người đã phiên dịch bộ kinh Nikāya từ Pāli sang tiếng Việt, để lại cho hậu thế một kho tàng Phật học đồ sộ. Nhờ công đức của ngài mà tôi đã được soi sáng trí tuệ, và có một kho tài liệu tham khảo vô giá giúp tôi có đủ duyên lành để phiên dịch cuốn sách này, trong nỗ lực noi gương Hòa thượng Bôn sư, góp phần truyền bá Chánh pháp.

Tiếp đến, tôi xin thành kính tri ân Bhikkhu Bodhi, vị thầy đã dày công phiên dịch các bộ kinh Nikāya từ Pāli sang tiếng Anh và giảng dạy thông qua mạng Internet, để Phật tử khắp thế giới có thể lắng nghe và học tập rất thuận tiện.

Những bài giảng của ngài đã giúp tôi mở rộng kiến thức và học được rất nhiều thuật ngữ Phật học tiếng Anh để so sánh tương đương với thuật ngữ Phật học Hán Việt trong lúc phiên dịch sách này. Ngoài ra, ngài Bodhi còn sẵn sàng giải thích những thắc mắc của tôi về các bài giảng của ngài. Ngài cũng đã cấp giấy chứng nhận cho phép tôi được phiên dịch sách này sang tiếng Việt, và rất quan tâm đến việc phát hành bản dịch tiếng Việt này trong cộng đồng Phật tử Việt Nam tại Hoa kỳ.

Tôi cũng xin chân thành cảm tạ Thượng tọa Thích Tâm Hạnh, Tiến sĩ Phật học, giảng sư tại Học Viện Phật Giáo Việt Nam ở Sài gòn và Huế, người đã vui lòng bỏ nhiều thì giờ quý báu để đọc lại bản dịch của tôi và đề nghị một số chỉnh sửa thích hợp.

Cuối cùng, nếu độc giả Việt Nam nào sau khi đọc sách này, cảm thấy kiến thức Phật học của mình được sáng tỏ thêm, tăng trưởng niềm tin vào những lời Phật dạy và tinh tấn thực hành, đạt được nhiều lợi lạc và tiến bộ trên bước đường tu học, thì xin hồi hướng chút công đức này đến tất cả pháp giới chúng sanh. Nguyên cầu tất cả chúng sanh đều được thấm nhuần Chánh pháp và vững vàng tiến bước trên con đường đi đến giác ngộ, giải thoát.

Melbourne, mùa Xuân, tháng 10 năm 2015
Nguyễn Nhật Trần Như Mai

LIST OF ABBREVIATIONS

AN	Aṅguttara Nikāya
Be	Burmese-script Chaṭṭha Saṅgāyana ed.
Ce	Sinhala-script ed.
DN	Dīgha Nikāya
Ee	Roman-script ed. (PTS)
It	Itivuttaka
MN	Majjhima Nikāya
Mp	Manorathapūraṇī (Aṅguttara Nikāya Commentary)
Ppn	Path of Purification (Visuddhimagga translation)
Ps	Papañcasūdanī (Majjhima Nikāya Commentary)
Ps-pt	Papañcasūdanī-purāṇa-ṭīkā (Majjhima Nikāya Subcommentary)
Skt	Sanskrit
SN	Saṃyutta Nikāya
Spk	Sāratthappakāsinī (Saṃyutta Nikāya Commentary)
Spk-pt	Sāratthappakāsinī-purāṇa-ṭīkā (Saṃyutta Nikāya Subcommentary)
Sv	Sumaṅgalavilāsinī (Dīgha Nikāya Commentary)
Ud	Udāna
Vibh	Vibhaṅga
Vin	Vinaya
Vism	Visuddhimagga

All page references to Pāli texts are to the page numbers of the Pali Text Society's editions.

KEY TO THE PRONUNCIATION OF PĀLI

The Pāli Alphabet

Vowels: a, ā, i, ī, u, ū, e, o

Consonants:

Gutturals	k, kh, g, gh, ṇ
Palatals	c, ch, j, jh, ñ
Cerebrals	ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ
Dentals	t, th, d, dh, n
Labials	p, ph, b, bh, m
Other	y, r, ḷ, l, v, s, h, ṃ

Pronunciation

a as in “cut”	u as in “put”
ā as in “father”	ū as in “rule”
i as in “king”	e as in “way”
ī as in “keen”	o as in “home”

Of the vowels, e and o are long before a single consonant and short before a double consonant. Among the consonants, *g* is always pronounced as in “good,” *c* as in “church,” *ṇ* as in “onion.” The cerebrals (or retroflexes) are spoken with the tongue on the roof of the mouth; the dentals with the tongue on the upper teeth. The aspirates—*kh*, *gh*, *ch*, *jh*, *ṭh*, *ḍh*, *th*, *dh*, *ph*, *bh*—are single consonants pronounced with slightly more force than the nonaspirates,

e.g., *th* as in “Thomas” (not as in “thin”); *ph* as in “putter” (not as in “phone”). Double consonants are always enunciated separately, e.g., *dd* as in “mad dog,” *gg* as in “big gun.” The pure nasal (*niggahīta*) *m̐* is pronounced like the *ng* in “song.” An *o* and an *e* always carry a stress; otherwise the stress falls on a long vowel—*ā*, *ī*, *ū*,—or on a double consonant, or on *m̐*.

DETAILED LIST OF CONTENTS

Foreword

Preface

List of Abbreviations

Key to the Pronunciation of Pāli

Detailed List of Contents

GENERAL INTRODUCTION

I. THE HUMAN CONDITION

Introduction

1. Old Age, Illness, and Death

(1) Aging and Death (SN 3:3)

(2) The Simile of the Mountain (SN 3:25)

(3) The Divine Messengers (from AN 3:35)

2. The Tribulations of Unreflective Living

(1) The Dart of Painful Feeling (SN 36:6)

(2) The Vicissitudes of Life (AN 8:6)

(3) Anxiety Due to Change (SN 22:7)

3. A World in Turmoil

(1) The Origin of Conflict (AN 2: iv, 6, abridged)

(2) Why Do Beings Live in Hate? (from DN 21)

MỤC LỤC

Đôi nét tiểu sử BHIKKHU BODHI

Lời giới thiệu của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma thứ 14

Lời mở đầu của Bhikkhu Bodhi

Lời giới thiệu của người dịch

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Khai mở cấu trúc nội dung Lời Phật dạy

Nguồn gốc các bộ kinh Nikāya

Kinh tạng Pāli

Ghi chú về văn phong

I. THÂN PHẬN CON NGƯỜI

Giới thiệu

1. Già, bệnh và chết

2. Những hệ lụy của lối sống phàm phu

3. Một thế giới biến động

- (3) The Dark Chain of Causation (from DN 15)
- (4) The Roots of Violence and Oppression (from AN 3:69)

4. Without Discoverable Beginning

- (1) Grass and Sticks (SN 15:1)
- (2) Balls of Clay (SN 15:2)
- (3) The Mountain (SN 15:5)
- (4) The River Ganges (SN 15:8)
- (5) Dog on a Leash (SN 22:99)

II. THE BRINGER OF LIGHT

Introduction

- 1. One Person (AN 1: xiii, 1, 5, 6)
- 2. The Buddha's Conception and Birth (MN 123, abridged)
- 3. The Quest for Enlightenment
 - (1) Seeking the Supreme State of Sublime Peace (from MN 26)
 - (2) The Realization of the Three True Knowledges (from MN 36)
 - (3) The Ancient City (SN 12:65)

4. The Decision to Teach (from MN 26)

5. The First Discourse (SN 56:11)

III. APPROACHING THE DHAMMA

Introduction

4. Vô thủy (Không có điểm khởi đầu)

II. NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG

Giới thiệu

- 1. Một người
- 2. Sự kiện nhập thai và đản sanh của Đức Phật
- 3. Cuộc tìm cầu giải thoát

4. Quyết định thuyết pháp

5. Bài thuyết pháp đầu tiên

III. TIẾP CẬN GIÁO PHÁP

Giới thiệu

1. Not a Secret Doctrine (AN 3:129)
2. No Dogmas or Blind Belief (AN 3:65)
3. The Visible Origin and Passing Away of Suffering (SN 42:11)
4. Investigate the Teacher Himself (MN 47)
5. Steps toward the Realization of Truth (from MN 95)

IV. THE HAPPINESS VISIBLE IN THIS PRESENT LIFE

Introduction

1. Upholding the Dhamma in Society
 - (1) The King of the Dhamma (AN 3:14)
 - (2) Worshipping the Six Directions (from DN 31)
2. The Family
 - (1) Parents and Children
 - (a) Respect for Parents (AN 4:63)
 - (b) Repaying One's Parents (AN 2: iv, 2)
 - (2) Husbands and Wives
 - (a) Different Kinds of Marriages (AN 4:53)
 - (b) How to Be United in Future Lives (AN 4:55)
 - (c) Seven Kinds of Wives (AN 7:59)
3. Present Welfare, Future Welfare (AN 8:54)
4. Right Livelihood

1. Không phải là giáo lý bí mật
2. Không phải là Giáo điều hay đức tin mù quáng
3. Nguồn gốc của Khổ và sự Diệt khổ
4. Tìm hiểu chính cá nhân vị Đạo Sư
5. Những bước tiến đến giác ngộ Chân lý

IV. HẠNH PHÚC THẤY RÕ NGAY TRONG ĐỜI SỐNG HIỆN TẠI

Giới thiệu

1. Hoằng dương Chánh pháp trong xã hội
2. Gia đình
3. An lạc trong hiện tại, an lạc trong tương lai
4. Nghề nghiệp chơn chánh / Chánh mạng

- (1) Avoiding Wrong Livelihood (AN 5:177)
- (2) The Proper Use of Wealth (AN 4:61)
- (3) A Family Man's Happiness (AN 4:62)

5. The Woman of the Home (AN 8:49)

6. The Community

- (1) Six Roots of Dispute (from MN 104)
- (2) Six Principles of Cordiality (from MN 104)
- (3) Purification Is for All Four Castes (MN 93, abridged)
- (4) Seven Principles of Social Stability (from DN 16)
- (5) The Wheel-Turning Monarch (from DN 26)
- (6) Bringing Tranquillity to the Land (from DN 5)

V. THE WAY TO A FORTUNATE REBIRTH

Introduction

1. The Law of Kamma

- (1) Four Kinds of Kamma (AN 4:232)
- (2) Why Beings Fare as They Do after Death (MN 41)
- (3) Kamma and Its Fruits (MN 135)

2. Merit: The Key to Good Fortune

- (1) Meritorious Deeds (It 22)
- (2) Three Bases of Merit (AN 8:36)
- (3) The Best Kinds of Confidence (AN 4:34)

3. Giving

- (1) If People Knew the Result of Giving (It 26)
- (2) Reasons for Giving (AN 8:33)
- (3) The Gift of Food (AN 4:57)
- (4) A Superior Person's Gifts (AN 5:148)

5. Người phụ nữ của gia đình

6. Cộng đồng Tăng chúng

V. CON ĐƯỜNG ĐƯA ĐẾN TÁI SANH TỐT ĐẸP

Giới thiệu

1. Định luật Nghiệp Quả

2. Công đức: Chìa khóa mở ra vận mệnh tốt đẹp

3. Bố thí

- (5) Mutual Support (It 107)
- (6) Rebirth on Account of Giving (AN 8:35)

4. Moral Discipline

- (1) The Five Precepts (AN 8:39)
- (2) The Uposatha Observance (AN 8:41)

5. Meditation

- (1) The Development of Loving-Kindness (It 27)
- (2) The Four Divine Abodes (from MN 99)
- (3) Insight Surpasses All (AN 9:20, abridged)

VI. DEEPENING ONE'S PERSPECTIVE ON THE WORLD

Introduction

1. Four Wonderful Things (AN 4:128)
2. Gratification, Danger, and Escape
 - (1) Before My Enlightenment (AN 3:101 §§1–2)
 - (2) I Set Out Seeking (AN 3:101 §3)
 - (3) If There Were No Gratification (AN 3:102)
3. Properly Appraising Objects of Attachment (MN 13)
4. The Pitfalls in Sensual Pleasures
 - (1) Cutting Off All Affairs (from MN 54)
 - (2) The Fever of Sensual Pleasures (from MN 75)
5. Life Is Short and Fleeting (AN 7:70)
6. Four Summaries of the Dhamma (from MN 82)
7. The Danger in Views

4. Giới hạnh

5. Thiền định

VI. TÂM NHÌN THÂM SÂU VỀ THẾ GIỚI

Giới thiệu

1. Bốn Pháp Vi Diệu
2. Vị ngọt, Sự nguy hiểm, Sự vượt thoát
3. Đánh giá đúng đắn đối tượng của dính mắc
4. Những cạm bẫy của dục lạc
5. Đời sống là ngắn ngủi và phù du
6. Tóm lược bốn giáo pháp
7. Sự nguy hiểm của kiến chấp

- (1) A Miscellany on Wrong View (AN 1: xvii, 1, 3, 7, 9)
- (2) The Blind Men and the Elephant (Ud 6:4)
- (3) Held by Two Kinds of Views (It 49)

8. From the Divine Realms to the Infernal (AN 4:125)

9. The Perils of Saṃsāra

- (1) The Stream of Tears (SN 15:3)
- (2) The Stream of Blood (SN 15:13)

VII. THE PATH TO LIBERATION

Introduction

1. Why Does One Enter the Path?

- (1) The Arrow of Birth, Aging, and Death (MN 63)
- (2) The Heartwood of the Spiritual Life (MN 29)
- (3) The Fading Away of Lust (SN 45:41–48, combined)

2. Analysis of the Eightfold Path (SN 45:8)

3. Good Friendship (SN 45:2)

4. The Graduated Training (MN 27)

5. The Higher Stages of Training with Similes (from MN 39)

VIII. MASTERING THE MIND

Introduction

1. The Mind Is the Key (AN 1: iii, 1, 2, 3, 4, 9, 10)

2. Developing a Pair of Skills

8. Từ Thiên giới đến Địa ngục

9. Hiểm họa của cõi luân hồi

VII. CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT

Giới thiệu

1. Tại sao hành giả đi vào Thánh đạo?

2. Phân tích Bát Thánh Đạo

3. Thiện hữu tri thức

4. Tu tập từ từ

5. Các giai đoạn tu tập cao hơn với ví dụ

VIII. TU TẬP TÂM

Giới thiệu

1. Tâm là chìa khóa

2. Phát triển hai kỹ năng

- (1) Serenity and Insight (AN 2: iii, 10)
- (2) Four Ways to Arahantship (AN 4:170)
- (3) Four Kinds of Persons (AN 4:94)

3. The Hindrances to Mental Development (SN 46:55, abridged)

4. The Refinement of the Mind (AN 3:100 §§1–10)

5. The Removal of Distracting Thoughts (MN 20)

6. The Mind of Loving-Kindness (from MN 21)

7. The Six Recollections (AN 6:10)

8. The Four Establishments of Mindfulness (MN 10)

9. Mindfulness of Breathing (SN 54:13)

10. The Achievement of Mastery (SN 28:1–9, combined)

IX. SHINING THE LIGHT OF WISDOM

Introduction

1. Images of Wisdom

- (1) Wisdom as a Light (AN 4:143)
- (2) Wisdom as a Knife (from MN 146)

2. The Conditions for Wisdom (AN 8:2, abridged)

3. A Discourse on Right View (MN 9)

3. Những chướng ngại trong việc phát triển tâm thức

4. Thanh lọc tâm

5. Diệt trừ vọng tưởng

6. Tâm Từ

7. Sáu tùy niệm

8. Bốn nền tảng của Chánh niệm / Tứ Niệm Xứ

9. Pháp quán niệm hơi thở

10. Chứng đắc Giác ngộ

IX. CHIẾU SÁNG TUỆ QUANG

Giới thiệu

1. Những hình ảnh về Trí tuệ

2. Những điều kiện để có Trí tuệ

3. Kinh Chánh Tri Kiến

4. The Domain of Wisdom

(1) By Way of the Five Aggregates

- (a) Phases of the Aggregates (SN 22:56)
- (b) A Catechism on the Aggregates (SN 22:82 = MN 109, abridged)
- (c) The Characteristic of Nonsself (SN 22:59)
- (d) Impermanent, Suffering, Nonsself (SN 22:45)
- (e) A Lump of Foam (SN 22:95)

(2) By Way of the Six Sense Bases

- (a) Full Understanding (SN 35:26)
- (b) Burning (SN 35:28)
- (c) Suitable for Attaining Nibbāna (SN 35:147–49, combined)
- (d) Empty Is the World (SN 35:85)
- (e) Consciousness Too Is Nonsself (SN 35:234)

(3) By Way of the Elements

- (a) The Eighteen Elements (SN 14:1)
- (b) The Four Elements (SN 14:37–39, combined)
- (c) The Six Elements (from MN 140)

(4) By Way of Dependent Origination

- (a) What Is Dependent Origination? (SN 12:1)
- (b) The Stableness of the Dhamma (SN 12:20)
- (c) Forty-Four Cases of Knowledge (SN 12:33)
- (d) A Teaching by the Middle (SN 12:15)
- (e) The Continuance of Consciousness (SN 12:38)
- (f) The Origin and Passing of the World (SN 12:44)

(5) By Way of the Four Noble Truths

- (a) The Truths of All Buddhas (SN 56:24)

4. Lãnh vực Trí tuệ

- (b) These Four Truths Are Actual (SN 56:20)
- (c) A Handful of Leaves (SN 56:31)
- (d) Because of Not Understanding (SN 56:21)
- (e) The Precipice (SN 56:42)
- (f) Making the Breakthrough (SN 56:32)
- (g) The Destruction of the Taints (SN 56:25)

5. The Goal of Wisdom

- (1) What is Nibbāna? (SN 38:1)
- (2) Thirty-Three Synonyms for Nibbāna (SN 43:1–44, combined)
- (3) There Is That Base (Ud 8:1)
- (4) The Unborn (Ud 8:3)
- (5) The Two Nibbāna Elements (It 44)
- (6) The Fire and the Ocean (from MN 72)

X. THE PLANES OF REALIZATION

Introduction

1. The Field of Merit for the World

- (1) Eight Persons Worthy of Gifts (AN 8:59)
- (2) Differentiation by Faculties (SN 48:18)
- (3) In the Dhamma Well Expounded (from MN 22)
- (4) The Completeness of the Teaching (from MN 73)
- (5) Seven Kinds of Noble Persons (from MN 70)

2. Stream-Entry

- (1) The Four Factors Leading to Stream-Entry (SN 55:5)
- (2) Entering the Fixed Course of Rightness (SN 25:1)
- (3) The Breakthrough to the Dhamma (SN 13:1)
- (4) The Four Factors of a Stream-Enterer (SN 55:2)
- (5) Better than Sovereignty over the Earth (SN 55:1)

5. Mục tiêu của Trí tuệ

X. CÁC CẤP BẬC CHỨNG ĐẮC

Giới thiệu

1. Ruộng phước của thế gian

2. Quả Dự Lưu

3. Non-returning

- (1) Abandoning the Five Lower Fetters (from MN 64)
- (2) Four Kinds of Persons (AN 4:169)
- (3) Six Things that Partake of True Knowledge (SN 55:3)
- (4) Five Kinds of Nonreturners (SN 46:3)

4. The Arahant

- (1) Removing the Residual Conceit “I Am” (SN 22:89)
- (2) The Trainee and the Arahant (SN 48:53)
- (3) A Monk Whose Crossbar Has Been Lifted (from MN 22)
- (4) Nine Things an Arahant Cannot Do (from AN 9:7)
- (5) A Mind Unshaken (from AN 9:26)
- (6) The Ten Powers of an Arahant Monk (AN 10:90)
- (7) The Sage at Peace (from MN 140)
- (8) Happy Indeed Are the Arahants (from SN 22:76)

5. The Tathāgata

- (1) The Buddha and the Arahant (SN 22:58)
- (2) For the Welfare of Many (It 84)
- (3) Sāriputta’s Lofty Utterance (SN 47:12)
- (4) The Powers and Grounds of Self-Confidence (from MN 12)
- (5) The Manifestation of Great Light (SN 56:38)
- (6) The Man Desiring Our Good (from MN 19)
- (7) The Lion (SN 22:78)
- (8) Why Is He Called the Tathāgata? (AN 4:23 = It 112)

Notes

Bibliography

3. Quả Bất Lai

4. Bậc A-la-hán

5. Như Lai

Chú thích

Mục lục sách tham khảo

GENERAL INTRODUCTION

UNCOVERING THE STRUCTURE OF THE TEACHING

Though his teaching is highly systematic, there is no single text that can be ascribed to the Buddha in which he defines the architecture of the Dhamma, the scaffolding upon which he has framed his specific expressions of the doctrine. In the course of his long ministry, the Buddha taught in different ways as determined by occasion and circumstances. Sometimes he would enunciate invariable principles that stand at the heart of the teaching. Sometimes he would adapt the teaching to accord with the proclivities and aptitudes of the people who came to him for guidance. Sometimes he would adjust his exposition to fit a situation that required a particular response. But throughout the collections of texts that have come down to us as authorized “Word of the Buddha,” we do not find a single *sutta*, a single discourse, in which the Buddha has drawn together all the elements of his teaching and assigned them to their appropriate place within some comprehensive system.

While in a literate culture in which systematic thought is highly prized the lack of such a text with a unifying function might be viewed as a defect, in an entirely oral culture—as was the culture in which the Buddha lived and moved—the lack of a descriptive key to the Dhamma would hardly be considered significant. Within this culture neither teacher nor student aimed at conceptual completeness. The teacher did not intend to present a complete system of ideas; his pupils did not aspire to learn a complete system of ideas. The aim that united them in the process of learning—the process of

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

KHAI MỞ CẤU TRÚC NỘI DUNG LỜI PHẬT DẠY

Mặc dù lời Phật dạy rất có hệ thống nhưng không có một bài kinh nào được cho là của Đức Phật mà trong đó Ngài đã xác định rõ ràng cấu trúc của Giáo pháp, một sự dàn dựng Ngài đã sắp xếp để diễn đạt một giáo lý nào đó của Ngài. Trong suốt thời gian dài hoằng pháp, Đức Phật đã giảng dạy theo nhiều phương cách khác nhau tùy thuộc vào cơ hội và hoàn cảnh. Đôi lúc Ngài diễn tả thật rõ ràng những nguyên tắc bất biến trong cốt lõi của bài giảng. Đôi lúc Ngài thay đổi lời giảng dạy cho thích hợp với khuynh hướng và căn cơ của những người tìm đến Ngài để xin được chỉ giáo. Đôi lúc Ngài điều chỉnh lời thuyết giảng để phù hợp với hoàn cảnh đòi hỏi một đáp ứng đặc biệt nào đó. Nhưng xuyên suốt qua những tuyển tập kinh điển được truyền lại cho chúng ta như những “Lời dạy chính thức của Đức Phật”, chúng ta không tìm thấy một bài kinh nào, một pháp thoại nào trong đó Đức Phật đã kết nối tất cả những yếu tố của lời Ngài giảng dạy và sắp đặt chúng vào vị trí thích hợp trong một hệ thống đầy đủ, trọn vẹn.

Với một nền văn hóa đọc viết trong đó tư tưởng có hệ thống được đánh giá cao thì sự thiếu vắng một văn bản có chức năng thống nhất có thể được xem như một khiếm khuyết, nhưng trong một nền văn hóa hoàn toàn truyền khẩu như nền văn hóa thời Đức Phật đã sinh sống và du hành thì sự thiếu vắng một khuôn mẫu có tính mô tả tổng quát về Giáo pháp không được xem là có ý nghĩa quan trọng. Trong nền văn hóa này, cả thầy lẫn trò đều không nhắm đến sự chính xác trọn vẹn về mặt khái niệm. Vị thầy không có ý định trình bày một hệ thống tư tưởng hoàn chỉnh và học trò

transmission—was that of practical training, self-transformation, the realization of truth, and unshakable liberation of the mind. This does not mean, however, that the teaching was always expediently adapted to the situation at hand. At times the Buddha would present more panoramic views of the Dhamma that united many components of the path in a graded or wide-ranging structure. But though there are several discourses that exhibit a broad scope, they still do not embrace all elements of the Dhamma in one overarching scheme.

The purpose of the present book is to develop and exemplify such a scheme. I here attempt to provide a comprehensive picture of the Buddha's teaching that incorporates a wide variety of suttas into an organic structure. This structure, I hope, will bring to light the intentional pattern underlying the Buddha's formulation of the Dhamma and thus provide the reader with guidelines for understanding Early Buddhism as a whole. I have selected the suttas almost entirely from the four major collections or Nikāyas of the Pāli Canon, though I have also included a few texts from the Udāna and Itivuttaka, two small books of the fifth collection, the Khuddaka Nikāya. Each chapter opens with its own introduction, in which I explain the basic concepts of Early Buddhism that the texts exemplify and show how the texts give expression to these ideas.

I will briefly supply background information about the Nikāyas later in this introduction. First, however, I want to

cũng không có nguyện vọng học một hệ tư tưởng hoàn chỉnh. Mục đích kết nối thầy trò trong quá trình học tập, một quá trình truyền đạt, là sự rèn luyện thực tế, sự chuyển hóa tự thân, sự giác ngộ chân lý và sự giải thoát bất thối chuyển của tâm. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là lời giảng dạy luôn luôn được thay đổi cho thích hợp với tình huống ngay trước mặt. thỉnh thoảng Đức Phật cũng trình bày những quan điểm bao quát hơn về Giáo pháp, kết hợp nhiều thành tố của đạo trong một cấu trúc có sắp xếp theo thứ tự hay thuộc một phạm vi rộng lớn. Nhưng mặc dù có nhiều bài kinh phơi bày một phạm vi rộng lớn, chúng vẫn không bao gồm mọi yếu tố của Giáo pháp trong một hệ thống tổng quát.

Mục đích của cuốn sách này là để triển khai và đưa ra ví dụ điển hình về một kế hoạch như thế. Trong sách này tôi thử cung cấp một hình ảnh đầy đủ về lời Phật dạy bằng cách kết hợp nhiều bài kinh khác nhau vào một cấu trúc có hệ thống. Tôi hy vọng cấu trúc này sẽ làm sáng tỏ khuôn mẫu có chủ đích tiềm ẩn bên dưới sự hình thành Giáo pháp của Đức Phật, và như vậy cung cấp cho độc giả những hướng dẫn để hiểu được Phật giáo Nguyên thủy một cách tổng quát. Tôi đã tuyển chọn các bài kinh hầu hết từ bốn bộ Nikāya của kinh tạng Pāli, mặc dù tôi cũng có đưa vào một số bài từ kinh Udāna và kinh Itivuttaka, là hai tập nhỏ trong tuyển tập thứ năm, tức là Tiểu Bộ Kinh. Mỗi chương mở đầu với lời giới thiệu, trong đó tôi giải thích những khái niệm căn bản của Phật giáo Nguyên thủy mà bài kinh tiêu biểu, và trình bày cho thấy các bài kinh đã diễn đạt những tư tưởng ấy như thế nào.

Tôi sẽ cung cấp ngắn gọn những thông tin căn bản về bộ kinh Nikāya vào phần sau của lời giới thiệu này. Tuy

outline the scheme that I have devised to organize the suttas. Although my particular use of this scheme may be original, it is not sheer innovation but is based upon a threefold distinction that the Pāli commentaries make among the types of benefits to which the practice of the Dhamma leads: (1) welfare and happiness visible in this present life; (2) welfare and happiness pertaining to future lives; and (3) the ultimate good, Nibbāna (Skt: *nirvāṇa*).

Three preliminary chapters are designed to lead up to those that embody this threefold scheme.

Chapter I is a survey of the human condition as it is apart from the appearance of a Buddha in the world. Perhaps this was the way human life appeared to the Bodhisatta—the future Buddha—as he dwelled in the Tusita heaven gazing down upon the earth, awaiting the appropriate occasion to descend and take his final birth. We behold a world in which human beings are driven helplessly toward old age and death; in which they are spun around by circumstances so that they are oppressed by bodily pain, cast down by failure and misfortune, made anxious and fearful by change and deterioration. It is a world in which people aspire to live in harmony, but in which their untamed emotions repeatedly compel them, against their better judgment, to lock horns in conflicts that escalate into violence and wholesale devastation. Finally, taking the broadest view of all, it is a world in which sentient beings are propelled forward, by their own ignorance and craving, from one life to the next, wandering blindly through the cycle of rebirths called *saṃsāra*.

nhiên, trước tiên, tôi muốn nói sơ lược bố cục mà tôi đã hoạch định để sắp xếp các bài kinh. Dù cách sử dụng đặc biệt của tôi về bố cục này có thể là mới lạ nhưng nó không phải hoàn toàn là sự cách tân, mà là dựa trên các bài luận giải tiếng Pāli đã phân biệt ba kiểu lợi lạc mà hành giả đạt được từ việc thực hành Giáo pháp: (1) an lạc hạnh phúc ngay trong đời này, (2) an lạc hạnh phúc trong các đời sau, và (3) hạnh phúc tối thượng là Niết-bàn.

Ba chương mở đầu được sắp xếp để đưa đến những kết quả tiêu biểu cho hệ thống ba kiểu lợi lạc này.

Chương I là một cuộc khảo sát về thân phận con người như hiện nay, riêng biệt với sự xuất hiện của Đức Phật trong cõi đời. Có lẽ đây là hình ảnh đời sống con người đã phơi bày trước mắt Bồ-tát - vị Phật tương lai, khi Ngài ở cung trời Đâu-suất nhìn xuống cõi trần gian, chờ cơ hội thuận tiện để giáng trần và thọ sinh vào kiếp người cuối cùng. Chúng ta nhìn thấy một thế giới trong đó con người đang bị cuốn đi một cách tuyệt vọng đến tuổi già và cái chết; trong đó họ bị hoàn cảnh xoay chuyển để phải hứng chịu những đau đớn thể xác, bị ngã gục trước những thất bại và bất hạnh, bị lo âu và sợ hãi trước những biến dịch và suy tàn. Đó là một thế giới mà con người có nguyện vọng được sống trong hòa hợp, nhưng vì những cảm xúc không được chế ngự đã liên tục buộc họ phải lao đầu vào những cuộc xung đột mãi leo thang tới mức bạo động và phá hoại toàn diện, đi ngược lại với nguyện vọng tốt đẹp của họ. Cuối cùng, nhìn theo một quan điểm bao quát nhất, đây là một thế giới trong đó các loài hữu tình bị thúc đẩy bởi sự si mê và dục vọng của chính mình, để trôi lăn từ đời này sang đời khác một cách mù quáng trong vòng luân hồi sinh tử được gọi là *saṃsāra*.

Chapter II gives an account of the Buddha's descent into this world. He comes as the "one person" who appears out of compassion for the world, whose arising in the world is "the manifestation of great light." We follow the story of his conception and birth, of his renunciation and quest for enlightenment, of his realization of the Dhamma, and of his decision to teach. The chapter ends with his first discourse to the five monks, his first disciples, in the Deer Park near Bārāṇasī.

Chapter III is intended to sketch the special features of the Buddha's teaching, and by implication, the attitude with which a prospective student should approach the teaching. The texts tell us that the Dhamma is not a secret or esoteric teaching but one which "shines when taught openly." It does not demand blind faith in authoritarian scriptures, in divine revelations, or infallible dogmas, but invites investigation and appeals to personal experience as the ultimate criterion for determining its validity. The teaching is concerned with the arising and cessation of suffering, which can be observed in one's own experience. It does not set up even the Buddha as an unimpeachable authority but invites us to examine him to determine whether he fully deserves our trust and confidence. Finally, it offers a step-by-step procedure whereby we can put the teaching to the test, and by doing so realize the ultimate truth for ourselves.

With chapter IV, we come to texts dealing with the first of

Chương II tường thuật lại sự kiện đản sanh của Đức Phật vào thế gian này. Ngài đã đến như "một con người", xuất hiện vì lòng từ bi đối với thế gian; sự xuất hiện của Ngài trong thế gian này là "biểu hiện của một ánh sáng vĩ đại." Chúng ta theo dõi câu chuyện về việc Ngài thọ sanh, về việc Ngài từ bỏ gia đình và tìm cầu giải thoát, về việc Ngài giác ngộ Giáo pháp, và việc Ngài quyết định giáo hóa chúng sanh. Chương này kết thúc với bài thuyết pháp đầu tiên cho năm tu sĩ đệ tử của Ngài tại vườn Lộc Uyển, gần thành Ba-la-nại (*Bārāṇasī*).

Chương III nhằm mục đích phác họa những nét đặc biệt trong lời dạy của Đức Phật, và trong đó hàm ý về thái độ của một người học Phật tương lai cần có khi tiếp cận Giáo pháp ấy. Các bài kinh cho chúng ta biết Giáo pháp không phải là lời dạy bí truyền hay mang mật nghĩa, nhưng là lời dạy "soi sáng khi được giảng giải công khai." Giáo pháp này không đòi hỏi đức tin mù quáng vào những kinh điển độc đoán, những mặc khải siêu nhiên, hay những giáo điều tuyệt đối đúng, mà mời gọi hành giả điều tra nghiên cứu và trải nghiệm cá nhân như là tiêu chuẩn cuối cùng để xác định giá trị của Giáo pháp. Giáo pháp này nói về sự sinh khởi và chấm dứt khổ đau, mà mỗi người có thể tự mình quan sát qua kinh nghiệm bản thân. Giáo pháp này thậm chí không dựng lên một Đức Phật như một đáng uy quyền tuyệt đối bất khả nghi, nhưng mời gọi chúng ta quan sát Ngài để xác định xem Ngài có hoàn toàn xứng đáng với lòng tin cậy của chúng ta hay không. Cuối cùng, Giáo pháp ấy cung cấp cho chúng ta phương pháp để từng bước áp dụng thử nghiệm lời giảng dạy, và bằng cách đó tự mình giác ngộ chân lý rõ ràng.

Với chương IV, chúng ta học những bài kinh nói đến lợi

the three types of benefit the Buddha's teaching is intended to bring. This is called "the welfare and happiness visible in this present life" (*diṭṭha-dhammahitasukha*), the happiness that comes from following ethical norms in one's family relationships, livelihood, and communal activities. Although Early Buddhism is often depicted as a radical discipline of renunciation directed to a transcendental goal, the Nikāyas reveal the Buddha to have been a compassionate and pragmatic teacher who was intent on promoting a social order in which people can live together peacefully and harmoniously in accordance with ethical guidelines. This aspect of Early Buddhism is evident in the Buddha's teachings on the duties of children to their parents, on the mutual obligations of husbands and wives, on right livelihood, on the duties of the ruler toward his subjects, and on the principles of communal harmony and respect.

The second type of benefit to which the Buddha's teaching leads is the subject of chapter V, called the welfare and happiness pertaining to the future life (*samparāyika-hitasukha*). This is the happiness achieved by obtaining a fortunate rebirth and success in future lives through one's accumulation of merit. The term "merit" (*puñña*) refers to wholesome kamma (Skt: *karma*) considered in terms of its capacity to produce favorable results within the round of rebirths. I begin this chapter with a selection of texts on the teaching of kamma and rebirth. This leads us to general texts on the idea of merit, followed by selections on the three principal "bases of merit" recognized in the Buddha's discourses: giving (*dāna*), moral discipline (*sīla*), and

lạc đầu tiên trong ba loại lợi lạc mà Giáo pháp của Đức Phật có ý định đem lại cho chúng ta. Điều này được gọi là "niềm an lạc và hạnh phúc rõ ràng ngay trong đời này" (*diṭṭha-dhamma-hitasukha*), hạnh phúc đến từ việc tuân theo những chuẩn mực đạo đức trong quan hệ gia đình, trong nghề nghiệp và trong sinh hoạt cộng đồng. Mặc dù Phật giáo Nguyên thủy thường được mô tả như là một phương pháp cấp tiến rèn luyện hành giả chối bỏ cuộc đời để hướng đến một mục tiêu siêu xuất thế gian, bộ kinh Nikāya đã hé lộ cho thấy Đức Phật là một vị thầy rất thực tiễn và từ bi. Ngài có ý định quảng bá một trật tự xã hội trong đó mọi người có thể sống chung an bình và hòa hợp theo những đường lối hướng dẫn đạo đức. Phật giáo Nguyên thủy đã rất rõ ràng về phương diện này trong những lời dạy của Đức Phật về bổn phận của con cái đối với cha mẹ, bổn phận giữa vợ chồng đối với nhau, về nghề nghiệp chân chánh, về bổn phận của nhà lãnh đạo đất nước đối với dân chúng, và những nguyên tắc sống chung hòa hợp và tôn trọng lẫn nhau trong cộng đồng.

Chủ đề của chương V là loại lợi lạc thứ hai mà Giáo pháp Đức Phật đem lại, được gọi là an lạc hạnh phúc thuộc về đời sau (*samparāyika-hitasukha*). Đây là hạnh phúc đạt được nhờ sự tái sinh may mắn và thành công trong các đời sau qua việc tích lũy nhiều công đức của hành giả. Từ ngữ "công đức" (*puñña*) dùng để chỉ thiện nghiệp, xét theo khả năng phát sinh những kết quả thuận lợi trong vòng tái sinh. Tôi bắt đầu chương này với việc tuyển chọn những bài kinh giảng dạy về nghiệp và tái sinh. Việc này dẫn chúng ta đến những bài kinh tổng quát về ý niệm công đức, theo sau là những bài tuyển chọn về "ba nền tảng chính của công đức" đã được công nhận trong các bài thuyết giảng của Đức Phật: bố thí (*dāna*), trì giới (*sīla*), và thiền định (*bhāvanā*). Vì thiền

meditation (*bhāvanā*). Since meditation figures prominently in the third type of benefit, the kind of meditation emphasized here, as a basis for merit, is that productive of the most abundant mundane fruits, the four “divine abodes” (*brahmavihāra*), particularly the development of loving-kindness.

Chapter VI is transitional, intended to prepare the way for the chapters to follow. While demonstrating that the practice of his teaching does indeed conduce to happiness and good fortune within the bounds of mundane life, in order to lead people beyond these bounds, the Buddha exposes the danger and inadequacy in all conditioned existence. He shows the defects in sensual pleasures, the shortcomings of material success, the inevitability of death, and the impermanence of all conditioned realms of being. To arouse in his disciples an aspiration for the ultimate good, Nibbāna, the Buddha again and again underscores the perils of saṃsāra. Thus this chapter comes to a climax with two dramatic texts that dwell on the misery of bondage to the round of repeated birth and death.

The following four chapters are devoted to the third benefit that the Buddha’s teaching is intended to bring: the ultimate good (*paramattha*), the attainment of Nibbāna.

The first of these, chapter VII, gives a general overview of the path to liberation, which is treated analytically through definitions of the factors of the Noble Eightfold Path and dynamically through an account of the training of the monk. A long sutta on the graduated path surveys the monastic

định là phần quan trọng nổi bật trong loại lợi lạc thứ ba, kiểu thiền định được nhấn mạnh ở đây, như là nền tảng của công đức, là thứ thiền định phát sinh ra những kết quả phong phú nhất của thế gian, đó là “tứ vô lượng tâm” (*brahma-vihāra*), đặc biệt là sự phát triển lòng từ bi.

Chương VI là chương chuyển tiếp, có ý định dọn đường cho các chương tiếp theo. Trong lúc chứng minh rằng việc thực hành lời Phật dạy quả thật dẫn đến hạnh phúc và may mắn trong phạm vi cuộc sống thế gian, để hướng dẫn quần chúng vượt qua các giới hạn đó, Đức Phật đã phơi bày những nguy hiểm và bất xứng trong tất cả mọi pháp hữu vi. Ngài chỉ cho chúng ta những bất toàn trong các dục lạc thuộc giác quan, những khuyết điểm của sự thành công vật chất, cái chết không thể tránh khỏi, và tính vô thường của tất cả mọi cảnh giới tồn tại hữu vi. Để khơi nguồn cảm hứng cho các đệ tử của Ngài hướng đến mục đích hạnh phúc tối thượng là Niết-bàn, Đức Phật đã nhiều lần nhấn mạnh những hiểm nguy của cõi luân hồi. Vì vậy, chương này đạt đến cao điểm với hai bài kinh diễn giảng về nỗi khổ đau của sự ràng buộc vào vòng luân hồi sinh tử liên tục không bao giờ dứt.

Bốn chương tiếp theo dành cho kiểu an lạc thứ ba mà lời Phật dạy có ý định mang lại: hạnh phúc tối thượng là chứng đắc Niết-bàn.

Phần thứ nhất là Chương VII, cho chúng ta một khái niệm tổng quát về con đường giải thoát, được trình bày bằng cách phân tích qua những định nghĩa về các chi phần của Bát Thánh đạo và thật năng động qua lời tường thuật việc rèn luyện Tăng chúng. Một bài kinh dài về con đường tu

training from the monk's initial entry upon the life of renunciation to his attainment of arahantship, the final goal.

Chapter VIII focuses upon the taming of the mind, the major emphasis in the monastic training. I here present texts that discuss the obstacles to mental development, the means of overcoming these obstacles, different methods of meditation, and the states to be attained when the obstacles are overcome and the disciple gains mastery over the mind. In this chapter I introduce the distinction between *samatha* and *vipassanā*, serenity and insight, the one leading to *samādhī* or concentration, the other to *paññā* or wisdom. However, I include texts that treat insight only in terms of the methods used to generate it, not in terms of its actual contents.

Chapter IX, titled "Shining the Light of Wisdom," deals with the content of insight. For Early Buddhism, and indeed for almost all schools of Buddhism, insight or wisdom is the principal instrument of liberation. Thus in this chapter I focus on the Buddha's teachings about such topics pivotal to the development of wisdom as right view, the five aggregates, the six sense bases, the eighteen elements, dependent origination, and the Four Noble Truths. This chapter ends with a selection of texts on Nibbāna, the ultimate goal of wisdom.

The final goal is not achieved abruptly but by passing through a series of stages that transforms an individual from a worldling into an arahant, a liberated one.

tập theo từng bước, đã quan sát việc rèn luyện Tăng chúng từ bước khởi đầu đời sống xuất gia cho đến khi đắc quả A-la-hán, là mục tiêu cuối cùng.

Chương VIII tập trung vào việc điều phục tâm, là điểm nhấn mạnh trong việc rèn luyện Tăng chúng. Ở đây, tôi trình bày các bài kinh thảo luận về những trở ngại trong việc phát triển tâm thức, phương tiện để vượt qua những trở ngại đó, những phương pháp thiền tập khác nhau, và những tu chứng đạt được khi hành giả đã vượt qua các trở ngại và đã làm chủ được tâm ý. Trong chương này, tôi giới thiệu sự phân biệt giữa thiền chỉ (*samatha*) và thiền quán (*vipassanā*), giữa an định và tuệ giác, một kiểu thiền đưa đến định (*samādhī*) và một kiểu thiền đưa đến tuệ (*paññā*). Tuy nhiên, tôi đưa vào những bài kinh nói về tuệ giác chỉ giới hạn trong phạm vi phương pháp được dùng để phát sinh tuệ giác, chứ không nói đến nội dung đích thực của tuệ giác.

Chương IX nhan đề là "Chiếu sáng tuệ quang", nói về nội dung của tuệ giác. Đối với Phật giáo Nguyên thủy, và cũng là đối với hầu hết các trường phái Phật giáo, tuệ giác hay trí tuệ là công cụ chính của giải thoát. Như vậy, trong chương này, tôi chú trọng đến những lời Phật dạy về những đề tài có tính cách quyết định trong việc phát triển trí tuệ như Chánh tri kiến, Năm uẩn, Sáu căn, Mười tám giới, lý Duyên khởi, Tứ diệu đế. Chương này kết thúc với những bài kinh được tuyển chọn nói về Niết-bàn, mục tiêu rốt ráo của trí tuệ.

Mục tiêu cuối cùng không phải đạt được một cách bất ngờ mà phải trải qua một loạt các giai đoạn chuyển hóa một cá nhân từ một kẻ vô văn phàm phu trở thành một vị A-la-

Thus chapter X, “The Planes of Realization,” offers a selection of texts on the main stages along the way. I first present the series of stages as a progressive sequence; then I return to the starting point and examine three major milestones within this progression: stream-entry, the stage of nonreturner, and arahantship. I conclude with a selection of suttas on the Buddha, the foremost among the arahants, here spoken of under the epithet he used most often when referring to himself, the Tathāgata.

THE ORIGINS OF THE NIKĀYAS

The texts I have drawn upon to fill out my scheme are, as I said above, all selected from the Nikāyas, the main sutta collections of the Pāli Canon. Some words are needed to explain the origin and nature of these sources.

The Buddha did not write down any of his teachings, nor were his teachings recorded in writing by his disciples. Indian culture at the time the Buddha lived was still predominantly preliterate.¹ The Buddha wandered from town to town in the Ganges plain, instructing his monks and nuns, giving sermons to the householders who flocked to hear him speak, answering the questions of curious inquirers, and engaging in discussions with people from all classes of society. The records of his teachings that we have do not come from his own pen or from transcriptions made by those who heard the teaching from him, but from monastic councils held after his *parinibbāna*—his passing away into

hán, một bậc giải thoát.

Như vậy, chương X “Những cấp bậc chứng đắc” công hiến một số bài kinh được tuyển chọn nói về những giai đoạn giác ngộ trên đường tu tập. Trước tiên, tôi trình bày một loạt những giai đoạn theo thứ tự tiệm tiến, rồi tôi quay lại điểm khởi đầu và quan sát ba cột mốc lớn trong tiến trình này: quả Dự Lưu, quả Bất Lai, và quả vị A-la-hán. Tôi kết luận với một số kinh được tuyển chọn nói về Đức Phật, vị dẫn đầu của các bậc A-la-hán, ở đây được đề cập theo từ ngữ Ngài thường dùng nhất khi nói về chính mình, đó là Như Lai.

NGUỒN GỐC CÁC BỘ KINH NIKĀYA

Như tôi đã nói trên đây, những bài kinh tôi rút ra để đưa vào hợp tuyển này đều được chọn từ các bộ Nikāya, đó là những bộ tuyển tập kinh tạng Pāli chính gốc. Tưởng cũng cần đưa ra một vài lời giải thích về nguồn gốc và bản chất của các xuất xứ đó.

Đức Phật đã không ghi lại bất cứ một bài giảng nào của Ngài, và những bài giảng của Ngài cũng không được các đệ tử của Ngài ghi lại bằng chữ viết. Văn hóa Ấn Độ thời Đức Phật sinh sống vẫn chủ yếu là văn hóa trước thời kỳ có chữ viết.⁽¹⁾ Đức Phật đi du hành từ thị trấn này sang thị trấn khác trong vùng thung lũng sông Hằng, giáo hóa Tăng Ni, thuyết pháp cho các gia chủ trong vùng; họ tập hợp lại để nghe Ngài giảng và trả lời câu hỏi của những người thắc mắc tò mò, và Ngài tham gia vào các cuộc thảo luận với quần chúng đủ mọi thành phần trong xã hội. Các văn bản ghi lại những lời giảng dạy của Ngài mà chúng ta có ngày nay không phải do chính tay Ngài viết hay từ những bài phiên tả

Nibbāna—for the purpose of preserving his teaching.

It is unlikely that the teachings that derive from these councils reproduce the Buddha's words verbatim. The Buddha must have spoken spontaneously and elaborated upon his themes in countless ways in response to the varied needs of those who sought his guidance. Preserving by oral transmission such a vast and diverse range of material would have bordered on the impossible. To mold the teachings into a format suitable for preservation, the monks responsible for the texts would have had to collate and edit them to make them better fit for listening, retention, recitation, memorization, and repetition—the five major elements in oral transmission. This process, which may have already been started during the Buddha's lifetime, would have led to a fair degree of simplification and standardization of the material to be preserved.

During the Buddha's life, the discourses were classified into nine categories according to literary genre: *sutta* (prose discourses), *geyya* (mixed prose and verse), *veyyākaraṇa* (answers to questions), *gāthā* (verse), *udāna* (inspired utterances), *itivuttaka* (memorable sayings), *jātaka* (stories of past births), *abbhutadhamma* (marvelous qualities), and *vedalla* (catechism).² At some point after his passing, this older system of classification was superseded by a new scheme that ordered the texts into larger collections called Nikāyas in the Theravāda Buddhist tradition, Āgamas in the

do những người nghe Ngài giảng rồi ghi lại, nhưng là từ những hội đồng các vị Trưởng lão Tăng tổ chức kết tập kinh điển sau khi Ngài nhập Niết-bàn (*Parinibbāna*) nhằm mục đích gìn giữ giáo lý của Ngài.

Những lời giảng dạy rút ra từ những công trình do các hội đồng kết tập ấy tái dựng lại không chắc là chính xác từ miệng của Đức Phật nói. Đức Phật chắc hẳn phải thuyết pháp thật tự nhiên và đã phối hợp các chủ đề bằng vô số cách khác nhau để đáp ứng lại nhu cầu đa dạng của những người tìm đến Ngài để được hướng dẫn. Bảo tồn bằng phương cách truyền khẩu một khối lượng tài liệu đa dạng và rộng lớn như vậy gần như là một điều không thể làm được. Để uốn nắn lời giảng dạy vào một mô thức thích hợp cho việc bảo tồn, các vị Trưởng lão Tăng chịu trách nhiệm về kinh văn đã phải thu thập tài liệu và ấn hành như thế nào cho thích hợp hơn để đại chúng có thể nghe, giữ gìn, đọc tụng, học thuộc lòng và lặp lại, đó là năm yếu tố chính của văn truyền khẩu. Tiến trình này, có thể là đã bắt đầu từ thời Đức Phật còn tại thế, sẽ đưa đến một mức độ đơn giản hóa và tiêu chuẩn hóa trong chừng mực nào đó về những tài liệu cần được bảo tồn.

Trong thời Đức Phật còn tại thế, các bài thuyết giảng được sắp xếp thành chín loại tùy theo văn thể: *sutta* (kinh bằng văn xuôi), *geyya* (kinh vừa văn xuôi vừa văn vần), *veyyākaraṇa* (ký thuyết / trả lời câu hỏi), *gāthā* (thi kệ), *udāna* (lời cảm hứng), *itivuttaka* (như thị thuyết / lời đáng nhớ), *jātaka* (chuyện tiền thân Đức Phật), *abbhutadhamma* (vị tăng hữu pháp / pháp hy hữu), *vedalla* (phương quảng / vấn đáp).⁽²⁾ Vào một vài thời điểm sau khi Đức Phật nhập diệt, kế hoạch phân loại cũ này được thay thế bằng một hệ thống mới sắp xếp các bài kinh thành những tuyển tập lớn

North Indian Buddhist schools.³ Exactly when the Nikāya-Āgama scheme became ascendant is not known with certainty, but once it appeared it almost completely replaced the older system.

The Cullavagga, one of the books of the Pāli Vinaya Piṭaka, gives an account of how the authorized texts were compiled at the first Buddhist council, held three months after the Buddha's parinibbāna. According to this report, shortly after the Buddha's death the Elder Mahākassapa, the de facto head of the Saṅgha, selected five hundred monks, all *arahants* or liberated ones, to meet and compile an authoritative version of the teachings. The council took place during the rains retreat at Rājagaha (modern Rajgir), the capital of Magadha, then the dominant state of Middle India.⁴ Mahākassapa first requested the Venerable Upāli, the foremost specialist on disciplinary matters, to recite the Vinaya. On the basis of this recitation, the Vinaya Piṭaka, the Compilation on Discipline, was compiled. Mahākassapa then asked the Venerable Ānanda to recite "the Dhamma," that is, the discourses, and on the basis of this recitation, the Sutta Piṭaka, the Compilation of Discourses, was compiled.

The Cullavagga states that when Ānanda recited the Sutta Piṭaka, the Nikāyas had the same contents as they do now, with the suttas arranged in the same sequence as they now appear in the Pāli Canon. This narrative doubtlessly records past history through the lens of a later period. The

hơn gọi là Nikāya theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, hay tạng Kinh A-hàm (*Āgama*) theo trường phái Phật giáo Bắc Tông Ấn Độ.⁽³⁾ Thời điểm nào bộ kinh Nikāya (A-hàm) trở nên phổ biến thì không thể biết một cách chính xác, nhưng một khi Bộ Kinh này xuất hiện, nó hầu như hoàn toàn thay thế hệ thống phân loại cũ.

Một trong hai phẩm của Luật tạng Pāli là Cullavagga (Tiểu Phẩm), tường thuật về những bài kinh có thẩm quyền được kết tập như thế nào ở Hội đồng Kết tập Kinh tạng lần thứ nhất, được tổ chức ba tháng sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn. Theo bản tường trình này, một thời gian ngắn sau khi Đức Phật nhập diệt, Tôn giả Đại Ca-diếp (Mahā Kassapa), vị lãnh đạo đương nhiên của giáo đoàn, đã chọn năm trăm vị Tỷ-kheo, tất cả đều là các bậc A-la-hán hay những bậc đã đạt quả vị giải thoát, để họp và kết tập một văn bản kinh điển chính thức những lời Phật dạy. Hội đồng Kết tập diễn ra vào mùa an cư tại xứ Rājagaha (là thành phố Rajgir hiện nay), thủ đô của Magadha (Ma-kiệt-đà), vào thời đó là tiểu bang thống trị của miền Trung Ấn.⁽⁴⁾ Tôn giả Đại Ca-diếp trước tiên yêu cầu Tôn giả Ưu-ba-li (Upāli), Tỷ-kheo hàng đầu về Giới luật, đọc tụng lại Giới luật. Dựa trên lời đọc tụng này mà Luật tạng (Vinaya Piṭaka) được kết tập. Rồi Tôn giả Đại Ca-diếp (Mahā Kassapa) yêu cầu Tôn giả A-nan (Ānanda) đọc tụng các Pháp, nghĩa là các bài kinh, và dựa trên nền tảng các bài đọc tụng này, Kinh tạng (Sutta Piṭaka) được kết tập.

Tiểu phẩm Cullavagga nói rằng khi Tôn giả Ānanda đọc tụng Kinh tạng, các bộ Nikāya có nội dung giống như hiện nay, với các bài kinh được sắp xếp theo cùng một thứ tự như chúng ta thấy trong kinh tạng Pāli hiện nay. Lời tường thuật này chắc chắn là đã ghi lại lịch sử quá khứ qua lăng kính

Āgamas of the Buddhist schools other than the Theravāda correspond to the four main Nikāyas, but they classify suttas differently and arrange their contents in a different order from the Pāli Nikāyas. This suggests that if the Nikāya-Āgama arrangement did arise at the first council, the council had not yet assigned suttas to their definitive places within this scheme. Alternatively, it is possible that this scheme arose at a later time. It could have arisen at some point after the first council but before the Saṅgha split into different schools. If it arose during the age of sectarian divisions, it might have been introduced by one school and then been borrowed by others, so that the different schools would assign their texts to different places within the scheme.

While the Cullavagga's account of the first council may include legendary material mixed with historical fact, there seems no reason to doubt Ānanda's role in the preservation of the discourses. As the Buddha's personal attendant, Ānanda had learned the discourses from him and the other great disciples, kept them in mind, and taught them to others. During the Buddha's life he was praised for his retentive capacities and was appointed "foremost of those who have learned much" (*etadaggam bahussutānam*).⁵ Few monks might have had memories that could equal Ānanda's, but already during the Buddha's lifetime individual monks must already have begun to specialize in particular texts. The standardization and simplification of the material would have facilitated memorization. Once the texts became classified into the Nikāyas or Āgamas, the challenges of preserving and transmitting the textual heritage were solved

của thời kỳ sau. Tạng Kinh A-hàm của những trường phái Phật giáo khác với truyền thống Nguyên Thủy đều tương hợp với bốn bộ Nikāya chính, nhưng được sắp xếp nội dung theo một trật tự khác với các bộ kinh Nikāya tiếng Pāli. Điều này gợi ý rằng nếu việc sắp xếp Tạng kinh Nikāya - A-hàm quả thật đã diễn ra ở hội đồng Kết tập Kinh tạng lần thứ nhất, thì hội đồng này chưa ấn định sắp xếp các bài kinh vào các vị trí nhất định trong hệ thống này. Hay nói cách khác, có thể là kế hoạch này phát sinh vào thời gian sau. Có thể là nó đã phát sinh vào một thời điểm nào đó sau Hội đồng Kết tập lần thứ nhất, nhưng trước khi Giáo đoàn phân chia thành các bộ phái khác nhau. Nếu sự sắp xếp này phát sinh trong thời kỳ phân chia các bộ phái, có thể nó đã được một trong các bộ phái đề xuất và sau đó được các bộ phái khác vay mượn, từ đó các bộ phái khác nhau đã ấn định việc sắp xếp các bài kinh vào những vị trí khác nhau trong hệ thống.

Trong lúc phân tường thuật của tiểu phẩm Cullavagga về Hội đồng Kết tập Kinh tạng lần thứ nhất có thể bao gồm những tài liệu mang tính huyền thoại xen lẫn với những sự kiện có tính lịch sử, hình như không có lý do gì để nghi ngờ vai trò của Tôn giả Ānanda trong việc gìn giữ các bài kinh. Là thị giả của Đức Phật, Tôn giả Ānanda đã học thuộc những bài thuyết pháp của Đức Phật và các bậc đại đệ tử của Ngài, khắc ghi trong tâm trí, và giảng dạy lại cho những người khác. Trong thời kỳ Đức Phật còn tại thế, Tôn giả đã được ca tụng về những khả năng ghi nhớ đặc biệt và được mệnh danh là "đệ nhất đa văn Thánh đệ tử"⁽⁵⁾ (*etadaggam bahussutānam*). Một vài vị Tỷ-kheo có thể cũng có trí nhớ ngang hàng với Tôn giả Ānanda, nhưng trong thời kỳ Đức Phật còn tại thế, mỗi vị Tỷ-kheo đã phải bắt đầu chuyên môn nghiên cứu về một lãnh vực kinh văn đặc biệt nào đó. Tiêu chuẩn hóa và đơn giản hóa tài liệu sẽ trợ giúp tốt cho việc

by organizing the textual specialists into companies dedicated to specific collections. Different companies within the Saṅgha could thus focus on memorizing and interpreting different collections and the community as a whole could avoid placing excessive demands on the memories of individual monks. It is in this way that the teachings would continue to be transmitted for the next three or four hundred years, until they were finally committed to writing.⁶

In the centuries following the Buddha's death, the Saṅgha became divided over disciplinary and doctrinal issues until by the third century after the parinibbāna there were at least eighteen schools of Sectarian Buddhism. Each sect probably had its own collection of texts regarded more or less as canonical, though it is possible that several closely affiliated sects shared the same collection of authorized texts. While the different Buddhist schools may have organized their collections differently and though their suttas show differences of detail, the individual suttas are often remarkably similar, sometimes almost identical, and the doctrines and practices they delineate are essentially the same.⁷ The doctrinal differences between the schools did not arise from the suttas themselves but from the interpretations the textual specialists imposed upon them. Such differences hardened after the rival schools formalized their philosophical principles in treatises and commentaries expressive of their distinctive standpoints on doctrinal issues. So far as we can determine, the refined

học thuộc lòng. Một khi các văn bản kinh đã được sắp xếp vào các bộ Nikāya hay A-hàm, những thách thức về việc bảo tồn và truyền bá di sản kinh điển sẽ được giải quyết bằng cách tổ chức các chuyên viên về kinh văn thành những tổ hợp chuyên trách về một loại tuyển tập đặc biệt nào đó. Như vậy các tổ hợp khác nhau trong Tăng đoàn có thể tập trung học thuộc lòng và diễn giải các tuyển tập kinh văn khác nhau và nói chung giáo đoàn có thể tránh được việc áp đặt đòi hỏi mỗi cá nhân các vị Tỷ-kheo phải ghi nhớ quá nhiều. Chính bằng cách này, những lời giáo huấn của Đức Phật tiếp tục được truyền thừa trong ba trăm hoặc bốn trăm năm, cho đến khi cuối cùng chúng được ghi lại bằng chữ viết.⁽⁶⁾

Trong những thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, giáo đoàn đã chia rẽ về những vấn đề thuộc giáo lý và giới luật, cho đến thế kỷ thứ ba sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn đã có ít nhất mười tám tông phái của thời kỳ Phật giáo Bộ phái. Mỗi tông phái đã có những tuyển tập được xem như là kinh tạng riêng của họ, mặc dù có thể là nhiều tông phái liên kết chặt chẽ với nhau đã chia sẻ chung một tuyển tập những kinh văn chính thức. Trong lúc những tông phái khác nhau có thể đã tổ chức sắp xếp tuyển tập của họ theo những cách khác nhau, và mặc dù tuyển tập kinh của họ chứng tỏ có sự khác nhau về các chi tiết, điều đáng chú ý là mỗi bài kinh lại rất tương tự nhau, đôi lúc hầu như giống nhau hoàn toàn, và những giáo lý hay phần tu tập thực hành thì trên căn bản vẫn giống nhau.⁽⁷⁾ Sự khác nhau về giáo lý giữa các tông phái không phải xuất phát từ chính những bài kinh nhưng là từ cách diễn giải của các chuyên gia đặc trách kinh tạng áp đặt cho chúng. Những khác biệt đó càng sâu đậm hơn sau khi các tông phái cạnh tranh nhau đã chính thức hóa những nguyên tắc triết học trong các luận đề và luận

philosophical systems had only minimal impact on the original texts themselves, which the schools seemed disinclined to manipulate to suit their doctrinal agendas. Instead, by means of their commentaries, they endeavored to interpret the suttas in such a way as to draw out ideas that supported their own views. It is not unusual for such interpretations to appear defensive and contrived, apologetic against the words of the original texts themselves.

THE PĀLI CANON

Sadly, the canonical collections belonging to most of the early mainstream Indian Buddhist schools were lost when Indian Buddhism was devastated by the Muslims that invaded northern India in the eleventh and twelfth centuries. These invasions effectively sounded the death knell for Buddhism in the land of its birth. Only one complete collection of texts belonging to one of the early Indian Buddhist schools managed to survive intact. This is the collection preserved in the language that we know as Pāli. This collection belonged to the ancient Theravāda school, which had been transplanted to Sri Lanka in the third century B.C.E. and thus managed to escape the havoc wrought upon Buddhism in the motherland. About the same time, the Theravāda also spread to southeast Asia and in later centuries became dominant throughout the region.

The Pāli Canon is the collection of texts the Theravāda

giải để diễn đạt lập trường rõ ràng của họ về các vấn đề thuộc giáo lý. Đến đây, chúng ta có thể xác định rằng những hệ thống triết lý được gạn lọc như thế chỉ có ảnh hưởng tối thiểu trên các văn bản kinh chính gốc, mà các tông phái hình như không có khuynh hướng cố ý nhào nặn cho thích hợp với chủ trương giáo lý của họ. Thay vào đó, bằng phương tiện của những bài luận giải, họ nỗ lực diễn đạt ý kinh theo một phương cách nhằm rút ra những ý tưởng nào ủng hộ cho quan điểm của họ. Chẳng có gì lạ khi những bài diễn giải đó mang tính cách bảo vệ và rất khôn khéo, có vẻ như muốn tạ lỗi với ngôn từ của các bản kinh chính gốc.

KINH TẠNG PĀLI

Điều đáng buồn là những bộ sưu tập kinh điển thuộc về hầu hết các tông phái Phật Giáo Ấn Độ chính thống nguyên thủy đã bị mất mát khi Phật giáo Ấn Độ bị phe Hồi giáo tàn phá sau khi họ xâm chiếm miền bắc Ấn Độ trong thế kỷ thứ mười một và mười hai. Những cuộc xâm lăng đó thật sự đã báo hiệu cái chết của Phật giáo ngay trên mảnh đất phát sinh tôn giáo này. Chỉ có một bộ sưu tập kinh tạng đầy đủ thuộc về một trong những tông phái Phật giáo Ấn Độ nguyên thủy là đã cố gắng tìm cách tiếp tục tồn tại nguyên vẹn. Đó là bộ sưu tập được gìn giữ bằng ngôn ngữ Pāli như chúng ta đã biết. Bộ sưu tập này thuộc về tông phái Nguyên Thủy cổ xưa, đã được chuyển qua Tích Lan (Sri Lanka) trong thế kỷ thứ ba sau Tây lịch và nhờ vậy đã tìm cách trốn thoát khỏi tai họa giáng vào Phật giáo trên đất mẹ của mình. Cũng vào khoảng thời gian đó, Phật giáo Nguyên thủy cũng truyền qua Đông Nam Á và trong những thế kỷ sau đã trở thành tôn giáo thịnh hành nhất trong khu vực này.

Kinh tạng Pāli là bộ sưu tập những văn bản kinh mà

regards as Word of the Buddha (*buddhavacana*). The fact that the texts of this collection have survived as a single canon does not mean that they can all be dated from the same period; nor does it mean that the texts forming its most archaic nucleus are necessarily more ancient than their counterparts from the other Buddhist schools, many of which have survived in Chinese or Tibetan translation as parts of entire canons or, in a few cases, as isolated texts in another Indian language. Nevertheless, the Pāli Canon has a special importance for us, and that is so for at least three reasons.

First, it is a complete collection all belonging to a single school. Even though we can detect clear signs of historical development between different portions of the canon, this alignment with a single school gives the texts a certain degree of uniformity. Among the texts stemming from the same period, we can even speak of a homogeneity of contents, a single flavor underlying the manifold expressions of the doctrine. This homogeneity is most evident in the four Nikāyas and the older parts of the fifth Nikāya and gives us reason to believe that with these texts—allowing for the qualification expressed above, that they have counterparts in other extinct Buddhist schools - we have reached the most ancient stratum of Buddhist literature discoverable.

truyền thống Phật giáo Nguyên thủy xem chính thức là lời Phật dạy (*buddhavacana*). Sự kiện những văn bản kinh của bộ sưu tập này đã tồn tại như một bộ sưu tập duy nhất không có nghĩa là tất cả bài kinh có thể xuất phát từ cùng một thời kỳ; và cũng không có nghĩa là những văn bản tạo thành cốt lõi kinh văn cổ sơ nhất của bộ sưu tập này nhất thiết phải xưa cổ hơn những bài kinh tương đồng với chúng từ những bộ phái Phật giáo khác, rất nhiều văn bản kinh ấy vẫn còn tồn tại trong các bản dịch bằng tiếng Trung Hoa và Tây Tạng như những thành phần của toàn bộ kinh tạng, hoặc trong một vài trường hợp, như là những văn bản riêng biệt bằng một thứ tiếng Ấn Độ khác. Tuy nhiên, kinh tạng Pāli đặc biệt quan trọng đối với chúng ta, và sở dĩ như vậy là vì ít nhất ba lý do sau:

Thứ nhất, đó là một bộ sưu tập đầy đủ, tất cả thuộc về một tông phái mà thôi. Mặc dù chúng ta có thể tìm thấy những dấu hiệu rõ ràng về những phát triển lịch sử giữa những phần khác nhau của tạng Kinh, sự xếp đặt các văn bản kinh vào một tông phái mà thôi đã cho các văn bản tính chất tương đối đồng nhất. Giữa những bài kinh xuất phát vào cùng một thời kỳ, chúng ta thậm chí có thể nói đến tính đồng nhất về nội dung, mang cùng một hương vị tiềm ẩn bên dưới nhiều cách diễn đạt khác nhau về giáo lý. Tính đồng nhất này được thấy rõ ràng trong bốn bộ Nikāya và những phần xưa cổ hơn của bộ Nikāya thứ năm, và cho chúng ta lý do để tin rằng với những văn bản kinh này chúng ta đã đạt đến tài liệu cổ sơ nhất của văn bản Phật giáo đã được khám phá từ trước đến nay - cho phép xác nhận giá trị của những nhận định đã nêu trên, rằng những văn bản kinh này có những bản tương đồng trong các bộ phái Phật giáo khác mà nay đã không còn tồn tại.

Second, the entire collection has been preserved in a Middle Indo-Aryan language, one closely related to the language (or, more likely, the various regional dialects) that the Buddha himself spoke. We call this language Pāli, but the name for the language actually arose through a misunderstanding. The word *pāli* properly means “text,” that is, the canonical text as distinct from the commentaries. The commentators refer to the language in which the texts are preserved as *pālibhāsā*, “the language of the texts.” At some point, the term was misunderstood to mean “the Pāli language,” and once the misconception arose, it took root and has been with us ever since. Scholars regard this language as a hybrid showing features of several Prakrit dialects used around the third century B.C.E., subjected to a partial process of Sanskritization.⁸ While the language is not identical with any the Buddha himself would have spoken, it belongs to the same broad linguistic family as those he might have used and originates from the same conceptual matrix. This language thus reflects the thought-world that the Buddha inherited from the wider Indian culture into which he was born, so that its words capture the subtle nuances of that thought-world without the intrusion of alien influences inevitable in even the best and most scrupulous translations. This contrasts with Chinese, Tibetan, or English translations of the texts, which reverberate with the connotations of the words chosen from the target languages.

The *third* reason the Pāli Canon has special importance

Thứ hai, toàn bộ sưu tập đã được bảo tồn bằng thứ ngôn ngữ miền Trung Ấn - Aryan, thứ ngôn ngữ có liên hệ rất gần với ngôn ngữ (hoặc, rất có thể là, những thổ ngữ thuộc nhiều vùng khác nhau) mà chính Đức Phật đã nói. Chúng ta gọi thứ ngôn ngữ này là tiếng Pāli, nhưng tên gọi ngôn ngữ này thật ra đã xuất phát từ một sự hiểu lầm. Từ *Pāli* đúng ra có nghĩa là “kinh văn”, nghĩa là, văn bản kinh để phân biệt với những bài luận giải. Các nhà bình luận đề cập đến ngôn ngữ mà các văn bản được bảo tồn như là *pālibhāsā*, nghĩa là “ngôn ngữ của các kinh văn.” Vào một thời điểm nào đó, từ này bị hiểu lầm có nghĩa là “ngôn ngữ Pāli”, và một khi sự hiểu lầm này đã được tung ra, nó bén rễ và đã đi theo với chúng ta từ đó đến nay. Các học giả xem ngôn ngữ này như là một ngôn ngữ lai để lộ nhiều đặc điểm của các thổ ngữ Prakrit được sử dụng vào khoảng thế kỷ thứ ba trước Tây lịch, và đã phải chịu một quá trình “Sanskrit hóa” một phần nào.⁽⁸⁾ Trong lúc ngôn ngữ này không trùng hợp với bất cứ ngôn ngữ nào mà chính Đức Phật đã nói, nó thuộc về cùng một ngữ tộc rộng lớn như những ngôn ngữ mà có lẽ Ngài đã sử dụng và xuất phát từ cùng một cội nguồn khái niệm. Như vậy, ngôn ngữ này phản ánh thế giới tư tưởng mà Đức Phật đã kế thừa từ một nền văn hóa Ấn Độ rộng lớn hơn, trong đó, Ngài đã sinh ra; nhờ vậy ngôn từ của nền văn hóa ấy đã diễn đạt được những nét tinh tế của thế giới tư tưởng mà không có sự xâm nhập của các ảnh hưởng ngoại lai, vốn không thể tránh được ngay cả trong những bản văn dịch xuất sắc và cẩn trọng nhất. Điều này trái ngược với những bản dịch kinh văn của Trung Hoa, Tây Tạng hay Anh quốc, trong đó ngôn ngữ dịch đã mang nhiều ảnh hưởng của các nghĩa bóng được chọn từ tiếng Hoa, Tây Tạng hay Anh.

Lý do thứ ba khiến kinh tạng Pāli có tầm quan trọng đặc

is that this collection is authoritative for a contemporary Buddhist school. Unlike the textual collections of the extinct schools of Early Buddhism, which are purely of academic interest, this collection still brims with life. It inspires the faith of millions of Buddhists from the villages and monasteries of Sri Lanka, Myanmar, and Southeast Asia to the cities and meditation centers of Europe and the Americas. It shapes their understanding, guides them in the face of difficult ethical choices, informs their meditative practices, and offers them the keys to liberating insight.

The Pāli Canon is commonly known as the Tipiṭaka, the “Three Baskets” or “Three Compilations.” This threefold classification was not unique to the Theravāda school but was in common use among the Indian Buddhist schools as a way to categorize the Buddhist canonical texts. Even today the scriptures preserved in Chinese translation are known as the Chinese Tripiṭaka. The three compilations of the Pāli Canon are:

1. The **Vinaya Piṭaka**, the Compilation of Discipline, which contains the rules laid down for the guidance of the monks and nuns and the regulations prescribed for the harmonious functioning of the monastic order.

2. The **Sutta Piṭaka**, the Compilation of Discourses, which contains the *suttas*, the discourses of the Buddha and those of his chief disciples as well as inspirational works in verse, verse narratives, and certain works of a commentarial nature.

biệt là vì đối với một trường phái Phật giáo đương thời, bộ sưu tập này là tài liệu có thẩm quyền. Không giống những bộ sưu tập kinh văn của những trường phái Phật giáo cổ sơ đã bị tuyệt chủng, vốn mang tính chất thuần túy hàn lâm, bộ sưu tập này mang đầy sức sống. Nó đã khơi dậy niềm tin của hàng triệu Phật tử từ các thôn làng và tự viện ở Sri Lanka (Tích Lan), Myanmar (Miến Điện), và Đông Nam Á cho đến những thành phố và các trung tâm thiền ở Âu Châu và Mỹ châu. Bộ sưu tập Kinh tạng này đã định hình tri kiến của họ, hướng dẫn họ trước những chọn lựa đạo đức khó khăn, cung cấp thông tin cho việc tu tập thiền định của họ, và cho họ những chìa khóa để đạt đến tuệ giác giải thoát.

Kinh tạng Pāli thường được biết như là Tipiṭaka, nghĩa là “Tam Tạng Kinh Điển” hay “Ba Bộ Sưu Tập Kinh”. Sự phân chia làm ba tạng này không phải chỉ là tính chất độc đáo của trường phái Nguyên Thủy, mà còn thông dụng giữa các trường phái Phật giáo Ấn Độ như là một cách phân loại các văn bản kinh Phật giáo. Ngày nay, ngay cả những kinh điển được bảo tồn trong các bản dịch chữ Hán cũng được biết như là Tam Tạng Kinh chữ Hán. Ba bộ sưu tập kinh tạng Pāli là:

1. **Luật tạng (Vinaya Piṭaka)**, bộ sưu tập về giới luật, gồm có những giới luật được đặt ra để hướng dẫn Tăng Ni và những điều lệ quy định để việc hoạt động của giáo đoàn được hài hòa.

2. **Kinh tạng (Sutta Piṭaka)** là bộ sưu tập các bài kinh, gồm có kinh (*sutta*), là những bài giảng của Đức Phật và các vị đại đệ tử của Ngài, cũng như những tác phẩm khơi nguồn cảm hứng bằng thơ, bằng thi kệ, và một số tác phẩm mang tính chất bình luận.

3. The **Abhidhamma Piṭaka**, the Compilation of Philosophy, a collection of seven treatises which subject the Buddha's teachings to rigorous philosophical systematization.

The Abhidhamma Piṭaka is obviously the product of a later phase in the evolution of Buddhist thought than the other two Piṭakas. The Pāli version represents the Theravāda school's attempt to systematize the older teachings. Other early schools apparently had their own Abhi-dhamma systems. The Sarvāstivāda system is the only one whose canonical texts have survived intact in their entirety. Its canonical collection, like the Pāli version, also consists of seven texts. These were originally composed in Sanskrit but are preserved in full only in Chinese translation. The system they define differs significantly from that of its Theravāda counterpart in both formulation and philosophy.

The Sutta Piṭaka, which contains the records of the Buddha's discourses and discussions, consists of five collections called Nikāyas. In the age of the commentators they were also known as Āgamas, like their counterparts in northern Buddhism. The four major Nikāyas are:

1. The **Dīgha Nikāya**: the Collection of Long Discourses, thirty-four suttas arranged into three *vaggas*, or books.

2. The **Majjhima Nikāya**: the Collection of Middle Length Discourses, 152 suttas arranged into three *vaggas*.

3. Luận tạng (Abhidhamma Piṭaka), bộ sưu tập về triết học, là bộ sưu tập gồm bảy bộ luận nhằm đưa những lời giảng dạy của Đức Phật thành hệ thống triết lý thật chặt chẽ.

Luận tạng rõ ràng là sản phẩm của thời kỳ sau so với hai tạng kia. Trong quá trình tiến hóa tư tưởng Phật giáo, văn bản tiếng Pāli tiêu biểu cho nỗ lực của trường phái Nguyên thủy muốn hệ thống hóa những lời giảng dạy xưa cổ hơn. Những trường phái khác rõ ràng cũng đã có hệ thống Luận tạng riêng của họ. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivāda) là hệ thống duy nhất mà toàn bộ các văn bản kinh của họ được tồn tại nguyên vẹn. Bộ sưu tập Kinh tạng của họ, giống như Pāli tạng, cũng gồm có bảy tập kinh văn. Những kinh văn đó nguyên gốc được viết bằng tiếng Sanskrit nhưng chỉ được bảo tồn đầy đủ bằng các bản dịch chữ Hán. Hệ thống mà họ khẳng định khác biệt đáng kể so với phần kinh văn tương đương của trường phái Nguyên Thủy cả trong phần trình bày lẫn triết học.

Kinh tạng (Sutta Piṭaka), chứa đựng các bản ghi chép những lời giảng dạy và thảo luận của Đức Phật, gồm có năm bộ sưu tập gọi là Nikāya. Vào thời đại của các nhà luận giải, chúng cũng còn được biết đến như là Āgama (A-hàm), giống như các bản kinh tương đương của Phật giáo Bắc truyền. Bốn tập Nikāya là:

1. Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya): Ba mươi bốn bài kinh được sắp xếp thành ba quyển (*vagga*).

2. Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya) gồm 152 bài kinh được sắp xếp thành ba quyển.

3. The ***Samyutta Nikāya***: the Collection of Connected Discourses, close to three thousand short suttas grouped into fifty-six chapters, called *samyuttas*, which are in turn collected into five vaggas.

4. The ***Aṅguttara Nikāya***: the Collection of Numerical Discourses (or, perhaps, “Incremental Discourses”), approximately 2,400 short suttas arranged into eleven chapters, called *nipātas*.

The Dīgha Nikāya and Majjhima Nikāya, at first glance, seem to be established principally on the basis of length: the longer discourses go into the Dīgha, the middle-length discourses into the Majjhima. Careful tabulations of their contents, however, suggest that another factor might underlie the distinction between these two collections. The suttas of the Dīgha Nikāya are largely aimed at a popular audience and seem intended to attract potential converts to the teaching by demonstrating the superiority of the Buddha and his doctrine. The suttas of the Majjhima Nikāya are largely directed inward toward the Buddhist community and seem designed to acquaint newly ordained monks with the doctrines and practices of Buddhism.⁹ It remains an open question whether these pragmatic purposes are the determining criteria behind these two Nikāyas or whether the primary criterion is length, with these pragmatic purposes following as incidental consequences of their respective differences in length.

The Samyutta Nikāya is organized by way of subject matter. Each subject is the “yoke” (*samyoga*) that connects

3. Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikāya) gần ba ngàn bài kinh ngắn sắp xếp thành năm mươi sáu chương, gọi là *samyutta*, được xếp thành năm quyển.

4. Tăng Chi Bộ Kinh (Aṅguttara Nikāya), gồm gần 2.400 bài kinh ngắn được sắp xếp thành 11 chương, gọi là Kinh Tập (*Nipāta*).

Thoạt nhìn, Trường Bộ Kinh và Trung Bộ Kinh hình như được thành lập chính yếu trên căn bản chiều dài của kinh: những bài kinh dài hơn được đưa vào Trường Bộ, những bài có chiều dài cỡ trung bình thì đưa vào Trung Bộ. Tuy nhiên, nếu cẩn thận sắp xếp nội dung của các bài kinh sẽ gợi ý cho thấy rằng một yếu tố khác có thể tiềm ẩn bên dưới sự phân biệt giữa hai bộ kinh đó. Những bài kinh trong Trường Bộ Kinh phần lớn nhắm đến đại chúng và hình như có ý định thu hút những người có thể cải đạo đến nghe kinh bằng cách chứng minh tính siêu đẳng của Đức Phật và giáo lý của Ngài. Các bài kinh trong Trung Bộ Kinh phần lớn hướng đến nội bộ cộng đồng Phật tử và hình như được sắp xếp để các vị tân Tỷ-kheo làm quen với giáo lý và công phu tu tập của Phật giáo.⁽⁹⁾ Điều này vẫn còn là một câu hỏi mở rộng về vấn đề có phải những mục đích thực dụng ấy là những tiêu chuẩn quyết định đằng sau hai bộ kinh Nikāya đó, hay tiêu chuẩn đầu tiên là chiều dài của kinh, với những mục đích thực dụng ấy theo sau như là kết quả ngẫu nhiên của những sự khác nhau về độ dài của các bài kinh đó.

Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikāya) được sắp xếp theo đề tài. Mỗi đề tài là cái ‘ách’ (*samyoga*) kết nối bài kinh

the discourses into a *saṃyutta* or chapter. Hence the title of the collection, the “connected (*saṃyutta*) discourses.” The first book, the Book with Verses, is unique in being compiled on the basis of literary genre. It contains suttas in mixed prose and verse, arranged in eleven chapters by way of subject. The other four books each contain long chapters dealing with the principal doctrines of Early Buddhism. Books II, III, and IV each open with a long chapter devoted to a theme of major importance, respectively, dependent origination (chapter 12: *Nidānasamṃyutta*); the five aggregates (chapter 22: *Khandhasamṃyutta*); and the six internal and external sense bases (chapter 35: *Salāyatanaṣaṃyutta*). Part V deals with the principal groups of training factors that, in the post-canonical period, come to be called the thirty-seven aids to enlightenment (*bodhipakkhiyā dhammā*). These include the Noble Eightfold Path (chapter 45: *Maggasamṃyutta*), the seven factors of enlightenment (chapter 46: *Bojjhaṅgasamṃyutta*), and the four establishments of mindfulness (chapter 47: *Satipaṭṭhānasamṃyutta*). From its contents, we might infer that the *Saṃyutta Nikāya* was intended to serve the needs of two groups within the monastic order. One consisted of the doctrinal specialists, those monks and nuns who sought to explore the deep implications of the Dhamma and to elucidate them for their companions in the religious life. The other consisted of those devoted to the meditative development of insight.

The *Aṅguttara Nikāya* is arranged according to a numerical scheme derived from a peculiar feature of the Buddha’s pedagogic method. To facilitate easy comprehension and memorization, the Buddha often formulated his discourses by way of numerical sets, a

vào một chương (*saṃyutta*). Từ đó nhan đề của bộ kinh là “những bài kinh được kết nối” (Tương Ưng). Quyển thứ nhất, Thi Kệ, độc đáo ở chỗ là đã được tập hợp trên căn bản thể loại văn chương. Quyển này gồm có những bài kinh trong đó vừa có văn xuôi vừa có thi kệ, được sắp xếp thành mười một chương theo đề tài. Bốn quyển kia mỗi quyển gồm có những chương dài nói về những giáo lý chính yếu của Phật giáo Nguyên thủy. Các Quyển II, III và IV mỗi quyển đều được mở đầu bằng một chương dài dành cho một đề tài rất quan trọng, như là lý Duyên khởi (*chương 12: Nidānasamṃyutta*); Ngũ Uẩn (*chương 22: Khandhasamṃyutta*); và Sáu Nội Xứ và Sáu Ngoại Xứ (*chương 35: Salāyatanaṣaṃyutta*). Phần V nói về những chi phần tu tập chính yếu, mà trong thời kỳ “hậu kinh điển” được gọi là Ba Mươi Bảy Phẩm Trợ Đạo (*bodhipakkhiyā dhammā*). Những chi phần này gồm có Bát Thánh đạo (*chương 45: Maggasamṃyutta*), Thất Giác Chi (*chương 46: Bojjhaṅgasamṃyutta*), và Tứ Niệm Xứ (*chương 47: Satipaṭṭhānasamṃyutta*). Từ nội dung, chúng ta có thể suy luận rằng Tương Ưng Bộ Kinh có dụng ý phục vụ cho nhu cầu của hai nhóm trong giáo đoàn. Một nhóm gồm những vị chuyên môn về giáo lý, những vị Tăng Ni chuyên tâm tìm tòi và khám phá ý nghĩa sâu sắc của Giáo pháp để giải thích cho những bạn đồng tu của họ; nhóm kia gồm những vị dành trọn công phu để phát triển tuệ giác thiền định.

Tăng Chi Bộ Kinh (*Aṅguttara Nikāya*) được sắp xếp theo một hệ thống số rút ra từ một đặc điểm kỳ lạ trong phương pháp sư phạm của Đức Phật. Để giúp cho việc học thuộc lòng và hiểu các bài giảng dễ dàng hơn, Đức Phật thường hình thành các bài giảng bằng cách xếp theo từng bộ số,

format that helped to ensure that the ideas he conveyed would be easily retained in mind. The Aṅguttara Nikāya assembles these numerical discourses into a single massive work of eleven *nipātas* or chapters, each representing the number of terms upon which the constituent suttas have been framed. Thus there is the Chapter of the Ones (*ekākanipāta*), the Chapter of the Twos (*dukanipāta*), the Chapter of the Threes (*tikanipāta*), and so forth, up to and ending with the Chapter of the Elevens (*ekādasanipāta*). Since the various groups of path factors have been included in the Saṃyutta, the Aṅguttara can focus on those aspects of the training that have not been incorporated in the repetitive sets. The Aṅguttara includes a notable proportion of suttas addressed to lay followers dealing with the ethical and spiritual concerns of life within the world, including family relationships (husbands and wives, children and parents) and the proper ways to acquire, save, and utilize wealth. Other suttas deal with the practical training of monks. The numerical arrangement of this collection makes it particularly convenient for formal instruction, and thus it could easily be drawn upon by elder monks when teaching their pupils and by preachers when giving sermons to the laity.

Besides the four major Nikāyas, the Pāli Sutta Piṭaka includes a fifth Nikāya, called the **Khuddaka Nikāya**. This name means the Minor Collection. Perhaps it originally consisted merely of a number of minor works that could not be included in the four major Nikāyas. But as more and more works were composed over the centuries and added to it, its dimensions swelled until it became the most

một kiểu thiết kế nhằm bảo đảm rằng những tư tưởng Ngài truyền đạt sẽ được dễ dàng ghi nhớ. Tăng Chi Bộ Kinh tập hợp những bài pháp thoại xếp theo số thành một tác phẩm đồ sộ gồm có mười một chương (*nipāta*), mỗi chương tiêu biểu cho một số các bài kinh đã được hình thành theo pháp số. Như vậy có Chương của những Bài Kinh Số Một (*ekākanipāta*), Chương của những Bài Kinh Số Hai (*dukanipāta*), Chương của những Bài Kinh Số Ba (*tikanipāta*) và cứ như thế, cho đến lúc chấm dứt với Chương của những Bài Kinh Số Mười Một (*ekākanipāta*). Vì những nhóm khác nhau của các chi phần trong đạo lộ tu tập đã được bao gồm trong Tương Ưng Bộ Kinh, Tăng Chi Bộ Kinh có thể tập trung vào các phương diện khác của việc tu tập chưa được thể nhập vào các tập kinh pháp số trùng lặp. Tăng Chi Bộ Kinh bao gồm một số lượng kinh đáng kể mà Đức Phật đã giảng cho cư sĩ để giải quyết các mối quan tâm của họ về các vấn đề đạo đức và tâm linh trong cuộc sống đời thường, bao gồm các quan hệ gia đình (vợ chồng, con cái và cha mẹ), và những phương cách đúng đắn để tạo lập, giữ gìn và sử dụng tài sản. Những bài kinh khác nói về việc rèn luyện thực tiễn cho các Tăng sĩ. Việc sắp xếp tuyển tập kinh theo pháp số giúp cho việc giảng dạy chính thức được đặc biệt thuận tiện, và như vậy được các vị Trưởng lão Tăng sử dụng dễ dàng khi giảng dạy cho các đệ tử và các vị pháp sư khi thuyết pháp cho thính chúng.

Ngoài bốn bộ kinh Nikāya chính, kinh tạng Pāli còn một bộ kinh Nikāya thứ năm, gọi là **Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikāya)**. Tên kinh này có nghĩa là Tiểu Bộ. Có lẽ lúc ban đầu bộ kinh này chỉ gồm có một số tác phẩm nhỏ không thể đưa vào bốn bộ kinh Nikāya lớn. Nhưng vì càng ngày càng có nhiều bài kinh được sáng tác qua nhiều thế kỷ và được thêm vào Tiểu Bộ, và kích cỡ của bộ kinh này phát triển cho

voluminous of the five Nikāyas. At the heart of the Khuddaka, however, is a small constellation of short works composed either entirely in verse (namely, the Dhammapada, the Theragāthā, and the Therīgāthā) or in mixed prose and verse (the Suttanipāta, the Udāna, and the Itivuttaka) whose style and contents suggest that they are of great antiquity. Other texts of the Khuddaka Nikāya - such as the Paṭisambhidāmagga and the two Niddesas - represent the standpoint of the Theravāda school and thus must have been composed during the period of Sectarian Buddhism, when the early schools had taken their separate paths of doctrinal development.

The four Nikāyas of the Pāli Canon have counterparts in the Āgamas of the Chinese Tripiṭaka, though these are from different early schools. Corresponding to each respectively there is a Dirghāgama, probably stemming from the Dharmaguptaka school, originally translated from a Prakrit; a Madhyamāgama and Saṃyuktāgama, both stemming from the Sarvāstivāda school and translated from Sanskrit; and an Ekottarāgama, corresponding to the Aṅguttara Nikāya, generally thought to have belonged to a branch of the Mahāsāṅghika school and to have been translated from a dialect of Middle Indo-Aryan or a mixed dialect of Prakrit with Sanskrit elements. The Chinese Tripiṭaka also contains translations of individual sūtras from the four collections, perhaps from still other unidentified schools, and translations of individual books from the Minor Collection, including two translations of a Dhammapada (one said to be

đến lúc nó trở thành bộ kinh có nhiều quyển nhất trong năm bộ kinh Nikāya. Tuy nhiên, trọng tâm của Tiểu Bộ Kinh là một tập hợp nhỏ những tác phẩm ngắn được sáng tác hoặc là hoàn toàn bằng thi kệ (chẳng hạn như Kinh Pháp Cú (Dhammapada), Trưởng Lão Tăng Kệ (Theragāthā), Trưởng Lão Ni kệ (Therīgāthā), hoặc hỗn hợp văn xuôi lẫn văn vần như là Kinh Tập (Suttanipāta), Kinh Phật Tự Thuyết (Udāna), và Kinh Phật Thuyết Như Vậy (Itivuttaka), những kinh này có văn phong và nội dung thuộc loại rất xưa cổ. Những bài kinh khác trong Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikāya) - như là Kinh Phân Tích Đạo (Paṭisambhidāmagga) và hai bài kinh Diễn giải (Niddesa) - tiêu biểu cho lập trường của tông phái Nguyên Thủy và như vậy ắt hẳn phải được sáng tác trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái, khi mà những tông phái cổ sơ đã đi theo con đường riêng của họ về việc phát triển giáo lý.

Bốn bộ kinh Nikāya tiếng Pāli có các bộ tương đương là Kinh A-hàm của Tam Tạng Kinh chữ Hán, mặc dù những kinh này thuộc về các tông phái xưa cổ khác nhau. Tương đương với từng bộ kinh gồm có Trưởng A-hàm (Dirghāgama), có lẽ xuất phát từ phái Pháp Tạng Bộ (Dharmaguptaka), nguyên gốc được dịch từ tiếng Prakrit; Bộ Trung A-hàm (Madhyamāgama) và Tập A-hàm (Saṃyuktāgama), cả hai xuất phát từ phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivāda) và được dịch từ tiếng Sanskrit, và một bộ Tăng Nhất A-hàm (Ekottarāgama), tương đương với Tăng Chi Bộ Kinh (Aṅguttara Nikāya), thường được cho là thuộc về một chi nhánh của tông phái Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghika) và đã được dịch từ một thổ ngữ thuộc miền Trung Indo-Aryan hay là một thổ ngữ pha trộn của ngôn ngữ Prakrit với những yếu tố của tiếng Sanskrit. Tam Tạng Kinh chữ Hán cũng gồm có những bản dịch các bài kinh riêng lẻ

very close to the Pāli version) and parts of the Suttanipāta, which, as a unified work, does not exist in Chinese translation.¹⁰

A NOTE ON STYLE

Readers of the Pāli suttas are often annoyed by the repetitiveness of the texts. It is difficult to tell how much of this stems from the Buddha himself, who as an itinerant preacher must have used repetition to reinforce his points, and how much is due to the compilers. It is obvious, however, that a high proportion of the repetitiveness derives from the process of oral transmission.

To avoid excessive repetitiveness in the translation I have had to make ample use of elisions. In this respect I follow the printed editions of the Pāli texts, which are also highly abridged, but a translation intended for a contemporary reader requires still more compression if it is to avoid risking the reader's wrath. On the other hand, I have been keen to see that nothing essential to the original text, including the flavor, has been lost due to the abridgment. The ideals of considerateness to the reader and fidelity to the text sometimes make contrary demands on a translator.

The treatment of repetition patterns in which the same

từ bốn tuyển tập lớn, có lẽ từ những tông phái khác chưa được nhận diện, và những bản dịch của từng quyển riêng lẻ từ Tiểu Bộ Kinh, gồm hai bản dịch của Kinh Pháp Cú (Dhammapada) (một bản được nói là rất giống với văn bản tiếng Pāli) và những phần của Kinh Tập (Suttanipāta), vốn là một tác phẩm thống nhất, không có trong bản dịch chữ Hán.
(10)

GHI CHÚ VỀ VĂN PHONG

Độc giả của kinh tạng Pāli thường cảm thấy bức mình trước sự trùng lặp của các lời kinh. Thật khó nói có bao nhiêu phần lặp lại này xuất phát từ chính lời giảng của Đức Phật. Vốn là một vị giáo sĩ du hành khắp nơi, ắt hẳn Ngài phải dùng phương cách lặp lại để củng cố những điểm cần nhấn mạnh, và Ngài đã dùng nhiều ít thế nào thì lại tùy vào những người sưu tập kinh văn. Tuy nhiên, rõ ràng là một phần lớn lời kinh trùng lặp xuất phát từ quá trình truyền khẩu.

Để tránh quá nhiều trùng lặp trong lúc phiên dịch, tôi đã phải thực hiện việc rút gọn nhiều lần. Về mặt này, tôi theo các ấn bản kinh tiếng Pāli, vốn cũng đã rút gọn bớt rất nhiều, nhưng một bản dịch nhắm đến các độc giả đương đại đòi hỏi cần phải rút gọn hơn nữa nếu muốn tránh cho độc giả khỏi bức mình. Mặc khác, tôi cũng phải nhay bén để thấy rằng không có điểm nào cần thiết trong văn bản gốc đã bị bỏ sót trong khi rút gọn, kể cả phong cách của lời kinh. Lý tưởng vừa muốn làm vui lòng độc giả vừa muốn giữ tính trung thực của văn bản kinh đôi lúc đã tạo ra những yêu cầu trái ngược nhau cho người dịch.

Việc xử lý các kiểu mẫu trùng lặp của cùng một lời kinh

utterance is made regarding a set of items is a perpetual problem in translating Pāli suttas. When translating a sutta about the five aggregates, for example, one is tempted to forgo the enumeration of the individual aggregates and instead turn the sutta into a general statement about the aggregates as a class. To my mind, such an approach risks turning translation into paraphrase and thereby losing too much of the original. My general policy has been to translate the full utterance in relation to the first and last members of the set and merely to enumerate the intermediate members separated by ellipsis points. Thus, in a sutta about the five aggregates, I render the statement in full only for form and consciousness, and in between have “feeling ... perception ... volitional formations ...,” implying thereby that the full statement likewise applies to them.

This approach has required the frequent use of ellipsis points, a practice that also invites criticism. When faced with repetitive passages in the narrative framework, I have sometimes condensed them rather than use ellipsis points to show where text is being elided. However, with texts of doctrinal exposition I adhere to the practice described in the preceding paragraph. I think the translator has the responsibility, when translating passages of doctrinal significance, to show exactly where text is being elided, and for this ellipsis points remain the best tool at hand.

liên hệ đến một loạt các thành phần của bài kinh là một vấn đề bất tận đối với việc phiên dịch kinh tạng Pāli. Thí dụ, khi dịch một bài kinh về Ngũ uẩn, người ta thường muốn bỏ qua việc kể ra từng uẩn, thay vào đó chuyển bài kinh thành một lời xác định tổng quát về các uẩn như một tập hợp. Theo ý tôi, phương cách này có nguy cơ là biến bản phiên dịch thành một bài viết có ý nghĩa tương đương và như vậy đánh mất quá nhiều đặc tính của văn bản gốc. Chính sách chung của tôi là dịch toàn bộ lời kinh liên quan đến thành phần thứ nhất và thành phần cuối của toàn bộ (Ngũ uẩn) và chỉ dùng các dấu chấm ngăn cách để kể các thành phần ở giữa. Như vậy, trong một bài kinh về Ngũ uẩn, tôi chỉ dịch đầy đủ về phần sắc và thức, và các thành phần ở giữa sẽ là “thọ... tưởng... hành...” ngụ ý rằng toàn bộ lời kinh kể trước cũng áp dụng cho các thành phần này.

Phương cách này đòi hỏi sử dụng thường xuyên việc rút gọn bằng các dấu chấm, một cách thực hành cũng dễ tạo ra nhiều bình phẩm. Khi phải đối diện với những đoạn văn trùng lặp trong khung cảnh một bài tường thuật, đôi lúc tôi cô đọng chúng thay vì dùng cách rút gọn bằng các dấu chấm để chỉ định phần nào của bài kinh đang được bỏ bớt. Tuy nhiên, với những bài kinh có tính cách giải thích giáo lý, tôi vẫn tuân thủ theo cách thực hành như đã nói ở đoạn trước. Khi dịch những đoạn kinh mang ý nghĩa giáo lý quan trọng, tôi nghĩ dịch giả có trách nhiệm cần chỉ rõ nơi nào bài kinh được rút gọn, và đối với loại kinh này, việc rút gọn bằng các dấu chấm vẫn là phương cách sẵn có tốt nhất.

I. THE HUMAN CONDITION

INTRODUCTION

Like other religious teachings, the Buddha's teaching originates as a response to the strains at the heart of the human condition. What distinguishes his teaching from other religious approaches to the human condition is the directness, thoroughness, and uncompromising realism with which he looks at these strains. The Buddha does not offer us palliatives that leave the underlying maladies untouched beneath the surface; rather, he traces our existential illness down to its most fundamental causes, so persistent and destructive, and shows us how these can be totally uprooted. However, while the Dhamma will eventually lead to the wisdom that eradicates the causes of suffering, it does not begin there but with observations about the hard facts of everyday experience. Here too its directness, thoroughness, and tough realism are evident. The teaching begins by calling upon us to develop a faculty called *yoniso manasikāra*, careful attention. The Buddha asks us to stop drifting thoughtlessly through our lives and instead to pay careful attention to simple truths that are everywhere available to us, clamoring for the sustained consideration they deserve.

One of the most obvious and inescapable of these truths is also among the most difficult for us to fully acknowledge, namely, that we are bound to grow old, fall ill, and die. It is

I. THÂN PHẬN CON NGƯỜI

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Như giáo lý của các tôn giáo khác, giáo lý của Đức Phật khởi đầu là một đáp ứng trước những mối lo âu căng thẳng ngay trong cốt lõi của thân phận con người. Những gì giúp chúng ta phân biệt giáo lý của Đức Phật với các tôn giáo khác trong cách tiếp cận đối với thân phận con người chính là cái nhìn trực tiếp, thấu suốt, và thực tiễn không khoan nhượng của Ngài trước các mối lo âu căng thẳng đó. Đức Phật không trao truyền chúng ta những biện pháp làm giảm nhẹ cơn đau tạm thời bên ngoài và để yên những căn bệnh vẫn tiềm ẩn bên dưới, mà Ngài đã truy đến tận những nguyên nhân sâu xa nhất của những căn bệnh liên hệ đến sự hiện hữu của chúng ta, rất dai dẳng và tai hại, và chỉ dẫn cho chúng ta làm thế nào để hoàn toàn nhổ bật chúng tận gốc rễ. Tuy nhiên, trong lúc Chánh pháp cuối cùng sẽ đưa đến trí tuệ để xóa bỏ mọi nguyên nhân khổ đau, Chánh pháp không bắt đầu từ đó, mà bắt đầu bằng những quan sát về thực tại hiển nhiên của kinh nghiệm sống hằng ngày. Ở đây cũng vậy, tính cách trực tiếp, thấu suốt, và thực tiễn là rất rõ ràng. Lời giảng dạy bắt đầu bằng cách kêu gọi chúng ta phát triển một khả năng gọi là như lý tác ý (sự chú tâm cẩn thận) (*yoniso manasikāra*). Đức Phật yêu cầu chúng ta chấm dứt thái độ tiếp tục thờ ơ vô tâm trong cuộc sống, thay vào đó cần phải chú tâm cẩn thận đến những sự thật đơn giản đang có mặt khắp nơi, và đang đòi hỏi sự quan tâm bền vững mà chúng xứng đáng được hưởng.

Một trong những sự thật rõ ràng không thể trốn tránh được, và cũng là một trong số những sự thật khó nhất để chúng ta công nhận một cách trọn vẹn, đó là, chúng ta bị

commonly assumed that the Buddha beckons us to recognize the reality of old age and death in order to motivate us to enter the path of renunciation leading to Nibbāna, complete liberation from the round of birth and death. However, while this may be his ultimate intention, it is not the first response he seeks to evoke in us when we turn to him for guidance. The initial response the Buddha intends to arouse in us is an ethical one. By calling our attention to our bondage to old age and death, he seeks to inspire in us a firm resolution to turn away from unwholesome ways of living and to embrace instead wholesome alternatives.

Again, the Buddha grounds his initial ethical appeal not only upon a compassionate feeling for other beings, but also upon our instinctive concern for our own long-term welfare and happiness. He tries to make us see that to act in accordance with ethical guidelines will enable us to secure our own well-being both now and in the long-term future. His argument hinges on the important premise that actions have consequences. If we are to alter our accustomed ways, we must be convinced of the validity of this principle. Specifically, to change from a self-stultifying way of life to one that is truly fruitful and inwardly rewarding, we must realize that our actions have consequences for ourselves, consequences that can rebound upon us both in this life and in subsequent lives.

The three suttas that constitute the first section of this chapter establish this point eloquently, each in its own way.

trời buộc bởi tuổi già, bệnh, rồi chết. Người ta thường cho rằng Đức Phật kêu gọi chúng ta công nhận thực tại của tuổi già và cái chết là để động viên chúng ta đi vào con đường xuất gia đưa đến Niết-bàn, giải thoát hoàn toàn khỏi vòng luân hồi sinh tử. Tuy nhiên, trong lúc đây có thể là ý định tối hậu của Ngài, nó không phải là đáp ứng đầu tiên Ngài dùng để gợi ý cho chúng ta khi chúng ta tìm đến Ngài để xin hướng dẫn. Đáp ứng ban đầu Đức Phật dự định gợi ý cho chúng ta là một đáp ứng đạo đức. Bằng cách kêu gọi sự chú ý của chúng ta về hệ lụy của tuổi già và cái chết, Ngài muốn khơi nguồn cảm hứng để chúng ta có quyết tâm vững chắc là tránh xa những lối sống bất thiện và thay vào đó là mở lòng đón nhận một lối sống thiện lành.

Một lần nữa, lời kêu gọi đạo đức ban đầu của Đức Phật không những chỉ đặt nền tảng trên một tình cảm từ bi đối với người khác, mà còn là mối quan tâm sâu xa đối với an vui hạnh phúc của chính chúng ta. Ngài cố gắng làm cho chúng ta thấy rằng hành động theo đường lối đạo đức sẽ giúp chúng ta bảo đảm được sự an vui của chính chúng ta ngay trong hiện tại và cả trong tương lai dài hạn nữa. Lập luận của Ngài dựa vào nhận định quan trọng là hành động mang lại hậu quả. Nếu chúng ta cần phải thay đổi những cách hành xử quen thuộc của mình, giá trị của nguyên lý này phải thuyết phục được chúng ta. Nói rõ hơn, để thay đổi một lối sống trống rỗng buồn chán do mình tạo ra thành một lối sống thật sự hữu ích và mãn nguyện trong tâm, chúng ta phải ý thức được rằng hành động của chúng ta đem lại hậu quả cho chính chúng ta, những hậu quả có thể tác động lại chúng ta trong đời này và những đời sau.

Ba bài kinh tạo nên phần đầu của chương này xác nhận điểm này một cách hùng hồn, mỗi bài theo cách riêng của nó.

Text I,1(1) enunciates the inevitable law that all beings who have taken birth must undergo aging and death. Although at first glance the discourse seems to be stating a mere fact of nature, by citing as examples members of the upper strata of society (wealthy rulers, brahmins, and householders) and liberated arahants, it insinuates a subtle moral message into its words. **Text I,1(2)** brings out this message more explicitly with its impressive simile of the mountain, which drives home the point that when “aging and death are rolling in” on us, our task in life is to live righteously and do wholesome and meritorious deeds. The sutta on the “divine messengers”—**Text I,1(3)**—establishes the corollary to this: when we fail to recognize the “divine messengers” in our midst, when we miss the hidden warning signals of old age, illness, and death, we become negligent and behave recklessly, creating unwholesome kamma with the potential to yield dreadful consequences.

The realization that we are bound to grow old and die breaks the spell of infatuation cast over us by sensual pleasures, wealth, and power. It dispels the mist of confusion and motivates us to take fresh stock of our purposes in life. We may not be ready to give up family and possessions for a life of homeless wandering and solitary meditation, but this is not an option the Buddha generally expects of his householder disciples. Rather, as we saw above, the first lesson he draws from the fact that our lives end in old age and death is an ethical one interwoven with the twin principles of kamma and rebirth. The law of kamma stipulates that our unwholesome and wholesome actions have consequences extending far beyond this present life:

Kinh Văn I, 1, (1) đã diễn đạt thật rõ ràng qui luật không thể tránh được là tất cả mọi chúng sanh đã sinh ra thì phải trải qua giai đoạn già và chết. Mặc dù thoát nhìn, bài kinh có vẻ như chỉ nói lên một sự kiện của thiên nhiên, bằng cách đưa ví dụ về những thành phần thuộc giai cấp thượng lưu của xã hội (như những lãnh chúa giàu có, những người thuộc giai cấp Bà-la-môn và các gia chủ) và những vị A-la-hán đã đắc quả giải thoát, bài kinh ám chỉ một thông điệp đạo đức tế nhị trong lời kinh. **Kinh Văn I, 1, (2)** đưa ra thông điệp này rõ ràng hơn với ví dụ ngọn núi rất ấn tượng, để đưa đến điểm chính là khi “tuổi già và cái chết đang đến với chúng ta”, nhiệm vụ của chúng ta trong đời là sống chơn chánh và làm những hành động thiện lành và phước đức. Bài kinh về “những thiên sứ” **Kinh Văn I, 1, (3)** xác nhận hậu quả của việc này: Khi chúng ta không nhận ra “những thiên sứ” này trong chúng ta, khi chúng ta bỏ qua những dấu hiệu cảnh báo về tuổi già, bệnh tật và cái chết, chúng ta trở nên xao lãng và hành động vô ý thức, tạo nên những ác nghiệp với tiềm năng đem lại những hậu quả đáng sợ.

Việc nhận thức được rằng chúng ta bị trói buộc bởi tuổi già và cái chết sẽ phá vỡ niềm đam mê say đắm dục lạc, tài sản, quyền lực vẫn ám ảnh chúng ta. Điều này đánh tan lớp sương mù của nỗi hoang mang và là động lực thúc đẩy chúng ta đặt lại những mục đích của mình trong cuộc sống. Chúng ta có thể sẽ không sẵn sàng từ bỏ gia đình và tài sản để sống cuộc đời lang thang không gia đình và độc cư thiền định, đây không phải là một sự lựa chọn mà Đức Phật thường mong đợi ở các đệ tử tại gia. Như đã nói ở trên, bài học đầu tiên Ngài rút ra từ thực tế là cuộc đời chúng ta sẽ chấm dứt bằng tuổi già và cái chết, là một bài học về đạo đức xen lẫn với hai nguyên lý đi đôi với nhau là Nghiệp và Tái sanh. Luật nghiệp quả xác định rằng những hành động

unwholesome actions lead to rebirth in states of misery and bring future pain and suffering; wholesome actions lead to a pleasant rebirth and bring future well-being and happiness. Since we have to grow old and die, we should be constantly aware that any present prosperity we might enjoy is merely temporary. We can enjoy it only as long as we are young and healthy; and when we die, our newly acquired kamma will gain the opportunity to ripen and bring forth its own results. We must then reap the due fruits of our deeds. With an eye to our long-term future welfare, we should scrupulously avoid evil deeds that result in suffering and diligently engage in wholesome deeds that generate happiness here and in future lives.

In the second section, we explore three aspects of human life that I have collected under the heading “The Tribulations of Unreflective Living.” These types of suffering differ from those connected with old age and death in an important respect. Old age and death are bound up with bodily existence and are thus unavoidable, common to both ordinary people and liberated arahants—a point made in the first text of this chapter. In contrast, the three texts included in this section all distinguish between the ordinary person, called “the uninstructed worldling” (*assutavā puthujjana*), and the wise follower of the Buddha, called the “instructed noble disciple” (*sutavā ariyasāvaka*).

The first of these distinctions, drawn in **Text 1,2(1)**,

thiện và bất thiện của chúng ta mang lại những hậu quả trải dài đến tận kiếp sau: những hành động bất thiện đưa đến việc tái sinh vào các cõi đọa đày và đem đến khổ đau, bất hạnh trong tương lai; và những hành động thiện đưa đến tái sinh vào cõi an lành và đưa đến tương lai hạnh phúc, an vui. Vì chúng ta rồi sẽ phải già và chết, chúng ta phải luôn luôn ý thức rằng bất cứ sự hưng thịnh nào chúng ta hưởng trong hiện tại cũng chỉ tạm thời. Chúng ta chỉ có thể vui hưởng chúng khi chúng ta còn trẻ và khỏe mạnh; và khi chúng ta chết, những nghiệp chúng ta mới tạo sẽ có cơ hội chín muồi và cho ra những hậu quả của chúng. Lúc đó, chúng ta phải gặt hái những quả do hành động chúng ta đã tạo ra. Với tầm mắt hướng về nguồn an vui lâu dài trong tương lai, chúng ta phải hết sức thận trọng, tránh những hành động bất thiện đưa đến kết quả khổ đau và tinh tấn dần thân vào các hành động thiện đem lại hạnh phúc cho đời sống hiện tại và tương lai.

Trong phần hai, chúng ta sẽ khám phá ba phương diện của kiếp người mà tôi đã tập hợp lại dưới chủ đề “Những khổ đau của lối sống phóng dật.” Những kiểu khổ đau này khác với những khổ đau liên hệ đến tuổi già và cái chết trên một phương diện quan trọng. Tuổi già và cái chết ràng buộc với sự hiện hữu của thân và như vậy là không thể tránh được, là đặc điểm chung cho cả người thường và các bậc A-la-hán đã được giải thoát, một điểm được chỉ rõ trong bài kinh đầu tiên của chương này. Trái lại, ba bài được đưa vào chương này đã phân biệt giữa người thường, gọi là “kẻ vô văn phàm phu” (*assutavā puthujjana*), và đệ tử có trí tuệ của Đức Phật gọi là “bậc Thánh đệ tử” (*sutavā ariyasāvaka*).

Điểm đầu tiên trong những khác biệt đó, được rút ra từ

revolves around the response to painful feelings. Both the worldling and the noble disciple experience painful bodily feelings, but they respond to these feelings differently. The worldling reacts to them with aversion and therefore, on top of the painful bodily feeling, also experiences a painful mental feeling: sorrow, resentment, or distress. The noble disciple, when afflicted with bodily pain, endures such feeling patiently, without sorrow, resentment, or distress. It is commonly assumed that physical and mental pain are inseparably linked, but the Buddha makes a clear demarcation between the two. He holds that while bodily existence is inevitably bound up with physical pain, such pain need not trigger the emotional reactions of misery, fear, resentment, and distress with which we habitually respond to it. Through mental training we can develop the mindfulness and clear comprehension necessary to endure physical pain courageously, with patience and equanimity. Through insight we can develop sufficient wisdom to overcome our dread of painful feelings and our need to seek relief in distracting binges of sensual self-indulgence.

Another aspect of human life that brings to the fore the differences between the worldling and the noble disciple is the changing vicissitudes of fortune. The Buddhist texts neatly reduce these to four pairs of opposites, known as the eight worldly conditions (*aṭṭha lokadhammā*): gain and loss, fame and disrepute, praise and blame, pleasure and pain. **Text I,2(2)** shows how the worldling and the noble disciple differ in their responses to these changes. While the

Kinh Văn I, 2, (1) xoay quanh việc phản ứng đối với những cảm thọ khổ đau. Kẻ vô văn phàm phu và bậc Thánh đệ tử đều có những cảm thọ đau khổ về thân, nhưng họ có phản ứng khác nhau đối với các cảm thọ đó. Kẻ vô văn phàm phu phản ứng bằng sự chán ghét, tức giận và như vậy thêm vào sự đau đớn về thân, họ còn trải nghiệm cảm giác đau khổ trong tâm như buồn rầu, tức giận hay tuyệt vọng. Đối với bậc Thánh đệ tử, khi phải chịu những đau đớn về thân, các vị ấy kiên nhẫn chịu đựng, không buồn rầu, tức giận hay tuyệt vọng. Người ta thường cho rằng đau đớn về thân và tâm liên hệ với nhau không thể tách rời được, nhưng Đức Phật đã phân biệt rõ ràng ranh giới của hai trạng thái này. Ngài khẳng định rằng trong lúc sự hiện hữu của thân bị ràng buộc với nỗi đau thể xác không thể tránh được, nỗi đau ấy không nhất thiết phải châm ngòi cho những phản ứng về mặt cảm xúc trong tâm như đau đớn, sợ hãi, tức giận hay tuyệt vọng mà chúng ta thường có thói quen phản ứng. Qua việc rèn luyện tâm thức, chúng ta có thể phát triển chánh niệm và sự hiểu biết rõ ràng, cần thiết để có thể chịu đựng được những đau đớn thể xác một cách can đảm, với lòng nhẫn nhục và tâm xả. Qua sự hiểu biết sâu sắc, chúng ta có thể phát triển tuệ giác đủ để vượt thắng được nỗi sợ hãi về những cảm thọ đau đớn và nhu cầu đi tìm giải khuây trong những trò phóng dật quá độ của dục lạc giác quan.

Một phương diện khác của đời người làm cho sự khác biệt giữa kẻ vô văn phàm phu và bậc Thánh đệ tử trở nên rõ ràng là sự thăng trầm luôn thay đổi của vận mệnh con người. Các bài kinh Phật đã rút gọn trong bốn cặp đối nghịch nhau, được biết như là tám hoàn cảnh của cuộc đời (*aṭṭha lokadhamma*) đó là: được thua, danh thơm - tiếng xấu, khen chê, sướng khổ. **Kinh Văn I, 2, (2)** chứng tỏ cho ta thấy kẻ vô văn phàm phu và bậc Thánh đệ tử khác nhau

worldling is elated by success in achieving gain, fame, praise, and pleasure, and dejected when confronted with their undesired opposites, the noble disciple remains unperturbed. By applying the understanding of impermanence to both favorable and unfavorable conditions, the noble disciple can abide in equanimity, not attached to favorable conditions, not repelled by unfavorable ones. Such a disciple gives up likes and dislikes, sorrow and distress, and ultimately wins the highest blessing of all: complete freedom from suffering.

Text I,2(3) examines the plight of the worldling at a still more fundamental level. Because they misconceive things, worldlings are agitated by change, especially when that change affects their own bodies and minds. The Buddha classifies the constituents of body and mind into five categories known as “the five aggregates subject to clinging” (*pañc’upādānakkhandhā*): form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness (for details, see pp. 305–07). These five aggregates are the building blocks that we typically use to construct our sense of personal identity; they are the things that we cling to as being “mine,” “I,” and “my self.” Whatever we identify with, whatever we take to be a self or the possessions of a self, can all be classified among these five aggregates. The five aggregates are thus the ultimate grounds of “identification” and “appropriation,” the two basic activities by which we establish a sense of selfhood. Since we invest our notions of selfhood and personal identity with an intense emotional concern, when the objects to which they are fastened—the five aggregates—undergo change, we naturally experience

như thế nào trong phản ứng của họ trước những đổi thay ấy. Trong lúc kẻ vô văn phạm phu vui sướng khi thành công trong việc đạt được thắng lợi, danh vọng, lời khen và khoái lạc, và khổ sở khi đối diện với những hoàn cảnh ngược lại, thì bậc Thánh đệ tử vẫn không bị dao động. Bằng cách áp dụng hiểu biết về vô thường cho hoàn cảnh thuận lợi và không thuận lợi, bậc Thánh đệ tử có thể an trú với tâm xả, không tham đắm trước hoàn cảnh thuận lợi, và không ghê sợ trước hoàn cảnh không thuận lợi. Các bậc Thánh đệ tử ấy từ bỏ thích và không thích, buồn rầu và tuyệt vọng, và cuối cùng đạt được ân phước tối thượng: hoàn toàn giải thoát khỏi khổ đau.

Kinh Văn I, 2, (3) quan sát số phận của kẻ vô văn phạm phu ở một tầm mức sâu xa hơn nữa. Bởi vì kẻ vô văn phạm phu có những tri giác sai lầm về sự vật, họ bị dao động trước những đổi thay, nhất là khi những đổi thay ấy có ảnh hưởng đến thân và tâm của họ. Đức Phật sắp xếp những thành phần của thân và tâm thành năm loại được biết như là ‘năm uẩn đối tượng của chấp thủ’: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Năm uẩn này là những khối vật liệu điển hình mà chúng ta dùng để xây dựng cảm giác về bản sắc cá nhân của chúng ta, chúng là những cái mà chúng ta bám chặt vào và xem như là ‘của ta’, là ‘ta’, là ‘tự ngã của ta’. Bất cứ cái gì chúng ta nhận diện là mình, bất cứ cái gì chúng ta cho là cái ngã hay những sở hữu của cái ngã, tất cả đều có thể xếp vào năm uẩn đó. Như vậy năm uẩn là nền móng tối hậu của “sự nhận diện” và “sự sở hữu”, hai hoạt động căn bản theo đó chúng ta thiết lập cảm giác về bản ngã. Vì chúng ta bỏ rất nhiều thời gian và công sức để xây dựng khái niệm về bản ngã và bản sắc cá nhân với mối quan tâm cảm xúc rất lớn, nên khi những đối tượng mà chúng gắn bó là năm uẩn trải qua những thay đổi, tự nhiên chúng ta cảm

anxiety and distress. In our perception, it is not mere impersonal phenomena that are undergoing change, but our very identities, our cherished selves, and this is what we fear most of all. However, as the present text shows, a noble disciple has clearly seen with wisdom the delusive nature of all notions of permanent selfhood and thus no longer identifies with the five aggregates. Therefore the noble disciple can confront their change without anxious concern, unperturbed in the face of their alteration, decay, and destruction.

Agitation and turmoil afflict human life not only at the personal and private level, but also in our social interactions. From the most ancient times, our world has always been one of violent confrontations and conflict. The names, places, and instruments of destruction may change, but the forces behind them, the motivations, the expressions of greed and hate, remain fairly constant. The Nikāyas testify that the Buddha was intensely aware of this dimension of the human condition. Although his teaching, with its stress on ethical self-discipline and mental self-cultivation, aims primarily at personal enlightenment and liberation, the Buddha also sought to offer people a refuge from the violence and injustice that rack human lives in such cruel ways. This is apparent in his emphasis on loving-kindness and compassion; on harmlessness in action and gentleness in speech; and on the peaceful resolution of disputes.

The third section of this chapter includes four short texts dealing with the underlying roots of violent conflict and

thấy lo âu và sầu khổ. Trong tri giác của chúng ta, đó không chỉ là những hiện tượng khách quan đang thay đổi, mà chính bản sắc của chúng ta, cái bản ngã yêu quý của chúng ta cũng thay đổi, và đó là điều chúng ta sợ hãi nhất. Tuy nhiên, như bài kinh này đã chứng tỏ, bậc Thánh đệ tử với trí tuệ đã thấy rõ bản chất hư vọng của tất cả khái niệm về một cái ngã thường hằng nên không còn nhận diện nó với năm uẩn. Vì thế, bậc Thánh đệ tử có thể đối đầu với đổi thay mà không quan ngại lo âu, không bị dao động khi đối diện với đổi thay, suy tàn và hoại diệt.

Lo âu, dao động và hoang mang, sợ hãi làm con người đau khổ không những ở mức độ cá nhân riêng tư, mà còn ảnh hưởng đến những giao tiếp của chúng ta về mặt xã hội. Từ thời đại cổ sơ nhất, thế giới của chúng ta vẫn luôn luôn là một môi trường xung đột và đối đầu dữ dội. Tên gọi, nơi chốn, và dụng cụ hủy diệt có thể thay đổi nhưng những lực đẩy đằng sau, những động cơ, những biểu hiện của tham, sân, si vẫn hầu như bất biến. Các bộ kinh Nikāya chứng thực rằng Đức Phật đã nhận thức rất rõ về chiều hướng này của thân phận con người. Mặc dù những lời dạy của Ngài, trước tiên nhằm mục đích đạt được giác ngộ giải thoát cá nhân, với sự nhấn mạnh đến kỷ luật tự giác về đạo đức và tự rèn luyện tâm thức, Đức Phật cũng tìm cách trao truyền cho mọi người một nơi trú ẩn để tránh khỏi bạo động và bất công, đã gây nên nhiều đau khổ cho đời sống con người bằng nhiều cách thức rất tàn bạo. Điều này rõ ràng trong sự nhấn mạnh của Ngài về lòng từ bi, thương xót chúng sanh và không gây tổn hại trong hành động, từ ái trong lời nói và ôn hòa giải quyết mọi tranh chấp.

Phần ba của chương này gồm có bốn bài kinh nói về những cội rễ tiềm ẩn bên dưới xung đột, bạo động và bất

injustice. We can see from these texts that the Buddha does not clamor for changes merely in the outer structures of society. He demonstrates that these dark phenomena are external projections of the unwholesome proclivities of the human mind and thus points to the need for inner change as a parallel condition for establishing peace and social justice. Each of the four texts included in this section traces conflict, violence, political oppression, and economic injustice back to their causes; each in its own way locates these causes within the mind.

Text I,3(1) explains conflicts between laypeople as arising from attachment to sensual pleasures, conflicts between ascetics as arising from attachment to views. **Text I,3(2)**, a dialogue between the Buddha and Sakka, the pre-Buddhistic Indian ruler of the devas, traces hatred and enmity to envy and niggardliness; from there the Buddha traces them back to fundamental distortions that affect the way our perception and cognition process the information provided by the senses. **Text I,3(3)** offers another version of the famous chain of causation, which proceeds from feeling to craving, and from craving via other conditions to “the taking up of clubs and weapons” and other types of violent behavior. **Text I,3(4)** depicts how the three roots of evil—greed, hatred, and delusion—have terrible repercussions on a whole society, issuing in violence, the lust for power, and the unjust infliction of suffering. All four texts imply that any significant and lasting transformations of society require significant changes in the moral fiber of individual human beings; for as long as greed, hatred, and delusion run rampant as determinants of conduct, the consequences are bound to be consistently detrimental.

công. Chúng ta có thể thấy trong những bài kinh ấy Đức Phật không đòi hỏi thay đổi những cấu trúc xã hội bề ngoài. Ngài chứng minh rằng những hiện tượng đen tối đó chỉ là phóng ảnh bên ngoài của những khuynh hướng bất thiện trong tâm thức con người, và vì vậy, Ngài chỉ rõ nhu cầu cần thay đổi nội tâm con người như là điều kiện song song để thiết lập hòa bình và công bằng xã hội. Mỗi bài trong số bốn bài kinh được đưa vào trong phần này đã truy ra nguyên nhân của những xung đột, bạo động, áp bức chính trị và bất công kinh tế, mỗi bài có cách thức riêng để xác định vị trí của những nguyên nhân đó trong tâm con người.

Kinh Văn I, 3, (1) giải thích xung đột giữa những người tại gia xuất phát từ những bám víu vào dục lạc giác quan, xung đột giữa các vị khổ hạnh xuất phát từ dính mắc về kiến chấp. **Kinh Văn I, 3, (2)** là một cuộc đàm thoại giữa Đức Phật và Sakka, một vị Trời cai trị chư Thiên thời tiền Phật giáo Ấn Độ. Bài kinh vạch ra căn nguyên của sân, si và thù hận là từ lòng đố kỵ và keo kiệt; rồi từ đó, Đức Phật truy ra nguồn gốc của chúng từ những lệch lạc cơ bản đã ảnh hưởng đến cách thức tri giác và các hoạt động tinh thần tiếp nhận thông tin từ các giác quan. **Kinh Văn I, 3, (3)** cho chúng ta một phiên bản khác của chuỗi nhân duyên nổi tiếng, bắt đầu từ thọ đến ái, và từ ái qua các nhân duyên khác để đi đến việc “sử dụng gậy gộc và vũ khí” và những kiểu hành xử bạo động khác. **Kinh Văn I, 3, (4)** mô tả bằng cách nào mà tam độc tham, sân, si đem lại những hậu quả kinh khủng cho toàn xã hội, phát sinh thành bạo động, khao khát quyền lực và những tổn thương đau khổ do bất công gây ra. Tất cả bốn bài kinh đều ngụ ý rằng bất cứ sự chuyển hóa xã hội lâu dài và có ý nghĩa nào cũng đòi hỏi những thay đổi đáng kể về đạo đức nội tâm của cá nhân con người; vì bao lâu mà tham, sân, si vẫn lan tràn như

The Buddha's teaching addresses a fourth aspect of the human condition which, unlike the three we have so far examined, is not immediately perceptible to us. This is our bondage to the round of rebirths. From the selection of texts included in the final section in this chapter, we see that the Buddha teaches our individual lifespan to be merely a single phase within a series of rebirths that has been proceeding without any discernible beginning in time. This series of rebirths is called *samsāra*, a Pāli word which suggests the idea of directionless wandering. No matter how far back in time we may seek a beginning to the universe, we never find an initial moment of creation. No matter how far back we may trace any given individual sequence of lives, we can never arrive at a first point. According to **Texts I,4(1)** and **I,4(2)**, even if we were to trace the sequence of our mothers and fathers across world systems, we would only come upon still more mothers and fathers stretching back into the far horizons.

Moreover, the process is not only beginningless but is also potentially endless. As long as ignorance and craving remain intact, the process will continue indefinitely into the future with no end in sight. For the Buddha and Early Buddhism, this is above all the defining crisis at the heart of the human condition: we are bound to a chain of rebirths, and bound to it by nothing other than our own ignorance and craving. The pointless wandering on in *samsāra* occurs against a cosmic background of inconceivably vast dimensions. The period of time that it takes for a world

những yếu tố quyết định cách hành xử, thì hậu quả nhất định sẽ đưa đến tai hại triền miên.

Lời dạy của Đức Phật nói đến một phương diện thứ tư của thân phận con người, không giống ba phương diện mà chúng ta vừa khảo sát, không được chúng ta trực tiếp nhận biết ngay. Đây là sự ràng buộc của chúng ta với vòng sinh tử luân hồi. Từ những bài kinh được chọn lọc để đưa vào trong phần cuối của chương này, chúng ta thấy Đức Phật dạy rằng quãng đời của mỗi cá nhân chúng ta chỉ là một giai đoạn trong chuỗi tái sinh đã tiếp diễn từ vô thủy. Chuỗi tái sinh này gọi là vòng luân hồi (*samsāra*), một từ Pāli gợi ý về một sự lang thang vô định. Dù chúng ta có tìm kiếm một điểm bắt đầu của vũ trụ xa tận đâu đi nữa, chúng ta vẫn không bao giờ tìm ra thời điểm đầu tiên vũ trụ hình thành. Dù chúng ta có truy tìm chuỗi đời sống liên tục của một cá nhân xa tận đâu đi nữa, chúng ta cũng không bao giờ tìm thấy điểm đầu tiên. Theo **Kinh Văn I, 4, (1) và I, 4, (2)**, thậm chí nếu chúng ta truy tìm chuỗi đời sống liên tục của cha mẹ chúng ta xuyên qua các hệ thống thế giới, chúng ta chỉ có thể bắt gặp thêm nhiều cha mẹ nữa trải dài đến tận những chân trời xa xăm.

Hơn nữa, tiến trình này không những không có điểm bắt đầu, mà cũng có tiềm năng không có điểm kết thúc. Bao lâu vô minh và ái dục vẫn còn nguyên vẹn, thì tiến trình này vẫn tiếp tục vô thời hạn trong tương lai mà không thấy có điểm kết thúc. Đối với Đức Phật và Phật giáo Nguyên thủy, trên tất cả mọi thứ, đây là điểm xác định sự khủng hoảng trong cốt lõi của thân phận con người: chúng ta bị trói buộc vào một chuỗi tái sinh, và sự trói buộc này không gì khác hơn là do vô minh và lòng ái dục của chính chúng ta. Sự lang thang vô định trong cõi luân hồi xảy ra trong một bối cảnh

system to evolve, reach its phase of maximum expansion, contract, and then disintegrate is called a *kappa* (Skt: *kalpa*), an eon. **Text I,4(3)** offers a vivid simile to suggest the eon's duration; **Text I,4(4)**, another vivid simile to illustrate the incalculable number of the eons through which we have wandered.

As beings wander and roam from life to life, shrouded in darkness, they fall again and again into the chasm of birth, aging, sickness, and death. But because their craving propels them forward in a relentless quest for gratification, they seldom pause long enough to step back and attend carefully to their existential plight. As **Text I,4(5)** states, they instead just keep revolving around the “five aggregates” in the way a dog on a leash might run around a post or pillar. Since their ignorance prevents them from recognizing the vicious nature of their condition, they cannot discern even the tracks of a path to deliverance. Most beings live immersed in the enjoyment of sensual pleasures. Others, driven by the need for power, status, and esteem, pass their lives in vain attempts to fill an unquenchable thirst. Many, fearful of annihilation at death, construct belief systems that ascribe to their individual selves, their souls, the prospect of eternal life. A few yearn for a path to liberation but do not know where to find one. It was precisely to offer such a path that the Buddha has appeared in our midst.

thuộc những chiều hướng mệnh mông không thể nghĩ bàn của vũ trụ. Thời gian để một hệ thống thế giới hình thành, đạt đến mức phát triển tối đa, rồi đi đến suy tàn và hoại diệt được gọi là một kiếp (*kappa*). **Kinh Văn I, 4, (3)** cho chúng ta một ví dụ sống động về chiều dài của một kiếp. **Kinh Văn I, 4, (4)** là một ví dụ sống động khác để minh họa số kiếp không thể nào đếm được mà chúng ta đã lang thang trong đó.

Vì con người lang thang, phiêu bạt từ đời này sang đời khác, bị bao phủ trong sự tối tăm nên họ mãi quanh đi quẩn lại trong vòng vô tận của sinh, già, bệnh, chết. Nhưng vì dục vọng cứ thúc đẩy họ đi tới trong cuộc săn đuổi không ngừng để được thỏa mãn, họ hiếm khi dừng lại đủ lâu và bước lui để quan tâm một cách thận trọng đến số phận hiện hữu của họ. Như trong **Kinh Văn I, 4, (5)** nói rõ, thay vào đó, họ cứ mãi xoay quanh “ngũ uẩn” theo kiểu con chó với cái vòng dây buộc cổ cứ chạy loanh quanh cái trục hay cây cột. Vì vô minh đã ngăn cản không cho họ nhận ra được bản chất quái ác của thân phận họ, nên họ không thể thấy được những dấu chỉ của con đường giải thoát. Phần lớn con người sống đắm chìm trong việc hưởng thụ dục lạc giác quan. Một số khác bị thúc đẩy bởi nhu cầu có được quyền lực, địa vị và danh vọng, nên cuộc đời cứ mãi chạy theo những nỗ lực vô vọng nhằm lấp đầy nỗi khát khao không bao giờ được thỏa mãn. Nhiều người khác sợ hãi trở về với hư vô vào lúc chết, đã xây dựng những hệ thống tín điều chủ yếu giữ cho cá nhân họ, linh hồn họ một triển vọng về một đời sống vĩnh cửu. Một vài người mong muốn một con đường giải thoát nhưng không biết tìm ở đâu. Đức Phật đã xuất hiện giữa đời này chính xác là để trao truyền cho chúng ta con đường giải thoát đó.

I. THE HUMAN CONDITION

1. OLD AGE, ILLNESS, AND DEATH

(1) Aging and Death

At Sāvattthī, King Pasenadi of Kosala said to the Blessed One: “Venerable sir, is anyone who is born free from aging and death?”¹

“Great king, no one who is born is free from aging and death. Even those affluent khattiyas - rich, with great wealth and property, with abundant gold and silver, abundant treasures and commodities, abundant wealth and grain - because they have been born, are not free from aging and death. Even those affluent brahmins ... affluent householders - rich ... with abundant wealth and grain - because they have been born, are not free from aging and death. Even those monks who are arahants, whose taints are destroyed, who have lived the holy life, done what had to be done, laid down the burden, reached their own goal, utterly destroyed the fetters of existence, and are completely liberated through final knowledge: even for them this body is subject to breaking up, subject to being laid down.”²

“The beautiful chariots of kings wear out,
This body too undergoes decay.
But the Dhamma of the good does not decay:
So the good proclaim along with the good.”

(SN 3:3; I 71 <163–64>)

I. THÂN PHẬN CON NGƯỜI

1. GIÀ, BỆNH VÀ CHẾT

(1) Già và chết

Tại thành Xá-vệ (Sāvattthī), vua Ba-tư-nặc (Pasenadi) của nước Kosala bạch Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, có người nào sinh ra mà tránh khỏi già và chết không?”⁽¹⁾

– Thưa Đại vương, không có ai sinh ra mà tránh khỏi già và chết. Ngay cả những người thuộc giai cấp Sát-đế-lỵ đại phú - giàu có, nhiều tài sản và của cải, nhiều vàng bạc, nhiều kho tàng và hàng hóa, nhiều ngũ cốc - vì họ đã sinh ra, họ không tránh khỏi già và chết. Ngay cả những Bà-la-môn đại phú... những gia chủ đại phú - giàu có... nhiều của cải và ngũ cốc - vì họ đã sinh ra, họ không thể tránh khỏi già và chết. Ngay cả những vị Tỷ-kheo đã đắc quả A-la-hán, những vị đã đoạn trừ các lậu hoặc, phạm hạnh đã thành, đã làm những việc cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã hoàn toàn đoạn trừ các kiết sử, đã hoàn toàn đạt được giải thoát nhờ chánh trí, ngay cả thân của quý vị ấy cũng phải chịu sự tan rã, cũng phải bị vất bỏ.⁽²⁾

“Cỗ xe xinh đẹp của vua cũng sẽ hư mòn,
Thân này cũng trải qua biến hoại như vậy,
Nhưng Pháp của bậc chân nhân sẽ không bị hủy hoại;
Bậc chân nhân tuyên thuyết như vậy.”

(Tương Ưng BK I, tr. 165-166: Vua)

(2) The Simile of the Mountain

At Sāvaththī, in the middle of the day, King Pasenadi of Kosala approached the Blessed One, paid homage to him, and sat down to one side. The Blessed One then asked him: “Now where are you coming from, great king, in the middle of the day?”

“Just now, venerable sir, I have been engaged in those affairs of kingship typical for kings, who are intoxicated with the intoxication of sovereignty, who are obsessed by greed for sensual pleasures, who have attained stable control in their country, and who rule having conquered a great sphere of territory on earth.”

“What do you think, great king? Suppose a man would come to you from the east, one who is trustworthy and reliable, and would tell you: ‘For sure, great king, you should know this: I am coming from the east, and there I saw a great mountain high as the clouds coming this way, crushing all living beings. Do whatever you think should be done, great king.’ Then a second man would come to you from the west ... a third man from the north ... and a fourth man from the south, one who is trustworthy and reliable, and would tell you: ‘For sure, great king, you should know this: I am coming from the south, and there I saw a great mountain high as the clouds coming this way, crushing all living beings. Do whatever you think should be done, great king.’ If, great king, such a great peril should arise, such a terrible destruction of human life, the human state being so difficult to obtain, what should be done?”

(2) Ví dụ ngọn núi

Tại thành Xá-vệ, vào giữa trưa, vua Pasenadi của nước Kosala đi đến gần Thế Tôn, đánh lễ Ngài và ngồi xuống một bên. Thế Tôn hỏi: “Đại vương từ đâu đến giữa ban trưa như thế này?”

– Bạch Thế Tôn, ngay lúc này, con đang bận rộn với những công việc tiêu biểu của các vua chúa, những người ngây ngất say sưa trong vương quyền, những người đang tham đắm các dục lạc giác quan, những người đã bình định được đất nước họ, và những người trong lúc cai trị đã chinh phục được nhiều lãnh thổ rộng lớn trên quả đất này.

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Giả sử có một người đến từ phương Đông, một người thân tín, đáng tin cậy, nói với ngài rằng: “Tâu Đại vương, chắc chắn ngài nên biết điều này: Con đến từ phương Đông, và ở đó con thấy một ngọn núi cao tận mây đang di chuyển theo hướng này, nghiền nát mọi loại hữu tình trên đường đi. Đại vương, hãy làm bất cứ việc gì ngài thấy cần phải làm.” Rồi một người thứ hai đến từ phương Tây... một người thứ ba đến từ phương Bắc... và một người thứ tư đến từ phương Nam, một người thân tín, đáng tin cậy, nói với ngài rằng: “Tâu Đại vương, chắc chắn ngài nên biết việc này: Con đang đi đến từ phương Nam, và con thấy ở đó có một ngọn núi cao đến tận mây đang di chuyển về hướng này, nghiền nát mọi loại hữu tình trên đường đi. Đại vương, hãy làm những gì mà ngài thấy cần phải làm.” Thưa Đại vương, nếu một tai họa lớn như vậy xảy ra, gây nên sự hủy diệt kinh hoàng cho sinh mạng con người, được làm người thật khó, như vậy ngài cần phải làm gì?

“If, venerable sir, such a great peril should arise, such a terrible destruction of human life, the human state being so difficult to obtain, what else should be done but to live by the Dhamma, to live righteously, and to do wholesome and meritorious deeds?”

“I inform you, great king, I announce to you, great king: aging and death are rolling in on you. When aging and death are rolling in on you, great king, what should be done?”

“As aging and death are rolling in on me, venerable sir, what else should be done but to live by the Dhamma, to live righteously, and to do wholesome and meritorious deeds?”

“Venerable sir, kings intoxicated with the intoxication of sovereignty, obsessed by greed for sensual pleasures, who have attained stable control in their country and rule over a great sphere of territory, conquer by means of elephant battles, cavalry battles, chariot battles, and infantry battles; but there is no hope of victory by such battles, no chance of success, when aging and death are rolling in. In this royal court, venerable sir, there are counselors who, when the enemies arrive, are capable of dividing them by subterfuge; but there is no hope of victory by subterfuge, no chance of success, when aging and death are rolling in. In this royal court, venerable sir, there exists abundant bullion and gold stored in vaults and lofts, and with such wealth we are capable of mollifying the enemies when they come; but there is no hope of victory by wealth, no chance of success, when aging and death are rolling in. As aging and death are rolling in on me, venerable sir, what else should I do but live

– Bạch Thế Tôn, nếu có một tai họa lớn như vậy xảy ra, gây nên sự hủy diệt kinh hoàng cho mạng sống con người, được làm người thật khó, con có thể làm gì khác hơn ngoài việc phải sống theo đúng Chánh pháp, sống chân chính, và làm những việc công đức thiện lành?

– Thừa Đại vương, Ta báo cho ngài biết, Ta tuyên bố cho ngài rõ, tuổi già và cái chết đang tiến đến gần ngài. Đại vương, khi tuổi già và cái chết đang tiến gần, ngài cần phải làm gì?

– Bạch Thế Tôn, khi tuổi già và cái chết đang tiến đến gần con, con chẳng làm gì khác hơn ngoài việc phải sống đúng Chánh pháp, sống chân chính, làm những việc thiện lành công đức?

Bạch Thế Tôn, những vị vua đang ngây ngất say sưa trong vương quyền, tham đắm các dục lạc giác quan, những người đã bình định được đất nước họ và cai trị những phạm vi lãnh thổ rộng lớn, chinh phục được nhờ các trận chiến bằng binh voi, các trận chiến bằng binh ngựa, các trận đánh bằng chiến xa, các trận đánh bằng bộ binh; nhưng khi tuổi già và cái chết đến gần, họ không có hy vọng chiến thắng được những cuộc chiến này, không có cơ may thành công nào cả. Bạch Thế Tôn, trong triều đình này, có những vị đại thần, khi quân địch tiến đến, có khả năng làm chúng tan rã bằng những chú thuật; nhưng khi tuổi già và cái chết đến gần, họ không có hy vọng chiến thắng bằng chú thuật, không có cơ may thành công nào cả. Bạch Thế Tôn, trong triều đình này, có vô số vàng bạc được cất giữ trong những tầng thượng và nhà kho, và với số tài sản đó, họ có khả năng mua chuộc kẻ thù khi chúng đến; nhưng khi tuổi già và cái chết đến gần, họ không có hy vọng chiến thắng

by the Dhamma, live righteously, and do wholesome and meritorious deeds?”

“So it is, great king! So it is, great king! As aging and death are rolling in on you, what else should you do but live by the Dhamma, live righteously, and do wholesome and meritorious deeds?”

This is what the Blessed One said. Having said this, the Fortunate One, the Teacher, further said this:

“Just as mountains of solid rock,
Massive, reaching to the sky,
Might draw together from all sides,
Crushing all in the four quarters—
So aging and death come
Rolling over living beings—

“Khattiyas, brahmins, vessas, suddas,
Outcasts and scavengers:
They spare none along the way
But come crushing everything.

“There’s no hope there for victory
By elephant troops, chariots, and infantry.
One can’t defeat them by subterfuge,
Or buy them off by means of wealth.

“Therefore a person of wisdom here,

nhờ tài sản, không có cơ may nào để thành công cả. Bạch Thế Tôn, khi tuổi già và cái chết tiến gần đến bên con, con chẳng làm gì khác hơn ngoài việc phải sống đúng Chánh pháp, sống chân chính, và làm những việc thiện lành công đức.

– Thừa Đại vương, đúng thế! Thừa Đại vương, đúng thế! Khi tuổi già và cái chết tiến gần đến gần, có gì khác hơn ngài cần phải làm ngoài việc sống đúng Chánh pháp, sống chân chính, và làm nhiều việc thiện lành công đức.

Đây là những gì Thế Tôn dạy. Sau khi đã dạy như vậy, bậc Thiện Thệ, bậc Đạo Sư nói thêm bài kệ như sau:

“Như những ngọn núi đá vững chắc,
Khổng lồ, cao đến tận trời,
Có thể hợp lại từ mọi phương tràn tới,
Nghiền nát tất cả sinh linh trong bốn phía.
Tuổi già và cái chết cũng vậy,
Đang tiến tới với tất cả sinh linh.

Sát-đế-lợi, Bà-la-môn, Phệ-xá, Thủ-đà,
Chiên-đà-la, và những kẻ lợm rác;
Chúng không tha một ai trên đường chúng đi tới,
Nghiền nát tất cả mọi sinh linh.

Không có hy vọng chiến thắng
Bằng đoàn binh voi, xe ngựa, bộ binh;
Người ta không thể thắng chúng bằng chú thuật,
Hay mua chuộc chúng bằng tài sản.

Vì vậy, người có trí ở đây

Out of regard for his own good,
Steadfast, should settle faith
In the Buddha, Dhamma, and Saṅgha.

“When one conducts oneself by Dhamma
With body, speech, and mind,
They praise one here in the present life,
And after death one rejoices in heaven.”

(SN 3:25; I 100–102 <224–29>)

(3) The Divine Messengers

“There are, monks, three divine messengers.³ What three?

“There is a person of bad conduct in body, speech, and mind. On the dissolution of the body, after death, he is reborn in the plane of misery, in a bad destination, in a lower world, in hell. There the warders of hell seize him by both arms and take him before Yama, the Lord of Death,⁴ saying: ‘This man, your majesty, had no respect for father and mother, nor for ascetics and brahmins, nor did he honor the elders of the family. May your majesty inflict due punishment on him!’

“Then, monks, King Yama questions that man, examines him, and addresses him concerning the first divine messenger: ‘Didn’t you ever see, my good man, the first divine messenger appearing among humankind?’

“And he replies: ‘No, Lord, I did not see him.’

“Then King Yama says to him: ‘But, my good man, didn’t

Quan tâm đến sự an vui của chính mình,
Cần phải đặt đức tin vững chắc
Vào Phật, Pháp, và Tăng.

Ai sống đúng theo Chánh Pháp,
Với thân, khẩu, và ý,
Trong đời này được mọi người ca ngợi,
Và sau khi chết được an vui ở Thiên giới.”

(*Tương Ưng BK I, tr. 223-228 - V. Ví dụ Ngọn Núi*)

(3) Những Thiên sứ

– Nay các Tỷ-kheo, có ba Thiên sứ. ⁽³⁾ Thế nào là ba?

Có hạng người thân, khẩu, ý bất thiện; sau khi thân hoại mạng chung sẽ bị tái sinh vào cõi dữ, cảnh giới bất hạnh, đọa xứ, địa ngục. Ở đó, những tên canh gác địa ngục nắm hai tay bắt giữ người ấy dẫn đến vua Yama, tức Diêm vương, ⁽⁴⁾ và thưa rằng: “Tâu Đại vương, người này không kính trọng cha mẹ, không kính trọng Sa-môn, Bà-la-môn, không tôn kính các bậc trưởng thượng trong gia đình. Xin Đại vương áp dụng những hình phạt thích hợp với nó!”

– Nay các Tỷ-kheo, rồi vua Yama chất vấn người ấy, quan sát người ấy, và nói với người ấy về vị Thiên sứ thứ nhất: “Này người kia, người có bao giờ thấy vị Thiên sứ thứ nhất xuất hiện giữa loài người không?”

Và người ấy trả lời: “Thưa ngài, con không thấy.”

Rồi vua Yama nói với người ấy: “Này người kia, thế có

you ever see a woman or a man, eighty, ninety, or a hundred years old, frail, bent like a roof bracket, crooked, leaning on a stick, shakily going along, ailing, youth and vigor gone, with broken teeth, with gray and scanty hair or bald, wrinkled, with blotched limbs?’

“And the man replies: ‘Yes, Lord, I have seen this.’

“Then King Yama says to him: ‘My good man, didn’t it ever occur to you, an intelligent and mature person, “I too am subject to old age and cannot escape it. Let me now do noble deeds by body, speech, and mind”?’

“No, Lord, I could not do it. I was negligent.’

“Then King Yama says: ‘Through negligence, my good man, you have failed to do noble deeds by body, speech, and mind. Well, you will be treated as befits your negligence. That evil action of yours was not done by mother or father, brothers, sisters, friends or companions, nor by relatives, devas, ascetics, or brahmins. But you alone have done that evil deed, and you will have to experience the fruit.’

“When, monks, King Yama has questioned, examined, and addressed him thus concerning the first divine messenger, he again questions, examines, and addresses the man about the second one, saying: ‘Didn’t you ever see, my good man, the second divine messenger appearing among humankind?’

bao giờ người thấy một người đàn bà hay đàn ông, tám mươi, chín mươi hay một trăm tuổi, già yếu, cong như mái nhà, lưng còm, chống gậy, vừa đi vừa run rẩy, bệnh hoạn, tuổi trẻ và sức lực đã kiệt, răng rụng, tóc bạc lưa thưa hay hói đầu, da nhăn nheo, tay chân khô đét?”

Và người ấy trả lời: “Thưa ngài, con có thấy.”

Rồi vua Yama nói với người ấy: “Này người kia, là một người thông minh và trưởng thành, người có bao giờ nghĩ rằng: ‘Rồi ta cũng sẽ phải già, không thể nào tránh khỏi. Vậy bây giờ ta hãy làm những việc lành về thân, khẩu và ý’?”

Và người ấy trả lời: “Thưa ngài, con không thể làm. Con sống buông lung.”

Rồi vua Yama nói: “Này người kia, chính vì sống buông lung, người đã không làm các việc lành về thân, khẩu và ý. Vậy thì, người sẽ được đối xử phù hợp với tánh buông lung của người. Các ác nghiệp của người không phải do cha mẹ, anh chị em, bạn bè, hay người đồng hành làm; không phải do bà con, chư Thiên, Sa-môn hay Bà-la-môn làm; nhưng do chính người làm mà thôi, và người phải nhận lãnh các quả báo.”

– Này các Tỷ-kheo, rồi vua Yama chất vấn người ấy, quan sát người ấy và nói với người ấy về vị Thiên sứ thứ nhất; ngài lại chất vấn, quan sát và nói với người ấy về vị thiên sứ thứ hai, ngài nói: “Này người kia, người có bao giờ thấy vị Thiên sứ thứ hai xuất hiện giữa loài người không?”

“No, Lord, I did not see him.’

“But, my good man, didn’t you ever see a woman or a man who was sick and in pain, seriously ill, lying in his own filth, having to be lifted up by some and put to bed by others?’

“Yes, Lord, I have seen this.’

“My good man, didn’t it ever occur to you, an intelligent and mature person, “I too am subject to illness and cannot escape it. Let me now do noble deeds by body, speech, and mind”?’

“No, Lord, I could not do it. I was negligent.’

“Through negligence, my good man, you have failed to do noble deeds by body, speech, and mind. Well, you will be treated as befits your negligence. That evil action of yours was not done by mother or father, brothers, sisters, friends or companions, nor by relatives, devas, ascetics, or brahmins. But you alone have done that evil deed, and you will have to experience the fruit.’

“When, monks, King Yama has questioned, examined, and addressed him thus concerning the second divine messenger, he again questions, examines, and addresses the man about the third one, saying: ‘Didn’t you ever see, my good man, the third divine messenger appearing among humankind?’

Và người ấy trả lời: “Thưa ngài, con không thấy.”

...“Này người kia, nhưng có bao giờ người thấy một người đàn ông hay đàn bà bệnh hoạn và chịu đau đớn, bệnh rất nặng, nằm ngay trên chất thải dơ bẩn của mình, cần người khác nâng dậy và đặt vào giường?”

Và người ấy trả lời: “Thưa ngài, con có thấy.”

...“Này người kia, là một người thông minh và trưởng thành, người có bao giờ nghĩ rằng: ‘Rồi ta cũng sẽ phải bị bệnh hoạn, không thể nào tránh khỏi. Vậy bây giờ ta hãy làm những việc lành về thân, khẩu và ý?’”

Và người ấy trả lời: “Thưa ngài, con không thể làm. Con sống buông lung.”

...“Này người kia, chính vì sống buông lung, người đã không làm các việc lành về thân, khẩu và ý. Vậy thì, người sẽ được đối xử phù hợp với tánh buông lung của người. Các ác nghiệp của người không phải do cha mẹ, anh chị em, bạn bè, hay người đồng hành làm; không phải do bà con, chư Thiên, Sa-môn hay Bà-la-môn làm; nhưng do chính người làm mà thôi, và người phải nhận lãnh các quả báo.”

– Này các Tỷ-kheo, khi vua Yama chất vấn người ấy, quan sát người ấy và nói với người ấy về vị Thiên sứ thứ hai; ngài lại chất vấn, quan sát và nói với người ấy về vị thiên sứ thứ ba, ngài nói: “Này người kia, người có bao giờ thấy vị Thiên sứ thứ ba xuất hiện giữa loài người không?”

“No, Lord, I did not see him.’

“But, my good man, didn’t you ever see a woman or a man one, two, or three days dead, the corpse swollen, discolored, and festering?’

“Yes, Lord, I have seen this.’

“Then, my good man, didn’t it ever occur to you, an intelligent and mature person, “I too am subject to death and cannot escape it. Let me now do noble deeds by body, speech, and mind”?’

“No, Lord, I could not do it. I was negligent.’

“Through negligence, my good man, you have failed to do noble deeds by body, speech, and mind. Well, you will be treated as befits your negligence. That evil action of yours was not done by mother or father, brothers, sisters, friends or companions, nor by relatives, devas, ascetics, or brahmins. But you alone have done that evil deed, and you will have to experience the fruit.”

(from AN 3:35; I 138–40)

2. THE TRIBULATIONS OF UN-REFLECTIVE LIVING

(1) *The Dart of Painful Feeling*

“Monks, when the uninstructed worldling experiences a painful feeling, he sorrows, grieves, and laments; he weeps beating his breast and becomes distraught. He feels two

...“Thưa ngài, con không thấy.”

...“Này người kia, nhưng có bao giờ người thấy một người đàn ông hay đàn bà đã chết một, hai hoặc ba ngày, thì thể sinh lên, đổi màu và rữa nát?”

...“Thưa ngài, con có thấy.”

...“Vậy thì, này người kia, là một người thông minh và trưởng thành, người có bao giờ nghĩ rằng: ‘Rồi ta cũng sẽ phải chết, không thể nào tránh khỏi. Vậy bây giờ ta hãy làm những việc lành về thân, khẩu và ý’?”

...“Thưa ngài, con không thể làm. Con sống buông lung.”

...“Này người kia, chính vì sống buông lung, người đã không làm các việc lành về thân, khẩu và ý. Vậy thì, người sẽ được đối xử phù hợp với tánh buông lung của người. Các ác nghiệp của người không phải do cha mẹ, anh chị em, bạn bè, hay người đồng hành làm; không phải do bà con, chư Thiên, Sa-môn hay Bà-la-môn làm; nhưng do chính người làm mà thôi, và người phải nhận lãnh các quả báo.”

(*Tăng Chi BK I, tr. 247-252: Diêm Vương*)

2. NHỮNG HỆ LỤY CỦA LỐI SỐNG PHÀM PHU

(1) *Mũi tên cảm thọ đau khổ*

– Này các Tỷ-kheo, khi kẻ vô văn phàm phu cảm nhận một cảm thọ đau khổ, người ấy phiền muộn, ưu sầu, than vãn, khóc lóc, đấm ngực và đi đến bất tỉnh. Người ấy cảm

feelings - a bodily one and a mental one. Suppose they were to strike a man with a dart, and then strike him immediately afterward with a second dart, so that the man would feel a feeling caused by two darts. So too, when the uninstructed worldling experiences a painful feeling, he feels two feelings - a bodily one and a mental one.

“While experiencing that same painful feeling, he harbors aversion toward it. When he harbors aversion toward painful feeling, the underlying tendency to aversion toward painful feeling lies behind this.⁵ While experiencing painful feeling, he seeks delight in sensual pleasure. For what reason? Because the uninstructed worldling does not know of any escape from painful feeling other than sensual pleasure.⁶ When he seeks delight in sensual pleasure, the underlying tendency to lust for pleasant feeling lies behind this. He does not understand as it really is the origin and the passing away, the gratification, the danger, and the escape in the case of these feelings.⁷ When he does not understand these things, the underlying tendency to ignorance in regard to neither-painful-nor-pleasant feeling lies behind this.

“If he feels a pleasant feeling, he feels it attached. If he feels a painful feeling, he feels it attached. If he feels a neither-painful-nor-pleasant feeling, he feels it attached. This, monks, is called an uninstructed worldling who is attached to birth, aging, and death; who is attached to sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; who is attached to suffering, I say.

“Monks, when the instructed noble disciple experiences a

nhận hai cảm thọ - một cảm thọ về thân và một cảm thọ về tâm. Giả sử có một người bị người khác bắn một mũi tên, rồi ngay sau đó người này bị bắn một mũi tên thứ hai, như thế người này cảm nhận một cảm thọ với cả hai mũi tên. Cũng vậy, khi một kẻ vô văn phạm phu cảm nhận một cảm thọ đau khổ, người ấy cảm nhận hai cảm thọ - một cảm thọ về thân và một cảm thọ về tâm.

Khi cảm nhận khổ thọ, người ấy mang lòng sân hận đối với cảm thọ này. Khi người ấy mang lòng sân hận đối với khổ thọ, khuynh hướng sân hận tiềm ẩn bên dưới cảm thọ này.⁽⁵⁾ Trong lúc cảm nhận khổ thọ, người ấy đi tìm thú vui trong những khoái lạc giác quan. Vì sao? Bởi vì kẻ vô văn phạm phu không biết cách nào thoát khỏi cảm thọ đau khổ ngoài hưởng thụ những khoái lạc giác quan.⁽⁶⁾ Khi người ấy đi tìm thú vui trong những khoái lạc giác quan, khuynh hướng thèm khát khoái cảm tiềm ẩn dưới cảm thọ này. Người ấy không như thật hiểu rõ sự sinh khởi, sự chấm dứt, sự thỏa mãn, mối nguy hiểm và sự thoát ly ra khỏi những cảm thọ ấy.⁽⁷⁾ Khi người ấy không hiểu rõ những điều này, khuynh hướng vô minh đối với bất khổ bất lạc thọ tiềm ẩn dưới cảm thọ này.

Nếu người ấy cảm nhận một lạc thọ, người ấy cảm thấy bị dính mắc. Nếu người ấy cảm nhận một khổ thọ, người ấy cảm thấy bị dính mắc. Nếu người ấy cảm nhận một bất lạc bất khổ thọ, người ấy cảm thấy bị dính mắc. Đây các Tỷ-kheo, đây được gọi là kẻ vô văn phạm phu bị trói buộc với sinh, già và chết; bị dính mắc với ưu sầu, than vãn, đau đớn, buồn phiền, tuyệt vọng. Ta nói rằng người này bị trói buộc với khổ đau.

Này các Tỷ-kheo, khi một bậc đa văn Thánh đệ tử cảm

painful feeling, he does not sorrow, grieve, or lament; he does not weep beating his breast and become distraught.⁸ He feels one feeling—a bodily one, not a mental one. Suppose they were to strike a man with a dart, but they would not strike him immediately afterward with a second dart, so that the man would feel a feeling caused by one dart only. So too, when the instructed noble disciple experiences a painful feeling, he feels one feeling—a bodily one, and not a mental one.

“While experiencing that same painful feeling, he harbors no aversion toward it. Since he harbors no aversion toward painful feeling, the underlying tendency to aversion toward painful feeling does not lie behind this. While experiencing painful feeling, he does not seek delight in sensual pleasure. For what reason? Because the instructed noble disciple knows of an escape from painful feeling other than sensual pleasure. Since he does not seek delight in sensual pleasure, the underlying tendency to lust for pleasant feeling does not lie behind this. He understands as it really is the origin and the passing away, the gratification, the danger, and the escape in the case of these feelings. Since he understands these things, the underlying tendency to ignorance in regard to neither-painful-nor-pleasant feeling does not lie behind this.

“If he feels a pleasant feeling, he feels it detached. If he feels a painful feeling, he feels it detached. If he feels a neither-painful-nor-pleasant feeling, he feels it detached. This, monks, is called a noble disciple who is detached from birth, aging, and death; who is detached from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; who is detached from suffering, I say.

nhận một khổ thọ, vị này không phiền muộn, ưu sầu, than vãn, khóc lóc, đấm ngực và đi đến bất tỉnh.⁽⁸⁾ Vị này chỉ cảm nhận một cảm thọ - là cảm thọ về thân, không phải cảm thọ về tâm. Giả sử có một người bị người khác bắn một mũi tên, nhưng ngay sau đó người này không bị bắn một mũi tên thứ hai, nên người này chỉ cảm nhận một cảm thọ từ một mũi tên mà thôi. Cũng vậy, khi một vị đa văn Thánh đệ tử cảm nhận một khổ thọ, vị này chỉ có một cảm thọ mà thôi - đó là một cảm thọ về thân, không phải một cảm thọ về tâm.

Khi cảm nhận khổ thọ, người ấy không mang lòng sân hận đối với cảm thọ này. Vì người ấy không mang lòng sân hận đối với khổ thọ, khuynh hướng sân hận không tiềm ẩn bên dưới cảm thọ này. Trong lúc cảm nhận khổ thọ, người ấy không đi tìm thú vui trong những khoái lạc giác quan. Vì sao? Bởi vì bậc đa văn Thánh đệ tử biết cách thoát khỏi khổ thọ khác hơn là đi tìm những khoái lạc giác quan. Vì vị ấy không đi tìm thú vui trong những khoái lạc giác quan, khuynh hướng thèm khát khoái cảm không tiềm ẩn dưới cảm thọ này. Vị ấy như thật hiểu rõ sự sinh khởi, sự chấm dứt, sự thỏa mãn, mối nguy hiểm và sự thoát ly ra khỏi những cảm thọ ấy. Vì vị ấy hiểu rõ những điều này, khuynh hướng vô minh đối với bất khổ bất lạc thọ không tiềm ẩn dưới cảm thọ này.

Nếu vị ấy cảm nhận một lạc thọ, vị ấy không bị dính mắc. Nếu vị ấy cảm nhận một khổ thọ, vị ấy không bị dính mắc. Nếu vị ấy cảm nhận một bất lạc bất khổ thọ, vị ấy không bị dính mắc. Nay các Tỷ-kheo, đây được gọi là bậc Thánh đệ tử không bị trói buộc với sinh, già và chết; không bị dính mắc với phiền muộn, than vãn, đau đớn, ưu sầu, tuyệt vọng. Ta nói vị này không bị trói buộc với khổ đau.

“This, monks, is the distinction, the disparity, the difference between the instructed noble disciple and the uninstructed worldling.”

(SN 36:6; IV 207–10)

(2) The Vicissitudes of Life

“These eight worldly conditions, monks, keep the world turning around, and the world turns around these eight worldly conditions. What eight? Gain and loss, fame and disrepute, praise and blame, pleasure and pain.

“These eight worldly conditions, monks, are encountered by an uninstructed worldling, and they are also encountered by an instructed noble disciple. What now is the distinction, the disparity, the difference between an instructed noble disciple and an uninstructed worldling?”

“Venerable sir, our knowledge of these things has its roots in the Blessed One; it has the Blessed One as guide and resort. It would be good, venerable sir, if the Blessed One would clarify the meaning of that statement. Having heard it from him, the monks will bear it in mind.”

“Listen then, monks, and attend carefully. I shall speak.”

“Yes, venerable sir,” the monks replied. The Blessed One then spoke thus:

“When an uninstructed worldling, monks, comes upon gain, he does not reflect on it thus: ‘This gain that has come

Này các Tỷ-kheo, đây là điểm đặc thù, sự sai biệt, sự khác nhau giữa bậc đa văn Thánh đệ tử và kẻ vô văn phàm phu.

(Tương Ưng BK- IV, tr. 336-340: Với Mũi Tên)

(2) Những đổi thay của cuộc sống

– Này các Tỷ-kheo, có tám pháp thế gian giữ cho thế giới này tiếp tục luân chuyển và thế giới xoay quanh tám pháp này. Thế nào là tám? Thắng lợi và thất bại, danh thơm và tiếng xấu, khen ngợi và chê bai, khoái lạc và đau khổ.

– Này các Tỷ-kheo, kẻ vô văn phàm phu cũng như bậc đa văn Thánh đệ tử đều có tiếp xúc với tám pháp hữu vi này. Thế nào là điểm đặc thù, sự sai biệt, sự khác nhau giữa bậc đa văn Thánh đệ tử và kẻ vô văn phàm phu?

– Bạch Thế Tôn, sự hiểu biết của chúng con về những pháp này bắt nguồn từ Thế Tôn, chúng con nương tựa vào Thế Tôn để được ngài hướng dẫn. Bạch Thế Tôn, lành thay nếu Thế Tôn có thể làm sáng tỏ ý nghĩa của lời nói ấy! Sau khi nghe Thế Tôn chỉ dạy, các Tỷ-kheo sẽ ghi nhớ trong tâm.

– Này các Tỷ-kheo, vậy hãy lắng nghe thật kỹ, Ta sẽ nói.

Các Tỷ-kheo trả lời: “– Thưa vâng, bạch Thế Tôn!” Rồi Thế Tôn nói như sau:

– Này các Tỷ-kheo, khi kẻ vô văn phàm phu được thắng lợi, người ấy không suy nghĩ như sau: “Sự thắng lợi đã đến

to me is impermanent, bound up with suffering, subject to change.’ He does not know it as it really is. And when he comes upon loss, fame and disrepute, praise and blame, he does not reflect on them thus: ‘All these are impermanent, bound up with suffering, subject to change.’ He does not know them as they really are. With such a person, gain and loss, fame and disrepute, praise and blame, pleasure and pain keep his mind engrossed. When gain comes he is elated and when he meets with loss he is dejected. When fame comes he is elated and when he meets with disrepute he is dejected. When praise comes he is elated and when he meets with blame he is dejected. When he experiences pleasure he is elated and when he experiences pain he is dejected. Being thus involved in likes and dislikes, he will not be freed from birth, aging, and death, from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; he will not be freed from suffering, I say.

“But, monks, when an instructed noble disciple comes upon gain, he reflects on it thus: ‘This gain that has come to me is impermanent, bound up with suffering, subject to change.’ And so he will reflect when loss and so forth come upon him. He understands all these things as they really are, and they do not engross his mind. Thus he will not be elated by gain and dejected by loss; elated by fame and dejected by disrepute; elated by praise and dejected by blame; elated by pleasure and dejected by pain. Having thus given up likes and dislikes, he will be freed from birth, aging, and death, from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; he will be freed from suffering, I say.

với ta là vô thường, bị ràng buộc với khổ não, sẽ phải chịu thay đổi.” Người ấy không như thật hiểu biết về pháp này. Và khi người ấy gặp phải thất bại, được danh thơm hay tiếng xấu, được khen ngợi hay bị chê bai, người ấy không suy nghĩ như thế này: “Tất cả các pháp này đều vô thường, bị ràng buộc với khổ não và phải chịu thay đổi.” Người ấy không như thật hiểu biết về các pháp này. Đối với hạng người như vậy, thắng lợi hay thất bại, danh thơm hay tiếng xấu, khen ngợi hay chê bai, khoái lạc hay đau khổ xâm nhập tâm của người ấy. Khi được thắng lợi, người ấy vui mừng, và khi gặp phải thất bại, người ấy buồn khổ. Khi được danh thơm, người ấy sung sướng, và khi bị tiếng xấu, người ấy khổ sở. Khi được khen ngợi, người ấy khoái trá, và khi bị chê bai, người ấy phiền muộn. Khi được khoái lạc, người ấy thích thú, và khi bị khổ đau, người ấy ưu sầu. Như vậy, người ấy bị ràng buộc với yêu và ghét, người ấy sẽ không thoát khỏi sinh, già, bệnh và chết; không thoát khỏi ưu sầu, than vãn, đau đớn, buồn khổ và tuyệt vọng. Ta nói rằng người ấy sẽ không thoát khỏi khổ đau.

Này các Tỷ-kheo, nhưng khi một bậc đa văn Thánh đệ tử được thắng lợi, vị ấy suy nghĩ về việc này như sau: “Thắng lợi này đến với ta là vô thường, bị ràng buộc với khổ não và phải chịu sự thay đổi.” Và vị ấy cũng suy nghĩ như vậy khi gặp phải thất bại v.v.. Vị ấy hiểu đúng như thật các pháp ấy, và các pháp ấy không xâm nhập tâm của vị này. Vì vậy, khi được thắng lợi, vị ấy không vui mừng, và khi gặp phải thất bại, vị ấy không buồn khổ; không sung sướng khi được danh thơm, không khổ sở khi bị tiếng xấu; không khoái trá khi được khen ngợi, không phiền muộn khi bị chê bai; không thích thú khi được khoái lạc, không ưu sầu khi bị khổ đau. Như vậy, vị ấy đã từ bỏ yêu và ghét, vị ấy sẽ thoát khỏi sinh, già, bệnh và chết; thoát khỏi ưu sầu, than vãn,

“This, monks, is the distinction, the disparity, the difference between an instructed noble disciple and an uninstructed worldling.”

(AN 8:6; IV 157–59)

(3) Anxiety Due to Change

“Monks, I will teach you agitation through clinging and non-agitation through nonclinging.⁹ Listen and attend carefully. I shall speak.”

“Yes, venerable sir,” those monks replied. The Blessed One said this:

“And how, monks, is there agitation through clinging? Here, monks, the uninstructed worldling, who is not a seer of the noble ones and is unskilled and undisciplined in their Dhamma, who is not a seer of superior persons and is unskilled and undisciplined in their Dhamma, regards form as self, or self as possessing form, or form as in self, or self as in form.¹⁰ That form of his changes and alters. With the change and alteration of form, his consciousness becomes preoccupied with the change of form. Agitation and a constellation of mental states born of preoccupation with the change of form remain obsessing his mind. Because his mind is obsessed, he is frightened, distressed, and anxious, and through clinging he becomes agitated.

“He regards feeling as self ... perception as self ...

đau đớn, buồn khổ và tuyệt vọng. Ta nói rằng người ấy sẽ giải thoát khỏi khổ đau.

Này các Tỷ-kheo, đây là điểm đặc thù, sự sai biệt, sự khác nhau giữa bậc đa văn Thánh đệ tử và kẻ vô văn phàm phu.

(Tăng Chi BK III, tr. 498-501:VI.6 Tùy Chuyển Thế Giới)

(3) Phiền não do thay đổi

Này các Tỷ-kheo, Ta sẽ giảng cho các người nghe về phiền não do chấp thủ và không phiền não do không chấp thủ.⁽⁹⁾ Các người hãy lắng nghe thật kỹ, Ta sẽ giảng.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn. Các Tỷ-kheo đáp, và Thế Tôn nói như sau:

– Này các Tỷ-kheo, thế nào là tâm phiền não do chấp thủ? Này các Tỷ-kheo, kẻ vô văn phàm phu là người không thấy rõ các bậc Thánh, không thuần thực và không tu tập theo pháp của các bậc Thánh; là kẻ không thấy rõ các bậc chân nhân và không thuần thực, không tu tập theo pháp của các bậc chân nhân; đã xem sắc như là tự ngã, hay là tự ngã có sắc, hay là sắc ở trong tự ngã, hay tự ngã ở trong sắc.⁽¹⁰⁾ Rồi sắc của người ấy thay đổi và biến hoại. Với sự thay đổi và biến hoại của sắc, thức của người ấy bị xâm chiếm bởi sự thay đổi của sắc. Phiền não và một chuỗi tâm hành tiêu cực phát sinh do sự thay đổi của sắc vẫn ám ảnh tâm người ấy. Bởi vì tâm bị ám ảnh, người ấy sợ hãi, đau khổ và ưu sầu; và do bởi chấp thủ, người ấy bị phiền não.

Người ấy xem thọ như là tự ngã... tưởng như là tự ngã...

volitional formations as self ... consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in self, or self as in consciousness. That consciousness of his changes and alters. With the change and alteration of consciousness, his consciousness becomes preoccupied with the change of consciousness. Agitation and a constellation of mental states born of preoccupation with the change of consciousness remain obsessing his mind. Because his mind is obsessed, he is frightened, distressed, and anxious, and through clinging he becomes agitated.

“It is in such a way, monks, that there is agitation through clinging.

“And how, monks, is there non-agitation through non-clinging? Here, monks, the instructed noble disciple, who is a seer of the noble ones and is skilled and disciplined in their Dhamma, who is a seer of superior persons and is skilled and disciplined in their Dhamma, does not regard form as self, or self as possessing form, or form as in self, or self as in form.¹¹ That form of his changes and alters. Despite the change and alteration of form, his consciousness does not become preoccupied with the change of form. No agitation and constellation of mental states born of preoccupation with the change of form remain obsessing his mind. Because his mind is not obsessed, he is not frightened, distressed, or anxious, and through nonclinging he does not become agitated.

“He does not regard feeling as self ... perception as self ... volitional formations as self ... consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in

hành như là tự ngã... thức như là tự ngã, hay là tự ngã có thức, hay là thức trong tự ngã, hay tự ngã trong thức. Rồi thức của người ấy thay đổi và biến hoại. Với sự thay đổi và biến hoại của thức, thức của người ấy bị xâm chiếm bởi sự thay đổi của thức. Phiền não và một chuỗi tâm hành tiêu cực phát sinh do sự thay đổi của thức vẫn ám ảnh tâm người ấy. Bởi vì tâm bị ám ảnh, người ấy sợ hãi, đau khổ và ưu sầu; và do bởi chấp thủ, người ấy bị phiền não.

Này các Tỷ-kheo, như vậy là tâm phiền não do chấp thủ.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là tâm không phiền não do không chấp thủ?

Này các Tỷ-kheo, ở đây, bậc đa văn Thánh đệ tử là người thấy rõ các bậc Thánh, thuần thực và tu tập theo pháp của các bậc Thánh; là người thấy rõ các bậc chân nhân, và thuần thực, tu tập theo pháp của các bậc chân nhân; không xem sắc như là tự ngã, hay là tự ngã có sắc, hay là sắc ở trong tự ngã, hay tự ngã ở trong sắc.⁽¹¹⁾ Rồi sắc của vị ấy thay đổi và biến hoại. Mặc dù có sự thay đổi và biến hoại của sắc, thức của vị ấy không bị xâm chiếm bởi sự thay đổi của sắc. Phiền não và một chuỗi tâm hành tiêu cực phát sinh do sự thay đổi của sắc không ám ảnh tâm vị ấy. Bởi vì tâm vị ấy không bị ám ảnh, vị ấy không sợ hãi, đau khổ và ưu sầu; và do bởi không chấp thủ, vị ấy không bị phiền não.

Vị ấy không xem thọ như là tự ngã... tưởng như là tự ngã... hành như là tự ngã... thức như là tự ngã, hay là tự ngã có thức, hay là thức trong tự ngã, hay tự ngã trong thức. Rồi

self, or self as in consciousness. That consciousness of his changes and alters. Despite the change and alteration of consciousness, his consciousness does not become preoccupied with the change of consciousness. No agitation and constellation of mental states born of preoccupation with the change of consciousness remain obsessing his mind. Because his mind is not obsessed, he is not frightened, distressed, or anxious, and through non-clinging he does not become agitated.

“It is in such a way, monks, that there is non-agitation through non-clinging.”

(SN 22:7; III 15–18)

3. A WORLD IN TURMOIL

(1) *The Origin of Conflict*

The brahmin Ārāmaṇḍa approached the Venerable Mahākaccāna,¹² exchanged friendly greetings with him, and asked him: “Why is it, Master Kaccāna, that khattiyas fight with khattiyas, brahmins with brahmins, and householders with householders?”

“It is, brahmin, because of attachment to sensual pleasures, adherence to sensual pleasures, fixation on sensual pleasures, addiction to sensual pleasures, obsession with sensual pleasures, holding firmly to sensual pleasures that khattiyas fight with khattiyas, brahmins with brahmins, and householders with householders.”

“Why is it, Master Kaccāna, that ascetics fight with

thức của vị ấy thay đổi và biến hoại. Mặc dù có sự thay đổi và biến hoại của thức, thức của vị ấy không bị xâm chiếm bởi sự thay đổi của thức. Phiền não và một chuỗi tâm hành tiêu cực phát sinh do sự thay đổi của thức không ám ảnh tâm vị ấy. Bởi vì tâm không bị ám ảnh, vị ấy không sợ hãi, đau khổ và ưu sầu, và do bởi không chấp thủ, vị ấy không bị phiền não.

Này các Tỷ-kheo, như vậy là tâm không phiền não do không chấp thủ.

(*Tương Ưng BK III, tr. 35-39: Chấp Thủ và Ưu Não*)

3. MỘT THẾ GIỚI BIẾN ĐỘNG

(1) *Nguồn gốc của xung đột*

Người Bà-la-môn Ārāmaṇḍa đi đến Tôn giả Mahākaccāna (Đại Ca-chiên-diên),⁽¹²⁾ chào hỏi thân thiện với Tôn giả rồi hỏi rằng: “Thưa Tôn giả, tại sao các người Sát-đế-lợi tranh chấp với Sát-đế-lợi, Bà-la-môn tranh chấp với Bà-la-môn, gia chủ tranh chấp với gia chủ?”

– Thưa Bà-la-môn, chính vì chấp thủ dục lạc, dính mắc với dục lạc, trói buộc với dục lạc, tham đắm dục lạc, bị xâm chiếm bởi dục lạc, giữ chặt các dục lạc khiến cho Sát-đế-lợi tranh chấp với Sát-đế-lợi, Bà-la-môn tranh chấp với Bà-la-môn, gia chủ tranh chấp với gia chủ.

– Thưa Tôn giả, tại sao Sa-môn tranh chấp với Sa-môn?

ascetics?”

“It is, brahmin, because of attachment to views, adherence to views, fixation on views, addiction to views, obsession with views, holding firmly to views that ascetics fight with ascetics.”

(AN 2: iv, 6, abridged; I 66)

(2) Why Do Beings Live in Hate?

2.1. Sakka, ruler of the devas,¹³ asked the Blessed One: “Beings wish to live without hate, harming, hostility, or enmity; they wish to live in peace. Yet they live in hate, harming one another, hostile, and as enemies. By what fetters are they bound, sir, that they live in such a way?”

[The Blessed One said:] “Ruler of the devas, it is the bonds of envy and niggardliness that bind beings so that, although they wish to live without hate, hostility, or enmity, and to live in peace, yet they live in hate, harming one another, hostile, and as enemies.”

2.2. Then Sakka, having expressed his appreciation, asked another question: “But, sir, what gives rise to envy and niggardliness, what is their origin, how are they born, how do they arise? When what is present do they arise, and when what is absent do they not arise?”

– Thừa Bà-la-môn, vì chấp thủ kiến tham, bị dính mắc với kiến tham, bị trói buộc với kiến tham, mê đắm kiến tham, bị xâm chiếm bởi kiến tham, giữ chặt kiến tham khiến cho Sa-môn tranh chấp với Sa-môn.

(Tăng Chi BK I, tr. 126- 127: (Giản lược) 6. Như vậy tôi nghe ...)

(2) Vì sao con người sống trong thù hận?

2.1. Sakka (Trời Đế-thích), là vị Thiên chủ của chư Thiên⁽¹³⁾ hỏi Thế Tôn: “Chúng sanh mong ước sống không oán ghét, không làm hại, không chống đối nhau hay hận thù nhau, họ mong ước sống trong an bình; tuy vậy, họ lại sống trong oán ghét, làm hại nhau, chống đối nhau, và coi nhau như kẻ thù. Bạch Thế Tôn, do bị trói buộc bởi những kiết sử nào khiến họ sống như vậy?”

Thế Tôn trả lời: “Này Sakka Thiên chủ, chính là do đồ kỵ và keo kiệt đã trói buộc chúng sanh như vậy, mặc dù họ muốn sống không oán ghét, không chống đối hay thù hận nhau và muốn sống trong hòa bình; tuy nhiên, họ lại sống trong oán ghét, làm hại nhau, chống đối nhau và coi nhau như kẻ thù.”

Đây là câu trả lời của Thế Tôn, và Sakka Thiên chủ vui mừng thốt lên rằng: “Đúng vậy, bạch Thế Tôn! Đúng vậy, bạch đáng Thiện Thệ! Qua câu trả lời của Thế Tôn, con đã hết nghi ngờ và giải tỏa hết sự hoang mang.”

This was the Blessed One's reply, and Sakka, delighted, exclaimed: "So it is, Blessed One! So it is, Fortunate One! Through the Blessed One's answer I have overcome my doubt and gotten rid of uncertainty."

"Envy and niggardliness, ruler of the devas, arise from liking and disliking; this is their origin, this is how they are born, how they arise. When these are present, they arise, when these are absent, they do not arise."

"But, sir, what gives rise to liking and disliking...?"—"They arise, ruler of the devas, from desire...."—"And what gives rise to desire...?"—"It arises, ruler of the devas, from thinking. When the mind thinks about something, desire arises; when the mind thinks of nothing, desire does not arise."

"But, sir, what gives rise to thinking...?"

"Thinking, ruler of the devas, arises from elaborated perceptions and notions.¹⁴ When elaborated perceptions and notions are present, thinking arises. When elaborated perceptions and notions are absent, thinking does not arise."

(from DN 21: *Sakkapañha Sutta*; II 276–77)

(3) The Dark Chain of Causation

2.2. Sau khi bày tỏ lòng hoan hỷ, Thiên chủ Sakka hỏi câu thứ hai: "Bạch Thế Tôn, do nhân duyên gì phát sinh đồ kị và keo kiệt, nguồn gốc chúng từ đâu, chúng tập khởi như thế nào, làm thế nào chúng phát sinh? Khi cái gì có mặt thì chúng sanh khởi, khi cái gì không có mặt thì chúng không sinh khởi?"

– Nay Thiên chủ, đồ kị và keo kiệt phát sinh từ yêu ghét, đây là nguồn gốc, đây là cách chúng tập khởi, là cách chúng phát sinh. Khi yêu ghét có mặt thì chúng sanh khởi, khi yêu ghét không có mặt thì chúng không sinh khởi.

– Bạch Thế Tôn, nhưng yêu ghét do nhân duyên gì phát sinh...?

– Nay Thiên chủ, chúng phát sinh từ tham dục.

– Và nhân duyên gì phát sinh tham dục?

– Nay Thiên chủ, chúng phát sinh từ suy nghĩ. Khi tâm suy nghĩ về một đối tượng thì tham dục sinh khởi, khi tâm không suy nghĩ gì thì tham dục không sinh khởi.

– Bạch Thế Tôn, nhưng do nhân duyên gì suy nghĩ sinh khởi?

– Nay Thiên chủ, suy nghĩ sinh khởi từ những vọng tưởng và hý luận.⁽¹⁴⁾ Khi những vọng tưởng và hý luận có mặt thì suy nghĩ có mặt. Khi những vọng tưởng và hý luận không có mặt thì suy nghĩ không có mặt.

(*Trường BK II, Kinh 21: Đế-thích Sở Vấn, tr. 276-77*)

(3) Chuỗi nhân duyên đen tối

9. “Thus, Ānanda, in dependence upon feeling there is craving; in dependence upon craving there is pursuit; in dependence upon pursuit there is gain; in dependence upon gain there is decision-making; in dependence upon decision-making there is desire and lust; in dependence upon desire and lust there is attachment; in dependence upon attachment there is possessiveness; in dependence upon possessiveness there is niggardliness; in dependence upon niggardliness there is defensiveness; and because of defensiveness, various evil unwholesome things originate—the taking up of clubs and weapons, conflicts, quarrels, and disputes, insults, slander, and falsehood.”¹⁵

(from DN 15: *Mahānidāna Sutta*; II 58)

(4) The Roots of Violence and Oppression

“Greed, hatred, and delusion of every kind are unwholesome.¹⁶ Whatever action a greedy, hating, and deluded person heaps up—by deeds, words, or thoughts—that too is unwholesome. Whatever suffering such a person, overpowered by greed, hatred, and delusion, his thoughts controlled by them, inflicts under false pretexts upon another—by killing, imprisonment, confiscation of property, false accusations, or expulsion—being prompted in this by the thought, ‘I have power and I want power,’ all this is unwholesome too.”

(from AN 3:69; I 201–2)

4. WITHOUT DISCOVERABLE BEGINNING

(1) Grass and Sticks

– Đây Ānanda, do nhân duyên cảm thọ sinh ra khát ái, do nhân duyên khát ái sinh ra tìm cầu, do nhân duyên tìm cầu sinh ra thắng lợi, do nhân duyên thắng lợi sinh ra quyết định, do nhân duyên quyết định sinh ra tham dục, do nhân duyên tham dục sinh ra chấp thủ, do nhân duyên chấp thủ sinh ra chiếm hữu, do nhân duyên chiếm hữu sinh ra keo kiệt, do nhân duyên keo kiệt sinh ra phòng thủ, và do phòng thủ phát sinh nhiều bất thiện pháp như cầm lấy cây trượng và vũ khí, xung đột, gây gỗ, tranh chấp, lăng mạ, vu khống và vọng ngữ.”⁽¹⁵⁾

(*Trường BK II, tr. 516-517, 14 - Kinh Đại Duyên: 9*)

(4) Gốc Rễ của Bạo Lực và Đàn Áp

“Tham, sân, si thuộc bất cứ loại nào đều là bất thiện”.⁽¹⁶⁾ Bất cứ một hành động nào mà một người tham lam, sân hận và si mê tạo nên bằng thân, lời hay ý cũng là bất thiện. Bất cứ khổ đau nào mà người này gây ra cho người khác do tham, sân, si thúc đẩy, ý nghĩ bị tham sân si điều khiển, dù viển bất cứ lý do sai trái nào bằng cách sát hại, bỏ tù, tịch thu tài sản, cáo buộc sai lầm, hay trục xuất do được tư tưởng này gợi ý: “Ta có quyền lực và ta muốn có quyền lực”, tất cả điều này cũng đều là bất thiện

(*Tăng Chi BK I, tr. 363-369 Các Căn Bản Bất Thiện*)

4. VÔ THỦY (KHÔNG CÓ ĐIỂM KHỞI ĐẦU)

(1) Cỏ và cây

The Blessed One said this: “Monks, this saṃsāra is without discoverable beginning.¹⁷ A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving. Suppose, monks, a man would cut up whatever grass, sticks, branches, and foliage there are in this Jambudīpa¹⁸ and collect them together into a single heap. Having done so, he would put them down, saying for each one: ‘This is my mother, this my mother’s mother.’ The sequence of that man’s mothers and grandmothers would not come to an end, yet the grass, sticks, branches, and foliage in this Jambudīpa would be used up and exhausted. For what reason? Because, monks, this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving. For such a long time, monks, you have experienced suffering, anguish, and disaster, and swelled the cemetery. It is enough to become disenchanted with all formations, enough to become dispassionate toward them, enough to be liberated from them.”

(SN 15:1; II 178)

(2) Balls of Clay

“Monks, this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving. Suppose, monks, a man would reduce this great earth to balls of clay the size of jujube kernels and put them down, saying [for each one]: ‘This is my father, this my father’s father.’ The sequence of that man’s fathers and

Thế Tôn đã dạy như thế này: “Này các Tỷ-kheo, cõi luân hồi này là vô thủy.⁽¹⁷⁾ Đối với chúng sanh lang thang luân chuyển do bị vô minh cản trở và bị tham dục trói buộc thì không thể tìm thấy một điểm khởi đầu. Này các Tỷ-kheo, giả sử có người cắt hết bất cứ cỏ, khúc cây, cành cây, lá cây nào trong cõi Diêm-phù-đề này (Jambudīpa)⁽¹⁸⁾ và chất lại thành một đống. Sau khi làm như vậy, người ấy đặt chúng xuống, nói với mỗi cành lá rằng: ‘Đây là mẹ tôi, đây là bà ngoại tôi’. Chuỗi các bà mẹ và bà ngoại của người ấy sẽ tiếp nối không bao giờ chấm dứt, tuy rằng cỏ, khúc cây, cành cây và lá cây trong cõi Diêm-phù-đề này sẽ cạn kiệt. Vì sao? Bởi vì, này các Tỷ-kheo, cõi luân hồi này là vô thủy. Đối với các chúng sanh bị vô minh cản trở và bị tham dục trói buộc thì không thể tìm thấy một điểm khởi đầu. Này các Tỷ-kheo, đã lâu lắm rồi, các ông đã chịu đau khổ, sầu não, tai họa, đã làm cho các mộ phần ngày càng chồng chất lớn thêm. Đã quá đủ để các ông nhàm chán với tất cả các hành, đủ để các ông từ bỏ chúng, đủ để các ông giải thoát khỏi chúng.”

(Tương Ưng BK II, Ch. 4, tr. 309, 1: Cỏ và Củi)

(1) Những hòn đất

“Này các Tỷ-kheo, cõi luân hồi này là vô thủy. Đối với chúng sanh lang thang luân chuyển do bị vô minh cản trở và bị tham dục trói buộc thì không thể tìm thấy một điểm khởi đầu. Này các Tỷ-kheo, giả sử có một người lấy tất cả đất của quả đất này để viên thành những hòn đất lớn cỡ bằng hạt táo, cầm từng hòn đất đặt xuống và nói với từng hòn đất: ‘Đây là cha tôi, đây là ông nội tôi.’ Chuỗi các người cha

grandfathers would not come to an end, yet this great earth would be used up and exhausted. For what reason? Because, monks, this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving. For such a long time, monks, you have experienced suffering, anguish, and disaster, and swelled the cemetery. It is enough to become disenchanted with all formations, enough to become dispassionate toward them, enough to be liberated from them.”

(SN 15:2; II 179)

(3) *The Mountain*

A certain monk approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and said to him: “Venerable sir, how long is an eon?”¹⁹ “An eon is long, monk. It is not easy to count it and say it is so many years, or so many hundreds of years, or so many thousands of years, or so many hundreds of thousands of years.”

“Then is it possible to give a simile, venerable sir?”

“It is possible, monk,” the Blessed One said. “Suppose, monk, there was a great stone mountain a *yojana* long, a *yojana* wide, and a *yojana* high, without holes or crevices, one solid mass of rock.²⁰ At the end of every hundred years a man would stroke it once with a piece of fine cloth. That great stone mountain might by this effort be worn away and eliminated but the eon would still not have come to an end. So long is an eon, monk. And of eons of such length, we

và ông nội của người ấy sẽ tiếp nối không bao giờ chấm dứt, tuy rằng quả đất lớn đã được sử dụng đến mức cạn kiệt. Vì sao? Nay các Tỷ-kheo, bởi vì cõi luân hồi này là vô thủy. Đối với các chúng sanh bị vô minh cản trở và bị tham dục trói buộc thì không thể tìm thấy một điểm khởi đầu. Nay các Tỷ-kheo, đã lâu lắm rồi, các ông đã chịu đau khổ, sầu não, tai họa, đã làm cho các mộ phần ngày càng chồng chất lớn thêm. Đã quá đủ để các ông nhàm chán với tất cả các hành, đủ để các ông từ bỏ chúng, đủ để các ông giải thoát khỏi chúng.”

(*Tương Ưng BK II, Ch. 4, tr. 310, 2: Quả Đất*)

(1) *Núi*

Một Tỷ-kheo đi đến Thế Tôn, sau khi đánh lễ Thế Tôn liền ngồi xuống một bên rồi bạch Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, một kiếp dài đến bao lâu?”⁽¹⁹⁾

– Nay Tỷ-kheo, một kiếp thật dài. Không dễ gì có thể đếm được và nói một kiếp là rất nhiều năm, nhiều trăm năm, nhiều ngàn năm, nhiều trăm ngàn năm.

– Bạch Thế Tôn, Thế Tôn có thể cho một ví dụ được không?

Thế Tôn trả lời:

– Nay Tỷ-kheo, được chứ. Nay Tỷ-kheo, giả sử có một ngọn núi đá lớn dài một do tuần (*yojana*), rộng một do tuần và cao một do tuần, không có lỗ hổng hay khe hở, một khối đá đặc.⁽²⁰⁾ Cứ sau một trăm năm lại có một người đến đập vào núi này một lần với một tấm vải mịn. Bằng nỗ lực này, ngọn núi đá lớn có thể bị mòn dần và tan biến, nhưng một kiếp vẫn chưa chấm dứt. Nay Tỷ-kheo, một kiếp dài như vậy

have wandered through so many eons, so many hundreds of eons, so many thousands of eons, so many hundreds of thousands of eons. For what reason? Because, monk, this saṃsāra is without discoverable beginning.... It is enough to be liberated from them.”

(SN 15:5; II 181–82)

(4) The River Ganges

At Rājagaha, in the Bamboo Grove, the Squirrel Sanctuary, a certain brahmin approached the Blessed One and exchanged greetings with him. When they had concluded their greetings and cordial talk, he sat down to one side and asked him: “Master Gotama, how many eons have elapsed and gone by?”

“Brahmin, many eons have elapsed and gone by. It is not easy to count them and say they are so many eons, or so many hundreds of eons, or so many thousands of eons, or so many hundreds of thousands of eons.”

“But is it possible to give a simile, Master Gotama?”

“It is possible, brahmin,” the Blessed One said. “Imagine, brahmin, the grains of sand between the point where the river Ganges originates and the point where it enters the great ocean: it is not easy to count these and say there are so many grains of sand, or so many hundreds of grains, or so many thousands of grains, or so many hundreds of thousands of grains. Brahmin, the eons that have elapsed and gone by are even more numerous than that. It is not

đó. Và với những kiếp dài như vậy, chúng ta đã lang thang qua rất nhiều kiếp, nhiều trăm kiếp, nhiều ngàn kiếp, nhiều trăm ngàn kiếp. Vì sao? Nay Tỷ-kheo, bởi vì cõi luân hồi này là vô thủy... cũng vừa đủ để giải thoát khỏi cõi này.

(*Tương Ưng BK II, Ch. 4, tr. 315, 5: Núi*)

(4) Sông Hằng

Tại Vương Xá (Rājagaha), trong rừng Trúc Lâm (Veluvana), khu Vườn Sóc, một người Bà-la-môn đi đến Thế Tôn và trao đổi lời hỏi thăm với Ngài. Sau khi chào hỏi và chuyện trò vui vẻ, người ấy ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn: “Thưa Tôn giả Gotama, có bao nhiêu kiếp đã qua và đã trôi qua?”

– Nay Bà-la-môn, rất nhiều kiếp đã qua và đã trôi qua. Không dễ gì có thể đếm được và nói có rất nhiều kiếp, nhiều trăm kiếp, nhiều ngàn kiếp, nhiều trăm ngàn kiếp.

– Thưa Tôn giả Gotama, Ngài có thể cho một ví dụ được không?

Thế Tôn trả lời:

– Nay Bà-la-môn, được chứ. Nay Bà-la-môn, hãy tưởng tượng những hạt cát từ chỗ sông Hằng bắt nguồn đến chỗ nó chảy vào biển lớn; không dễ gì đếm được và nói rằng có rất nhiều hạt cát, nhiều trăm hạt, nhiều ngàn hạt, nhiều trăm ngàn hạt cát. Nay Bà-la-môn, những kiếp đã qua và đã trôi qua là còn nhiều hơn thế nữa. Không dễ gì có thể đếm được và nói có rất nhiều kiếp, nhiều trăm kiếp, nhiều ngàn

easy to count them and say that they are so many eons, or so many hundreds of eons, or so many thousands of eons, or so many hundreds of thousands of eons. For what reason? Because, brahmin, this saṃsāra is without discoverable beginning.... It is enough to be liberated from them.”

(SN 15:8; II 183–84)

(5) Dog on a Leash

“Monks, this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving.

“There comes a time, monks, when the great ocean dries up and evaporates and no longer exists, but still, I say, there is no making an end of suffering for those beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving.

“There comes a time, monks, when Sineru, the king of mountains, burns up and perishes and no longer exists, but still, I say, there is no making an end of suffering for those beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving.

“There comes a time, monks, when the great earth burns up and perishes and no longer exists, but still, I say, there is no making an end of suffering for those beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving.

kiếp, nhiều trăm ngàn kiếp. Vì sao? Đây Bà-la-môn, bởi vì cõi luân hồi này là vô thủy... cũng vừa đủ để giải thoát khỏi cõi này.

(Tương Ưng BK II, Ch. 4, tr. 318-319, 8: Sông Hằng)

(5) Chó bị dây buộc cổ

– Đây các Tỷ-kheo, cõi luân hồi này là vô thủy. Đối với chúng sanh lang thang luân chuyển do bị vô minh cản trở và bị tham dục trói buộc thì không thể tìm thấy một điểm khởi đầu.

Này các Tỷ-kheo, sẽ có một thời khi biển lớn khô cạn, bốc hơi và không còn hiện hữu, nhưng Ta vẫn nói rằng sẽ không có sự chấm dứt khổ đau đối với những chúng sanh lang thang luân chuyển do bị vô minh cản trở và tham dục trói buộc.

Này các Tỷ-kheo, sẽ có một thời khi Sineru (núi Tu-di), vua các núi, bị đốt cháy và hủy diệt và không còn hiện hữu, nhưng Ta vẫn nói rằng sẽ không có sự chấm dứt khổ đau đối với những chúng sanh lang thang luân chuyển do bị vô minh cản trở và tham dục trói buộc.

Này các Tỷ-kheo, sẽ có một thời khi đại địa bị đốt cháy và hủy diệt và không còn hiện hữu, nhưng Ta vẫn nói rằng sẽ không có sự chấm dứt khổ đau đối với những chúng sanh lang thang luân chuyển do bị vô minh cản trở và tham dục trói buộc.

“Suppose, monks, a dog tied up on a leash was bound to a strong post or pillar: it would just keep on running and revolving around that same post or pillar. So too, the uninstructed worldling regards form as self ... feeling as self ... perception as self ... volitional formations as self ... consciousness as self.... He just keeps running and revolving around form, around feeling, around perception, around volitional formations, around consciousness. As he keeps on running and revolving around them, he is not freed from form, not freed from feeling, not freed from perception, not freed from volitional formations, not freed from consciousness. He is not freed from birth, aging, and death; not freed from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; not freed from suffering, I say.”

(SN 22:99; II 149–50)

Này các Tỷ-kheo, giả sử có con chó bị buộc vào cổ một sợi dây, trói chặt vào một cây cột hay cột trụ, con chó sẽ cứ tiếp tục chạy vòng quanh cây cột hay cột trụ đó. Cũng vậy, kẻ vô văn phạm phu xem sắc là tự ngã, thọ là tự ngã, tưởng là tự ngã, hành là tự ngã, thức là tự ngã, người ấy cứ tiếp tục chạy vòng quanh sắc, vòng quanh thọ, vòng quanh tưởng, vòng quanh hành, vòng quanh thức. Vì người ấy cứ tiếp tục chạy vòng quanh chúng, người ấy không thể giải thoát khỏi sắc, không giải thoát khỏi thọ, không giải thoát khỏi tưởng, không giải thoát khỏi hành, không giải thoát khỏi thức. Người ấy sẽ không giải thoát khỏi sinh, già, bệnh, chết; không giải thoát khỏi ưu sầu, than vãn, đau đớn, buồn khổ và tuyệt vọng, Ta nói rằng người ấy không giải thoát khỏi khổ đau.

(Tương Ưng BK III, Ch. 5, tr. 267, 7: Dây Thằng)

II. THE BRINGER OF LIGHT

INTRODUCTION

The picture of the human condition that emerges from the Nikāyas, as sketched in the preceding chapter, is the background against which the manifestation of the Buddha in the world acquires a heightened and deepened significance. Unless we view the Buddha against this multi-dimensional background, extending from the most personal and individual exigencies of the present to the vast, impersonal rhythms of cosmic time, any interpretation we may arrive at about his role is bound to be incomplete. Far from capturing the viewpoint of the compilers of the Nikāyas, our interpretation will be influenced as much by our own presuppositions as by theirs, perhaps even more so. Depending on our biases and predispositions, we may choose to regard the Buddha as a liberal ethical reformer of a degenerate Brahmanism, as a great secular humanist, as a radical empiricist, as an existential psychologist, as the proponent of a sweeping agnosticism, or as the precursor of any other intellectual fashion that meets our fancy. The Buddha who stares back at us from the texts will be too much a reflection of ourselves, too little an image of the Enlightened One.

Perhaps in interpreting a body of ancient religious literature we can never fully avoid inserting ourselves and our own values into the subject we are interpreting. However, though we may never achieve perfect transparency, we can limit the impact of personal bias upon

II. NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Bức tranh về thân phận con người xuất hiện từ các bộ kinh Nikāya, như đã được phác họa trong chương trước, là bối cảnh trong đó sự biểu hiện của Đức Phật trong cuộc đời mang đậm một ý nghĩa sâu sắc và cao cả. Bất cứ sự diễn giải nào chúng ta có thể nói về vai trò của Ngài sẽ không đầy đủ trừ khi chúng ta nhìn Đức Phật trong bối cảnh đa phương này, trải dài từ những hệ lụy có tính cách cá nhân riêng tư nhất trong hiện tại cho đến những thay đổi theo thời gian vũ trụ mệnh mông vô tình. Dù không nắm giữ quan điểm của những nhà kết tập kinh tạng Nikāya, sự diễn giải của chúng ta sẽ chịu ảnh hưởng bởi những nhận định của chính chúng ta, cũng nhiều như nhận định của họ, có lẽ còn nhiều hơn nữa. Tùy thuộc vào thiên kiến và khuynh hướng của chúng ta, chúng ta có thể lựa chọn để xem Đức Phật như là một nhà cải cách đạo đức tự do của chủ nghĩa Bà-la-môn thoái hóa, như là một nhà nhân bản thế tục vĩ đại, như là một nhà thực nghiệm cấp tiến, như là một nhà tâm lý học hiện sinh, như là một người cổ xúy cho chủ thuyết bất khả tri toàn diện, hay là một người tiên phong của một kiểu mẫu trí thức thời thượng nào đó thích hợp với trí tưởng tượng của chúng ta. Đức Phật trong các văn bản kinh điển như vậy sẽ phản chiếu hình ảnh của chính chúng ta, nhiều hơn là hình ảnh của một bậc Giác ngộ.

Có lẽ trong lúc diễn giải một số lượng văn học tôn giáo cổ đại, chúng ta không bao giờ có thể tránh được việc để chính chúng ta và những giá trị chúng ta tin tưởng xen vào đề tài chúng ta diễn giải. Tuy nhiên, mặc dù chúng ta không bao giờ đạt được tính trong sáng khách quan hoàn toàn,

the process of interpretation by giving the words of the texts due respect. When we pay this act of homage to the Nikāyas, when we take seriously their own account of the background to the Buddha's manifestation in the world, we will see that they ascribe to his mission nothing short of a cosmic scope. Against the background of a universe with no conceivable bounds in time, a universe within which living beings enveloped in the darkness of ignorance wander along bound to the suffering of old age, sickness, and death, the Buddha arrives as the "torchbearer of humankind" (*ukkādhāro manussānam*) bringing the light of wisdom.¹ In the words of **Text II,1**, his arising in the world is "the manifestation of great vision, of great light, of great radiance." Having discovered for himself the perfect peace of liberation, he kindles for us the light of knowledge, which reveals both the truths that we must see for ourselves and the path of practice that culminates in this liberating vision.

According to Buddhist tradition, the Buddha Gotama is not merely one unique individual who puts in an unprecedented appearance on the stage of human history and then bows out forever. He is, rather, the fulfillment of a primordial archetype, the most recent member of a cosmic "dynasty" of Buddhas constituted by numberless Perfectly Enlightened Ones of the past and sustained by Perfectly Enlightened Ones continuing indefinitely onward into the future. Early Buddhism, even in the archaic root texts of the Nikāyas, already recognizes a plurality of Buddhas who all conform to certain fixed patterns of behavior, the broad outlines of which are described in the opening sections of

nhưng chúng ta có thể giới hạn tác động của thiên kiến cá nhân trên quá trình diễn giải bằng cách tôn trọng chữ nghĩa trong văn bản kinh. Khi chúng ta bày tỏ lòng kính trọng đối với kinh tạng Nikāya, khi chúng ta nghiêm túc xem xét những ghi nhận của kinh văn về bối cảnh sự biểu hiện của Đức Phật trong thế gian này, chúng ta sẽ thấy rằng kinh đã gắn cho sứ mạng của Ngài một tầm cỡ vũ trụ. Trong một bối cảnh của một vũ trụ không có biên giới về thời gian, một vũ trụ trong đó chúng sanh bị bao trùm trong vô minh phải lang thang luân chuyển trong cảnh sinh, già, bệnh, chết, Đức Phật xuất hiện như một "người cầm đuốc soi đường cho nhân loại", mang lại ánh sáng trí tuệ (*ukkādhāro manussānam*).⁽¹⁾ Trong ngôn ngữ của **Kinh Văn số II, 1**, sự xuất hiện của Ngài trong thế gian là "sự biểu hiện của một pháp nhãn vĩ đại, của ánh sáng vi diệu, của đại quang minh". Sau khi đã khám phá cho chính mình sự an bình tuyệt hảo của giải thoát, Ngài khơi dậy ánh sáng của tri kiến ấy cho chúng ta, trong đó hé lộ những chân lý mà chúng ta phải tự mình nhận thấy và con đường tu tập đạt đến đỉnh cao trong tri kiến giải thoát này.

Theo truyền thống Phật giáo, Đức Phật Gotama không chỉ là một cá nhân độc đáo đã có sự xuất hiện vô tiền khoáng hậu trên sân khấu lịch sử nhân loại và sau đó rút lui vĩnh viễn, mà đúng hơn, Ngài là sự viên mãn của một mẫu mực tiêu biểu thời cổ đại, là một thành viên cận đại nhất của một 'vương triều' vũ trụ với nhiều vị Phật được tạo thành bởi vô số bậc Toàn giác trong quá khứ, và được duy trì bền vững bởi nhiều bậc Toàn giác sẽ liên tục tiếp nối vô thời hạn trong tương lai. Phật giáo Nguyên thủy, ngay cả trong những văn bản kinh gốc xưa cổ của bộ kinh Nikāya, đã công nhận nhiều vị Phật, tất cả những vị theo đúng một số mẫu mực cố định về cách hành xử, mà những nét chính

the Mahāpadāna Sutta (Dīgha Nikāya 14, not represented in the present anthology). The word “Tathāgata,” which the texts use as an epithet for a Buddha, points to this fulfillment of a primordial archetype. The word means both “the one who has come thus” (*tathā āgata*), that is, who has come into our midst in the same way that the Buddhas of the past have come; and “the one who has gone thus” (*tathā gata*), that is, who has gone to the ultimate peace, Nibbāna, in the same way that the Buddhas of the past have gone.

Though the Nikāyas stipulate that in any given world system, at any given time, only one Perfectly Enlightened Buddha can arise, the arising of Buddhas is intrinsic to the cosmic process. Like a meteor against the blackness of the night sky, from time to time a Buddha will appear against the backdrop of boundless space and time, lighting up the spiritual firmament of the world, shedding the brilliance of his wisdom upon those capable of seeing the truths that he illuminates. The being who is to become a Buddha is called, in Pāli, a *bodhisatta*, a word better known in the Sanskrit form, *bodhisattva*. According to common Buddhist tradition, a bodhisatta is one who undertakes a long course of spiritual development consciously motivated by the aspiration to attain future Buddhahood.² Inspired and sustained by great compassion for living beings mired in the suffering of birth and death, a bodhisatta fulfills, over many eons of cosmic time, the difficult course needed to fully master the requisites for supreme enlightenment. When all these requisites are complete, he attains Buddhahood in order to establish the Dhamma in the world. A Buddha discovers the long-lost path to liberation, the “ancient path”

đã được mô tả trong các phần mở đầu của Kinh Đại Duyên (*Mahāpadāna Sutta, Trường Bộ Kinh 14, không được trình bày trong hợp tuyển này*). Danh xưng ‘Như Lai’ (Tathāgata), mà các bài kinh đã dùng như một bổ túc từ cho một vị Phật, đã chỉ đến sự viên mãn của một mẫu mực tiêu biểu thời cổ đại. Từ này có nghĩa là ‘người đã đến như vậy’ (*tathā āgata*), nghĩa là, người đã đến giữa chúng ta trong cùng một cách thể mà các vị Phật thời quá khứ đã đến; và ‘người đã đi như vậy’ (*tathā gata*), nghĩa là, người đã đi đến chỗ bình an tối thượng là Niết-bàn, cùng một cách thể như các vị Phật thời quá khứ đã đi.

Mặc dù các bộ kinh Nikāya đã nói rõ rằng trong bất cứ một hệ thống thế giới đặc biệt nào, vào bất cứ thời gian đặc biệt nào, chỉ có một bậc Toàn giác xuất hiện, sự xuất hiện của các vị Phật trong bản chất thuộc về tiến trình của vũ trụ. Giống như một mẫu thiên thạch chói sáng trong nền đen tối của bầu trời đêm, thỉnh thoảng một vị Phật sẽ xuất hiện trong bối cảnh của không gian và thời gian vô tận, thấp sáng bầu trời tâm linh của thế giới, ban ánh sáng trí tuệ cho những người có khả năng thấy những sự thật mà Ngài đã soi sáng. Một hành giả sắp sửa thành Phật được gọi theo tiếng Pāli là một vị Bồ-tát (Bodhisatta), một từ thường được biết rõ hơn theo tiếng Sanskrit là Bodhisattva. Theo truyền thống Phật giáo phổ thông, một vị Bồ-tát là người chấp nhận có ý thức một quá trình phát triển tâm linh lâu dài được thúc đẩy bởi nguyện vọng thành Phật trong tương lai.⁽²⁾ Được khơi nguồn cảm hứng và duy trì bền vững bởi lòng từ bi vô lượng đối với chúng sanh đang trầm luân trong nỗi khổ của sanh tử luân hồi, vị Bồ-tát phải trải qua nhiều kiếp của thời gian vũ trụ, hoàn thành một quá trình tu tập khó khăn cần thiết để hoàn thiện những yêu cầu cho sự giác ngộ tối thượng. Khi tất cả những yêu cầu đã được hoàn thành,

traveled by the Buddhas of the past that culminates in the boundless freedom of Nibbāna. Having found the path and traveled it to its end, he then teaches it in all its fullness to humanity so that many others can enter the way to final liberation.

This, however, does not exhaust the function of a Buddha. A Buddha understands and teaches not only the path leading to the supreme state of ultimate liberation, the perfect bliss of Nibbāna, but also the paths leading to the various types of wholesome mundane happiness to which human beings aspire. A Buddha proclaims both a path of mundane enhancement that enables sentient beings to plant wholesome roots productive of happiness, peace, and security in the worldly dimensions of their lives, and a path of world-transcendence to guide sentient beings to Nibbāna. His role is thus much wider than an exclusive focus on the transcendent aspects of his teaching might suggest. He is not merely a mentor of ascetics and contemplatives, not merely a teacher of meditation techniques and philosophical insights, but a guide to the Dhamma in its full range and depth: one who reveals, proclaims, and establishes all the principles integral to correct understanding and wholesome conduct, whether mundane or transcendental. **Text II,1** highlights this wide-ranging altruistic dimension of a Buddha's career when it praises the Buddha as the one person who arises in the world "for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans."

vị ấy thành Phật để thiết lập Chánh pháp cho thế gian. Một vị Phật khám phá con đường giải thoát đã thất truyền từ lâu, con đường "cổ đại" mà các vị Phật thời quá khứ đã trải qua và đạt đến đỉnh cao là sự giải thoát tối thượng của Niết-bàn. Sau khi đã tìm ra con đường và đã đi đến tận cùng con đường đó, vị ấy sẽ giảng dạy lại trọn vẹn cho nhân loại để cho nhiều người khác có thể đi vào con đường đưa đến giải thoát cuối cùng.

Tuy nhiên, chức năng của một vị Phật không phải chỉ có chừng đó. Một vị Phật hiểu và giảng dạy không những chỉ là con đường đưa đến trạng thái siêu việt của sự giải thoát tối thượng, niềm hỷ lạc tuyệt hảo của Niết-bàn, mà còn là những con đường đưa đến nhiều kiểu hạnh phúc lành mạnh đời thường mà chúng sanh vẫn mong ước. Một vị Phật tuyên thuyết cả hai con đường, một con đường thăng hoa cuộc sống đời thường giúp cho chúng sanh gieo trồng thiện căn đưa đến hạnh phúc, bình yên và an toàn thuộc về các bình diện thế gian của đời sống; và một con đường vượt thoát thế gian để hướng dẫn chúng sanh đạt đến Niết-bàn. Như vậy, vị Phật có một vai trò rộng lớn hơn nhiều, chứ không phải chỉ chú trọng duy nhất vào những trạng thái siêu việt như người ta có thể hiểu qua lời giảng dạy của Ngài. Ngài không chỉ là người hướng dẫn cho các Sa-môn và thiền giả, không chỉ là người thầy của các kỹ thuật hành thiền và những tuệ giác về triết lý, mà là một người hướng dẫn Giáo pháp với tất cả chiều rộng và chiều sâu: Người đã tiết lộ, tuyên bố và thiết lập tất cả các nguyên tắc cơ bản cho sự hiểu biết chơn chánh và cách ứng xử thiện lành, cho dù thuộc về thế gian hay siêu xuất thế gian. **Kinh Văn II, I**, làm nổi bật chiều hướng vị tha trong một phạm vi rộng lớn của sự nghiệp Đức Phật khi kinh ca ngợi Đức Phật như là một vị xuất hiện trong đời "vì sự an lạc của số đông, vì hạnh phúc của số đông, vì

The Nikāyas offer two perspectives on the Buddha as a person, and to do justice to the texts it is important to hold these two perspectives in balance, without letting one cancel out the other. A correct view of the Buddha can only arise from the merging of these two perspectives, just as the correct view of an object can arise only when the perspectives presented by our two eyes are merged in the brain into a single image. One perspective, the one highlighted most often in modernist presentations of Buddhism, shows the Buddha as a human being who, like other human beings, had to struggle with the common frailties of human nature to arrive at the state of an Enlightened One. After his enlightenment at the age of thirty-five, he walked among us for forty-five years as a wise and compassionate human teacher, sharing his realization with others and ensuring that his teachings would remain in the world long after his death. This is the side of the Buddha's nature that figures most prominently in the Nikāyas. Since it corresponds closely with contemporary agnostic attitudes toward the ideals of religious faith, it has an immediate appeal to those nurtured by modern modes of thought.

The other aspect of the Buddha's person is likely to seem strange to us, but it looms large in Buddhist tradition and serves as the bedrock for popular Buddhist devotion. Though secondary in the Nikāyas, it occasionally surfaces so conspicuously that it cannot be ignored, despite the

lòng từ bi đối với thế gian, vì lợi lạc, an vui, hạnh phúc của chư Thiên và loài Người.”

Các bộ kinh Nikāya trình bày hai cách nhìn về Đức Phật như một con người, và để giữ công bằng cho các bản kinh, điều quan trọng là cần phải giữ hai cách nhìn ấy ở mức quân bình, không để cho một cách nhìn này hủy bỏ cách nhìn kia. Một quan điểm đúng đắn về Đức Phật chỉ có thể đạt được bằng cách hòa nhập hai cách nhìn ấy, cũng như một quan điểm đúng đắn về một đối tượng chỉ có thể đạt được khi những góc độ do đôi mắt chúng ta tiếp thu được nhập lại thành một hình ảnh duy nhất trong não bộ. Một cách nhìn thường được nhấn mạnh trong những cuộc trình bày hiện đại về Phật giáo, chứng minh Đức Phật như một con người, giống như bao nhiêu người khác, cũng phải vật lộn với những nhược điểm thông thường của con người để đạt đến giác ngộ. Sau khi đạt được giác ngộ vào tuổi ba mươi lăm, Ngài đã du hành khắp nơi trong bốn mươi lăm năm như một vị thầy trí tuệ và từ bi, chia sẻ sự giác ngộ của Ngài với người khác và bảo đảm rằng những lời dạy của Ngài sẽ vẫn còn tồn tại với thế gian sau khi Ngài nhập diệt. Đây là khía cạnh thuộc bản chất của Đức Phật đã xuất hiện nổi bật nhất trong các bộ kinh Nikāya. Vì điều này rất tương hợp với thái độ bất khả tri đương đại đối với những lý tưởng của đức tin tôn giáo, nó lập tức có một sức thu hút đối với những người được nuôi dưỡng bằng kiểu cách tư tưởng hiện đại đó.

Một phương diện khác của con người Đức Phật có vẻ lạ lùng đối với chúng ta, nhưng nó xuất hiện sờ sờ trong truyền thống Phật giáo và phục vụ như một nền tảng cho lòng sùng bái Phật giáo của quần chúng. Dù đây là cách nhìn thứ yếu trong các bộ kinh Nikāya, thỉnh thoảng cách nhìn này xuất

efforts of Buddhist modernists to downplay its significance or rationalize its intrusions. From this perspective, the Buddha is seen as one who had already made preparations for his supreme attainment over countless past lives and was destined from birth to fulfill the mission of a world teacher. **Text II,2** is an example of how the Buddha is viewed from this perspective. Here, it is said, the future Buddha descends fully conscious from the Tusita heaven into his mother's womb; his conception and birth are accompanied by wonders; deities worship the newborn infant; and as soon as he is born he walks seven steps and announces his future destiny. Obviously, for the compilers of such a sutta as this, the Buddha was already destined to attain Buddhahood even prior to his conception and thus his struggle for enlightenment was a battle whose outcome was already predetermined. The final paragraph of the sutta, however, ironically hearkens back to the realistic picture of the Buddha. What the Buddha himself considers to be truly wondrous are not the miracles accompanying his conception and birth, but his mindfulness and clear comprehension in the midst of feelings, thoughts, and perceptions.

The three texts in section 3 are biographical accounts consistent with this naturalistic point of view. They offer us a portrait of the Buddha stark in its realism, bare in its naturalism, striking in its ability to convey deep psychological insights with minimal descriptive technique. In **Text II,3(1)** we read about his renunciation, his training under two famous meditation teachers, his disillusionment

hiện rõ ràng đến nỗi không thể nào bỏ qua được, mặc dù những nỗ lực của các Phật tử hiện đại muốn hạ thấp ý nghĩa của nó hoặc tìm lý lẽ để giải thích sự xâm nhập của quan điểm này. Với cách nhìn này, Đức Phật được xem như là người đã có những chuẩn bị để đắc quả Giác ngộ tối thượng trải qua vô lượng kiếp trong quá khứ và được chỉ định từ lúc sơ sinh để hoàn thành sứ mạng một bậc thầy của thế giới. **Kinh Văn II, I** là một ví dụ về cách Đức Phật được nhìn theo quan điểm này như thế nào. Bài kinh nói rằng, ở đây, Đức Phật tương lai hoàn toàn có ý thức khi từ cung trời Đâu-suất bước xuống trần gian để đầu thai vào mẫu hậu; sự nhập thai và đản sanh của Ngài được kèm theo nhiều điều kỳ diệu; chư Thiên tôn kính vị Thái tử sơ sinh; và ngay khi vừa sinh ra, Ngài bước đi bảy bước và tuyên bố số phận tương lai của mình. Rõ ràng là đối với những nhà kết tập một bài kinh như thế này, Đức Phật đã được định sẵn để đắc quả vị Phật, thậm chí trước khi Ngài nhập bào thai, và như vậy việc Ngài phấn đấu để đắc quả Giác ngộ là một cuộc chiến mà kết quả đã được định trước. Tuy nhiên, điều đáng buồn cười là chương cuối của bài kinh lại quay trở về với hình ảnh hiện thực của Đức Phật. Những gì mà chính Đức Phật xem là thật sự kỳ diệu không phải là những phép lạ đi kèm theo việc nhập thai và đản sanh của Ngài, nhưng là sự tỉnh thức và hiểu biết sáng suốt trong lúc có những cảm thọ, tư duy và tri giác.

Ba bài kinh trong phần 3 là những bài tường thuật về tiểu sử phù hợp với quan điểm tự nhiên này. Ba bài kinh cho ta một hình ảnh của Đức Phật nổi bật với tính cách hiện thực, đơn giản trong phẩm chất tự nhiên, sắc nét trong khả năng chuyên tải những tuệ giác tâm lý rất sâu sắc với kỹ thuật mô tả tối thiểu. Trong **Kinh Văn II, 3, (1)**, chúng ta đọc về việc xuất gia của Ngài, việc rèn luyện dưới sự hướng

with their teachings, his solitary struggle, and his triumphant realization of the Deathless. **Text II,3(2)** fills in the gaps of the above narrative with a detailed account of the bodhisatta's practice of self-mortification, strangely missing from the previous discourse. This text also gives us the classic description of the enlightenment experience as involving the attainment of the four *jhānas*, states of deep meditation, followed by the three *vijjās* or higher types of knowledge: the knowledge of the recollection of past lives, the knowledge of the passing away and rebirth of beings, and the knowledge of the destruction of the taints. While this text may convey the impression that the last knowledge broke upon the Buddha's mind as a sudden and spontaneous intuition, **Text II,3(3)** corrects this impression with an account of the Bodhisatta on the eve of his enlightenment reflecting deeply upon the suffering of old age and death. He then methodically traces this suffering back to its conditions by a process that involves, at each step, "careful attention" (*yoniso manasikāra*) leading to "a breakthrough by wisdom" (*paññāya abhisamaya*). This process of investigation culminates in the discovery of dependent origination, which thereby becomes the philosophical cornerstone of his teaching.

It is important to emphasize that, as presented here and elsewhere in the Nikāyas (see below, pp. 353-59), dependent origination does not signify a joyous celebration of the interconnectedness of all things but a precise articulation of the conditional pattern in dependence upon which suffering arises and ceases. In the same text, the Buddha declares that he discovered the path to enlightenment only when he found the way to bring

dẫn của hai vị thiền sư danh tiếng, sự thất vọng của Ngài về những gì họ giảng dạy, sự phấn đấu đơn độc của Ngài, và sự chiến thắng của Ngài khi đạt được giác ngộ về con đường Bát Tử. **Kinh Văn II, 3, (2)** bổ sung cho sự thiếu sót của bài tường thuật trên bằng một bài mô tả chi tiết về việc Bồ-tát tu tập pháp môn tự hành hạ thân xác, mà lạ thay là đã không được đề cập đến trong bài kinh trước. Bài kinh này cũng cho chúng ta một mô tả kinh điển về kinh nghiệm giác ngộ của Ngài liên hệ đến việc đạt đến bốn tầng thiền, những trạng thái nhập định thâm sâu, tiếp theo sau là đắc Tam minh (*vijjā*): Túc mạng minh, Thiên nhãn minh và Lậu tận minh. Trong lúc bài kinh này có thể cho ta có cảm tưởng rằng Lậu tận minh bùng vỡ trong tâm thức Đức Phật như một trực giác tự nhiên bất ngờ. **Kinh Văn II, 3, (3)** điều chỉnh lại cảm tưởng này bằng một bài tường thuật lại về Bồ-tát trong đêm trước khi đạt giác ngộ, Ngài đã suy nghĩ sâu xa về nỗi khổ đau của tuổi già và cái chết. Rồi từ đó, Ngài dùng phương pháp dò tìm đến tận những nhân duyên của nỗi khổ đau này bằng một tiến trình có liên quan đến sự chú tâm thận trọng, từng bước (như lý tác ý) (*yoniso manasikāra*) dẫn đến "bước đột phá của trí tuệ" (*paññāya abhisamaya*). Tiến trình nghiên cứu này đạt đến đỉnh cao là việc khám phá ra lý Duyên khởi, mà từ đó trở thành nền tảng triết lý của lời Ngài giảng dạy.

Điều quan trọng cần nhấn mạnh là, như được trình bày ở đây và một vài nơi khác trong các bộ kinh Nikāya, lý Duyên khởi không có nghĩa là một lời ca ngợi vui vẻ về mối tương quan tương duyên giữa các sự vật, nhưng là một sự phát biểu chính xác về kiểu mẫu nhân duyên lệ thuộc vào nhau, qua đó khổ đau khởi sinh hay chấm dứt. Trong cùng bài kinh này, Đức Phật tuyên bố rằng Ngài chỉ khám phá ra con đường giải thoát khi Ngài tìm ra con đường để chấm

dependent origination to an end. It was thus the realization of the *cessation* of dependent origination, and not merely the discovery of its origination aspect, that precipitated the Buddha's enlightenment. The simile of the ancient city, introduced later in the discourse, illustrates the point that the Buddha's enlightenment was not a unique event but the rediscovery of the same "ancient path" that had been followed by the Buddhas of the past.

Text II,4 resumes the narrative of **Text II,3(1)**, which I had divided by splicing in the two alternative versions of the bodhisatta's quest for the path to enlightenment. We now rejoin the Buddha immediately after his enlightenment as he ponders the weighty question whether to attempt to share his realization with the world. Just at this point, in the midst of a text that has so far appeared so convincingly naturalistic, a deity named Brahmā Sahampati descends from the heavens to plead with the Buddha to wander forth and teach the Dhamma for the benefit of those "with little dust in their eyes." Should this scene be interpreted literally or as a symbolic enactment of an internal drama taking place in the Buddha's mind? It is hard to give a definitive answer to this question; perhaps the scene could be understood as occurring at both levels at once. In any event, Brahmā's appearance at this point marks a shift from the realism that colors the earlier part of the sutta back toward the mythical-symbolic mode. The transition again underscores the cosmic significance of the Buddha's enlightenment and his future mission as a teacher.

dứt lý Duyên khởi. Như vậy, chính là sự nhận thức được con đường chấm dứt lý Duyên khởi đã đưa đến sự giác ngộ của Đức Phật, chứ không chỉ là sự khám phá ra phương diện nguồn gốc các nhân duyên. Ví dụ về một thành phố cổ, được giới thiệu vào phần sau của bài kinh, đã minh họa điểm này, rằng sự giác ngộ của Đức Phật không phải là một sự kiện độc đáo nhưng là sự khám phá lại 'con đường cổ sơ' mà các Đức Phật thời quá khứ đã đi qua.

Kinh Văn II, 4 tóm tắt lời tường thuật của **Kinh Văn II, 3, (1)** mà tôi đã chia ra bằng cách nối kết hai văn bản khác về cuộc tìm cầu con đường giải thoát của Bồ-tát. Giờ đây chúng ta lại cùng trở về với Đức Phật ngay sau khi Ngài đắc quả Giác ngộ, khi Ngài suy tư về vấn đề quan trọng là có nên chia sẻ sự giác ngộ của Ngài với thế gian không. Ngay tại điểm này, đang lúc bài kinh diễn tiến có vẻ rất tự nhiên và mang tính thuyết phục, thì có một vị trời tên là Phạm Thiên Sahampati từ cõi Thiên bước xuống để cầu xin Đức Phật hãy ra đi và giảng dạy Giáo pháp, vì lợi lạc của những chúng sanh 'vẫn còn chút bụi trong đôi mắt'. Cảnh tượng này có nên được diễn giải theo nghĩa đen hay là như một sự phê chuẩn tượng trưng của một kịch bản nội tâm đang diễn ra trong tâm của Đức Phật? Thật khó để có thể cho một câu trả lời dứt khoát cho câu hỏi này, có lẽ cảnh tượng này có thể được hiểu như đang xảy ra ở cả hai cấp độ. Trong bất cứ sự kiện nào, sự xuất hiện của trời Phạm Thiên ở thời điểm này đánh dấu sự chuyển đổi từ một hiện thực đã tạo ảnh hưởng trong phần trước của bài kinh đến một kiểu mẫu tượng trưng mang tính huyền thoại. Sự chuyển tiếp một lần nữa nhấn mạnh đến ý nghĩa vũ trụ của sự thành đạo của Đức Phật và sứ mạng tương lai của Ngài như một vị thầy.

Brahmā's appeal eventually prevails and the Buddha agrees to teach. He chooses as the first recipients of his teaching the five ascetics who had attended on him during his years of ascetic practices. The narrative culminates in a brief statement that the Buddha instructed them in such a way that they all attained the deathless Nibbāna for themselves. However, it gives no indication of the specific teaching that the Buddha imparted to them when he first met them after his enlightenment. That teaching is the First Discourse itself, known as "The Setting in Motion of the Wheel of the Dhamma."

This sutta is included here as **Text II,5**. When the sutta opens, the Buddha announces to the five ascetics that he has discovered "the middle way," which he identifies with the Noble Eightfold Path. In the light of the preceding biographical account, we can understand why the Buddha should begin his discourse in this way. The five ascetics had initially refused to acknowledge the Buddha's claim to enlightenment and spurned him as one who had betrayed the higher calling to revert to a life of luxury. Thus he first had to assure them that, far from reverting to a life of self-indulgence, he had discovered a new approach to the timeless quest for enlightenment. This new approach, he told them, remains faithful to the renunciation of sensual pleasures yet eschews tormenting the body as pointless and unproductive. He then explained to them the true path to liberation, the Noble Eightfold Path, which avoids the two extremes and thereby gives rise to the light of wisdom and culminates in the destruction of all bondage, Nibbāna.

Lời thỉnh cầu của vị trời Phạm Thiên cuối cùng đã thành công và Đức Phật đồng ý giảng dạy. Ngài chọn năm vị du sĩ khổ hạnh như những người đầu tiên tiếp nhận Giáo pháp của Ngài; năm người này đã từng theo Ngài trong những năm Ngài còn hành trì pháp tu khổ hạnh ép xác. Bài tường thuật đạt đến đỉnh cao bằng một lời xác nhận ngắn rằng Đức Phật đã giảng dạy các vị này theo một phương cách nào đó, khiến cho tất cả năm vị, chính họ đều chứng đắc Niết-bàn bất tử. Tuy nhiên, bài này không nói rõ về lời giảng dạy đặc biệt nào mà Đức Phật đã truyền đạt cho năm vị này lúc Ngài gặp họ lần đầu tiên sau khi đắc quả Giác ngộ. Bài giảng đó là chính là Bài Thuyết Pháp Đầu Tiên, được biết như là "Kinh Chuyển Pháp Luân".

Kinh này được đưa vào đây như là **Kinh Văn II, 5**. Trong phần mở đầu của kinh, Đức Phật tuyên bố với năm vị du sĩ khổ hạnh rằng Ngài đã khám phá ra 'trung đạo', mà Ngài nhận diện đó là Bát Thánh đạo. Trong ánh sáng của bài tường thuật về tiểu sử trước đây, chúng ta có thể hiểu tại sao Đức Phật bắt đầu bài giảng dạy như thế này. Trước tiên, năm vị du sĩ khổ hạnh từ chối không công nhận lời tuyên bố của Đức Phật là Ngài đã đắc quả Giác ngộ và đã xa lánh Ngài, cho rằng Ngài đã phản bội lý tưởng khổ hạnh cao cả và quay trở về với cuộc sống xa hoa. Như vậy, trước tiên, Ngài phải bảo đảm với họ rằng Ngài đã không hề quay trở lại với cuộc sống phóng dật, mà đã khám phá ra một phương pháp mới cho việc tìm cầu con đường giác ngộ vượt thời gian. Ngài nói với họ, phương pháp mới này vẫn trung thành với việc từ bỏ các dục lạc thuộc ngũ căn, tuy nhiên cũng tránh xa việc hành hạ thể xác vì điều đó vô nghĩa và không mang lại kết quả. Rồi Ngài giải thích cho họ con đường đích thực đưa đến giải thoát là Bát Thánh đạo, con đường này tránh khỏi hai cực đoan và nhờ vậy phát sinh

Once he has cleared up their misunderstanding, the Buddha then proclaims the truths he had realized on the night of his enlightenment. These are the Four Noble Truths. Not only does he enunciate each truth and briefly define its meaning, but he describes each truth from three perspectives. These constitute the three “turnings of the wheel of the Dhamma” referred to later in the discourse. With respect to each truth, the first turning is the wisdom that illuminates the particular nature of that noble truth. The second turning is the understanding that each noble truth imposes a particular task to be accomplished. Thus the first noble truth, the truth of suffering, *is to be* fully understood; the second truth, the truth of suffering’s origin or craving, *is to be* abandoned; the third truth, the truth of the cessation of suffering, *is to be* realized; and the fourth truth, the truth of the path, *is to be* developed. The third turning is the understanding that the four functions regarding the Four Noble Truths have been completed: the truth of suffering *has been* fully understood; craving *has been* abandoned; the cessation of suffering *has been* realized; and the path *has been* fully developed. It was only when he understood the Four Noble Truths in these three turnings and twelve modes, he says, that he could claim that he had attained unsurpassed perfect enlightenment.

The Dhammacakkappavattana Sutta illustrates once again the blending of the two stylistic modes I referred to earlier. The discourse proceeds almost entirely in the realistic-naturalistic mode until we approach the end. When

ánh sáng trí tuệ và đạt đến đỉnh cao là đoạn diệt được tất cả mọi ràng buộc hệ lụy, đó là Niết-bàn.

Sau khi Ngài đã giải tỏa mọi hiểu lầm, Ngài bèn tuyên bố những chân lý mà Ngài đã đạt được trong đêm Ngài đắc quả giác ngộ. Đó là Tứ diệu đế (Bốn chân lý cao thượng). Ngài không những tuyên bố rõ ràng và định nghĩa ngắn gọn mỗi chân lý, mà Ngài còn mô tả mỗi chân lý từ ba góc độ khác nhau. Những điều này tạo thành ‘ba lần chuyển pháp luân’ được đề cập trong phần sau của bài kinh. Đối với mỗi chân lý, lần chuyển pháp luân thứ nhất là trí tuệ thấp sáng bản chất đặc thù của chân lý cao thượng đó. Lần chuyển thứ hai là sự hiểu biết rằng mỗi chân lý cao thượng đặt ra một nhiệm vụ đặc thù cần được hoàn thành. Như vậy, chân lý thứ nhất, chân lý về Khổ, là *cần phải* được hiểu trọn vẹn; chân lý thứ hai, chân lý về nguồn gốc của Khổ hay là ái dục, *cần phải* được từ bỏ; chân lý thứ ba, chân lý về sự chấm dứt Khổ, *cần phải* được thực hiện; và chân lý thứ tư, chân lý về con đường diệt Khổ, *cần phải* được tu tập và phát triển. Lần chuyển pháp luân thứ ba là sự hiểu biết rằng bốn chức năng liên quan đến Tứ diệu đế đã được hoàn thành: chân lý về Khổ đã được hoàn toàn thấu hiểu, ái dục đã được đoạn trừ, việc chấm dứt khổ đã được thực hiện, và con đường diệt Khổ đã được tu tập phát triển trọn vẹn. Ngài nói rằng, chỉ đến khi Ngài hiểu Tứ diệu đế trong cả ba lần chuyển pháp luân và mười hai dạng thức, lúc ấy Ngài mới có thể tuyên bố là Ngài đã đắc quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Kinh Dhammacakkaappavattana một lần nữa minh họa sự pha trộn hai kiểu mẫu mà tôi đã đề cập trước đây. Bài kinh diễn tiến hầu như hoàn toàn theo kiểu hiện thực - tự nhiên cho đến khi chúng ta đến gần đoạn kết. Khi Đức Phật

the Buddha completes his sermon, the cosmic significance of the event is illuminated by a passage showing how the deities in each successive celestial realm applaud the discourse and shout the good news up to the deities in the next higher realm. At the same time, the entire world system quakes and shakes, and a great light surpassing the radiance of the gods appears in the world. Then, at the very end, we return from this glorious scene back to the prosaic human realm, to behold the Buddha briefly congratulating the ascetic Koṇḍañña for gaining “the dust-free, stainless vision of the Dhamma.” In one split-second, the Lamp of the Doctrine has passed from master to disciple, to begin its journey throughout India and across the world.

II. THE BRINGER OF LIGHT

1. ONE PERSON

“Monks, there is one person who arises in the world for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans. Who is that one person? It is the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. This is that one person.

“Monks, there is one person arising in the world who is unique, without a peer, without counterpart, incomparable, unequalled, matchless, unrivalled, the best of humans. Who is that one person? It is the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. This is that one person.

chấm dứt bài thuyết pháp, ý nghĩa vũ trụ của sự kiện này được thắp sáng bằng một đoạn văn mô tả chư Thiên trong mỗi cung Trời liên tiếp nhau đã hoan nghênh bài pháp và hô lớn tin mừng cho những vị Thiên khác ở các cung trời kế tiếp. Cùng lúc đó, toàn bộ hệ thống địa cầu chấn động và rung chuyển, và một luồng ánh sáng lớn vượt qua ánh sáng của chư Thiên xuất hiện trên thế gian. Rồi, trong đoạn cuối, từ cảnh tượng huy hoàng này chúng ta trở về với cảnh giới tẻ nhạt của cõi người, để nhìn thấy Đức Phật chúc mừng ngắn gọn vị du sĩ Koṇḍañña (Kiều-trần-như) đã đạt được “Pháp nhãn trong sáng thanh tịnh”. Trong một sát-na, Pháp đăng (Ngọn đèn truyền Pháp) đã chuyển từ bậc Đạo Sư sang đệ tử, để bắt đầu cuộc hành trình xuyên khắp Ấn Độ và thế giới.

II. NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG

1. MỘT NGƯỜI

– Nay các Tỷ-kheo, có một người xuất hiện trong cõi đời vì lợi lạc của đa số chúng sanh, vì hạnh phúc của đa số chúng sanh, vì lòng bi mẫn đối với thế gian, vì những điều tốt đẹp, lợi lạc, hạnh phúc của chư Thiên và loài Người. Người đó là ai? Người đó là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Đây chính là người ấy.

Nay các Tỷ-kheo, có một người xuất hiện trong cõi đời, là người độc nhất, không có người đi trước, không có người đồng hành, không thể so sánh với bất cứ ai, không ngang hàng với bất cứ ai, không có người tương xứng, không có người đối thủ, là bậc tối thượng trong tất cả nhân loại. Người đó là ai? Người đó chính là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Đây chính là người ấy.

“Monks, the manifestation of one person is the manifestation of great vision, of great light, of great radiance; it is the manifestation of the six things unsurpassed; the realization of the four analytical knowledges; the penetration of the various elements, of the diversity of elements; it is the realization of the fruit of knowledge and liberation; the realization of the fruits of stream-entry, once-returning, nonreturning, and arahantship.³ Who is that one person? It is the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. This is that one person.”

(AN 1: xiii, 1, 5, 6; I 22–23)

2. THE BUDDHA’S CONCEPTION AND BIRTH

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvattthī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park.

2. Now a number of monks were sitting in the assembly hall, where they had met together on returning from their almsround, after their meal, when this discussion arose among them: “It is wonderful, friends, it is marvelous, how mighty and powerful is the Tathāgata! For he is able to know about the Buddhas of the past—who attained final Nibbāna, cut [the tangle of] proliferation, broke the cycle, ended the round, and surmounted all suffering—that for those Blessed Ones their birth was thus, their names were thus, their clans were thus, their moral discipline was thus, their qualities [of concentration] were thus, their wisdom was thus, their

Này các Tỷ-kheo, sự biểu hiện của người này là sự biểu hiện của pháp nhãn vi diệu, của ánh sáng vi diệu, của đại quang minh; đó là sự biểu hiện của sáu pháp vô thượng, sự chứng đắc bốn vô ngại giải, sự thông đạt nhiều giới khác nhau, nhiều giới sai biệt; đó là sự chứng ngộ nhờ kết quả của mình và giải thoát; sự chứng đắc các quả Dự Lưu, Nhất Lai, Bất Lai và A-la-hán.⁽³⁾ Người ấy là ai? Người ấy chính là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Đây chính là người ấy.

(Tăng Chi BK 1, Ch. XIII: Phẩm Một Người, 1-7: Như Lai; I tr. 46-49)

2. SỰ KIẾN NHẬP THAI VÀ ĐẢN SANH CỦA ĐỨC PHẬT

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn đang trú tại thành Xá-vệ (Sāvattthī), khu rừng Kỳ-đà (Jeta), thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika).

2. Lúc bấy giờ, một số Tỷ-kheo đang ngồi trong hội trường, nơi họ gặp nhau sau khi đi khát thực về; sau khi ăn xong, cuộc thảo luận này khởi lên giữa chúng Tăng: “Thật hy hữu thay chư hiền, thật siêu việt thay đại thần thông và uy lực của Như Lai (Tathāgata)! Vì Ngài có thể biết được chư Phật thời quá khứ, những vị đã nhập Niết-bàn, đã cắt đứt các chướng đạo, bẻ gãy vòng sinh tử, chấm dứt luân hồi, đã vượt thoát khỏi mọi khổ đau; Ngài biết rằng chư Thế Tôn ấy đản sanh như vậy, danh tánh như vậy, bộ tộc như vậy, giới hạnh như vậy, định lực như vậy, tuệ giác như vậy, trú xứ thiền như vậy, giải thoát như vậy.”

meditative dwellings were thus, their liberation was thus.”

When this was said, the Venerable Ānanda told the monks: “Friends, Tathāgatas are wonderful and have wonderful qualities. Tathāgatas are marvelous and have marvelous qualities.”⁴

However, their discussion was interrupted; for the Blessed One rose from meditation when it was evening, went to the assembly hall, and sat down on a seat made ready. Then he addressed the monks thus: “Monks, for what discussion are you sitting together here now? And what was your discussion that was interrupted?”

“Here, venerable sir, we were sitting in the assembly hall, where we had met together on returning from our almsround, after our meal, when this discussion arose among us: ‘It is wonderful, friends, it is marvelous ... their liberation was thus.’ When this was said, venerable sir, the Venerable Ānanda said to us: ‘Friends, Tathāgatas are wonderful and have wonderful qualities. Tathāgatas are marvelous and have marvelous qualities.’ This was our discussion, venerable sir, that was interrupted when the Blessed One arrived.”

Then the Blessed One addressed the Venerable Ānanda: “That being so, Ānanda, explain more fully the Tathāgata’s

Khi được nghe như vậy, Tôn giả Ānanda nói với các Tỷ-kheo:

– Chư hiền, các bậc Như Lai thật hy hữu và đầy đủ các đức hạnh siêu việt!⁽⁴⁾

Tuy nhiên, cuộc thảo luận của chúng Tỷ-kheo bị gián đoạn, vì vào buổi chiều sau khi xuất thiền, Thế Tôn đã đứng dậy đi đến hội trường, và ngồi xuống trên một chỗ đã được soạn sẵn. Rồi Ngài nói với các Tỷ-kheo:

– Nay các Tỷ-kheo, các ông đang ngồi đây để bàn chuyện gì vậy? Và cuộc thảo luận gì giữa các ông đã bị gián đoạn?

– Bạch Thế Tôn, ở đây, chúng con đang ngồi trong hội trường nơi chúng con đã gặp nhau sau khi đi khát thực về; sau khi ăn xong thì cuộc thảo luận này khởi lên giữa chúng con: “Thật hy hữu thay chư hiền, thật siêu việt thay đại thần thông và uy lực của Như Lai! Vì Ngài có thể biết được chư Phật thời quá khứ, những vị đã nhập Niết-bàn, đã cắt đứt các chương đạo, bẻ gãy vòng sinh tử, chấm dứt luân hồi, đã vượt thoát khỏi mọi khổ đau; Ngài biết rằng chư Thế Tôn ấy đản sanh như vậy, danh tánh như vậy, bộ tộc như vậy, giới hạnh như vậy, định lực như vậy, tuệ giác như vậy, trú xứ thiền như vậy, giải thoát như vậy.” Khi được nghe như vậy, Tôn giả Ānanda nói với chúng con: “Chư hiền, các bậc Như Lai thật hy hữu và đầy đủ các đức hạnh siêu việt!” Bạch Thế Tôn, đây là cuộc thảo luận giữa chúng con đã bị gián đoạn khi Thế Tôn đi đến.

Rồi Thế Tôn nói với Tôn giả Ānanda:

– Đã vậy thì, nay Ānanda, hãy giải thích đầy đủ hơn về

wonderful and marvelous qualities.”

3. “I heard and learned this, venerable sir, from the Blessed One’s own lips: ‘Mindful and clearly comprehending, Ānanda, the Bodhisatta appeared in the Tusita heaven.’⁵ That mindful and clearly comprehending the Bodhisatta appeared in the Tusita heaven—this I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

4. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘Mindful and clearly comprehending the Bodhisatta remained in the Tusita heaven.’ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

5. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘For the whole of his lifespan the Bodhisatta remained in the Tusita heaven.’ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

6. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘Mindful and clearly comprehending the Bodhisatta passed away from the Tusita heaven and descended into his mother’s womb.’ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

7. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘When the Bodhisatta passed away from the Tusita heaven and descended into his mother’s womb, an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, with its devas and human beings. And even in those

những đức hạnh hy hữu siêu việt của Như Lai.

3. – Bạch Thế Tôn, con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Này Ānanda, chánh niệm và tỉnh giác, Bồ-tát xuất hiện trên cung trời Đâu-suất,”⁽⁵⁾ rằng chánh niệm và tỉnh giác Bồ-tát xuất hiện trên cung trời Đâu-suất, đây là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

4. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Chánh niệm và tỉnh giác, Bồ-tát an trú trên cung trời Đâu-suất.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

5. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Bồ-tát an trú trên cung trời Đâu-suất trong suốt thọ mạng của Ngài.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

6. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Chánh niệm và tỉnh giác, Bồ-tát sau khi mạng chung trên cung trời Đâu-suất đã nhập vào mẫu thai.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

7. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Khi Bồ-tát mạng chung trên cung trời Đâu-suất và nhập vào mẫu thai, một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên hiện ra khắp thế giới, gồm thế giới của chư Thiên, Ma Vương, và Phạm Thiên, và cả thế giới này của các Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người. Và ngay cả trong thế giới tối tăm với những khoảng

abysmal world intervals of vacancy, gloom, and utter darkness, where the moon and the sun, mighty and powerful as they are, cannot make their light prevail, there too an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared.⁶ And the beings reborn there perceived each other by that light: “So indeed, there are also other beings reborn here.” And this ten-thousand-fold world system shook, quaked, and trembled, and again an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world.’ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

8. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘When the Bodhisatta had descended into his mother’s womb, four young devas came to guard him at the four quarters so that no humans or nonhumans or anyone at all could harm the Bodhisatta or his mother.’⁷ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

9. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘When the Bodhisatta had descended into his mother’s womb, she became intrinsically virtuous, refraining from killing living beings, from taking what is not given, from sexual misconduct, from false speech, and from wines, liquors, and intoxicants, the basis of negligence.’ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One....

14. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘Other women give birth after carrying the child in the womb for nine or ten months, but not so the Bodhisatta’s

trống, u ám và hoàn toàn đen tối, nơi mà mặt trăng và mặt trời, cho dù đầy uy lực, cũng không thể chiếu sáng; trong những cảnh giới ấy, đã xuất hiện một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên.⁽⁶⁾ Và các chúng sanh tái sanh ở đó nhờ hào quang ấy mà thấy được nhau và nói: “Quả thật cũng có những chúng sanh khác tái sanh ở đây. Và cả hệ thống mười ngàn thế giới này rung chuyển, lay động, chuyển động, và một lần nữa xuất hiện một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên hiện ra khắp thế giới.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

8. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Khi Bồ-tát đã nhập mẫu thai, bốn vị Thiên trẻ tuổi đã đến canh gác bốn phía để cho không một ai, người hay không phải loài người, có thể làm tổn hại Bồ-tát hay mẹ của Bồ-tát.”⁽⁷⁾ Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

9. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Khi Bồ-tát đã nhập mẫu thai, mẹ Bồ-tát tự nhiên giữ giới, không sát sanh, không trộm cắp, không tà hạnh trong các dục, không nói láo, không uống các loại rượu men, rượu nấu, chất gây say, vốn là nguồn gốc của sai phạm.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

14. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Những phụ nữ khác sanh con sau khi đã mang thai chín tháng mười ngày, nhưng mẹ của Bồ-tát thì

mother. The Bodhisatta's mother gave birth to him after carrying him in her womb for exactly ten months.' This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

15. "I heard and learned this from the Blessed One's own lips: 'Other women give birth seated or lying down, but not so the Bodhisatta's mother. The Bodhisatta's mother gave birth to him standing up.' This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

16. "I heard and learned this from the Blessed One's own lips: 'When the Bodhisatta came forth from his mother's womb, first devas received him, then human beings.' This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

17. "I heard and learned this from the Blessed One's own lips: 'When the Bodhisatta came forth from his mother's womb, he did not touch the earth. The four young devas received him and set him before his mother saying: "Rejoice, O queen, a son of great power has been born to you."' This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

18. "I heard and learned this from the Blessed One's own lips: 'When the Bodhisatta came forth from his mother's womb, he came forth unsullied, unsmearred by water, humors, blood, or any kind of impurity, clean and unsullied. Suppose there were a gem placed on fine cloth, then the gem would not smear the cloth or the cloth the gem. Why is that? Because of the purity of both. So too when the Bodhisatta came forth ... he came forth clean and unsullied.'

không phải như vậy. Mẹ Bồ-tát mang thai Bồ-tát đúng mười tháng rồi mới sanh." Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

15. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: "Những phụ nữ khác thường ngồi hay nằm khi sanh con, nhưng mẹ của Bồ-tát thì không phải như vậy. Mẹ của Bồ-tát đã đứng khi sanh Bồ-tát." Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

16. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: "Khi Bồ-tát ra đời từ bụng mẹ, trước tiên là chư Thiên đã đón nhận Ngài, sau mới đến loài Người." Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

17. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: "Khi Bồ-tát ra đời từ bụng mẹ, Ngài không chạm đất. Bốn vị Thiên nâng đỡ Ngài, đặt Ngài trước mẫu hậu và thưa: 'Hoàng hậu hãy vui mừng, Hoàng hậu đã sanh được một bậc vĩ nhân.'" Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

18. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: "Khi Bồ-tát ra đời từ bụng mẹ, Ngài sanh ra thanh tịnh, trong sạch; không bị nước, chất lỏng, máu, hay bất cứ chất dơ bẩn nào làm ô nhiễm. Giả sử có một viên ngọc đặt trên một tấm vải mịn, thì viên ngọc không làm vấy bẩn miếng vải, và miếng vải cũng không làm viên ngọc vấy bẩn. Vì sao? Vì cả hai đều trong sạch. Bồ-tát từ bụng mẹ sanh ra cũng như vậy, Ngài sanh ra thanh tịnh không bị ô

This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

19. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘When the Bodhisatta came forth from his mother’s womb, two jets of water appeared to pour from the sky, one cool and one warm, for bathing the Bodhisatta and his mother.’ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

20. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘As soon as the Bodhisatta was born, he stood firmly with his feet on the ground; then he took seven steps facing north, and with a white parasol held over him, he surveyed each quarter and uttered the words of the leader of the herd: “I am the highest in the world; I am the best in the world; I am the foremost in the world. This is my last birth; now there is no renewed existence for me.”’⁸ This too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.

21. “I heard and learned this from the Blessed One’s own lips: ‘When the Bodhisatta came forth from his mother’s womb, an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, with its devas and human beings. And even in those abysmal world intervals of vacancy, gloom, and utter darkness, where the moon and the sun, mighty and powerful as they are, cannot make their light prevail—there too an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world. And the beings reborn there perceived each other by that light: “So indeed, there are also other beings reborn

nhhiem.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

19. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Khi Bồ-tát ra đời từ bụng mẹ, hai dòng nước từ trên trời rót xuống, một dòng nước lạnh, một dòng nước nóng, để tắm cho Ngài và mẹ Ngài.” Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

20. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Ngay khi Bồ-tát ra đời, Ngài đứng vững hai chân trên mặt đất; Ngài đi bảy bước hướng về phương Bắc, với một lọng trắng che cho Ngài. Ngài nhìn khắp mọi phương và cất tiếng nói như một vị chúa đầu đàn: ‘Ta là bậc tối cao trên đời; Ta là bậc tối ưu trên đời; Ta là bậc tối tôn trên đời. Đây là đời sống cuối cùng của Ta, Ta sẽ không còn tái sinh nữa.’”⁽⁸⁾ Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

21. Con đã nghe và đã ghi nhớ lời từ kim khẩu của Thế Tôn như vậy: “Khi Bồ-tát ra đời từ bụng mẹ, một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên hiện ra khắp thế giới, gồm thế giới của chư Thiên, Ma Vương, và Phạm Thiên, và cả thế giới này của các Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người. Và ngay cả trong thế giới tối tăm với những khoảng trống, u ám, và hoàn toàn đen tối, nơi mà mặt trăng và mặt trời cho dù đầy uy lực, cũng không thể chiếu sáng; trong những cảnh giới ấy đã xuất hiện một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên. Và các chúng sanh tái sinh ở đó nhờ hào quang ấy mà thấy được nhau và nói: ‘Quả thật cũng có những chúng sanh khác tái sinh ở đây’. Và cả hệ thống mười ngàn thế giới

here.” And this ten-thousand-fold world system shook, quaked, and trembled, and there too an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world.’ That when the Bodhisatta came forth from his mother’s womb, an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world ... this too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.”

22. “That being so, Ānanda, remember this too as a wonderful and marvelous quality of the Tathāgata: Here, Ānanda, for the Tathāgata feelings are known as they arise, as they are present, as they disappear; perceptions are known as they arise, as they are present, as they disappear; thoughts are known as they arise, as they are present, as they disappear.⁹ Remember this too, Ānanda, as a wonderful and marvelous quality of the Tathāgata.”

23. “Venerable sir, since for the Blessed One feelings are known as they arise, as they are present, as they disappear; perceptions are known as they arise, as they are present, as they disappear; thoughts are known as they arise, as they are present, as they disappear—this too I remember as a wonderful and marvelous quality of the Blessed One.”

That is what the Venerable Ānanda said. The Teacher approved. The monks were satisfied and delighted in the Venerable Ānanda’s words.

(MN 123: *Acchariya-abbhūta Sutta*, abridged; III 118–20; 122–24)

này rung chuyển, lay động, chuyển động, và ở đó một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên, hiện ra khắp thế giới, rằng khi Bồ-tát ra đời từ bụng mẹ, một hào quang vô lượng diệu kỳ vượt xa thần lực của chư Thiên hiện ra khắp thế giới... Đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

22. Nay Ānanda, vì vậy, hãy ghi nhớ việc này như là một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn. Ở đây, nay Ānanda, đối với Thế Tôn, khi các cảm thọ sinh khởi, hiện hữu hay biến hoại, Thế Tôn đều biết rõ; khi các tưởng sinh khởi, hiện hữu hay biến hoại, Thế Tôn đều biết rõ; khi các niệm sinh khởi, hiện hữu hay biến hoại, Thế Tôn đều biết rõ. ⁽⁹⁾ Nay Ānanda, hãy ghi nhớ điều này như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

23. Bạch Thế Tôn, vì rằng đối với Thế Tôn, khi các cảm thọ sinh khởi, hiện hữu hay biến hoại, Thế Tôn đều biết rõ; khi các tưởng sinh khởi, hiện hữu hay biến hoại, Thế Tôn đều biết rõ; khi các niệm sinh khởi, hiện hữu hay biến hoại, Thế Tôn đều biết rõ, đây cũng là điều con ghi nhớ như một đức hạnh hy hữu, siêu việt của Thế Tôn.

Tôn giả Ānanda nói như vậy. Bậc Đạo sư chấp nhận. Các Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Ānanda nói.

(TBK III, Kinh số 123: *Kinh Hy Hữu Vị Tăng Hữu Pháp*, tr. 317-328)

3. THE QUEST FOR ENLIGHTENMENT

(1) Seeking the Supreme State of Sublime Peace

5. “Monks, there are these two kinds of search: the noble search and the ignoble search. And what is the ignoble search? Here someone being himself subject to birth seeks what is also subject to birth; being himself subject to aging, he seeks what is also subject to aging; being himself subject to sickness, he seeks what is also subject to sickness; being himself subject to death, he seeks what is also subject to death; being himself subject to sorrow, he seeks what is also subject to sorrow; being himself subject to defilement, he seeks what is also subject to defilement.

6–11. “And what may be said to be subject to birth, aging, sickness, and death; to sorrow and defilement? Wife and children, men and women slaves, goats and sheep, fowl and pigs, elephants, cattle, horses, and mares, gold and silver: these acquisitions are subject to birth, aging, sickness, and death; to sorrow and defilement; and one who is tied to these things, infatuated with them, and utterly absorbed in them, being himself subject to birth ... to sorrow and defilement, seeks what it also subject to birth ... to sorrow and defilement.¹⁰

12. “And what is the noble search? Here someone being himself subject to birth, having understood the danger in what is subject to birth, seeks the unborn supreme security from bondage, Nibbāna; being himself subject to aging, having understood the danger in what is subject to aging, he seeks the unaging supreme security from bondage,

3. CUỘC TÌM CẦU GIẢI THOÁT

(1) Tìm cầu an tịnh tối thượng

5. – Nay các Tỷ-kheo, có hai loại tìm cầu: Thánh cầu và Phi thánh cầu.

Và thế nào là Phi thánh cầu? Ở đây, có người tự mình bị tác động của sanh, lại đi tìm cầu những gì cũng bị tác động của sanh; tự mình bị tác động của già, lại đi tìm cầu những gì cũng bị tác động của già; tự mình bị tác động của bệnh, lại đi tìm những gì cũng bị tác động của bệnh; tự mình bị tác động của chết, lại đi tìm những gì cũng bị tác động của chết; tự mình bị tác động của sầu bi, lại đi tìm những gì cũng bị tác động của sầu bi; tự mình là đối tượng của phiền não, lại đi tìm những gì cũng bị tác động của phiền não.

6 – 11. Và những gì có thể nói là phải chịu tác động của sanh, già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não? Vợ con, nô tỳ nam nữ, dê cừu, gà heo, voi, trâu bò, ngựa đực, ngựa cái, vàng bạc... những sở hữu đó phải chịu tác động của sanh, già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não; và người nào nắm giữ những thứ ấy, tham đắm chúng, hoàn toàn mê say chúng, là đang tự mình phải chịu tác động của sanh... sầu bi và phiền não, lại đi tìm cầu những gì cũng phải chịu tác động của sanh... sầu bi và phiền não.⁽¹⁰⁾

12. Và thế nào là Thánh cầu? Ở đây có người tự mình phải chịu tác động của sanh, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của sanh, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không sanh, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn; tự mình phải chịu tác động của già, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của già, nên tìm cầu sự an ổn

Nibbāna; being himself subject to sickness, having understood the danger in what is subject to sickness, he seeks the unailing supreme security from bondage, Nibbāna; being himself subject to death, having understood the danger in what is subject to death, he seeks the deathless supreme security from bondage, Nibbāna; being himself subject to sorrow, having understood the danger in what is subject to sorrow, he seeks the sorrowless supreme security from bondage, Nibbāna; being himself subject to defilement, having understood the danger in what is subject to defilement, he seeks the undefiled supreme security from bondage, Nibbāna. This is the noble search.

13. “Monks, before my enlightenment, while I was still only an unenlightened bodhisatta, I too, being myself subject to birth, sought what was also subject to birth; being myself subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement, I sought what was also subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement. Then I considered thus: ‘Why, being myself subject to birth, do I seek what is also subject to birth? Why, being myself subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement, do I seek what is also subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement? Suppose that, being myself subject to birth, having understood the danger in what is subject to birth, I seek the unborn supreme security from bondage, Nibbāna. Suppose that, being myself subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement, having understood the danger in what is subject to aging, sickness, death, sorrow,

tối thượng của cái không già, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn; tự mình phải chịu tác động của bệnh, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của bệnh, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không bệnh, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn; tự mình phải chịu tác động của chết, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của chết, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không chết, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn; tự mình phải chịu tác động của sầu bi, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của sầu bi, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không sầu bi, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn; tự mình phải chịu tác động của phiền não, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của phiền não, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không phiền não, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn. Như vậy gọi là Thánh cầu.

13. Nay các Tỷ-kheo, Ta cũng vậy, trước khi giác ngộ, khi còn là một Bồ-tát chưa chứng Chánh Đẳng Giác, trong lúc chính mình bị tác động của sanh, Ta lại tìm cầu những gì cũng chịu tác động của sanh; trong lúc chính mình bị tác động của già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não, Ta lại tìm cầu những gì cũng chịu tác động của già, bệnh, chết, sầu bi, và phiền não. Rồi Ta suy nghĩ như sau: “Tại sao, chính mình phải chịu tác động của sanh, Ta lại tìm cầu những gì cũng phải chịu tác động của sanh? Tại sao, chính mình phải chịu tác động của già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não, Ta lại tìm cầu những gì cũng phải chịu tác động của già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não? Thiết tưởng rằng, chính mình phải chịu tác động của sanh, sau khi hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của sanh, Ta phải tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không sanh, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn. Thiết tưởng rằng, chính mình phải chịu tác động

and defilement, I seek the unaging, unailing, deathless, sorrowless, and undefiled supreme security from bondage, Nibbāna.'

14. "Later, while still young, a black-haired young man endowed with the blessing of youth, in the prime of life, though my mother and father wished otherwise and wept with tearful faces, I shaved off my hair and beard, put on the ochre robe, and went forth from the home life into homelessness.

15. "Having gone forth, monks, in search of what is wholesome, seeking the supreme state of sublime peace, I went to Ālāra Kālāma and said to him: 'Friend Kālāma, I want to lead the spiritual life in this Dhamma and Discipline.' Ālāra Kālāma replied: 'The venerable one may stay here. This Dhamma is such that a wise man can soon enter upon and dwell in it, realizing for himself through direct knowledge his own teacher's doctrine.' I soon quickly learned that Dhamma. As far as mere lip-reciting and rehearsal of his teaching went, I could speak with knowledge and assurance, and I claimed, 'I know and see'—and there were others who did likewise.

"I considered: 'It is not through mere faith alone that Ālāra Kālāma declares: "By realizing it for myself with direct knowledge, I enter upon and dwell in this Dhamma." Certainly Ālāra Kālāma dwells knowing and seeing this Dhamma.' Then I went to Ālāra Kālāma and asked him: 'Friend Kālāma, in what way do you declare that by realizing it for yourself with direct knowledge you enter upon and

của già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não; sau khi hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não, Ta phải tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không già, không bệnh, không chết, không sầu bi, thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn."

14. Rồi sau đó, khi Ta còn là một thanh niên tóc đen nhánh, tràn đầy sinh lực của tuổi xuân, trong giai đoạn vàng son của đời người, dù cha mẹ Ta không bằng lòng và khóc lóc với mặt đầy lệ, Ta đã cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, từ bỏ đời sống gia đình để sống không gia đình.

15. Nay các Tỷ-kheo, sau khi đã xuất gia như vậy để đi tìm cái tối thiện, tìm cầu an tịnh tối thượng, Ta đi đến chỗ Ālāra Kālāma ở và thưa với Ālāra Kālāma: "Hiền giả Kālāma, tôi muốn sống đời phạm hạnh trong Pháp và Luật này". Ālāra Kālāma trả lời: "Tôn giả có thể ở lại đây. Pháp này là pháp khiến người trí chẳng bao lâu có thể thâm nhập và an trú, tự mình chứng đắc quả thượng trí của vị thầy chỉ dạy." Chẳng bao lâu, Ta nhanh chóng thông suốt Pháp ấy. Đối với vấn đề khua môi tụng đọc và tập dượt những lời thầy dạy, Ta có thể nói với tri kiến và lòng tự tin, và ta tuyên bố: 'Ta đã biết và thấy' và những người khác cũng làm như vậy.

Rồi Ta suy nghĩ: "Không phải chỉ vì lòng tin mà Ālāra Kālāma tuyên bố: 'Sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, Ta thâm nhập và an trú trong pháp này.' Chắc chắn Ālāra Kālāma an trú sau khi biết và thấy Pháp này." Rồi Ta đi đến Ālāra Kālāma và hỏi: "Hiền giả Kālāma, sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, ngài đã thâm nhập và an trú trong Pháp này đến mức độ nào?" Để trả lời, Ālāra Kālāma tuyên

dwelt in this Dhamma?’ In reply he declared the base of nothingness.¹¹

“I considered: ‘Not only Ālāra Kālāma has faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. I too have faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. Suppose I endeavor to realize the Dhamma that Ālāra Kālāma declares he enters upon and dwells in by realizing it for himself with direct knowledge?’

“I soon quickly entered upon and dwelled in that Dhamma by realizing it for myself with direct knowledge. Then I went to Ālāra Kālāma and asked him: ‘Friend Kālāma, is it in this way that you declare that you enter upon and dwell in this Dhamma by realizing it for yourself with direct knowledge?’—‘That is the way, friend.’—‘It is in this way, friend, that I also enter upon and dwell in this Dhamma by realizing it for myself with direct knowledge.’—‘It is a gain for us, friend, it is a great gain for us that we have such a venerable one for our fellow monk. So the Dhamma that I declare I enter upon and dwell in by realizing it for myself with direct knowledge is the Dhamma that you enter upon and dwell in by realizing it for yourself with direct knowledge. And the Dhamma that you enter upon and dwell in by realizing it for yourself with direct knowledge is the Dhamma that I declare I enter upon and dwell in by realizing it for myself with direct knowledge. So you know the Dhamma that I know and I know the Dhamma that you know. As I am, so are you; as you are, so am I. Come, friend, let us now lead this community together.’

bổ về Vô Sở Hữu Xứ.⁽¹¹⁾

Rồi Ta suy nghĩ: “Không phải chỉ có Ālāra Kālāma có tín, tấn, niệm, định và tuệ; Ta cũng có tín, tấn, niệm, định và tuệ. Vậy Ta thử cố gắng chứng đạt được Pháp mà Ālāra Kālāma tuyên bố đã thâm nhập và an trú sau khi đã tự mình chứng đạt với thượng trí.”

Chẳng bao lâu Ta nhanh chóng thâm nhập và an trú trong Pháp ấy sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí. Rồi Ta đi đến Ālāra Kālāma và hỏi: “Hiền giả Kālāma, có phải ngài tuyên bố rằng ngài đã thâm nhập và an trú trong Pháp này đến mức độ như vậy sau khi đã tự mình chứng đạt với thượng trí?”

– Vâng, hiền giả, đúng là đến mức độ như vậy.

– Này hiền giả, cũng ở mức độ như vậy, tôi đã thâm nhập và an trú trong Pháp này sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí.

– Này hiền giả, đó là một thắng lợi cho chúng ta, là một đại thắng lợi cho chúng ta khi có một vị đồng phạm hạnh như Tôn giả. Pháp mà tôi tuyên bố là đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, cũng chính là Pháp mà hiền giả đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí. Và Pháp mà hiền giả tuyên bố là đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, cũng chính là Pháp mà tôi đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí. Như vậy, hiền giả đã biết Pháp mà tôi biết, và tôi đã biết Pháp mà hiền giả biết. Tôi như thế nào, hiền giả như thế ấy; hiền giả như thế nào, tôi như thế ấy. Hiền giả, hãy đến đây, chúng ta hãy cùng nhau lãnh đạo hội chúng này.

“Thus Ālāra Kālāma, my teacher, placed me, his pupil, on an equal footing with himself and awarded me the highest honor. But it occurred to me: ‘This Dhamma does not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna, but only to rebirth in the base of nothingness.’¹² Not being satisfied with that Dhamma, disappointed with it, I left.

16. “Still in search, monks, of what is wholesome, seeking the supreme state of sublime peace, I went to Uddaka Rāmaputta and said to him: ‘Friend, I want to lead the spiritual life in this Dhamma and Discipline.’ Uddaka Rāmaputta replied: ‘The venerable one may stay here. This Dhamma is such that a wise man can soon enter upon and dwell in it, himself realizing through direct knowledge his own teacher’s doctrine.’ I soon quickly learned that Dhamma. As far as mere lip-reciting and rehearsal of his teaching went, I could speak with knowledge and assurance, and I claimed, ‘I know and see’—and there were others who did likewise.

“I considered: ‘It was not through mere faith alone that Rāma declared: “By realizing it for myself with direct knowledge, I enter upon and dwell in this Dhamma.” Certainly Rāma dwelled knowing and seeing this Dhamma.’ Then I went to Uddaka Rāmaputta and asked him: ‘Friend, in what way did Rāma declare that by realizing it for himself with direct knowledge he entered upon and dwelled in this Dhamma?’ In reply Uddaka Rāmaputta declared the base of neither-perception-nor-nonperception.¹³

Như vậy, Ālāra Kālāma, vị đạo sư của Ta, lại đặt Ta, là đệ tử của vị ấy, ngang hàng với vị đạo sư và ban cho Ta vinh dự tối cao. Nhưng rồi Ta suy nghĩ: “Pháp này không đưa đến ly tham, nhàm chán, đoạn diệt; không đưa đến an tịnh, không đưa đến thượng trí, không đưa đến giác ngộ, không đưa đến Niết-bàn, chỉ đưa đến tái sinh ở cõi Trời Vô Sở Hữu Xứ.”⁽¹²⁾ Không hài lòng với Pháp này, thất vọng với Pháp này, Ta đã bỏ đi.

16. Nay các Tỷ-kheo, Ta vẫn đi tìm cái chí thiện, tìm cầu an tịnh tối thượng, Ta đi đến chỗ Uddaka Rāmaputta và nói với vị này: “Hiền giả, Tôi muốn sống đời phạm hạnh trong Pháp và Luật này.” Uddaka Rāmaputta trả lời: “Tôn giả có thể ở lại đây. Pháp này là pháp khiến người trí chẳng bao lâu có thể thâm nhập và an trú, tự mình chứng đắc quả thượng trí của vị thầy chỉ dạy.” Chẳng bao lâu, Ta nhanh chóng thông suốt Pháp ấy. Đối với vấn đề khua môi tụng đọc và tập dượt những lời thầy dạy, Ta có thể nói với tri kiến và lòng tự tin, và Ta tuyên bố: ‘Ta đã biết và thấy’ và những người khác cũng làm như vậy.

Rồi Ta suy nghĩ: “Không phải chỉ vì lòng tin mà Rāma tuyên bố: ‘Sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, Ta thâm nhập và an trú trong Pháp này.’ Chắc chắn Rāma an trú sau khi biết và thấy Pháp này.” Rồi Ta đi đến Uddaka Rāmaputta và hỏi: “Thưa Hiền giả, cho đến mức độ nào, Rāma tuyên bố rằng sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, ngài đã thâm nhập và an trú trong Pháp này?” Để trả lời, Uddaka Rāmaputta tuyên bố về Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ.⁽¹³⁾

“I considered: ‘Not only Rāma had faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. I too have faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. Suppose I endeavor to realize the Dhamma that Rāma declared he entered upon and dwelled in by realizing it for himself with direct knowledge.’

“I soon quickly entered upon and dwelled in that Dhamma by realizing it for myself with direct knowledge. Then I went to Uddaka Rāmaputta and asked him: ‘Friend, was it in this way that Rāma declared that he entered upon and dwelled in this Dhamma by realizing it for himself with direct knowledge?’—‘That is the way, friend.’—‘It is in this way, friend, that I also enter upon and dwell in this Dhamma by realizing it for myself with direct knowledge.’—‘It is a gain for us, friend, it is a great gain for us that we have such a venerable one for our fellow monk. So the Dhamma that Rāma declared he entered upon and dwelled in by realizing it for himself with direct knowledge is the Dhamma that you enter upon and dwell in by realizing it for yourself with direct knowledge. And the Dhamma that you enter upon and dwell in by realizing it for yourself with direct knowledge is the Dhamma that Rāma declared he entered upon and dwelled in by realizing it for himself with direct knowledge. So you know the Dhamma that Rāma knew and Rāma knew the Dhamma that you know. As Rāma was, so are you; as you are, so was Rāma. Come, friend, now lead this community.’

“Thus Uddaka Rāmaputta, my fellow monk, placed me in the position of a teacher and accorded me the highest

Rồi Ta suy nghĩ: “Không phải chỉ Rāma có tín, tấn, niệm, định và tuệ; Ta cũng có tín, tấn, niệm, định và tuệ. Vậy ta thử cố gắng chứng đạt được Pháp mà Rāma tuyên bố đã thâm nhập và an trú sau khi đã tự mình chứng đạt với thượng trí.”

Chẳng bao lâu, Ta nhanh chóng thâm nhập và an trú trong Pháp ấy, sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí. Rồi Ta đi đến Uddaka Rāmaputta và hỏi: “Thưa hiền giả, có phải đến mức độ này, Rāma tuyên bố rằng ngài đã thâm nhập và an trú trong Pháp này sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí?”

– Vâng, hiền giả, đúng là đến mức độ như vậy.

– Nay hiền giả, cũng bằng cách này, tôi đã thâm nhập và an trú trong Pháp này sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí.

– Nay hiền giả, đó là một thắng lợi cho chúng ta, là một đại thắng lợi cho chúng ta khi có một vị đồng phạm hạnh như Tôn giả. Pháp mà tôi tuyên bố là đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, cũng chính là Pháp mà hiền giả đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí. Và Pháp mà hiền giả tuyên bố là đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí, cũng chính là Pháp mà tôi đã thâm nhập và an trú sau khi tự mình chứng đạt với thượng trí. Như vậy, hiền giả đã biết Pháp mà tôi biết, và tôi đã biết Pháp mà hiền giả biết. Tôi như thế nào, hiền giả như thế ấy; hiền giả như thế nào, tôi như thế ấy. Hiền giả, hãy đến đây, chúng ta hãy cùng nhau lãnh đạo hội chúng này.

Như vậy, Uddaka Rāmaputta, vị đồng phạm hạnh của Ta, lại đặt Ta vào vị trí của vị đạo sư và ban cho Ta vinh dự tối

honor. But it occurred to me: ‘This Dhamma does not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna, but only to rebirth in the base of neither-perception-nor-nonperception.’ Not being satisfied with that Dhamma, disappointed with it, I left.

17. “Still in search, monks, of what is wholesome, seeking the supreme state of sublime peace, I wandered by stages through the Magadhan country until eventually I arrived at Uruvelā near Senānigama. There I saw an agreeable piece of ground, a delightful grove with a clear-flowing river with pleasant, smooth banks and nearby a village for alms resort. I considered: ‘This is an agreeable piece of ground, this is a delightful grove with a clear-flowing river with pleasant, smooth banks and nearby a village for alms resort. This will serve for the striving of a clansman intent on striving.’ And I sat down there thinking: ‘This will serve for striving.’¹⁴

18. “Then, monks, being myself subject to birth, having understood the danger in what is subject to birth, seeking the unborn supreme security from bondage, Nibbāna, I attained the unborn supreme security from bondage, Nibbāna; being myself subject to aging, having understood the danger in what is subject to aging, seeking the unaging supreme security from bondage, Nibbāna, I attained the unaging supreme security from bondage, Nibbāna; being myself subject to sickness, having understood the danger in what is subject to sickness, seeking the unailing supreme security from bondage, Nibbāna, I attained the unailing supreme security from bondage, Nibbāna; being myself

cao. Nhưng rồi Ta suy nghĩ: “Pháp này không đưa đến ly tham, nhàm chán, đoạn diệt, không đưa đến an tịnh, không đưa đến thượng trí, không đưa đến giác ngộ, không đưa đến Niết-bàn, chỉ đưa đến tái sinh ở cõi Trời Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ.” Không hài lòng với Pháp này, thất vọng với Pháp này, Ta đã bỏ đi.

17. Nay các Tỷ-kheo, Ta vẫn đi tìm cái chí thiện, tìm cầu an tịnh tối thượng, Ta lần lượt du hành qua nước Magadha (Ma-kiệt-đà), cuối cùng Ta đi đến Uruvelā gần Senānigama. Ở đó, Ta tìm thấy một địa điểm thích hợp, một khu rừng tươi mát, với dòng sông nước chảy trong vắt, với bờ sông bằng phẳng và thoải mái và một ngôi làng kề cận để khát thực. Ta suy nghĩ: “Đây là một địa điểm thích hợp, đây là một khu rừng tươi mát, với dòng sông nước chảy trong vắt, với bờ sông bằng phẳng thoải mái và một ngôi làng kề cận để khát thực. Đây là chỗ vừa đủ phục vụ cho một thiện nam tử có ý định nỗ lực tinh tấn.” Và Ta ngồi xuống chỗ ấy và nghĩ: “Chỗ này vừa đủ phục vụ cho nỗ lực tinh tấn của Ta.”⁽¹⁴⁾

18. Rồi nay các Tỷ-kheo, Ta tự mình phải chịu tác động của sanh, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của sanh, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không sanh, đó là Niết-bàn; Ta đã đạt được sự an ổn tối thượng của cái không sanh, đó là Niết-bàn. Ta tự mình phải chịu tác động của già, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của già, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không già, đó là Niết-bàn; Ta đã đạt được sự an ổn tối thượng của cái không già, đó là Niết-bàn. Ta tự mình phải chịu tác động của bệnh, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của bệnh, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không bệnh, đó là Niết-bàn; Ta đã đạt

subject to death, having understood the danger in what is subject to death, seeking the deathless supreme security from bondage, Nibbāna, I attained the deathless supreme security from bondage, Nibbāna; being myself subject to sorrow, having understood the danger in what is subject to sorrow, seeking the sorrowless supreme security from bondage, Nibbāna, I attained the sorrowless supreme security from bondage, Nibbāna; being myself subject to defilement, having understood the danger in what is subject to defilement, seeking the undefiled supreme security from bondage, Nibbāna, I attained the undefiled supreme security from bondage, Nibbāna. The knowledge and vision arose in me: ‘My liberation is unshakable. This is my last birth. Now there is no more renewed existence.’”

(from MN 26: *Ariyapariyesana Sutta*; I 160–67)

(2) The Realization of the Three True Knowledges

11. [Saccaka asked the Blessed One:]¹⁵ “Has there never arisen in Master Gotama a feeling so pleasant that it could invade his mind and remain? Has there never arisen in Master Gotama a feeling so painful that it could invade his mind and remain?”

12. “Why not, Aggivessana? Here, Aggivessana, before my enlightenment, while I was still only an unenlightened bodhisatta, I thought: ‘Household life is crowded and dusty; life gone forth is wide open. It is not easy, while living in a home, to lead the holy life utterly perfect and pure as a

được sự an ổn tối thượng của cái không bệnh, đó là Niết-bàn. Ta tự mình phải chịu tác động của chết, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của chết, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không chết, đó là Niết-bàn; Ta đã đạt được sự an ổn tối thượng của cái không chết, đó là Niết-bàn. Ta tự mình phải chịu tác động của sầu bi, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của sầu bi, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không sầu bi, đó là Niết-bàn; Ta đã đạt được sự an ổn tối thượng của cái không sầu bi, đó là Niết-bàn. Ta tự mình phải chịu tác động của phiền não, hiểu rõ sự nguy hiểm của những gì phải chịu tác động của phiền não, nên tìm cầu sự an ổn tối thượng của cái không phiền não, đó là Niết-bàn; Ta đã đạt được sự an ổn tối thượng của cái không phiền não, đó là Niết-bàn. Tri kiến và pháp nhãn này đã khởi lên trong Ta: “Sự giải thoát của Ta không thể bị lay chuyển. Đây là đời sống cuối cùng của Ta. Nay sẽ không còn sự tái sinh nào nữa.”

(*Trung BK I, Kinh 26: Kinh Thánh Cầu*, tr. 364-374)

(2) Chứng đắc tam minh

11. Saccaka hỏi Thế Tôn: ⁽¹⁵⁾ “Phải chăng không bao giờ Tôn giả Gotama khởi lên một lạc thọ hoan hỷ đến nỗi nó có thể xâm chiếm tâm Tôn giả và an trú trong đó? Phải chăng không bao giờ Tôn giả Gotama khởi lên một khổ thọ đau đớn đến nỗi nó xâm chiếm tâm Tôn giả và an trú trong đó?”

12. – Nay Aggivessana, tại sao không có điều đó với Ta? Ở đây, nay Aggivessana, trước khi Ta giác ngộ, trong lúc Ta vẫn còn là một Bồ-tát chưa chứng Chánh Đẳng Giác, Ta suy nghĩ như sau: “Đời sống gia đình chật chội gò bó và đầy bụi bặm, đời sống xuất gia thật rộng mở thênh thang.

polished shell. Suppose I shave off my hair and beard, put on the ochre robe, and go forth from the home life into homelessness.'

13–16. "Later, while still young, a black-haired young man endowed with the blessing of youth, in the prime of life ... [as in Text II,3(1) §§14–17] ... And I sat down there thinking: 'This will serve for striving.'

17. "Now these three similes occurred to me spontaneously, never heard before. Suppose there were a wet sappy piece of wood lying in water, and a man came with an upper fire-stick, thinking: 'I shall light a fire, I shall produce heat.' What do you think, Aggivessana? Could the man light a fire and produce heat by taking the upper fire-stick and rubbing it against the wet sappy piece of wood lying in the water?"

"No, Master Gotama. Why not? Because it is a wet sappy piece of wood, and it is lying in water. Eventually the man would reap only weariness and disappointment."

"So too, Aggivessana, as to those ascetics and brahmins who still do not live bodily withdrawn from sensual pleasures, and whose sensual desire, affection, infatuation, thirst, and fever for sensual pleasures has not been fully abandoned and suppressed internally, even if those good ascetics and brahmins feel painful, racking, piercing feelings due to exertion, they are incapable of knowledge and vision

Khi còn sống trong gia đình, thật không dễ gì sống cuộc đời thánh thiện, hoàn toàn thanh tịnh, không nhiễm ô, giống như một vỏ sò được đánh bóng. Ta hãy cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, từ bỏ gia đình, sống không gia đình."

13-16. Rồi sau đó, trong lúc còn là một thanh niên trẻ tuổi, tóc đen nhánh, tràn đầy sinh lực của tuổi xuân, trong giai đoạn vàng son của đời người...{giống như trong *Bài kinh II, 3, (1), Cuộc Tìm Cầu Giải Thoát, từ đoạn 14-17*}...Và ngồi xuống đó, suy nghĩ như sau: "Chỗ này vừa đủ phục vụ cho nỗ lực tinh tấn của Ta."

17. Rồi ba ví dụ khởi lên trong Ta thật tự nhiên, từ trước đến nay chưa từng nghe. Giả sử có một khúc cây đầy nhựa ẩm ướt đang nằm trên mặt nước, và một người đi đến với một vật làm mồi lửa, nghĩ rằng: "Ta sẽ nhen một ngọn lửa, ta sẽ tạo ra hơi nóng." Nay Aggivessana, ông nghĩ thế nào, người ấy có thể nhen một ngọn lửa và tạo ra hơi nóng bằng cách lấy vật mồi lửa chà xát vào khúc cây đầy nhựa ẩm ướt đang nằm trên mặt nước?

– Thừa không, Tôn giả Gotama. Vì sao vậy? Bởi vì đó là một khúc cây đầy nhựa ẩm ướt đang nằm trên mặt nước. Cuối cùng, người ấy chỉ hứng chịu sự mệt nhọc và thất vọng mà thôi.

Cũng vậy, nay Aggivessana, đối với những Sa-môn và Bà-la-môn vẫn sống không từ bỏ các dục lạc về thân, và những thèm muốn, tham ái, mê đắm, khao khát và cuồng nhiệt đối với dục lạc giác quan vẫn chưa hoàn toàn bị buông bỏ và đoạn trừ trong nội tâm, thậm chí nếu các Sa-môn và Bà-la-môn đó cảm nhận những khổ thọ, đau đớn, nhức nhối do nỗ lực, các vị ấy không thể đạt được tri kiến,

and supreme enlightenment; and even if those good ascetics and brahmins do not feel painful, racking, piercing feelings due to exertion, they are incapable of knowledge and vision and supreme enlightenment. This was the first simile that occurred to me spontaneously, never heard before.

18. “Again, Aggivessana, a second simile occurred to me spontaneously, never heard before. Suppose there were a wet sappy piece of wood lying on dry land far from water, and a man came with an upper fire-stick, thinking: ‘I shall light a fire, I shall produce heat.’ What do you think, Aggivessana? Could the man light a fire and produce heat by taking the upper fire-stick and rubbing it against the wet sappy piece of wood lying on dry land far from water?”

“No, Master Gotama. Why not? Because it is a wet sappy piece of wood, even though it is lying on dry land far from water. Eventually the man would reap only weariness and disappointment.”

“So too, Aggivessana, as to those ascetics and brahmins who live bodily withdrawn from sensual pleasures, but whose sensual desire, affection, infatuation, thirst, and fever for sensual pleasures has not been fully abandoned and suppressed internally, even if those good ascetics and brahmins feel painful, racking, piercing feelings due to exertion, they are incapable of knowledge and vision and supreme enlightenment; and even if those good ascetics and brahmins do not feel painful, racking, piercing feelings due to exertion, they are incapable of knowledge and vision and supreme enlightenment. This was the second simile

pháp nhãn và giác ngộ tối thượng; và thậm chí nếu các Sa-môn và Bà-la-môn đó không cảm nhận những khổ thọ, đau đớn, nhức nhối do nỗ lực, các vị ấy vẫn không thể đạt được tri kiến, pháp nhãn và giác ngộ tối thượng. Đó là ví dụ thứ nhất đã khởi lên trong Ta thật tự nhiên, chưa bao giờ nghe thấy trước đây.

18. Lại nữa, này Aggivessana, một ví dụ thứ hai khởi lên trong Ta thật tự nhiên, chưa bao giờ nghe thấy trước đây. Giả sử có một khúc cây đầy nhựa ẩm ướt đang nằm trên đất khô ráo cách xa mặt nước, và một người đi đến với một vật làm môi lửa, nghĩ rằng: “Ta sẽ nhen một ngọn lửa, ta sẽ tạo ra hơi nóng.” Này Aggivessana, ông nghĩ thế nào, người ấy có thể nhen một ngọn lửa và tạo ra hơi nóng bằng cách lấy vật làm môi lửa chà xát vào khúc cây đầy nhựa ẩm ướt đang nằm trên đất khô ráo cách xa mặt nước?

– Thừa không, Tôn giả Gotama. Vì sao vậy? Bởi vì đó là một khúc cây đầy nhựa ẩm ướt, mặc dù nó đang nằm trên đất khô ráo cách xa mặt nước. Cuối cùng, người ấy chỉ hứng chịu sự mệt nhọc và thất vọng mà thôi.

– Cũng vậy, này Aggivessana, đối với những Sa-môn và Bà-la-môn sống với thân đã xa lánh các dục lạc giác quan, nhưng những thèm muốn, tham ái, mê đắm, khao khát và cuồng nhiệt đối với dục lạc giác quan vẫn chưa hoàn toàn bị buông bỏ và đoạn trừ trong nội tâm, thậm chí nếu các Sa-môn và Bà-la-môn đó chỉ cảm nhận những khổ thọ, đau đớn, nhức nhối do nỗ lực, các vị ấy không thể đạt được tri kiến, pháp nhãn và giác ngộ tối thượng; và ngay cả nếu các Sa-môn và Bà-la-môn đó không cảm nhận những khổ thọ, đau đớn, nhức nhối do nỗ lực, các vị ấy vẫn không thể đạt được tri kiến, pháp nhãn và giác ngộ tối thượng. Đó là ví dụ

that occurred to me spontaneously, never heard before.

19. “Again, Aggivessana, a third simile occurred to me spontaneously, never heard before. Suppose there were a dry sapless piece of wood lying on dry land far from water, and a man came with an upper fire-stick, thinking: ‘I shall light a fire, I shall produce heat.’ What do you think, Aggivessana? Could the man light a fire and produce heat by rubbing it against the dry sapless piece of wood lying on dry land far from water?”

“Yes, Master Gotama. Why so? Because it is a dry sapless piece of wood, and it is lying on dry land far from water.”

“So too, Aggivessana, as to those ascetics and brahmins who live bodily withdrawn from sensual pleasures, and whose sensual desire, affection, infatuation, thirst, and fever for sensual pleasures has been fully abandoned and suppressed internally, even if those good ascetics and brahmins feel painful, racking, piercing feelings due to exertion, they are capable of knowledge and vision and supreme enlightenment; and even if those good ascetics and brahmins do not feel painful, racking, piercing feelings due to exertion, they are capable of knowledge and vision and supreme enlightenment.¹⁶ This was the third simile that occurred to me spontaneously, never heard before. These are the three similes that occurred to me spontaneously, never heard before.

20. “I thought: ‘Suppose, with my teeth clenched and my

thứ hai đã khởi lên trong Ta thật tự nhiên, chưa bao giờ nghe thấy trước đây.

19. Lại nữa, này Aggivessana, một ví dụ thứ ba khởi lên trong Ta thật tự nhiên, chưa bao giờ nghe thấy trước đây. Giả sử có một khúc cây khô không nhựa, đang nằm trên đất khô ráo cách xa mặt nước, và một người đi đến với một vật làm mồi lửa, nghĩ rằng: “Ta sẽ nhen một ngọn lửa, ta sẽ tạo ra hơi nóng.” Này Aggivessana, ông nghĩ thế nào, người ấy có thể nhen một ngọn lửa và tạo ra hơi nóng bằng cách lấy vật làm mồi lửa chà xát vào khúc cây khô không nhựa đang nằm trên đất khô ráo cách xa mặt nước?

– Thừa Tôn giả Gotama, có thể được. Vì sao vậy? Bởi vì đó là một khúc cây khô không nhựa, và nó đang nằm trên đất khô ráo cách xa mặt nước.

– Cũng vậy, này Aggivessana, đối với những Sa-môn và Bà-la-môn sống với thân đã xa lánh các dục lạc giác quan, và những thèm muốn, tham ái, mê đắm, khao khát và cuồng nhiệt đối với dục lạc giác quan đã hoàn toàn bị buông bỏ và đoạn trừ trong nội tâm, thậm chí nếu các Sa-môn và Bà-la-môn đó chỉ cảm nhận những khổ thọ, đau đớn, nhứt nhối do nỗ lực, các vị ấy có thể đạt được tri kiến, pháp nhãn và giác ngộ tối thượng; và ngay cả nếu các Sa-môn và Bà-la-môn đó không cảm nhận những khổ thọ, đau đớn, nhứt nhối do nỗ lực, các vị ấy vẫn có thể đạt được tri kiến, pháp nhãn và giác ngộ tối thượng.⁽¹⁶⁾ Đó là ví dụ thứ ba đã khởi lên trong Ta thật tự nhiên, chưa bao giờ nghe thấy trước đây.

20. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử dùng hàm răng nghiền

tongue pressed against the roof of my mouth, I beat down, constrain, and crush mind with mind.’ So, with my teeth clenched and my tongue pressed against the roof of my mouth, I beat down, constrained, and crushed mind with mind. While I did so, sweat ran from my armpits. Just as a strong man might seize a weaker man by the head or shoulders and beat him down, constrain him, and crush him, so too, with my teeth clenched and my tongue pressed against the roof of my mouth, I beat down, constrained, and crushed mind with mind, and sweat ran from my armpits. But although tireless energy was aroused in me and unremitting mindfulness was established, my body was overwrought and strained because I was exhausted by the painful striving. But such painful feeling that arose in me did not invade my mind and remain.¹⁷

21. “I thought: ‘Suppose I practice the breathless meditation.’ So I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth and nose. While I did so, there was a loud sound of winds coming out from my ear holes. Just as there is a loud sound when a smith’s bellows are blown, so too, while I stopped the in-breaths and out-breaths through my nose and ears, there was a loud sound of winds coming out from my ear holes. But although tireless energy was aroused in me and unremitting mindfulness was established, my body was overwrought and strained because I was exhausted by the painful striving. But such painful feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

22. “I thought: ‘Suppose I practice further the breathless meditation.’ So I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears. While I did so, violent

chặt, lưỡi dán lên nóc họng, lấy tâm đánh bại, chế ngự, nhiếp phục tâm.” Rồi với hàm răng nghiến chặt, lưỡi dán lên nóc họng, ta lấy tâm đánh bại, chế ngự, nhiếp phục tâm. Trong lúc Ta làm như vậy, mồ hôi chảy ra từ nách Ta, giống như một lực sĩ nắm đầu hay vai một kẻ yếu hơn và đánh bại, chế ngự và nhiếp phục người ấy; cũng vậy, với hàm răng nghiến chặt, lưỡi dán lên nóc họng, Ta lấy tâm đánh bại, chế ngự, nhiếp phục tâm, và mồ hôi chảy ra từ nách Ta. Mặc dù Ta khởi lên năng lượng tinh tấn không mệt mỏi và thiết lập chánh niệm vững chãi, thân của Ta vẫn bị kích động và căng thẳng bởi vì Ta đã kiệt sức do nỗ lực đến mức đau đớn. Nhưng cảm thọ đau đớn ấy, dù khởi lên trong Ta, đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.⁽¹⁷⁾

21. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử thực hành thiền nín thở.” Rồi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng và mũi. Trong khi Ta làm như vậy thì có một tiếng gió động mạnh thoát ra từ hai lỗ tai của Ta, giống như tiếng động mạnh phát ra từ ống thổi bệ của người thợ rèn; cũng vậy, trong khi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng và mũi thì có một tiếng gió động mạnh thoát ra từ hai lỗ tai của Ta. Mặc dù Ta đã khởi lên năng lượng tinh tấn không mệt mỏi và thiết lập chánh niệm vững chãi, thân của Ta vẫn bị kích động và căng thẳng bởi vì Ta đã kiệt sức do nỗ lực đến mức đau đớn. Nhưng cảm thọ đau đớn ấy, dù khởi lên trong Ta, đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

22. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử thực hành thiền nín thở nhiều hơn nữa.” Rồi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai. Trong lúc Ta làm như vậy, có

winds cut through my head. Just as if a strong man were pressing against my head with the tip of a sharp sword, so too, while I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears, violent winds cut through my head. But although tireless energy was aroused in me and unremitting mindfulness was established, my body was overwrought and strained because I was exhausted by the painful striving. But such painful feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

23. “I thought: ‘Suppose I practice further the breathless meditation.’ So I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears. While I did so, there were violent pains in my head. Just as if a strong man were tightening a tough leather strap around my head as a headband, so too, while I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears, there were violent pains in my head. But although tireless energy was aroused in me and unremitting mindfulness was established, my body was overwrought and strained because I was exhausted by the painful striving. But such painful feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

24. “I thought: ‘Suppose I practice further the breathless meditation.’ So I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears. While I did so, violent winds carved up my belly. Just as if a skilled butcher or his apprentice were to carve up an ox’s belly with a sharp butcher’s knife, so too, while I stopped the in-breaths and outbreaths through my mouth, nose, and ears, violent winds carved up my belly. But although tireless energy was aroused in me and unremitting mindfulness was

những cơn gió dữ dội thổi mạnh như cắt xuyên qua đầu Ta, giống như có một người lực sĩ dùng mũi nhọn của lưỡi kiếm dí vào đầu Ta; cũng vậy, khi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai, có những cơn gió dữ dội thổi mạnh như cắt xuyên qua đầu Ta. Mặc dù Ta đã khởi lên năng lượng tinh tấn không mệt mỏi và thiết lập chánh niệm vững chãi, thân của Ta vẫn bị kích động và căng thẳng bởi vì Ta đã kiệt sức do nỗ lực đến mức đau đớn. Nhưng cảm thọ đau đớn ấy, dù khởi lên trong Ta, đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

23. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử thực hành thiền nín thở nhiều hơn nữa.” Rồi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai. Trong lúc Ta làm như vậy, đầu Ta đau nhức dữ dội, giống như có một người lực sĩ buộc chặt một dây nịt bằng da cứng quanh đầu ta như một băng cột đầu; cũng vậy, khi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai, đầu Ta đau nhức dữ dội. Mặc dù Ta khởi lên năng lượng tinh tấn không mệt mỏi và thiết lập chánh niệm vững chãi, thân của Ta vẫn bị kích động và căng thẳng bởi vì Ta đã kiệt sức do nỗ lực đến mức đau đớn. Nhưng cảm thọ đau đớn ấy, dù khởi lên trong Ta, đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

24. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử thực hành thiền nín thở nhiều hơn nữa.” Rồi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai. Trong lúc Ta làm như vậy, có những cơn gió dữ dội cắt ngang bụng Ta, giống như một người đồ tể thiện nghệ hay thợ của ông Ta dùng cây dao mổ sắc bén cắt ngang bụng con bò; cũng vậy, trong lúc Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai, có những cơn gió dữ dội cắt ngang bụng Ta. Mặc dù Ta đã khởi lên năng lượng tinh tấn không mệt mỏi và thiết lập

established, my body was overwrought and strained because I was exhausted by the painful striving. But such painful feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

25. “I thought: ‘Suppose I practice further the breathless meditation.’ So I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears. While I did so, there was a violent burning in my body. Just as if two strong men were to seize a weaker man by both arms and roast him over a pit of hot coals, so too, while I stopped the in-breaths and out-breaths through my mouth, nose, and ears, there was a violent burning in my body. But although tireless energy was aroused in me and unremitting mindfulness was established, my body was overwrought and strained because I was exhausted by the painful striving. But such painful feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

26. “Now when deities saw me, some said: ‘The ascetic Gotama is dead.’ Other deities said: ‘The ascetic Gotama is not dead, he is dying.’ And other deities said: ‘The ascetic Gotama is neither dead nor dying; he is an arahant, for such is the way arahants dwell.’

27. “I thought: ‘Suppose I practice entirely cutting off food.’ Then deities came to me and said: ‘Good sir, do not practice entirely cutting off food. If you do so, we shall infuse heavenly food into the pores of your skin and this will sustain you.’ I considered: ‘If I claim to be completely fasting while these deities infuse heavenly food into the pores of my skin and this sustains me, then I shall be lying.’ So I

chánh niệm vững chãi, thân của Ta vẫn bị kích động và căng thẳng bởi vì Ta đã kiệt sức do nỗ lực đến mức đau đớn. Nhưng cảm thọ đau đớn ấy, dù khởi lên trong Ta, đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

25. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử thực hành thiền nín thở nhiều hơn nữa.” Rồi Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai. Trong lúc Ta làm như vậy, có một sức nóng dữ dội như thiêu đốt thân Ta, giống như có hai người lực sĩ khóa chặt hai cánh tay của một người yếu hơn và nướng người ấy trên một hố than nóng rực; cũng vậy, trong lúc Ta nín hơi thở vô và hơi thở ra qua đường miệng, mũi và tai, có một sức nóng dữ dội như thiêu đốt thân Ta. Mặc dù Ta đã khởi lên năng lượng tinh tấn không mệt mỏi và thiết lập chánh niệm vững chãi, thân của Ta vẫn bị kích động và căng thẳng bởi vì Ta đã kiệt sức do nỗ lực đến mức đau đớn. Nhưng cảm thọ đau đớn ấy, dù khởi lên trong Ta, đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

26. Lúc ấy, khi chư Thiên thấy Ta, một vài vị nói: “Sa-môn Gotama chết rồi.” Một vài vị khác nói: “Sa-môn Gotama chưa chết, Sa-môn Gotama đang hấp hối.” Một số chư Thiên khác nói: “Sa-môn Gotama không phải đã chết cũng không phải đang hấp hối, Ngài là một bậc A-la-hán, đó là cách sống của một vị A-la-hán.”

27. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta hãy thử tuyệt thực hoàn toàn.” Rồi chư Thiên đến bên Ta và nói: “Này hiền giả, đừng thực hành tuyệt thực hoàn toàn. Nếu hiền giả làm như vậy, chúng tôi sẽ bơm thức ăn của cõi Thiên qua lỗ chân lông trên da của hiền giả và nhờ vậy hiền giả vẫn sống.” Ta suy nghĩ: “Nếu Ta tuyên bố hoàn toàn tuyệt thực trong lúc các vị Thiên ấy bơm thức ăn của cõi Thiên vào lỗ chân lông trên

dismissed those deities, saying: 'There is no need.'

28. "I thought: 'Suppose I take very little food, a handful each time, whether of bean soup or lentil soup or vetch soup or pea soup.' So I took very little food, a handful each time, whether of bean soup or lentil soup or vetch soup or pea soup. While I did so, my body reached a state of extreme emaciation. Because of eating so little my limbs became like the jointed segments of vine stems or bamboo stems. Because of eating so little my backside became like a camel's hoof. Because of eating so little the projections on my spine stood forth like corded beads. Because of eating so little my ribs jutted out as gaunt as the crazy rafters of an old roofless barn. Because of eating so little the gleam of my eyes sank far down in their sockets, looking like the gleam of water that has sunk far down in a deep well. Because of eating so little my scalp shriveled and withered as a green bitter gourd shrivels and withers in the wind and sun. Because of eating so little my belly skin adhered to my backbone; thus if I touched my belly skin I encountered my backbone and if I touched my backbone I encountered my belly skin. Because of eating so little, if I defecated or urinated, I fell over on my face there. Because of eating so little, if I tried to ease my body by rubbing my limbs with my hands, the hair, rotted at its roots, fell from my body as I rubbed.

29. "Now when people saw me, some said: 'The ascetic Gotama is black.' Other people said: 'The ascetic Gotama is not black; he is brown.' Other people said: 'The ascetic Gotama is neither black nor brown; he is golden-skinned.'

da của Ta và nhờ vậy Ta vẫn sống, như thế là Ta sẽ nói dối." Vì vậy, Ta bác bỏ ý định của chư Thiên và nói: "Không cần phải làm như vậy."

28. Rồi Ta suy nghĩ: "Ta hãy thử ăn thật ít, mỗi lần chỉ bằng một nắm tay, dù là súp đậu xanh, đậu đỏ hay súp rau, hay súp đậu nhỏ." Rồi Ta ăn thật ít, mỗi lần chỉ bằng một nắm tay, dù là súp đậu xanh, đậu đỏ hay súp rau, hay súp đậu nhỏ. Khi Ta làm như vậy, thân thể Ta trở nên hết sức gầy yếu. Vì Ta ăn quá ít, tay chân Ta trở nên giống như những cọng dây leo hay cọng tre. Vì Ta ăn quá ít, bàn tọa của Ta giống như móng của con lạc đà. Vì Ta ăn quá ít, xương sống của Ta nhô ra giống như một xâu chuỗi hạt. Vì Ta ăn quá ít, xương sườn của Ta lòi ra giống như bộ sườn èo uột của một căn trại không mái lợp. Vì Ta ăn quá ít, ánh sáng trong mắt Ta như chìm sâu vào trong hốc mắt, giống như ánh nước chìm lắng dưới đáy giếng sâu. Vì Ta ăn quá ít, da đầu Ta nhăn nheo, khô héo như một trái mướp đắng héo úa trong nắng và gió. Vì Ta ăn quá ít, da bụng Ta dính liền với xương sống; vì thế, nếu Ta sờ da bụng thì Ta chạm phải xương sống và nếu Ta sờ vào xương sống thì Ta chạm phải da bụng. Vì Ta ăn quá ít, nếu Ta đi đại tiện hay tiểu tiện, Ta ngã quỵ úp mặt xuống đất. Vì Ta ăn quá ít, nếu Ta cố gắng làm dịu thân Ta bằng cách xoa bóp tay chân thì lông tóc mục nát rơi rụng khỏi thân thể Ta.

29. Lúc bấy giờ, khi nhiều người thấy Ta, có người nói: "Sa- môn Gotama da đen." Người khác nói: "Sa-môn Gotama không phải da đen, da của Ngài màu nâu." Người khác nói: "Sa-môn Gotama không phải da đen hay nâu, da

So much had the clear, bright color of my skin deteriorated through eating so little.

30. “I thought: ‘Whatever ascetics or brahmins in the past have experienced painful, racking, piercing feelings due to exertion, this is the utmost; there is none beyond this. And whatever ascetics and brahmins in the future will experience painful, racking, piercing feelings due to exertion, this is the utmost; there is none beyond this. And whatever ascetics and brahmins at present experience painful, racking, piercing feelings due to exertion, this is the utmost; there is none beyond this. But by this racking practice of austerities I have not attained any superhuman distinction in knowledge and vision worthy of the noble ones. Could there be another path to enlightenment?’

31. “I considered: ‘I recall that when my father the Sakyan was occupied, while I was sitting in the cool shade of a rose-apple tree, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, I entered and dwelled in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion.¹⁸ Could this be the path to enlightenment?’ Then, following on that memory, came the realization: ‘This is indeed the path to enlightenment.’

32. “I thought: ‘Why am I afraid of that happiness that has nothing to do with sensual pleasures and unwholesome states?’ I thought: ‘I am not afraid of that happiness that has

của Ngài màu vàng.” Màu da của Ta vốn tươi sáng nay đã bị biến hoại vì Ta ăn quá ít.

30. Rồi Ta suy nghĩ: “Trong quá khứ, dù các Sa-môn, Bà-la-môn do nỗ lực quá mức, đã trải qua những cảm thọ đau đớn, nhức nhối khốc liệt như thế nào đi nữa, thì sự đau đớn của Ta như thế này là tột đỉnh, không thể nào có gì đau đớn hơn. Trong tương lai, dù các Sa-môn, Bà-la-môn do nỗ lực quá mức, đã trải qua những cảm thọ đau đớn, nhức nhối khốc liệt như thế nào đi nữa, thì sự đau đớn của Ta như thế này là tột đỉnh, không thể nào có gì đau đớn hơn. Và trong hiện tại, dù các Sa-môn, Bà-la-môn do nỗ lực quá mức, đã trải qua những cảm thọ đau đớn, nhức nhối khốc liệt như thế nào đi nữa, thì sự đau đớn của Ta như thế này là tột đỉnh, không thể nào có gì đau đớn hơn. Nhưng với việc thực hành khổ hạnh khốc liệt như thế này, Ta vẫn không chứng đạt được tri kiến và pháp nhãn thù thắng xứng đáng bậc Thánh. Có thể có một con đường khác đưa đến giác ngộ không?”

31. Rồi Ta suy nghĩ: “Ta nhớ lại khi thân phụ Ta thuộc bộ tộc Thích-ca (Sakya) đang bận việc đồng áng, trong lúc Ta ngồi dưới bóng mát của cây hồng đào, Ta xả ly các dục thuộc giác quan, xả ly các pháp bất thiện, chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm và tứ.⁽¹⁸⁾ Có thể đây là con đường đưa đến giác ngộ chăng?” Rồi tiếp theo hồi ức đó Ta khởi lên nhận thức này: “Đây chính là con đường giác ngộ.”

32. Rồi Ta suy nghĩ: “Tại sao Ta lại sợ hãi niềm hỷ lạc này khi nó không liên hệ gì đến các dục thuộc giác quan và các pháp bất thiện?” Rồi Ta suy nghĩ: “Ta không sợ niềm hỷ

nothing to do with sensual pleasures and unwholesome states.'

33. "I considered: 'It is not easy to attain that happiness with a body so excessively emaciated. Suppose I ate some solid food—some boiled rice and porridge.' And I ate some solid food—some boiled rice and porridge. Now at that time five monks were waiting upon me, thinking: 'If our ascetic Gotama achieves some higher state, he will inform us.' But when I ate the boiled rice and porridge, the five monks were disgusted and left me, thinking: 'The ascetic Gotama now lives luxuriously; he has given up his striving and reverted to luxury.'

34. "Now when I had eaten solid food and regained my strength, then secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, I entered and dwelled in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion. But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.¹⁹

35. "With the subsiding of thought and examination, I entered and dwelled in the second jhāna, which has internal confidence and unification of mind, is without thought and examination, and has rapture and happiness born of concentration. But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

36. "With the fading away as well of rapture, I dwelled equanimous, and mindful and clearly comprehending, I experienced happiness with the body; I entered and dwelled in the third jhāna of which the noble ones declare: 'He is

lạc này khi nó không liên hệ gì đến các dục thuộc giác quan hay các pháp bất thiện."

33. Rồi Ta suy nghĩ: "Không dễ gì đạt được niềm hỷ lạc ấy với một thân thể cực kỳ kiệt quệ như thế này. Ta hãy ăn vài thức ăn căn bản, một ít cơm hay cháo." Và rồi Ta ăn vài thức ăn căn bản, một ít cơm và cháo. Lúc ấy, năm vị Tỷ-kheo đang phục vụ Ta nghĩ rằng: "Nếu Sa-môn Gotama chứng đắc pháp cao thượng, Ngài sẽ báo cho chúng ta biết." Nhưng khi Ta ăn cơm và cháo, năm vị Tỷ-kheo chán ghét Ta, bỏ đi và nói rằng: "Giờ đây Sa-môn Gotama đã sống đầy đủ vật chất, đã không còn tinh tấn khổ hạnh, đã trở lại lối sống sung túc."

34. Bây giờ, sau khi Ta đã ăn thức ăn căn bản và phục hồi sức khỏe, Ta xả ly các dục thuộc giác quan và các bất thiện pháp, chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm và tứ. Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.⁽¹⁹⁾

35. Rồi Ta chấm dứt tầm và tứ, chứng và trú Nhị thiền, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

36. Rồi Ta ly hỷ, trú xả, chánh niệm tỉnh giác, cảm nhận lạc thọ trong thân, Ta chứng và trú Tam thiền mà các bậc Thánh tuyên bố là "xả niệm lạc trú". Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

equanimous, mindful, one who dwells happily.' But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

37. "With the abandoning of pleasure and pain, and with the previous passing away of joy and displeasure, I entered and dwelled in the fourth jhāna, which is neither painful nor pleasant and includes the purification of mindfulness by equanimity. But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

38. "When my mind was thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of imperfection, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, I directed it to knowledge of the recollection of past lives. I recollected my manifold past lives, that is, one birth, two births, three births, four births, five births, ten births, twenty births, thirty births, forty births, fifty births, a hundred births, a thousand births, a hundred thousand births, many eons of world-contraction, many eons of world-expansion, many eons of world-contraction and expansion: 'There I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my lifespan; and passing away from there, I was reborn elsewhere; and there too I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my lifespan; and passing away from there, I was reborn here.' Thus with their aspects and particulars I recollected my manifold past lives.

39. "This was the first true knowledge attained by me in the first watch of the night. Ignorance was banished and true knowledge arose, darkness was banished and light arose,

37. Rồi Ta xả lạc xả khổ, với hỷ và ưu đã đoạn diệt trước đây, Ta chứng và trú Tứ thiền, không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

38. Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, trong sáng, không uế nhiễm, toàn hảo, nhu hòa, dễ sử dụng, vững chãi, đạt đến mức an nhiên, Ta hướng tâm đến Túc mạng minh. Ta nhớ đến vô số đời sống quá khứ của Ta, nghĩa là 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, một trăm ngàn đời, nhiều kiếp thế giới hủy hoại, nhiều kiếp thế giới hình thành, nhiều kiếp thế giới hủy hoại và hình thành. Ta nhớ rằng: "Tại nơi đó, Ta có tên như vậy, thuộc bộ tộc như vậy, có hình hài như vậy, được nuôi dưỡng như vậy, có những lạc thọ và khổ thọ như vậy, tuổi thọ như vậy; và sau khi qua đời từ chỗ đó, Ta đã tái sinh vào chỗ khác và ở đó Ta có tên như vậy, thuộc bộ tộc như vậy, có hình hài như vậy, được nuôi dưỡng như vậy, có những lạc thọ và khổ thọ như vậy, tuổi thọ như vậy; và sau khi qua đời từ chỗ đó, Ta đã tái sinh vào chỗ khác." Như vậy, Ta nhớ lại vô số đời quá khứ của Ta cùng với những đặc điểm và các phương diện khác của đời sống.

39. Đây là minh thứ nhất Ta đã chứng được trong canh một của đêm ấy. Vô minh đã bị diệt trừ và minh sanh khởi, bóng tối đã bị diệt trừ và ánh sáng sanh khởi, như đã xảy ra

as happens in one who dwells diligent, ardent, and resolute. But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

40. “When my mind was thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of imperfection, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, I directed it to knowledge of the passing away and rebirth of beings. With the divine eye, which is purified and surpasses the human, I saw beings passing away and being reborn, inferior and superior, beautiful and ugly, fortunate and unfortunate, and I understood how beings fare on according to their actions thus: ‘These beings who behaved wrongly by body, speech, and mind, who reviled the noble ones, held wrong view, and undertook actions based on wrong view, with the breakup of the body, after death, have been reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell; but these beings who behaved well by body, speech, and mind, who did not revile the noble ones, who held right view, and undertook action based on right view, with the breakup of the body, after death, have been reborn in a good destination, in a heavenly world.’ Thus with the divine eye, which is purified and surpasses the human, I saw beings passing away and being reborn, inferior and superior, beautiful and ugly, fortunate and unfortunate, and I understood how beings fare on according to their actions.

41. “This was the second true knowledge attained by me in the middle watch of the night. Ignorance was banished and true knowledge arose, darkness was banished and light arose, as happens in one who dwells diligent, ardent, and resolute. But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.

đối với người sống tinh tấn, nhiệt tâm và cương quyết. Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

40. Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, trong sáng, không uế nhiễm, toàn hảo, nhu hòa, dễ sử dụng, vững chãi, đạt đến mức an nhiên, Ta hướng tâm đến Thiên nhãn minh, là tri kiến về sự sanh tử của chúng sanh. Với thiên nhãn thuần tịnh và siêu phàm, Ta thấy rõ chúng sanh chết và tái sanh, người hạ liệt, kẻ cao sang; người xinh đẹp, kẻ xấu xí; người may mắn, kẻ bất hạnh, và Ta hiểu tất cả điều ấy là do nghiệp của họ như thế này: “Những chúng sanh đã tạo nhiều hành động ác về thân, khẩu và ý, đã phỉ báng các bậc Thánh, nắm giữ tà kiến, và tạo ác nghiệp theo tà kiến, với thân xác tan rã sau khi chết, họ sẽ phải tái sanh vào cõi khổ não, xấu ác, đọa xứ, địa ngục. Còn những chúng sanh đã tạo nhiều hành động thiện về thân, khẩu và ý, không phỉ báng các bậc Thánh, có chánh kiến và tạo các nghiệp theo chánh kiến, với thân xác tan rã sau khi chết, những người này sẽ tái sanh vào cõi an lành, vào Thiên giới.” Như vậy, với thiên nhãn thuần tịnh và siêu phàm, Ta thấy rõ chúng sanh chết và tái sanh, người hạ liệt, kẻ cao sang; người xinh đẹp, kẻ xấu xí; người may mắn, kẻ bất hạnh, và Ta hiểu tất cả điều ấy là do nghiệp của họ.

41. Đây là minh thứ hai Ta chứng được vào canh giữa của đêm ấy. Vô minh đã bị diệt trừ và minh sanh khởi, bóng tối đã bị diệt trừ và ánh sáng sanh khởi, như đã xảy ra đối với người sống tinh tấn, nhiệt tâm và cương quyết. Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

42. “When my mind was thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of imperfection, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, I directed it to knowledge of the destruction of the taints. I directly knew as it actually is: ‘This is suffering. This is the origin of suffering. This is the cessation of suffering. This is the way leading to the cessation of suffering.’ I directly knew as it actually is: ‘These are the taints. This is the origin of the taints. This is the cessation of the taints. This is the way leading to the cessation of the taints.’

43. “When I knew and saw thus, my mind was liberated from the taint of sensual desire, from the taint of existence, and from the taint of ignorance. When it was liberated, there came the knowledge: ‘It is liberated.’ I directly knew: ‘Birth is destroyed, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’

44. “This was the third true knowledge attained by me in the last watch of the night. Ignorance was banished and true knowledge arose, darkness was banished and light arose, as happens in one who dwells diligent, ardent, and resolute. But such pleasant feeling that arose in me did not invade my mind and remain.”

(from MN 36: *Mahāsaccaka Sutta*; I 240–49)

(3) The Ancient City

“Monks, before my enlightenment, while I was still a bodhisatta, not yet fully enlightened, it occurred to me: ‘Alas,

42. Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, trong sáng, không uế nhiễm, toàn hảo, nhu hòa, dễ sử dụng, vững chãi, đạt đến mức an nhiên, Ta hướng tâm đến lậu tận mình, đến sự đoạn tận các lậu hoặc. Ta hiểu rõ như thật: “Đây là khổ. Đây là nguyên nhân của khổ. Đây là sự diệt khổ. Đây là con đường đưa đến diệt khổ.” Ta biết rõ như thật: “Đây là những lậu hoặc. Đây là nguồn gốc của những lậu hoặc. Đây là sự đoạn trừ các lậu hoặc. Đây là con đường đưa đến đoạn trừ các lậu hoặc.”

43. Khi Ta biết và thấy rõ như vậy, tâm Ta giải thoát khỏi những lậu hoặc thuộc dục vọng giác quan, thoát khỏi lậu hoặc về hiện hữu, thoát khỏi những lậu hoặc về vô minh. Khi tâm Ta đã được giải thoát, Ta khởi lên sự hiểu biết: “Ta đã được giải thoát.” Ta biết rõ: “Sanh đã tận, đời sống phạm hạnh đã hoàn thành, những việc cần làm đã làm xong, sẽ không còn trở lại bất cứ một đời sống nào khác nữa.”

44. Đây là minh thứ ba Ta đã chứng được trong canh cuối của đêm ấy. Vô minh đã bị diệt trừ và minh sanh khởi, bóng tối đã bị diệt trừ và ánh sáng sanh khởi, như đã xảy ra đối với người sống tinh tấn, nhiệt tâm và cương quyết. Nhưng lạc thọ ấy khởi lên trong Ta đã không xâm chiếm và tồn tại trong tâm Ta.

(Trung BK I, Kinh 36: *Đại kinh Saccaka*, tr. 521-543)

(3) Thành phố cổ

– Nay các Tỷ-kheo, trước khi chưa chứng được Chánh Đẳng Giác, khi Ta đang còn là một vị Bồ-tát chưa hoàn toàn

this world has fallen into trouble, in that it is born, ages, and dies, it passes away and is reborn, yet it does not understand the escape from this suffering headed by aging-and-death. When now will an escape be discerned from this suffering headed by aging-and-death?’

“Then, monks, it occurred to me: ‘When what exists does aging-and-death come to be? By what is aging-and-death conditioned?’ Then, monks, through careful attention, there took place in me a breakthrough by wisdom: ‘When there is birth, aging-and-death comes to be; aging-and-death has birth as its condition.’

“Then, monks, it occurred to me: ‘When what exists does birth come to be?... existence?... clinging?... craving?... feeling?... contact?... the six sense bases?... name-and-form? By what is name-and-form conditioned?’ Then, monks, through careful attention, there took place in me a breakthrough by wisdom: ‘When there is consciousness, name-and-form comes to be; name-and-form has consciousness as its condition.’

“Then, monks, it occurred to me: ‘When what exists does consciousness come to be? By what is consciousness conditioned?’ Then, monks, through careful attention, there took place in me a breakthrough by wisdom: ‘When there is name-and-form, consciousness comes to be; consciousness has name-and-form as its condition.’²⁰

“Then, monks, it occurred to me: ‘This consciousness turns back; it does not go further than name-and-form. It is to this extent that one may be born and age and die, pass

giác ngộ, Ta đã khởi lên tư tưởng này: “Thế giới này đang rơi vào vòng khổ não, ở chỗ chúng sanh bị sanh ra, bị già, bị chết, bị đoạn diệt và rồi lại bị tái sanh. Tuy nhiên, từ nỗi khổ đau do già chết, chúng sanh không biết cách vượt thoát khỏi khổ đau này. Khi nào họ sẽ tìm thấy cách vượt thoát khỏi nỗi khổ đau do già chết?”

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta lại khởi lên ý nghĩ: “Khi cái gì có mặt thì già chết có mặt? Do duyên gì khiến già chết sinh khởi?” Rồi này các Tỷ-kheo, qua chú tâm suy nghĩ cẩn trọng, trí tuệ Ta đã có một bước đột phá như sau: “Khi nào có sanh thì già chết có mặt, sanh là nhân duyên của già chết.”

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta lại suy nghĩ: “Khi cái gì có mặt thì sanh có mặt... hữu... thủ... ái... thọ... xúc... sáu căn (lục nhập)... danh sắc... Do duyên gì danh sắc có mặt?” Rồi này các Tỷ-kheo, qua chú tâm suy nghĩ cẩn trọng, trí tuệ Ta đã có một bước đột phá như sau: “Khi thức có mặt thì danh sắc có mặt; thức là nhân duyên của danh sắc.”

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta lại khởi lên ý nghĩ này: “Khi cái gì có mặt thì thức có mặt?” Rồi này các Tỷ-kheo, qua chú tâm suy nghĩ cẩn trọng, trí tuệ Ta đã có một bước đột phá như sau: “Khi danh sắc có mặt thì thức có mặt, danh sắc là nhân duyên của thức.”⁽²⁰⁾

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta lại suy nghĩ như sau: “Thức này quay trở lại, nó không đi vượt quá danh sắc. Chính ở giai đoạn này mà một con người có thể sinh ra, già và chết và

away and be reborn, that is, when there is consciousness with name-and-form as its condition, and name-and-form with consciousness as its condition.²¹ With name-and-form as condition, the six sense bases; with the six sense bases as condition, contact.... Such is the origin of this whole mass of suffering.'

“‘Origination, origination’—thus, monks, in regard to things unheard before there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“Then, monks, it occurred to me: ‘When what does not exist does aging-and-death not come to be? With the cessation of what does the cessation of aging-and-death come about?’ Then, monks, through careful attention, there took place in me a breakthrough by wisdom: ‘When there is no birth, aging-and-death does not come to be; with the cessation of birth comes cessation of aging-and-death.’

“It occurred to me: ‘When what does not exist does birth not come to be?... existence?... clinging?... craving?... feeling?... contact?... the six sense bases?... name-and-form? With the cessation of what does the cessation of name-and-form come about?’ Then, monks, through careful attention, there took place in me a breakthrough by wisdom: ‘When there is no consciousness, name-and-form does not come to be; with the cessation of consciousness comes cessation of name-and-form.’

“It occurred to me: ‘When what does not exist does consciousness not come to be? With the cessation of what does the cessation of consciousness come about?’ Then, monks, through careful attention, there took place in me a

lại tái sinh, nghĩa là: Khi có thức do danh sắc làm nhân duyên, và danh sắc do thức làm nhân duyên. ⁽²¹⁾ Do danh sắc làm nhân duyên sinh ra sáu căn; do sáu căn làm nhân duyên sinh xúc... Đó là nguồn gốc của toàn bộ khổ uẩn này.”

“Tập khởi, tập khởi.” Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước đây, Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thấu suốt và quang minh.

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta lại khởi lên ý nghĩ này: “Khi cái gì không có mặt thì già chết không có mặt? Cái gì chấm dứt thì già chết chấm dứt?” Rồi này các Tỷ-kheo, qua chú tâm suy nghĩ cẩn trọng, trí tuệ Ta đã có một bước đột phá như sau: “Khi sanh không có mặt thì già chết không có mặt; sanh chấm dứt thì già chết chấm dứt.”

Rồi Ta lại suy nghĩ như sau: “Khi cái gì không có mặt thì sanh không có mặt... hữu... thủ... ái... thọ... xúc... sáu căn... danh sắc... Do cái gì diệt thì danh sắc diệt?” Rồi này các Tỷ-kheo, qua chú tâm suy nghĩ cẩn trọng, trí tuệ Ta đã có một bước đột phá như sau: “Khi thức không có mặt thì danh sắc không có mặt; do thức diệt thì danh sắc diệt.”

breakthrough by wisdom: ‘When there is no name-and-form, consciousness does not come to be; with the cessation of name-and-form comes cessation of consciousness.’

“Then, monks, it occurred to me: ‘I have discovered this path to enlightenment, that is, with the cessation of name-and-form comes cessation of consciousness; with the cessation of consciousness comes cessation of name-and-form; with the cessation of name-and-form, cessation of the six sense bases; with the cessation of the six sense bases, cessation of contact.... Such is the cessation of this whole mass of suffering.’²²

“‘Cessation, cessation’—thus, monks, in regard to things unheard before there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“Suppose, monks, a man wandering through a forest would see an ancient path, an ancient road traveled upon by people in the past. He would follow it and would see an ancient city, an ancient capital that had been inhabited by people in the past, with parks, groves, ponds, and ramparts, a delightful place. Then the man would inform the king or a royal minister: ‘Sire, know that while wandering through the forest I saw an ancient path, an ancient road traveled upon by people in the past. I followed it and saw an ancient city, an ancient capital that had been inhabited by people in the past, with parks, groves, ponds, and ramparts, a delightful place. Renovate that city, sire!’ Then the king or the royal minister would renovate the city, and some time later that city would become successful and prosperous, well populated, filled with people, attained to growth and expansion.

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta lại suy nghĩ như sau: “Ta đã khám phá ra con đường giác ngộ này, nghĩa là: Do danh sắc diệt thì thức diệt; do thức diệt thì danh sắc diệt; do danh sắc diệt thì sáu căn diệt; do sáu căn diệt thì xúc diệt... Đó là sự đoạn diệt toàn bộ khổ uẩn này.”⁽²²⁾

“Đoạn diệt, đoạn diệt.” Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước đây, Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thấu suốt và quang minh.

Này các Tỷ-kheo, giả sử một người du hành qua một khu rừng, tìm thấy một con đường xưa cổ, một con đường xưa cổ do những người trong thời xa xưa đã đi qua. Người ấy đi theo con đường đó và thấy một thành phố cổ, một thủ đô xưa cổ do những con người thời xa xưa cư ngụ, với công viên, khu rừng, hồ nước và thành lũy, một địa điểm thật đẹp. Rồi người ấy thông báo cho nhà vua hay quan đại thần: “Thưa ngài, xin tâu cho ngài biết rằng trong lúc tôi du hành qua một khu rừng, tôi đã tìm thấy một con đường xưa cổ, một con đường xưa cổ do những người trong thời xa xưa đã đi qua. Tôi đã đi theo con đường ấy và thấy một thành phố cổ, một thủ đô xưa cổ do những con người thời xa xưa cư ngụ, với công viên, khu rừng, hồ nước và thành lũy, một địa điểm thật đẹp. Xin ngài hãy tân trang cổ thành ấy!” Rồi nhà vua hay quan đại thần tân trang cổ thành ấy, và sau một thời gian, thành phố này trở nên phồn thịnh, thành công,

“So too, monks, I saw the ancient path, the ancient road traveled by the Perfectly Enlightened Ones of the past. And what is that ancient path, that ancient road? It is just this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. I followed that path and by doing so I have directly known aging-and-death, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation. I have directly known birth ... existence ... clinging ... craving ... feeling ... contact ... the six sense bases ... name-and-form ... consciousness ... volitional formations, their origin, their cessation, and the way leading to their cessation.²³ Having directly known them, I have explained them to the monks, the nuns, the male lay followers, and the female lay followers. This spiritual life, monks, has become successful and prosperous, extended, popular, widespread, well proclaimed among devas and humans.”

(SN 12:65; II 104–7)

4. THE DECISION TO TEACH

19. “I considered: ‘This Dhamma that I have attained is profound, hard to see and hard to understand, peaceful and sublime, unattainable by mere reasoning, subtle, to be experienced by the wise. But this population delights in attachment, takes delight in attachment, rejoices in attachment.²⁴ It is hard for such a population to see this truth, namely, specific conditionality, dependent origination. And it is hard to see this truth, namely, the stilling of all formations, the relinquishing of all acquisitions, the

dân cư đông đúc, tràn ngập người, phát triển và mở mang.

Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, Ta đã tìm thấy con đường xưa cổ, con đường xưa mà các bậc Giác ngộ thời quá khứ đã đi qua. Và con đường cổ, con đường xưa ấy là gì? Đó chính là Bát Thánh đạo, nghĩa là: Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh định và Chánh huệ. Ta đã theo con đường ấy, và bằng cách đó, Ta đã trực tiếp hiểu biết được già chết, nguồn gốc của già chết, sự đoạn diệt già chết, và con đường đưa đến đoạn diệt già chết. Ta đã trực tiếp hiểu biết được sanh, hữu, thủ, ái, thọ, xúc, sáu căn, danh sắc, thức, hành; nguồn gốc của chúng, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt chúng.⁽²³⁾ Sau khi đã trực tiếp hiểu biết được chúng, Ta đã giảng giải con đường này cho các Tỷ-kheo, nam cư sĩ, nữ cư sĩ. Này các Tỷ-kheo, đời sống thánh thiện này đã thành công và phong phú, thịnh vượng, trở nên phổ biến, lan rộng, đã được khéo tuyên thuyết trong thế giới chư Thiên và loài Người.

(*Tương Ưng Bộ Kinh II, Ch. I, Phẩm Phạt Đà, tr. 24-26*)

4. QUYẾT ĐỊNH THUYẾT PHÁP

19. Rồi Ta suy nghĩ như sau: “Pháp này do Ta chứng đắc thật thâm sâu, khó thấy, khó hiểu, an tịnh và siêu phàm, không thể đạt được bằng lý luận suông, tế nhị, chỉ người trí mới trải nghiệm được. Nhưng chúng sanh đời này ham thích ái dục, vui thú trong ái dục, khoái lạc hưởng thụ ái dục.⁽²⁴⁾ Thật khó cho chúng sanh đời này thấy được chân lý này, đó là tính nhân duyên đặc thù, lý Duyên khởi; và thật khó thấy được chân lý này, đó là sự tịnh chỉ tất cả các hành, từ bỏ mọi sanh y, diệt trừ ái dục, ly tham, đoạn diệt, Niết-

destruction of craving, dispassion, cessation, Nibbāna.²⁵ If I were to teach the Dhamma, others would not understand me, and that would be wearying and troublesome for me.’ Thereupon there came to me spontaneously these stanzas never heard before:

Enough with teaching the Dhamma
That even I found hard to reach;
For it will never be perceived
By those who live in lust and hate.

Those dyed in lust, wrapped in darkness
Will never discern this abstruse Dhamma,
Which goes against the worldly stream,
Subtle, deep, and difficult to see.

“Considering thus, my mind inclined to inaction rather than to teaching the Dhamma.”²⁶

20. “Then, monks, the Brahmā Sahampati knew with his mind the thought in my mind and he considered: ‘The world will be lost, the world will perish, since the mind of the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, inclines to inaction rather than to teaching the Dhamma.’ Then, just as quickly as a strong man might extend his flexed arm or flex his extended arm, the Brahmā Sahampati vanished in the brahma world and appeared before me. He arranged his upper robe on one shoulder, and extending his hands in reverential salutation toward me, said: ‘Venerable sir, let the Blessed One teach the Dhamma, let the Sublime One teach the Dhamma. There are beings with little dust in their eyes who are perishing through not hearing the Dhamma. There will be those who will understand the

bàn! ⁽²⁵⁾ Nếu Ta thuyết giảng Giáo pháp này, người khác sẽ không hiểu Ta, như vậy thật phiền phức cho Ta.” Rồi những câu kệ này trước đây chưa từng nghe đã tự nhiên khởi lên trong Ta:

Thôi đủ rồi việc giảng dạy Giáo pháp
Mà chính Ta cũng thấy khó đạt,
Những người sống với tham sân
Làm sao thấu hiểu được?

Những kẻ đắm mình trong tham ái vô minh
Sẽ không bao giờ hiểu được,
Pháp này đi ngược dòng đời,
Tế nhị, thâm sâu, khó thấy.

Suy nghĩ như vậy, tâm Ta hướng đến vô vi bất động chứ không nghĩ đến việc giảng dạy Giáo pháp. ⁽²⁶⁾

20. Đây các Tỷ-kheo, lúc đó Phạm Thiên Sahampati với tâm mình thấu hiểu được tâm tư của Ta, liền nghĩ rằng: “Thế giới này sẽ bơ vơ lạc lõng, thế giới này sẽ tiêu diệt, vì tâm của Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác hướng đến vô vi bất động hơn là nghĩ đến việc giảng dạy Giáo pháp.” Rồi, nhanh như một lực sĩ đuổi cánh tay đang co, hay co lại cánh tay đang duỗi, Phạm Thiên Sahampati biến mất từ thế giới Phạm Thiên và hiện ra trước mặt Ta. Vị Phạm Thiên đắp thượng y lên một bên vai, chắp tay đánh lễ Ta và bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, hãy thuyết pháp! Bạch Thiện Thệ, hãy thuyết pháp! Có những chúng sanh chỉ còn vương chút ít bụi trần sẽ bị thiệt hại nếu không được nghe Giáo pháp. Sẽ có những chúng sanh có thể hiểu được Giáo pháp.” Vị Phạm Thiên Sahampati nói như vậy, và rồi nói

Dhamma.’ The Brahmā Sahampati spoke thus, and then he said further:

‘In Magadha there have appeared till now
Impure teachings devised by those still stained.
‘Open the doors to the Deathless! Let them hear
The Dhamma that the stainless one has found.

‘Just as one who stands on a mountain peak
Can see below the people all around,
So, O wise one, all-seeing sage,
Ascend the palace of the Dhamma.

Let the sorrowless one survey this human breed,
Engulfed in sorrow, overcome by birth and old age.

‘Arise, victorious hero, caravan leader,
Debtless one, and wander in the world.
Let the Blessed One teach the Dhamma,
There will be those who will understand.’

21. “Then I listened to the Brahmā’s pleading, and out of compassion for beings I surveyed the world with the eye of a Buddha. Surveying the world with the eye of a Buddha, I saw beings with little dust in their eyes and with much dust in their eyes, with keen faculties and with dull faculties, with good qualities and with bad qualities, easy to teach and hard to teach, and some who dwelled seeing fear and blame in the other world. Just as in a pond of blue or red or white lotuses, some lotuses that are born and grow in the water

thêm bài kệ như sau:

Tại Magadha cho đến bây giờ vẫn có
Các pháp bất tịnh do những kẻ tâm còn cấu uế tạo ra.
Xin hãy mở cánh cửa Bất tử! Hãy cho họ nghe Pháp
Của bậc Thanh tịnh đã chứng đắc.

Như người đứng trên đỉnh núi
Có thể thấy hết mọi người chung quanh,
Bởi vậy, hỡi bậc Đại trí, bậc Thánh thấy cùng khắp,
Xin hãy bước lên lầu đài Chánh pháp,

Hãy để bậc Thoát ly sầu muộn
Nhìn xuống đám chúng sanh này,
Đang ngập chìm trong khổ não,
Bị sanh già chi phối.

Xin hãy đứng lên, bậc anh hùng chiến thắng,
Vị lãnh đạo đám lũ hành,
Bậc rũ sạch nợ nần, hãy đi khắp thế giới,
Xin Thế Tôn hãy giảng dạy Giáo pháp,
Sẽ có những người nghe thấu hiểu.

21. Rồi Ta lắng nghe lời thỉnh cầu của vị Phạm Thiên, và vì lòng từ bi đối với chúng sanh, Ta nhìn quanh thế giới với Phật nhãn, Ta thấy có chúng sanh còn nhiễm chút ít bụi trần và có chúng sanh nhiễm rất nhiều bụi trần, có hạng người căn tánh lanh lợi, có hạng căn tánh ám độn, có hạng thiện lành, có hạng xấu ác, có hạng dễ dạy, có hạng khó dạy, và một số người suy nghĩ về sự sợ hãi và nguy hiểm ở thế giới khác. Cũng giống như trong một hồ sen xanh, đỏ hay trắng, một vài hoa sen sanh ra và lớn lên dưới nước, phát triển

thrive immersed in the water without rising out of it, and some other lotuses that are born and grow in the water rest on the water's surface, and some other lotuses that are born and grow in the water rise out of the water and stand clear, unwetted by it; so too, surveying the world with the eye of a Buddha, I saw beings with little dust in their eyes and with much dust in their eyes, with keen faculties and with dull faculties, with good qualities and with bad qualities, easy to teach and hard to teach, and some who dwelled seeing fear and blame in the other world. Then I replied to the Brahmā Sahampati in stanzas:

‘Open for them are the doors to the Deathless,
Let those with ears now show their faith.
Thinking it would be troublesome, O Brahmā,
I did not speak the Dhamma subtle and sublime.’

“Then the Brahmā Sahampati thought: ‘The Blessed One has consented to my request that he teach the Dhamma.’ And after paying homage to me, keeping me on the right, he thereupon departed at once.

22. “I considered thus: ‘To whom should I first teach the Dhamma? Who will understand this Dhamma quickly?’ It then occurred to me: ‘Ālāra Kālāma is wise, intelligent, and discerning; he has long had little dust in his eyes. Suppose I taught the Dhamma first to Ālāra Kālāma. He will understand it quickly.’ Then deities approached me and said: ‘Venerable sir, Ālāra Kālāma died seven days ago.’ And the knowledge and vision arose in me: ‘Ālāra Kālāma died seven days ago.’ I thought: ‘Ālāra Kālāma’s loss is a

dưới nước, không vươn lên khỏi mặt nước; một số hoa sen khác sanh ra và lớn lên dưới nước, vươn lên tới mặt nước; và một số hoa sen khác sanh ra và lớn lên dưới nước, vươn lên khỏi mặt nước và đứng thẳng trong sạch, không bị thấm nước. Cũng vậy, khi Ta nhìn quanh thế giới với Phật nhãn, Ta thấy có chúng sanh còn nhiễm chút ít bụi trần và có chúng sanh nhiễm rất nhiều bụi trần, có hạng người căn tánh lạnh lợi, có hạng căn tánh ấm độn, có hạng thiện lành, có hạng xấu ác, có hạng dễ dạy, có hạng khó dạy, và một số người suy nghĩ về sự sợ hãi và nguy hiểm ở thế giới khác. Rồi Ta nói bài kệ này để trả lời Phạm Thiên Sahampati:

Nay cửa Bất tử rộng mở cho mọi người,
Để những ai muốn nghe bây giờ hãy chứng tỏ lòng tin.
Hỡi Phạm Thiên, nghĩ rằng điều ấy sẽ phiền toái,
Nên Ta đã không muốn giảng Giáo pháp vi diệu và siêu phàm.

Rồi Phạm Thiên Sahampati suy nghĩ: “Thế Tôn đã chấp nhận lời thỉnh cầu của ta rằng Ngài sẽ giảng dạy Giáo pháp.” Và sau khi đánh lễ Ta, thân phía tay phải hướng về Ta, Phạm Thiên biến mất ngay.

22. Ta suy nghĩ: “Ta sẽ giảng Giáo pháp cho ai trước tiên? Ai sẽ hiểu Giáo pháp này thật nhanh?” Rồi ý nghĩ này khởi lên trong Ta: “Ālāra Kālāma là bậc có trí tuệ, thông minh, sáng suốt, đã từ lâu chỉ còn chút ít bụi trần. Giả sử Ta thuyết pháp cho Ālāra Kālāma đầu tiên, ông ta sẽ hiểu ngay.” Rồi chư Thiên đến bên Ta và nói: “Bạch Thế Tôn, Ālāra Kālāma đã mệnh chung bảy ngày rồi.” Và tri kiến này khởi lên trong Ta: “Ālāra Kālāma đã mệnh chung bảy ngày rồi.” Ta nghĩ: “Đây là một thiệt hại lớn cho Ālāra Kālāma. Nếu được nghe

great one. If he had heard this Dhamma, he would have understood it quickly.'

23. "I considered thus: 'To whom should I first teach the Dhamma? Who will understand this Dhamma quickly?' It then occurred to me: 'Uddaka Rāmaputta is wise, intelligent, and discerning; he has long had little dust in his eyes. Suppose I taught the Dhamma first to Uddaka Rāmaputta. He will understand it quickly.' Then deities approached me and said: 'Venerable sir, Uddaka Rāmaputta died last night.' And the knowledge and vision arose in me: 'Uddaka Rāmaputta died last night.' I thought: 'Uddaka Rāmaputta's loss is a great one. If he had heard this Dhamma, he would have understood it quickly.'

24. "I considered thus: 'To whom should I first teach the Dhamma? Who will understand this Dhamma quickly?' It then occurred to me: 'The monks of the group of five who attended upon me while I was engaged in my striving were very helpful.'²⁷ Suppose I taught the Dhamma first to them.' Then I thought: 'Where are the monks of the group of five now living?' And with the divine eye, which is purified and surpasses the human, I saw that they were living at Bārāṇasī in the Deer Park at Isipatana.

25. "Then, monks, when I had stayed at Uruvelā as long as I chose, I set out to wander by stages to Bārāṇasī. Between Gayā and the Bodhi, the Ājīvaka Upaka saw me on the road and said: 'Friend, your faculties are clear, the color of your skin is pure and bright. Under whom have you gone forth, friend? Who is your teacher? Whose Dhamma do you profess?' I replied to the Ājīvaka Upaka in stanzas:

Pháp này, ông ấy sẽ hiểu rất nhanh."

23. Rồi Ta suy nghĩ: "Ta sẽ giảng Giáo pháp cho ai trước tiên? Ai sẽ hiểu Giáo pháp này thật nhanh?" Rồi ý nghĩ này khởi lên trong Ta: "Uddaka Rāmaputta là bậc có trí tuệ, thông minh, sáng suốt, đã từ lâu chỉ còn chút ít bụi trần. Giả sử ta thuyết pháp cho Uddaka Rāmaputta đầu tiên, ông ta sẽ hiểu ngay." Rồi chư Thiên đến bên Ta và nói: "Bạch Thế Tôn, Uddaka Rāmaputta đã mệnh chung đêm hôm qua." Và tri kiến này khởi lên trong Ta: "Uddaka Rāmaputta đã mệnh chung đêm hôm qua." Ta nghĩ: "Đây là một thiệt hại lớn cho Uddaka Rāmaputta. Nếu được nghe Pháp này, ông ấy sẽ hiểu rất nhanh."

24. Ta suy nghĩ: "Ta sẽ giảng Giáo pháp cho ai trước tiên? Ai sẽ hiểu Giáo pháp này thật nhanh?" Rồi ý nghĩ này khởi lên trong Ta: "Nhóm năm Tỷ-kheo đã phục vụ Ta khi Ta đang nỗ lực tu tập, nhóm này rất hữu ích."⁽²⁷⁾ Vậy Ta hãy thuyết pháp cho nhóm này đầu tiên." Rồi Ta nghĩ: "Bây giờ nhóm năm Tỷ-kheo này đang ở đâu?" Và với thiên nhãn thanh tịnh siêu phàm, Ta thấy họ đang ở Ba-la-nại (Bārāṇasī) gần Lộc Uyển thuộc Isipatana.

25. Nay các Tỷ-kheo, sau khi đã ở tại Uruvelā trong một thời gian như đã định, Ta lên đường đi đến Ba-la-nại. Khi ta đang đi giữa Gayā và Bodhi, một người ngoại đạo là Ājīvaka Upaka thấy Ta trên đường và nói: "Này hiền giả, các căn của hiền giả thật quang minh, màu da của hiền giả thật thanh tịnh và tươi sáng. Vì mục đích gì hiền giả đã xuất gia? Ai là bậc đạo sư của hiền giả? Hiền giả thọ trì Pháp của ai?" Ta trả lời Ājīvaka Upaka bằng bài kệ như sau:

'I am one who has transcended all, a knower of all,
Unsullied among all things, renouncing all,
By craving's ceasing freed. Having known this all
For myself, to whom should I point as teacher?

'I have no teacher, and one like me
Exists nowhere in all the world
With all its devas, because I have
No person for my counterpart.

'For I am the arahant in the world,
I am the teacher supreme.
I alone am a Perfectly Enlightened One
Whose fires are quenched and extinguished.

'I go now to the city of Kāsi
To set in motion the wheel of Dhamma.
In a world that has become blind
I go to beat the drum of the Deathless.'

'By your claims, friend, you ought to be the universal victor.'²⁸

'The victors are those like me
Who have won the destruction of taints.
I have vanquished all evil states,
Therefore, Upaka, I am a victor.'

"When this was said, the Ājīvaka Upaka said: 'May it be so, friend.' Shaking his head, he took a bypath and departed.

Ta là bậc đã vượt lên tất cả, là bậc biết tất cả,
Không ô nhiễm giữa các pháp, đã xả ly tất cả,
Đoạn tận mọi khát ái, Ta tự giác ngộ tất cả các pháp
này,
Ta còn phải chỉ ai là bậc thầy?

Ta không có Đạo sư, và bậc như Ta
Không thể tìm thấy trong khắp thế giới này,
Giữa tất cả Trời và Người,
Không có ai ngang hàng với Ta.

Vì Ta là bậc A-la-hán trong thế giới này,
Ta là bậc Đạo sư vô thượng,
Một mình Ta là bậc Chánh Đẳng Giác,
Đã dập tắt mọi ngọn lửa.

Bây giờ Ta đi đến thành Kāsi,
Để chuyển bánh xe Pháp,
Trong thế giới mù lòa,
Ta sẽ gióng lên tiếng trống Bất tử.

- Đây hiền giả, theo như lời tuyên bố của hiền giả, thì
hiền giả phải là bậc chiến thắng của thế giới này'⁽²⁸⁾

Những bậc chiến thắng là những vị giống Ta,
Những vị đã diệt trừ mọi lậu hoặc,
Ta đã nhiếp phục mọi ác pháp,
Vì thế, Upaka, Ta là bậc chiến thắng.

Khi ta nói những lời này xong, Ājīvaka Upaka nói: "Đây
hiền giả, cầu mong mọi việc sẽ như vậy." Rồi Upaka lắc đầu
và ra đi bằng con đường khác.

26. “Then, monks, wandering by stages, I eventually came to Bārāṇasī, to the Deer Park at Isipatana, and I approached the monks of the group of five. The monks saw me coming in the distance, and they agreed among themselves thus: ‘Friends, here comes the ascetic Gotama who lives luxuriously, who gave up his striving and reverted to luxury. We should not pay homage to him or rise up for him or receive his bowl and outer robe. But a seat may be prepared for him. If he likes, he may sit down.’ However, as I approached, those monks found themselves unable to keep their pact. One came to meet me and took my bowl and outer robe, another prepared a seat, and another set out water for my feet; however, they addressed me by name and as ‘friend.’²⁹

27. “Thereupon I told them: ‘Monks, do not address the Tathāgata by name and as “friend.” The Tathāgata is an Arahant, a Perfectly Enlightened One. Listen, monks, the Deathless has been attained. I shall instruct you, I shall teach you the Dhamma. Practicing as you are instructed, by realizing it for yourselves here and now through direct knowledge you will soon enter and dwell in that supreme goal of the holy life for the sake of which clansmen rightly go forth from the home life into homelessness.’

“When this was said, the monks of the group of five answered me thus: ‘Friend Gotama, by the conduct, the practice, and the performance of austerities that you undertook, you did not achieve any superhuman distinction in knowledge and vision worthy of the noble ones. Since you now live luxuriously, having given up your striving and

26. Nay các Tỷ-kheo, rồi Ta tiếp tục đi từng chặng đường, cuối cùng ta đi đến Ba-la-nại, vườn Lộc Uyển ở Isipatana, và Ta đi đến chỗ năm Tỷ-kheo. Nhóm năm Tỷ-kheo thấy Ta từ đằng xa đi đến, họ bàn bạc và thỏa thuận với nhau rằng: “Này các hiền giả, nay Sa-môn Gotama đang đi đến, vị này đã sống sung túc, đã từ bỏ nỗ lực khổ hạnh và trở lại lối sống sung túc. Chúng ta không nên đánh lễ vị này, đứng dậy chào hay nhận y bát. Nhưng chúng ta có thể sắp đặt một chỗ ngồi. Nếu vị này muốn, thì có thể ngồi xuống.” Tuy nhiên, khi Ta đến gần, năm vị Tỷ-kheo này thấy rằng họ không thể giữ đúng những điều đã thỏa thuận với nhau. Một vị đến đón Ta và cầm y bát, một vị khác sắp đặt chỗ ngồi, một vị khác nữa đem nước rửa chân đến, tuy nhiên họ gọi Ta bằng tên và danh xưng là ‘hiền giả’.⁽²⁹⁾

27. Khi nghe như vậy, Ta nói với họ: “Này các Tỷ-kheo, đừng gọi Như Lai bằng tên hay hiền giả. Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Này các Tỷ-kheo, hãy lắng nghe, Ta đã chứng đắc Pháp Bất tử. Ta sẽ hướng dẫn, Ta sẽ thuyết giảng Giáo pháp cho các người. Hãy thực hành đúng theo lời Ta hướng dẫn, bằng cách tự tri, tự chứng ngay bây giờ và ở đây, rồi chẳng bao lâu các người sẽ đi vào và an trú trong mục đích tối thượng của đời sống phạm hạnh như những thiện nam tử xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.”

Khi nghe Ta nói như vậy, nhóm năm Tỷ-kheo trả lời như sau: “Hiền giả Gotama, với nếp sống, với đường lối tu tập, và với việc hành trì khổ hạnh mà hiền giả đã thực hiện, hiền giả đã không chứng đạt được Pháp siêu việt thế gian nào về tri kiến và pháp nhãn xứng đáng của bậc Thánh. Nay thì hiền giả đã trở lại sống đầy đủ vật chất, đã từ bỏ nỗ lực tinh

reverted to luxury, how could you have achieved any superhuman distinction in knowledge and vision worthy of the noble ones?’ When this was said, I told them: ‘The Tathāgata does not live luxuriously, nor has he given up his striving and reverted to luxury. The Tathāgata is an Arahant, a Perfectly Enlightened One. Listen, monks, the Deathless has been attained ... from the home life into homelessness.’

“A second time the monks of the group of five said to me: ‘Friend Gotama ... how could you have achieved any superhuman distinction in knowledge and vision worthy of the noble ones?’ A second time I told them: ‘The Tathāgata does not live luxuriously ... from the home life into homelessness.’ A third time the monks of the group of five said to me: ‘Friend Gotama ... how could you have achieved any superhuman distinction in knowledge and vision worthy of the noble ones?’

28. “When this was said I asked them: ‘Monks, have you ever known me to speak like this before?’—‘No, venerable sir.’³⁰—‘Monks, the Tathāgata is an Arahant, a Perfectly Enlightened One. Listen, monks, the Deathless has been attained. I shall instruct you, I shall teach you the Dhamma. Practicing as you are instructed, by realizing it for yourselves here and now through direct knowledge, you will soon enter and dwell in that supreme goal of the holy life for the sake of which clansmen rightly go forth from the home life into homelessness.’

29. “I was able to convince the monks of the group of

cần khổ hạnh, làm sao hiền giả có thể chứng đạt được pháp siêu việt thế gian về tri kiến và pháp nhãn xứng đáng của bậc Thánh?” Khi nghe họ nói như vậy, Ta nói với họ rằng: “Như Lai không sống sung túc, và cũng không từ bỏ nỗ lực tinh cần và trở lại sống sung túc. Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Nay các Tỷ-kheo, hãy lắng nghe, Ta đã chứng đắc Pháp Bất tử ... từ bỏ gia đình, sống không gia đình.”

Lần thứ hai, nhóm năm Tỷ-kheo nói với Ta: “Này hiền giả Gotama... làm sao hiền giả có thể chứng đạt được pháp siêu việt thế gian về tri kiến và pháp nhãn xứng đáng của bậc Thánh?” Lần thứ hai, Ta nói với họ: “Như Lai không sống sung túc... từ bỏ gia đình, sống không gia đình.” Lần thứ ba, nhóm năm Tỷ-kheo nói với Ta: “Này hiền giả Gotama... làm sao hiền giả có thể chứng đạt được pháp siêu việt thế gian về tri kiến và pháp nhãn xứng đáng của bậc Thánh?”

28. Khi nhóm năm Tỷ-kheo nói như vậy, Ta hỏi họ:
– Này các Tỷ-kheo, trước đây các người đã từng nghe Ta nói như vậy chưa?
– Bạch Ngài, chưa bao giờ. ⁽³⁰⁾
– Này các Tỷ-kheo, Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Nay các Tỷ-kheo, hãy lắng nghe, Ta đã chứng đắc Pháp Bất tử. Ta sẽ hướng dẫn, Ta sẽ thuyết giảng Giáo pháp cho các người. Hãy thực hành đúng theo lời Ta hướng dẫn, bằng cách tự tri, tự chứng ngay bây giờ và ở đây, rồi chẳng bao các người sẽ đi vào và an trú trong mục đích tối thượng của đời sống phạm hạnh như những thiện nam tử xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

29. Ta đã có thể thuyết phục được nhóm năm Tỷ-kheo.

five.³¹ Then I sometimes instructed two monks while the other three went for alms, and the six of us lived on what those three monks brought back from their almsround. Sometimes I instructed three monks while the other two went for alms, and the six of us lived on what those two monks brought back from their almsround.

30. “Then the monks of the group of five, thus taught and instructed by me, being themselves subject to birth, having understood the danger in what is subject to birth, seeking the unborn supreme security from bondage, Nibbāna, attained the unborn supreme security from bondage, Nibbāna; being themselves subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement, having understood the danger in what is subject to aging, sickness, death, sorrow, and defilement, seeking the unaging, unailing, deathless, sorrowless, and undefiled supreme security from bondage, Nibbāna, they attained the unaging, unailing, deathless, sorrowless, and undefiled supreme security from bondage, Nibbāna. The knowledge and vision arose in them: ‘Our liberation is unshakable; this is our last birth; now there is no more renewed existence.’”

(from MN 26: *Ariyapariyesana Sutta*; I 167–73)

5. THE FIRST DISCOURSE

Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was dwelling at Bārāṇasī in the Deer Park at Isipatana. There the Blessed One addressed the monks of the group of five thus:

“Monks, these two extremes should not be followed by

(³¹) Rồi đôi lúc Ta giảng dạy hai Tỷ-kheo trong lúc ba vị kia đi khát thực, và cả sáu người chúng ta sống bằng những gì ba vị Tỷ-kheo kia đi khát thực mang về. Đôi lúc Ta giảng dạy ba Tỷ-kheo trong lúc hai vị kia đi khát thực, và cả sáu người chúng ta sống bằng những gì hai vị Tỷ-kheo ấy đi khát thực mang về.

30. Rồi nhóm năm Tỷ-kheo, sau khi được Ta hướng dẫn và giảng dạy, từ chỗ chính họ phải chịu bị sanh, hiểu được sự nguy hiểm của những gì bị sanh, tìm cầu sự an ổn vô thượng, thoát khỏi mọi khổ ách của cái không sanh, là Niết-bàn; từ chỗ tự mình phải chịu già, bệnh, chết, sầu bi và phiền não, tìm cầu cái không già, không bệnh, không chết, không sầu bi, không phiền não, an ổn vô thượng thoát khỏi mọi khổ ách, là Niết-bàn; họ chứng được trạng thái không già, không bệnh, không chết, không sầu bi, không phiền não, an ổn vô thượng thoát khỏi mọi khổ ách, đó là Niết-bàn. Họ khởi lên tri kiến và pháp nhãn này: “Sự giải thoát của chúng ta là không gì lay chuyển được, đây là đời sống cuối cùng của chúng ta, nay chúng ta không còn tái sanh nữa.”

(*Trung BK I, Kinh số 26: Kinh Thánh Cầu, tr. 374-387*)

5. BÀI THUYẾT PHÁP ĐẦU TIÊN

Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn đang cư trú ở Ba-la-nại (Bārāṇasī) trong vườn Lộc Uyển thuộc Isipatana. Tại đây, Thế Tôn bảo với nhóm năm Tỷ-kheo như sau:

– Nay các Tỷ-kheo, một người xuất gia, từ bỏ gia đình,

one who has gone forth into homelessness. What two? The pursuit of sensual happiness in sensual pleasures, which is low, vulgar, the way of worldlings, ignoble, unbeneficial; and the pursuit of self-mortification, which is painful, ignoble, unbeneficial. Without veering toward either of these extremes, the Tathāgata has awakened to the middle way, which gives rise to vision, which gives rise to knowledge, and leads to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna.

“And what, monks, is that middle way awakened to by the Tathāgata? It is this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. This, monks, is that middle way awakened to by the Tathāgata, which gives rise to vision, which gives rise to knowledge, and leads to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna.

“Now this, monks, is the noble truth of suffering: birth is suffering, aging is suffering, illness is suffering, death is suffering; union with what is displeasing is suffering; separation from what is pleasing is suffering; not to get what one wants is suffering; in brief, the five aggregates subject to clinging are suffering.

“Now this, monks, is the noble truth of the origin of suffering: it is this craving that leads to renewed existence, accompanied by delight and lust, seeking delight here and there; that is, craving for sensual pleasures, craving for existence, craving for extermination.

“Now this, monks, is the noble truth of the cessation of

sống không gia đình, không nên theo đuổi thực hành hai cực đoan này. Thế nào là hai? Một là tìm kiếm dục lạc trong các dục thuộc giác quan, đó là lối sống thấp kém, đê tiện, là con đường của kẻ phàm phu, không cao thượng, vô ích. Hai là dẫn thân theo đuổi lối tu tự ép xác khổ hạnh, như vậy rất đau đớn, không cao thượng, vô ích. Bằng cách không đi theo hai cực đoan này, Như Lai đã chứng ngộ Trung đạo, là con đường đem lại pháp nhãn, tri kiến, dẫn đến an tịnh, thượng trí, giác ngộ, Niết-bàn.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Trung đạo đã được Như Lai chứng ngộ? Đó chính là Bát Thánh đạo, nghĩa là: Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Đây các Tỷ-kheo, đây là Trung đạo đã được Như Lai nhận thức; con đường này đưa đến pháp nhãn, tri kiến, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn.

Này các Tỷ-kheo, đây là chân lý về Khổ: sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ; phải sống với những gì mình ghét là khổ; phải xa cách những gì mình thương là khổ; không đạt được những gì mình mong ước là khổ; nói ngắn gọn, bám chặt vào năm uẩn là khổ.

Này các Tỷ-kheo, đây là chân lý về nguồn gốc của Khổ: chính là ái dục đưa đến tái sanh, đi cùng với vui sướng và thèm khát, tìm kiếm sự vui sướng chỗ này chỗ kia; đó là sự khao khát các dục lạc giác quan, khao khát được tồn tại, khao khát được không tồn tại.

Này các Tỷ-kheo, đây là chân lý về việc chấm dứt khổ:

suffering: it is the remainderless fading away and cessation of that same craving, the giving up and relinquishing of it, freedom from it, nonattachment. “Now this, monks, is the noble truth of the way leading to the cessation of suffering: it is this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

“‘This is the noble truth of suffering’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.”³²

“‘This noble truth of suffering is to be fully understood’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.”³³

“‘This noble truth of suffering has been fully understood’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.”³⁴

“‘This is the noble truth of the origin of suffering’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This noble truth of the origin of suffering is to be abandoned’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This noble truth of the origin of suffering has been

chính là sự tàn lụi và đoạn diệt hết sạch mọi tàn dư của lòng khao khát, từ bỏ, vất bỏ nó, giải thoát khỏi nó, là không còn bám víu chấp thủ vào nó.

Này các Tỷ-kheo, đây là chân lý về con đường đưa đến chấm dứt Khổ: đó chính là Bát Thánh đạo, nghĩa là: Chánh tri kiến... Chánh định.”

“Đây là chân lý về khổ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.”⁽³²⁾

“Chân lý về khổ cần phải được hiểu đầy đủ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.”⁽³³⁾

“Chân lý về khổ đã được hiểu đầy đủ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.”⁽³⁴⁾

“Đây là chân lý về nguồn gốc của khổ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Chân lý về nguồn gốc của khổ này **cần** phải được đoạn trừ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Chân lý về nguồn gốc của khổ này **đã** được đoạn trừ”.

abandoned’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This is the noble truth of the cessation of suffering’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This noble truth of the cessation of suffering is to be realized’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This noble truth of the cessation of suffering has been realized’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This is the noble truth of the way leading to the cessation of suffering’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This noble truth of the way leading to the cessation of suffering is to be developed’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

“‘This noble truth of the way leading to the cessation of suffering has been developed’: thus, monks, in regard to things unheard before, there arose in me vision, knowledge, wisdom, penetration, and light.

Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Đây là chân lý về sự chấm dứt khổ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Chân lý về sự chấm dứt khổ cần phải được chứng đắc”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Đây là chân lý về sự chấm dứt khổ đã được chứng đắc”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Đây là chân lý về con đường đưa đến diệt khổ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Đây là chân lý về con đường đưa đến diệt khổ cần phải tu tập”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“Đây là chân lý về con đường đưa đến diệt khổ đã được tu tập”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp trước đây chưa từng được nghe, trong Ta đã khởi lên pháp nhãn, tri kiến, tuệ giác, thâm diệu, quang minh.

“So long, monks, as my knowledge and vision of these Four Noble Truths as they really are in their three phases and twelve aspects was not thoroughly purified in this way,³⁵ I did not claim to have awakened to the unsurpassed perfect enlightenment in this world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, its devas and humans. But when my knowledge and vision of these Four Noble Truths as they really are in their three phases and twelve aspects was thoroughly purified in this way, then I claimed to have awakened to the unsurpassed perfect enlightenment in this world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, its devas and humans. The knowledge and vision arose in me: ‘Unshakable is the liberation of my mind. This is my last birth. Now there is no more renewed existence.’”

This is what the Blessed One said. Elated, the monks of the group of five delighted in the Blessed One’s statement. And while this discourse was being spoken, there arose in the Venerable Koṇḍañña the dust-free, stainless vision of the Dhamma: “Whatever is subject to origination is all subject to cessation.”³⁶

And when the wheel of the Dhamma had been set in motion by the Blessed One, the earth-dwelling devas raised a cry: “At Bārāṇasī, in the Deer Park at Isipatana, this unsurpassed wheel of the Dhamma has been set in motion by the Blessed One, which cannot be stopped by any ascetic or brahmin or deva or Māra or Brahmā or by anyone in the world.” Having heard the cry of the earth-dwelling devas, the devas of the realm of the Four Great Kings

Này các Tỷ-kheo, bao lâu mà Ta chưa đạt được tri kiến và pháp nhãn hoàn toàn thanh tịnh, đúng như thật về Tứ diệu đế, như trong ba giai đoạn và mười hai hành tướng, ⁽³⁵⁾ thì Ta không tuyên bố là đã chứng đắc Vô thượng Chánh Đẳng Giác trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm Thiên giới; trong quần chúng này với các Sa-môn và Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người. Nhưng khi nào tri kiến và pháp nhãn của Ta về Tứ diệu đế đã hoàn toàn thanh tịnh, đúng như thật, với ba giai đoạn và mười hai hành tướng, thì Ta tuyên bố là đã chứng đắc Vô thượng Chánh Đẳng Giác trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm Thiên giới; trong quần chúng này với các Sa-môn và Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người. Tri kiến và pháp nhãn này đã khởi lên trong Ta: “Tâm giải thoát của Ta là không thể nào lay chuyển. Đây là đời sống cuối cùng của Ta. Giờ đây sẽ không còn tái sanh nữa.”

Thế Tôn đã thuyết giảng như vậy. Nhóm năm Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn dạy. Và trong khi bài pháp này được thuyết giảng, Tôn giả Kiền-trần-như (Koṇḍañña) phát khởi pháp nhãn thanh tịnh vô nhiễm về Pháp như sau: “Bất cứ pháp nào có sinh khởi cũng phải chịu đoạn diệt.” ⁽³⁶⁾

Và khi bánh xe Pháp đã được Thế Tôn chuyển động, chư thần cư ngụ trên cõi đất này lớn tiếng nói: “Tại thành Ba-la-nại, trong Vườn Lộc Uyển thuộc Isipatana, vô thượng Pháp luân này đã được Thế Tôn chuyển động, và không một Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên, Ma Vương hay bất cứ ai trong thế giới có thể làm bánh xe Pháp này ngừng quay.” Sau khi nghe chư thần ngụ trên cõi đất lên tiếng, chư Thiên ở cõi Trời Tứ Đại Thiên Vương cất tiếng nói: “Tại thành Ba-

raised a cry: “At Bārāṇasī ... this unsurpassed wheel of the Dhamma has been set in motion by the Blessed One, which cannot be stopped ... by anyone in the world.” Having heard the cry of the devas of the realm of the Four Great Kings, the Tāvātimsa devas ... the Yāma devas ... the Tusita devas ... the devas who delight in creating ... the devas who wield power over others’ creations ... the devas of Brahmā’s company³⁷ raised a cry: “At Bārāṇasī, in the Deer Park at Isipatana, this unsurpassed wheel of the Dhamma has been set in motion by the Blessed One, which cannot be stopped by any ascetic or brahmin or deva or Māra or Brahmā or by anyone in the world.”

Thus at that moment, at that instant, at that second, the cry spread as far as the brahma world, and this ten-thousand-fold world system shook, quaked, and trembled, and an immeasurable great radiance surpassing the divine majesty of the devas appeared in the world.

Then the Blessed One uttered this inspired utterance: “Koṇḍañña has indeed understood! Koṇḍañña has indeed understood!” In this way the Venerable Koṇḍañña acquired the name “Aññā Koṇḍañña—Koṇḍañña Who Has Understood.”

(SN 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420–24)

la-nại, trong Vườn Lộc Uyển thuộc Isipatana, vô thượng Pháp luân này đã được Thế Tôn chuyển động, và không một Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên, Ma Vương hay bất cứ ai trong thế giới có thể làm bánh xe Pháp này ngừng quay.” Sau khi nghe tiếng nói của chư Thiên ở cõi Trời Tứ Đại Thiên Vương, chư Thiên ở cõi Trời Ba Mươi Ba... chư Thiên ở cõi Trời Dạ-ma... chư Thiên ở cõi Trời Đâu-suất... chư Hóa Lạc Thiên... chư Tha Hóa Tự Tại Thiên... chư Thiên ở cõi Phạm Thiên...⁽³⁷⁾ đều cất tiếng nói: “Tại thành Ba-la-nại, trong Vườn Lộc Uyển thuộc Isipatana, vô thượng Pháp luân này đã được Thế Tôn chuyển động, và không một Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên, Ma Vương hay bất cứ ai trong thế giới có thể làm bánh xe Pháp này ngừng quay.”

Như vậy, vào lúc đó, trong giây phút đó, tiếng nói ấy lan rộng đến tận Phạm Thiên giới, và hệ thống mười ngàn thế giới lay động, chuyển động, rung động, và một hào quang vô lượng, vượt quá uy lực siêu phàm của chư Thiên đã xuất hiện trong cõi đời.

Rồi Thế Tôn thốt lên lời nói đầy hứng khởi: “Quả thật Kiền- trần-như đã hiểu! Quả thật Kiền-trần-như đã hiểu!” Bằng cách này, Tôn giả Kiền-trần-như đạt danh hiệu “Añña Koṇḍañña”—“Liễu Pháp Kiền-trần-như.”

(*Tương Ưng Bộ Kinh V, Ch. XII, Ph. Chuyển Pháp Luân, tr. 610-616*)

III. APPROACHING THE DHAMMA

INTRODUCTION

One of the most distressing predicaments any earnest, open-minded spiritual seeker might face is the sheer difficulty of choosing from among the bewildering diversity of religious and spiritual teachings available. By their very nature, spiritual teachings make claims upon our allegiance that are absolute and all-encompassing. Adherents of a particular creed are prone to assert that their religion *alone* reveals the final truth about our place in the universe and our ultimate destiny; they boldly propose that their path *alone* offers the sure means to eternal salvation. If we could suspend all belief commitments and compare the competing doctrines impartially, submitting them to empirical tests, we would have a sure-fire method of deciding between them, and then our ordeal would be over. But it isn't that simple. Rival religions all propose—or presuppose—doctrines that we cannot directly validate by personal experience; they advocate tenets that call for some degree of trust. So, as their tenets and practices clash, we run up against the problem of finding some way to decide between them and negotiate their competing claims to truth.

One solution to this problem is to deny that there is any

III. TIẾP CẬN GIÁO PHÁP

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Bất cứ người nào muốn tìm kiếm con đường tâm linh với lòng nhiệt tình và cởi mở sẽ phải đối diện với một trong những điểm nan giải đáng ưu tư nhất khiến họ cảm thấy hoang mang, đó là sự khó khăn hiển nhiên trong việc chọn lựa giữa số khối lượng giáo lý về tâm linh và tôn giáo rất đa dạng hiện có. Từ trong bản chất, các giáo lý tâm linh đều tuyên bố giáo lý của họ là tuyệt đối và toàn diện khi chúng ta có ý muốn theo con đường tâm linh ấy. Các tín đồ của một đức tin nào đó thường có khuynh hướng khẳng định *chỉ có* tôn giáo của họ tiết lộ cho thấy chân lý tối hậu về vị trí của chúng ta trong vũ trụ và số phận cuối cùng của chúng ta; họ mạnh dạn tuyên bố rằng *chỉ có* con đường của tôn giáo họ cung cấp phương tiện chắc chắn để được cứu rỗi vĩnh viễn. Nếu chúng ta có thể đình hoãn tất cả mọi cuộc dấn thân vào đức tin và so sánh thật vô tư các giáo lý đang cạnh tranh nhau, rồi đưa chúng vào các cuộc thử nghiệm thực tế, thì chúng ta sẽ có một phương pháp bảo đảm tốt để quyết định sự lựa chọn giữa các giáo lý ấy, và tình trạng nan giải của chúng ta sẽ không còn nữa. Nhưng việc này không đơn giản như vậy. Tất cả các tôn giáo đang cạnh tranh nhau đều trình bày hoặc đưa ra những tiền đề về các giáo lý mà chúng ta không thể trực tiếp thẩm định giá trị bằng trải nghiệm cá nhân, họ đề cao những nguyên tắc đòi hỏi một mức độ đức tin nào đó. Vì thế khi những nguyên lý và việc thực hành tu tập có sự va chạm nhau, chúng ta gặp vấn đề phải tìm kiếm một phương cách để quyết định sự lựa chọn và dung hòa những điểm họ tuyên bố có tính đối chọi nhau về chân lý.

Một giải pháp cho vấn đề này là không công nhận có sự

real conflict between alternative belief systems. The adherents of this approach, which we might call religious universalism, say that at their core all spiritual traditions teach essentially the same thing. Their formulations may differ but their inner core is the same, expressed differently merely to accord with different sensibilities. What we need to do, the universalist says, when faced with different spiritual traditions, is to extract the kernel of inner truth from the pods of their exoteric creeds. From ground level our goals look different, but from the heights we will find the goal is the same; it is like the view of the moon from different mountain peaks. Universalists in matters of doctrine often endorse eclecticism in practice, holding that we can select whatever practices we prefer and combine them like dishes at a buffet.

This solution to the problem of religious diversity has an immediate appeal to those disillusioned with the exclusive claims of dogmatic religion. Honest critical reflection, however, would show that on the most vital issues the different religions and spiritual traditions take different standpoints. They give us very different answers to our questions concerning the basic grounds and goals of the spiritual quest and often these differences are not merely verbal. To sweep them away as being merely verbal may be an effective way of achieving harmony between followers of different belief systems, but it cannot withstand close

xung đột thật sự giữa các hệ thống tín ngưỡng khác nhau. Những người tin theo phương pháp này, mà chúng ta có thể gọi là “chủ nghĩa tôn giáo hoàn vũ” nói rằng từ trong cốt lõi, tất cả các truyền thống tôn giáo đều giảng dạy những điều cơ bản giống nhau. Những phương cách hình thành tôn giáo có thể khác nhau nhưng điểm cốt lõi là giống nhau, được diễn đạt khác nhau để phù hợp với tính cách nhạy cảm khác nhau của con người. Các nhà chủ trương tôn giáo hoàn vũ nói rằng, những gì chúng ta cần phải làm khi đối diện với nhiều truyền thống tâm linh khác nhau là rút tĩa cốt lõi của chân lý bên trong tôn giáo ấy từ các vỏ bọc bên ngoài đức tin khác lạ của họ. Ở mức độ nền tảng thực tại, mục tiêu của chúng ta có vẻ khác nhau, nhưng lên đến đỉnh cao, chúng ta sẽ thấy tất cả mục tiêu đều giống nhau; cũng giống như tầm nhìn về mặt trăng từ nhiều đỉnh núi khác nhau. Các nhà chủ trương tôn giáo hoàn vũ khi xem xét những vấn đề thuộc giáo lý, thường chấp thuận nguyên tắc chọn lựa trong thực hành tu tập, cho rằng chúng ta có thể chọn lựa bất cứ phương pháp tu tập nào chúng ta thích và kết hợp chúng với nhau như những món ăn trong buổi tiệc ‘buffet’ (*thức ăn tự chọn*).

Giải pháp cho vấn đề đa dạng trong tôn giáo đã có sức thu hút ngay tức khắc đối với những người đã vỡ mộng với những lời tuyên bố khẳng định tính độc tôn của tôn giáo mang tính giáo điều. Tuy nhiên, với tư duy phê phán trung thực sẽ cho ta thấy rằng đối với các vấn đề quan trọng nhất thì các tôn giáo và truyền thống tâm linh có những lập trường khác nhau. Các tôn giáo đã cho chúng ta những câu trả lời rất khác nhau đối với các câu hỏi của chúng ta liên hệ đến nền tảng cơ bản và mục tiêu của việc tìm kiếm con đường tâm linh, và thường thì những khác biệt ấy không phải chỉ là lời nói suông. Cứ việc dẹp qua một bên để xem

examination. In the end, it is as little tenable as saying that, because they have beaks and wings, eagles, sparrows, and chickens are essentially the same type of creature, the differences between them being merely verbal.

It is not only theistic religions that teach doctrines beyond the range of immediate empirical confirmation. The Buddha too taught doctrines that an ordinary person cannot directly confirm by everyday experience, and these doctrines are fundamental to the structure of his teaching. We saw, for example, in the introductions to chapters I and II, that the Nikāyas envisage a universe with many domains of sentient existence spread out in boundless space and time, a universe in which sentient beings roam and wander from life to life on account of their ignorance, craving, and kamma. The Nikāyas presuppose that throughout beginningless time, Buddhas without number have arisen and turned the wheel of the Dhamma, and that each Buddha attains enlightenment after cultivating spiritual perfections over long periods of cosmic time. When we approach the Dhamma we are likely to resist such beliefs and feel that they make excessive demands on our capacity for trust. Thus we inevitably run up against the question whether, if we wish to follow the Buddha's teaching, we must take on board the entire package of classical Buddhist doctrine.

For Early Buddhism, all the problems we face in deciding

chúng chỉ là những lời nói suông có lẽ là phương cách hữu hiệu để đạt được sự hài hòa tôn giáo giữa những tín đồ của các hệ thống đức tin khác nhau, nhưng điều này không đứng vững được nếu ta quan sát kỹ. Cuối cùng, phương cách này không đứng vững được cũng như nói rằng, bởi vì các con ó, chim sẻ và gà có mỏ và cánh nên về cơ bản chúng thuộc cùng một loại sinh vật, sự khác nhau giữa chúng chỉ là lời nói suông.

Không phải chỉ có những tôn giáo hữu thần giảng dạy những giáo lý vượt ra ngoài tầm xác nhận tức thời của thực tại kinh nghiệm. Đức Phật cũng giảng dạy những giáo lý mà một người bình thường không thể trực tiếp xác nhận bằng kinh nghiệm hằng ngày, và những giáo lý đó là nền tảng trong cấu trúc giáo lý của Ngài. Thí dụ, chúng ta thấy trong phần giới thiệu của Chương I và II, rằng các bộ kinh Nikāya dự phóng một vũ trụ với nhiều cảnh giới hiện hữu của chúng hữu tình trải rộng ra trong không gian và thời gian vô tận, một vũ trụ mà trong đó các giống hữu tình lang thang trôi lăn từ đời này sang đời khác do vô minh, ái dục và nghiệp thức. Các bộ kinh Nikāya giả định rằng kể từ thời vô thủy, vô số chư Phật đã xuất hiện và chuyển Pháp luân, rằng mỗi vị Phật đắc quả Giác ngộ sau khi đã tu tập viên mãn các hạnh nguyện qua nhiều khoảng thời gian của vũ trụ. Khi chúng ta đến với Giáo pháp, chúng ta thường có khuynh hướng chống lại những niềm tin như vậy và cảm thấy những điều ấy đã có những đòi hỏi vượt quá mức khả năng tin tưởng của chúng ta. Vì vậy, chúng ta không tránh khỏi việc đặt vấn đề là chúng ta có nên đón nhận trọn vẹn toàn bộ giáo lý kinh điển của Phật giáo hay không, nếu chúng ta muốn đi theo lời dạy của Đức Phật.

Đối với Phật giáo Nguyên thủy, khi quyết định chúng ta

how far we should go in placing faith can be disposed of at a single stroke. That single stroke involves reverting to direct experience as the ultimate basis for judgment. One of the distinctive features of the Buddha's teaching is the respect it accords to direct experience. The texts of Early Buddhism do not teach a secret doctrine, nor do they leave scope for anything like an esoteric path reserved for an élite of initiates and withheld from others. According to **Text III,1**, secrecy in a religious teaching is the hallmark of wrong views and confused thinking. The teaching of the Buddha shines openly, as radiant and brilliant as the light of the sun and moon. Freedom from the cloak of secrecy is integral to a teaching that gives primacy to direct experience, inviting each individual to test its principles in the crucible of his or her own experience.

This does not mean that an ordinary person can fully validate the Buddha's doctrine by direct experience without special effort. To the contrary, the teaching can only be fully realized through the achievement of certain extraordinary types of experience that are far beyond the range of the ordinary person enmeshed in the concerns of mundane life. However, in sharp contrast to revealed religion, the Buddha does not demand that we *begin* our spiritual quest by placing faith in doctrines that lie beyond the range of our immediate experience. Rather than ask us to wrestle with issues that, *for us in our present condition*, no amount of experience can decide, he instead asks us to consider a few simple questions pertaining to our immediate welfare and happiness, questions that we *can* answer on the basis of personal experience. I highlight the expression "for us in our

nên đặt niềm tin đến mức độ nào, tất cả những vấn đề chúng ta phải đối mặt đều có thể được giải tỏa ngay chỉ bằng một động tác. Động tác đó là quay trở về với kinh nghiệm trực tiếp như là nền tảng của sự phán đoán cuối cùng. Một trong những nét đặc trưng của giáo lý Đức Phật là chủ trương tôn trọng kinh nghiệm trực tiếp. Các văn bản kinh điển Phật giáo Nguyên thủy không giảng dạy một giáo lý bí mật, cũng như không có chỗ đứng cho những gì có vẻ là con đường kỳ bí dành riêng cho giới thượng căn và những người khác không được tiếp cận. Theo **Kinh Văn III, 1**, tính bí mật trong giáo lý tôn giáo là biểu hiện của tà kiến và tư duy mờ ám. Giáo pháp của Đức Phật quang minh chính đại, sáng chói và rực rỡ như ánh sáng mặt trời và mặt trăng. Hoàn toàn không có lớp màn che chắn bí mật nào, là một phần gắn liền với một giáo lý đề cao kinh nghiệm trực tiếp, mời gọi mỗi cá nhân thử nghiệm các nguyên lý bằng chính trải nghiệm bản thân.

Điều này không có nghĩa là một người bình thường có thể xác nhận giá trị của giáo lý Đức Phật bằng kinh nghiệm trực tiếp mà không có nỗ lực đặc biệt. Trái lại, giáo lý chỉ có thể nhận thức trọn vẹn qua việc đạt được một số kinh nghiệm phi thường rất xa tầm với của người bình thường đang đắm mình trong những lo toan của đời sống. Tuy nhiên, hoàn toàn trái ngược với các tôn giáo mặc khải, Đức Phật không đòi hỏi chúng ta *bắt đầu* cuộc tìm cầu tâm linh bằng cách đặt đức tin vào các giáo lý vượt quá tầm kinh nghiệm ngay tức thời của chúng ta. Thay vì đòi hỏi chúng ta vật lộn với những vấn đề mà, *đối với chúng ta trong điều kiện hiện tại*, không có kinh nghiệm để có thể quyết định, Ngài đòi hỏi chúng ta xem xét một vài câu hỏi đơn giản liên quan đến an sinh và hạnh phúc của chúng ta, những câu hỏi mà chúng ta *có thể* trả lời dựa trên kinh nghiệm cá

present condition,” because the fact that we cannot presently validate such matters does not constitute grounds for rejecting them as invalid or even as irrelevant. It only means that we should put them aside for the time being and concern ourselves with issues that come within the range of direct experience.

The Buddha says that his teaching is about suffering and the cessation of suffering. This statement does not mean that the Dhamma is concerned *only* with our experience of suffering in the present life, but it does imply that we can use our present experience, backed by intelligent observation, as a criterion for determining what is beneficial and what detrimental to our spiritual progress. Our most insistent existential demand, springing up deep within us, is the need for freedom from harm, sorrow, and distress; or, positively stated, the need to achieve well-being and happiness. However, to avoid harm and to secure our well-being, it is not sufficient for us merely to hope. We first have to understand the conditions on which they depend. According to the Buddha, whatever arises, arises through appropriate causes and conditions, and this applies with equal force to suffering and happiness. Thus we must ascertain the causes and conditions that lead to harm and suffering, and likewise the causes and conditions that lead to wellbeing and happiness. Once we have extracted these two principles—the conditions leading to harm and suffering, and the conditions leading to well-being and happiness—we have at our disposal an outline of the entire process that leads to the ultimate goal, final liberation from suffering.

nhân. Tôi nhấn mạnh câu “*đối với chúng ta trong điều kiện hiện tại*,” bởi vì sự kiện hiện tại chúng ta không thể xác nhận giá trị của những vấn đề nêu trên không phải là lý do để chúng ta bác bỏ các vấn đề ấy như là không có giá trị hay thậm chí không đáng quan tâm. Điều này chỉ có nghĩa là trong lúc này chúng ta nên dẹp chúng qua một bên và chỉ quan tâm đến những vấn đề trong phạm vi kinh nghiệm trực tiếp.

Đức Phật dạy rằng giáo lý của Ngài là về sự Khổ và Diệt khổ. Lời nói này không có nghĩa là Giáo pháp chỉ quan tâm đến kinh nghiệm của chúng ta về Khổ trong đời sống hiện tại, nhưng ngụ ý rằng chúng ta có thể dùng kinh nghiệm hiện tại, được hỗ trợ bởi sự quan sát thông minh, như là một tiêu chuẩn để xác định điều gì có lợi lạc và điều gì có hại cho sự tiến bộ tâm linh của chúng ta. Chúng ta có đòi hỏi tha thiết nhất, xuất phát từ trong tâm thức sâu kín của chúng ta, đó là nhu cầu được thoát khỏi những gì gây tổn hại, buồn khổ, tuyệt vọng; hay nói một cách tích cực, nhu cầu đạt được an vui hạnh phúc. Tuy nhiên, để tránh tổn hại và đạt được an vui, chúng ta chỉ hy vọng thôi thì chưa đủ. Trước tiên chúng ta phải hiểu hạnh phúc và tổn hại lệ thuộc vào những điều kiện nào. Theo Đức Phật, bất cứ pháp nào khởi lên, đều khởi từ những nhân duyên và điều kiện, và điều này cũng áp dụng như vậy đối với đau khổ và hạnh phúc. Vì thế chúng ta phải biết rõ các nhân duyên và điều kiện đưa đến tổn hại và khổ đau, cũng như những nhân duyên và điều kiện đưa đến an vui hạnh phúc. Một khi chúng ta đã rút ra được hai nguyên tắc đó: những nhân duyên đưa đến tổn hại và đau khổ; và những điều kiện đưa đến an vui hạnh phúc - thì chúng ta đã có trong tay một sơ đồ của toàn bộ tiến trình đưa đến mục tiêu tối hậu, đó là giải thoát khỏi khổ đau.

One text offering an excellent example of this approach is a short discourse in the Aṅguttara Nikāya popularly known as the Kālāma Sutta, included as **Text III,2**. The Kālāmas were a people living in a remote area of the Ganges plain. Various religious teachers would come to visit them and each would extol his own doctrine and tear down the doctrines of his rivals. Confused and perplexed by this conflict of belief systems, the Kālāmas did not know whom to trust. When the Buddha passed through their town, they approached him and asked him to clear away their doubts. Though the text does not specify what particular issues were troubling the Kālāmas, the later part of the discourse makes it clear that their perplexities revolved around the questions of rebirth and kamma.

The Buddha began by assuring the Kālāmas that under such circumstances it was proper for them to doubt, for the issues that troubled them were indeed common sources of doubt and perplexity. He then told them not to rely on ten sources of belief. Four of these pertain to established scriptural authority (oral tradition, lineage of teaching, hearsay, and collections of texts); four to rational grounds (logic, inferential reasoning, reasoned cogitation, and the acceptance of a view after pondering it); and two to authoritative persons (impressive speakers and respected teachers). This advice is sometimes quoted to prove that the Buddha rejected all external authorities and invited each individual to fashion his or her own personal path to truth. Read in context, however, the message of the Kālāma Sutta is quite different. The Buddha is not advising the Kālāmas—who, it must be stressed, had at this point not yet become

Văn bản kinh cho chúng ta một thí dụ tuyệt vời về phương pháp này là bài thuyết giảng ngắn trong Tăng Chi Bộ Kinh, thường được mọi người biết đến như là Kinh Kālāma, được đem vào **Kinh Văn III, 2**, Kālāma là một bộ tộc sinh sống ở một vùng xa xôi hẻo lánh của bình nguyên sông Hằng. Nhiều đạo sư của các tôn giáo khác nhau đã đến viếng dân chúng ở đó và mỗi đạo sư ca ngợi giáo lý của mình và chê bai giáo lý của các tôn giáo khác. Trước những xung đột trong các hệ thống tín ngưỡng, người Kālāma hoang mang và lo ngại, không biết tin vào ai. Khi Đức Phật đi ngang qua thị trấn của họ, họ đến gặp Ngài và xin Ngài xóa tan những mối nghi ngờ của họ. Mặc dù bài kinh không nêu rõ những vấn đề đặc biệt nào mà người Kālāma quan tâm, phần sau của bài thuyết pháp nói rõ rằng những lo âu của họ xoay quanh vấn đề tái sinh và nghiệp báo.

Đức Phật mở đầu bằng cách trấn an người Kālāma rằng trong hoàn cảnh như vậy, họ nghi ngờ là đúng, vì những vấn đề họ quan ngại quả thật là nguồn gốc của những nghi ngờ lo âu thông thường. Sau đó, Ngài dạy rằng họ không nên dựa vào mười nguồn gốc của lòng tin. Bốn nguồn thuộc về thẩm quyền kinh điển đã được thiết lập (hệ thống truyền miệng, dòng giáo lý truyền thừa, nghe lời đồn đại, và các bộ sưu tập kinh văn); bốn nguồn thuộc về lập trường lý luận (theo luận lý, lý luận do tham chiếu, do lý trí suy tư, và chấp nhận một quan điểm sau khi suy xét); và hai nguồn xuất phát từ những nhân vật có thẩm quyền (do những diễn giả gây ấn tượng mạnh hay những đạo sư đáng kính trọng). Lời khuyên này đôi lúc được trích dẫn để chứng minh rằng Đức Phật bác bỏ tất cả những yếu tố thẩm quyền bên ngoài và mời gọi mỗi cá nhân tự mình tạo ra con đường đi đến chân lý cho riêng mình. Tuy nhiên, nếu chúng ta đọc những

his own disciples—to reject all authoritative guides to spiritual understanding and fall back solely on their personal intuition. Rather, he is offering them a simple and pragmatic outlet from the morass of doubt and perplexity in which they are immersed. By the use of skillful methods of inquiry, he leads them to understand a number of basic principles that they can verify by their own experience and thereby acquire a sure starting point for further spiritual development.¹

Always underlying the Buddha's questions and their replies is the tacit premise that people are primarily motivated to act by a concern for their own welfare and happiness. In asking this particular set of questions, the Buddha's purpose is to lead the Kālāmas to see that, even when we suspend all concern with future lives, unwholesome mental states such as greed, hatred, and delusion, and unwholesome actions such as killing and stealing, eventually redound to one's own harm and suffering right here and now. Conversely, wholesome mental states and wholesome actions promote one's long-term welfare and happiness here and now. Once this much is seen, the immediately visible harmful consequences to which unwholesome mental states lead become a sufficient reason for abandoning them, while the visible benefits to which wholesome mental states lead become a sufficient motivation for cultivating them. Then, whether or not there is a life after death, one has adequate reasons *in the present life* to abandon unwholesome mental states and cultivate

lời khuyên này đúng trong văn cảnh của nó, thì thông điệp của Kinh Kālāma hoàn toàn khác hẳn. Đức Phật không khuyên người Kālāma, chúng ta cần nhấn mạnh rằng họ chưa phải là đệ tử của Đức Phật vào thời điểm này, bác bỏ tất cả mọi hướng dẫn có thẩm quyền về sự hiểu biết tâm linh và chỉ quay về dựa vào trực giác cá nhân của họ. Đúng ra, Ngài đưa ra một lối thoát đơn giản và thực dụng từ mớ bòng bong của những nghi ngờ và lo âu mà họ đang vướng vào trong đó. Bằng cách sử dụng những phương pháp thiện xảo để dò hỏi tìm hiểu, Ngài dẫn dắt họ đi đến chỗ hiểu biết những nguyên tắc căn bản mà họ có thể chứng thực bằng chính kinh nghiệm bản thân và từ đó đạt được một bước khởi đầu vững chắc để phát triển tâm linh.⁽¹⁾

Luôn luôn tiềm ẩn trong những câu hỏi và câu trả lời của Đức Phật là một giả định ngầm rằng động cơ đầu tiên thúc đẩy con người hành động là mối quan tâm về hạnh phúc và an sinh của chính họ. Bằng cách hỏi một loạt những câu hỏi đặc biệt này, mục đích của Đức Phật là hướng dẫn người Kālāma để họ thấy rằng, ngay cả khi chúng ta tạm thời đình hoãn mọi quan tâm về đời sống lương lai, thì những tâm hành bất thiện như tham, sân, si, và những ác nghiệp như sát sanh và trộm cắp cuối cùng sẽ mang lại những tổn hại và đau khổ cho bản thân ngay ở đây và lúc này. Ngược lại, các tâm hành thiện và thiện nghiệp sẽ hỗ trợ cho an sinh và hạnh phúc lâu dài ngay ở đây và lúc này. Một khi đã thấy được những điều này, những hậu quả tai hại rõ ràng do những tâm hành bất thiện mang lại trở thành một lý do đủ để từ bỏ chúng, trong lúc những lợi lạc rõ ràng do những tâm hành thiện mang lại trở thành một động cơ đủ để phát triển thêm. Sau đó, cho dù có hay không có đời sau, con người cũng có những lý do đầy đủ *trong đời sống hiện tại* để từ bỏ những tâm hành bất thiện và nuôi dưỡng những tâm

wholesome mental states. If there is an afterlife, one's recompense is simply that much greater.

A similar approach underlies **Text III,3**, in which the Buddha demonstrates how present suffering arises and ceases in correlation with present craving. This short sutta, addressed to a lay follower, concisely articulates the causal principle that lies behind the Four Noble Truths, but rather than doing so in the abstract, it adopts a concrete, down-to-earth approach that has a remarkably contemporary appeal. By using powerful examples drawn from the life of a layman deeply attached to his wife and son, the sutta makes a deep and lasting impression on us.

The fact that such texts as this sutta and the Kālāma Sutta do not dwell on the doctrines of kamma and rebirth does not mean, as is sometimes assumed, that such teachings are mere cultural accretions to the Dhamma that can be deleted or explained away without losing anything essential. It means only that, *at the outset*, the Dhamma can be approached in ways that do not require reference to past and future lives. The Buddha's teaching has many sides, and thus, from certain angles, it can be directly evaluated against our concern for our present well-being and happiness. Once we see that the practice of the teaching does indeed bring peace, joy, and inner security in this very life, this will inspire our trust and confidence in the Dhamma as a whole, including those aspects that lie beyond our present capacity for personal verification. If we were to undertake certain practices—practices that require highly refined skills and determined effort—we would be able to acquire the faculties needed to validate those other aspects,

hành thiện. Nếu có đời sau thì sự tưởng thưởng lại càng nhiều hơn.

Một phương pháp tương tự cũng tiềm ẩn trong **Kinh Văn III, 3**, trong đó, Đức Phật chứng tỏ cho chúng ta thấy bằng cách nào những khổ đau trong hiện tại sinh khởi và đoạn diệt tương quan với tham ái trong hiện tại. Bài kinh ngắn này được Đức Phật thuyết giảng cho một cư sĩ, đã nói rõ nguyên lý nhân quả tiềm ẩn trong Tứ diệu đế, nhưng thay vì nói một cách trừu tượng, bài kinh đã sử dụng một phương pháp cụ thể rất thực tế có sức thu hút đương đại rất đặc biệt. Bằng cách sử dụng những thí dụ mạnh mẽ rút ra từ đời sống của một người cư sĩ quyến luyến sâu đậm với vợ con, bài kinh đã tạo nên một ấn tượng sâu sắc và lâu dài đối với chúng ta.

Sự kiện những kinh văn như bài kinh này và Kinh Kālāma không lý giải về giáo lý nghiệp báo và tái sinh không có nghĩa, như đôi lúc đã được nhận định, rằng những giáo lý đó chỉ là những chuyện mang tính chất văn hóa do người đời sau thêm vào Giáo pháp, và chúng ta có thể loại bỏ hay tránh né mà không mất đi những gì là cốt lõi. Điều này chỉ có nghĩa là, *vào lúc khởi đầu*, chúng ta có thể tiếp cận với Giáo pháp mà không đòi hỏi phải tham chiếu về các đời sống quá khứ hay tương lai. Giáo lý của Đức Phật có rất nhiều mặt, và như vậy, từ những góc độ nào đó, giáo lý ấy có thể được trực tiếp đánh giá ngay đối với mối quan tâm về an sinh và hạnh phúc của chúng ta. Một khi chúng ta thấy rằng việc thực hành giáo lý quả thật có mang lại lợi lạc và an bình nội tâm ngay trong đời này, thì điều này sẽ khơi nguồn cảm hứng cho niềm tin tưởng của chúng ta vào Giáo pháp nói chung, bao gồm cả những gì nằm bên ngoài khả năng xác chứng của cá nhân chúng ta trong hiện tại. Nếu chúng ta quyết định thực hành một số công phu tu tập, những công

such as the law of kamma, the reality of rebirth, and the existence of supersensible realms (see **Text VII,4** §§23–24 and **Text VII,5** §§19–20).

Another major problem that often besets spiritual seekers is the demands that teachers place upon their capacity for trust. This problem has become especially acute in our own time, when the news media gleefully spotlight the frailties of numberless gurus and jump at the chance to show up any modern-day saint as nothing better than a swindler in robes. But the problem of rogue gurus is a perennial one by no means peculiar to our age. Whenever one person exercises spiritual authority over others, it is only too easy for that person to be tempted to exploit the trust others place in him in ways that can be seriously detrimental to himself and his disciples. When a pupil approaches a teacher who claims to be perfectly enlightened and thus capable of teaching the path to final liberation, the pupil must have some criteria at hand for testing the teacher to determine whether the teacher truly measures up to the lofty claims he makes about himself—or that others make about him.

In the *Vīmaṃsaka Sutta*—**Text III,4**—the Buddha lays down guidelines by which a monk can test “the Tathāgata,” that is, the Buddha, to evaluate his claim to be perfectly enlightened. One benchmark of perfect enlightenment is freedom of the mind from all defilements. If a monk cannot

phụ đòi hỏi những kỹ năng tinh tế cao cấp và quyết tâm tinh tấn, chúng ta sẽ có thể đạt được những năng lực cần thiết để có thể xác định giá trị của các giáo lý ấy, như là định luật nghiệp báo, thực tại của vấn đề tái sinh, và sự hiện hữu của các cảnh giới siêu nhiên. (xem *Kinh văn VII, phần 4, số 23-24*, và *Kinh văn VII, phần 55, số 19-20*).

Một vấn đề lớn khác thường ảnh hưởng đến những người đang tìm kiếm con đường tâm linh là vị thầy đòi hỏi họ phải có đức tin. Vấn đề này đã trở thành nghiêm trọng trong thời đại chúng ta, khi mà các phương tiện truyền thông khoái trá vạch trần những yếu kém của vô số đạo sư và chụp ngay cơ hội để phơi bày cho mọi người thấy các vị “thánh hiện đại” không gì khác hơn những người lừa bịp đội lốt áo tu! Nhưng vấn đề các đạo sư giả mạo là một vấn đề thời nào cũng có, chứ không phải chỉ có trong thời đại chúng ta. Bất cứ khi nào có một người thực thi uy quyền tâm linh đối với những người khác, người ấy thật rất dễ bị cám dỗ để khai thác đức tin mà người khác đã đặt vào họ bằng những phương cách gây tổn hại nghiêm trọng cho chính bản thân và các tín đồ của người ấy. Khi một đệ tử tiếp xúc với một vị thầy đã tuyên bố rằng ông ta hoàn toàn giác ngộ và có thể giảng dạy con đường đi đến giải thoát tối hậu, người đệ tử phải có một số tiêu chuẩn sẵn sàng trắc nghiệm về vị thầy, để xác định xem có thực sự là vị thầy này đạt được những chứng đắc cao thượng mà vị ấy đã tuyên bố về bản thân hay do những người khác nói về ông.

Trong *Kinh Vīmaṃsaka* (**Kinh Văn III, 4**), Đức Phật đã đặt ra một số tiêu chuẩn hướng dẫn để một vị Tăng có thể trắc nghiệm “Như Lai”, nghĩa là Đức Phật, để đánh giá lời tuyên bố của Ngài về việc chứng đắc giác ngộ hoàn toàn. Một trong những thước đo của sự giác ngộ hoàn toàn là

directly see into the Buddha's own mind, he can nevertheless rely on indirect evidence to ascertain that the Buddha is freed from defilements; that is, by evaluating the Buddha's bodily deeds and speech he can infer that the Buddha's mental states are exclusively pure, uninfluenced by greed, hatred, and delusion. In addition to such observational inference, the Buddha further encourages the monk to approach him and directly inquire about his mental states.

Once the pupil gains confidence that the Buddha is a qualified teacher, he then puts the Master to the ultimate test. He learns his teaching, enters upon the practice, and penetrates the Dhamma by direct knowledge. This act of penetration—here equivalent at minimum to the attainment of stream-entry—brings the gain of “invincible faith,” the faith of one who is established upon the irreversible path leading to final release.

Taken in isolation, the *Vīmaṃsaka Sutta* might give the impression that one acquires faith only after gaining realization of the teaching, and since realization is self-validating, faith would then become redundant. This impression, however, would be one-sided. The point the sutta is making is that faith becomes *invincible* as a result of realization, not that faith first enters the spiritual path only when one attains realization. Faith is the first of the five spiritual faculties, and in some degree, as trusting confidence in the Buddha's enlightenment and in the main principles of his teaching, it is a prerequisite for the higher training. We see faith functioning in this preparatory role in

tâm đã được giải thoát mọi lậu hoặc. Nếu vị Tăng không thể nhìn trực tiếp vào tâm thức của Đức Phật, ông ta vẫn có thể dựa vào những bằng chứng gián tiếp để bảo đảm chắc chắn rằng Đức Phật đã giải thoát khỏi mọi lậu hoặc, nghĩa là, bằng cách đánh giá hành động và lời nói của Đức Phật, ông ta có thể suy luận rằng các tâm hành của Đức Phật là tuyệt đối thanh tịnh, không bị ảnh hưởng của tham, sân, si. Thêm vào sự suy luận do quan sát, Đức Phật còn khuyến khích vị Tăng đến gặp Ngài và trực tiếp hỏi về các trạng thái tâm thức của Ngài.

Một khi người đệ tử có niềm tin rằng Đức Phật là một bậc Đạo sư đầy đủ khả năng, người đệ tử có thể đánh giá bậc Đạo sư bằng sự trải nghiệm cuối cùng. Người ấy học Giáo pháp, thực hành theo Giáo pháp và thâm nhập Giáo pháp bằng tri kiến của bản thân. Hành động thâm nhập Giáo pháp này tương đương với việc chứng đắc quả Nhập Lưu, mang lại một “niềm tin bất thoái chuyển”, niềm tin của một người đã được thiết lập trên con đường giải thoát tối hậu không thể nào đảo ngược được nữa.

Nhìn riêng biệt, Kinh *Vīmaṃsaka* có thể cho cảm tưởng rằng người ta chỉ có thể có được đức tin sau khi đã đạt được chứng ngộ của Giáo pháp, và vì chứng ngộ là một sự kiện tự mình xác nhận giá trị, như vậy đức tin lúc ấy sẽ là chuyện thừa. Tuy nhiên, cảm tưởng này chỉ là một chiều. Điểm chính mà Kinh muốn nêu rõ là đức tin trở thành *bất thoái chuyển* như là kết quả của việc chứng ngộ, chứ không phải đức tin chỉ sinh khởi trên con đường tâm linh sau khi hành giả đạt được chứng ngộ. *Tín* là lực đầu tiên trong ngũ lực (năm năng lực tâm linh), và ở một mức độ nào đó, niềm tin cậy vào sự giác ngộ của Đức Phật và vào những nguyên tắc chính yếu của Giáo pháp là một yêu cầu trước tiên để

Text III,5, a long excerpt from the Caṅkī Sutta. Here, the Buddha explains that a person who has faith in something “preserves truth” when he says “this is my faith.” He “preserves truth” because he merely states what he believes without jumping to the conclusion that what he believes is definitely true and anything else contrary to it false. The Buddha contrasts the “preservation of truth” (*saccānurakkhanā*) with the “discovery of truth” (*saccānubodha*), which begins by placing faith in a teacher who has proved himself worthy of trust. Having gained faith in such a teacher, one then approaches him for instruction, learns the Dhamma, practices it (according to a series of steps more finely calibrated than in the preceding text), and finally sees the supreme truth for oneself.

This does not yet mark the end of the road for the disciple, but only the initial breakthrough to the truth, again corresponding to the attainment of stream-entry. Having achieved the vision of truth, to reach the “final arrival at truth” (*saccānupatti*)—that is, the attainment of arahantship or final liberation—one must repeat, develop, and cultivate the same series of steps until one has fully absorbed and assimilated the supreme truth disclosed by that initial vision. Thus the entire process of training in the Dhamma is rooted in personal experience. Even faith should be rooted in investigation and inquiry and not based solely upon emotional leanings and blind belief. Faith alone is insufficient but is the door to deeper levels of experience. Faith serves as a spur to practice; practice leads to experiential understanding; and when one’s understanding

có thể nhận được sự rèn luyện bậc cao hơn. Chúng ta thấy đức tin hoạt động như thế nào trong vai trò chuẩn bị này ở trong **Kinh Văn III, 5**, một đoạn trích dẫn dài từ Kinh Caṅkī. Ở đây, Đức Phật giải thích rằng, một người có đức tin vào cái gì đó “sẽ bảo vệ chân lý” khi ông ấy nói rằng “đây là đức tin của tôi”. Ông ta “bảo vệ chân lý” bởi vì ông ta chỉ nói những gì ông ta tin chứ không vội kết luận rằng những gì ông tin là chân lý tuyệt đối và tất cả những gì khác với đức tin ấy đều là sai lầm. Đức Phật so sánh sự tương phản giữa “bảo vệ chân lý” với “khám phá chân lý”, bắt đầu bằng cách đặt niềm tin vào một vị thầy, một người đã tự chứng minh là mình đáng tin cậy. Sau khi đã có được niềm tin vào một vị thầy như vậy, hành giả sẽ đến tiếp cận vị đó để xin hướng dẫn, học hỏi Giáo pháp, thực hành giáo lý (theo một loạt từng bước tiến đã được đo lường tinh tế hơn trong bản kinh văn trước), và cuối cùng tự mình thấy được chân lý tối thượng.

Điều này chưa đánh dấu đoạn cuối của con đường đối với vị đệ tử, nhưng chỉ là bước đột phá đầu tiên để đưa đến chân lý, một lần nữa, bước này tương đương với chứng đắc quả Nhập Lưu. Sau khi đã đạt được pháp nhãn về chân lý, để đạt được “điểm đến cuối cùng của chân lý” (*saccānupatti*), nghĩa là: chứng quả A-la-hán hay giải thoát tối hậu, hành giả phải lặp lại, phát triển, và tu tập một loạt những bước công phu ấy cho đến khi hành giả hoàn toàn thâm thấu và đồng hóa với chân lý tối thượng đã được hé lộ từ pháp nhãn ban đầu. Như vậy, toàn bộ tiến trình rèn luyện thực hành Giáo pháp được bắt nguồn từ kinh nghiệm bản thân. Ngay cả đức tin cũng phải được bắt nguồn từ việc tìm tòi nghiên cứu và dò hỏi chứ không phải chỉ dựa vào những khuynh hướng tình cảm hay đức tin mù quáng. Chỉ có đức tin thôi chưa đủ, nhưng đó là cánh cửa để bước vào những

matures, it blossoms in full realization.

III. APPROACHING THE DHAMMA

1. NOT A SECRET DOCTRINE

“These three things, monks, are conducted in secret, not openly. What three? Affairs with women, the mantras of the brahmins, and wrong view.

“But these three things, monks, shine openly, not in secret. What three? The moon, the sun, and the Dhamma and Discipline proclaimed by the Tathāgata.”

(AN 3:129; I 282–83)

2. NO DOGMAS OR BLIND BELIEF

Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was wandering on tour together with a large Saṅgha of monks when he arrived at a town of the Kālāmas named Kesaputta.² Now the Kālāmas of Kesaputta heard: “It is said that the ascetic Gotama, the Sakyan son who went forth from a Sakyan family, has arrived at Kesaputta. Now a good report about that master Gotama has been circulating thus: ‘That Blessed One is an arahant, perfectly enlightened, accomplished in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans, the Enlightened One,

mức độ trải nghiệm sâu xa hơn. Đức tin phục vụ như một lực đẩy để tiến đến thực hành, thực hành đưa đến tri kiến do kinh nghiệm, và khi tri kiến của hành giả đã chín muồi, nó sẽ nở thành đóa hoa chứng ngộ vẹn toàn.

III. TIẾP CẬN GIÁO PHÁP

1. KHÔNG PHẢI LÀ GIÁO LÝ BÍ MẬT

– Nay các Tỷ-kheo, có ba pháp này, được thực hiện bí mật, không công khai. Thế nào là ba? Đó là quan hệ với phụ nữ, những thần chú của người Bà-la-môn và tà kiến.

Nhưng nay các Tỷ-kheo, có ba pháp sáng chói công khai, không bí mật. Thế nào là ba? Đó là mặt trăng, mặt trời và Giáo pháp cùng Giới luật do Như Lai tuyên thuyết.

(Tăng Chi Bộ Kinh 3:129; I 282-83)

2. KHÔNG PHẢI LÀ GIÁO ĐIỀU HAY ĐỨC TIN MÙ QUÁNG

Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn đang du hành với một đoàn đại chúng Tỷ-kheo, đến thị trấn của người Kālāma tên là Kesaputta.⁽²⁾ Bấy giờ, người Kālāma ở Kesaputta nghe người ta nói rằng: “Sa-môn Gotama là con trai của bộ tộc Thích-ca, đã xuất gia từ dòng họ Thích-ca, nay đã đến Kesaputta.” Giờ đây đã có lời đồn tốt đẹp về Sa-môn Gotama đang được truyền đi như vậy: “Ngài là một bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn. Sau khi đã tự mình chứng đắc Chánh trí về thế giới này, cùng với chư Thiên, Ma

the Blessed One. Having realized with his own direct knowledge this world with its devas, Māra, and Brahmā, this population with its ascetics and brahmins, with its devas and humans, he makes it known to others. He teaches a Dhamma that is good in the beginning, good in the middle, and good in the end, with the right meaning and expression; he reveals a spiritual life that is perfectly complete and purified.’ Now it is good to see such arahants.”³

Then the Kālāmas of Kesaputta approached the Blessed One. Some paid homage to him and sat down to one side; some exchanged greetings with him and, after their greetings and cordial talk, sat down to one side; some saluted him reverentially and sat down to one side; some remained silent and sat down to one side. Then the Kālāmas said to the Blessed One:

“Venerable sir, some ascetics and brahmins who come to Kesaputta explain and elucidate their own doctrines, but disparage, debunk, revile, and vilify the doctrines of others. But then some other ascetics and brahmins come to Kesaputta, and they too explain and elucidate their own doctrines, but disparage, debunk, revile, and vilify the doctrines of the others. For us, venerable sir, there is perplexity and doubt as to which of these good ascetics speak truth and which speak falsehood.”

“It is fitting for you to be perplexed, O Kālāmas, it is fitting for you to be in doubt. Doubt has arisen in you about a perplexing matter. Come, Kālāmas. Do not go by oral tradition, by lineage of teaching, by hearsay, by a collection of texts, by logic, by inferential reasoning, by reasoned cogitation, by the acceptance of a view after pondering it, by

Vương và Phạm Thiên, cùng với chúng Sa-môn, Bà-la-môn, cùng với các loài Trời và loài Người, Ngài đã giải bày tri kiến ấy cho mọi người. Ngài đã thuyết giảng Giáo pháp tốt đẹp ở chặng đầu, tốt đẹp ở chặng giữa, tốt đẹp ở chặng cuối; với ý nghĩa và lời văn chân chánh, Ngài đã trình bày một đời sống phạm hạnh tuyệt đối viên mãn và thanh tịnh. Giờ đây, thật lành thay cho chúng ta để đến yết kiến vị A-la-hán ấy!”
(3)

Rồi các người Kālāma của thị trấn Kesaputta đi đến Thế Tôn. Một số người đảnh lễ Ngài và ngồi xuống một bên; một số người khác trao đổi lời chào đón thăm hỏi, sau khi chào đón và hỏi thăm thân thiện họ cũng ngồi xuống một bên; một số người khác cung kính vái chào Ngài và ngồi xuống một bên; một vài người khác vẫn giữ im lặng và ngồi xuống một bên. Rồi các người Kālāma bạch Thế Tôn:

– Bạch Thế Tôn, có một số Sa-môn, Bà-la-môn đi đến Kesaputta, họ giải thích và làm sáng tỏ giáo lý của họ, nhưng lại chê bai, bài xích, khinh miệt, xuyên tạc giáo lý của người khác. Nhưng rồi lại có một số Sa-môn, Bà-la-môn khác đi đến Kesaputta, họ cũng giải thích và làm sáng tỏ giáo lý của họ, và chê bai, bài xích, khinh miệt, xuyên tạc giáo lý của người khác. Bạch Thế Tôn, đối với chúng con, chúng con có những hoang mang nghi ngờ là không biết những vị Sa-môn đó, ai là người nói sự thật và ai là người dối trá?

– Nay các người Kālāma, các người hoang mang là đúng, các người nghi ngờ là đúng. Nghi ngờ khởi lên khi các người thấy hoang mang về một vấn đề nào đó. Nay các người Kālāma, đừng tin những gì do truyền khẩu, do giáo lý truyền lại, vì nghe lời đồn đãi, từ các bộ sưu tập kinh điển, vì hợp luận lý, từ kết luận do suy diễn, vì suy tưởng siêu hình,

the seeming competence of a speaker, or because you think, ‘The ascetic is our teacher.’⁴ But when you know for yourselves, ‘These things are unwholesome; these things are blamable; these things are censured by the wise; these things, if undertaken and practiced, lead to harm and suffering,’ then you should abandon them.

“What do you think, Kālāmas? When greed, hatred, and delusion arise in a person, is it for his welfare or harm?”⁵—“For his harm, venerable sir.”—“Kālāmas, a person who is greedy, hating, and deluded, overpowered by greed, hatred, and delusion, his thoughts controlled by them, will destroy life, take what is not given, engage in sexual misconduct, and tell lies; he will also prompt others to do likewise. Will that conduce to his harm and suffering for a long time?”—“Yes, venerable sir.”

“What do you think, Kālāmas? Are these things wholesome or unwholesome?”—“Unwholesome, venerable sir.”—“Blamable or blameless?”—“Blamable, venerable sir.”—“Censured or praised by the wise?”—“Censured, venerable sir.”—“Undertaken and practiced, do they lead to harm and suffering or not, or how is it in this case?”—“Undertaken and practiced, these things lead to harm and suffering. So it appears to us in this case.”

vì chấp nhận quan điểm sau khi suy xét, vì diễn giả có vẻ là người có khả năng, hay vì các người suy nghĩ: “Sa-môn này là thầy của chúng ta.”⁽⁴⁾ Nhưng khi các người tự mình biết rằng: “Các pháp này là bất thiện, các pháp này đáng chê trách, các pháp này bị người trí chỉ trích; các pháp này, nếu chấp nhận và thực hành, sẽ đưa đến tổn hại và khổ đau”, lúc ấy, các người phải từ bỏ chúng.

Này các người Kālāma, các ông nghĩ thế nào? Khi tham, sân, si khởi lên trong tâm một người, điều đó đem lại an vui hay tổn hại cho người ấy?⁽⁵⁾

– Tổn hại cho người ấy, bạch Thế Tôn.

Này các người Kālāma, một người có tâm tham lam, sân hận và si mê, bị tham sân si chế ngự, tâm bị chúng điều khiển, người ấy sẽ sát sanh, lấy của không cho, tà dâm, nói láo; người ấy cũng sẽ nhắc nhở người khác làm như vậy. Điều này có đưa đến tổn hại và đau khổ lâu dài cho ông ta không?

– Thừa có, bạch Thế Tôn.

– Này các người Kālāma, các ông nghĩ thế nào, những điều ấy là thiện hay bất thiện?

– Bất thiện, bạch Thế Tôn.

– Đáng chê trách hay không đáng chê trách?

– Đáng chê trách, bạch Thế Tôn.

– Bị người trí chỉ trích hay ca ngợi?

– Bị chỉ trích, bạch Thế Tôn.

– Nếu chấp nhận và thực hành, chúng có đưa đến tổn hại và đau khổ hay không, hoặc trong trường hợp này, sẽ như thế nào?

– Nếu chấp nhận và thực hành, những điều ấy sẽ đem lại tổn hại và đau khổ. Chúng con thấy như vậy trong trường hợp này.

“It was for this reason, Kālāmas, that we said: Do not go by oral tradition....

“Come, Kālāmas. Do not go by oral tradition, by lineage of teaching, by hearsay, by a collection of texts, by logic, by inferential reasoning, by reasoned cogitation, by the acceptance of a view after pondering it, by the seeming competence of a speaker, or because you think, ‘The ascetic is our teacher.’ But when you know for yourselves, ‘These things are wholesome; these things are blameless; these things are praised by the wise; these things, if undertaken and practiced, lead to welfare and happiness,’ then you should engage in them.

“What do you think, Kālāmas? When nongreed, nonhatred, and nondelusion arise in a person, is it for his welfare or harm?”—“For his welfare, venerable sir.”—“Kālāmas, a person who is without greed, without hatred, without delusion, not overpowered by greed, hatred, and delusion, his thoughts not controlled by them, will abstain from the destruction of life, from taking what is not given, from sexual misconduct, and from false speech; he will also prompt others to do likewise. Will that conduce to his welfare and happiness for a long time?”—“Yes, venerable sir.”

“What do you think, Kālāmas? Are these things wholesome or unwholesome?”—“Wholesome, venerable sir.”—“Blamable or blameless?”—“Blameless, venerable sir.”—“Censured or praised by the wise?”—“Praised,

– Đây các người Kālāma, chính vì lý do này mà Ta đã nói với các ông: “Đừng tin những gì do truyền khẩu...”

Này các người Kālāma, đừng tin những gì do truyền khẩu, do giáo lý truyền lại, vì nghe lời đồn đãi, từ các bộ sưu tập kinh điển, vì hợp luận lý, từ kết luận do suy diễn, vì suy tưởng siêu hình, vì chấp nhận quan điểm sau khi suy xét, vì diễn giả có vẻ là người có khả năng, hay vì các người suy nghĩ: “Sa-môn này là thầy của chúng ta.”⁽⁴⁾ Nhưng khi các người tự mình biết rằng: “Các pháp này là thiện, các pháp này không có chỗ nào đáng chê trách, các pháp này được người trí ca ngợi; các pháp này, nếu chấp nhận và thực hành, sẽ đưa đến an lạc và hạnh phúc”, lúc ấy, các người hãy chấp nhận và thực hành.

Này các người Kālāma, các ông nghĩ thế nào, khi một người không khởi tâm tham, không sân, không si, thì những điều này đem lại an vui hay tổn hại cho người ấy?

– Đem lại an vui, bạch Thế Tôn.

– Đây các người Kālāma, một người không có tâm tham, không sân và không si, không bị tham sân si chế ngự, tâm không bị chúng điều khiển, người ấy giữ giới không sát sanh, không lấy của không cho, không tà dâm, không nói láo; người ấy cũng sẽ nhắc nhở người khác làm như vậy. Điều này có đưa đến an vui và hạnh phúc lâu dài cho ông ta không?

– Thừa có, bạch Thế Tôn.

– Đây các người Kālāma, các ông nghĩ thế nào, những điều ấy là thiện hay bất thiện?

– Thiện, bạch Thế Tôn.

– Đáng chê trách hay không đáng chê trách?

venerable sir.”—“Undertaken and practiced, do they lead to welfare and happiness or not, or how is it in this case?”—“Undertaken and practiced, these things lead to welfare and happiness. So it appears to us in this case.”

“It was for this reason, Kālāmas, that we said: Do not go upon oral tradition....

“Then, Kālāmas, that noble disciple—devoid of covetousness, devoid of ill will, unconfused, clearly comprehending, ever mindful—dwells pervading one quarter with a mind imbued with loving-kindness, likewise the second quarter, the third, and the fourth.⁶ Thus above, below, across, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the entire world with a mind imbued with loving-kindness, vast, exalted, measureless, without hostility and without ill will.

“He dwells pervading one quarter with a mind imbued with compassion ... with altruistic joy ... with equanimity, likewise the second quarter, the third, and the fourth. Thus above, below, across, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the entire world with a mind imbued with equanimity, vast, exalted, measureless, without hostility and without ill will.

“When, Kālāmas, this noble disciple has thus made his mind free of enmity, free of ill will, uncorrupted and pure, he

– Không có gì đáng chê trách, bạch Thế Tôn
– Bị người trí chỉ trích hay ca ngợi?
– Được ca ngợi, bạch Thế Tôn.
– Nếu chấp nhận và thực hành, chúng có đưa đến an vui và hạnh phúc hay không, hoặc trong trường hợp này, sẽ như thế nào?

– Nếu chấp nhận và thực hành, những điều ấy sẽ đem lại an vui và hạnh phúc. Chúng con thấy như vậy trong trường hợp này.

– Nay các người Kālāma, chính vì lý do này mà Ta đã nói với các ông: “Đừng tin những gì do truyền khẩu...”

Nay các người Kālāma, một vị Thánh đệ tử ly tham, ly sân, ly si, tâm luôn tỉnh giác, luôn giữ chánh niệm, an trú một phương với tâm tràn ngập từ bi; cũng vậy với phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư.⁽⁶⁾ Cứ như vậy trên, dưới, bằng ngang và cùng khắp, với tất cả mọi loài cũng như với chính mình, vị ấy an trú bao trùm khắp thế giới với tâm tràn ngập từ bi, rộng lớn, vô lượng, không hận, không sân.

Vị ấy an trú một phương với tâm tràn ngập từ bi... với tâm hỷ... với tâm xả; cũng vậy với phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư.⁽⁶⁾ Cứ như vậy trên, dưới, bằng ngang và cùng khắp, với tất cả mọi loài cũng như với chính mình, vị ấy an trú bao trùm khắp thế giới với tâm xả tràn ngập, rộng lớn, cao thượng, vô lượng, không hận, không sân.

Nay các người Kālāma, khi vị Thánh đệ tử này đã làm cho tâm mình hết sạch sân hận, trong sáng, thanh tịnh, vị

has won four assurances in this very life.

“The first assurance he has won is this: ‘If there is another world, and if good and bad deeds bear fruit and yield results, it is possible that with the breakup of the body, after death, I shall arise in a good destination, in a heavenly world.’

“The second assurance he has won is this: ‘If there is no other world, and if good and bad deeds do not bear fruit and yield results, still right here, in this very life, I live happily, free of enmity and ill will.

“The third assurance he has won is this: ‘Suppose evil befalls the evil-doer. Then, as I do not intend evil for anyone, how can suffering afflict me, one who does no evil deed?’

“The fourth assurance he has won is this: ‘Suppose evil does not befall the evil-doer. Then right here I see myself purified in both respects.’⁷

“When, Kālāmas, this noble disciple has thus made his mind free of enmity, free of ill will, uncorrupted, and pure, he has won these four assurances in this very life.”

“So it is, Blessed One! So it is, Fortunate One! When this noble disciple has thus made his mind free of enmity, free of ill will, uncorrupted and pure, he has won these four assurances in this very life.

“Magnificent, venerable sir! Magnificent, venerable sir!

ấy sẽ đạt được bốn điều hứa hẹn ngay trong đời này.

Điều hứa hẹn thứ nhất mà vị ấy đạt được là: “Nếu có đời sau, nếu có nhân quả cho những hành động thiện ác, thì có thể sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, ta sẽ sanh lên cõi thiện lành, cõi Trời.”

Điều hứa hẹn thứ hai mà vị ấy đạt được là: “Nếu không có đời sau, nếu không có nhân quả cho những hành động thiện ác, thì tại đây, ngay trong đời này, ta sẽ sống hạnh phúc, với tâm không hận, không sân.”

Điều hứa hẹn thứ ba mà vị ấy đạt được là: “Giả sử quả ác sẽ xảy đến với người làm ác; vậy, nếu ta không tạo ác nghiệp với bất cứ ai, thì làm thế nào đau khổ lại đến với ta, một người không bao giờ làm việc ác?”

Điều hứa hẹn thứ tư mà vị ấy đạt được là: “Giả sử quả ác không xảy đến với người làm việc ác; vậy thì, ngay tại đây, ta tự thấy mình thanh tịnh về cả hai phương diện.”⁽⁷⁾

– Nay các người Kālāma, khi vị Thánh đệ tử này đã làm cho tâm mình hết sạch sân hận, trong sáng, thanh tịnh, vị ấy đã đạt được bốn điều hứa hẹn ấy ngay trong đời này.

– Đúng như vậy, bạch Thế Tôn! Đúng như vậy, bạch Thiện Thệ! Khi vị Thánh đệ tử này đã làm cho tâm mình hết sạch sân hận, trong sáng, thanh tịnh, vị ấy đã đạt được bốn điều hứa hẹn ấy ngay trong đời này.

Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Thật tuyệt diệu thay,

The Blessed One has made the Dhamma clear in many ways, as though he were turning upright what had been overthrown, revealing what was hidden, showing the way to one who was lost, or holding up a lamp in the darkness so those with good eyesight can see forms. We now go for refuge to the Blessed One, to the Dhamma, and to the Saṅgha of monks. Let the Blessed One accept us as lay followers who have gone for refuge from today until life's end.”⁸

(AN 3:65; I 188–93)

3. THE VISIBLE ORIGIN AND PASSING AWAY OF SUFFERING

On one occasion the Blessed One was dwelling at a town of the Mallans named Uruvelakappa. Then Bhadraka the headman⁹ approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and said to him: “It would be good, venerable sir, if the Blessed One would teach me about the origin and the passing away of suffering.”

“If, headman, I were to teach you about the origin and the passing away of suffering with reference to the past, saying, ‘So it was in the past,’ perplexity and uncertainty about that might arise in you. And if I were to teach you about the origin and the passing away of suffering with reference to the future, saying, ‘So it will be in the future,’ perplexity and uncertainty about that might arise in you. Instead, headman, while I am sitting right here, and you are sitting right there, I will teach you about the origin and the passing away of suffering. Listen and attend closely, I will speak.”

bạch Thế Tôn! Thế Tôn đã làm sáng tỏ Chánh pháp bằng nhiều cách, như thể Ngài dựng đứng lại những gì đã bị xô ngã, hé mở những gì đã bị bưng bít, chỉ đường cho kẻ bị lạc đường, hoặc giơ cao ngọn đèn trong bóng tối để cho những người có mắt có thể nhìn thấy được sự vật. Chúng con xin quy y Thế Tôn, quy y Pháp, quy y Tăng. Xin Thế Tôn chấp nhận chúng con làm đệ tử cư sĩ, từ nay cho đến khi chết, chúng con xin trọn đời quy kính Ngài.⁽⁸⁾

(Tăng Chi Bộ Kinh I, tr. 336-347, 65: Các vị ở Kesaputta)

3. NGUỒN GỐC RÕ RÀNG CỦA KHỔ VÀ SỰ DIỆT KHỔ

Một thời, Thế Tôn đang trú tại một thị trấn tên là Uruvelakappa của người dân Mallā. Lúc đó, viên trưởng thôn⁽⁹⁾ là Bhadrakāra đến tiếp kiến Thế Tôn, đảnh lễ Ngài, ngồi xuống một bên và thưa rằng: “Bạch Thế Tôn, thật lành thay nếu Thế Tôn giảng cho con nghe về nguồn gốc của khổ và sự diệt khổ!”

– Nay trưởng thôn, nếu Ta giảng cho ông về nguồn gốc của khổ và sự diệt khổ dựa vào sự kiện trong quá khứ, nói rằng: “Trong quá khứ nó như vậy”, có thể ông sẽ khởi lên hoang mang và nghi ngờ. Và nếu Ta giảng cho ông về nguồn gốc của khổ và sự diệt khổ dựa vào sự kiện trong tương lai, nói rằng: “Trong tương lai nó sẽ như vậy”, có thể ông sẽ khởi lên hoang mang và nghi ngờ. Nay trưởng thôn, thay vào đó, khi Ta đang ngồi đây, và ông đang ngồi ở đó, Ta sẽ giảng cho ông nghe về nguồn gốc của khổ và con đường diệt khổ. Hãy lắng nghe và chú tâm thật kỹ, Ta sẽ nói.

“Yes, venerable sir,” Bhadraka replied. The Blessed One said this:

“What do you think, headman? Are there any people in Uruvelakappa on whose account sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair would arise in you if they were to be executed, imprisoned, fined, or censured?”

“There are such people, venerable sir.”

“But are there any people in Uruvelakappa on whose account sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair would not arise in you in such an event?”

“There are such people, venerable sir.”

“Why is it, headman, that in relation to some people in Uruvelakappa sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair would arise in you if they were to be executed, imprisoned, fined, or censured, while in regard to others they would not arise in you?”

“Those people in Uruvelakappa, venerable sir, in relation to whom sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair would arise in me if they were to be executed, imprisoned, fined, or censured—these are the ones for whom I have desire and attachment. But those people in Uruvelakappa in relation to whom they would not arise in me—these are the ones for whom I have no desire and attachment.”

“Headman, by means of this principle that is seen, understood, immediately attained, fathomed, apply the

Bhadraka đáp lại:

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

– Nay trưởng thôn, ông nghĩ thế nào, nếu có người nào ở tại Uruvelakappa này bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, ông có khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng, hay tuyệt vọng không?

– Thừa có những người như thế, bạch Thế Tôn.

– Nhưng có người nào trong cùng hoàn cảnh như vậy mà ông không khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng, hay tuyệt vọng không?

– Thừa có những người như thế, bạch Thế Tôn.

– Nay trưởng thôn, tại sao đối với một số người ở tại Uruvelakappa, ông có khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng hay tuyệt vọng khi họ bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, trong lúc đối với một số người khác ông lại không khởi tâm như thế?

– Bạch Thế Tôn, đối với những người ở Uruvelakappa mà con có khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng hay tuyệt vọng khi họ bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, đó là những người con có lòng ái dục đối với họ. Nhưng đối với những người ở Uruvelakappa mà con không khởi lên những cảm xúc ấy, đó là những người con không có lòng ái dục đối với họ.

– Nay trưởng thôn, bằng nguyên tắc này đã được trông thấy, hiểu biết, đo lường và thấu đạt, hãy áp dụng phương

method to the past and to the future thus: ‘Whatever suffering arose in the past, all that arose rooted in desire, with desire as its source; for desire is the root of suffering. Whatever suffering will arise in the future, all that will arise rooted in desire, with desire as its source; for desire is the root of suffering.’”

“It is wonderful, venerable sir! It is amazing, venerable sir! How well that has been stated by the Blessed One: ‘Whatever suffering arises, all that is rooted in desire, has desire as its source; for desire is the root of suffering.’¹⁰ Venerable sir, I have a son named Ciravāsī, who stays at an outside residence. I rise early and send a man, saying, ‘Go, man, and find out how Ciravāsī is.’ Until that man returns, venerable sir, I am upset, thinking, ‘I hope Ciravāsī has not met with any affliction!’”

“What do you think, headman? If Ciravāsī were to be executed, imprisoned, fined, or censured, would sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair arise in you?”

“Venerable sir, if Ciravāsī were to be executed, imprisoned, fined, or censured, even my life would seem futile, so how could sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair not arise in me?”

“In this way too, headman, it can be understood: ‘Whatever suffering arises, all that arises rooted in desire, with desire as its source; for desire is the root of suffering.’

pháp này đối với quá khứ và tương lai, như sau: “Bất cứ khổ đau nào đã khởi lên trong quá khứ, tất cả những gì đã sinh khởi đều bắt nguồn từ ái dục, với ái dục là cội nguồn, vì ái dục là gốc rễ của khổ đau. Bất cứ khổ đau nào sinh khởi trong tương lai, tất cả những gì sẽ sinh khởi đều bắt nguồn từ ái dục, với ái dục là cội nguồn, vì ái dục là gốc rễ của khổ đau.”

– Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Thật tuyệt vời thay, bạch Thế Tôn! Thật khéo nói thay lời dạy này của Thế Tôn: “Bất cứ khổ đau nào đã khởi lên trong quá khứ, tất cả những gì đã sinh khởi đều bắt nguồn từ ái dục, vì ái dục là gốc rễ của khổ đau.”⁽¹⁰⁾ Bạch Thế Tôn, con có người con trai tên là Ciravāsī sống ở căn nhà ngoài xa. Con thường dậy sớm và gọi một người đi đến đó, nói với anh ta: “Anh hãy đi đến đó và thăm hỏi xem nó như thế nào.” Bạch Thế Tôn, cho đến khi anh ấy trở về, con cảm thấy lo âu bồn chồn, nghĩ rằng: “Hy vọng cậu bé không bị ốm đau gì!”

– Nay trưởng thôn, ông nghĩ thế nào, nếu Ciravāsī bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, ông có khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng hay tuyệt vọng không?

– Bạch Thế Tôn, nếu Ciravāsī bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, thậm chí đời con sẽ trở thành vô nghĩa, làm sao con không khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng hay tuyệt vọng?

– Nay trưởng thôn, cũng vậy bằng phương cách này, có thể hiểu như sau: “Bất cứ khổ đau nào khởi lên, tất cả những gì sinh khởi đều bắt nguồn từ ái dục, với ái dục là cội nguồn, vì ái dục là gốc rễ của khổ đau.”

“What do you think, headman? Before you saw your wife or heard about her, did you have any desire, attachment, or affection for her?”

“No, venerable sir.”

“Then was it, headman, only when you saw her or heard about her that this desire, attachment, and affection arose in you?”

“Yes, venerable sir.”

“What do you think, headman? If your wife were to be executed, imprisoned, fined, or censured, would sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair arise in you?”

“Venerable sir, if my wife were to be executed, imprisoned, fined, or censured, even my life would seem futile, so how could sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair not arise in me?”

“In this way too, headman, it can be understood: ‘Whatever suffering arises, all that arises rooted in desire, with desire as its source; for desire is the root of suffering.’”

(SN 42:11; IV 327–30)

4. INVESTIGATE THE TEACHER HIMSELF

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One

Này trưởng thôn, ông nghĩ thế nào, trước đây khi ông chưa trông thấy hay nghe nói về vợ ông, ông có khởi sinh lòng ham muốn, luyến ái đối với bà ấy không?

– Thưa không, bạch Thế Tôn.

– Này trưởng thôn, vậy thì có phải chỉ sau khi ông trông thấy hay nghe nói về vợ ông, ông mới khởi sinh lòng ham muốn, luyến ái đối với bà ấy?

– Thưa vâng, bạch Thế Tôn.

– Này trưởng thôn, ông nghĩ thế nào, nếu vợ ông bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, ông có khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng hay tuyệt vọng không?

– Bạch Thế Tôn, nếu vợ con bị hành hình, bị tù tội, bị trừng phạt hay bị chỉ trích, thậm chí đời con sẽ trở thành vô nghĩa, làm sao con không khởi tâm buồn rầu, than tiếc, đau đớn, thất vọng hay tuyệt vọng?

– Này trưởng thôn, cũng vậy bằng phương cách này, có thể hiểu như sau: “Bất cứ khổ đau nào khởi lên, tất cả những gì sinh khởi đều bắt nguồn từ ái dục, với ái dục là cội nguồn, vì ái dục là gốc rễ của khổ đau.”

(*Tương Ưng BK IV, phần số XI: Bhagandha-Hatthaha, tr. 512-517*)

4. TÌM HIỂU CHÍNH CÁ NHÂN VỊ ĐẠO SƯ

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn đang trú ở thành

was living at Sāvattthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's Park. There he addressed the monks thus: "Monks!"—"Venerable sir!" they replied. The Blessed One said this:

2. "Monks, a monk who is an inquirer, not knowing how to gauge another's mind,¹¹ should make an investigation of the Tathāgata in order to find out whether or not he is perfectly enlightened."

3. "Venerable sir, our teachings are rooted in the Blessed One, guided by the Blessed One, have the Blessed One as their resort. It would be good if the Blessed One would explain the meaning of these words. Having heard it from him, the monks will remember it."

"Then listen, monks, and attend closely to what I shall say."

"Yes, venerable sir," the monks replied. The Blessed One said this:

4. "Monks, a monk who is an inquirer, not knowing how to gauge another's mind, should investigate the Tathāgata with respect to two kinds of states, states cognizable through the eye and through the ear thus: 'Are there found in the Tathāgata or not any defiled states cognizable through the eye or through the ear?'"¹² When he investigates him, he comes to know: 'No defiled states cognizable through the eye or through the ear are found in the Tathāgata.'

Xá-vệ (Sāvattthī) trong rừng Kỳ-Đà (Jeta), vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika). Ở đây, Thế Tôn bảo các Tỷ-kheo:

– Đây các Tỷ-kheo. Các Tỷ-kheo đáp:

– Bạch Thế Tôn.

Thế Tôn nói như sau:

2. – Đây các Tỷ-kheo, một vị Tỷ-kheo vốn là người muốn tìm tòi học hỏi, không biết làm thế nào để phán đoán tâm của người khác, ⁽¹¹⁾ vị ấy cần phải tìm hiểu Như Lai để xem có phải Như Lai là bậc hoàn toàn giác ngộ hay không.

3. – Bạch Thế Tôn, giáo lý của chúng con xuất phát từ Thế Tôn, do Thế Tôn chỉ dạy, nương tựa vào Thế Tôn. Thật lành thay nếu Thế Tôn thuyết giảng ý nghĩa những lời nói đó! Sau khi được nghe Thế Tôn, chúng con sẽ ghi nhớ.

– Đây các Tỷ-kheo, vậy thì hãy lắng nghe và chú tâm ghi nhận những gì Ta sẽ nói.

Các Tỷ-kheo đáp:

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

– Thế Tôn nói như sau:

4. – Đây các Tỷ-kheo, một vị Tỷ-kheo vốn là người muốn tìm tòi học hỏi, không biết làm thế nào để phán đoán tâm của người khác, vị ấy cần phải tìm hiểu Như Lai về hai loại biểu hiện của tâm, các biểu hiện do tai và mắt nhận biết, như thế này: "Ta có tìm thấy ở Như Lai những biểu hiện phiền não do mắt và tai nhận biết hay không?" ⁽¹²⁾ Khi vị ấy tìm hiểu Như Lai, vị ấy thấy rằng: "Không có biểu hiện phiền não nào do mắt và tai nhận biết được tìm thấy ở Như Lai."

5. “When he comes to know this, he investigates him further thus: ‘Are there found in the Tathāgata or not any mixed states cognizable through the eye or through the ear?’¹³ When he investigates him, he comes to know: ‘No mixed states cognizable through the eye or through the ear are found in the Tathāgata.’

6. “When he comes to know this, he investigates him further thus: ‘Are there found in the Tathāgata or not cleansed states cognizable through the eye or through the ear?’ When he investigates him, he comes to know: ‘Cleansed states cognizable through the eye or through the ear are found in the Tathāgata.’

7. “When he comes to know this, he investigates him further thus: ‘Has this venerable one attained this wholesome state over a long time or did he attain it recently?’ When he investigates him, he comes to know: ‘This venerable one has attained this wholesome state over a long time; he did not attain it only recently.’

8. “When he comes to know this, he investigates him further thus: ‘Has this venerable one acquired renown and attained fame, so that the dangers [connected with renown and fame] are found in him?’ For, monks, as long as a monk has not acquired renown and attained fame, the dangers [connected with renown and fame] are not found in him; but when he has acquired renown and attained fame, those dangers are found in him.¹⁴ When he investigates him, he comes to know: ‘This venerable one has acquired renown and attained fame, but the dangers [connected with renown and fame] are not found in him.’

5. Khi vị ấy đã nhận thức được như vậy, vị ấy tìm hiểu thêm như thế này: “Ta có tìm thấy ở Như Lai những biểu hiện tạp nhiễm do mắt và tai nhận biết hay không?”⁽¹³⁾ Khi vị ấy tìm hiểu Như Lai, vị ấy thấy rằng: “Không có biểu hiện tạp nhiễm nào do mắt và tai nhận biết được tìm thấy ở Như Lai.”

6. Khi vị ấy đã nhận thức được như vậy, vị ấy tìm hiểu thêm như thế này: “Ta có tìm thấy ở Như Lai những biểu hiện thanh tịnh do mắt và tai nhận biết hay không?” Khi vị ấy tìm hiểu Như Lai, vị ấy thấy rằng: “Những biểu hiện thanh tịnh do mắt và tai nhận biết được tìm thấy ở Như Lai.”

7. Khi vị ấy đã nhận thức được như vậy, vị ấy tìm hiểu thêm như thế này: “Bậc Tôn giả này đã đạt được những biểu hiện thanh tịnh trong một thời gian lâu dài hay Ngài chỉ mới đạt được trong thời gian gần đây?” Khi vị ấy tìm hiểu Như Lai, vị ấy thấy rằng: “Bậc Tôn giả này đã đạt được những biểu hiện thanh tịnh trong một thời gian lâu dài, không phải Ngài chỉ mới đạt được trong thời gian gần đây.”

8. Khi vị ấy đã nhận thức được như vậy, vị ấy tìm hiểu thêm như thế này: “Có phải bậc Tôn giả này đã đạt được danh tiếng, do vậy những nguy hiểm liên hệ đến danh tiếng được tìm thấy ở Tôn giả này?” Bởi vì, này các Tỷ-kheo, bao lâu mà một vị Tỷ-kheo chưa đạt được danh tiếng, thì những nguy hiểm liên hệ đến danh tiếng không được tìm thấy ở Tỷ-kheo ấy; nhưng khi vị ấy đã đạt được danh tiếng thì những nguy hiểm liên hệ đến danh tiếng được tìm thấy ở vị ấy.⁽¹⁴⁾ Khi vị ấy tìm hiểu Như Lai, vị ấy thấy rằng: “Bậc Tôn giả này đã đạt được danh tiếng, nhưng những nguy hiểm liên hệ đến danh tiếng không được tìm thấy ở Tôn giả này.”

9. “When he comes to know this, he investigates him further thus: ‘Is this venerable one restrained without fear, not restrained by fear, and does he avoid indulging in sensual pleasures because he is without lust through the destruction of lust?’ When he investigates him, he comes to know: ‘This venerable one is restrained without fear, not restrained by fear, and he avoids indulging in sensual pleasure because he is without lust through the destruction of lust.’

10. “Now, monks, if others should ask that monk thus: ‘What are the venerable one’s reasons and what is his evidence whereby he says: “That venerable one is restrained without fear, not restrained by fear, and he avoids indulging in sensual pleasures because he is without lust through the destruction of lust?”’—answering rightly, that monk would answer thus: ‘Whether that venerable one dwells in the Saṅgha or alone, while some there are well behaved and some are ill behaved and some there teach a group, while some here are seen concerned about material things and some are unsullied by material things, still that venerable one does not despise anyone because of that.¹⁵ And I have heard and learned this from the Blessed One’s own lips: “I am restrained without fear, not restrained by fear, and I avoid indulging in sensual pleasures because I am without lust through the destruction of lust.”’

11. “The Tathāgata, monks, should be questioned further

9. Khi vị ấy đã nhận thức được như vậy, vị ấy tìm hiểu thêm như thế này: “Có phải Tôn giả này từ bỏ mà không sợ hãi, chứ không phải từ bỏ vì sợ hãi, và có phải Tôn giả này tránh buông lung phóng dật trong các dục lạc giác quan bởi vì vị này không còn tham dục do đã đoạn diệt tham dục?” Khi Tỷ-kheo ấy tìm hiểu Như Lai, vị ấy thấy rằng: “Bậc Tôn giả này từ bỏ mà không sợ hãi, chứ không phải từ bỏ vì sợ hãi, và Tôn giả này tránh buông lung phóng dật trong các dục lạc giác quan bởi vì vị này không còn tham dục do đã đoạn diệt tham dục.”

10. Nay các Tỷ-kheo, nếu có những người khác hỏi vị Tỷ-kheo ấy như sau: “Ông bảo là vị Tôn giả này từ bỏ mà không sợ hãi, không phải từ bỏ vì sợ hãi; vị Tôn giả này tránh buông lung phóng dật trong các dục lạc giác quan bởi vì vị này không còn tham dục do đã đoạn diệt tham dục. Đây là những lý do và những bằng chứng của vị Tôn giả này?”

Để trả lời một cách đúng đắn, vị Tỷ-kheo ấy sẽ trả lời như thế này: “Dù cho Tôn giả này sống giữa Tăng chúng hay sống một mình, dù ở đó có những vị hành xử đúng thiện hạnh và một số hành xử không đúng thiện hạnh, một số ở đó giảng dạy cho hội chúng, trong lúc một số ở đây quan tâm đến vật chất và một số khác không bị vật chất làm nhiễm ô, vị Tôn giả này vẫn không khinh miệt ai vì những lý do đó.”⁽¹⁵⁾ Và tôi đã nghe và biết được từ chính kim khẩu của Thế Tôn: “Ta từ bỏ mà không sợ hãi, chứ không phải từ bỏ vì sợ hãi, và Ta tránh buông lung phóng dật trong các dục lạc giác quan bởi vì Ta không còn tham dục do đã đoạn diệt tham dục.”

11. Nay các Tỷ-kheo, Như Lai cần được hỏi thêm như

about that thus: ‘Are there found in the Tathāgata or not any defiled states cognizable through the eye or through the ear?’ The Tathāgata would answer thus: ‘No defiled states cognizable through the eye or through the ear are found in the Tathāgata.’

12. “If asked, ‘Are there found in the Tathāgata or not any mixed states cognizable through the eye or through the ear?’ the Tathāgata would answer thus: ‘No mixed states cognizable through the eye or through the ear are found in the Tathāgata.’

13. “If asked, ‘Are there found in the Tathāgata or not cleansed states cognizable through the eye or through the ear?’ the Tathāgata would answer thus: ‘Cleansed states cognizable through the eye or through the ear are found in the Tathāgata. They are my pathway and my domain, yet I do not identify with them.’

14. “Monks, a disciple should approach the Teacher who speaks thus in order to hear the Dhamma. The Teacher teaches him the Dhamma with its successively higher levels, with its successively more sublime levels, with its dark and bright counterparts. As the Teacher teaches the Dhamma to a monk in this way, through direct knowledge of a certain teaching here in that Dhamma, the monk comes to a conclusion about the teachings.¹⁶ He places confidence in the Teacher thus: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well proclaimed by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’

15. “Now if others should ask that monk thus: ‘What are the venerable one’s reasons and what is his evidence

sau: “Những biểu hiện phiền não do mắt và tai nhận biết có được tìm thấy ở Như Lai hay không?” Như Lai sẽ trả lời như thế này: “Không có biểu hiện phiền não nào do mắt và tai nhận biết được tìm thấy ở Như Lai.”

12. Nếu được hỏi: “Những biểu hiện tạp nhiễm do mắt và tai nhận biết có được tìm thấy ở Như Lai hay không?” Như Lai sẽ trả lời như sau: “Không có biểu hiện tạp nhiễm nào do mắt và tai nhận biết được tìm thấy ở Như Lai.”

13. Nếu được hỏi: “Những biểu hiện thanh tịnh do mắt và tai nhận biết có được tìm thấy ở Như Lai hay không?” Như Lai sẽ trả lời như sau: “Những biểu hiện thanh tịnh do mắt và tai nhận biết được tìm thấy ở Như Lai. Đó là con đường và lãnh vực tu tập của Ta, tuy nhiên Ta không nhận diện Ta với chúng.”

14. Nay các Tỷ-kheo, một đệ tử phải đến gần bậc Đạo sư có nói như vậy để được nghe Pháp. Bậc Đạo sư giảng dạy cho vị ấy với các trình độ càng lúc càng cao hơn, càng lúc càng vi diệu hơn, rõ ràng đen trắng với các pháp tương đương với họ. Vì bậc Đạo sư giảng Pháp cho một đệ tử bằng cách này, thông qua chứng tri về một số giáo lý trong Pháp ấy, vị Tỷ-kheo có thể đi đến kết luận về giáo lý.⁽¹⁶⁾ Vị ấy khởi lòng tịnh tín nơi bậc Đạo sư như thế này: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp đã được Thế Tôn khéo thuyết giảng, chúng Tăng đang hành trì thật tốt đẹp.”

15. Giờ đây, nếu có người khác đến hỏi vị Tỷ-kheo ấy như sau: “Ông nói rằng: ‘Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác,

whereby he says, “The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well proclaimed by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way”?’—answering rightly, that monk would answer thus: ‘Here, friends, I approached the Blessed One in order to hear the Dhamma. The Blessed One taught me the Dhamma with its successively higher levels, with its successively more sublime levels, with its dark and bright counterparts. As the Blessed One taught the Dhamma to me in this way, through direct knowledge of a certain teaching here in that Dhamma, I came to a conclusion about the teachings. I placed confidence in the Teacher thus: “The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well proclaimed by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.”’

16. “Monks, when anyone’s faith has been planted, rooted, and established in the Tathāgata through these reasons, terms, and phrases, his faith is said to be supported by reasons, rooted in vision, firm; it is invincible by any ascetic or brahmin or deva or Māra or Brahmā or by anyone in the world.¹⁷ That is how, monks, there is an investigation of the Tathāgata in accordance with the Dhamma, and that is how the Tathāgata is well investigated in accordance with the Dhamma.”

That is what the Blessed One said. The monks were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

(MN 47: *Vīmaṃsaka Sutta*; I 317–20)

5. STEPS TOWARD THE REALIZATION OF TRUTH

Pháp đã được Thế Tôn khéo thuyết giảng, chúng Tăng đang hành trì thật tốt đẹp’, đâu là những lý do và những bằng chứng của vị Tôn giả này?” Để trả lời một cách đúng đắn, vị Tỷ-kheo ấy sẽ trả lời như thế này:

“Đây nhé, này hiền giả, tôi đã đến gần bậc Đạo sư để được nghe Pháp. Bậc Đạo sư giảng dạy cho tôi với các trình độ càng lúc càng cao hơn, càng lúc càng vi diệu hơn, rõ ràng đen trắng với các pháp tương đương với tôi.” Vì bậc Đạo sư giảng Pháp cho tôi bằng cách này, thông qua chứng tri về một số giáo lý trong Pháp ấy, tôi có thể đi đến kết luận về giáo lý. Tôi khởi lòng tịnh tín nơi bậc Đạo sư như thế này: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp đã được Thế Tôn khéo thuyết giảng, chúng Tăng đang hành trì thật tốt đẹp.”

16. – Này các Tỷ-kheo, khi lòng tin của bất cứ ai đối với Như Lai đã được vun trồng, đã có căn cứ, và đã thiết lập qua những lý do, những dữ kiện và những lời nói như vậy, đức tin của người ấy được xem là đã được chứng minh bằng những lý do, bắt nguồn từ pháp nhãn, và vững chắc; sẽ không bị phá hoại bởi bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn hay chư Thiên hay Māra hay Phạm Thiên hay bất cứ ai trên thế giới này.⁽¹⁷⁾ Này các Tỷ-kheo, đó là cách làm thế nào để tìm hiểu về Như Lai đúng Pháp, và đó là cách mà Như Lai đã được tìm hiểu đúng Pháp.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn dạy.

(Trung Bộ Kinh I, Kinh 47: Kinh Tư Sát, tr. 693-700)

5. NHỮNG BƯỚC TIẾN ĐẾN GIÁC NGỘ CHÂN LÝ

10. Then the brahmin Caṅkī,¹⁸ together with a large company of brahmins, went to the Blessed One, exchanged greetings with him, and sat down at one side.

11. Now on that occasion the Blessed One was seated finishing some amiable talk with some very senior brahmins. At the time, sitting in the assembly, was a brahmin student named Kāpaṭhika. Young, shaven-headed, sixteen years old, he was a master of the three Vedas with their vocabularies, liturgy, phonology, and etymology, and the histories as a fifth; skilled in philology and grammar, he was fully versed in natural philosophy and in the marks of a great man. While the very senior brahmins were conversing with the Blessed One, he repeatedly broke in and interrupted their talk. Then the Blessed One rebuked the brahmin student Kāpaṭhika thus: “The honorable Bhāradvāja¹⁹ shouldn’t break in and interrupt the talk of the very senior brahmins while they are conversing. He should wait until the talk is finished.”

When this was said, the brahmin Caṅkī said to the Blessed One: “Master Gotama shouldn’t rebuke the brahmin student Kāpaṭhika. This brahmin student is very learned; he has a good delivery; he is wise. He can well take part in this discussion with Master Gotama.”

12. Then the Blessed One thought: “Surely, since the brahmins honor him thus, the brahmin student Kāpaṭhika must be accomplished in the scriptures of the three Vedas.”

Then the brahmin student Kāpaṭhika thought: “When the

10. Rồi người Bà-la-môn Caṅkī,⁽¹⁸⁾ cùng với đại chúng Bà-la-môn, đi đến Thế Tôn, trao đổi những lời chào hỏi với Ngài, và ngồi xuống một bên.

11. Lúc bấy giờ, Thế Tôn đang ngồi và vừa chấm dứt cuộc đàm đạo thân hữu với các Bà-la-môn trưởng thượng. Lúc đó, có một thanh niên Bà-la-môn tên là Kāpaṭhika đang ngồi trong hội chúng. Đây là một thanh niên mười sáu tuổi, cạo tóc đầu, anh ta nắm vững ba tập Kinh Vệ-đà với tất cả từ ngữ, nghi lễ, ngữ âm và từ nguyên, và các môn lịch sử như là kỹ năng thứ năm, thông hiểu ngữ học và văn phạm, hoàn toàn thành thạo Triết học tự nhiên và có tất cả dấu hiệu của một bậc đại nhân. Trong lúc các vị Bà-la-môn trưởng thượng đang đàm đạo với Thế Tôn, thanh niên này nhiều lần xen vào ngắt ngang cuộc đàm luận. Rồi Thế Tôn khiển trách thanh niên Kāpaṭhika như sau: “Hiền giả Bhāradvāja⁽¹⁹⁾ không nên xen vào và ngắt ngang câu chuyện của những vị Bà-la-môn trưởng thượng trong lúc các vị ấy đang nói chuyện như thế. Hiền giả phải chờ đến khi các vị ấy chấm dứt câu chuyện.”

Khi nghe nói như vậy, người Bà-la-môn Caṅkī bạch Thế Tôn: “Tôn giả Gotama không nên khiển trách thanh niên Kāpaṭhika. Thanh niên này là bậc đa văn, là một người thuộc dòng giống cao sang, là một nhà thông thái. Anh ấy có thể tham gia rất tốt vào cuộc đàm luận với Tôn giả Gotama.”

12. Thế Tôn nghĩ như sau: “Vì những người Bà-la-môn tôn trọng anh ta như vậy, chắc hẳn thanh niên Bà-la-môn Kāpaṭhika phải thông thạo kinh điển trong ba tập Vệ-đà.”

Và thanh niên Bà-la-môn Kāpaṭhika nghĩ: “Khi nào Sa-

ascetic Gotama catches my eye, I shall ask him a question.”

Then, knowing with his own mind the thought in the brahmin student Kāpaṭhika’s mind, the Blessed One turned his eye toward him. Then the brahmin student Kāpaṭhika thought: “The ascetic Gotama has turned toward me. Suppose I ask him a question.” Then he said to the Blessed One: “Master Gotama, in regard to the ancient brahmin hymns that have come down through oral transmission, preserved in the collections, the brahmins come to the definite conclusion: ‘Only this is true, anything else is wrong.’ What does Master Gotama say about this?”

13. “How then, Bhāradvāja, among the brahmins is there even a single brahmin who says thus: ‘I know this, I see this: only this is true, anything else is wrong?’”—“No, Master Gotama.”

“How then, Bhāradvāja, among the brahmins is there even a single teacher or a single teacher’s teacher back to the seventh generation of teachers who says thus: ‘I know this, I see this: only this is true, anything else is wrong?’”—“No, Master Gotama.”

“How then, Bhāradvāja, the ancient brahmin seers, the creators of the hymns, the composers of the hymns, whose ancient hymns that were formerly chanted, uttered, and compiled, the brahmins nowadays still chant and repeat, repeating what was spoken and reciting what was recited—that is, Aṭṭhaka, Vāmaka, Vāmadeva, Vessāmitta,

môn Gotama nhìn vào mắt ta, ta sẽ hỏi Ngài một câu.”

Rồi tâm của Thế Tôn đã biết được ý nghĩ của thanh niên Bà-la-môn Kāpaṭhika, Ngài đưa mắt nhìn chàng thanh niên. Thanh niên Bà-la-môn Kāpaṭhika suy nghĩ: “Sa-môn Gotama đã đưa mắt nhìn ta, vậy ta sẽ hỏi Ngài một câu.” Rồi thanh niên này bạch Thế Tôn:

— Thưa Tôn giả Gotama, đối với những bài Thánh ca xưa cổ của Bà-la-môn được truyền tụng qua truyền khẩu, được lưu giữ trong các bộ sưu tập Thánh tạng, các vị Bà-la-môn đã đi đến kết luận chắc chắn rằng: “Chỉ ở đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm.” Tôn giả Gotama nói gì về vấn đề này?

13. – Vậy thì, này Bhāradvāja, giữa các vị Bà-la-môn, có một vị nào đã từng nói như thế này: “Tôi biết việc này, tôi thấy việc này: chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm?”

— Thưa không, Tôn giả Gotama.

— Vậy thì, này Bhāradvāja, trong số những vị Bà-la-môn, có một vị thầy nào, hay là sư phụ của vị thầy, cho đến bảy đời sư phụ về trước, có nói như thế này: “Tôi biết việc này, tôi thấy việc này: chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm?”

— Thưa không, Tôn giả Gotama.

Vậy thì, này Bhāradvāja, những vị tiên tri Bà-la-môn cổ xưa, những người sáng tạo các bài Thánh ca, những tác giả của các bài Thánh ca, những người mà các bài Thánh ca đã được tán tụng và sưu tập trước đây, những người Bà-la-môn ngày nay vẫn còn tán tụng, lặp đi lặp lại những gì đã được đọc, và ca ngâm những gì đã được ca ngâm, như là:

Yamataggi, Angirasa, Bhāradvāja, Vāsetṭha, Kassapa, and Bhagu²⁰—did even these ancient brahmin seers say thus: ‘We know this, we see this: only this is true, anything else is wrong’?”—“No, Master Gotama.”

“So, Bhāradvāja, it seems that among the brahmins there is not even a single brahmin who says thus: ‘I know this, I see this: only this is true, anything else is wrong.’ And among the brahmins there is not even a single teacher or a single teacher’s teacher back to the seventh generation of teachers, who says thus: ‘I know this, I see this: only this is true, anything else is wrong.’ And the ancient brahmin seers, the creators of the hymns, the composers of the hymns ... even these ancient brahmin seers did not say thus: ‘We know this, we see this: only this is true, anything else is wrong.’ Suppose there were a file of blind men each in touch with the next: the first one does not see, the middle one does not see, and the last one does not see. So too, Bhāradvāja, in regard to their statement the brahmins seem to be like a file of blind men: the first one does not see, the middle one does not see, and the last one does not see. What do you think, Bhāradvāja, that being so, does not the faith of the brahmins turn out to be groundless?”

14. “The brahmins honor this not only out of faith, Master Gotama. They also honor it as oral tradition.”

Atṭhaka, Vāmaka, Vāmadeva, Vessāmitta, Yamataggi, Aṅgirasa, Bhāradvāja, Vāsetṭha, Kassapa, và Bhagu⁽²⁰⁾ Các vị Bà-la-môn cổ xưa ấy có bao giờ đã nói như thế này: “Chúng tôi biết việc này, tôi thấy việc này: chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm?”

– Thừa không, Tôn giả Gotama.

– Như vậy, này Bhāradvāja, hình như không có một vị Bà-la-môn nào trong số các vị Bà-la-môn ấy nói rằng: “Tôi biết việc này, tôi thấy việc này: chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm?” Và trong số các vị Bà-la-môn, không có một vị thầy nào, hay là sư phụ của vị thầy, cho đến bảy đời sư phụ về trước, có nói như thế này: “Tôi biết việc này, tôi thấy việc này: chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm?” Và những vị tiên tri Bà-la-môn cổ xưa, những người sáng tạo các bài Thánh ca, những tác giả của các bài Thánh ca... ngay cả những vị tiên tri Bà-la-môn xưa cổ hình như cũng không nói như thế này: “Chúng tôi biết việc này, tôi thấy việc này: chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm?” Giả sử có một chuỗi người mù ôm lưng nhau: người trước không thấy, người đứng giữa không thấy, người cuối cùng không thấy; cũng vậy, này Bhāradvāja, đối với các vị Bà-la-môn, lời nói của họ cũng giống như một chuỗi người mù: người trước không thấy, người đứng giữa không thấy, người cuối cùng không thấy. Ông nghĩ thế nào, này Bhāradvāja, sự kiện là như vậy, có phải lòng tin của các vị Bà-la-môn là không có căn cứ?

14. – Thừa Tôn giả Gotama, các vị Bà-la-môn không những chỉ tôn trọng việc này do có lòng tin mà còn do truyền khẩu ngàn xưa để lại.

“Bhāradvāja, first you took your stand on faith, now you speak of oral tradition. There are five things, Bhāradvāja, that may turn out in two different ways here and now. What five? Faith, approval, oral tradition, reasoned cogitation, and acceptance of a view as a result of pondering it.”²¹ These five things may turn out in two different ways here and now. Now something may be fully accepted out of faith, yet it may be empty, hollow, and false; but something else may not be fully accepted out of faith, yet it may be factual, true, and unmistaken. Again, something may be fully approved of ... well transmitted ... well cogitated ... well pondered, yet it may be empty, hollow, and false; but something else may not be well pondered, yet it may be factual, true, and unmistaken. [Under these conditions] it is not proper for a wise man who preserves truth to come to the definite conclusion: ‘Only this is true, anything else is wrong.’”²²

15. “But, Master Gotama, in what way is there the preservation of truth?”²³ How does one preserve truth? We ask Master Gotama about the preservation of truth.”

“If a person has faith, Bhāradvāja, he preserves truth when he says: ‘My faith is thus’; but he does not yet come to the definite conclusion: ‘Only this is true, anything else is wrong.’ In this way, Bhāradvāja, there is the preservation of truth; in this way he preserves truth; in this way we describe the preservation of truth. But as yet there is no discovery of truth.”²⁴

– Đây Bhāradvāja, trước tiên người có lập trường dựa vào lòng tin, nay người lại nói đến truyền khẩu ngàn xưa để lại. Đây Bhāradvāja, có năm điều này có thể đem lại hai kết quả khác nhau ngay bây giờ và ở đây. Thế nào là năm? Lòng tin, sự chấp thuận, truyền khẩu ngàn xưa để lại, suy tư có luận lý và chấp nhận quan điểm như là kết quả của sự cân nhắc.⁽²¹⁾ Năm điều này có thể đem lại hai kết quả khác nhau bây giờ và ở đây. Đây nhé, một điều gì đó có thể được hoàn toàn chấp nhận do lòng tin, tuy nhiên điều ấy có thể vô nghĩa, trống rỗng và sai lạc; và một điều khác có thể không được hoàn toàn chấp nhận do lòng tin, tuy nhiên điều đó có thể đúng sự thật, chân thực, không sai lầm. Lại nữa, có điều được hoàn toàn chấp nhận... được khéo truyền tụng... khéo suy tư... khéo cân nhắc, tuy thế, điều ấy có thể vô nghĩa, trống rỗng và sai lạc; và một điều khác có thể không được hoàn toàn chấp nhận do lòng tin, tuy nhiên điều đó có thể đúng sự thật, chân thực, không sai lầm. Trong những điều kiện như thế, đối với một người có trí tuệ muốn bảo vệ chân lý, sẽ không đúng để đi đến kết luận quả quyết rằng: “Chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm.”⁽²²⁾

15. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, bằng cách nào có sự bảo vệ chân lý?⁽²³⁾ Làm thế nào để con người bảo vệ chân lý? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama về sự bảo vệ chân lý.

– Đây Bhāradvāja, nếu một người có lòng tin, người ấy bảo vệ chân lý khi nói rằng: “Lòng tin của tôi là như thế này,” nhưng người ấy không đi đến kết luận quả quyết rằng: “Chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm.” Bằng cách này, đây Bhāradvāja, có sự bảo vệ chân lý; bằng cách này, người ấy bảo vệ chân lý; bằng cách này chúng ta mô tả sự bảo vệ chân lý. Tuy nhiên, như vậy chưa phải là sự khám phá chân lý.⁽²⁴⁾

“If a person approves of something ... if he receives an oral tradition ... if he [reaches a conclusion based on] reasoned cogitation ... if he accepts a view as a result of pondering it, he preserves truth when he says: ‘The view that I accept as a result of pondering it is thus’; but he does not yet come to the definite conclusion: ‘Only this is true, anything else is wrong.’ In this way too, Bhāradvāja, there is the preservation of truth; in this way he preserves truth; in this way we describe the preservation of truth. But as yet there is no discovery of truth.”

16. “In that way, Master Gotama, there is the preservation of truth; in that way one preserves truth; in that way we recognize the preservation of truth. But in what way, Master Gotama, is there the discovery of truth? In what way does one discover truth? We ask Master Gotama about the discovery of truth.”

17. “Here, Bhāradvāja, a monk may be living in dependence on some village or town. Then a householder or a householder’s son goes to him and investigates him in regard to three kinds of states: in regard to states based on greed, in regard to states based on hate, and in regard to states based on delusion: ‘Are there in this monk any states based on greed such that, with his mind obsessed by those states, while not knowing he might say, “I know,” or while not seeing he might say, “I see,” or he might urge others to act in a way that would lead to their harm and suffering for a long time?’ As he investigates him he comes to know: ‘There are no such states based on greed in this monk. The bodily and verbal behavior of this monk are not those of one

Nếu một người chấp thuận điều gì... nếu người ấy đi đến kết luận dựa trên sự suy tư có luận lý... nếu người ấy chấp nhận một quan điểm như là kết quả của sự cân nhắc, người ấy bảo vệ chân lý khi nói rằng: “Quan điểm tôi chấp nhận như là kết quả của sự cân nhắc là như thế này,” nhưng người ấy chưa đi đến kết luận quả quyết rằng: “Chỉ có đây mới là sự thật, tất cả những gì khác đều là sai lầm.” Cũng vậy, này Bhāradvāja, bằng cách này có sự bảo vệ chân lý; bằng cách này, người ấy bảo vệ chân lý; bằng cách này chúng ta mô tả sự bảo vệ chân lý. Tuy nhiên như vậy chưa phải là sự khám phá chân lý.

16. – Thưa Tôn giả Gotama, bằng cách này có sự bảo vệ chân lý; bằng cách này, người ấy bảo vệ chân lý; bằng cách này chúng ta mô tả sự bảo vệ chân lý. Nhưng thưa Tôn giả Gotama, bằng cách nào có sự khám phá chân lý? Bằng cách nào con người khám phá chân lý? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama về sự khám phá chân lý.

17.– Ở đây, này Bhāradvāja, một Tỷ-kheo sống tùy thuộc vào một làng hay thị trấn nào đó. Rồi một gia chủ hay con trai của gia chủ đi đến chỗ vị ấy và tìm hiểu vị ấy đối với ba trạng thái biểu hiện: biểu hiện xuất phát từ tham dục, biểu hiện xuất phát từ sân hận, biểu hiện xuất phát từ si mê. “Vị Tỷ-kheo này có biểu hiện nào xuất phát từ tham dục hay không, với tâm của vị ấy bị ám ảnh bởi những trạng thái tham dục, trong lúc không biết, vị này có thể nói ‘tôi biết’, hoặc trong lúc không thấy vị này có thể nói ‘tôi thấy’, hoặc vị này có thể thúc đẩy những người khác hành động theo phương cách sẽ đưa đến tổn hại hay đau khổ trong một thời gian dài?” Khi tìm hiểu vị Tỷ-kheo này, người ấy biết rằng: “Không có những trạng thái biểu hiện xuất phát từ tham dục

affected by greed. And the Dhamma that he teaches is profound, hard to see and hard to understand, peaceful and sublime, unattainable by mere reasoning, subtle, to be experienced by the wise. This Dhamma cannot easily be taught by one affected by greed.'

18. "When he has investigated him and has seen that he is purified from states based on greed, he next investigates him in regard to states based on hate: 'Are there in this monk any states based on hate such that, with his mind obsessed by those states ... he might urge others to act in a way that would lead to their harm and suffering for a long time?' As he investigates him, he comes to know: 'There are no such states based on hate in this monk. The bodily and verbal behavior of this monk are not those of one affected by hate. And the Dhamma that he teaches is profound ... to be experienced by the wise. This Dhamma cannot easily be taught by one affected by hate.'

19. "When he has investigated him and has seen that he is purified from states based on hate, he next investigates him in regard to states based on delusion: 'Are there in this monk any states based on delusion such that, with his mind obsessed by those states ... he might urge others to act in a way that would lead to their harm and suffering for a long time?' As he investigates him, he comes to know: 'There are no such states based on delusion in this monk. The bodily and verbal behavior of this monk are not those of one

ở vị Tỷ-kheo này. Hành động và lời nói của vị này không phải là hành động và lời nói của một người bị tham dục chi phối. Và Giáo pháp mà vị này thuyết giảng là thâm sâu, khó thấy, khó hiểu, an tịnh và siêu phàm, không thể đạt được bằng lý luận suông, tế nhị, chỉ người có trí mới cảm nhận được. Giáo pháp này không thể do một người có tâm tham dục giảng dạy."

18. Sau khi người này đã tìm hiểu vị Tỷ-kheo và thấy rằng vị này đã thanh lọc tâm, không còn những biểu hiện xuất phát từ tham dục, người này tiếp tục tìm hiểu vị Tỷ-kheo đối với những biểu hiện xuất phát từ sân hận: "Vị Tỷ-kheo này có biểu hiệu nào xuất phát từ sân hận hay không, với tâm của vị ấy bị ám ảnh bởi những trạng thái sân hận... hoặc vị này có thể thúc đẩy những người khác hành động theo phương cách sẽ đưa đến tổn hại hay đau khổ trong một thời gian dài?" Khi tìm hiểu vị Tỷ-kheo này, người ấy biết rằng: "Không có những trạng thái biểu hiện xuất phát từ sân hận ở vị Tỷ-kheo này. Hành động và lời nói của vị này không phải là hành động và lời nói của một người bị sân hận chi phối. Và Giáo pháp mà vị này thuyết giảng là thâm sâu... chỉ người có trí mới cảm nhận được. Giáo pháp này không thể do một người có tâm sân hận giảng dạy."

19. Sau khi người này đã tìm hiểu vị Tỷ-kheo và thấy rằng vị này đã thanh lọc tâm, không còn những biểu hiện xuất phát từ sân hận, người này tiếp tục tìm hiểu vị Tỷ-kheo đối với những biểu hiện xuất phát từ si mê: "Vị Tỷ-kheo này có biểu hiệu nào xuất phát từ si mê hay không, với tâm của vị ấy bị ám ảnh bởi những trạng thái si mê... hoặc vị này có thể thúc đẩy những người khác hành động theo phương cách sẽ đưa đến tổn hại hay đau khổ trong một thời gian dài?" Khi tìm hiểu vị Tỷ-kheo này, người ấy biết rằng:

affected by delusion. And the Dhamma that he teaches is profound ... to be experienced by the wise. This Dhamma cannot easily be taught by one affected by delusion.'

20. "When he has investigated him and has seen that he is purified from states based on delusion, then he places faith in him; filled with faith he visits him and pays respect to him; having paid respect to him, he gives ear; when he gives ear, he hears the Dhamma; having heard the Dhamma, he memorizes it and examines the meaning of the teachings he has memorized; when he examines their meaning, he accepts those teachings as a result of pondering them; when he has accepted those teachings as a result of pondering them, desire springs up; when desire has sprung up, he applies his will; having applied his will, he scrutinizes; having scrutinized, he strives; resolutely striving, he realizes with the body the supreme truth and sees it by penetrating it with wisdom.²⁵ In this way, Bhāradvāja, there is the discovery of truth; in this way one discovers truth; in this way we describe the discovery of truth. But as yet there is no final arrival at truth."²⁶

21. "In that way, Master Gotama, there is the discovery of truth; in that way one discovers truth; in that way we recognize the discovery of truth. But in what way, Master Gotama, is there the final arrival at truth? In what way does

"Không có những trạng thái biểu hiện xuất phát từ si mê ở vị Tỷ-kheo này. Hành động và lời nói của vị này không phải là hành động và lời nói của một người bị si mê chi phối. Và Giáo pháp mà vị này thuyết giảng là thâm sâu... chỉ người có trí mới cảm nhận được. Giáo pháp này không thể do một người có tâm si mê giảng dạy."

20. Sau khi người này đã tìm hiểu vị Tỷ-kheo và thấy rằng vị này đã thanh lọc tâm khỏi những biểu hiện xuất phát từ si mê, rồi người này đặt lòng tin vào vị Tỷ-kheo này; với tâm tràn ngập lòng tin, người ấy đến thăm vị Tỷ-kheo, đánh lễ ngài. Sau khi đánh lễ ngài, người ấy chú tâm lắng nghe; khi người ấy chú tâm lắng nghe, người ấy nghe Pháp; sau khi nghe pháp, người ấy học thuộc lòng và tìm hiểu ý nghĩa của giáo pháp mà người ấy đã thuộc lòng; khi người ấy đã tìm hiểu ý nghĩa của giáo pháp, người ấy chấp nhận giáo pháp như là kết quả của suy nghĩ cân nhắc; khi người ấy đã chấp nhận giáo pháp như là kết quả của việc suy nghĩ cân nhắc, người ấy sinh lòng ước muốn; khi ước muốn đã khởi sinh, người ấy vận dụng ý chí; khi đã vận dụng ý chí, người ấy cẩn thận nghiên cứu; sau khi cẩn thận nghiên cứu, người ấy cố gắng; với quyết tâm tinh cần, người ấy tự thân chứng ngộ chân lý tối thượng và bằng cách dùng trí tuệ để thể nhập chân lý, người ấy thấy được chân lý.⁽²⁵⁾ Nay Bhāradvāja, bằng cách này có sự khám phá chân lý, bằng cách này hành giả khám phá chân lý, bằng cách này chúng ta mô tả việc khám phá chân lý. Nhưng như vậy cũng chưa phải là sự chứng ngộ chân lý cuối cùng.⁽²⁶⁾

21. – Thừa Tôn giả Gotama, bằng cách này có sự khám phá chân lý, bằng cách này hành giả khám phá chân lý, bằng cách này chúng ta mô tả sự khám phá chân lý. Nhưng thừa Tôn giả Gotama, bằng cách nào có sự chứng ngộ chân lý

one finally arrive at truth? We ask Master Gotama about the final arrival at truth.”

“The final arrival at truth, Bhāradvāja, lies in the repetition, development, and cultivation of those same things. In this way, Bhāradvāja, there is the final arrival at truth; in this way one finally arrives at truth; in this way we describe the final arrival at truth.”

22. “In that way, Master Gotama, there is the final arrival at truth; in that way one finally arrives at truth; in that way we recognize the final arrival at truth. But what, Master Gotama, is most helpful for the final arrival at truth? We ask Master Gotama about the thing most helpful for the final arrival at truth.”

“Striving is most helpful for the final arrival at truth, Bhāradvāja. If one does not strive, one will not finally arrive at truth; but because one strives, one does finally arrive at truth. That is why striving is most helpful for the final arrival at truth.”

23. “But what, Master Gotama, is most helpful for striving? We ask Master Gotama about the thing most helpful for striving.”

“Scrutiny is most helpful for striving, Bhāradvāja. If one does not scrutinize, one will not strive; but because one scrutinizes, one strives. That is why scrutiny is most helpful

cuối cùng? Bằng cách nào hành giả có sự chứng ngộ để đạt đến chân lý cuối cùng? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama về sự chứng đạt chân lý cuối cùng.

– Nay Bhāradvāja, sự chứng ngộ để đạt đến chân lý cuối cùng là ở chỗ thực hành liên tục, phát triển và tu tập những chân lý ấy. Nay Bhāradvāja, bằng cách này có sự chứng ngộ để đạt đến chân lý cuối cùng, bằng cách này hành giả cuối cùng chứng đạt được chân lý, bằng cách này chúng ta mô tả việc chứng đạt chân lý cuối cùng.

22. – Thừa Tôn giả Gotama, bằng cách này có sự chứng ngộ cuối cùng để đạt đến chân lý, bằng cách này hành giả cuối cùng chứng đạt được chân lý, bằng cách này chúng ta công nhận sự chứng đạt chân lý cuối cùng. Nhưng thừa Tôn giả Gotama, pháp nào là hữu ích nhất cho việc chứng đạt chân lý cuối cùng? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama về pháp hữu ích nhất để chứng đạt chân lý cuối cùng.

– Nay Bhāradvāja, nỗ lực tinh cần là pháp hữu ích nhất cho việc chứng đạt chân lý cuối cùng. Nếu không nỗ lực tinh cần thì cuối cùng hành giả không thể nào đạt đến chân lý; nhưng nếu hành giả tinh cần thì cuối cùng sẽ đạt đến chân lý. Đó là lý do tại sao nỗ lực tinh cần là pháp hữu ích nhất cho việc chứng đạt chân lý cuối cùng.

23. – Nhưng thừa Tôn giả Gotama, trong nỗ lực tinh cần, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong nỗ lực tinh cần, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, cẩn thận nghiên cứu là hữu ích nhất để nỗ lực tinh cần. Nếu hành giả không cẩn thận nghiên cứu, hành giả sẽ không nỗ lực tinh cần; nếu có cẩn thận nghiên

for striving.”

24. “But what, Master Gotama, is most helpful for scrutiny? We ask Master Gotama about the thing most helpful for scrutiny.”

“Application of the will is most helpful for scrutiny, Bhāradvāja. If one does not apply one’s will, one will not scrutinize; but because one applies one’s will, one scrutinizes. That is why application of the will is most helpful for scrutiny.”

25. “But what, Master Gotama, is most helpful for application of the will? We ask Master Gotama about the thing most helpful for application of the will.”

“Desire is most helpful for application of the will, Bhāradvāja. If one does not arouse desire, one will not apply one’s will; but because one arouses desire, one applies one’s will. That is why desire is most helpful for application of the will.”

26. “But what, Master Gotama, is most helpful for desire? We ask Master Gotama about the thing most helpful for desire.”

“Accepting the teachings as a result of pondering them is most helpful for desire, Bhāradvāja. If one does not accept the teachings as a result of pondering them, desire will not

cứu thì hành giả sẽ nỗ lực tinh cần. Đó là lý do tại sao cẩn thận nghiên cứu là hữu ích nhất để nỗ lực tinh cần.

24. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong sự cẩn thận nghiên cứu, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong sự cẩn thận nghiên cứu, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, vận dụng ý chí là hữu ích nhất để cẩn thận nghiên cứu. Nếu không vận dụng ý chí, hành giả sẽ không cẩn thận nghiên cứu; nếu có vận dụng ý chí thì hành giả sẽ cẩn thận nghiên cứu. Đó là lý do tại sao vận dụng ý chí là hữu ích nhất để cẩn thận nghiên cứu.

25. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc vận dụng ý chí, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc vận dụng ý chí, pháp nào là hữu ích nhất?

Nay Bhāradvāja, ước muốn là hữu ích nhất để vận dụng ý chí. Nếu không khởi lên ước muốn, hành giả sẽ không vận dụng ý chí; nếu có khởi lên ước muốn, hành giả sẽ vận dụng ý chí. Đó là lý do tại sao ước muốn là hữu ích nhất để vận dụng ý chí.

26. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc khởi lên ước muốn, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc khởi lên ước muốn, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc là pháp hữu ích nhất để khởi lên ước muốn. Nếu hành giả không chấp nhận Giáo pháp như

spring up; but because one accepts the teachings as a result of pondering them, desire springs up. That is why accepting the teachings as a result of pondering them is most helpful for desire.”

27. “But what, Master Gotama, is most helpful for accepting the teachings as a result of pondering them? We ask Master Gotama about the thing most helpful for accepting the teachings as a result of pondering them.”

“Examination of the meaning is most helpful for accepting the teachings as a result of pondering them, Bhāradvāja. If one does not examine their meaning, one will not accept the teachings as a result of pondering them; but because one examines their meaning, one accepts the teachings as a result of pondering them. That is why examination of the meaning is most helpful for accepting the teachings as a result of pondering them.”

28. “But what, Master Gotama, is most helpful for examination of the meaning? We ask Master Gotama about the thing most helpful for examination of meaning.”

“Memorizing the teachings is most helpful for examining the meaning, Bhāradvāja. If one does not memorize a teaching, one will not examine its meaning; but because one memorizes a teaching, one examines its meaning.”

là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc, ước muốn sẽ không khởi lên; nhưng nếu hành giả chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc, ước muốn sẽ khởi lên. Đó là lý do tại sao chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc là pháp hữu ích nhất để khởi lên ước muốn.

27. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, tìm hiểu ý nghĩa là pháp hữu ích nhất trong việc chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc. Nếu hành giả không tìm hiểu ý nghĩa, hành giả sẽ không chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc; nhưng nếu hành giả tìm hiểu ý nghĩa, hành giả sẽ chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc. Đó là lý do tại sao tìm hiểu ý nghĩa là pháp hữu ích nhất để chấp nhận Giáo pháp như là kết quả của sự suy nghĩ cân nhắc.

28. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc tìm hiểu ý nghĩa, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc tìm hiểu ý nghĩa, pháp nào là hữu ích nhất.

– Nay Bhāradvāja, học thuộc lòng Giáo pháp là hữu ích nhất trong việc tìm hiểu ý nghĩa. Nếu hành giả không học thuộc lòng Giáo pháp, hành giả sẽ không tìm hiểu ý nghĩa; nhưng nếu hành giả học thuộc lòng Giáo pháp, hành giả sẽ tìm hiểu ý nghĩa.

29. “But what, Master Gotama, is most helpful for memorizing the teachings? We ask Master Gotama about the thing most helpful for memorizing the teachings.”

“Hearing the Dhamma is most helpful for memorizing the teachings, Bhāradvāja. If one does not hear the Dhamma, one will not memorize the teachings; but because one hears the Dhamma, one memorizes the teachings. That is why hearing the Dhamma is most helpful for memorizing the teachings.”

30. “But what, Master Gotama, is most helpful for hearing the Dhamma? We ask Master Gotama about the thing most helpful for hearing the Dhamma.”

“Giving ear is most helpful for hearing the Dhamma, Bhāradvāja. If one does not give ear, one will not hear the Dhamma; but because one gives ear, one hears the Dhamma. That is why giving ear is most helpful for hearing the Dhamma.”

31. “But what, Master Gotama, is most helpful for giving ear? We ask Master Gotama about the thing most helpful for giving ear.”

“Paying respect is most helpful for giving ear, Bhāradvāja. If one does not pay respect, one will not give ear; but because one pays respect, one gives ear. That is why paying respect is most helpful for giving ear.”

29. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc học thuộc lòng Giáo pháp, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc học thuộc lòng Giáo pháp, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, nghe Pháp là hữu ích nhất trong việc học thuộc lòng Giáo pháp. Nếu hành giả không nghe Pháp, hành giả sẽ không thuộc lòng Giáo pháp; nhưng nếu hành giả có nghe Pháp, hành giả sẽ thuộc lòng Giáo pháp. Đó là lý do tại sao nghe Pháp là hữu ích nhất trong việc học thuộc lòng Giáo pháp.

30. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc nghe Pháp, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc nghe Pháp, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, chú tâm lắng nghe là pháp hữu ích nhất trong việc nghe Pháp. Nếu hành giả không chú tâm lắng nghe, hành giả sẽ không nghe rõ Giáo pháp; nhưng nếu hành giả có chú tâm lắng nghe, hành giả sẽ nghe rõ Giáo pháp. Đó là lý do tại sao chú tâm lắng nghe là hữu ích nhất trong việc nghe Pháp.

31. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc chú tâm lắng nghe, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc chú tâm lắng nghe, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, bày tỏ lòng kính trọng là pháp hữu ích nhất để chú tâm lắng nghe. Nếu hành giả không bày tỏ lòng kính trọng, thì hành giả sẽ không chú tâm lắng nghe; nhưng nếu hành giả có bày tỏ lòng kính trọng, hành giả sẽ

32. “But what, Master Gotama, is most helpful for paying respect? We ask Master Gotama about the thing most helpful for paying respect.”

“Visiting is most helpful for paying respect, Bhāradvāja. If one does not visit a teacher, one will not pay respect to him; but because one visits a teacher, one pays respect to him. That is why visiting is most helpful for paying respect.”

33. “But what, Master Gotama, is most helpful for visiting? We ask Master Gotama about the thing most helpful for visiting.”

“Faith is most helpful for visiting, Bhāradvāja. If faith in a teacher does not arise, one will not visit him; but because faith in a teacher arises, one visits him. That is why faith is most helpful for visiting.”

34. “We asked Master Gotama about the preservation of truth, and Master Gotama answered about the preservation of truth; we approve of and accept that answer, and so we are satisfied. We asked Master Gotama about the discovery of truth, and Master Gotama answered about the discovery of truth; we approve of and accept that answer, and so we

chú tâm lắng nghe. Đó là lý do tại sao bày tỏ lòng kính trọng là pháp hữu ích nhất để chú tâm lắng nghe.

32. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc bày tỏ lòng kính trọng, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc bày tỏ lòng kính trọng, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, trong việc bày tỏ lòng kính trọng, đi đến thăm viếng là pháp hữu ích nhất. Nếu hành giả không đi đến thăm viếng, thì hành giả không thể bày tỏ lòng kính trọng; nhưng vì hành giả có đi đến thăm viếng, hành giả có thể bày tỏ lòng kính trọng. Đó là lý do tại sao đi đến thăm viếng là pháp hữu ích nhất để bày tỏ lòng kính trọng.

33. – Nhưng thưa Tôn giả Gotama, trong việc đi đến thăm viếng, pháp nào là hữu ích nhất? Chúng con xin hỏi Tôn giả Gotama trong việc đi đến thăm viếng, pháp nào là hữu ích nhất?

– Nay Bhāradvāja, trong việc đi đến thăm viếng, có lòng tin là pháp hữu ích nhất. Nếu hành giả không khởi lòng tin vào vị thầy thì hành giả không thể đi đến thăm viếng; nhưng vì hành giả khởi lên lòng tin vào vị thầy, nên hành giả sẽ đi đến thăm viếng. Đó là lý do tại sao có lòng tin là pháp hữu ích nhất để đi đến thăm viếng.

34. – Chúng con đã hỏi Tôn giả Gotama về việc hộ trì chân lý, và Tôn giả Gotama đã trả lời về việc hộ trì chân lý; chúng con chấp nhận và hoan hỷ về câu trả lời. Chúng con đã hỏi Tôn giả Gotama về việc khám phá chân lý, và Tôn giả Gotama đã trả lời về việc khám phá chân lý; chúng con chấp nhận và hoan hỷ về câu trả lời. Chúng con đã hỏi Tôn

are satisfied. We asked Master Gotama about the final arrival at truth, and Master Gotama answered about the final arrival at truth; we approve of and accept that answer, and so we are satisfied. We asked Master Gotama about the thing most helpful for the final arrival at truth, and Master Gotama answered about the thing most helpful for the final arrival at truth; we approve of and accept that answer, and so we are satisfied. Whatever we asked Master Gotama about, that he has answered us; we approve of and accept that answer, and so we are satisfied. Formerly, Master Gotama, we used to think: ‘Who are these bald-headed ascetics, these dark menial offspring of the Lord’s feet, that they would understand the Dhamma?’²⁷ But Master Gotama has indeed inspired in me love for ascetics, confidence in ascetics, reverence for ascetics.

35. “Magnificent, Master Gotama! Magnificent, Master Gotama!... [as in Text III,2] ... From today let Master Gotama remember me as a lay follower who has gone to him for refuge for life.”

(from MN 95: *Caṅkī Sutta*; II 168–77)

giả Gotama về việc chứng đạt cuối cùng để đi đến chân lý, và Tôn giả Gotama đã trả lời về việc chứng đạt cuối cùng để đi đến chân lý; chúng con chấp nhận và hoan hỷ về câu trả lời. Chúng con đã hỏi Tôn giả Gotama về pháp hữu ích nhất để chứng đạt chân lý cuối cùng, và Tôn giả Gotama đã trả lời về pháp hữu ích nhất để chứng đạt chân lý cuối cùng; chúng con chấp nhận và hoan hỷ về câu trả lời. Chúng con đã hỏi Tôn giả Gotama về bất cứ điều gì, Ngài đều trả lời cho chúng con và chúng con hoan hỷ chấp nhận câu trả lời. Thừa Tôn giả Gotama, trước đây chúng con thường nghĩ: “Những Sa-môn khổ hạnh đầu trục, những dân lao động da đen này sanh từ gót chân của Phạm Thiên, họ là ai mà có thể hiểu được Giáo pháp!”⁽²⁷⁾ Nhưng Tôn giả Gotama quả thật đã khơi dậy trong chúng con tình yêu thương đối với các Sa-môn tu khổ hạnh, niềm tin vào các Sa-môn tu khổ hạnh, lòng tôn kính đối với các Sa-môn tu khổ hạnh.

35. Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Xin Tôn giả Gotama nhận con làm đệ tử cư sĩ, kể từ hôm nay, con xin quy y Tôn Giả Gotama cho đến trọn đời.

(*Trung Bộ Kinh II, Kinh 95: Kinh Caṅkī, tr. 715-738*)

IV. THE HAPPINESS VISIBLE IN THIS PRESENT LIFE

INTRODUCTION

Is it the case, as some scholars hold, that the Buddha's original message was exclusively one of world-transcending liberation, with little relevance for people stuck in the routines of worldly life? Did the ancient Buddhists believe that it was only in the monastery that the real practice of the Dhamma began and that only those who left the world were considered proper receptacles of the teaching? Did the Buddha's teachings for the laity have no more than a token significance? Were they mainly injunctions to acquire merit by offering material support to the monastic order and its members so that they could become monks and nuns (preferably monks) in future lives and then get down to the real practice?

At certain periods, in almost all traditions, Buddhists have lent support to the assumptions that underlie these questions. They have spurned concern with the present life and dismissed the world as a valley of tears, a deceptive illusion, convinced that the sign of spiritual maturity is an exclusive focus on emancipation from the round of birth and death. Monks have sometimes displayed little interest in showing those still stuck in the world how to use the wisdom of the Dhamma to deal with the problems of ordinary life. Householders in turn have seen little hope of spiritual progress in their own chosen mode of life and have thus resigned themselves merely to gaining merit by offering material support to the monks.

IV. HẠNH PHÚC THẤY RÕ NGAY TRONG ĐỜI SỐNG HIỆN TẠI

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Có phải đúng như một số học giả cho rằng, thông điệp nguyên thủy của Đức Phật vốn chỉ duy nhất là một thông điệp giải thoát siêu xuất thế gian, với rất ít liên quan đến con người đang bị mắc kẹt trong vòng hệ lụy của đời sống thế tục? Có phải những Phật tử thời xưa cổ tin rằng việc thực hành Giáo pháp chỉ bắt đầu ở tu viện và chỉ có những người từ bỏ đời sống thế tục mới được xem là những người tiếp nhận Giáo pháp đúng nghĩa? Có phải những lời dạy của Đức Phật dành cho các cư sĩ chỉ mang một ý nghĩa tượng trưng? Có phải những lời giảng dạy đó chính yếu là những cảnh báo để con người đạt được công đức bằng cách cúng dường phẩm vật cho giáo đoàn và các tu sĩ để cho đời sau họ có thể trở thành Tăng Ni (tốt hơn là trở thành Tăng sĩ) và rồi sẽ bắt đầu con đường tu tập thật sự?

Vào một vài thời điểm, trong hầu hết các truyền thống, nhiều Phật tử đã tỏ ra ủng hộ cho những nhận định bao hàm trong các câu hỏi ấy. Họ tỏ ra không cần quan tâm đến đời sống hiện tại và bác bỏ thế gian này như là một thung lũng đầy nước mắt, là một ảo ảnh hư dối, và tin rằng dấu hiệu của trưởng thành tâm linh là sự tập trung duy nhất vào việc giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử. Các Tăng sĩ đôi lúc tỏ ra ít quan tâm đến việc hướng dẫn cho những người còn đang mắc kẹt trong vòng thế tục phương cách làm thế nào áp dụng Giáo pháp để giải quyết những vấn đề của cuộc sống bình thường. Đến lượt các gia chủ thì có rất ít hy vọng đạt được tiến bộ tâm linh trong lối sống mà họ đã lựa chọn, và vì vậy họ tự chấp nhận chỉ mong đạt được công

While the Nikāyas reveal the crown of the Buddha's teachings to lie in the path to final release from suffering, it would be a mistake to reduce the teachings, so diverse in the original sources, to their transcendent pinnacle. We must again recall the statement that a Buddha arises "for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude ... out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans" (p. 50). The function of a Buddha is to discover, realize, and proclaim the Dhamma in its full range and depth, and this involves a comprehensive understanding of the varied applications of the Dhamma in all its multiple dimensions. A Buddha not only penetrates to the unconditioned state of perfect bliss that lies beyond saṃsāra, outside the pale of birth, aging, and death; he not only proclaims the path to full enlightenment and final liberation; but he also illuminates the many ways the Dhamma applies to the complex conditions of human life for people still immersed in the world.

The Dhamma, in its broadest sense, is the immanent, invariable order of the universe in which truth, lawful regularity, and virtue are inextricably merged. This cosmic Dhamma is reflected in the human mind as the aspiration for truth, spiritual beauty, and goodness; it is expressed in human conduct as wholesome bodily, verbal, and mental action. The Dhamma has institutional embodiments as well as expressions in the lives of individuals who look upon it as their source of guidance in the proper conduct of life. These

được bằng cách cúng dường phẩm vật cho các tu sĩ.

Trong lúc các bộ kinh Nikāya để lộ cho thấy đỉnh cao giáo lý của Đức Phật nằm ở con đường giải thoát tối hậu khỏi mọi khổ đau. Tuy vậy, sẽ là một sự lầm lẫn nếu ta chỉ thu hẹp giáo lý vào đỉnh cao giải thoát siêu xuất thế gian, vì giáo lý vốn rất đa dạng theo các nguồn văn bản nguyên thủy. Một lần nữa, chúng ta cần nhớ lại lời xác định rằng một vị Phật xuất hiện ở đời "vì lợi lạc của số đông, vì hạnh phúc an vui của số đông... xuất phát từ lòng bi mẫn đối với thế gian, vì mục đích tốt đẹp, an vui, hạnh phúc cho chư Thiên và loài Người." Nhiệm vụ của một vị Phật là khám phá, thực hiện và tuyên bố Giáo pháp trong toàn bộ chiều rộng và chiều sâu, và điều này liên hệ đến sự hiểu biết thấu đáo toàn diện về nhiều cách áp dụng khác nhau của Giáo pháp trong tất cả mọi chiều hướng khác nhau. Một vị Phật không những thâm nhập vào thế giới vô vi của những niềm hỷ lạc vượt thoát thế giới Ta-bà, bên ngoài vòng sinh già bệnh chết; Ngài không những tuyên thuyết con đường đưa đến giác ngộ hoàn toàn và sự giải thoát tối hậu mà còn soi sáng nhiều phương cách khác nhau để áp dụng Giáo pháp vào các điều kiện phức tạp của đời sống con người cho những người vẫn còn chìm đắm trong thế gian này.

Giáo pháp, theo nghĩa rộng nhất là trật tự của vũ trụ bất biến, có mặt khắp mọi nơi; trong đó, chân lý, sự tuần hoàn đều đặn mang tính qui luật và đạo đức, hòa nhập với nhau không thể tách rời. Giáo pháp vũ trụ này được phản ảnh trong tâm thức con người như là nguyện vọng hướng về chân lý, vẻ đẹp tâm linh và tính toàn thiện; điều này được biểu lộ trong cách ứng xử của con người như là sự thiện lành về thân, khẩu và ý. Giáo pháp có những biểu tượng về mặt cơ cấu tổ chức cũng như những biểu hiện trong đời

embodiments are both secular and spiritual. Buddhist tradition sees the responsibility for upholding the Dhamma in the secular domain as falling to the legendary wheel-turning monarch (*rājā cakkavattī*). The wheel-turning monarch is the benevolent ruler who governs his kingdom in accordance with the highest ethical norms (*dhammiko dhammarājā*) and thereby peacefully unites the world under a reign of universal justice and prosperity. As **Text IV,1(1)** shows, within the spiritual domain, the Buddha is the counterpart of the wheel-turning monarch. Like the latter, the Buddha relies on the Dhamma and reveres the Dhamma, but whereas the wheel-turning monarch relies upon the Dhamma as principle of righteousness to rule his kingdom, the Buddha relies upon the Dhamma as ethical and spiritual norm to teach and transform human beings and guide them toward proper conduct of body, speech, and mind. Neither the wheel-turning monarch nor the Buddha creates the Dhamma they uphold, yet neither can perform their respective functions without it; for the Dhamma is the objective, impersonal, everexistent principle of order that serves as the source and standard for their respective policies and promulgations.

As the king of the Dhamma, the Buddha takes up the task of promoting the true good, welfare, and happiness of the world. He does so by teaching the people of the world how to live in accordance with the Dhamma and behave in such a way that they can attain realization of the same liberating

sống của mỗi cá nhân, những người đã hướng về Giáo pháp như là nguồn hướng dẫn cách xử thế đúng đắn trong đời sống. Những biểu tượng đó vừa thuộc về đời thường vừa thuộc về tâm linh. Truyền thống Phật giáo thấy trách nhiệm hộ trì Giáo pháp trong lĩnh vực đời thường thuộc về vị Chuyển luân Thánh vương thần thoại (*rājā cakkavattī*). Chuyển luân Thánh vương là vị vua nhân ái cai trị vương quốc của mình theo đúng chuẩn mực đạo đức cao nhất (*dhammiko dhammarājā*) và vì vậy mà đoàn kết thế giới lại một cách hòa bình dưới sự cai trị của một nền công lý và thịnh vượng có tính cách phổ quát toàn cầu. Như **Kinh Văn IV, 1 (1)** chứng tỏ, trong phạm vi tâm linh, Đức Phật là đối tác của vị Chuyển luân Thánh vương. Cũng giống như Chuyển luân Thánh vương, Đức Phật dựa trên Giáo pháp và tôn trọng Giáo pháp; nhưng trong lúc Chuyển luân Thánh vương dựa trên Giáo pháp như là nguyên tắc đúng đắn để cai trị vương quốc của ngài, Đức Phật dựa trên Giáo pháp như những khuôn mẫu đạo đức và tâm linh để giảng dạy và chuyển hóa con người và hướng dẫn họ đến cách hành xử đúng đắn về thân, khẩu và ý. Cả Chuyển luân Thánh vương và Đức Phật đều không phải là người sáng tạo ra Giáo pháp mà các Ngài đang hộ trì, tuy nhiên, cả hai Ngài đều không thể thực hiện chức năng tương ứng của họ mà không có Giáo pháp; vì Giáo pháp là nguyên tắc thường hằng, trung tính và khách quan về một trật tự được sử dụng như là nguồn gốc và tiêu chuẩn cho những chính sách và lời tuyên thuyết của các Ngài.

Là một vị Pháp Vương, Đức Phật đảm nhận trách nhiệm tuyên thuyết về những điều tốt đẹp, an vui và hạnh phúc cho thế gian. Ngài thực hiện điều đó bằng cách dạy cho thế gian làm thế nào để sống đúng theo Giáo pháp và hành xử theo phương cách khiến họ có thể đạt được sự chứng ngộ

Dhamma that he realized through his enlightenment. The Pāli commentaries demonstrate the broad scope of the Dhamma by distinguishing three types of benefit that the Buddha's teaching is intended to promote, graded hierarchically according to their relative merit:

1. welfare and happiness directly visible in this present life (*ditṭha-dhamma-hitasukha*), attained by fulfilling one's moral commitments and social responsibilities;

2. welfare and happiness pertaining to the next life (*samparāyika-hitasukha*), attained by engaging in meritorious deeds;

3. the ultimate good or supreme goal (*paramattha*), Nibbāna, final release from the cycle of rebirths, attained by developing the Noble Eightfold Path.

While many Western writers on Early Buddhism have focused on this last aspect as almost exclusively representing the Buddha's original teaching, a balanced presentation should give consideration to all three aspects. Therefore, in this chapter and those to follow, we will be exploring texts from the Nikāyas that illustrate each of these three facets of the Dhamma.

The present chapter includes a variety of texts on the Buddha's teachings that pertain to the happiness directly visible in this present life. The most comprehensive Nikāya text in this genre is the Sigālaka Sutta (DN 31, also known

của cùng một Giáo pháp giải thoát mà Ngài đã đạt được qua sự giác ngộ của Ngài. Những bài luận giải tiếng Pāli chứng tỏ phạm vi rộng lớn của Giáo pháp bằng cách phân biệt ba thứ lợi lạc mà giáo lý của Đức Phật nhắm mục đích đề cao, được xếp hạng từ thấp đến cao tùy theo mức độ công đức tương ứng:

1. An vui và hạnh phúc trực tiếp thấy rõ ngay trong đời sống hiện tại (*ditṭha-dhamma-hitasukha*), đạt được bằng cách hoàn thành những cam kết về đạo đức và các trách nhiệm xã hội.

2. An vui và hạnh phúc thuộc về đời sau (*samparāyika-hitasukha*), đạt được bằng cách dẫn thân làm những việc công đức.

3. Mục tiêu tối hậu hay tối thượng (*paramattha*), là Niết-bàn, là sự giải thoát cuối cùng khỏi vòng luân hồi sinh tử, đạt được bằng cách tu tập theo Bát Thánh đạo.

Trong lúc nhiều học giả Tây phương viết về Phật giáo Nguyên thủy đã nhắm vào phương diện cuối cùng này và xem đó hầu như là tiêu biểu duy nhất cho những giáo lý nguyên thủy của Đức Phật, một sự trình bày giáo lý quân bình cần phải cứu xét tất cả ba phương diện kể trên. Vì vậy, trong chương này và những chương kế tiếp, chúng tôi sẽ tìm hiểu những văn bản từ các bộ kinh Nikāya có minh họa ba phương diện đó của Giáo pháp.

Chương đầu tiên này bao gồm nhiều văn bản kinh về những lời dạy của Đức Phật liên hệ đến hạnh phúc trực tiếp thấy rõ trong đời sống hiện tại. Văn bản kinh Nikāya đầy đủ nhất về thể loại này là kinh Sigālaka Sutta, hay còn được biết

as the *Sīṅgalovāda Sutta*), sometimes called “The Layperson’s Code of Discipline.” The heart of this sutta is the section on “worshipping the six directions”—**Text IV,1(2)**—in which the Buddha freely reinterprets an ancient Indian ritual, infusing it with a new ethical meaning. The practice of “worshipping the six directions,” as explained by the Buddha, presupposes that society is sustained by a network of interlocking relationships that bring coherence to the social order when its members fulfill their reciprocal duties and responsibilities in a spirit of kindness, sympathy, and good will. The six basic social relationships that the Buddha draws upon to fill out his metaphor are: parents and children, teacher and pupils, husband and wife, friend and friend, employer and workers, lay follower and religious guides. Each is considered one of the six directions in relation to its counterpart. For a young man like *Sigālaka*, his parents are the east, his teachers the south, his wife and children the west, his friends the north, his workers the nadir, and religious guides the zenith. With his customary sense of systematic concision, the Buddha ascribes to each member of each pair five obligations with respect to his or her counterpart; when each member fulfills these obligations, the corresponding “direction” comes to be “at peace and free from fear.” “Thus, for Early Buddhism, the social stability and security that contribute to human happiness are most effectively achieved when every member of society fulfills the various duties that befall them as determined by their social relationships. Each person rises above the demands of narrow self-interest and develops a sincere, large-hearted concern for the welfare of others and the greater good of the whole.”

như là *Kinh Singālovāda Sutta* (Kinh Giáo Thọ Thi-ca-la-việt, Trường BK 31), đôi lúc được gọi là kinh “Giới luật của Cư sĩ.” Trọng tâm của kinh này là phần nói về “thờ phụng sáu phương”—**Kinh Văn IV, 1 (2)**, trong đó Đức Phật đã tự do diễn giải lại một nghi lễ của Ấn Độ cổ xưa, pha chế nó để mang một ý nghĩa đạo đức mới. Việc thực hành “lễ bái sáu phương”, như Đức Phật giải thích, đặt giả thuyết tiên khởi rằng xã hội được duy trì bởi một mạng lưới quan hệ liên đới với nhau để mang lại sự nối kết cho trật tự xã hội, khi mỗi thành viên của xã hội hoàn thành trách nhiệm và bổn phận hỗ tương của mình trong tinh thần từ ái, thiện cảm và thiện chí. Sáu mối quan hệ xã hội căn bản mà Đức Phật rút ra để trình bày hình ảnh ẩn dụ Ngài muốn nói đó là: quan hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa thầy và trò, giữa vợ chồng, giữa bạn bè, giữa chủ và thợ, giữa cư sĩ và người hướng dẫn tâm linh. Mỗi quan hệ được xem là một trong sáu phương liên quan đến đối tác của nó. Đối với một thanh niên như *Sigālaka*, cha mẹ anh là phương đông, thầy anh là phương nam, vợ con là phương tây, bạn bè là phương bắc, nhân công của anh là hướng xuống đất và người chỉ dẫn tâm linh của anh là hướng lên Trời. Với giác quan chính xác có hệ thống quen thuộc của Ngài, Đức Phật gán cho mỗi thành viên của mỗi cặp quan hệ năm bổn phận đối với người đối tác của mình; khi mỗi thành viên hoàn thành bổn phận của mình, phương hướng liên hệ xem như là “được an bình và thoát khỏi sự sợ hãi”. “Như vậy, đối với Phật giáo Nguyên thủy, sự ổn định và an sinh xã hội đóng góp vào hạnh phúc của con người sẽ đạt được hiệu quả cao nhất khi mỗi thành viên của xã hội làm tròn nhiều bổn phận khác nhau do các mối quan hệ xã hội quyết định trao cho họ. Mỗi người vươn lên từ những đòi hỏi của lợi ích cá nhân hẹp hòi, và phát triển một mối quan tâm thành thật với tấm lòng rộng lớn đối với an sinh của người khác và điều tốt đẹp lớn hơn cho xã

From this general code of lay Buddhist ethics, we turn to texts that offer more specific points of advice, beginning with a selection of suttas on “The Family.” This has separate sections on “Parents and Children” (**IV,2(1)**) and “Husbands and Wives” (**IV,2(2)**). In keeping with the norms of Indian society—in fact, of virtually all traditional agrarian societies—the Buddha regards the family as the basic unit of social integration and acculturation. It is especially the close, loving relationship between parents and children that fosters the virtues and sense of humane responsibility essential to a cohesive social order. Within the family, these values are transmitted from one generation to the next, and thus a harmonious society is highly dependent on harmonious relations between parents and children. The Buddha emphasizes filial piety—**Text IV,2(1)(a)**—and the gratitude of children to their parents, a debt they can adequately repay only by establishing their parents in the proper Dhamma—**Text IV,2(1)(b)**.

Wholesome relations between parents and children depend in turn upon the mutual affection and respect of husband and wife, and thus the Buddha also offers guidelines for proper relationships between married couples. These again emphasize a common commitment to ethical conduct and spiritual ideals. Of special interest to us, at a time when many marriages end so soon in divorce, is the Buddha’s advice to the loving couple Nakulapitā and Nakulamātā—**Text IV,2(2)(b)**—on how the love between a husband and his wife can be sustained so strongly that they can be reunited in their future lives. This discourse also shows that far from demanding that his lay disciples spurn

hội.”

Từ qui luật đạo Đức Phật giáo tổng quát dành cho cư sĩ, chúng ta quay sang những kinh văn cung cấp những lời khuyên đặc thù hơn, bắt đầu với những bài kinh về “Gia đình.” Phần này có những đề mục riêng về “Cha mẹ và Con cái” (**IV, 2, (1)**) và “Vợ chồng” (**IV, 2, (2)**), theo đúng thông lệ của xã hội Ấn Độ. Thật ra, theo hầu hết các xã hội nông nghiệp truyền thống, Đức Phật xem gia đình là đơn vị căn bản của sự hội nhập xã hội và thích nghi văn hóa. Đó chính là mối quan hệ thương yêu, gần gũi giữa cha mẹ và con cái đã nuôi dưỡng đạo đức và tinh thần trách nhiệm nhân ái cần thiết cho sự gắn kết trật tự xã hội. Trong phạm vi gia đình, những giá trị đạo đức ấy truyền thừa từ thế hệ này đến thế hệ sau, và như vậy một xã hội hài hòa tùy thuộc rất nhiều vào mối quan hệ hài hòa giữa cha mẹ và con cái. Đức Phật nhấn mạnh chữ ‘hiếu’ (**Kinh Văn IV, 2, 1 (a)**) và lòng biết ơn của con cái đối với cha mẹ, một món nợ mà chúng chỉ có thể trả được đúng nghĩa bằng cách giúp đỡ cha mẹ tiếp cận với Giáo pháp (**Kinh Văn IV, 2, 1 (b)**).

Mối quan hệ tốt đẹp giữa cha mẹ và con cái lại tùy thuộc vào tình thương yêu và kính trọng lẫn nhau giữa vợ chồng, và vì vậy, Đức Phật cũng đưa ra những hướng dẫn về các mối quan hệ đúng đắn giữa các đôi vợ chồng. Một lần nữa, điều này nhấn mạnh sự cam kết chung trong cách cư xử đạo đức và lý tưởng tâm linh. Vào thời điểm mà nhiều cuộc hôn nhân đã sớm chấm dứt bằng các vụ ly dị, chúng ta đặc biệt chú ý đến lời khuyên của Đức Phật đối với đôi vợ chồng đang yêu nhau thắm thiết là Nakulapitā và Nakulamātā (**Kinh Văn IV, 2, 2 (b)**), là tình yêu giữa vợ chồng có thể duy trì bền vững mạnh đến nỗi họ có thể sum họp lại vào các đời sau. Bài thuyết pháp này cũng chứng tỏ rằng thay vì đòi

the desires of the world, the Buddha was ready to show those still under the sway of worldly desire how to obtain the objects of their desire. The one requirement he laid down was that the fulfillment of desire be regulated by ethical principles.

Next come a number of texts dealing with different aspects of household life united by an emphasis on right livelihood. Two characteristics of the Buddha's injunctions to his lay followers regarding the pursuit of mundane happiness stand out from these texts.

First, in seeking “the good visible in this present life,” the lay follower should consistently adhere to principles of right conduct, especially to the five precepts and the rules of right livelihood. Thus, for example, he stipulates that wealth must be “acquired by energetic striving ... *righteous* wealth *righteously* gained”—**Text IV,3**. Again, he asks his lay followers to use the wealth they obtain not only to gratify themselves but also to benefit their dependents and others who live on charity, particularly virtuous ascetics and brahmins—**Text IV,4(2)**.

Second, the lay follower should not rest content with the mere pursuit of temporal well-being and happiness but should also seek the well-being and happiness pertaining to the future life. This is to be done by fostering those qualities that lead to a happy rebirth and the attainment of Nibbāna. According to **Texts IV,3** and **IV,5**, the principal virtues a lay

hỏi các đệ tử tại gia của Ngài từ bỏ những ham muốn của thế gian, Đức Phật sẵn sàng chỉ đường cho những người vẫn còn bị vướng vào vòng xoay của thế tục làm thế nào để đạt được đối tượng mơ ước của họ. Ngài chỉ đặt ra một đòi hỏi là sự thỏa mãn các ước vọng đó phải được điều hành bởi những nguyên tắc đạo đức.

Tiếp theo là một số kinh văn bàn đến nhiều khía cạnh khác nhau của đời sống gia đình được kết hợp bằng sự nhấn mạnh đến Chánh mạng (nuôi mạng sống bằng nghề nghiệp chơn chánh). Hai đặc điểm của pháp lệnh Đức Phật đối với các đệ tử tại gia liên hệ đến việc theo đuổi hạnh phúc đời thường nổi bật trong các bản kinh văn đó.

Trước tiên, trong lúc tìm kiếm “cuộc sống tốt đẹp thấy rõ ngay trong đời này,” người đệ tử tại gia phải nhất quán tuân thủ nguyên tắc Chánh nghiệp, nhất là đối với việc giữ gìn năm giới và qui luật về Chánh mạng. Như vậy, ví dụ Ngài khẳng định rằng “tài sản phải được tích lũy bằng nỗ lực năng động, tài sản chơn chánh phải được thu nhập một cách chơn chánh” (**Kinh Văn IV, 3**). Một lần nữa, Ngài yêu cầu những đệ tử tại gia sử dụng tài sản họ đạt được không những chỉ để thỏa mãn nhu cầu của chính họ, mà lại còn làm lợi ích cho những người thân thuộc và cho những người khác sống nhờ bằng sự bố thí, đặc biệt là những Sa-môn và Bà-la-môn (**Kinh Văn IV, 4, (2)**).

Thứ hai, người đệ tử tại gia không nên chỉ hài lòng với sự theo đuổi hạnh phúc và an vui tạm bợ, mà cần phải tìm kiếm an vui hạnh phúc cho đời sau. Điều này được nuôi dưỡng bằng những đức hạnh đưa đến một sự tái sinh hạnh phúc và đạt được Niết-bàn. Theo **Kinh Văn IV, 3, và IV, 5**, những đức hạnh chính mà một đệ tử tại gia cần phải có,

follower should possess, leading to future welfare, are: (1) *faith* (in the Buddha as the Enlightened One), (2) *moral discipline* (as unbroken observance of the five precepts), (3) *generosity* (as application to charity, giving, and sharing), and (4) *wisdom* (as insight into the arising and passing away of phenomena). For Early Buddhism, the ideal householder is not merely a devout supporter of the monastic order but a noble person who has attained at least the first of the four stages of realization, the fruition of stream-entry (*sotāpatti*).

Finally, with section 6, we come to a selection of texts on “the Community.” I use this word to refer broadly to both the Saṅgha, the monastic order, and the civil society in which any branch of the monastic order must be rooted. From the Nikāyas, it is clear that while the Buddha principally aimed at guiding people toward moral and spiritual progress, he was fully aware that their capacity for moral and spiritual development depends upon the material conditions of the society in which they live. He acutely realized that when people are mired in poverty and oppressed by hunger and want, they will find it hard to hold to a path of moral rectitude. The sheer pain of hunger, and the need to ward off the elements and provide for their families, will compel them to stoop to types of behavior they would avoid if they could obtain fair employment and adequate remuneration for their services. Thus he saw that the provision of economic justice is integral to social harmony and political stability.

The first two texts included here prescribe two sets of guidelines for the monastic order. Both are excerpts from a long discourse the Buddha spoke shortly after the death of

đưa đến an vui cho đời sau là: (1) Tín (là niềm tin vào Đức Phật là bậc Chánh Đẳng Giác), (2) Giới (là việc giữ gìn năm giới không vi phạm), (3) Thí (là áp dụng hạnh bố thí, trao tặng và chia sẻ) và (4) Tuệ (là tuệ giác thấy được sự sinh diệt của vạn pháp). Đối với Phật giáo Nguyên thủy, người gia chủ lý tưởng không chỉ là người hộ trì thuần thành giáo đoàn, mà còn là bậc cao thượng đã chứng đắc ít nhất là quả vị thứ nhất trong Tứ thánh quả, đó là quả Dự Lưu (Sotāpatti).

Cuối cùng, với phần 6, chúng ta có một tuyển tập kinh văn về “Cộng đồng.” Tôi dùng từ này để bao gồm rộng rãi cả Tăng- già, giáo đoàn và xã hội dân sự, trong đó bất cứ chi nhánh nào của giáo đoàn phải xuất phát từ nguồn gốc này. Từ bốn bộ kinh Nikāya, rõ ràng là trong lúc Đức Phật nhắm mục đích chính yếu là dẫn dắt quần chúng hướng đến sự tiến bộ về mặt đạo đức và tâm linh, Ngài hoàn toàn ý thức rằng khả năng phát triển đạo đức và tâm linh của họ tùy thuộc vào những điều kiện vật chất của xã hội họ sinh sống. Ngài ý thức sâu sắc rằng khi con người chìm đắm trong nghèo khó và bị trấn áp bởi đói kém và thiếu thốn, họ sẽ thấy khó có thể đi theo con đường đạo đức đúng đắn. Nỗi đau đơn thuần của cơn đói và nhu cầu bảo vệ chống lại thiên tai và nuôi sống gia đình sẽ bắt buộc họ phải uốn mình theo những kiểu cách ứng xử mà họ sẽ tránh nếu họ có thể kiếm được một việc làm và tiền lương đủ sống cho công sức của họ. Vì vậy, Ngài thấy rằng điều kiện về công bằng kinh tế là một phần không thể tách rời cho một xã hội hài hòa và ổn định chính trị.

Hai bài kinh đầu tiên trong chương này ấn định hai đường lối hướng dẫn giáo đoàn. Cả hai đều được trích dẫn từ một bài pháp dài Đức Phật thuyết giảng một thời gian ngắn sau

Mahāvīra, the leader of the Jains. According to the Nikāyas, following their leader's death, the Jain monastic order was already beginning to split up, and the Buddha must have felt compelled to lay down guidelines to protect his own order from sharing the same fate after his passing. **Text IV,6(1)** enumerates six qualities that lead to quarrels and disputes, which the monks should be wary of and strive to eliminate when they discover them within themselves. Although these guidelines are laid down for the monks, they can easily be given a wider application to any organization, secular or religious, for it is the same six factors that lie at the bottom of all conflicts. The positive counterpart to this set of cautionary guidelines is **Text IV,6(2)**, which enumerates “six principles of cordiality” that lead to love, respect, and harmony among the members of the community. Again, with appropriate adaptation, these principles—loving acts of body, speech, and mind; sharing of possessions; common observance of precepts; and unity of views—can be given an extended application beyond a monastic order to the wider community. The same sutta provides more detailed guidelines for preserving harmony in the monastic order after the Buddha's death, but these deal with aspects of monastic discipline too specialized for the present anthology.

Text IV,6(3), a long excerpt from the Assalāyana Sutta, captures the Buddha in debate with a precocious brahmin pundit about the brahmins' claims on behalf of the caste system. In the Buddha's age the caste system was only beginning to take shape in northeast India and had not yet spawned the countless subdivisions and rigid regulations

cái chết của Mahāvīra, người lãnh đạo của Kỳ-na giáo. Theo bộ kinh Nikāya, sau cái chết của người lãnh đạo, giáo đoàn Kỳ-na giáo đã bắt đầu chia rẽ, và Đức Phật chắc hẳn đã cảm thấy cần thiết phải đặt ra những đường lối hướng dẫn để bảo vệ giáo đoàn của Ngài khỏi phải chịu chung số phận sau khi Ngài viên tịch. **Kinh Văn IV, 6, (1)** liệt kê sáu yếu tố dẫn đến cãi cọ và tranh chấp mà các Tăng sĩ phải quan tâm và cố gắng loại trừ khi họ cảm nhận chúng khởi lên trong tâm. Mặc dù những đường lối hướng dẫn ấy được đặt ra cho Tăng sĩ, chúng có thể được áp dụng rộng rãi cho bất cứ tổ chức nào, dù là thế tục hay tôn giáo, vì đó cũng giống như sáu yếu tố nằm bên dưới mọi cuộc xung đột. Phần đối tác tích cực cho toàn bộ đường lối hướng dẫn cần trọng này là **Kinh Văn IV, 6, (2)**, liệt kê “nguyên tắc lục hòa” đưa đến tình thương yêu, sự kính trọng và hòa hợp giữa những thành viên của cộng đồng. Một lần nữa, với sự mô phỏng thích hợp, những nguyên tắc này bày tỏ tình thương yêu, nhường nhịn lẫn nhau trong hành động, lời nói và ý nghĩ; cùng nhau chia sẻ vật sở hữu; cùng nhau tu học giữ gìn giới luật; và đồng nhất về kiến giải, có thể được trải rộng đến cộng đồng rộng lớn hơn bên ngoài giáo đoàn. Cũng bài kinh đó đã cung cấp những đường lối chi tiết hơn để giữ gìn sự hòa hợp trong giáo đoàn sau khi Đức Phật nhập diệt, nhưng những điều đó bàn về nhiều phương diện của giới luật tu viện quá đặc thù nên không được đưa vào hợp tuyển này.

Kinh Văn IV, 6, (3), một phần trích dẫn dài từ Kinh Assalāyana, mô tả Đức Phật tranh luận với một học giả Bà-la-môn trẻ tuổi tinh khôn về những tuyên bố của Bà-la-môn nhân danh hệ thống giai cấp. Vào thời đại Đức Phật, hệ thống giai cấp chỉ mới bắt đầu thành hình ở miền đông bắc Ấn Độ và chưa sản sinh ra vô số bộ phận nhỏ và những qui

that were to manacle Indian society through the centuries. Society was divided into four broad social classes: the *brahmins*, who performed the priestly functions prescribed in the Vedas; the *khattiyas*, the nobles, warriors, and administrators; the *vessas*, the merchants and agriculturalists; and the *suddas*, the menials and serfs. There were also those outside the pale of the four main classes, who were regarded as even lower than the *suddas*. From the Nikāyas it appears that the brahmins, while vested with authority in religious matters, had not yet attained the unchallengeable hegemony they were to gain after the appearance of such works as the *Laws of Manu*, which laid down the fixed rules of the caste system. They had, however, already embarked on their drive for domination over the rest of Indian society and did so by propagating the thesis that brahmins are the highest caste, the divinely blessed offspring of Brahmā who are alone capable of purification.

Contrary to certain popular notions, the Buddha did not agitate for the abolition of the Indian class system and attempt to establish a classless society. Within the Saṅgha, however, all caste distinctions were abrogated from the moment of ordination. People from any of the four social classes who went forth under the Buddha renounced their class titles and prerogatives, becoming known simply as disciples of the Sakyan son (that is, of the Buddha, who was from the Sakyan clan). Whenever the Buddha and his disciples confronted the brahmins' claim to superiority, they argued vigorously against them. As our text shows, the

định gắt gao để trói buộc xã hội Ấn Độ qua bao thế kỷ. Xã hội được phân chia thành bốn giai cấp rộng lớn: Giai cấp Bà-la-môn (*brahmin*), các tầng lữ thi hành các chức năng tôn giáo ấn định trong kinh Vệ-đà; giai cấp Sát-đế-ly (*khattiya*), là những tướng lãnh cao quý và các quan lại hành chánh; giai cấp Phệ-đà (*vessa*) gồm thương gia và nông gia; giai cấp Thủ-đà-la (*sudda*), hàng lao động thợ thuyền. Còn có một hạng người đứng ngoài bốn giai cấp chính ấy, những người bị xem là thấp hèn hơn cả giai cấp Thủ-đà-la. Từ các bộ kinh Nikāya, giai cấp Bà-la-môn, trong lúc được trao quyền hành trong các lĩnh vực tôn giáo, có vẻ như họ cũng chưa đạt được sự thống trị tuyệt đối mà họ đã đạt được sau sự xuất hiện của những tác phẩm như *Qui Luật Manu*, trong đó đặt ra những luật lệ cố định về hệ thống giai cấp. Tuy nhiên, họ đã bắt đầu khởi sự thúc đẩy để tiến đến việc thống trị toàn bộ phần còn lại của xã hội Ấn Độ và họ đã làm như vậy bằng cách tuyên truyền luận đề của họ rằng giai cấp Bà-la-môn là giai cấp cao quý nhất, là con cháu của Phạm Thiên đã được nhiều ân sủng thiêng liêng, là những người duy nhất có khả năng thanh tịnh thân tâm.

Trái với một số khái niệm phổ thông, Đức Phật không vận động để xóa bỏ hệ thống giai cấp của Ấn Độ và cố gắng thiết lập một xã hội không giai cấp. Tuy nhiên, bên trong Tăng đoàn, tất cả mọi phân biệt giai cấp được hủy bỏ vào lúc thọ giới. Những người xuất thân từ bất cứ giai cấp nào trong hệ thống giai cấp xã hội một khi đã xuất gia theo Đức Phật đều từ bỏ giai cấp và những đặc quyền của họ, để được biết như là đệ tử của một hoàng nam thuộc bộ tộc Thích-ca (nghĩa là, đệ tử của Đức Phật, người xuất thân từ bộ tộc Thích-ca). Bất cứ lúc nào đối mặt với lời tuyên bố của những người Bà-la-môn về đẳng cấp cao nhất của họ,

Buddha maintained that all such claims were groundless. Purification, he contended, was the result of conduct, not of birth, and was thus accessible to those of all four castes. The Buddha even stripped the term “brahmin” of its hereditary accretions, and hearkening back to its original connotation of holy man, defined the true brahmin as the arahant (see MN 98, not included in this anthology).

The next two selections suggest guidelines for political administration. During the Buddha’s time two distinct forms of government prevailed among the states of northern India in which the Buddha moved and taught, monarchical kingdoms and tribal republics. As a spiritual teacher, the Buddha did not prefer one type of government to the other, nor did he actively interfere in affairs of state. But his followers included leaders from both types of state, and thus he occasionally offered them guidance intended to ensure that they would govern their realms in accordance with ethical norms.

The opening scene of the Mahāparinibbāna Sutta, the narrative of the Buddha’s last days—**Text IV,6(4)**—gives us a glimpse into this tumultuous phase of Indian history when Magadha, the rising star among the northern monarchies, was expanding in influence and absorbing its neighboring tribal republics. In the passage reproduced here we see

thì Đức Phật và các đệ tử của Ngài đều tranh luận tích cực để bác bỏ quan điểm của người Bà-la-môn. Như các kinh văn đã chỉ rõ, Đức Phật vẫn duy trì quan điểm là tất cả những tuyên bố ấy đều không có cơ sở. Ngài vẫn giữ lập luận rằng, thanh tịnh là kết quả của thái độ hành xử của một người, chứ không phải do nguồn gốc người ấy sinh ra, và như vậy, mọi người từ bốn giai cấp đều có khả năng đạt được thanh tịnh. Đức Phật thậm chí còn tước bỏ những lớp vỏ bọc truyền thống của từ “Bà-la-môn”, và dựa theo nguồn gốc nghĩa rộng về một bậc cao thượng, và Ngài định nghĩa người Bà-la-môn chân chính là một bậc A-la-hán (*xem Trung Bộ Kinh số 98, không được đưa vào hợp tuyển này*).

Hai bài kinh được tuyển chọn tiếp theo gợi ý các đường lối chỉ đạo về việc quản trị hành chánh. Vào thời Đức Phật, có hai hình thức chính quyền chiếm ưu thế giữa các tiểu bang miền Bắc Ấn Độ mà Đức Phật thường du hành và giảng dạy, đó là các vương quốc thuộc hoàng gia và các nước cộng hòa thuộc bộ tộc. Là một vị lãnh đạo tâm linh, Đức Phật không bày tỏ ưa thích kiểu mẫu chính quyền này hơn kiểu chính quyền kia, và Ngài cũng không tích cực xen vào công việc của đất nước. Nhưng các đệ tử của Ngài gồm có những người lãnh đạo của cả hai kiểu mẫu chính quyền, vì thế thỉnh thoảng Ngài cũng cho họ những lời hướng dẫn nhằm mục đích bảo đảm là họ cai trị lãnh địa của mình theo đúng các khuôn mẫu đạo đức.

Khung cảnh mở đầu của Kinh Đại Bát-niết-bàn (Mahāparinibbāna Sutta), là bài kinh tường thuật lại những ngày cuối cùng của Đức Phật (**Kinh văn IV, 6 (4)**), cho chúng ta một cái nhìn thoáng qua về giai đoạn sóng gió này của lịch sử Ấn Độ khi vương quốc Ma-kiệt-đà (Magadha), một ngôi sao đang lên của các nước quân chủ phương Bắc, đang

King Ajātasattu, the ruler of Magadha, setting his sights on the Vajjian confederacy, the largest and best organized of the tribal republics. When the sutta opens, he sends his chief minister to inquire from the Buddha whether he has any chance of success in waging war against the Vajjians. The Buddha questions Ānanda about seven conditions of social stability that he had earlier taught the Vajjians, concluding that “as long as they keep to these seven principles, as long as these principles remain in force, the Vajjians may be expected to prosper and not decline.” He then convenes a meeting of the monks and teaches them seven analogous principles of stability applicable to the monastic order.

Since the eventual triumph of the monarchical type of government seemed inevitable, the Buddha sought to establish a model of kingship that could curb the arbitrary exercise of power and subordinate the king to a higher authority. He did so by setting up the ideal of the “wheel-turning monarch,” the righteous king who rules in compliance with the Dhamma, the impersonal law of righteousness (see **Text IV,1(1)**). The Dhamma that he obeys is the ethical basis for his rule. Symbolized by the sacred wheel-treasure, the Dhamma enables him to subdue without force all the nations of the world and establish a universal reign of peace and virtue based on observance of the five precepts—see **Text IV,6(5)**.

The wheel-turning monarch rules for the welfare and happiness of his subjects and extends protection to all

bành trướng ảnh hưởng và muốn thôn tính các nước cộng hòa bộ tộc lân cận. Trong đoạn kinh được viết lại sau đây chúng ta thấy Vua A-xà-thế (Ajātasattu), vua nước Magadha, nhằm thôn tính liên minh nước Vajjī, một nước cộng hòa bộ tộc lớn nhất và có tổ chức qui mô nhất. Ở phần mở đầu bài kinh, vua A-xà-thế gửi vị đại thần đến hỏi ý kiến Đức Phật xem thử vua có cơ may thắng trận khi tuyên chiến chống lại bộ tộc Vajjī không. Đức Phật hỏi Tôn giả Ānanda về bảy điều kiện để ổn định xã hội mà trước đây Ngài đã dạy người dân Vajjī, kết luận rằng: “Bao lâu họ còn giữ bảy nguyên tắc đó, bao lâu những nguyên tắc đó còn hiệu lực, người dân bộ tộc Vajjī sẽ vẫn tiếp tục thịnh vượng và không bị suy tàn.” Rồi Ngài triệu tập một buổi họp với các Sa-môn và dạy cho họ bảy nguyên tắc tương tự về sự ổn định áp dụng cho giáo đoàn.

Bởi vì kiểu cai trị theo chế độ quân chủ hình như sẽ đạt được chiến thắng cuối cùng, Đức Phật tìm cách thiết lập một kiểu mẫu vương quyền có thể giới hạn sự sử dụng quyền hành độc đoán và đặt nhà vua dưới quyền của một cơ chế quyền lực cao hơn. Ngài làm như vậy bằng cách thiết lập lý tưởng của một vị “Chuyển luân Thánh vương”, một vị minh quân cai trị theo đúng Giáo pháp, là qui luật trung tính về cách hành xử chơn chánh (**Kinh văn IV, 1, (1)**). Giáo pháp nhà vua tuân theo là nền tảng đạo đức cho việc cai trị của nhà vua. Được biểu tượng bằng bánh xe pháp thiêng liêng, Giáo pháp giúp cho nhà vua có thể chinh phục tất cả các quốc gia trên thế giới mà không phải dùng vũ lực và thiết lập một nền cai trị phổ quát về hòa bình và đạo đức dựa trên việc giữ gìn năm giới (**Kinh văn IV, 6, (5)**).

Vị Chuyển luân Thánh vương cai trị vì sự an vui và hạnh phúc của thần dân và trải rộng sự che chở cho tất cả mọi loài

within his realm, even to the birds and beasts. Among his duties is to prevent crime from erupting in his kingdom, and to keep the kingdom safe from crime he must give wealth to those in need, for in the view of the Nikāyas poverty is the breeding ground of criminality. This theme, mentioned among the duties of the wheel-turning monarch in **Text IV,6(5)**, is elaborated in **Text IV,6(6)**. We here see a wise chaplain advise a king that the correct way to end the plague of theft and brigandage in his realm is not by imposing harsher punishments and stricter law enforcement, but by giving the citizens the means to earn their living. Once the people enjoy a satisfactory standard of living, they will lose all interest in harming others, and the country will enjoy peace and tranquility.

IV. THE HAPPINESS VISIBLE IN THIS PRESENT LIFE

1. UPHOLDING THE DHAMMA IN SOCIETY

(1) The King of the Dhamma

The Blessed One said: “Monks, even a wheel-turning monarch, a just and righteous king, does not govern his realm without a co-regent.”

When he had spoken, a certain monk addressed the Blessed One thus: “But who, venerable sir, is the co-regent of the wheel-turning monarch, the just and righteous king?”

trong phạm vi cai trị của nhà vua, ngay cả đối với chim muông và cầm thú. Một số trong những nhiệm vụ của nhà vua là ngăn chặn tội phạm phá hoại vương quốc của ngài; và để giữ cho vương quốc của mình được an toàn tránh khỏi tội phạm, nhà vua phải ban phát của cải cho những người khổn khổ, vì theo quan điểm của bộ kinh Nikāya thì nghèo đói là mảnh đất nuôi dưỡng tội phạm. Đề tài này được đề cập trong số những nhiệm vụ của vị Chuyển luân Thánh vương trong Kinh văn **IV, 6, (5)** được kết hợp trong **Kinh văn IV, 6, (6)**. Chúng ta thấy một vị tuyên úy khôn ngoan cố vấn cho nhà vua rằng phương cách đúng đắn để chấm dứt nạn trộm cắp và băng đảng tội phạm trong vương quốc của nhà vua không phải là đặt ra những hình phạt nặng hơn và áp dụng luật pháp chặt chẽ hơn, mà là cung cấp cho dân chúng phương tiện để làm ăn sinh sống. Một khi dân chúng vui hưởng một tiêu chuẩn sống thỏa đáng, họ sẽ không còn quan tâm đến việc làm hại kẻ khác, và đất nước sẽ vui hưởng cảnh an vui thái bình.

IV. HẠNH PHÚC THẤY RÕ NGAY TRONG ĐỜI SỐNG HIỆN TẠI

1. HOÀNG DƯƠNG CHÁNH PHÁP TRONG XÃ HỘI

(1) Pháp Vương

Thế Tôn dạy rằng: “Này các Tỷ-kheo, ngay cả một vị Chuyển luân Thánh vương, một đấng Pháp vương chơn chánh, cũng không cai trị vương quốc mình mà không có quốc sư phụ tá.”

Khi nghe Ngài nói như vậy, một Tỷ-kheo đã bạch Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, nhưng ai là vị quốc sư phụ tá cho vị Chuyển luân Thánh vương, một đấng Pháp vương chơn

“It is the Dhamma, the law of righteousness, O monk,” replied the Blessed One.¹

“In this case, the wheel-turning monarch, the just and righteous king, relying on the Dhamma, honoring the Dhamma, esteeming and respecting it, with the Dhamma as his standard, banner, and sovereign, provides lawful protection, shelter, and safety for his own dependents. He provides lawful protection, shelter, and safety for the khattiyas attending on him; for his army, for the brahmins and householders, for the inhabitants of town and countryside, for ascetics and brahmins, for the beasts and birds.

“A wheel-turning monarch, a just and righteous king, who thus provides lawful protection, shelter, and safety for all, is the one who rules by Dhamma only. And that rule cannot be overthrown by any hostile human being.

“Even so, O monk, the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, the just and righteous king of the Dhamma, relying on the Dhamma, honoring the Dhamma, esteeming and respecting it, with the Dhamma as his standard, banner, and sovereign, provides lawful protection, shelter, and safety in regard to action by body, speech, and mind. [He teaches thus:] ‘Such bodily action should be undertaken and such should not be undertaken. Such verbal action should be undertaken and such should not be

chánh?”

Thế Tôn đáp:

– Đây các Tỷ-kheo, đó là Chánh pháp, là qui luật của mọi hành xử chân chính.⁽¹⁾

Trong trường hợp này, vị Chuyển luân Thánh vương, một đấng Pháp vương chơn chánh, y cứ vào Giáo pháp, vinh danh Chánh pháp, tôn kính Chánh pháp, xem Chánh pháp là tiêu chuẩn hành động, là biểu ngữ, là chủ quyền, cung cấp sự an toàn, sự che chở, sự bảo vệ hợp pháp cho những người nương tựa vào ngài. Ngài cung cấp sự an toàn, sự che chở, sự bảo vệ hợp pháp cho những người Sát-đế-ly nương tựa vào ngài, cho quân đội của ngài, cho các người Bà-la-môn gia chủ, cho dân chúng trong thành phố và vùng quê, cho các Sa-môn và Bà-la-môn, cho cầm thú và chim muông.

Một vị Chuyển luân Thánh vương, một vị Pháp vương chơn chánh như vậy là người cung cấp sự an toàn, sự che chở và sự bảo vệ hợp pháp cho tất cả mọi người, là vị vua chỉ cai trị bằng Chánh pháp mà thôi. Và sự cai trị đó không thể bị lật đổ bởi bất cứ kẻ thù nghịch nào.

Này các Tỷ-kheo, như vậy, Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, vị Pháp vương chơn chánh đúng Chánh pháp, căn cứ vào Chánh pháp, vinh danh Chánh pháp, tôn kính Chánh pháp, xem Chánh pháp là tiêu chuẩn hành động, là biểu ngữ, là chủ quyền; cung cấp sự an toàn, sự che chở, sự bảo vệ hợp pháp đối với các hành động về thân, khẩu và ý. (Ngài dạy như thế này): “Những thân nghiệp như thế này cần phải thực hành và những thân nghiệp như thế này không nên thực hành. Những khẩu nghiệp như thế này cần phải

undertaken. Such mental action should be undertaken and such should not be undertaken.’

“The Tathāgata, the Arahant, the Fully Enlightened One, the just and righteous king of the Dhamma, who thus provides lawful protection, shelter, and safety in regard to action by body, speech, and mind, is the one who turns the incomparable wheel of the Dhamma in accordance with the Dhamma only. And that wheel of the Dhamma cannot be turned back by any ascetic or brahmin, by any deva or Māra or Brahmā or by anyone in the world.”²

(AN 3:14; I 109–10)

(2) Worshipping the Six Directions

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was dwelling at Rājagaha, at the Bamboo Grove, in the Squirrels’ Sanctuary. Then Sigālaka the householder’s son, having got up early and gone out of Rājagaha, was paying homage, with wet clothes and hair and with joined palms, to the different directions: to the east, the south, the west, the north, the nadir, and the zenith.

2. And the Blessed One, having risen early and dressed, took his robe and bowl and went to Rājagaha for alms. And seeing Sigālaka paying homage to the different directions, he said: “Householder’s son, why have you got up early to pay homage to the different directions?”

thực hành và những khẩu nghiệp như thế này không nên thực hành. Những ý nghiệp như thế này cần phải thực hành và những ý nghiệp như thế này không nên thực hành.”

Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, vị Pháp vương chơn chánh, như vậy là vị cung cấp sự an toàn, sự che chở, sự bảo vệ hợp pháp đối với các hành động về thân, khẩu và ý; là vị đã chuyển bánh xe Chánh pháp vô thượng theo đúng Chánh pháp. Và bánh xe Chánh Pháp này không thể bị quay ngược lại bởi bất cứ Sa-môn hay Bà-la-môn nào, bất cứ vị Thiên, Ác Ma, hay Phạm Thiên nào, hay bất cứ ai trong thế gian này.⁽²⁾

(Tăng Chi Bộ Kinh 2, Ch. XIII, Ph. Bệnh (133) Chuyển Luân Vương, tr. 551-555)

(2) Đánh lễ sáu phương

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn trú ngụ tại thành Vương Xá (Rājagaha), trong vườn Trúc Lâm (Veluvana), thuộc Khu Vực Bảo Tồn Loài Sóc (Kalandakanivāpa). Lúc ấy, Sigālaka (Thi-ca-la-việt), con của người gia chủ, đã thức dậy sớm và đi ra khỏi thành Vương Xá, áo quần và tóc thấm nước, chắp tay đánh lễ các phương hướng khác nhau: hướng đông, hướng nam, hướng tây, hướng bắc, hướng hạ và hướng thượng.

2. Và Thế Tôn, lúc ấy thức dậy sớm, đắp y và ôm bình bát đi vào thành Vương Xá để khát thực. Sau khi thấy Sigālaka đánh lễ các phương hướng khác nhau, Ngài nói: “Này con trai của gia chủ, tại sao người dậy sớm và đánh lễ nhiều phương hướng khác nhau?”

“Venerable sir, my father, when he was dying, told me to do so. And so, out of respect for my father’s words, which I revere, honor, and hold sacred, I have got up early to pay homage in this way to the six directions.”

“But, householder’s son, that is not the right way to pay homage to the six directions according to the Noble One’s discipline.”

“Well, venerable sir, how should one pay homage to the six directions according to the Noble One’s discipline? It would be good if the Blessed One would teach me the proper way to pay homage to the six directions according to the Noble One’s discipline.”

“Then listen and attend carefully, householder’s son, I will speak.”

“Yes, venerable sir,” Sigālaka said. The Blessed One said this: ...

27. “And how, householder’s son, does the noble disciple protect the six directions? These six things are to be regarded as the six directions. The east denotes mother and father. The south denotes teachers. The west denotes wife and children. The north denotes friends and companions. The nadir denotes servants, workers, and helpers. The zenith denotes ascetics and brahmins.

28. “There are five ways in which a son should minister to his mother and father as the eastern direction. [He should

Bạch Thế Tôn, cha của con khi sắp chết đã bảo con làm như vậy. Vì thế, do kính trọng lời dạy của cha con, những lời dạy con rất tôn vinh, rất thiêng liêng đối với con, nên con đã thức dậy sớm để đánh lễ sáu phương hướng như thế này.

– Nhưng này con trai của gia chủ, đó không phải là cách thức đúng đắn để đánh lễ sáu phương theo Pháp, Luật của các bậc Thánh.

– Bạch Thế Tôn, như vậy làm thế nào để đánh lễ sáu phương theo đúng Pháp, Luật của các bậc Thánh? Thật lành thay nếu Thế Tôn có thể giảng dạy cho con phương cách đúng đắn để đánh lễ sáu phương theo đúng Pháp, Luật của các bậc Thánh!

– Vậy thì, này con trai của gia chủ, hãy lắng nghe kỹ, Ta sẽ giảng.

Sigālaka vâng đáp Thế Tôn:

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

– Thế Tôn giảng như sau:

27. – Này con trai của gia chủ, các bậc Thánh đệ tử hộ trì sáu phương như thế nào? Sáu điểm này được xem như là sáu phương: Phương đông chỉ cha mẹ. Phương nam chỉ các bậc thầy. Phương tây chỉ vợ con. Phương bắc chỉ bạn bè. Phương dưới chỉ gia nhân, thợ thuyền, người giúp việc. Phương trên chỉ Sa-môn, Bà-la-môn.

28. Có năm cách người con phải phụng dưỡng cha mẹ như phương đông. (Người con phải suy nghĩ rằng): “Tôi đã

think:] ‘Having been supported by them, I will support them. I will perform their duties for them. I will keep up the family tradition. I will be worthy of my heritage. After my parents’ deaths I will distribute gifts on their behalf.’ And there are five ways in which the parents, so ministered to by their son as the eastern direction, will reciprocate: they will restrain him from evil, support him in doing good, teach him some skill, find him a suitable wife, and, in due time, hand over his inheritance to him. In this way the eastern direction is covered, making it at peace and free from fear.

29. “There are five ways in which pupils should minister to their teachers as the southern direction: by rising to greet them, by waiting on them, by being attentive, by serving them, by mastering the skills they teach. And there are five ways in which their teachers, thus ministered to by their pupils as the southern direction, will reciprocate: they will give thorough instruction, make sure they have grasped what they should have duly grasped, give them a thorough grounding in all skills, recommend them to their friends and colleagues, and provide them with security in all directions. In this way the southern direction is covered, making it at peace and free from fear.

30. “There are five ways in which a husband should minister to his wife as the western direction: by honoring her, by not disparaging her, by not being unfaithful to her, by giving authority to her, by providing her with adornments. And there are five ways in which a wife, thus ministered to by her husband as the western direction, will reciprocate: by properly organizing her work, by being kind to the servants, by not being unfaithful, by protecting stores, and by being

được cha mẹ nuôi dưỡng, tôi sẽ nuôi dưỡng lại cha mẹ. Tôi sẽ làm tròn bổn phận đối với cha mẹ. Tôi sẽ gìn giữ truyền thống gia đình. Tôi sẽ sống xứng đáng là người thừa kế. Sau khi cha mẹ tôi qua đời, tôi sẽ cúng dường phẩm vật để hồi hướng công đức cho cha mẹ.” Và cha mẹ được con phụng dưỡng như phương đông, sẽ có năm cách để đáp trả lại: “Cha mẹ sẽ ngăn cản con làm điều ác, ủng hộ con làm điều thiện, dạy con có tay nghề, cưới vợ thích hợp cho con, và vào đúng thời điểm sẽ trao quyền thừa kế cho con.” Bằng cách này, phương đông được che chở, trở nên an bình và thoát khỏi sự sợ hãi.

29. Có năm cách người đệ tử phải phụng dưỡng các bậc thầy như phương nam: Bằng cách đứng lên chào thầy, hầu hạ thầy, lắng nghe thầy, phục vụ thầy, nắm vững các kỹ năng thầy đã dạy. Và các bậc thầy được đệ tử phụng dưỡng như phương nam, sẽ có năm cách đáp trả lại: Các thầy sẽ huấn luyện tận tình, bảo đảm các đệ tử nắm vững được những gì họ cần phải nắm vững, dạy cho đệ tử thông suốt vững vàng các nghề nghiệp, giới thiệu đệ tử với các bạn bè đồng nghiệp, cung cấp sự an toàn cho đệ tử về mọi mặt. Bằng cách này, phương nam được che chở, trở nên an bình và thoát khỏi sự sợ hãi.

30. Có năm cách người chồng phải đối xử với vợ như phương tây: Tôn trọng vợ bằng cách không xem thường vợ, chung thủy với vợ, trao quyền hành cho vợ, tặng vợ những món đồ trang sức. Và người vợ được chồng đối xử như vậy sẽ có năm cách để đáp trả lại: Bằng cách tổ chức tốt đẹp công việc nội trợ, đối xử tử tế với gia nhân, trung thành với chồng, giữ gìn tài sản của chồng, khéo léo và cẩn mẫn trong mọi việc cần phải làm. Bằng cách này, phương tây

skillful and diligent in all she has to do. In this way the western direction is covered, making it at peace and free from fear.

31. “There are five ways in which a man should minister to his friends and companions as the northern direction: by gifts, by kindly words, by looking after their welfare, by treating them like himself, and by keeping his word. And there are five ways in which friends and companions, thus ministered to by a man as the northern direction, will reciprocate: by looking after him when he is inattentive, by looking after his property when he is inattentive, by being a refuge when he is afraid, by not deserting him when he is in trouble, and by showing concern for his children. In this way the northern direction is covered, making it at peace and free from fear.

32. “There are five ways in which a master should minister to his servants and workers as the nadir: by arranging their work according to their strength, by supplying them with food and wages, by looking after them when they are ill, by sharing special delicacies with them, and by letting them off work at the right time. And there are five ways in which servants and workers, thus ministered to by their master as the nadir, will reciprocate: they will get up before him, go to bed after him, take only what they are given, do their work properly, and be bearers of his praise and good repute. In this way the nadir is covered, making it at peace and free from fear.

33. “There are five ways in which a man should minister to ascetics and brahmins as the zenith: by kindness in bodily deed, speech, and thought, by keeping open house

được che chở, trở nên an bình và thoát khỏi sự sợ hãi.

31. Có năm cách một người nam phải đối xử với bạn bè và người đồng sự như phương bắc: Bằng cách tặng quà cho bạn, nói lời ái ngữ, quan tâm đến an sinh của bạn, đối xử với bạn như với chính mình, và giữ lời hứa. Người bạn và người đồng sự được đối xử như vậy sẽ có năm cách đáp trả lại: Chăm sóc bạn khi bạn lơ đãng, là nơi nương tựa cho bạn khi bạn sợ hãi, không bỏ rơi bạn khi bạn gặp khó khăn, quan tâm đến con cái của bạn. Bằng cách này, phương bắc được che chở, trở nên an bình và thoát khỏi sự sợ hãi.

32. Có năm cách một chủ nhân phải đối xử với nô bộc và công nhân của mình như phương hạ: Bằng cách sắp xếp công việc theo khả năng của họ, lo cung cấp thực phẩm và lương tiền cho họ, chăm sóc khi họ ốm đau, chia sẻ thức ăn ngon với họ, và cho họ nghỉ phép đúng lúc. Những nô bộc và công nhân được chủ nhân đối xử như vậy sẽ có năm cách đáp trả lại: Họ phải thức dậy sớm hơn chủ, đi ngủ muộn hơn chủ, chỉ nhận những gì chủ cho, làm thật tốt công việc của mình, là những người mang lại danh thơm tiếng tốt cho chủ nhân. Bằng cách này, phương hạ được che chở, trở nên an bình và thoát khỏi sự sợ hãi.

33. Có năm cách một gia chủ phải đối xử với Sa-môn và Bà-la-môn như phương thượng: Bằng cách bày tỏ lòng hòa ái về thân, khẩu và ý; mở rộng cửa đón các vị ấy, cúng

for them, and by supplying their bodily needs. And the ascetics and brahmins, thus ministered to by him as the zenith, will reciprocate in five ways: they will restrain him from evil, encourage him to do good, be benevolently compassionate toward him, teach him what he has not heard, and point out to him the way to heaven. In this way the zenith is covered, making it at peace and free from fear.”

(from DN 31: *Sigālaka Sutta*; III 180–81, 187–91)

2. THE FAMILY

(1) *Parents and Children*

(a) Respect for Parents

“Monks, those families dwell with Brahmā where at home the parents are respected by their children. Those families dwell with the ancient teachers where at home the parents are respected by their children. Those families dwell with the ancient deities where at home the parents are respected by the children. Those families dwell with the holy ones where at home the parents are respected by their children.

“‘Brahmā,’ monks, is a term for father and mother. ‘The ancient teachers’ is a term for father and mother. ‘The ancient deities’ is a term for father and mother. ‘The holy ones’ is a term for father and mother. And why? Parents are

dường các vị ấy những phẩm vật cần thiết. Các Sa-môn, Bà-la-môn được gia chủ đối xử như phượng thượng sẽ có năm cách để đáp trả lại: Ngăn cản không để gia chủ làm điều ác, khuyến khích gia chủ làm điều thiện, có lòng từ bi đối với gia chủ, giảng dạy cho gia chủ những gì người ấy chưa được nghe, và chỉ bày cho gia chủ con đường đưa đến cõi Thiên. Bằng cách này, phượng thượng được che chở, trở nên an bình và thoát khỏi sự sợ hãi.

(*Trường Bộ Kinh II, Kinh số 31: Kinh giáo thọ Thi-Ca-La-Việt, tr. 529-545*)

2. GIA ĐÌNH

(2) *Cha mẹ và con cái*

(a) *Kính trọng cha mẹ*

– Đây các Tỷ-kheo, những gia đình nào trong nhà cha mẹ được con cái kính trọng, thì những gia đình ấy được xem như là cư trú với Phạm Thiên. Những gia đình nào trong nhà cha mẹ được con cái kính trọng, thì những gia đình ấy được xem như là cư trú với các bậc đạo sư thời xưa cổ. Những gia đình nào trong nhà cha mẹ được con cái kính trọng, thì những gia đình ấy được xem như là cư trú với chư Thiên thời cổ xưa. Những gia đình nào trong nhà cha mẹ được con cái kính trọng, thì những gia đình ấy được xem như là cư trú với các bậc Thánh.

Này các Tỷ-kheo, ‘Phạm Thiên’ là từ dùng để chỉ cha mẹ. ‘Các bậc đạo sư xưa cổ’ là từ dùng để chỉ cha mẹ. ‘Chư Thiên thời xưa cổ’ là từ dùng để chỉ cha mẹ. ‘Các bậc Thánh’ là từ dùng để chỉ cha mẹ. Vì sao? Vì cha mẹ là

of great help to their children; they bring them up, feed them, and show them the world.”

(AN 4:63; II 70)

(b) Repaying One’s Parents

“Monks, I declare that there are two persons one can never repay. What two? One’s mother and father.

“Even if one should carry about one’s mother on one shoulder and one’s father on the other, and while doing so should live a hundred years, reach the age of a hundred years; and if one should attend to them by anointing them with balms, by massaging, bathing, and rubbing their limbs, and they should even void their excrements there—even by that would one not do enough for one’s parents, nor would one repay them. Even if one were to establish one’s parents as the supreme lords and rulers over this earth so rich in the seven treasures, one would not do enough for them, nor would one repay them. For what reason? Parents are of great help to their children; they bring them up, feed them, and show them the world.

“But, monks, one who encourages his unbelieving parents, settles and establishes them in faith; who encourages his immoral parents, settles and establishes them in moral discipline; who encourages his stingy parents, settles and establishes them in generosity; who encourages his ignorant parents, settles and establishes them in wisdom—such a one, monks, does enough for his parents:

những người giúp đỡ con cái rất tuyệt vời; cha mẹ nuôi con khôn lớn, cho con ăn, và dạy cho con biết về cuộc đời.

(Tăng Chi BK I, Ch. VII, Phẩm Công Đức - (III)-Bằng với Phạm Thiên, tr. 684-685)

(b) Đền đáp công ơn cha mẹ

– Nay các Tỷ-kheo, Ta tuyên bố rằng có hai vị mà con người không thể nào đền đáp được công ơn. Hai vị ấy là ai? Đó là cha và mẹ.

Thậm chí, nếu một người trên một vai cõng mẹ, và vai kia cõng cha, làm như vậy nếu sống được một trăm năm, cho đến khi tuổi tròn một trăm; và nếu người ấy chăm sóc cha mẹ bằng cách bôi dầu, xoa bóp, tắm rửa, đấm bóp tay chân, và ngay cả phải dọn phân của cha mẹ, như vậy người ấy vẫn chưa làm đầy đủ bổn phận đối với cha mẹ, cũng chưa đền đáp được công ơn cha mẹ. Ngay cả nếu người ấy thiết lập, bố trí cha mẹ như những vị vua chúa tối cao trên quả đất này với bảy báu vật thật sang trọng, người ấy vẫn chưa làm đủ bổn phận đối với cha mẹ, cũng chưa đền đáp được công ơn cha mẹ. Vì sao? Vì cha mẹ là những người giúp đỡ con thật tuyệt vời; cha mẹ nuôi con khôn lớn, cho con ăn, và dạy cho con biết về cuộc đời.

Nhưng nay các Tỷ-kheo, người có cha mẹ không có lòng tin, biết khuyến khích, sắp xếp và bố trí cho cha mẹ có lòng tin; người có cha mẹ thiếu đạo đức, biết khuyến khích, sắp xếp và bố trí cho cha mẹ sống có đạo đức; người có cha mẹ keo kiệt, biết khuyến khích, sắp xếp và bố trí cho cha mẹ biết bố thí; người có cha mẹ còn mê muội, biết khuyến khích, sắp xếp và bố trí cho cha mẹ có trí tuệ; nay các Tỷ-

he repays them and more than repays them for what they have done.”

(AN 2: iv, 2; I 61–62)

(2) *Husbands and Wives*

(a) Different Kinds of Marriages

On one occasion the Blessed One was traveling along the highway between Madhurā and Verañjā, and a number of householders and their wives were traveling along the same road. Then the Blessed One left the road and sat down on a seat at the foot of a tree. The householders and their wives saw the Blessed One sitting there and approached him. Having paid homage to him, they sat down to one side, and the Blessed One then said to them:

“Householders, there are these four kinds of marriages. What four? A wretch lives together with a wretch; a wretch lives together with a goddess; a god lives together with a wretch; a god lives together with a goddess.

“And how does a wretch live together with a wretch? Here, householders, the husband is one who destroys life, takes what is not given, engages in sexual misconduct, speaks falsely, and indulges in wines, liquor, and intoxicants, the basis for negligence; he is immoral, of bad character; he dwells at home with a heart obsessed by the stain of stinginess; he abuses and reviles ascetics and brahmins. And his wife is exactly the same in all respects. It

kheo, một người như vậy là đã làm đầy đủ bốn phận đối với cha mẹ: Người ấy đã đền đáp công ơn cha mẹ, và đã đền đáp nhiều hơn những gì mà cha mẹ đã làm cho người ấy.

(Tăng Chi BK I-VI, Ph. Thắng Bằng 2, tr. 119- 120)

(2) *Vợ chồng*

(a) *Bốn kiểu hôn nhân*

Một thời, Thế Tôn đang du hành trên con đường giữa Madhurā và Verañjā, nhiều gia chủ và vợ của họ cùng đi trên con đường đó. Rồi Thế Tôn rời khỏi con đường và ngồi xuống trên một chỗ ngồi đã soạn sẵn dưới một gốc cây. Các gia chủ và vợ của họ thấy Thế Tôn ngồi đấy liền đi đến Thế Tôn. Sau khi đảnh lễ Thế Tôn, họ ngồi xuống một bên, và Thế Tôn nói với họ:

– Đây các gia chủ, có bốn kiểu hôn nhân. Thế nào là bốn? Một kẻ đê tiện sống chung với một kẻ đê tiện, một kẻ đê tiện sống chung với một Thiên nữ, một Thiên nam sống chung với một kẻ đê tiện, một Thiên nam sống chung với một Thiên nữ.

Và thế nào là một kẻ đê tiện sống chung với một kẻ đê tiện? Ở đây, này các gia chủ, người chồng là một kẻ sát sanh, lấy của không cho, dẫn thân vào tà dâm, nói láo, say sưa uống các loại rượu men, rượu mạnh; là nền móng của ác hạnh; ông ta vô đạo đức, tánh tình xấu ác, sống trong gia đình với tâm bị cấu uế keo kiệt chi phối; ông ta xúc phạm chửi mắng các Sa-môn và Bà-la-môn. Và vợ của ông ta cũng giống y hệt ông ta về mọi mặt. Như vậy chính là kiểu

is in such a way that a wretch lives together with a wretch.

“And how does a wretch live together with a goddess? Here, householders, the husband is one who destroys life ... who abuses and reviles ascetics and brahmins. But his wife is one who abstains from the destruction of life ... from wines, liquor, and intoxicants; she is virtuous, of good character; she dwells at home with a heart free from the stain of stinginess; she does not abuse or revile ascetics and brahmins. It is in such a way that a wretch lives together with a goddess.

“And how does a god live together with a wretch? Here, householders, the husband is one who abstains from the destruction of life ... who does not abuse or revile ascetics and brahmins. But his wife is one who destroys life ... who abuses and reviles ascetics and brahmins. It is in such a way that a god lives together with a wretch.

“And how does a god live together with a goddess? Here, householders, the husband is one who abstains from the destruction of life ... from wines, liquor, and intoxicants; he is virtuous, of good character; he dwells at home with a heart free from the stain of stinginess; he does not abuse or revile ascetics and brahmins. And his wife is exactly the same in all respects. It is in such a way that a god lives together with a goddess.

“These, householders, are the four kinds of marriages.”

người đê tiện sống chung với người đê tiện.

Và thế nào là một kẻ đê tiện sống chung với một Thiên nữ? Ở đây, này các gia chủ, người chồng là một kẻ sát sanh, lấy của không cho, dẫn thân vào tà dâm, nói láo, say sưa uống các loại rượu men, rượu mạnh; là nền móng của ác hạnh; ông ta vô đạo đức, tánh tình xấu ác, sống trong gia đình với tâm bị cấu uế keo kiệt chi phối; ông ta xúc phạm chửi mắng các Sa-môn và Bà-la-môn. Nhưng vợ ông ta là người từ bỏ sát sanh, không dẫn thân vào tà dâm, không nói láo, không uống các loại rượu men, rượu mạnh; bà ấy là người có đạo đức, tánh tình tốt; sống trong gia đình với tâm không bị cấu uế keo kiệt chi phối; bà ấy không xúc phạm chửi mắng các Sa-môn và Bà-la-môn. Như vậy chính là kiểu người đê tiện sống chung với Thiên nữ.

Và thế nào là một Thiên nam sống chung với một kẻ đê tiện? Ở đây, này các gia chủ, người chồng là một kẻ từ bỏ sát sanh... không xúc phạm chửi mắng các Sa-môn và Bà-la-môn. Nhưng vợ của ông ta là kẻ sát sanh... xúc phạm chửi mắng các Sa-môn và Bà-la-môn. Như vậy chính là kiểu một Thiên nam sống chung với một kẻ đê tiện.

Và thế nào là một Thiên nam sống chung với một Thiên nữ? Ở đây, này các gia chủ, người chồng là một kẻ từ bỏ sát sanh... từ bỏ uống các loại rượu men, rượu mạnh; ông ta là người có đạo đức, tánh tình tốt; sống trong gia đình với tâm không bị cấu uế keo kiệt chi phối; ông ấy không xúc phạm chửi mắng các Sa-môn và Bà-la-môn. Và vợ của ông ta cũng giống y hệt ông ta về mọi mặt. Đây chính là kiểu một Thiên nam sống chung với một Thiên nữ.

Này các gia chủ, đây là bốn kiểu hôn nhân.

(AN 4:53; II 57–59)

(b) How to Be United in Future Lives

On one occasion the Blessed One was dwelling among the Bhagga people, near Sumsumāragiri, in the Deer Park of the Bhesakalā Grove. One morning the Blessed One dressed, took his upper robe and bowl, and went to the dwelling of the householder Nakulapitā.³ Having arrived there, he sat down on the seat prepared for him. Then the householder Nakulapitā and the housewife Nakulamātā approached the Blessed One and, after paying homage to him, sat down to one side. So seated, the householder Nakulapitā said to the Blessed One:

“Venerable sir, ever since the young housewife Nakulamātā was brought home to me when I too was still young, I am not aware of having wronged her even in my thoughts, still less in my deeds. Our wish is to be in one another’s sight so long as this life lasts and in the future life as well.”

Then Nakulamātā the housewife addressed the Blessed One thus: “Venerable sir, ever since I was taken to the home of my young husband Nakulapitā, while being a young girl myself, I am not aware of having wronged him even in my thoughts, still less in my deeds. Our wish is to be in one another’s sight so long as this life lasts and in the future life as well.”

Then the Blessed One spoke thus: “If, householders, both

(Tăng Chi BK I, Ch. IV, Ph. Nguồn Sanh Phước - III-(53), tr. 661-663)

(b) Làm thế nào để tái hợp trong đời sau

Một thời, Thế Tôn đang cư trú giữa dân chúng Bhaggā, gần vùng Sumsumāragiri, trong Vườn Nai thuộc khu rừng Bhesakalā. Vào buổi sáng, Thế Tôn đắp y, cầm y bát đi đến nhà của gia chủ Nakulapitā.⁽³⁾ Sau khi đến nơi, Ngài ngồi xuống chỗ đã soạn sẵn. Rồi gia chủ Nakulapitā và người vợ Nakulamātā đi đến Thế Tôn; sau khi đảnh lễ Thế Tôn, họ ngồi xuống một bên. Ngồi xuống xong, gia chủ Nakulapitā bạch Thế Tôn:

– Bạch Thế Tôn, kể từ khi người vợ trẻ Nakulamātā được đem về đây cho con khi con còn rất trẻ, con chưa hề làm điều gì xúc phạm đến nàng, ngay cả trong ý nghĩ, chứ đừng nói đến hành động. Chúng con chỉ mong ước được mãi mãi thấy nhau suốt đời này cũng như trong đời sau.

Rồi vợ của Nakulapitā bạch Thế Tôn như sau:

– Bạch Thế Tôn, kể từ khi con được đưa về nhà người chồng trẻ tuổi của con là Nakulapitā, trong khi bản thân con còn rất trẻ, con chưa hề làm điều gì xúc phạm đến chàng, ngay cả trong ý nghĩ, chứ đừng nói đến hành động. Chúng con chỉ mong ước được mãi mãi thấy nhau suốt đời này cũng như trong đời sau.

Rồi Thế Tôn đáp như sau:

wife and husband wish to be in one another's sight so long as this life lasts and in the future life as well, they should have the same faith, the same moral discipline, the same generosity, the same wisdom; then they will be in one another's sight so long as this life lasts and in the future life as well."

When both are faithful and generous,
Self-restrained, of righteous living,
They come together as husband and wife
Full of love for each other.

Many blessings come their way,
They dwell together in happiness,
Their enemies are left dejected,
When both are equal in virtue.

Having lived by Dhamma in this world,
The same in virtue and observance,
They rejoice after death in the deva-world,
Enjoying abundant happiness.

(AN 4:55; II 61–62)

(c) Seven Kinds of Wives

On one occasion the Blessed One was dwelling at Sāvattthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's monastery. In the morning the Blessed One dressed, took his bowl and robe, and went to Anāthapiṇḍika's house, where he sat down in a seat prepared for him. On that occasion people in the house were making an uproar and a racket. The householder

– Nay các gia chủ, nếu cả hai vợ chồng đều mong ước được thấy nhau suốt đời này cũng như trong đời sau, thì cả hai phải có cùng một đức tin, cùng giữ giới hạnh, cùng bố thí, cùng trí tuệ; lúc ấy cả hai sẽ được thấy nhau suốt đời này cũng như trong đời sau.

Cả hai cùng thủy chung và biết bố thí,
Sống chế ngự, theo chánh mạng,
Họ đến với nhau như vợ chồng
Hết lòng yêu thương nhau.

Nhiều ân phước đến với họ,
Họ sống chung hạnh phúc,
Khi cả hai đồng đức hạnh,
Kẻ thù bị thất vọng.

Sống theo Chánh pháp trong thế gian này,
Cả hai cùng giữ gìn giới hạnh,
Sau khi chết sẽ hoan hỷ ở Thiên giới,
Vui hưởng hạnh phúc tràn ngập.

(Tăng Chi BK I, Ch. IV: Nguồn Sanh Phước V. (55) Xứng Đôi, tr. 668-670)

(c) Bảy hạng vợ

Một thời, Thế Tôn đang cư trú tại thành Xá-vệ (Sāvattthī), trong Rừng Kỳ-đà (Jeta), thuộc tỉnh xá Cáp Cô Độc (Anāthapiṇḍika). Vào buổi sáng, Thế tôn đắp y, cầm y bát, đi đến nhà ông Cáp Cô Độc; tại nơi đó, Ngài ngồi xuống một chỗ ngồi được soạn sẵn. Vào lúc ấy, nhiều người trong nhà đang nói lớn tiếng và tạo những tiếng ồn ào khó chịu. Gia

Anāthapiṇḍika approached the Blessed One, paid homage to him, and sat down to one side.⁴ The Blessed One then said to him: “Why are people in your house making this uproar and racket, householder? One would think they were fishermen making a haul of fish.”

“That, venerable sir, is our daughter-in-law Sujātā. She is rich and has been brought here from a rich family. She does not obey her father-in-law and mother-in-law, nor her husband. She does not even honor, respect, esteem, and venerate the Blessed One.”

Then the Blessed One called the daughter-in-law Sujātā, saying, “Come, Sujātā.”

“Yes, venerable sir,” she replied, and she went to the Blessed One, paid homage to him, and sat down to one side. The Blessed One then said to her: “There are these seven kinds of wives, Sujātā. What seven? One like a slayer, one like a thief, one like a tyrant, one like a mother, one like a sister, one like a friend, and one like a handmaid. These are the seven kinds of wives. Now which of these seven are you?”

“I do not understand in detail the meaning of the Blessed One’s brief statement. It would be good, venerable sir, if the Blessed One would teach me the Dhamma in such a way that I might understand the meaning in detail.”

“Then listen, Sujātā, and attend carefully. I will speak.”

“Yes, venerable sir,” Sujātā replied. The Blessed One

chủ Cấp Cô Độc đến gần Thế Tôn, đảnh lễ Ngài và ngồi xuống một bên.⁽⁴⁾ Thế Tôn nói với ông ta:

– Đây gia chủ, vì sao những người trong nhà ông lại nói lớn tiếng và tạo những tiếng ồn ào khó chịu như thế? Người ta sẽ nghĩ rằng họ là những người đánh cá đang tranh giành cá.

– Bạch Thế Tôn, đó là nàng dâu của con tên là Sujātā. Nàng giàu có và được đưa đến đây từ một gia đình giàu có. Nàng không vâng lời cha chồng, mẹ chồng và cũng không vâng lời chồng. Thậm chí nàng cũng không tôn vinh, kính trọng và cung kính Thế Tôn.

Rồi Thế Tôn gọi nàng dâu Sujātā:

– Hãy đến đây, Sujātā.

– Đây Sujātā, có bảy hạng vợ. Thế nào là bảy? Hạng vợ như người sát nhân, như người ăn trộm, như kẻ độc tài, như người mẹ, như người chị, như người bạn, và hạng như người nữ tỳ. Đó là bảy hạng vợ. Giờ đây con thuộc hạng nào?

– Con không hiểu ý nghĩa lời dạy tóm tắt của Thế Tôn trong từng chi tiết. Bạch Thế Tôn, lành thay nếu Thế Tôn có thể giảng pháp cho con bằng cách mà con có thể hiểu được ý nghĩa lời dạy trong từng chi tiết!

– Vậy thì, này Sujātā, nàng hãy lắng nghe, Ta sẽ giảng.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

said this:

“With hateful mind, cold and heartless,
Lusting for others, despising her husband;
Who seeks to kill the one who bought her—
Such a wife is called a *slayer*.

“When her husband acquires wealth
By his craft or trade or farm work,
She tries to filch a little for herself—
Such a wife is called a *thief*.

“The slothful glutton, bent on idling,
Harsh, fierce, rough in speech,
A woman who bullies her own supporter—
Such a wife is called a *tyrant*.

“One who is always helpful and kind,
Who guards her husband as a mother her son,
Who carefully protects the wealth he earns—
Such a wife is called a *mother*.

“She who holds her husband in high regard
As younger sister holds the elder born,
Who humbly submits to her husband’s will—
Such a wife is called a *sister*.

“One who rejoices at her husband’s sight
As one friend might welcome another,
Well raised, virtuous, devoted—
Such a wife is called a *friend*.

“One without anger, afraid of punishment,

Nàng Sujātā trả lời. Và Thế Tôn giảng như sau:

Với tâm sân hận, lạnh lùng và vô cảm,
Ham muốn kẻ khác, khinh rẻ chồng mình,
Tìm cách giết hại người đã mua mình,
Hạng vợ như vậy gọi là vợ sát nhân.

Khi chồng kiếm được nhiều tiền của
Do làm thủ công, buôn bán hay làm nông,
Người vợ tìm cách giấu một ít riêng cho mình,
Hạng vợ như vậy gọi là vợ ăn trộm.

Người ham ăn, biếng nhác, thích nhàn rỗi,
Đanh đá, hung bạo, nói năng thô lỗ,
Người đàn bà ức hiếp cả người nuôi mình,
Hạng vợ này gọi là vợ độc tài.

Người luôn luôn hiền từ và giúp đỡ,
Săn sóc chồng như mẹ đối với con,
Cẩn thận bảo vệ tài sản chồng,
Hạng vợ này gọi là vợ như mẹ.

Người cung kính tôn trọng chồng
Như em gái đối với anh,
Khiêm tốn làm theo ý chồng,
Hạng vợ này gọi là vợ như em gái.

Người vui mừng khi trông thấy chồng,
Như người bạn hân hoan gặp bạn mình,
Người được giáo dục tốt, có đạo đức và tận tụy,
Hạng vợ như vậy gọi là vợ như bạn.

Người không tức giận, sợ bị trừng phạt,

Who bears with her husband free of hate,
Who humbly submits to her husband's will—
Such a wife is called a *handmaid*.⁵

“The types of wives here called a slayer,
A thief, and the wife like a tyrant,
These kinds of wives, with the body's breakup,
Will be reborn deep in hell.

“But wives like mother, sister, friend,
And the wife called a handmaid,
Steady in virtue, long restrained,
With the body's breakup go to heaven.

“These, Sujātā, are the seven kinds of wives. Now which of these are you?”

“Beginning today, venerable sir, you should consider me a wife who is like a handmaid.”

(AN 7:59; IV 91–94)

3. PRESENT WELFARE, FUTURE WELFARE

On one occasion the Blessed One was dwelling among the Koliyans where there was a market town of the Koliyans named Kakkarapatta. Then the Koliyan family man Dīghajānu approached the Blessed One, paid homage to him, and sat down to one side. So seated, he said to the Blessed One:

Chịu đựng chồng không hề oán hận,
Khiêm tốn tuân theo ý chồng,
Hạng vợ này gọi là vợ nữ tỳ.⁽⁵⁾

Những hạng vợ ở đây gọi là vợ sát nhân,
Vợ ăn trộm, và vợ độc tài,
Nhưng hạng vợ này khi qua đời,
Sẽ bị tái sinh vào địa ngục.

Nhưng với các hạng vợ như mẹ, như em, như bạn,
Và hạng vợ được gọi là nữ tỳ,
Đức hạnh vững vàng, biết phòng hộ lâu dài,
Khi qua đời sẽ được tái sinh lên Thiên giới.

Này Sujātā, đây là bảy hạng vợ. Giờ đây con thuộc hạng vợ nào?

– Bạch Thế Tôn, bắt đầu từ hôm nay, xin Ngài hãy xem con thuộc hạng vợ nữ tỳ.

(Tăng Chi BK III, Ch. VI, Ph. Không Tuyên Bố - IX(59)
Các Người Vợ, tr. 404-409)

3. AN LẠC TRONG HIỆN TẠI, AN LẠC TRONG TƯƠNG LAI

Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ trong vùng của người Koliya, nơi có một phố chợ của người Koliya tên là Kakkarapatta. Rồi gia chủ Koliyan tên là Dīghajānu đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài, và ngồi xuống một bên; sau khi ngồi xuống một bên, ông ta bạch Thế Tôn:

“Venerable sir, we are laypeople who enjoy sensual pleasures, dwelling at home in a bed crowded with children, enjoying fine sandalwood, wearing garlands, scents, and unguents, accepting gold and silver. Let the Blessed One teach the Dhamma to us in a way that will lead to our welfare and happiness both in the present life and in the future life as well.”

“There are, Byagghapajja, four things that lead to the welfare and happiness of a family man in this very life. What four? The accomplishment of persistent effort, the accomplishment of protection, good friendship, and balanced living.

“And what is the accomplishment of persistent effort? Here, Byagghapajja, whatever may be the means by which a family man earns his living—whether by farming, trade, cattle raising, archery or civil service, or by some other craft—he is skillful and diligent; he investigates the appropriate means, and is able to act and arrange everything properly. This is called the accomplishment of persistent effort.

“And what is the accomplishment of protection? Here, Byagghapajja, a family man sets up protection and guard over the wealth acquired by energetic striving, amassed by the strength of his arms, earned by the sweat of his brow, righteous wealth righteously gained, thinking: ‘How can I prevent kings and bandits from taking this away, fire from burning it, floods from sweeping it off, and unloved heirs from taking it?’ This is called the accomplishment of protection.

– Bạch Thế Tôn, chúng con là những người vui thích hưởng thụ các dục lạc giác quan, ở nhà, chúng con nằm trong giường vui đùa với nhiều trẻ con, thưởng thức mùi trầm hương, đeo vòng hoa, thoa dầu thơm, thích trang sức vàng bạc. Cầu xin Thế Tôn dạy cho chúng con pháp nào có thể dẫn dắt chúng con được an vui hạnh phúc ngay trong đời hiện tại cũng như trong đời sống ở tương lai.

– Nay Vyagghapajjā, có bốn pháp đưa đến an vui hạnh phúc ngay trong đời này. Thế nào là bốn?

Thành tựu nỗ lực bền bỉ, thành tựu sự bảo vệ, tình bạn tốt đẹp, và một cuộc sống cân bằng.

Và thế nào là thành tựu nỗ lực bền bỉ? Nay Vyagghapajjā, dù bằng bất cứ phương tiện sinh sống nào như làm nghề nông, buôn bán, chăn nuôi gia súc, săn bắn hay công chức, hay một vài nghề thủ công khác, người gia chủ luôn khéo léo và cần mẫn; người ấy nghiên cứu phương tiện thích hợp, và có khả năng hành động và sắp xếp mọi việc một cách đúng đắn. Như vậy gọi là thành tựu nỗ lực bền bỉ.

Và thế nào là thành tựu sự bảo vệ? Ở đây, nay Vyagghapajjā, người gia chủ thiết lập sự bảo vệ và canh giữ tài sản thân hoạch được bằng nỗ lực tích cực, tích lũy được bằng sức mạnh của đôi bàn tay, kiếm được bằng mồ hôi nước mắt, tài sản chính đáng đạt được bằng các phương tiện chính đáng, người ấy nghĩ rằng: “Làm thế nào để ta ngăn cản nhà vua hay bọn cướp đoạt mất tài sản này, ngăn cản ngọn lửa không thiêu rụi, lụt lội làm trôi mất, và những kẻ thù kẻ đáng ghét đoạt mất tài sản này?” Như vậy gọi là thành tựu sự bảo vệ.

“And what is good friendship? Here, Byagghapajja, in whatever village or town a family man dwells, he associates with householders or their sons, whether young or old, who are of mature virtue, accomplished in faith, moral discipline, generosity, and wisdom; he converses with them and engages in discussions with them. He emulates them in regard to their accomplishment in faith, moral discipline, generosity, and wisdom. This is called good friendship.

“And what is balanced living? Here, Byagghapajja, a family man knows his income and expenditures and leads a balanced life, neither extravagant nor miserly, so that his income exceeds his expenditures rather than the reverse. Just as a goldsmith or his apprentice, holding up a scale, knows, ‘By so much it has dipped down, by so much it has tilted up,’ so a family man leads a balanced life.

“The wealth thus amassed has four sources of dissipation: womanizing, drunkenness, gambling, and evil friendship. Just as in the case of a tank with four inlets and outlets, if one should close the inlets and open the outlets, and there would not be adequate rainfall, a decrease rather than an increase of the water could be expected in the tank, so these four things bring about the dissipation of amassed wealth.

“Similarly, there are four sources for the increase of amassed wealth: abstinence from womanizing, from drunkenness, from gambling, and from evil friendship. Just

Và thế nào là tình bạn tốt đẹp? Ở đây, này Vyagghapajjā, trong bất cứ thôn làng hay thị trấn nào mà gia chủ cư ngụ, ông ấy kết bạn với các gia chủ khác hay con cái của họ, dù trẻ hay già, những người có đạo đức chân chính, có đức tin đúng đắn, có giới hạnh, biết bố thí, và có trí tuệ; người gia chủ nói chuyện và tham gia những cuộc thảo luận với họ. Người ấy bắt chước làm theo những gì họ đã thành tựu về đức tin, về giới hạnh, về bố thí, và về trí tuệ. Như vậy gọi là tình bạn tốt đẹp.

Và thế nào là một cuộc sống cân bằng? Ở đây, này Vyagghapajjā, người gia chủ biết rõ lợi tức và chi tiêu của mình và có một cuộc sống cân bằng, không hoang phí cũng không keo kiệt, do đó lợi tức của ông ta vượt quá chi tiêu chứ không phải ngược lại. Cũng giống như một người thợ kim hoàn hay thợ học việc của ông ta, cầm cái cân và biết: “Đĩa cân đã nặng xuống bao nhiêu, đĩa cân đã nhấc lên bao nhiêu”, như vậy là người gia chủ đã có một cuộc sống cân bằng.

Tài sản được tích lũy như vậy có bốn nguồn để tiêu tan: cung phụng cho phụ nữ, uống rượu, đánh bạc, và kết bạn với kẻ xấu. Cũng giống như trường hợp một cái thùng nước lớn có bốn lỗ chảy ra và bốn lỗ chảy vào, nếu người ta đóng bốn lỗ chảy vào và mở bốn lỗ chảy ra, và không có đủ số lượng nước mưa đổ vào, thì điều mong đợi sẽ xảy ra là lượng nước mưa trong thùng sẽ giảm chứ không tăng. Như vậy là bốn nguồn này làm tiêu tan tài sản.

Cũng vậy, có bốn nguồn để gia tăng tài sản đã tích lũy được: không cung phụng cho phụ nữ, không uống rượu, không đánh bạc, và không kết bạn với kẻ xấu. Cũng giống

as in the case of a tank with four inlets and outlets, if one should open the inlets and close the outlets, and there would be adequate rainfall, an increase rather than a decrease of the water could be expected in the tank, so these four things bring about the increase of amassed wealth.

“These four things, Byagghapajja, lead to a family man’s welfare and happiness in the present life.

“Four other things lead to a family man’s welfare and happiness in the future life. What four? Accomplishment in faith, moral discipline, generosity, and wisdom.

“And how is a family man accomplished in faith? Here, Byagghapajja, a family man has faith; he places faith in the enlightenment of the Tathāgata: ‘So the Blessed One is an arahant, perfectly enlightened, accomplished in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One.’ In this way a family man is accomplished in faith.

“And how is a family man accomplished in moral discipline? Here, Byagghapajja, a family man abstains from the destruction of life, from stealing, from sexual misconduct, from false speech, and from wines, liquors, and intoxicants, the basis for negligence. In this way a family man is accomplished in moral discipline.

“And how is a family man accomplished in generosity? Here, Byagghapajja, a family man dwells at home with a mind devoid of the stain of stinginess, freely generous,

như trường hợp một cái thùng nước lớn có bốn lỗ chảy ra và bốn lỗ chảy vào, nếu người ta mở bốn lỗ chảy vào và đóng bốn lỗ chảy ra, và có đủ số lượng nước mưa đổ vào, thì điều mong đợi sẽ xảy ra là lượng nước mưa trong thùng sẽ tăng chứ không giảm. Như vậy là bốn nguồn này làm gia tăng tài sản.

Này Vyagghapajjā, đó là bốn pháp đưa người gia chủ đến an vui, hạnh phúc ngay trong đời sống hiện tại.

Bốn pháp khác đưa người gia chủ đến an vui hạnh phúc cho đời sống tương lai. Thế nào là bốn? Thành tựu tín tâm, giới đức, bố thí và trí tuệ.

Và thế nào là người gia chủ thành tựu tín tâm? Ở đây, này Vyagghapajjā, người gia chủ có tín tâm, người ấy đặt niềm tin vào sự giác ngộ của Như Lai: “Như vậy, Thế Tôn là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn.” Bằng cách này, người gia chủ thành tựu tín tâm.

Và thế nào là người gia chủ thành tựu giới đức? Ở đây, này Vyagghapajjā, người gia chủ từ bỏ sát sanh, từ bỏ trộm cắp, từ bỏ tà dâm, từ bỏ nói láo, từ bỏ uống rượu men, rượu nấu và chất gây nghiện; đó là nguồn gốc của mọi sự phóng dật. Bằng cách này, người gia chủ thành tựu giới đức.

Và thế nào là người gia chủ thành tựu bố thí? Ở đây, này Vyagghapajjā, người gia chủ sống trong gia đình với tâm không bị cấu uế keo kiệt chi phối, bố thí hào phóng với

open-handed, delighting in relinquishment, one devoted to charity, delighting in giving and sharing. In this way a family man is accomplished in generosity.

“And how is a family man accomplished in wisdom? Here, Byagghapajja, a family man possesses the wisdom that sees into the arising and passing away of phenomena, that is noble and penetrative and leads to the complete destruction of suffering. In this way a family man is accomplished in wisdom.

“These four things, Byagghapajja, lead to a family man’s welfare and happiness in the future life.”

(AN 8:54; IV 281–85)

4. RIGHT LIVELIHOOD

(1) Avoiding Wrong Livelihood

“These five trades, O monks, should not be taken up by a lay follower: trading in weapons, trading in living beings, trading in meat, trading in intoxicants, trading in poison.”

(AN 5:177; III 208)

(2) The Proper Use of Wealth

[The Blessed One addressed the householder Anāthapiṇḍika:] “With the wealth acquired by energetic striving, amassed by the strength of his arms, earned by the

bàn tay mở rộng, vui vẻ từ bỏ của cải, là người hết lòng làm việc thiện, vui thích khi ban tặng và chia sẻ. Bằng cách này, người gia chủ thành tựu bố thí.

Và thế nào là người gia chủ thành tựu trí tuệ? Ở đây, này Vyagghapajjā, người gia chủ có được trí tuệ để nhìn sâu vào sự sinh diệt của các pháp, trí tuệ cao thượng và thâm sâu dẫn đến sự đoạn trừ khổ đau hoàn toàn. Bằng cách này, người gia chủ thành tựu trí tuệ.

Này Vyagghapajjā, đó là bốn pháp đưa người gia chủ đến an vui hạnh phúc trong đời sống tương lai.

(Tăng Chi BK I, Ch. VII, Phẩm Nghiệp Công Đức - (I) (61) Bốn Nghiệp Công Đức, tr. 676-684)

4. NGHỀ NGHIỆP CHƠN CHÍNH / CHÍNH MẠNG

(1) Tránh làm những nghề nghiệp bất chánh

– Này các Tỷ-kheo, người cư sĩ không nên làm năm nghề này: buôn bán vũ khí, buôn bán động vật còn sống, buôn bán thịt, buôn bán các chất gây nghiện, buôn bán thuốc độc.

(Tăng Chi BK I, Ch. V, Phẩm Ba Pháp)

(2) Sử dụng tài sản đúng đắn

Thế Tôn nói với trưởng giả Cấp Cô Độc:

– Với tài sản thâm hoạch do nỗ lực, năng động, tích lũy được bằng sức mạnh của cánh tay, kiếm được bằng mồ hôi

sweat of his brow, righteous wealth righteously gained, the noble disciple undertakes four worthy deeds. What four?

“With the wealth thus gained he makes himself happy and pleased and properly maintains himself in happiness; he makes his parents happy and pleased and properly maintains them in happiness; he makes his wife and children, his slaves, workers, and servants happy and pleased and properly maintains them in happiness; he makes his friends and colleagues happy and pleased and properly maintains them in happiness. This is the first case of wealth gone to good use, fruitfully applied and used for a worthy cause.

“Further, householder, with the wealth thus gained the noble disciple makes provisions against the losses that might arise on account of fire and floods, kings and bandits and unloved heirs; he makes himself secure against them. This is the second case of wealth gone to good use....

“Further, householder, with the wealth thus gained the noble disciple makes the five kinds of offerings: to relatives, guests, ancestors, the king, and the devas. This is the third case of wealth gone to good use.... “Further, householder, with the wealth thus gained the noble disciple establishes a lofty offering of alms to those ascetics and brahmins who refrain from vanity and negligence, who are settled in patience and gentleness, who are devoted to taming themselves, to calming themselves, and to attaining Nibbāna—an offering that is heavenly, resulting in

nước mắt, tài sản chơn chánh đạt được đúng pháp, vị Thánh đệ tử thực hiện bốn hành động xứng đáng. Thế nào là bốn?

Với tài sản thâm hoạch được đúng pháp như thế, tự mình tạo được hạnh phúc, an vui và giữ gìn sự an vui cho mình một cách đúng đắn; người ấy giúp cha mẹ được hoan hỷ an vui và giữ gìn sự an vui cho cha mẹ một cách đúng đắn; người ấy giúp cho vợ con, người hầu, nhân công và người giúp việc được an vui hạnh phúc và giữ gìn sự an vui cho họ một cách đúng đắn; người ấy giúp cho bạn bè, đồng nghiệp được an vui và giữ gìn sự an vui hoan hỷ cho họ một cách đúng đắn. Đây là trường hợp thứ nhất tài sản được sử dụng tốt, áp dụng có kết quả và sử dụng vì mục đích xứng đáng.

Hơn nữa, này gia chủ, với tài sản thâm hoạch đúng pháp như thế, vị Thánh đệ tử có những chuẩn bị để đối phó với những mất mát có thể xảy ra do hỏa hoạn hay lụt lội, do nhà vua, các băng cướp hay những kẻ thù kẻ thù nghịch; vị ấy biết bảo vệ an toàn cho mình đối với những kẻ ấy. Đây là trường hợp thứ hai tài sản được sử dụng tốt...

Hơn nữa, này gia chủ, với tài sản thâm hoạch đúng pháp như thế, vị Thánh đệ tử thực hiện năm sự hiến tặng: hiến tặng bà con, quan khách, dâng cúng vong linh tổ tiên; hiến tặng nhà vua và cúng dường chư Thiên. Đây là trường hợp thứ ba tài sản được sử dụng tốt...

Hơn nữa, này gia chủ, với tài sản thâm hoạch đúng pháp như thế, vị Thánh đệ tử thiết lập sự cúng dường cao thượng cho các vị Sa-môn, Bà-la-môn, những vị từ bỏ kiêu mạn và phóng dật, những vị an trú trong nhẫn nhục và nhu hòa, hết lòng tự nhiếp phục mình, tự an tịnh mình, và tu tập hướng

happiness, conducive to heaven. This is the fourth case of wealth gone to good use, fruitfully employed and used for a worthy cause.

“These, householder, are the four worthy deeds that the noble disciple undertakes with the wealth acquired by energetic striving, amassed by the strength of his arms, earned by the sweat of his brow, righteous wealth righteously gained.

“For anyone whose wealth is expended on other things apart from these four worthy deeds, that wealth is said to have gone to waste, to have been squandered and used frivolously. But for anyone whose wealth is expended on these four worthy deeds, that wealth is said to have gone to good use, to have been fruitfully employed and used for a worthy cause.”

(AN 4:61; II 65–68)

(3) A Family Man’s Happiness

The Blessed One said to the householder Anāthapiṇḍika: “There are, householder, these four kinds of happiness which may be achieved by a layperson who enjoys sensual pleasures, depending on time and occasion. What four? The happiness of possession, the happiness of enjoyment, the happiness of freedom from debt, and the happiness of blamelessness.

“And what, householder, is the happiness of possession?

đến chứng đắc Niết-bàn, đó là sự cúng dường thuộc về Thiên giới, kết quả là đem lại hạnh phúc dẫn đến cõi Thiên. Đây là trường hợp thứ tư tài sản được sử dụng tốt, áp dụng có kết quả và sử dụng vì mục đích xứng đáng.

Này gia chủ, đây là bốn hành động xứng đáng mà vị Thánh đệ tử thực hiện với tài sản thu hoạch do nỗ lực, năng động, tích lũy được bằng sức mạnh của cánh tay, kiếm được bằng mồ hôi nước mắt, tài sản chơn chánh đạt được đúng pháp.

Với bất cứ ai mà tài sản được tiêu dùng vì những mục đích khác với bốn hành động xứng đáng này, thì tài sản đó được gọi là đã bị lãng phí, đã bị vung vãi quá trớn và sử dụng bừa bãi. Nhưng đối với những ai mà tài sản được tiêu dùng vào bốn hành động xứng đáng này, thì tài sản ấy được gọi là đã được sử dụng tốt, áp dụng có kết quả và sử dụng vì mục đích xứng đáng.

(*Tăng Chi BK I, Ch. VII, Ph. Nghiệp Công Đức, tr. 679-681*)

(3) Hạnh phúc của gia chủ

Thế Tôn nói với trưởng giả Cấp Cô Độc:

– “Này gia chủ, có bốn loại hạnh phúc mà người gia chủ thích hưởng thụ dục lạc có thể đạt được, tùy theo thời gian và hoàn cảnh. Thế nào là bốn? Đó là hạnh phúc do sở hữu, hạnh phúc do hưởng thụ, hạnh phúc do không bị nợ nần, hạnh phúc do không bị kết tội.

Này gia chủ, thế nào là hạnh phúc do sở hữu? Ở đây,

Here, a family man possesses wealth acquired by energetic striving, amassed by the strength of his arms, earned by the sweat of his brow, righteous wealth righteously gained. When he thinks, 'I possess wealth acquired by energetic striving ... righteously gained,' he experiences happiness and joy. This is called the happiness of possession.

"And what, householder, is the happiness of enjoyment? Here, with the wealth acquired by energetic striving, amassed by the strength of his arms, earned by the sweat of his brow, righteous wealth righteously gained, a family man enjoys his wealth and does meritorious deeds. When he thinks, 'With the wealth acquired by energetic striving ... righteously gained, I enjoy my wealth and do meritorious deeds,' he experiences happiness and joy. This is called the happiness of enjoyment.

"And what, householder, is the happiness of freedom from debt? Here, a family man is not indebted to anyone to any degree, whether small or great. When he thinks, 'I am not indebted to anyone to any degree, whether small or great,' he experiences happiness and joy. This is called the happiness of freedom from debt.

"And what, householder, is the happiness of blamelessness? Here, householder, a noble disciple is endowed with blameless conduct of body, speech, and mind. When he thinks, 'I am endowed with blameless conduct of body, speech, and mind,' he experiences happiness and joy. This is called the happiness of blamelessness.

người gia chủ sở hữu tài sản thân hoạch được do nỗ lực, năng động, tích lũy được bằng sức mạnh của cánh tay, kiếm được bằng mồ hôi nước mắt, tài sản chơn chánh đạt được đúng pháp. Khi người ấy suy nghĩ: "Ta sở hữu tài sản thân hoạch được do nỗ lực năng động... tài sản chơn chánh đạt được đúng pháp," người ấy cảm nhận được niềm hoan hỷ. Đây gọi là hạnh phúc do sở hữu.

Này gia chủ, thế nào là hạnh phúc do hưởng thụ? Ở đây, người gia chủ sở hữu tài sản thân hoạch được do nỗ lực, năng động, tích lũy được bằng sức mạnh của cánh tay, kiếm được bằng mồ hôi nước mắt, tài sản chơn chánh đạt được đúng pháp, người gia chủ hưởng thụ tài sản và làm những việc công đức. Khi người ấy suy nghĩ: "Ta sở hữu tài sản thân hoạch được do nỗ lực năng động... tài sản chơn chánh đạt được đúng pháp. Ta hưởng thụ tài sản và làm những việc công đức," người ấy cảm nhận được niềm hoan hỷ. Đây gọi là hạnh phúc do hưởng thụ.

Này gia chủ, thế nào là hạnh phúc do không bị nợ nần? Ở đây, người gia chủ không mắc nợ bất cứ ai, ở bất cứ mức độ nào, nhỏ hay lớn. Khi người ấy suy nghĩ: "Ta không mắc nợ bất cứ ai ở bất cứ mức độ nào, nhỏ hay lớn," người ấy cảm nhận được niềm hoan hỷ. Đây gọi là hạnh phúc do không bị nợ nần.

Này gia chủ, thế nào là hạnh phúc do không bị kết tội? Ở đây, vị Thánh đệ tử đã thành tựu được đức hạnh trong sạch về thân, khẩu và ý. Khi vị ấy suy nghĩ: "Ta đã thành tựu được đức hạnh trong sạch về thân, khẩu và ý," người ấy cảm nhận được niềm hoan hỷ. Đây gọi là hạnh phúc do không bị kết tội.

“These, householder, are the four kinds of happiness that a layperson who enjoys sensual pleasures may achieve, depending on time and occasion.”

(AN 4:62; II 69–70)

5. THE WOMAN OF THE HOME

On one occasion the Blessed One was dwelling at Sāvattthī in the Eastern Park, in the Mansion of Migāra’s Mother. Then Visākhā, Migāra’s mother, approached the Blessed One, paid homage to him, and sat down to one side.⁶ The Blessed One then said to her:

“Visākhā, when a woman possesses four qualities she is heading for victory in the present world and is successful in this world. What four?

“Here, Visākhā, a woman is capable at her work; she manages her domestic help; she behaves in a way that is agreeable to her husband; and she safeguards his earnings.

“And how is a woman capable at her work? Here, Visākhā, she is skillful and diligent in regard to her husband’s household chores, whether with wool or cotton; she investigates the appropriate means and is able to act and arrange everything properly. In this way a woman is capable at her work.

“And how is a woman one who manages the domestic

Này gia chủ, đây là bốn loại hạnh phúc mà một người gia chủ thích hưởng thụ dục lạc có thể đạt được, tùy vào thời gian và hoàn cảnh.

(Tăng Chi BK I, Ch. VII, Phẩm Nghiệp Công Đức - (II) (62) Không Nợ, tr. 682-684)

5. NGƯỜI PHỤ NỮ CỦA GIA ĐÌNH

Vào một thời, Thế Tôn đang cư trú tại thành Xá-vệ (Sāvattthī) ở Đông Viên, trong lầu đài của bà mẹ Migāra. Rồi Visākhā, mẹ của Migāra, đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài và ngồi xuống một bên.⁽⁶⁾ Thế Tôn nói với bà Visākhā:

– Này Visākhā, khi một người phụ nữ sở hữu bốn đức tính này, người ấy sẽ đi đến thắng lợi trong đời hiện tại và thành công trong đời này. Thế nào là bốn?

Ở đây, này Visākhā, người phụ nữ có khả năng làm công việc của mình; người ấy biết quản lý gia nhân; người ấy biết cư xử phù hợp với ý chồng và gìn giữ bảo vệ thu nhập của chồng.

Và thế nào là người phụ nữ có khả năng làm công việc của mình? Ở đây, này Visākhā, người ấy khéo léo và cần mẫn trong công việc ở nhà chồng, dù là việc đan móc hay dệt vải; người ấy tìm tòi phương tiện thích hợp và có khả năng thực hành và sắp xếp mọi việc đúng đắn. Như vậy là người phụ nữ có khả năng làm công việc của mình.

Và thế nào là người phụ nữ biết quản lý gia nhân? Ở

help? Here, Visākhā, in regard to her husband's domestic helpers—slaves, servants, or workers—she knows by direct inspection what they have done and failed to do; she knows when they are sick and healthy; and she distributes to each the appropriate share of food. In this way a woman manages the domestic help.

“And how does a woman behave in a way that is agreeable to her husband? Here, Visākhā, a woman would not commit any misdeed that her husband would consider disagreeable, even at the cost of her life. In this way a woman behaves in a way that is agreeable to her husband.

“And how does a woman safeguard her husband's earnings? Here, Visākhā, whatever her husband brings home—whether money or grain, silver or gold—she succeeds in protecting and guarding it, and she is not a spendthrift, thief, wastrel, or squanderer of his wealth. In this way a woman safeguards her husband's earnings.

“When, Visākhā, a woman possesses these four qualities, she is heading for victory in the present world and is successful in this world. But when she possesses four other qualities, she is heading for victory in the other world and is successful in regard to the other world. What four?

“Here, Visākhā, a woman is accomplished in faith, moral discipline, generosity, and wisdom.

“And how is a woman accomplished in faith? Here,

đây, này Visākhā, đối với những người giúp việc trong gia đình chồng, những người nữ tỳ, gia nhân hay thợ thuyền, bà ấy biết bằng cách xem xét những gì họ làm được và những gì họ không làm được; bà ấy biết lúc nào họ bị bệnh và lúc nào họ mạnh khỏe và bà ấy phân phát thực phẩm cho mỗi người một cách thích hợp. Như vậy là người phụ nữ biết quản lý gia nhân.

Và thế nào là người phụ nữ biết cư xử phù hợp với ý chồng? Ở đây, này Visākhā, người phụ nữ sẽ không phạm bất cứ hành động sai trái nào mà người chồng cho là không phù hợp với ý chồng, cho dù phải trả giá bằng sinh mạng mình. Như vậy là người phụ nữ biết cư xử phù hợp với ý chồng.

Và thế nào là người phụ nữ biết giữ gìn, bảo vệ thu nhập của chồng? Ở đây, này Visākhā, dù người chồng đem về bất cứ thứ gì, dù là tiền hay lúa gạo, bạc hay vàng, bà ấy bảo vệ, giữ gìn chúng tốt đẹp; bà ấy không phải là người keo kiệt, người ăn trộm, người lười biếng tiêu xài bừa bãi hay người vung tay quá trớn tài sản của chồng. Như vậy là người phụ nữ biết bảo vệ thu nhập của chồng.

Này Visākhā, khi một người phụ nữ sở hữu bốn đức tính này, người ấy sẽ đi đến thắng lợi trong đời sống hiện tại và thành công trong đời sống này. Nhưng khi người phụ nữ sở hữu bốn đức tính khác, người ấy sẽ đi đến thắng lợi trong đời sau và thành công trong đời sau. Thế nào là bốn?

Ở đây, này Visākhā, một người phụ nữ thành tựu đức tin, giới hạnh, bố thí và trí tuệ.

Và thế nào là người phụ nữ thành tựu đức tin? Ở đây,

Visākhā, a woman has faith; she places faith in the enlightenment of the Tathāgata thus: ‘So the Blessed One is an arahant ... [as in Text IV,3] ... teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One.’ In this way a woman is accomplished in faith.

“And how is a woman accomplished in moral discipline? Here, Visākhā, a woman abstains from the destruction of life, from stealing, from sexual misconduct, from false speech, and from wines, liquors, and intoxicants, the basis for negligence. In this way a woman is accomplished in moral discipline.

“And how is a woman accomplished in generosity? Here, Visākhā, a woman dwells at home with a mind devoid of the stain of stinginess, freely generous, open-handed, delighting in relinquishment, one devoted to charity, delighting in giving and sharing. In this way a woman is accomplished in generosity.

“And how is a woman accomplished in wisdom? Here, Visākhā, a woman possesses the wisdom that sees into the arising and passing away of phenomena, that is noble and penetrative and leads to the complete destruction of suffering.

“When a woman possesses these four qualities, she is heading for victory in the other world and is successful in regard to the other world.”

(AN 8:49; IV 269–71)

này Visākhā, người phụ nữ có đức tin, người ấy đặt niềm tin vào sự giác ngộ của Như Lai như thế này: “Thế Tôn là bậc A-la-hán, Chánh Biến Tri, Minh hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn.” Như vậy là người phụ nữ thành tựu đức tin.

Và thế nào là người phụ nữ thành tựu giới hạnh? Ở đây, này Visākhā, người phụ nữ từ bỏ sát sanh, từ bỏ trộm cắp, từ bỏ tà dâm, từ bỏ nói láo, từ bỏ uống rượu men, rượu nẫu và các chất gây nghiện, vì chúng là nền móng của phóng dật. Như vậy là người phụ nữ thành tựu giới hạnh.

Và thế nào là người phụ nữ thành tựu bố thí? Ở đây, này Visākhā, người phụ nữ sống trong gia đình với tâm không bị cấu uế keo kiệt chi phối, bố thí rộng rãi với bàn tay mở rộng, vui lòng từ bỏ của cải, là người hết lòng làm việc thiện, vui thích khi ban tặng và chia sẻ. Như vậy là người phụ nữ thành tựu bố thí.

Và thế nào là người phụ nữ thành tựu trí tuệ? Ở đây, này Visākhā, người phụ nữ có trí tuệ nhìn vào sự sanh diệt của các pháp, trí tuệ cao thượng và thể nhập thâm sâu đưa đến đoạn tận hoàn toàn mọi khổ đau. Như vậy là người phụ nữ thành tựu trí tuệ.

Khi người phụ nữ sở hữu bốn đức tính này, người ấy sẽ đi đến thắng lợi trong đời sau và thành công trong đời sau.

(Tăng Chi BK III, Ch. V, Ph. Ngày Trai Giới -IX.(49) Ở Đời này, tr. 644-648)

6. THE COMMUNITY

(1) Six Roots of Dispute

6. “There are, Ānanda, these six roots of disputes. What six? Here, Ānanda, a monk is angry and resentful. Such a monk dwells without respect and deference toward the Teacher, the Dhamma, and the Saṅgha, and he does not fulfill the training. A monk who dwells without respect and deference toward the Teacher, the Dhamma, and the Saṅgha, and who does not fulfill the training, creates a dispute in the Saṅgha, which would be for the harm and unhappiness of many, for the loss, harm, and suffering of devas and humans. Now if you see any such root of dispute either in yourselves or externally, you should strive to abandon that same evil root of dispute. And if you do not see any such root of dispute either in yourselves or externally, you should practice in such a way that that same evil root of dispute does not erupt in the future. Thus there is the abandoning of that evil root of dispute; thus there is the non-eruption of that evil root of dispute in the future.

7–11. “Again, a monk is contemptuous and insolent ... envious and niggardly ... deceitful and fraudulent ... has evil wishes and wrong view ... adheres to his own views, holds on to them tenaciously, and relinquishes them with difficulty. Such a monk dwells without respect and deference toward the Teacher, the Dhamma, and the Saṅgha, and he does not fulfill the training. A monk who dwells without respect and deference toward the Teacher, the Dhamma, and the Saṅgha, and who does not fulfill the training, creates a dispute in the Saṅgha, which would be for the harm and

6. CỘNG ĐỒNG TĂNG CHÚNG

(1) Sáu gốc rễ của tranh chấp

6. – Nay Ānanda, đây là sáu gốc rễ của tranh chấp. Thế nào là sáu? Ở đây, nay Ānanda, một Tỷ-kheo đang phẫn nộ và sân hận, Tỷ-kheo ấy sống không cung kính và tôn trọng bậc Đạo sư, không tôn trọng Pháp, và không tôn trọng Tăng đoàn, và không hoàn thành việc tu tập rèn luyện, gây nên sự tranh chấp trong Tăng đoàn; sự tranh chấp này đưa đến tai hại và bất an cho đa số, gây nên sự mất mát, thiệt hại và khổ đau cho chư Thiên và loài Người. Bây giờ, nếu ông thấy bất cứ gốc rễ tranh chấp nào trong tâm ông hay từ người khác bên ngoài, ông phải nỗ lực từ bỏ cái gốc rễ tranh chấp bất thiện đó, và nếu ông không thấy bất cứ gốc rễ tranh chấp nào trong tâm ông hay từ người khác bên ngoài, ông phải tu tập như thế nào để cho gốc rễ tranh chấp bất thiện đó không sinh khởi trong tương lai. Như vậy, khi có sự từ bỏ gốc rễ tranh chấp bất thiện, thì sẽ không có sự sinh khởi gốc rễ tranh chấp bất thiện đó trong tương lai.

7-11. Lại nữa, nay Ānanda, một Tỷ-kheo tỏ ra xấc láo và bất kính, đố kỵ và bần tiện, gian dối và lường gạt, có những mong ước bất thiện và tà kiến, chấp thủ quan điểm của mình, cương quyết giữ chặt chúng, và từ bỏ chúng thật khó khăn. Một Tỷ-kheo như thế sống chung không cung kính tôn trọng bậc Đạo sư, không tôn trọng Pháp, không tôn trọng Tăng đoàn, và không hoàn thành việc tu tập rèn luyện. Một Tỷ-kheo sống chung không cung kính và tôn trọng bậc Đạo sư, không tôn trọng Pháp, không tôn trọng Tăng đoàn, và không hoàn thành việc tu tập rèn luyện, gây nên sự tranh chấp trong

unhappiness of many, for the loss, harm, and suffering of devas and humans. Now if you see any such root of dispute either in yourselves or externally, you should strive to abandon that same evil root of dispute. And if you do not see any such root of dispute either in yourselves or externally, you should practice in such a way that that same evil root of dispute does not erupt in the future. Thus there is the abandoning of that evil root of dispute; thus there is the non-eruption of that evil root of dispute in the future. These are the six roots of dispute.”

(from MN 104: *Sāmagāma Sutta*; II 245–47)

(2) Six Principles of Cordiality

21. “Ānanda, there are these six principles of cordiality that create love and respect, and conduce to cohesion, nondispute, concord, and unity. What are the six?

“Here a monk maintains bodily acts of loving-kindness both in public and in private toward his companions in the holy life. This is a principle of cordiality that creates love and respect, and conduces to cohesion, nondispute, concord, and unity.

“Again, a monk maintains verbal acts of loving-kindness both in public and in private toward his companions in the holy life. This too is a principle of cordiality that creates love and respect, and conduces to ... unity.

Tăng đoàn; sự tranh chấp này đưa đến tai hại và bất an cho đa số, gây nên sự mất mát, thiệt hại, và khổ đau cho chư Thiên và loài Người. Bây giờ, nếu ông thấy bất cứ gốc rễ tranh chấp nào trong tâm ông hay từ người khác bên ngoài, ông phải nỗ lực từ bỏ cái gốc rễ tranh chấp bất thiện đó, và nếu ông không thấy bất cứ gốc rễ tranh chấp nào trong tâm ông hay từ người khác bên ngoài, ông phải tu tập như thế nào để cho gốc rễ tranh chấp bất thiện đó không sinh khởi trong tương lai. Như vậy, khi có sự từ bỏ gốc rễ tranh chấp bất thiện, thì sẽ không có sự sinh khởi gốc rễ tranh chấp bất thiện đó trong tương lai.

(*Trung Bộ Kinh III, Kinh số 104: Kinh Làng Sama, tr. 68-70*)

(2) Sáu nguyên tắc hòa hợp

– Nay Ānanda, có sáu nguyên tắc hòa hợp tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận và đoàn kết. Thế nào là sáu?

Ở đây, vị Tỷ-kheo giữ gìn những hành động từ ái về thân, ở nơi công cộng cũng như chốn riêng tư, đối với các vị đồng phạm hạnh. Đây là một nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

Lại nữa, vị Tỷ-kheo giữ gìn những hành động từ ái về lời nói, ở nơi công cộng cũng như chốn riêng tư, đối với các vị đồng phạm hạnh. Đây là một nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

“Again, a monk maintains mental acts of loving-kindness both in public and in private toward his companions in the holy life. This too is a principle of cordiality that creates love and respect, and conduces to ... unity.

“Again, a monk enjoys things in common with his virtuous companions in the holy life; without making reservations, he shares with them any righteous gain that has been obtained in a righteous way, including even the mere content of his alms bowl. This too is a principle of cordiality that creates love and respect, and conduces to ... unity.

“Again, a monk dwells both in public and in private possessing in common with his companions in the holy life those virtues that are unbroken, untorn, unblemished, unmottled, freeing, praised by the wise, ungrasped, leading to concentration. This too is a principle of cordiality that creates love and respect and conduces to ... unity.

“Again, a monk dwells both in public and in private possessing in common with his companions in the holy life that view that is noble and emancipating, and leads the one who practices in accordance with it to the complete destruction of suffering. This too is a principle of cordiality that creates love and respect, and conduces to cohesion, to nondispute, to concord, and to unity.

“These are the six principles of cordiality that create love and respect, and conduce to cohesion, to nondispute, to concord, and to unity.

Lại nữa, vị Tỷ-kheo giữ gìn những hành động từ ái về ý, ở nơi công cộng cũng như chốn riêng tư, đối với các vị đồng phạm hạnh. Đây là một nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

Lại nữa, vị Tỷ-kheo thọ hưởng các lợi dưỡng cùng với các vị đồng phạm hạnh có giới đức; không nghi ngờ do dự, vị ấy chia sẻ với các huynh đệ bất cứ những gì vị ấy thu được một cách chơn chánh, kể cả chỉ là những gì có được trong bình bát. Đây là một nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

Lại nữa, vị Tỷ-kheo sống với các vị đồng phạm hạnh ở nơi công cộng cũng như ở chốn riêng tư, thành tựu những giới luật không bị sút mẻ, không bị xé rách, không bị tỳ vết, không bị hỗn tạp, giải thoát, được người trí tán thán, không chấp thủ, đưa đến thiền định. Đây cũng là một nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

Lại nữa, vị Tỷ-kheo sống với các vị đồng phạm hạnh ở nơi công cộng cũng như ở chốn riêng tư, thành tựu tri kiến cao thượng và giải thoát, dẫn dắt người tu tập theo đúng con đường ấy đến chỗ đoạn tận khổ đau. Đây cũng là một nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

Đó là sáu nguyên tắc về sự thân thiện tạo nên tình thương yêu và tôn trọng, đưa đến gắn bó, không tranh chấp, hòa thuận, và đoàn kết.

(from MN 104: *Sāmagāma Sutta*; II 250–51)

(3) Purification Is for All Four Castes

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvattṭī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park.

2. Now at that time five hundred brahmins from diverse provinces were staying at Sāvattṭī for some business or other. Then those brahmins thought: “This ascetic Gotama describes purification for all the four castes. Who is there able to dispute with him about this assertion?”

3. Now on that occasion a brahmin student named Assalāyana was staying at Sāvattṭī. Young, shaven-headed, sixteen years old, he was a master of the three Vedas with their vocabularies, liturgy, phonology, and etymology, and the histories as a fifth; skilled in philology and grammar, he was fully versed in natural philosophy and in the marks of a great man. So the brahmins thought he would be able to debate with the Blessed One.

4. They went to the brahmin student Assalāyana and said to him: “Master Assalāyana, this ascetic Gotama describes purification for all the four castes. Let Master Assalāyana come and dispute with the ascetic Gotama about this assertion.”

When this was said, the brahmin student Assalāyana replied: “Sirs, the ascetic Gotama is one who speaks the Dhamma. Now those who speak the Dhamma are difficult to

(Trung BK III, Kinh số 104: Kinh Làng Sama, tr. 76-78)

(3) Bốn giai cấp đều thanh tịnh

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn trú tại thành Xá-vệ (Sāvattṭī) ở rừng Kỳ-đà (Jeta), thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika).

2. Vào lúc đó, có năm trăm Bà-la-môn từ nhiều thị trấn khác nhau đang cư trú tại thành Xá-vệ vì một số công việc. Rồi các người Bà-la-môn ấy suy nghĩ: “Sa-môn khổ hạnh Gotama chủ trương bốn giai cấp đều thanh tịnh. Ai có thể tranh luận với Sa-môn Gotama về lời khẳng định này?”

3. Lúc bấy giờ, có một người Bà-la-môn trẻ tuổi tên là Assalāyana đang cư trú tại thành Xá-vệ, là một thanh niên đầu cạo trọc, chỉ mới mười sáu tuổi đã tinh thông ba tập kinh Vệ-đà với tất cả từ ngữ, nghi thức, ngữ âm, từ nguyên, và thứ năm là các chuyện lịch sử; thiện xảo về ngữ học và văn phạm; thông thạo triết lý tự nhiên và đại nhân tướng. Vì thế, những người Bà-la-môn nghĩ rằng anh ta có thể tranh luận với Thế Tôn.

4. Rồi họ đi đến thanh niên Bà-la-môn và nói với anh ta: “Tôn giả Assalāyana, Sa-môn Gotama này tuyên bố rằng bốn giai cấp đều thanh tịnh. Tôn giả Assalāyana hãy đến và tranh luận với Sa-môn Gotama về lời khẳng định này.”

Khi nghe nói như vậy, thanh niên Assalāyana trả lời: “Thưa quý vị, Sa-môn Gotama là người giảng Chánh pháp. Những ai thuyết giảng Chánh pháp đều rất khó tranh luận

dispute with. I cannot dispute with the ascetic Gotama about this assertion.”

A second time and a third time the brahmins urged him to go. A second time the brahmin student Assalāyana refused, but after the third urging he consented.

5. Then the brahmin student Assalāyana went with a large number of brahmins to the Blessed One and exchanged greetings with him. When this courteous and amiable talk was finished, he sat down at one side and said to the Blessed One: “Master Gotama, the brahmins say thus: ‘Brahmins are the highest caste, those of any other caste are inferior; brahmins are the fairest caste, those of any other caste are dark; only brahmins are purified, not non-brahmins; brahmins alone are the sons of Brahmā, the offspring of Brahmā, born of his mouth, born of Brahmā, created by Brahmā, heirs of Brahmā.’ What does Master Gotama say about that?”

“Now, Assalāyana, the brahmin women are seen having their periods, becoming pregnant, giving birth, and nursing.⁷ And yet those brahmins, though born from the womb, say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... brahmins alone are the sons of Brahmā, the offspring of Brahmā, born of his mouth, born of Brahmā, created by Brahmā, heirs of Brahmā.’”

6. “Although Master Gotama says this, still the brahmins

với họ. Tôi không thể tranh luận với Sa-môn Gotama.”

Lần thứ hai và rồi lần thứ ba các người Bà-la-môn thúc đẩy thanh niên ấy đi tranh luận. Lần thứ hai, thanh niên Assalāyana từ chối, nhưng qua lần thứ ba thì thanh niên ấy đồng ý.

5. Rồi thanh niên Assalāyana cùng với một số đồng Bà-la-môn đi đến Thế Tôn và trao đổi những lời thăm hỏi với ngài. Sau khi nói xong những lời thăm hỏi thân hữu và lễ độ, thanh niên Assalāyana ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn:

– Thừa Tôn giả Gotama, các vị Bà-la-môn nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất, tất cả các giai cấp khác đều thấp kém; chỉ có Bà-la-môn là giai cấp có màu da trắng sáng nhất, tất cả giai cấp khác đều có màu da đen tối; chỉ có giai cấp Bà-la-môn là thanh tịnh, các giai cấp khác đều không thanh tịnh; chỉ có giai cấp Bà-la-môn là con của Phạm Thiên, dòng giống của Phạm Thiên, sanh từ miệng Phạm Thiên, do Phạm Thiên sanh ra, do Phạm Thiên tạo ra, là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.” Tôn giả Gotama nói gì về việc này?

Này Assalāyana, các phụ nữ Bà-la-môn được thấy là có kinh nguyệt, có mang thai, sinh con và cho con bú? ⁽⁷⁾ Và mặc dù các Bà-la-môn ấy sanh từ bụng mẹ, lại nói rằng: “Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... chỉ có giai cấp Bà-la-môn là con của Phạm Thiên, dòng giống của Phạm Thiên, sanh từ miệng Phạm Thiên, do Phạm Thiên sanh ra, do Phạm Thiên tạo ra, là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

6. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-

think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Have you heard that in Yona and Kamboja⁸ and in other outland countries there are only two castes, masters and slaves, and that masters become slaves and slaves become masters?”

“So I have heard, sir.”

“Then on the strength of what [argument] or with the support of what [authority] do the brahmins in this case say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā’?”

7. “Although Master Gotama says this, still the brahmins think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Suppose a khattiya were to kill living beings, take what is not given, commit sexual misconduct, speak falsely, speak maliciously, speak harshly, gossip, be covetous, have a mind of ill will, and hold wrong view. With the breakup of the body, after death, would only he be reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell—and not a brahmin? Suppose a merchant ... a worker were to kill living beings ... and hold wrong view. With the breakup of the body, after death, would only he be reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell—and not a brahmin?”

“No, Master Gotama. Whether it be a khattiya, or a brahmin, or a merchant, or a worker—those of all four castes who kill living beings ... and hold wrong view, with

la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Ông có nghe nói ở nước Yona và Kamboja⁽⁸⁾ và ở các đất nước bên ngoài chỉ có hai giai cấp, chủ nhân và tôi tớ, và chủ nhân trở thành tôi tớ và tôi tớ trở thành chủ nhân?

– Thừa vâng, con có nghe.

– Vậy thì, dựa trên sức mạnh của lập luận nào hoặc với sự hỗ trợ của thế lực nào mà những người Bà-la-môn trong trường hợp này lại nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên?”

7. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử một người Sát-đế-ly phạm tội sát sanh, lấy của không cho, tà dâm, nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm, có tâm tham, có tâm sân, có tà kiến. Vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, có phải chỉ có người ấy sẽ tái sanh vào đọa xứ, cõi dữ, cõi thấp kém, địa ngục; còn người Bà-la-môn thì không như vậy? Giả sử có người lái buôn... người công nhân phạm tội sát sinh... và có tà kiến. Vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, có phải chỉ có người ấy sẽ tái sanh vào đọa xứ, cõi dữ, cõi thấp kém, địa ngục; còn người Bà-la-môn thì không như vậy?

– Thừa không, Tôn giả Gotama. Dù đó là người Sát-đế-ly, người Bà-la-môn, người lái buôn, hay là người công nhân, những người thuộc cả bốn giai cấp nếu phạm tội sát

the breakup of the body, after death, would be reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell.”

“Then on the strength of what [argument] or with the support of what [authority] do the brahmins in this case say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā?’”

8. “Although Master Gotama says this, still the brahmins think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Suppose a brahmin were to abstain from killing living beings, from taking what is not given, from sexual misconduct, from false speech, from malicious speech, from harsh speech, and from gossip, and were to be without covetousness, to have a mind without ill will, and to hold right view. With the breakup of the body, after death, would only he be reborn in a good destination, in the heavenly world—and not a khattiya, or a merchant, or a worker?”

“No, Master Gotama. Whether a khattiya, a brahmin, a merchant, or a worker—those of all four castes who abstain from killing living beings ... and hold right view, with the breakup of the body, after death, will be reborn in a good destination, in the heavenly world.”

“Then on the strength of what [argument] or with the support of what [authority] do the brahmins in this case say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā?’”

sanh... và có tà kiến, vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, họ sẽ tái sanh vào đọa xứ, cõi dữ, cõi thấp kém, địa ngục.

– Vậy thì, dựa trên sức mạnh của lập luận nào hoặc với sự hỗ trợ của thế lực nào mà những người Bà-la-môn trong trường hợp này lại nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên?”

8. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có một người Bà-la-môn từ bỏ sát sanh; từ bỏ lấy của không cho; từ bỏ tà dâm; từ bỏ nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm; không có tâm tham, không có tâm sân; có chánh kiến. Vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, có phải chỉ có người ấy sẽ tái sanh vào cõi an lành, vào Thiên giới; còn người Sát-đế-ly, người lái buôn, người công nhân thì không như vậy?

– Thừa không, Tôn giả Gotama. Dù đó là người Sát-đế-ly, người Bà-la-môn, người lái buôn, hay là người công nhân, những người thuộc cả bốn giai cấp nếu từ bỏ sát sanh... và có chánh kiến, vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, họ sẽ tái sanh vào cõi an lành, vào Thiên giới.

– Vậy thì, dựa trên sức mạnh của lập luận nào hoặc với sự hỗ trợ của thế lực nào mà những người Bà-la-môn trong trường hợp này lại nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên?”

9. “Although Master Gotama says this, still the brahmins think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Is only a brahmin capable of developing a mind of loving-kindness toward this region, without hostility and without ill will, and not a khattiya, or a merchant, or a worker?”

“No, Master Gotama. Whether a khattiya, a brahmin, a merchant, or a worker—those of all four castes are capable of developing a mind of loving-kindness toward this region, without hostility and without ill will.”

“Then on the strength of what [argument] or with the support of what [authority] do the brahmins in this case say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā’?”

10. “Although Master Gotama says this, still the brahmins think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Is only a brahmin capable of taking a bathing brush and bath powder, going to the river, and washing off dust and dirt, and not a khattiya, or a merchant, or a worker?”

“No, Master Gotama. Whether a khattiya, a brahmin, a

9. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Phải chăng chỉ có người Bà-la-môn khả năng phát triển tâm từ bi đối với xứ sở này, không thù nghịch, không sân hận, còn các người Sát-đế-ly, người lái buôn hay người công nhân thì không có khả năng đó?

– Thưa không, Tôn giả Gotama. Dù đó là người Sát-đế-ly, người Bà-la-môn, người lái buôn, hay là người công nhân, những người thuộc cả bốn giai cấp đều có khả năng phát triển tâm từ bi đối với xứ sở này, không thù nghịch, không sân hận.

– Vậy thì, dựa trên sức mạnh của lập luận nào hoặc với sự hỗ trợ của thế lực nào mà những người Bà-la-môn trong trường hợp này lại nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên?”

10. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Phải chăng chỉ có người Bà-la-môn là có khả năng cầm cây chà lưng và bột tắm, đi đến dòng sông tắm sạch các bụi bặm và chất dơ; còn các người Sát-đế-ly, người lái buôn hay người công nhân thì không có khả năng đó?

– Thưa không, Tôn giả Gotama. Dù đó là người Sát-đế-ly,

merchant, or a worker—those of all four castes are capable of taking a bathing brush and bath powder, going to the river, and washing off dust and dirt.”

“Then on the strength of what [argument] or with the support of what [authority] do the brahmins in this case say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā’?”

11. “Although Master Gotama says this, still the brahmins think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Suppose a consecrated khattiya king were to assemble here a hundred men of different birth and say to them: ‘Come, sirs, let any here who have been born into a khattiya clan or a brahmin clan or a royal clan take an upper fire-stick of fine quality wood and light a fire and produce heat. And also let any who have been born into an outcast clan, a trapper clan, a wicker workers’ clan, a cartwrights’ clan, or a scavengers’ clan take an upper fire-stick made from a dog’s drinking trough, from a pig’s trough, from a dustbin, or from castor-oil wood and light a fire and produce heat.’

“What do you think, Assalāyana? When a fire is lit and heat is produced by someone in the first group, would that fire have a flame, a color, and radiance, and would it be possible to use it for the purposes of fire, while when a fire is lit and heat is produced by someone of the second group, that fire would have no flame, no color, and no radiance,

người Bà-la-môn, người lái buôn, hay là người công nhân, những người thuộc cả bốn giai cấp đều có khả năng cầm cây chà lưng và bột tắm, đi đến dòng sông tắm sạch các bụi bặm và chất dơ.

– Vậy thì, dựa trên sức mạnh của lập luận nào hoặc với sự hỗ trợ của thế lực nào mà những người Bà-la-môn trong tường hợp này lại nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên?”

11. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có vua Khattiya tập hợp một trăm người có nguồn gốc sinh sống khác nhau và nói với họ: “Quý vị hãy đến đây, quý vị nào sinh ra từ bộ tộc Sát-đế-ly hay từ bộ tộc Bà-la-môn, hay từ hoàng tộc, hãy lấy phần trên của cây củi châm lửa làm bằng gỗ tốt, châm ngọn lửa và tạo ra sức nóng; và những người nào sinh ra từ giai cấp hạ tiện (chiên-đà-la), thuộc gia đình thợ săn, thuộc gia đình làm đồ mây tre, thuộc gia đình làm xe kéo, thuộc gia đình lượm rác, hãy để họ lấy phần trên của cây củi châm lửa làm bằng gỗ của máng chó uống nước, hay máng heo ăn, hay thùng rác, hay củi khô từ cây thầu dầu, để họ châm lửa và tạo ra sức nóng.”

Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Khi ngọn lửa được người trong nhóm thứ nhất châm lên và tỏa ra sức nóng, có phải chỉ lửa ấy mới có ngọn, có màu sắc, có ánh sáng, và có thể sử dụng cho những việc cần dùng lửa; còn lửa khi được người trong nhóm thứ hai châm lên thì không có ngọn, không màu sắc, không ánh sáng, và không thể sử

and it would not be possible to use it for the purposes of fire?”

“No, Master Gotama. When a fire is lit and heat is produced by someone of the first group, that fire would have a flame, a color, and radiance, and it would be possible to use it for the purposes of fire. And when a fire is lit and heat is produced by someone of the second group, that fire too would have a flame, a color, and radiance, and it would be possible to use it for the purposes of fire. For all fire has a flame, a color, and a radiance, and it is possible to use all fire for the purposes of fire.”

“Then on the strength of what [argument] or with the support of what [authority] do the brahmins in this case say thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā’?”

12. “Although Master Gotama says this, still the brahmins think thus: ‘Brahmins are the highest caste ... heirs of Brahmā.’”

“What do you think, Assalāyana? Suppose a khattiya youth were to unite with a brahmin girl, and a son was born from their union. Should a son born from a khattiya youth and a brahmin girl be called a khattiya after the father or a brahmin after the mother?”

“He could be called both, Master Gotama.”

13. “What do you think, Assalāyana? Suppose a brahmin

dụng cho những việc cần dùng lửa?

– Thưa không, Tôn giả Gotama. Khi ngọn lửa được người trong nhóm thứ nhất châm lên và tỏa ra sức nóng, lửa ấy có ngọn, có màu sắc, có ánh sáng, và có thể sử dụng cho những việc cần dùng lửa; và khi lửa được người trong nhóm thứ hai châm lên cũng có ngọn, có màu sắc, có ánh sáng, và có thể sử dụng cho những việc cần dùng lửa. Vì tất cả loại lửa đều có ngọn, đều có màu sắc, có ánh sáng, và có thể sử dụng cho những việc cần dùng lửa.

– Vậy thì, dựa trên sức mạnh của lập luận nào hoặc với sự hỗ trợ của thế lực nào mà những người Bà-la-môn trong trường hợp này lại nói rằng: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên?”

12. – Mặc dù Sa-môn Gotama nói như vậy, các người Bà-la-môn vẫn nghĩ như thế này: “Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp cao nhất... là những kẻ thừa tự của Phạm Thiên.”

– Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có một thanh niên Sát-đế-lỵ kết hôn với một thiếu nữ Bà-la-môn, và sinh được một đứa con trai. Đứa con trai được sinh ra từ một người cha Sát-đế-lỵ và một người mẹ Bà-la-môn như thế sẽ được gọi là Sát-đế-lỵ theo cha hay Bà-la-môn theo mẹ?

– Thưa Tôn giả Gotama, đứa bé có thể được gọi theo cả hai, cha hay mẹ.

13. – Nay Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có một

youth here were to unite with a khattiya girl, and a son were to be born from their union. Should the son born from a brahmin youth and a khattiya girl be called a khattiya after the mother or a brahmin after the father?”

“He could be called both, Master Gotama.”

14. “What do you think, Assalāyana? Suppose a mare were to be mated with a male donkey, and a foal were to be born as the result. Should the foal be called a horse after the mother or a donkey after the father?”

“It is a mule, Master Gotama, since it does not belong to either kind. I see the difference in this last case, but I see no difference in either of the former cases.”

15. “What do you think, Assalāyana? Suppose there were two brahmin students who were brothers, born of the same mother, one studious and intelligent, and one neither studious nor intelligent. Which of them would brahmins feed first at a funeral feast, or at a ceremonial offering, or at a sacrificial feast, or at a feast for guests?”

“On such occasions, brahmins would feed first the one who was studious and intelligent, Master Gotama; for how could what is given to one who is neither studious nor intelligent bring great fruit?”

thanh niên Bà-la-môn kết hôn với một thiếu nữ Sát-đế-lỵ, và sinh được một đứa con trai. Đứa con trai được sinh ra từ một người cha Bà-la-môn và một người mẹ Sát-đế-lỵ như thế sẽ được gọi là Sát-đế-lỵ theo cha hay Bà-la-môn theo mẹ?

– Thưa Tôn giả Gotama, đứa bé có thể được gọi theo cả hai, cha hay mẹ.

14. – Này Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có một con ngựa cái giao phối với một con lừa đực, và kết quả là một con la được sinh ra. Như vậy con la sẽ được gọi là ngựa theo mẹ hay lừa theo cha?

– Thưa Tôn giả Gotama, nó là con la, vì nó không thuộc về giống lừa hay ngựa. Con thấy sự sai khác trong trường hợp này, nhưng con không thấy sự khác biệt trong những trường hợp trước.

15. – Này Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có hai thanh niên Bà-la-môn là anh em ruột, do cùng một mẹ sinh ra, một người thì chăm chỉ học hành, thông hiểu Thánh điển và người kia thì không chăm chỉ học hành, cũng không thông hiểu Thánh điển. Đối với hai anh em này, người Bà-la-môn sẽ dâng thức ăn cho ai trước trong buổi lễ đám tang, hay buổi lễ cúng dường, hay buổi tiệc tế thần, hay ở buổi tiệc đãi khách?

– Thưa Tôn giả Gotama, trong những dịp lễ lạc như vậy, người Bà-la-môn sẽ dâng thức ăn trước cho người chăm chỉ học hành, thông hiểu Thánh điển; vì cúng dường cho người không chăm chỉ học hành cũng không thông hiểu Thánh điển thì làm sao đem lại quả tốt đẹp được?

16. “What do you think, Assalāyana? Suppose there were two brahmin students who were brothers, born of the same mother, one studious and intelligent, but immoral and of bad character, and one neither studious nor intelligent, but virtuous and of good character. Which of them would brahmins feed first at a funeral feast, or at a ceremonial offering, or at a sacrificial feast, or at a feast for guests?”

“On such occasions, brahmins would feed first the one who was neither studious nor intelligent, but virtuous and of good character, Master Gotama; for how could what is given to one who is immoral and of bad character bring great fruit?”

17. “First, Assalāyana, you took your stand on birth, and after that you took your stand on scriptural learning, and after that you have come to take your stand on the very ground that purification is for all four castes, as I describe it.”

When this was said, the brahmin student Assalāyana sat silent and dismayed, his shoulders drooping and head down, glum and without response.

(MN 93: *Assalāyana Sutta*, abridged; II 147–54)

(4) Seven Principles of Social Stability

1.1. Thus have I heard. Once the Blessed One was

16. – Này Assalāyana, ông nghĩ thế nào? Giả sử có hai thanh niên Bà-la-môn là anh em ruột, do cùng một mẹ sinh ra, một người thì chăm chỉ học hành, thông hiểu Thánh điển nhưng vô đạo đức và tính tình xấu ác; và người kia thì không chăm chỉ học hành cũng không thông hiểu Thánh điển, nhưng có đức hạnh và tính tình hiền thiện. Đối với hai anh em này, người Bà-la-môn sẽ dâng thức ăn cho ai trước trong buổi lễ đám tang, hay buổi lễ cúng dường, hay buổi tiệc tế thần, hay buổi tiệc đãi khách?

– Thưa Tôn giả Gotama, trong những dịp lễ lạc như vậy, người Bà-la-môn sẽ dâng thức ăn trước cho người không chăm chỉ học hành cũng không thông hiểu Thánh điển, nhưng có đức hạnh và tính tình hiền thiện; vì cúng dường cho người vô đạo đức và tính tình xấu ác thì làm sao đem lại quả tốt đẹp được?

17. – Này Assalāyana, trước tiên, ông theo lập trường về nguồn gốc sanh trưởng, sau đó ông theo lập trường về thông hiểu Thánh điển, rồi sau đó ông lại đi đến lập trường dựa trên luận điểm là cả bốn giai cấp đều thanh tịnh, như Ta đã chủ trương.

Khi nghe nói như vậy, người thanh niên Bà-la-môn Assalāyana ngồi im lặng, sững sờ, hai vai rũ xuống và cúi gục đầu, mặt mày rầu rĩ không thốt nên lời.

(*Trung BK II, Kinh số 93, tr. 681-696*)

(4) Bảy nguyên tắc ổn định xã hội

1.1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế tôn trú tại Vương

staying at Rājagaha on Mount Vulture Peak. Now just then King Ajātasattu Vedehiputta of Magadha wanted to attack the Vajjians.⁹ He said: “I will strike the Vajjians who are so powerful and strong, I will cut them off and destroy them, I will bring them to ruin and destruction!”

1.2. And King Ajātasattu said to his chief minister, the brahmin Vassakāra: “Brahmin, go to the Blessed One, worship him with your head to his feet in my name, ask if he is free from sickness or disease, if he is living at ease, vigorously and comfortably, and then say: ‘Lord, King Ajātasattu Vedehiputta of Magadha wishes to attack the Vajjians and says: “I will strike the Vajjians ... bring them to ruin and destruction!”’ And whatever the Blessed One declares to you, report that faithfully back to me, for Tathāgatas never lie.”

1.3. “Very good, Sire,” said Vassakāra, and having had the state carriages harnessed, he mounted one of them and drove in state from Rājagaha to Vultures’ Peak, riding as far as the ground would allow, then continuing on foot to where the Blessed One was. He exchanged courtesies with the Blessed One, then sat down to one side and delivered the king’s message.

1.4. Now the Venerable Ānanda was standing behind the Blessed One, fanning him. And the Blessed One said:

(1) “Ānanda, have you heard that the Vajjians hold regular and frequent assemblies?”—“I have heard, venerable sir, that they do.”

Xá (Rājagaha), trên Núi Linh Thúu (Gijjhakūṭa). Bấy giờ, Vua A-xà-thế (Ajātasattu), con bà Vi-đề-hi (Vedehiputta) của xứ Ma-kiệt-đà (Magadha) muốn tấn công dân Vajjī. ⁽⁹⁾ Vua nói: “Ta sẽ đánh tan dân Vajjī, dân này rất hùng mạnh, ta sẽ tàn sát chúng, sẽ tiêu diệt chúng!”

1.2. Và vua A-xà-thế nói với vị đại thần, người Bà-la-môn Vassakāra:

– Nay Bà-la-môn, hãy đi đến Thế Tôn, thay mặt ta cúi đầu đảnh lễ chân Ngài, hỏi Ngài có được vô bệnh, có được sống an nhiên, khỏe mạnh và thoải mái, rồi sau đó bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, vua A-xà-thế của xứ Ma-kiệt-đà muốn tấn công dân Vajjī. Vua nói: ‘Ta sẽ đánh tan dân Vajjī, dân này rất hùng mạnh, ta sẽ tàn sát chúng, sẽ tiêu diệt chúng!’” Và Thế Tôn trả lời như thế nào thì khanh hãy tường trình lại cho trẫm thật chính xác, vì Như Lai không bao giờ nói lời hư vọng.

1.3. Vassakāra nói: “Tâu Đại vương, thần xin tuân lệnh.” Và sau khi đã trang bị đầy đủ các cỗ xe của vương triều, vị đại thần lên ngôi trong một chiếc và ra đi từ Rājagaha đến núi Linh Thúu, đánh xe đi nhanh ở nơi có thể dùng xe được, rồi tiếp tục đi bộ đến chỗ Thế Tôn đang ngồi. Vị đại thần trao đổi những lời thăm hỏi lễ độ với Thế Tôn, rồi ngồi xuống một bên và nói lên thông điệp của đức vua.

1.4. Lúc bấy giờ, Tôn giả Ānanda đang đứng hầu quạt sau lưng Thế Tôn. Thế Tôn nói với Tôn giả:

(1) – Nay Ānanda, người có nghe dân Vajjī tổ chức hội họp thường xuyên không?

– Bạch Thế Tôn, con có nghe họ tổ chức hội họp thường xuyên.

“Ānanda, as long as the Vajjians hold regular and frequent assemblies, they may be expected to prosper and not decline.

(2) “Have you heard that the Vajjians meet in harmony, break up in harmony, and carry on their business in harmony?”—“I have heard, venerable sir, that they do.”

“Ānanda, as long as the Vajjians meet in harmony, break up in harmony, and carry on their business in harmony, they may be expected to prosper and not decline.

(3) “Have you heard that the Vajjians do not authorize what has not been authorized already, and do not abolish what has been authorized, but proceed according to what has been authorized by their ancient tradition?”—“I have, venerable sir.”... (4) “Have you heard that they honor, respect, revere, and salute the elders among them, and consider them worth listening to?... (5) that they do not forcibly abduct others’ wives and daughters and compel them to live with them?... (6) that they honor, respect, revere, and salute the Vajjian shrines at home and abroad, not withdrawing the proper support made and given before?... (7) that proper provision is made for the safety of arahants, so that such arahants may come in future to live there and those already there may dwell in comfort?”—“I have, Lord.”

– Nay Ānanda, bao lâu dân Vajjī tổ chức hội họp thường xuyên, thì họ sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn.

(2) – Người có nghe dân Vajjī hội họp trong sự hòa hợp, giải tán trong sự hòa hợp, và tiếp tục công việc của họ trong sự hòa hợp?

– Bạch Thế Tôn, con có nghe như vậy.

– Nay Ānanda, bao lâu mà dân Vajjī hội họp trong sự hòa hợp, giải tán trong sự hòa hợp, và tiếp tục công việc của họ trong sự hòa hợp, thì họ sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn.

(3) – Người có nghe dân Vajjī không làm những gì luật lệ không cho phép và không hủy bỏ những gì luật lệ đã cho phép làm, nhưng họ tiến hành công việc theo những gì truyền thống xưa cổ của họ đã cho phép?

– Bạch Thế Tôn, con có nghe như vậy.

(4) – Người có nghe họ vinh danh, kính trọng, tôn sùng và đánh lễ những bậc trưởng lão và xem những vị này xứng đáng được lắng nghe...?”

(5)... rằng họ không dùng vũ lực để bắt cóc vợ và con gái của kẻ khác và bắt ép những người này phải sống với họ?...”

(6) ... rằng họ vinh danh, kính trọng, tôn sùng và đánh lễ các nơi thờ tự của người Vajjī ở trong nước và ngoài nước, và không từ bỏ sự hộ trì đúng đắn mà họ đã thực hiện trước đây?...”

(7) ... rằng họ đã có những biện pháp thích hợp để bảo đảm an toàn cho các bậc A-la-hán, để cho các bậc A-la-hán có thể đến trong tương lai và cư trú tại đó, và những bậc A-

“Ānanda, so long as such proper provision is made ... the Vajjians may be expected to prosper and not decline.”

1.5. Then the Lord said to the brahmin Vassakāra: “Once, brahmin, when I was at the Sārandada Shrine in Vesālī, I taught the Vajjians these seven principles for preventing decline, and as long as they keep to these seven principles, as long as these principles remain in force, the Vajjians may be expected to prosper and not decline.”

At this, Vassakāra replied: “Master Gotama, if the Vajjians keep to even one of these principles, they may be expected to prosper and not decline—far less all seven. Certainly the Vajjians will never be conquered by King Ajātasattu by force of arms, but only by means of propaganda and setting them against one another. And now, Master Gotama, I must depart. I am busy and have much to do.”

“Brahmin, do as you think fit.” Then Vassakāra, rejoicing and delighted at the Blessed One’s words, rose from his seat and departed.

1.6. Soon after Vassakāra had gone, the Blessed One said: “Ānanda, go to whatever monks there are living around Rājagaha, and summon them to the assembly hall.”

la-hán đã đến rồi thì sẽ được sống thoải mái?

– Bạch Thế Tôn, con có nghe như vậy.

– Nay Ānanda, bao lâu mà những biện pháp thích hợp như vậy đã được thực hiện thì dân Vajjī sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn.

1.5 – Rồi Thế Tôn nói với Bà-la-môn Vassakāra:

– Nay Bà-la-môn, một thời, Ta sống ở nơi thờ tự Sārandada tại thành Vesālī, Ta dạy dân Vajjī bảy nguyên tắc này để phòng ngừa sự suy tàn, và bao lâu mà họ còn giữ gìn bảy nguyên tắc ấy, bao lâu mà những nguyên tắc vẫn còn hiệu lực, thì dân Vajjī sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn.

Khi nghe như vậy, Vassakāra trả lời:

– Bạch Thế Tôn, thậm chí, nếu dân Vajjī chỉ cần giữ một nguyên tắc ấy, họ cũng sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn, huống chi cả bảy nguyên tắc. Chắc chắn là dân Vajjī sẽ không bao giờ bị vua A-xà-thế chinh phục bằng vũ lực hay binh khí, nhưng chỉ có thể bằng cách tuyên truyền và làm cho họ chống đối lẫn nhau. Bạch Thế Tôn, bây giờ con phải đi. Con rất bận rộn và có nhiều việc phải làm.

– Nay Bà-la-môn, người hãy làm những gì người thấy thích hợp.

Rồi Vassakāra hoan hỷ và vui mừng trước lời dạy của Thế Tôn, đứng dậy từ chỗ ngồi và ra đi.

1.6 – Sau khi Vassakāra đã đi rồi, Thế Tôn nói với Tôn giả Ānanda:

– Nay Ānanda, hãy đi đến nơi các Tỷ-kheo đang cư ngụ quanh đây và tập hợp tất cả tại giảng đường.

“Yes, venerable sir,” said Ānanda, and he did so. Then he came to the Blessed One, saluted him, stood to one side, and said: “Venerable sir, the Saṅgha of monks is assembled. Now is the time for the Blessed One to do as he sees fit.” Then the Blessed One rose from his seat, went to the assembly hall, sat down on the prepared seat, and said: “Monks, I will teach you seven things that are conducive to welfare. Listen, pay careful attention, and I will speak.”

“Yes, venerable sir,” said the monks, and the Blessed One said:

“As long as the monks hold regular and frequent assemblies, they may be expected to prosper and not decline. As long as they meet in harmony, break up in harmony, and carry on their business in harmony, they may be expected to prosper and not decline. As long as they do not authorize what has not been authorized already, and do not abolish what has been authorized, but proceed according to what has been authorized by the rules of training...; as long as they honor, respect, revere, and salute the elders of long standing who are long ordained, fathers and leaders of the order...; as long as they do not fall prey to the craving that arises in them and leads to rebirth...; as long as they are devoted to forest-lodgings...; as long as they preserve their mindfulness regarding the body, so that in future the good among their companions will come to them, and those who have already come will feel at ease with them...; as long as the monks hold to these seven

– Thưa Vâng, bạch Thế Tôn.

Tôn giả Ānanda đáp và làm theo lời dạy của Thế Tôn. Rồi Tôn giả đến bên Thế Tôn, đánh lễ Ngài, đứng qua một bên và thưa rằng:

– Bạch Thế Tôn, chúng Tỷ-kheo Tăng đã tập họp. Đây là lúc Thế Tôn làm những gì Thế Tôn thấy thích hợp.

Rồi Thế Tôn từ chỗ ngồi đứng dậy, đi đến giảng đường, ngồi xuống chỗ ngồi đã soạn sẵn, và nói:

– Nay các Tỷ-kheo, Ta sẽ giảng dạy bảy pháp đưa đến an vui hạnh phúc. Hãy chú tâm lắng nghe cẩn thận, Ta sẽ giảng.

– Thưa vâng, bạch Thế Tôn. Và Thế Tôn giảng như sau:

Bao lâu mà các chúng Tỷ-kheo tổ chức hội họp đều đặn thường xuyên, thì chúng Tỷ-kheo sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn. Bao lâu mà các chúng Tỷ-kheo hội họp trong sự hòa hợp, giải tán trong sự hòa hợp, và tiếp tục làm Tăng sự trong sự hòa hợp, thì chúng Tỷ-kheo sẽ được thịnh vượng, không bị suy tàn. Bao lâu mà các chúng Tỷ-kheo không làm những gì luật lệ không cho phép và không hủy bỏ những gì luật lệ đã cho phép, mà họ tiến hành làm Tăng sự theo những gì đã được các giới luật ban hành... Bao lâu mà các chúng Tỷ-kheo vinh danh, kính trọng, tôn sùng và đánh lễ những bậc trưởng thượng có vị trí thâm niên, cao tuổi hạ, là những bậc cha và thầy của chúng Tăng... Bao lâu mà chúng Tỷ-kheo không bị rơi vào bầy mối của tham ái khởi lên trong tâm và sẽ đưa họ đến tái sanh... Bao lâu mà chúng Tỷ-kheo hết lòng sống trong rừng... Bao lâu mà chúng Tỷ-kheo gìn giữ chánh niệm đối với thân, khẩu, ý, để cho trong tương lai những thiện hữu đồng tu sẽ tìm đến với họ, và

things and are seen to do so, they may be expected to prosper and not decline.”

(from DN 16: *Mahāparinibbāna Sutta*; II 72–77)

(5) The Wheel-Turning Monarch

3. “And, after many hundreds and thousands of years, King Daḷhanemi said to a certain man: ‘My good man, whenever you see that the sacred wheel-treasure has slipped from its position, report it to me.’ ‘Yes, Sire,’ the man replied. And after many hundreds and thousands of years the man saw that the sacred wheel-treasure had slipped from its position. Seeing this, he reported the fact to the king. Then King Daḷhanemi sent for his eldest son, the crown prince, and said: ‘My son, the sacred wheel-treasure has slipped from its position. And I have heard say that when this happens to a wheel-turning monarch, he has not much longer to live. I have had my fill of human pleasures, now is the time to seek heavenly pleasures. You, my son, take over control of this land. I will shave off my hair and beard, put on ochre robes, and go forth from the household life into homelessness.’ And, having installed his eldest son in due form as king, King Daḷhanemi shaved off his hair and beard, put on ochre robes, and went forth from the household life into homelessness. And, seven days after the royal sage had gone forth, the sacred wheel-treasure vanished.

4. “Then a certain man came to the consecrated khattiya

những bạn đồng tu đã đến sẽ cảm thấy thoải mái với chúng Tỷ-kheo... Bao lâu mà chúng Tỷ-kheo giữ gìn bảy pháp này và thực hành bảy pháp này, thì chúng Tỷ-kheo sẽ được thịnh vượng và không bị suy tàn.

(*Trường Bộ Kinh I, Số 15: Kinh Đại Bát Niết-Bàn*, tr. 539-549)

(5) Chuyển luân Thánh vương

3. Và sau nhiều trăm, nhiều ngàn năm, vua Daḷhanemi cho gọi một người và bảo: “Này khanh, bất cứ khi nào khanh thấy bánh xe báu cõi Trời trượt khỏi vị trí của nó, thì thông báo cho trẫm biết.”

– “Thưa vâng, tâu Đại vương,” người ấy trả lời.

Và sau nhiều trăm năm, nhiều ngàn năm, người ấy thấy bánh xe báu cõi Trời đã trượt khỏi vị trí của nó. Thấy vậy, người ấy tường trình sự kiện này cho nhà vua. Lúc ấy, vua Daḷhanemi cho mời thái tử đến và nói: “Này con thân yêu, bánh xe báu cõi Trời đã trượt khỏi vị trí của nó. Và ta nghe rằng khi sự kiện này xảy ra cho một vị Chuyển luân Thánh vương, thì vua sẽ không còn sống được bao lâu nữa. Ta đã thọ hưởng đầy đủ mọi dục lạc của thế gian, nay đã đến lúc tìm cầu những lạc thú của chư Thiên. Con là con trai của ta, hãy trị vì vương quốc này. Ta sẽ cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình.” Và sau khi vị Thánh vương này đã xuất gia bảy ngày, bánh xe báu cõi Trời biến mất.

4. Rồi có một người khác đi đến vị vua Sát-đế-ly mới

king and said: 'Sire, you should know that the sacred wheel-treasure has disappeared.' At this the king was grieved and felt sad. He went to the royal sage and told him the news. And the royal sage said to him: 'My son, you should not grieve or feel sad at the disappearance of the wheel-treasure. The wheel-treasure is not an heirloom from your fathers. But now, my son, you must turn yourself into a noble wheel-turner. And then it may come about that, if you perform the duties of a noble wheel-turning monarch, on the uposatha day of the fifteenth,¹⁰ when you have washed your head and gone up to the verandah on top of your palace for the uposatha day, the sacred wheel-treasure will appear to you, thousand-spoked, complete with rim, hub, and all accessories.'

5. "But what, Sire, is the duty of a noble wheel-turning monarch?"—"It is this, my son: Yourself depending on the Dhamma, honoring it, revering it, cherishing it, doing homage to it, and venerating it, having the Dhamma as your badge and banner, acknowledging the Dhamma as your master, you should establish righteous guard, ward, and protection for your own household, your troops, your khattiyas and vassals, for brahmins and householders, town and country folk, ascetics and brahmins, for beasts and birds. Let no crime prevail in your kingdom, and to those who are in need, give wealth. And whatever ascetics and brahmins in your kingdom have renounced the life of sensual infatuation and are devoted to forbearance and gentleness, each one taming himself, each one calming himself, and each one striving for the end of craving, from time to time you should approach them and ask: "What, venerable sirs, is wholesome and what is unwholesome, what is blameworthy and what is blameless, what is to be

được tán phong và nói: "Tâu đại vương, ngài phải biết rằng bánh xe báu cõi Trời đã biến mất." Khi nghe tin này, nhà vua thấy buồn khổ và sầu muộn. Vua đi đến chỗ vị Thánh vương và báo cho ngài biết tin này, và vị Thánh vương nói với nhà vua: "Con thân yêu của ta, con không nên buồn khổ và sầu muộn khi thấy bánh xe báu cõi Trời biến mất. Bánh xe báu cõi Trời không phải là gia bảo của tổ tiên ta để lại. Mà bây giờ, con thân yêu, con hãy tự mình trở thành vị Chuyển luân Thánh vương. Và khi sự việc này xảy ra, nếu con hành trì những nhiệm vụ của một vị Chuyển luân Thánh vương, vào ngày rằm Bô-tát,⁽¹⁰⁾ khi con đã gội đầu và đi lên sân thượng của tòa lầu đài để thực hành ngày Bô-tát, bánh xe báu cõi Trời sẽ hiện ra trước mặt con, với đầy đủ ngàn tấc, đủ vành xe, trục và các bộ phận."

5. – Tâu phụ vương, nhưng thế nào là nhiệm vụ của một vị Chuyển luân Thánh vương?

– Như thế này, con thân yêu: Chính con y cứ vào Chánh pháp, vinh danh Chánh pháp, tôn kính Chánh pháp, trân quý Chánh pháp, đảnh lễ Chánh pháp, sùng bái Chánh pháp, lấy Chánh pháp làm huy hiệu và ngọn cờ, công nhận Chánh pháp là thầy của con; con phải tự mình trở thành người bảo vệ chơn chánh của gia đình mình, quân đội mình, của Sát-đế-lý và quân thần, của Bà-la-môn và các gia chủ, của dân chúng thành thị và nông thôn, của Sa-môn và Bà-la-môn, của cầm thú và chim muông. Đừng để cho điều phi pháp có mặt trong quốc độ của con, và hãy bố thí cho những người nghèo khổ. Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào trong quốc độ của con đã từ bỏ đời sống dục vọng và thực hành hạnh nhẫn nhục và nhu hòa, mỗi người tự mình an tịnh, và mỗi người tự mình nỗ lực chấm dứt mọi khát ái, thì thỉnh thoảng con hãy đến với họ và hỏi: "Này Tôn giả, thế nào là thiện và thế nào là bất thiện, thế nào là đáng chê trách và thế nào là

followed and what is not to be followed? What action will in the long run lead to harm and sorrow, and what to welfare and happiness?”¹¹ Having listened to them, you should avoid what is unwholesome and do what is wholesome. That, my son, is the duty of a noble wheel-turning monarch.’

“‘Yes, Sire,’ said the king, and he performed the duties of a noble wheel-turning monarch. And as he did so, on the uposatha day of the fifteenth, when he had washed his head and gone up to the verandah on top of his palace for the uposatha day, the sacred wheel-treasure appeared to him, thousand-spoked, complete with rim, hub, and all accessories. Then the king thought: ‘I have heard that when a duly anointed khattiya king sees such a wheel on the uposatha day of the fifteenth, he will become a wheel-turning monarch. May I become such a monarch?’

6. “Then, rising from his seat, covering one shoulder with his robe, the king took a gold vessel in his left hand, sprinkled the wheel with his right hand, and said: ‘May the noble wheel-treasure turn, may the noble wheel-treasure conquer!’ The wheel turned to the east, and the king followed it with his fourfold army. And in whatever country the wheel stopped, the king took up residence with his fourfold army. And those who opposed him in the eastern region came and said: ‘Come, Your Majesty, welcome. We are yours, Your Majesty. Rule us, Your Majesty.’ And the king said: ‘Do not take life. Do not take what is not given. Do not commit sexual misconduct. Do not tell lies. Do not drink intoxicating drinks. Enjoy your possessions as before.’¹² And those who had opposed him in the eastern region became

không đáng chê trách, cái gì nên theo và cái gì không nên theo? Hành động như thế nào đem lại tổn hại và khổ đau lâu dài, hành động nào đem lại an vui và hạnh phúc lâu dài?”⁽¹¹⁾ Sau khi đã lắng nghe các vị ấy, con phải tránh những việc bất thiện và làm những việc thiện. Con thân yêu, như thế là nhiệm vụ của một vị Chuyển luân Thánh vương.

– Thừa vâng, tâu phụ vương.

Nhà vua trả lời và thực hành nhiệm vụ của một vị Chuyển luân Thánh vương. Và vì vua đã thực hành như vậy, vào ngày rằm Bô-tát, sau khi nhà vua đã gội đầu và đi lên sân thượng của tòa lầu đài để thực hành lễ Bô-tát, bánh xe báu cõi Trời hiện ra trước mặt vua, với đầy đủ ngàn tám, đủ vành xe, trục và các bộ phận. Rồi nhà vua nghĩ rằng: “Ta đã được nghe nói là khi một vị vua Sát-đế-lỵ mới được tấn phong thấy bánh xe như vậy trong ngày rằm Bô-tát, vị vua ấy sẽ trở thành bậc Chuyển luân Thánh vương. Ta có được phép làm Chuyển luân Thánh vương không?”

6. Rồi từ chỗ ngồi đứng dậy, đắp y qua một bên vai, nhà vua tay trái cầm bình nước, tay phải tưới nước lên bánh xe và nói: “Xin bánh xe báu hãy lăn, xin bánh xe báu nhiếp phục tất cả!” Bánh xe báu lăn về phương đông, và nhà vua theo sau với bốn loại binh chủng. Và bất cứ ở nước nào bánh xe báu dừng lại, nhà vua an trú với bốn binh chủng của mình. Và những nước chống đối nhà vua ở vùng phương đông đều đến và nói: “Hãy đến đây, Đại vương, xin chào mừng ngài. Chúng tôi thuộc về ngài. Xin Đại vương hãy cai trị chúng tôi.”

Và nhà vua nói: “Không được sát sanh. Không được lấy của không cho. Không được nói láo. Không được tà dâm. Không được uống những chất gây say nghiện. Hãy thọ hưởng những gì quý vị sở hữu như trước đây.”⁽¹²⁾ Và

his subjects.

7. “Then the wheel turned south, west, and north ... [as section 6] ... Then the wheel-treasure, having conquered the lands from sea to sea, returned to the royal capital and stopped before the king’s palace as he was trying a case, as if to adorn the royal palace.”

(from DN 26: *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta*; III 59–63)

(6) Bringing Tranquillity to the Land

9. Sitting to one side, the brahmin Kūṭadanta addressed the Blessed One: “Master Gotama, I have heard that you understand how to conduct successfully the triple sacrifice with its sixteen requisites. Now I do not understand all this, but I want to make a big sacrifice. It would be good if Master Gotama would explain this to me.”

“Then listen, brahmin, pay proper attention, and I will explain.”

“Yes, sir,” replied Kūṭadanta, and the Blessed One continued:

10. “Brahmin, once upon a time there was a king called Mahāvijita. He was rich, of great wealth and resources, with an abundance of gold and silver, of possessions and requisites, of money and money’s worth, with a full treasury and granary. And when King Mahāvijita was reflecting in private, the thought came to him: ‘I have acquired extensive

những người chống đối nhà vua trong vùng phương đông trở thành chư hầu của nhà vua.

7. Rồi Bánh xe báu lăn về phương nam, tây, bắc... *(như phần 6 trên)* ... Rồi bánh xe báu, sau khi đã chinh phục lãnh địa từ hải phận này đến hải phận khác, liền quay trở về kinh đô và dừng lại trước cung điện nhà vua như để làm vật trang hoàng cho cung điện vua.

(Trường Bộ Kinh II, Số 26: Kinh Chuyển luân Thánh vương, tr. 355-362)

(6) Đem lại thanh bình cho đất nước

9. Sau khi ngồi xuống một bên, Bà-la-môn Kūṭadanta bạch Thế Tôn: “Thưa Tôn giả Gotama, tôi nghe nói rằng Tôn giả hiểu rõ cách thức thực hiện thành công ba kiểu tế tự và mười sáu tế vật. Tôi không hiểu rõ về tất cả việc này, nhưng bây giờ tôi muốn cử hành đại lễ tế tự. Thật lành thay nếu Tôn giả Gotama có thể giảng cho tôi nghe việc này.”

– Nay Bà-la-môn, vậy thì hãy chú tâm lắng nghe, Ta sẽ giảng.

– Thưa vâng.

Bà-la-môn trả lời, và Thế Tôn giảng như sau:

10. – Nay Bà-la-môn, thuở xưa có một vị vua tên là Mahāvijita. Vua này rất giàu có, tài sản rất nhiều, vàng bạc phong phú, nhiều sở hữu của cải vật chất, tiền bạc và tài vật giá trị, kho tàng thóc gạo đầy ắp. Và khi vua Mahāvijita đang ngồi suy nghĩ riêng tư, ý tưởng này chợt khởi lên: “Ta đã đạt được vô số tài sản nhân gian, ta đã chinh phục được

wealth in human terms, I occupy a wide extent of land which I have conquered. Let me now make a great sacrifice that would be to my benefit and happiness for a long time.’ And calling his chaplain,¹³ he told him his thought. ‘I want to make a great sacrifice. Instruct me, venerable sir, how this may be to my lasting benefit and happiness.’

11. “The chaplain replied: ‘Your Majesty’s country is beset by thieves. It is ravaged; villages and towns are being destroyed; the countryside is infested with brigands. If Your Majesty were to tax this region, that would be the wrong thing to do. Suppose Your Majesty were to think: “I will get rid of this plague of robbers by executions and imprisonment, or by confiscation, threats, and banishment,” the plague would not be properly ended. Those who survived would later harm Your Majesty’s realm. However, with this plan you can completely eliminate the plague. To those in the kingdom who are engaged in cultivating crops and raising cattle, let Your Majesty distribute grain and fodder; to those in trade, give capital; to those in government service assign proper living wages. Then those people, being intent on their own occupations, will not harm the kingdom. Your Majesty’s revenues will be great; the land will be tranquil and not beset by thieves; and the people, with joy in their hearts, playing with their children, will dwell in open houses.’

“And saying: ‘So be it!’, the king accepted the chaplain’s advice: he gave grain and fodder to those engaged in cultivating crops and raising cattle, capital to those in trade,

đất đai rộng lớn. Giờ đây ta hãy tổ chức đại tế đàn để đem lại phước lộc và an lạc lâu dài cho ta.” Và nhà vua cho mời vị chủ tế ⁽¹³⁾ và nói với ông ta ý nghĩ này: “Này khanh, ta muốn tổ chức đại tế đàn. Khanh hãy khuyên ta làm thế nào để việc này đem lại phước lộc và an lạc lâu dài cho ta?”

11. Vị chủ tế tâu rằng: “Tâu Đại vương, đất nước của Đại vương đang bị bọn trộm cướp quấy nhiễu, đất nước đang bị tàn phá, làng xóm phố xá đang bị tiêu hủy, thôn quê đang bị bọn cướp hoành hành. Nếu Đại vương thu thuế vùng này, việc ấy sẽ là một điều sai lầm. Giả sử Đại vương nghĩ rằng: ‘Ta sẽ diệt trừ tai họa giặc cướp này bằng án tử hình hay giam cầm tù tội, hay tịch thu của cải, đe dọa hay trục xuất’, tai họa này sẽ không chấm dứt được một cách đúng đắn. Những kẻ sống sót sẽ gây tổn thất cho vương quốc của ngài. Tuy nhiên, với kế hoạch sau đây, ngài có thể loại bỏ hoàn toàn tai họa này. Đối với những người sống trong quốc độ này đang tham gia cày cấy và nuôi gia súc, Đại vương hãy phân phối thóc giống và vật thực; những người nào đang buôn bán, hãy cho họ vốn để làm ăn, những người đang phục vụ trong triều đình, ngài hãy cấp lương bổng đầy đủ để sinh sống. Rồi những người này sẽ chuyên chú vào nghề nghiệp của mình, và sẽ không gây tổn hại cho vương quốc của ngài. Lợi nhuận của vương triều sẽ dồi dào, đất nước sẽ thanh bình và sẽ không bị bọn trộm cướp quấy phá, và dân chúng an cư lạc nghiệp, chơi đùa với con cái, sẽ sống trong nhà với cửa mở rộng (không sợ bị trộm cắp).

Và vua nói: “Vậy thì cứ làm như thế.” Ngài chấp thuận lời khuyên của chủ tế và phân phát hạt giống và vật thực cho những người tham gia cày cấy và chăn nuôi gia súc,

proper living wages to those in government service. Then those people, being intent on their own occupations, did not harm the kingdom. The king's revenues became great; the land was tranquil and not beset by thieves; and the people, with joy in their hearts, playing with their children, dwelled in open houses."

(from DN 5: *Kūṭadanta Sutta*; I 134–36)

cấp vốn cho những người buôn bán, trả lương bổng đầy đủ để sinh sống cho những người đang làm việc trong triều đình. Rồi những người đó, chuyên chú vào nghề nghiệp của họ, không làm tổn hại cho vương triều. Lợi nhuận của nhà vua trở nên dồi dào, đất nước được thanh bình yên ổn và không bị trộm cướp quấy nhiễu, dân chúng được an cư lạc nghiệp, chơi đùa vui vẻ với con cái, sống trong nhà với cửa mở rộng (không sợ bị trộm cắp).

(*Trường Bộ Kinh, Kinh số 5: Kinh Kūṭadanta, tr. 141-142*)

V. THE WAY TO A FORTUNATE REBIRTH

INTRODUCTION

In his account of his “noble quest,” the Buddha says that when he gazed out upon the world soon after his enlightenment, he saw that sentient beings are like lotus flowers at various stages of growth within a pond (see p. 71). While some beings are like lotuses at or near the surface of the pond, capable of awakening merely by being exposed to his world-transcending teachings, the vast majority of people who encounter the Dhamma are like the lotuses growing deep below the surface. These lotuses benefit from the sunlight and use its energy to sustain their life, yet still need time to reach the surface and blossom. So too, the great multitude of people who hear the Buddha’s teachings and establish faith must still nurture their wholesome qualities with the radiant energy of the Dhamma before their mindstreams become mature enough to attain direct realization. This process ordinarily requires many lives, and thus such people have to take a long-term approach to their spiritual development. While practicing the way to liberation, they must avoid a rebirth in the unfortunate realms and win successive rebirths blessed with material security, happiness, and opportunities for further spiritual progress.

These benefits, the enhancing conditions for spiritual development in the Dhamma, come about by the acquisition of *puñña* or “merit,” a word that signifies the capacity of wholesome action to yield beneficial results within the cycle

V. CON ĐƯỜNG ĐƯA ĐẾN TÁI SANH TỐT ĐẸP

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Trong lời tường thuật về “công cuộc Thánh cầu” của mình, Đức Phật nói rằng khi Ngài nhìn ra thế giới ngay sau khi Giác ngộ, Ngài thấy rằng chúng sanh cũng giống như những đóa hoa sen đang ở các giai đoạn phát triển khác nhau trong hồ nước. Trong lúc một số chúng sanh giống như những đóa sen ở trên hoặc gần kề mặt hồ, chỉ cần được tiếp thu những lời giảng dạy vượt thoát thế gian của Ngài là có thể giác ngộ, phần lớn chúng sanh được gặp Giáo pháp giống như những đóa sen còn đang ở sâu dưới mặt hồ. Những đóa sen ấy được hưởng ánh sáng mặt trời và dùng năng lượng này để duy trì sự sống; tuy nhiên, chúng cần thời gian để vươn tới mặt hồ và phát triển. Cũng vậy, đại đa số chúng sanh nghe được lời Phật dạy và có được lòng tin còn cần phải nuôi dưỡng những phẩm chất thiện lành của họ dưới ánh sáng của Giáo pháp trước khi dòng tâm thức của họ đủ chín muồi để có thể đạt đến chứng ngộ trực tiếp. Tiến trình này thường đòi hỏi nhiều đời, và như vậy những người này cần phải áp dụng phương pháp lâu dài cho việc phát triển tâm linh của họ. Trong lúc thực hành con đường đưa đến giải thoát, họ phải tránh tái sanh vào các cảnh giới bất hạnh và thành tựu những lần tái sanh liên tiếp được nhiều phước đức với vật chất đầy đủ, hạnh phúc và nhiều cơ hội để đạt được những bước tiến tâm linh xa hơn.

Những phúc lợi này, những điều kiện nâng cao để phát triển tâm linh trong Giáo pháp, đến từ chỗ tích lũy được nhiều công đức (*puñña*), một từ mang ý nghĩa khả năng làm điều thiện để mang lại những kết quả tốt đẹp trong những

of rebirths. According to the Buddha's teaching, the cosmos, with its many realms of sentient existence, is governed at all levels by immutable laws, physical, biological, psychological, and ethical. The process by which sentient beings migrate from one state of existence to another is likewise lawful. It is regulated by a law that works in two principal ways: first, it connects our actions with a particular realm of rebirth that corresponds to our actions; and second, it determines the relations between our actions and the quality of our experience within the particular realm into which we have been reborn.

The governing factor in this process, the factor that makes the entire process a lawful one, is a force called *kamma* (Skt: *karma*). The word "kamma" literally means action, but technically it refers to volitional action. As the Buddha says: "It is volition (*cetanā*) that I call kamma; for having willed (*cetayitvā*), one acts by body, speech, and mind."¹ Kamma thus denotes deeds that originate from volition. Such volition may remain purely mental, generating mental kamma that occurs as thoughts, plans, and desires; or it may come to expression outwardly through manifest bodily and verbal actions.

It may seem that our deeds, once performed, perish and vanish without leaving behind any traces apart from their visible impact on other people and our environment. However, according to the Buddha, all morally determinate volitional actions create a potential to bring forth results (*vipāka*) or fruits (*phala*) that correspond to the ethical quality of those actions. This capacity of our deeds to

lần tái sinh. Theo lời dạy của Đức Phật, vũ trụ, với nhiều cảnh giới hiện hữu của các loài hữu tình, được điều hành ở mọi cấp độ bằng những qui luật bất dịch, về phương diện vật lý, sinh học, tâm lý và đạo đức. Tiến trình để cho chúng hữu tình di chuyển từ một trạng thái hiện hữu này sang một trạng thái hiện hữu khác cũng theo qui luật như vậy. Việc này được điều hành theo một qui luật hoạt động theo hai phương cách chính yếu: Trước tiên, nó kết nối hành động của chúng ta với một cảnh giới tái sinh đặc biệt nào đó tương ứng với các hành động ấy; và thứ hai, nó xác định mối tương quan giữa hành động của chúng ta với phẩm chất của kinh nghiệm chúng ta sống trong một cảnh giới đặc biệt nào đó mà chúng ta đã tái sinh.

Yếu tố điều hành trong tiến trình này, yếu tố làm cho toàn bộ tiến trình trở thành qui luật, là một động lực gọi là *ngiệp* (*Kamma*). Từ *Kamma* nghĩa đen là hành động, nhưng theo thuật ngữ nó có nghĩa là hành động do ý chí. Như Đức Phật đã dạy: "Chính là ý chí (*cetanā*) mà ta gọi là *ngiệp*; vì có ý chí (*cetayitvā*), nên con người hành động bằng thân, khẩu và ý."⁽¹⁾ Như vậy, *ngiệp* chỉ những hành động xuất phát từ ý chí. Ý chí đó có thể thuần tinh thần, phát sinh ra *ngiệp* tinh thần như là suy nghĩ, kế hoạch, và dự vọng; hay nó có thể bộc lộ ra ngoài bằng những hành động biểu hiện qua thân và lời nói.

Có vẻ như là hành động của chúng ta, một khi đã thực hiện, sẽ tan biến mất không còn để lại dấu vết nào ngoài tác động rõ ràng của chúng đối với người khác hay môi trường của chúng ta. Tuy nhiên, theo Đức Phật, tất cả những hành động do ý chí quyết định mang tính chất đạo đức tạo ra một tiềm năng mang lại một kết quả (*vipāka*) hay quả (*phala*) tương ứng với phẩm chất đạo đức của những hành động

produce the morally appropriate results is what is meant by *kamma*. Our deeds generate kamma, a potential to produce fruits that correspond to their own intrinsic tendencies. Then, when internal and external conditions are suitable, the kamma ripens and produces the appropriate fruits. In ripening, the kamma rebounds upon us for good or for harm depending on the moral quality of the original action. This may happen either later in the same life in which the action was done, in the next life, or in some distant future life.² The one thing that is certain is that as long as we remain within *samsāra* any stored-up kamma of ours will be capable of ripening so long as it has not yet produced its due results.

On the basis of its ethical quality, the Buddha distinguishes kamma into two major categories: the unwholesome (*akusala*) and the wholesome (*kusala*). Unwholesome kamma is action that is spiritually detrimental to the agent, morally reprehensible, and potentially productive of an unfortunate rebirth and painful results. The criterion for judging an action to be unwholesome is its underlying motives, the “roots” from which it springs. There are three unwholesome roots: greed, hatred, and delusion. From these there arises a wide variety of secondary defilements—states such as anger, hostility, envy, selfishness, arrogance, pride, presumption, and laziness—and from the root defilements and secondary defilements arise defiled actions.

Wholesome kamma, on the other hand, is action that is spiritually beneficial and morally commendable; it is action

đó. Khả năng này của hành động chúng ta làm phát sinh ra những kết quả thích hợp về mặt đạo đức chính là ý nghĩa của *nghiệp*. Hành động của chúng ta phát sinh ra *nghiệp*, một tiềm năng tạo thành những quả tương ứng với khuynh hướng nội tại của chính các hành động ấy. Rồi khi các điều kiện bên trong và bên ngoài thích hợp, *nghiệp* sẽ chín muồi và sản sinh ra những quả thích hợp. Trong lúc chín muồi, *nghiệp* sẽ tác động vào chúng ta về những việc thiện hay ác, tùy theo vào phẩm chất đạo đức của hành động chúng ta đã làm. Việc này có thể xảy ra hoặc là vào giai đoạn sau của đời hiện tại trong đó ta đã thực hiện hành động này, trong đời kế tiếp, hay trong một tương lai xa xăm nào đó.⁽²⁾ Một điều chắc chắn là bao lâu chúng ta vẫn còn trong vòng luân hồi, bất cứ *nghiệp* nào mà ý chí chúng ta đã tích lũy sẽ có khả năng chín muồi nếu chúng chưa trở quả như đã định.

Trên nền tảng của phẩm chất đạo đức này, Đức Phật đã phân biệt *nghiệp* thành hai phạm trù lớn: Bất thiện nghiệp (*akusala*) và thiện nghiệp (*kusala*). *Bất thiện nghiệp* là một hành động gây tổn hại về mặt tâm linh, đáng chê trách về mặt đạo đức, và có tiềm năng đưa đến một sự tái sinh bất hạnh và kết quả khổ đau. Tiêu chuẩn để đánh giá một hành động bất thiện chính là những động lực đằng sau hành động ấy, đó là nguồn gốc phát sinh ra hành động ấy. Có ba nguồn gốc của bất thiện: tham, sân và si. Từ ba gốc rễ ấy phát sinh nhiều hình thái rộng lớn khác của động lực bất thiện ở cấp độ nhỏ hơn, những trạng thái như là giận dữ, thù nghịch, ganh ghét, ích kỷ, kiêu căng, tự hào, tự phụ, và lười biếng; và từ những bất thiện gốc rễ và bất thiện ở cấp độ nhỏ hơn sẽ phát sinh các hành động bất thiện.

Mặt khác, *thiện nghiệp* là một hành động mang lại lợi lạc về mặt tâm linh, và đáng khen ngợi về mặt đạo đức, đó là

that ripens in happiness and good fortune. Its underlying motives are the three wholesome roots: nongreed, nonhatred, and nondelusion, which may be expressed more positively as generosity, loving-kindness, and wisdom. Whereas actions springing from the unwholesome roots are necessarily bound to the world of repeated birth and death, actions springing from the wholesome roots may be of two kinds, mundane and world-transcending. The mundane (*lokiya*) wholesome actions have the potential to produce a fortunate rebirth and pleasant results within the round of rebirths. The world-transcending or supramundane (*lokuttara*) wholesome actions—namely, the kamma generated by developing the Noble Eightfold Path and the other aids to enlightenment—lead to enlightenment and to liberation from the round of rebirths. This is the kamma that dismantles the entire process of karmic causation.

The correlation between kamma and its results is indicated in a general way in **Text V,1(1)**. This sutta refers to unwholesome action as “dark kamma” and mundane wholesome action as “bright kamma.” It also refers to a type of kamma that is both dark and bright. Strictly speaking, this does not denote a single action that simultaneously partakes of both unwholesome and wholesome characteristics; technically such a thing is impossible, for an action must be one or the other. The combined kamma refers to the conduct of a person who intermittently engages in both unwholesome and wholesome behavior. Finally, the sutta speaks of a fourth type of kamma that is neither dark nor bright. This is the action of developing the Noble Eightfold Path, the wholesome world-transcending kamma.

một hành động sẽ trở quả chín trong hạnh phúc và may mắn. Động lực đằng sau của các hành động ấy là ba nguồn gốc thiện: vô tham, vô sân và vô si, mà chúng ta có thể diễn tả một cách tích cực như là bố thí, từ bi và trí tuệ. Trong lúc những hành động xuất phát từ các nguồn gốc bất thiện chắc chắn sẽ tác động lại trong thế giới của luân hồi sinh tử, thì những hành động xuất phát từ các nguồn gốc thiện lành có thể chia làm hai loại, thế gian và siêu xuất thế gian. Những hành động thiện thuộc thế gian (*lokiya*) có tiềm năng tạo ra một sự tái sinh may mắn và những quả tốt đẹp trong vòng luân hồi. Những hành động thiện siêu xuất thế gian (*lokuttara*), như là *nghiệp* phát sinh nhờ tu tập Bát Thánh đạo và những pháp khác trợ lực cho việc giải thoát, sẽ đưa đến giác ngộ và giải thoát khỏi vòng luân hồi. Đây là *nghiệp* làm tan rã toàn bộ tiến trình nghiệp quả.

Sự tương quan giữa *nghiệp* và *quả* được đề cập một cách tổng quát trong **Kinh Văn V, 1, (1)**. Kinh này nói đến hành động bất thiện như là “nghiệp tối” và hành động thiện thuộc thế gian như là “nghiệp sáng.” Kinh này cũng nói đến một loại nghiệp gồm cả tối lẫn sáng. Nói một cách chặt chẽ, thì nghiệp này không có ý nói về một hành động đơn thuần mà cùng một lúc lại mang những đặc điểm của cả thiện nghiệp lẫn bất thiện nghiệp; về phương diện kỹ thuật thì điều đó không thể có được, vì một hành động phải thuộc về loại này hay loại kia. Nghiệp kết hợp nói đến cách hành xử của một người dấn thân vào cả hai loại hành động thiện và bất thiện xen kẽ nhau. Cuối cùng, kinh nói đến một loại nghiệp thứ tư, đó là nghiệp không tối cũng không sáng. Đây là hành động tu tập phát triển Bát Thánh đạo, là thiện nghiệp siêu xuất thế gian.

It cannot be emphasized strongly enough that for Early Buddhism an understanding and acceptance of this principle of kamma and its fruit is an essential component of *right view*. Right view has two aspects, the world-bound or mundane aspect, which pertains to life within the world, and the supramundane or world-transcending aspect, which pertains to the path to liberation.³ The world-transcending right view includes an understanding of the Four Noble Truths, dependent origination, and the three marks of impermanence, suffering, and nonself. For Early Buddhism this world-transcending right view cannot be taken up in isolation from mundane right view. Rather, it presupposes and depends upon the sound support of mundane right view, which means a firm conviction in the validity of the law of kamma and its unfolding through the process of rebirths.

To accept the law of kamma entails a radical transformation in our understanding of our relationship to the world. The twin doctrines of kamma and rebirth enable us to see that the world in which we live is, in important respects, an external reflection of the internal cosmos of the mind. This does not mean that the external world can be reduced to a mental projection in the way proposed by certain types of philosophical idealism. However, taken in conjunction, these two doctrines do show that the conditions under which we live closely correspond to the karmic tendencies of our minds. The reason why a living being is reborn into a particular realm is because in a previous life that being has generated the kamma, or volitional action, that leads to rebirth into that realm. Thus, in the final analysis, all the realms of existence have been formed, fashioned, and sustained by the mental activity of living beings. As the Buddha says: "For beings obstructed by

Cần phải nhấn mạnh rằng đối với Phật giáo Nguyên thủy sự hiểu biết và chấp nhận nguyên lý nghiệp quả này là một thành phần chính yếu của chánh kiến. Chánh kiến có hai phương diện, phương diện thế gian thuộc về đời sống trong thế giới này, và phương diện siêu xuất thế gian thuộc về con đường giải thoát. ⁽³⁾ Chánh kiến siêu xuất thế gian bao gồm sự hiểu biết về Tứ diệu đế, lý Duyên khởi và Tam pháp ấn là Vô thường, Khổ và Vô ngã. Đối với Phật giáo Nguyên thủy, chánh kiến siêu xuất thế gian này không thể tách riêng với chánh kiến thuộc thế gian, mà nó đặt tiền đề và lệ thuộc vào sự hỗ trợ đắc lực của chánh kiến thuộc thế gian, nghĩa là một niềm tin vững chắc vào giá trị của qui luật nghiệp quả và diễn biến của nó qua tiến trình tái sanh.

Chấp nhận định luật *nghiệp quả* đòi hỏi một sự chuyển hóa cấp tiến trong nhận thức của chúng ta về mối quan hệ giữa chúng ta với thế giới này. Hai giáo lý song đôi *nghiệp* và *tái sanh* cho chúng ta thấy rằng thế giới mà chúng ta đang sống chỉ là một phản ảnh của thế giới nội tâm, trong một số phương diện quan trọng. Điều này không có nghĩa là thế giới bên ngoài có thể giảm thiểu để thành một phóng ảnh tinh thần theo phương cách mà một vài chủ thuyết triết lý duy tâm đã đề nghị. Tuy nhiên, xem xét cả hai cùng với nhau, hai giáo lý này chứng tỏ cho chúng ta thấy rằng những điều kiện chúng ta sống rất tương ứng với những khuynh hướng về *nghiệp* trong tâm thức chúng ta. Lý do vì sao một chúng sanh được tái sanh trong một cảnh giới đặc biệt nào đó là vì trong kiếp trước, chúng sanh ấy đã tạo ra một *nghiệp*, hay một hành động do ý chí, dẫn đến việc tái sanh trong cảnh giới đó. Như vậy, trong phân tích cuối cùng, tất cả cảnh giới hiện hữu đã được tạo thành, định

ignorance and hindered by craving, kamma is the field, consciousness the seed, and craving the moisture, for consciousness to be established in a new realm of existence—either inferior, middling, or superior” (AN 3:76; I 223).⁴

The next selection, **Text V,1(2)**, draws a finer distinction among the types of unwholesome and wholesome kamma. The text enumerates ten primary instances of each class. Here they are called respectively “unrighteous conduct, conduct not in accordance with the Dhamma” and “righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma” but they are usually known as the ten pathways of unwholesome and wholesome kamma.⁵ The ten are subdivided by way of the three “doors of action”—body, speech, and mind. Taking the *unwholesome* first, there are three kinds of *bodily* misconduct: killing, stealing, and sexual misconduct; four kinds of *verbal* misconduct: lying, malicious speech, harsh speech, and idle chatter (or gossip); and three kinds of *mental* misconduct: covetousness, ill will, and wrong view. The ten courses of *wholesome* action are their exact opposites: abstinence from the three kinds of bodily misconduct; abstinence from the four kinds of verbal misconduct; and noncovetousness, goodwill, and right view. According to the sutta, the ten types of unwholesome kamma are the reason that beings are reborn in the bad destinations after death; the ten types of wholesome kamma are the reason that beings are reborn in the good destinations after death. As the sutta shows, the ten types of wholesome kamma are the support, not only for a heavenly rebirth, but also for “the destruction of the taints,” the

hình và duy trì bởi những hoạt động tinh thần của những chúng sanh ấy. Như Đức Phật đã dạy: “Đối với các chúng sanh bị vô minh che lấp, và tham dục cản trở, *nghiệp* là đồng ruộng, thức là hạt giống và tham dục là chất ẩm ướt, để cho *nghiệp* được định hình trong một cảnh giới hiện hữu mới, hoặc thấp kém, trung bình hay cao siêu.” (*Tăng Chi BK 3:76; I 223*)⁽⁴⁾

Trong bài tuyển tiếp theo, **Kinh Văn V, 1, (2)** phác họa một sự phân biệt tinh tế hơn giữa những loại bất thiện nghiệp và thiện nghiệp. Bài kinh kể ra mười trường hợp chính cho mỗi loại. Ở đây, chúng được gọi là “cách hành xử bất chính, không theo đúng Giáo pháp” và “cách hành xử chân chính, theo đúng với Giáo pháp,” nhưng chúng thường được biết như là mười con đường của bất thiện nghiệp và thiện nghiệp.⁽⁵⁾ Mười con đường này được phân cấp theo “ba cánh cửa của hành động” là thân, khẩu và ý. Trước tiên, hãy xét đến bất thiện nghiệp, có ba loại ác hạnh về thân: sát sanh, trộm cắp và tà dâm; bốn loại ác hạnh về lời: nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm; và ba loại ác hạnh về ý: tham lam, sân hận và tà kiến. Mười con đường của thiện nghiệp là những gì hoàn toàn ngược lại: Không làm ba ác hạnh về thân, không làm bốn ác hạnh về lời, không tham lam, có nhiều thiện chí và có chánh kiến. Theo bài kinh, mười loại ác hạnh thuộc về bất thiện nghiệp là nguyên nhân làm cho chúng sanh phải tái sanh ở cảnh giới bất hạnh sau khi chết; mười loại thiện hạnh thuộc về thiện nghiệp là nguyên nhân làm cho chúng sanh được tái sanh vào cảnh giới tốt đẹp sau khi chết. Như kinh văn đã chứng tỏ, mười loại thiện nghiệp là trợ lực không những cho sự tái sanh vào Thiên giới, mà còn là trợ lực cho “sự đoạn diệt các lậu hoặc,” và đạt đến giải thoát.

attainment of liberation.

The concluding paragraphs of this sutta give us a brief survey of Buddhist cosmology. The Buddhist cosmos is divided into three broad realms—the sense-sphere realm (*kāmadhātu*), the form realm (*rūpadhātu*), and the formless realm (*arūpadhātu*)—each comprising a range of subsidiary planes.

The sense-sphere realm, our realm, is so called because the beings reborn here are strongly driven by sensual desire. The realm is divided into two levels, the bad destinations and the good destinations. The bad destinations or “states of misery” (*apāya*) are three in number: the hells, states of intense torment (see MN 129 and 130, not included in this anthology); the animal kingdom; and the sphere of spirits (*pettivisaya*), beings afflicted with incessant hunger, thirst, and other sufferings. These are the realms of retribution for the ten unwholesome paths of kamma.⁶

The good destinations in the sense-sphere realm are the human world and the six sensual heavenly planes. The latter are: the devas in the heaven of the Four Great Kings, who are presided over by four powerful devas (namely, the Four Great Kings); the Tāvātimsa devas presided over by Sakka, a devotee of the Buddha who is faithful but prone to negligence (see the Sakkasamṃyutta, SN chapter 11); the Yāma devas; the devas of the Tusita heaven, the abode of a bodhisatta before his final birth; the Nimmānaratī devas (“the gods who delight in creating”); and the Paranimmitavasavattī devas (“the gods who control what is created by others”). The karmic cause for rebirth into the

Những đoạn văn kết luận của kinh này cho chúng ta một cái nhìn tổng quát về vũ trụ học Phật giáo. Vũ trụ Phật giáo chia làm ba cảnh giới lớn: Dục giới (*kāmadhātu*), Sắc giới (*rūpadhātu*), và Vô sắc giới (*arūpadhātu*), mỗi cảnh giới bao gồm một loạt những cõi phụ thuộc.

Dục giới, là thế giới của chúng ta, được gọi như vậy bởi vì những chúng sanh trong cảnh giới này bị dục vọng lôi cuốn mạnh mẽ. Cảnh giới này được chia làm hai mức độ: những cõi bất hạnh và những cõi thiện lành. Những cõi bất hạnh hay “những trạng thái khổ não (*apāya*)” gồm có ba: địa ngục, là cõi bị hành hạ liên tục không ngừng (xem *Trung Bộ Kinh* số 129 và 130, không đem vào hợp tuyển này); súc sanh và cõi ngạ quỷ (*pettivisaya*), là những chúng sanh triền miên đói khát và chịu nhiều đau khổ khác. Đó là cảnh giới trừng phạt những chúng sanh đã phạm mười ác nghiệp.⁽⁶⁾

Cõi thiện lành trong Dục giới là thế giới loài Người và sáu cõi Thiên. Các cõi Thiên là: chư Thiên trong cõi Trời Tứ Thiên Vương, là cõi Trời được bốn vị vua uy quyền cai trị (*tên là Tứ Thiên Vương*); chư Thiên cõi Trời Đao Lợi Thiên / Tam Thập Tam Thiên (Tāvātimsa) do Trời Đế-thích (Sakka) cai trị, đó là một đệ tử của Đức Phật, trung thành nhưng có khuynh hướng xao lãng (xem *kinh Sakkasamṃyutta, Tương Ưng Bộ Kinh, chương 11*); chư Thiên cõi Trời Dạ-ma (Yāma); chư Thiên cõi Trời Đâu-suất (Tusitā), là nơi cư ngụ của Bồ-tát (tiền thân Đức Phật) trước khi ngài nhập mẫu thai làm kiếp người cuối cùng; chư Thiên cõi Trời Hóa Lạc Thiên (Nimmānarati) (*là những vị Thiên thích sáng tạo*) và

good destinations of the sense-sphere realm is the practice of the ten courses of wholesome action.

In the form realm the grosser types of material form are absent. Its denizens, known as *brahmās*, enjoy bliss, power, luminosity, and vitality far superior to the beings in the sense-sphere realm. The form realm consists of sixteen planes. These are the objective counterparts of the four *jhānas*. Attainment of the first *jhāna* leads to rebirth among Brahmā's assembly, the ministers of Brahmā, and the Mahābrahmās, according to whether it is developed to an inferior, middling, or superior degree. The second *jhāna*, attained in the same three degrees, leads respectively to rebirth among the devas of limited radiance, of measureless radiance, and of streaming radiance. The third *jhāna*, attained in the same three degrees, leads respectively to rebirth among the devas of limited glory, of measureless glory, and of refulgent glory. The fourth *jhāna* ordinarily leads to rebirth among the devas of great fruit, but if developed with a feeling of disgust for perception, it will conduce to rebirth among the "nonpercipient beings," beings who lack perception. The form realm also comprises five planes reserved exclusively for the rebirth of nonreturners (see pp. 379–80), called the pure abodes: *aviha*, *atappa*, *sudassa*, *sudassī*, and *akaniṭṭha*. In each of the subtle form planes, the lifespan is said to be of enormous duration and to increase significantly with each higher plane.⁷

chư Thiên cõi Tha Hóa Tự Tại Thiên (Paranimmānarati) (là những vị Thiên điều khiển những sáng tạo của kẻ khác). Nghiệp nhân dẫn đến tái sinh vào các cõi thiện lành của Dục giới là việc thực hành mười con đường thiện nghiệp.

Trong Sắc giới, không có những hình thái vật chất thuộc loại thô kệch. Những cư dân của cõi này, được biết như là các vị Phạm Thiên (Brahmā), vui hưởng hỷ lạc, quyền lực, thân hình tỏa ánh sáng, và sức sống siêu đẳng hơn rất nhiều so với chúng sanh ở cõi Dục giới. Sắc giới gồm có mười sáu tầng trời. Những tầng trời này là đối tượng tương quan với bốn tầng thiền. Chứng đắc được Sơ thiền đưa đến tái sinh vào các tầng trời thuộc Phạm Chúng Thiên, Phạm Phụ Thiên, hoặc các vị Đại Phạm Thiên (Mahābrahmā), tùy vào việc chứng đắc phát triển ở mức độ thấp, trung bình hay cao cấp. Nhị thiền, được chứng đắc cũng ở ba mức độ như vậy, đưa đến tái sinh tương ứng với các tầng trời thuộc Thiếu Quang Thiên, Vô Lượng Quang Thiên, hay Quang Âm Thiên. Tam thiền, được chứng đắc với cùng ba mức độ như vậy, đưa đến tái sinh tương ứng với các tầng trời thuộc Thiếu Tịnh Thiên, Vô Lượng Tịnh Thiên và Biến Tịnh Thiên. Tứ thiền, thông thường đưa đến tái sinh vào chư Thiên thuộc quả vị cao thượng, nhưng nếu việc chứng đắc phát triển với cảm giác nhàm chán "tưởng", sẽ đưa đến tái sinh vào Vô Tưởng Thiên, là những vị thiên không có "tưởng". Sắc giới cũng bao gồm năm tầng trời được dành riêng cho các vị đắc quả Bất Lai tái sinh vào đó, được gọi là Tịnh Cư Thiên, Vô Đọa Thiên (Avihā), Thanh Tịnh Thiên (Atappā), Thiện Hiện Thiên (Sudassā), Thiện Kiến Thiên (Sudassi) và Vô Song Thiên (Akanitthā). Trong mỗi tầng trời vi tế ấy, thọ mạng được nói là vô cùng dài lâu và được gia tăng đáng kể theo từng bậc trời cao hơn.⁽⁷⁾

In the third realm of existence, material form is nonexistent and bare mental processes exist; hence it is called the formless realm. This realm consists of four planes, which are the objective counterparts of the four formless meditative attainments, after which they are named: the base of the infinity of space, the base of the infinity of consciousness, the base of nothingness, and the base of neither-perception-nor-nonperception. The lifespans ascribed to these realms are respectively 20,000; 40,000; 60,000; and 84,000 great eons. (For the duration of one eon, see **Text I,4(3).**)

For Buddhist cosmology, existence in every realm, being the product of a kamma with a finite potency, is necessarily impermanent. Beings take rebirth into a realm appropriate for their kamma or deeds, experience the good or bad results, and then, when the generative kamma has spent its force, they pass away to take rebirth elsewhere as determined by still another kamma that has found the opportunity to ripen. Hence the torments of hell as well as the joys of heaven, no matter how long they may last, are bound to pass. The Buddha guides those whose spiritual faculties are still tender to aspire for a human or heavenly rebirth and teaches them the lines of conduct that conduce to the fulfillment of their aspirations. But he urges those with mature faculties to make a determined effort to put an end to the aimless wandering of saṃsāra and reach the Deathless, Nibbāna, which transcends all conditioned planes of being.

While the first two texts in this chapter establish a general correlation between kamma and spheres of rebirth, **Text V,1(3)** specifies the underlying karmic causes for the

Trong cõi hiện hữu thứ ba, không còn có các hình thái vật chất và chỉ có tâm thức đơn thuần hiện hữu, vì thế được gọi là Vô sắc giới. Cõi này gồm có bốn tầng trời, là đối tượng tương ứng với việc chứng đắc bốn tầng thiên Vô sắc giới, được gọi tên là: Không Vô Biên Xứ, Thức Vô Biên Xứ, Vô Sở Hữu Xứ và Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ. Thọ mạng ấn định cho những cõi này tương ứng với 20.000; 40.000; 60.000 và 84.000 đại-kiếp (*great eons*) (*để biết chiều dài của một kiếp, xem Kinh Văn I, 4 (3)*).

Đối với vũ trụ học Phật giáo, sự hiện hữu trong mỗi cảnh giới là sản phẩm của *nghiệp* với tiềm năng hữu hạn, nên chủ yếu vẫn là vô thường. Chúng sanh được tái sanh vào một cảnh giới thích hợp với *nghiệp* hay hành động của họ, trải nghiệm những kết quả tốt hay xấu, và rồi khi nghiệp lực đã hết thời hạn của nó, họ lại chết đi và tái sanh vào một nơi nào đó được xác định bởi một *nghiệp* khác đã có cơ hội chín muồi. Do đó, những tra tấn nhục hình trong địa ngục cũng như những lạc thú của cõi Trời, cho dù chúng kéo dài bao lâu, rồi cũng đến lúc trôi qua. Đức Phật hướng dẫn những người mà năng lực tâm linh vẫn có nguyện vọng tái sanh vào cõi Người hay cõi Trời và dạy cho họ những đường lối hành xử đưa đến hoàn mãn ước vọng của họ. Nhưng Ngài thúc giục những người có năng lực thuần thực nên cương quyết nỗ lực chấm dứt lang thang vô định trong cõi luân hồi và đạt đến Vô sanh, tức Niết-bàn, là trạng thái siêu việt tất cả cảnh giới hữu vi.

Trong lúc hai văn bản kinh đầu tiên trong chương này thiết lập một sự tương quan tổng thể giữa *nghiệp* và các cõi tái sanh (**Kinh Văn V, 1 (3)**), đặc biệt nêu rõ những nghiệp

manifest differences in human life. It does so with reference to a well-known saying of the Buddha: “Beings are owners of their kamma, heirs of their kamma; they originate from their kamma, are bound to their kamma, have their kamma as their refuge. It is kamma that distinguishes beings as inferior and superior.” The sutta proposes to explain this statement with regard to seven pairs of contrasting qualities observed among people. This text also introduces a distinction between two types of consequences that an unwholesome kamma can have: the more powerful is rebirth in a bad destination; the other is unpleasant fruits within the human state, for example, a short lifespan for one who in an earlier life killed living beings. An analogous distinction obtains among the consequences that a wholesome kamma can have: the more powerful is rebirth in a heavenly world; the other is pleasant fruits within the human state.

The next section deals with merit (*puñña*), wholesome kamma capable of yielding favorable results within the cycle of rebirths. Merit produces mundane benefits, such as a good rebirth, wealth, beauty, and success. It also serves as an enhancing condition for supramundane benefits, that is, for attaining the stages along the path to enlightenment. Hence, as seen in **Text V,2(1)**, the Buddha urges his disciples to cultivate merit, referring to his own cultivation of merit over many previous lives as an example.

The Nikāyas concisely organize the types of merit into three “bases of meritorious deeds” (*puññakiriyavatthu*): giving, moral discipline, and meditation. **Text V,2(2)** connects the bases of merit with the types of rebirth to

nhân tiềm ẩn bên dưới đối với những sự khác biệt biểu hiện trong đời sống con người. Bài kinh này dựa vào một lời dạy nổi tiếng của Đức Phật “Chúng sanh là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp; họ xuất phát từ nghiệp, bị nghiệp ràng buộc, nương tựa vào nghiệp. Chính nghiệp đã phân biệt chúng sanh là thấp kém hay cao sang.” Bài kinh đề nghị giải thích câu này liên quan với bảy cặp tính cách đối nghịch nhau được quan sát từ con người. Bản kinh này cũng giới thiệu sự phân biệt hai loại hậu quả mà một nghiệp bất thiện có thể có: nghiệp mạnh hơn là sự tái sinh vào cõi dữ, nghiệp kia là những quả bất hạnh trong cõi người; ví dụ, yếu mạng đối với những người phạm tội sát sanh trong đời trước. Một sự so sánh tương đồng đạt được từ những kết quả mà một thiện nghiệp có thể tạo ra: nghiệp mạnh hơn là được tái sinh vào Thiên giới, nghiệp kia là những quả tốt đẹp trong cõi người.

Phần tiếp theo nói đến những công đức (*puñña*), là thiện nghiệp có khả năng đem lại những kết quả thuận lợi trong vòng luân hồi. Công đức phát sinh ra những lợi lạc thuộc thế gian, như là một sự tái sinh tốt đẹp, giàu có, xinh đẹp và thành công. Công đức cũng được dùng như một điều kiện được nâng cao để đạt những lợi lạc siêu xuất thế gian, nghĩa là, đạt được những giai đoạn tiến tới con đường giác ngộ. Do vậy, như được thấy trong **Kinh Văn V, 2 (1)**, Đức Phật thúc đẩy những đệ tử của Ngài phải trau dồi công đức, đề cập đến việc Ngài đã trau dồi công đức qua nhiều đời trước như một ví dụ.

Các bộ kinh Nikāya sắp xếp rõ ràng công đức thành ba nền tảng của đức hạnh: Bố thí, Trì giới và Thiền định. **Kinh Văn V, 2, (2)** kết nối những nền tảng của công đức với các kiểu tái sinh tương ứng. Trong bối cảnh tôn giáo Ấn Độ,

which they lead. In the Indian religious context, the practice of meritorious deeds revolves around faith in certain objects regarded as sacred and spiritually empowering, capable of serving as a support for the acquisition of merit. For followers of the Buddha's teaching these are the Three Jewels: the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha. **Text V,2(3)** extols these as each supreme in its particular sphere: the Buddha is supreme among persons, the Dhamma among teachings, and the Saṅgha among religious communities. The text proposes an interesting twofold distinction of the Dhamma Jewel: among all conditioned things (*dhammā saṅkhatā*), the Noble Eightfold Path is supreme; among all things conditioned or unconditioned (*dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā*), Nibbāna is supreme. Merely having confidence in the Three Jewels, that is, reverential trust and devotion toward them, is itself a basis of merit; but as the verses attached to the sutta make clear, the Buddha and the Saṅgha additionally function as the recipients of gifts, and in this role they further enable donors to acquire merit leading to the fulfillment of their virtuous wishes. More will be said about this aspect of merit just below.

The following sections of this chapter elaborate on the three bases of merit individually, beginning in section 3 with giving or generosity (*dāna*). The Buddha often treated giving as the most rudimentary virtue of the spiritual life, for giving serves to break down the egocentric frame of mind on the basis of which we habitually interact with others. Contrary to what a Western reader might expect, however, “giving” for Early Buddhism does not mean simply philanthropic charity directed toward the poor and disadvantaged. While it includes this, the practice of giving has a more context-

việc thực hành công đức xoay quanh đức tin vào một số đối tượng được xem là thiêng liêng và đem lại sức mạnh tâm linh, có khả năng phục vụ như một trợ lực cho việc đạt được công đức. Đối với những tín đồ của đạo Phật, đó là Tam Bảo: Phật, Pháp, Tăng. **Kinh Văn V, 2, (3)** ca ngợi ba ngôi báu này là vô thượng trong lãnh vực của mình: Đức Phật là vô thượng giữa loài Người, Pháp là vô thượng trong mọi giáo pháp, và Tăng là vô thượng trong các hội chúng tôn giáo. Bài kinh đề nghị một sự phân biệt hai chiều thú vị về Pháp bảo: Giữa các pháp hữu vi (*dhammā saṅkhatā*), Bát Thánh đạo là vô thượng; giữa các pháp hữu vi hoặc vô vi, Niết-bàn là tối thượng. Chỉ cần có đức tin vào Tam bảo, nghĩa là, hết lòng sùng kính tin tưởng, tự thân đã là một nền tảng của công đức; nhưng như bài kệ đi kèm với bài kinh đã nói rõ, Đức Phật và Tăng đoàn có chức năng phụ thuộc như là những người nhận cúng dường, và trong vai trò này quý ngài giúp cho những người cúng dường đạt được công đức dẫn đến việc hoàn thành những ước nguyện đạo đức của họ. Còn nhiều điểm về phương diện này của công đức sẽ được nói đến ngay sau đây.

Những phần của chương tiếp theo sau phối hợp ba nền tảng của công đức theo từng điểm một, bắt đầu trong phần 3 là nói về bố thí (*dāna*). Đức Phật thường xem bố thí như là đức hạnh cơ bản nhất của đời sống tâm linh, vì bố thí phục vụ cho việc bẻ gãy cái tâm trạng ích kỷ mà chúng ta thường có thói quen sử dụng khi giao tiếp với kẻ khác. Tuy nhiên, trái ngược với những gì mà một độc giả Tây phương mong đợi, “bố thí” trong Phật giáo Nguyên thủy không chỉ có nghĩa là hoạt động từ thiện của các nhà hảo tâm hướng đến những người nghèo và những người chịu thiệt thòi trong xã

specific meaning rooted in the social structure of Indian religiosity. In India during the Buddha's time, those who sought to fathom the deepest truths of existence and attain release from the round of birth and death usually renounced home and family, relinquished their secure place in the cohesive Indian social order, and adopted the precarious life of the homeless wanderer. With shaved heads or matted locks, clad in ochre or white robes or going naked, they would move from place to place without fixed abode, except during the three months of the rainy season, when they would settle in simple huts, caves, or other lodgings. Such homeless wanderers, known as *samaṇas* ("ascetics") or *paribbājakas* ("wanderers"), did not perform any remunerative services but depended upon the charity of householders for their livelihood. The lay devotees provided them with their material requisites—robes, food, lodgings, and medicines—doing so in the confidence that such services were a source of merit that would help them advance a few steps farther in the direction of final emancipation.

When the Buddha appeared on the scene, he adopted this mode of life for himself. Once he commenced his work as a spiritual teacher, he established his Saṅgha on the same principle: the *bhikkhus* and *bhikkhunīs*, the monks and nuns, would depend on the charity of others for their material support, and they would reciprocate by offering their donors the more precious gift of the Dhamma, the teaching of the lofty path that leads to happiness, peace, and final liberation. **Text V,3(5)** testifies to this principle of mutual support. By accepting the gifts of lay people, the monastics give them the opportunity to acquire merit. Since

hội. Trong lúc bố thí có bao gồm nghĩa này, việc thực hành bố thí mang một ý nghĩa bối cảnh đặc thù bắt nguồn từ cơ cấu tôn giáo ở Ấn Độ. Ở Ấn Độ, vào thời Đức Phật còn tại thế, những người muốn tìm cầu khám phá những chân lý sâu xa nhất của hiện hữu và đạt được giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử thường từ bỏ gia đình, từ bỏ vị trí an toàn của họ trong trật tự xã hội chặt chẽ của Ấn Độ, và chấp nhận một đời sống đầy bất trắc của một kẻ lang thang không gia đình. Với đầu cạo trọc hay búi tóc, đắp y màu vàng nâu hay trắng hay lông thỏ, họ đi từ nơi này sang nơi khác không có nơi cư ngụ nhất định, chỉ trừ ba tháng mùa mưa, lúc đó họ sẽ ở trong những cái cốc đơn giản hay hang đá hay những nơi trú ngụ khác. Những người lang thang không nhà ấy, được biết như là "các nhà tu khổ hạnh" (*samaṇa*) hay những du sĩ, không thực hiện các dịch vụ có trả tiền nhưng sống nhờ vào lòng hảo tâm của những gia chủ. Các cư sĩ cung cấp cho họ những nhu cầu vật chất cần thiết như y áo, chỗ cư ngụ và thuốc men; khi làm như vậy, họ tin rằng những sự phục vụ ấy là nguồn công đức sẽ giúp họ tiến một vài bước xa hơn trên con đường hướng đến giải thoát tối hậu.

Khi Đức Phật xuất hiện trong bối cảnh ấy, Ngài cũng áp dụng lối sống này cho chính mình. Một khi Ngài bắt đầu công việc của mình như một bậc thầy tâm linh, Ngài thiết lập Giáo đoàn theo cùng một nguyên tắc như vậy: Tỷ-kheo và Tỷ-kheo-ni, cũng sống tùy thuộc vào lòng hảo tâm của người khác để hỗ trợ vật chất cho họ, và họ sẽ đáp lại bằng cách trao tặng cho thí chủ món quà quý giá là bố thí Pháp, lời giảng dạy con đường cao thượng dẫn đến hạnh phúc, bình an và giải thoát tối hậu. **Kinh Văn V, 3, (5)** chứng minh cho sự hỗ trợ lẫn nhau này. Bằng cách nhận của cúng dường của cư sĩ, các vị xuất gia cho họ cơ hội tạo công

the volume of merit generated by the act of giving is considered to be proportional to the worthiness of the recipient, when the recipients are the Buddha and those following in his footsteps, the merit becomes immeasurable (see MN 142, not included in this anthology). For this reason, the *sāvakaśaṅgha*, the spiritual community of noble disciples, is called “the unsurpassed field of merit for the world” (*anuttaraṃ puññakhettaṃ lokassa*).⁸ Gifts to the Śaṅgha, it is said, conduce to great blessings; they lead to one’s welfare and happiness for a long time and can bring rebirth in the heavenly worlds. But as **Text V,3(6)** reminds us, this is true “only for the morally pure, not for the immoral.”

This leads to the next base of merit, “moral discipline” (*sīla*), which for Early Buddhism requires the undertaking of precepts. The most basic moral guidelines inculcated in the Nikāyas are the five precepts, the training rules to abstain from taking life, stealing, sexual misconduct, false speech, and the use of intoxicants. These are mentioned in **Text V,4(1)**, which, by an interesting twist in terminology, speaks of them as “pristine, traditional, ancient *gifts*,” thus implicitly subsuming *sīla* under *dāna*. The reason the observance of precepts is a form of giving is because one who undertakes precepts will be “giving to immeasurable beings freedom from fear, hostility, and oppression,” and as a karmic consequence “he himself will enjoy immeasurable freedom from fear, hostility, and oppression.”

While the Buddha enjoins observance of the five precepts upon lay followers as a full-time obligation, he recommends

đức. Vì số lượng công đức phát sinh từ hành động bố thí được xem là tỷ lệ thuận với công hạnh xứng đáng của người nhận, khi người nhận là Đức Phật và những vị đi theo con đường của Ngài, thì công đức là vô lượng (xem *Trung Bộ Kinh số 142, không được đưa vào hợp tuyển này*). Vì lý do đó, cộng đồng tâm linh của các vị Thánh đệ tử được gọi là “ruộng phước vô thượng của thế gian này.”⁽⁸⁾ Cúng dường Tăng đoàn được cho là đưa đến phước đức lớn lao, dẫn đến an vui hạnh phúc lâu dài và có thể đưa đến tái sinh trong các cõi Trời. Nhưng như **Kinh Văn V, 3, (6)** nhắc nhở rằng, điều này “chỉ đúng đối với những vị tu hành đạo đức thanh tịnh, chứ không phải đối với những người không có đạo đức.”

Điều này dẫn đến nền tảng công đức kế tiếp là “Giới” (*sīla*), mà theo Phật giáo Nguyên thủy là đòi hỏi phải giữ gìn Giới luật. Đường lối hướng dẫn đạo đức căn bản nhất trong bộ kinh Nikāya là ngũ giới, đó là những qui luật rèn luyện đòi hỏi: không được sát sanh, không được lấy của không cho, không được tà dâm, không được nói láo và không được uống rượu. Những điều này được đề cập trong **Kinh Văn V, 4, (1)**, mà theo một xoay chuyển ngoạn mục trong việc sử dụng từ, đã nói về những giới này như là “những món quà bố thí xưa cổ, truyền thống và nguyên sơ,” như vậy ngụ ý đặt Giới (*sīla*) vào công đức Bố thí (*dāna*). Lý do về việc giữ giới như một hình thức bố thí là vì người giữ giới sẽ ban bố cho vô lượng chúng sanh “sự tự do thoát khỏi sợ hãi, thù nghịch, và đàn áp,” và như một nghiệp quả, “chính người ấy cũng được hưởng vô lượng tự do thoát khỏi sợ hãi, thù nghịch và đàn áp.”

Trong lúc Đức Phật mạnh mẽ khuyến cáo việc giữ gìn ngũ giới đối với cư sĩ như một bổn phận toàn thời gian,

a more stringent type of moral practice for the uposatha, the observance days determined by the lunar calendar: the full-moon day, the new-moon day, and the two half-moon days. (Of the four, in Buddhist countries today it is the full-moon day that is given priority.) On these occasions, devout lay Buddhists undertake eight precepts: the usual five, but with the third changed to complete sexual abstinence, augmented by three other precepts that emulate the training rules of a novice monk or nun. The eight precepts, enumerated in **Text V,4(2)**, augment the training in *sīla* as a moral observance with a training in self-restraint, simplicity, and contentment. In this respect they prepare the disciple for the training of the mind undertaken in the practice of meditation, the third base of merit.

The practice of meditation is not only the heart of the path to liberation but a source of merit in its own right. Wholesome meditation practices, even those that do not directly lead to insight, help to purify the grosser levels of mental defilement and uncover deeper dimensions of the mind's potential purity and radiance. **Text V,5(1)** declares that the type of meditation that is most fruitful for the production of mundane merit is the development of loving-kindness (*mettābhāvanā*). The practice of loving-kindness, however, is only one among a set of four meditations called the “divine abodes” (*brahmavihāra*) or “immeasurable states” (*appamaññā*): the development of loving-kindness, compassion, altruistic joy, and equanimity, which are to be extended boundlessly to all sentient beings. Briefly, loving-kindness (*mettā*) is the wish for the welfare and happiness of all beings; compassion (*karuṇā*), the feeling of empathy for all those afflicted with suffering; altruistic joy (*muditā*), the

Ngài đề nghị một kiểu rèn luyện đạo đức chặt chẽ hơn cho ngày Uposatha, là ngày tu bát quan trai giới; những ngày giữ giới này được ấn định theo âm lịch: là ngày rằm, ngày mồng một và hai ngày trăng bán nguyệt (ngày nay đối với một số quốc gia theo Phật giáo, ngày rằm được chọn ưu tiên). Vào những ngày này, các Phật tử thuần thành phát nguyện giữ tám giới: năm giới như thường lệ, nhưng với giới thứ ba thay đổi để bao gồm hoàn toàn cấm chuyện tình dục, được tăng cường thêm bằng ba giới khác thường dùng để huấn luyện các Sa-di nam hay nữ. Tám giới này, được kể trong **Kinh Văn V, 4, (2)** tăng cường việc rèn luyện Giới như một sự gìn giữ đạo đức bằng cách huấn luyện sự tự chế, sống đơn giản và tâm hài lòng. Về phương diện này, Giới chuẩn bị cho người đệ tử việc huấn luyện tâm thức bằng cách hành thiền, là nền tảng thứ ba của công đức.

Việc hành thiền không những là trọng tâm của con đường giải thoát, mà còn là một nguồn công đức tự thân. Những kiểu hành thiền đúng pháp, ngay cả những kiểu thực hành không trực tiếp đưa đến tuệ giác, cũng giúp thanh lọc những mức độ thô lậu của các cấu uế trong tâm và khai mở chiều sâu của tiềm năng thanh tịnh và trong sáng của tâm. **Kinh Văn V, 5, (1)** tuyên bố rằng kiểu hành thiền có kết quả tốt nhất đem lại những công đức thuộc thế gian là việc phát triển tâm từ (*mettābhāvanā*). Tuy nhiên, việc thực hành tâm từ chỉ là một trong một nhóm bốn kiểu hành thiền được gọi là “Tứ Vô Lượng Tâm” (*appamaññā*): Đó là phát triển tâm Từ, Bi, Hỷ, Xả, và trải rộng vô biên đến tất cả chúng sanh hữu tình. Nói ngắn gọn, Từ (*mettā*) là lòng mong ước cho tất cả chúng sanh được an vui hạnh phúc; Bi (*karuṇā*) là lòng thương xót đối với tất cả chúng sanh đang bị khổ đau dày vò; Hỷ (*muditā*) là cảm thấy hạnh phúc trước sự thành công và may mắn của kẻ khác; Xả (*upekkhā*) là một

feeling of happiness at the success and good fortune of others; and equanimity (*upekkhā*), a balanced reaction to joy and misery, which protects one from emotional agitation.

These meditations are said to be the means to rebirth in the brahma world; see **Text V,5(2)**. While the brahmins regarded the brahma world as the highest attainment, for the Buddha it was just one exalted sphere of rebirth. The concentration arisen from these meditations, however, can also be used as a basis for cultivating the wisdom of insight, and insight culminates in liberation. **Text V,5(3)**, the last selection of this chapter, thus grades the different types of merit according to their fruits: from giving (with the various kinds of gifts ranked according to the spiritual status of the recipients) through the going for refuge and the five precepts to the meditation on loving-kindness. Then, at the very end, it declares that the most fruitful deed among them all is the perception of impermanence. The perception of impermanence, however, belongs to a different order. It is so fruitful not because it yields pleasant mundane results within the round of rebirths, but because it leads to the wisdom of insight that cuts the chains of bondage and brings the realization of complete emancipation, Nibbāna.

V. THE WAY TO A FORTUNATE REBIRTH

1. THE LAW OF KAMMA

(1) Four Kinds of Kamma

“There are, O monks, these four kinds of kamma declared by me after I had realized them for myself by direct knowledge. What four?

phản ứng bình thản trước mọi vui buồn, giúp bảo vệ con người khỏi bị dao động tình cảm.

Những kiểu hành thiền này được nói là phương tiện để tái sinh vào thế giới Phạm Thiên (xem **Kinh Văn V, 5 (2)**). Trong lúc người Bà-la-môn xem thế giới Phạm Thiên như là chứng đắc cao nhất, đối với Đức Phật, đó chỉ là một cõi tái sinh cao thượng. Tuy nhiên, trạng thái định xuất phát từ những kiểu hành thiền ấy có thể được dùng làm nền tảng để tu tập tuệ giác, và tuệ giác đạt đến đỉnh cao là giải thoát. **Kinh Văn V, 5, (3)** là phần cuối của chương này; vì vậy, xếp hạng những kiểu công đức khác nhau tùy theo kết quả của chúng: Từ bố thí (với nhiều kiểu bố thí được xếp hạng theo địa vị tâm linh của người nhận) đến quy y và giữ Năm giới, đến hành thiền tâm từ. Rồi, vào đoạn cuối, bài kinh tuyên bố hành động có kết quả tốt nhất trong tất cả là nhận thức về vô thường. Tuy nhiên, nhận thức về vô thường thuộc về một trật tự khác. Nhận thức này có kết quả tốt như vậy không phải vì nó đem lại những kết quả thuộc thế gian trong vòng luân hồi sinh tử, nhưng vì nó dẫn đến tuệ giác làm cắt đứt những chuỗi dây xích ràng buộc của kiếp người và mang lại sự chứng đắc giải thoát rốt ráo là Niết-bàn.

V. CON ĐƯỜNG ĐƯA ĐẾN TÁI SANH TỐT ĐẸP

1. ĐỊNH LUẬT NGHIỆP QUẢ

(1) Bốn loại nghiệp

— Đây các Tỷ-kheo, có bốn loại nghiệp đã được Ta thuyết giảng sau khi Ta tự mình chứng ngộ với thắng trí. Thế nào là bốn?

“There is dark kamma with dark results; there is bright kamma with bright results; there is kamma that is dark and bright with dark and bright results; there is kamma that is neither dark nor bright, with neither dark nor bright results, which leads to the destruction of kamma.

“And what, monks, is dark kamma with dark results? Here, monks, someone generates an afflictive volitional formation of body, speech, or mind. Having done so, he is reborn in an afflictive world. When he is reborn in an afflictive world, afflictive contacts touch him. Being touched by afflictive contacts, he experiences an afflictive feeling, extremely painful, as for example the beings in hell experience. This is called dark kamma with dark results.

“And what, monks, is bright kamma with bright results? Here, monks, someone generates a non-afflictive volitional formation of body, speech, or mind. Having done so, he is reborn in a non-afflictive world. When he is reborn in a non-afflictive world, non-afflictive contacts touch him. Being touched by non-afflictive contacts, he experiences a non-afflictive feeling, extremely pleasant, as for example the devas of refulgent glory experience.⁹ This is called bright kamma with bright results.

“And what, monks, is dark and bright kamma with dark and bright results? Here, monks, someone generates both an afflictive volitional formation of body, speech, or mind and a non-afflictive volitional formation of body, speech, or mind. Having done so, he is reborn in a world that is both

Có nghiệp tối với những quả tối; có nghiệp sáng với những quả sáng; có nghiệp vừa tối vừa sáng với quả vừa tối vừa sáng; có nghiệp không tối không sáng với quả không tối không sáng; đưa đến đoạn diệt nghiệp.

Này các Tỷ-kheo, thế nào là nghiệp tối với quả tối? Ở đây, này các Tỷ-kheo, có người phát sinh những hành động cố ý gây tổn hại về thân, khẩu và ý. Sau khi đã làm như vậy, người ấy sẽ tái sinh vào một thế giới có nhiều tổn hại. Khi người ấy tái sinh vào thế giới có nhiều tổn hại, những cảm xúc tổn hại sẽ chạm đến người ấy. Khi bị cảm xúc tổn hại chạm đến, người ấy trải nghiệm cảm xúc tổn hại, vô cùng đau đớn, ví dụ như những chúng sanh trong địa ngục. Đây gọi là nghiệp tối với quả tối.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là nghiệp sáng với những quả sáng? Ở đây, này các Tỷ-kheo, có người phát sinh những hành động cố ý không gây tổn hại về thân, khẩu và ý. Sau khi đã làm như vậy, người ấy sẽ tái sinh vào một thế giới không có tổn hại. Khi người ấy tái sinh vào thế giới không có tổn hại, những cảm xúc không tổn hại sẽ chạm đến người ấy. Khi những cảm xúc không tổn hại chạm đến, người ấy trải nghiệm cảm xúc không tổn hại, vô cùng vui thích, ví dụ như chư Thiên ở cõi Biến Tịnh Thiên.⁽⁹⁾ Đây gọi là nghiệp sáng với quả sáng.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là nghiệp vừa tối vừa sáng với quả vừa tối vừa sáng? Ở đây, này các Tỷ-kheo, có người phát sinh những hành động cố ý vừa gây tổn hại về thân, khẩu, ý và những hành động cố ý không gây tổn hại về thân, khẩu, ý. Sau khi đã làm như vậy, người ấy sẽ tái sinh vào

afflictive and non-afflictive. When he is reborn in such a world, both afflictive and non-afflictive contacts touch him. Being touched by such contacts, he experiences both an afflictive feeling and a non-afflictive feeling, a mixture and conglomeration of pleasure and pain, as for example human beings and some devas and some beings in the lower world experience. This is called dark and bright kamma with dark and bright results.

“And what, monks, is kamma that is neither dark nor bright, with neither dark nor bright results, which leads to the destruction of kamma? The volition to abandon this dark kamma with dark results, and to abandon the bright kamma with bright results, and to abandon the dark and bright kamma with dark and bright results—this is called the kamma that is neither dark nor bright, with neither dark nor bright results, which leads to the destruction of kamma.¹⁰

“These, monks, are the four kinds of kamma declared by me after I had realized them for myself by direct knowledge.”

(AN 4:232; II 230–32)

(2) Why Beings Fare as They Do After Death

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was wandering by stages in the Kosalan country with a large Saṅgha of monks, and eventually he arrived at a Kosalan brahmin village named Sālā.

2. The brahmin householders of Sālā heard: “It is said

một thế giới vừa có tổn hại vừa không có tổn hại. Khi người ấy tái sinh vào thế giới như thế, vừa có tổn hại vừa không có tổn hại, những cảm xúc vừa có tổn hại vừa không có tổn hại sẽ chạm đến người ấy. Khi bị chạm bởi những cảm xúc như vậy, người ấy trải nghiệm cảm xúc vừa tổn hại vừa không tổn hại, một sự pha trộn, xen lẫn lộn và khổ, như loài Người, một số chư Thiên và một số chúng sanh ở các đạo xứ. Đây gọi là nghiệp vừa tối vừa sáng với quả vừa tối vừa sáng.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là nghiệp không tối không sáng với quả không tối không sáng đưa đến đoạn diệt nghiệp? Đó là người có ý chí đoạn trừ nghiệp tối với quả tối; đoạn trừ nghiệp sáng với những quả sáng; đoạn trừ nghiệp không tối không sáng với quả không tối không sáng. Đây được gọi là nghiệp không tối không sáng với quả không tối không sáng đưa đến đoạn diệt nghiệp.⁽¹⁰⁾

Này các Tỷ-kheo, đây là bốn loại nghiệp đã được Ta thuyết giảng sau khi Ta tự mình chứng ngộ với thắng trí.

(Tăng Chi BK2, Ch. XXIV, Phẩm Nghiệp, tr. 259 -262)

(2) Chúng sanh đi về đâu sau khi chết

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn đang du hành trong nước Kosala với đại chúng Tỷ-kheo, và cuối cùng Ngài đi đến một làng của người Bà-la-môn thuộc Kosala tên là Sālā.

2. Các gia chủ Bà-la-môn ở Sālā nghe rằng: “Người ta

that the ascetic Gotama, the Sakyan son who went forth from a Sakyan clan, has been wandering in the Kosalan country with a large Saṅgha of monks and has come to Sālā. Now a good report of Master Gotama has been circulating thus: 'That Blessed One is an arahant ... [as in Text III,2] ... that is perfectly complete and purified.' Now it is good to see such arahants."

3. Then the brahmin householders of Sālā went to the Blessed One. Some paid homage to him and sat down to one side; some exchanged greetings with him and, after their greetings and cordial talk, sat down to one side; some saluted him reverentially and sat down to one side; some remained silent and sat down to one side.

4. When they were seated, they said to the Blessed One: "Master Gotama, what is the cause and condition why some beings here, on the breakup of the body, after death, are reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell? And what is the cause and condition why some beings here, on the breakup of the body, after death, are reborn in a good destination, in a heavenly world?"

5. "Householders, it is by reason of unrighteous conduct, conduct not in accordance with the Dhamma, that some beings here, on the breakup of the body, after death, are reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell. It is by reason of righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma, that some beings here, on the breakup of the body, after death, are reborn in a good destination, in a heavenly world."

6. "We do not understand the detailed meaning of Master

nói Sa-môn Gotama, con trai của bộ tộc Thích-ca (Sakya) đã xuất gia, hiện đang du hành trong nước Kosala với một đại chúng Tỷ-kheo, và đã đến Sālā. Giờ đây tiếng đồn tốt đẹp về Tôn giả Gotama được truyền đi như sau: 'Thế Tôn là bậc A-la-hán... *(như trong Kinh Văn III, 2)*. Ngài truyền dạy pháp hoàn toàn đầy đủ và thanh tịnh.' Lành thay nếu chúng ta yết kiến một bậc A-la-hán như vậy!"

3. Rồi những gia chủ Bà-la-môn ở làng Sālā đi đến Thế Tôn. Một số người đánh lễ Ngài và ngồi xuống một bên; một số trao đổi lời chào hỏi, sau khi chào hỏi và nói lời thân hữu xã giao, họ ngồi xuống một bên; một số cúi chào Ngài rất cung kính và ngồi xuống một bên; một vài người giữ im lặng rồi ngồi xuống một bên.

4. Sau khi đã ngồi xuống, họ bạch Thế Tôn: "Thưa Tôn giả Gotama, do nhân gì và duyên gì mà một số chúng sanh ở đây, sau khi thân hoại mạng chung, phải tái sanh vào cõi khổ, cõi dữ, vào đọa xứ, địa ngục? Và do nhân gì duyên gì mà một số chúng sanh ở đây, sau khi thân hoại mạng chung, được tái sanh vào cõi tốt đẹp, Thiên giới?"

5. – Nay các gia chủ, do nhân hành xử sai trái, không đúng với Chánh pháp, mà một số chúng sanh ở đây, sau khi thân hoại mạng chung, phải tái sanh vào cõi khổ, cõi dữ, đọa xứ, địa ngục. Và do nhân hành xử chơn chánh, đúng với Chánh pháp, mà một số chúng sanh ở đây, sau khi thân hoại mạng chung, được tái sanh vào cõi tốt đẹp, Thiên giới.

6. – Chúng con không hiểu đầy đủ ý nghĩa của những lời

Gotama's statement, which he has spoken in brief without expounding the detailed meaning. It would be good if Master Gotama would teach us the Dhamma so that we might understand the detailed meaning of his statement."

"Then, householders, listen and attend closely to what I shall say."

"Yes, venerable sir," they replied. The Blessed One said this:

7. "Householders, there are three kinds of unrighteous bodily conduct, conduct not in accordance with the Dhamma. There are four kinds of unrighteous verbal conduct, conduct not in accordance with the Dhamma. There are three kinds of unrighteous mental conduct, conduct not in accordance with the Dhamma.

8. "And how, householders, are there three kinds of unrighteous bodily conduct, conduct not in accordance with the Dhamma? Here someone kills living beings; he is murderous, bloody-handed, given to blows and violence, merciless to living beings. He takes what is not given; he takes by way of theft the wealth and property of others in the village or forest. He commits sexual misconduct; he has intercourse with women who are protected by their mother, father, mother and father, brother, sister, or relatives, who have a husband, who are protected by law, and even with those already engaged. That is how there are three kinds of unrighteous bodily conduct, conduct not in accordance with the Dhamma.

Tôn giả Gotama thuyết giảng vắn tắt mà không giải thích chi tiết. Lành thay nếu Tôn giả Gotama thuyết giảng Giáo pháp cho chúng con để chúng con có thể hiểu đầy đủ chi tiết của lời Ngài dạy!

– Vậy thì, này các gia chủ, hãy chú tâm lắng nghe kỹ những lời Ta giảng.

– Thưa vâng, Tôn giả.

Các người Bà-la-môn vâng đáp Thế Tôn. Và Thế Tôn giảng như sau:

7. – Này các gia chủ, có ba loại hành xử sai trái về thân, không đúng với Chánh pháp. Có bốn loại hành xử sai trái về lời, không đúng với Chánh pháp. Có ba cách hành xử sai trái về ý, không đúng với Chánh pháp.

8. Và này các gia chủ, thế nào là ba loại hành xử sai trái về thân, không đúng với Chánh pháp? Ở đây, có người sát sanh, giết hại, tay vấy máu, đánh đập và dùng bạo lực, tàn nhẫn đối với loài hữu tình. Người này lấy của không cho, trộm cắp tài sản của người khác trong làng hay trong rừng. Người ấy phạm tà dâm, giao hợp với những phụ nữ được cha mẹ che chở; những người có mẹ, cha, anh, chị em hay bà con che chở; những người có chồng, được luật pháp bảo vệ; và thậm chí với cả những người đã đính hôn. Như vậy là ba loại hành xử sai trái thuộc về thân, không theo đúng Chánh pháp.

9. “And how, householders, are there four kinds of unrighteous verbal conduct, conduct not in accordance with the Dhamma? Here someone speaks falsehood; when summoned to a court, or to a meeting, or to his relatives’ presence, or to his guild, or to the royal family’s presence, and questioned as a witness thus: ‘So, good man, tell what you know,’ not knowing, he says, ‘I know,’ or knowing, he says, ‘I do not know’; not seeing, he says, ‘I see,’ or seeing, he says, ‘I do not see’; in full awareness he speaks falsehood for his own ends, or for another’s ends, or for some trifling worldly end. He speaks maliciously; he repeats elsewhere what he has heard here in order to divide [those people] from these, or he repeats to these people what he has heard elsewhere in order to divide [these people] from those; thus he is one who divides those who are united, a creator of divisions, who enjoys discord, rejoices in discord, delights in discord, a speaker of words that create discord. He speaks harshly; he utters such words as are rough, hard, hurtful to others, offensive to others, bordering on anger, not conducive to concentration. He engages in idle chatter; he speaks at the wrong time, speaks what is not fact, speaks what is useless, speaks contrary to the Dhamma and the Discipline; at the wrong time he speaks such words as are worthless, unreasonable, immoderate, and unbeneficial. That is how there are four kinds of unrighteous verbal conduct, conduct not in accordance with the Dhamma.

10. “And how, householders, are there three kinds of unrighteous mental conduct, conduct not in accordance with the Dhamma? Here someone is covetous; he covets the wealth and property of others thus: ‘Oh, may what belongs to another be mine!’ Or he has a mind of ill will and intentions of hate thus: ‘May these beings be slain and

9. Và này các gia chủ, thế nào là bốn cách hành xử sai trái về lời, không đúng với Chánh pháp? Ở đây, có người nói láo; khi được gọi hầu tòa, hay dự một buổi họp, hay đến chỗ có bà con thân quyến, hay đến các tổ hợp, hay đến trước mặt hoàng tộc, và được hỏi như một nhân chứng: “Này hiền giả, hãy nói những gì ông biết,” và mặc dù người ấy không biết, vẫn nói là ‘tôi biết’; mặc dù có biết, người ấy nói ‘tôi không biết’; dù không thấy, người ấy nói ‘tôi thấy’, hoặc dù có thấy, người ấy nói ‘tôi không thấy’; người ấy hoàn toàn biết rõ việc nói láo có chủ ý của mình, hay vì mục đích của người khác, hoặc vì một vài quyền lợi nhỏ nhen nào đó. Người ấy nói hai lưỡi; nghe điều gì ở chỗ này đến nói ở chỗ kia để gây chia rẽ những người này, nghe điều gì ở chỗ kia đến nói ở chỗ này để gây chia rẽ những người kia; như vậy, người ấy ly gián những người đang hòa hợp, là kẻ xúi giục ly gián, vui thú phá hòa hợp, ưa thích phá hòa hợp, khoái trá phá hòa hợp, là kẻ đưa ra những lời nói phá hòa hợp. Người ấy nói lời thô bạo; nói lời cộc cằn, nặng nề, làm tổn thương người khác, làm xúc phạm kẻ khác, đưa đến phần nộ, không đưa đến định tâm. Và người ấy nói những lời phù phiếm; nói vào thời điểm không thích hợp, nói lời sai sự thật, nói lời vô nghĩa, nói lời trái với Giáo pháp và Giới luật; vào thời điểm không thích hợp, người ấy nói những lời vô giá trị, vô lý, thái quá, không lợi ích. Như vậy là bốn cách hành xử sai trái về lời nói, không đúng với Chánh pháp.

10. Và này các gia chủ, thế nào là ba loại hành xử sai trái về ý, không theo đúng Chánh pháp? Ở đây, có người tham lam, người ấy tham muốn tài sản của người khác và nghĩ rằng: “Ôi, ước gì những tài sản của người khác trở thành của ta!” Hoặc người ấy có tâm sân và những ý định hận thù như thế này: “Cầu mong những loài hữu tình này bị giết, bị sát

slaughtered, may they be cut off, perish, or be annihilated!' Or he has wrong view, distorted vision, thus: 'There is nothing given, nothing offered, nothing sacrificed; no fruit or result of good and bad actions; no this world, no other world; no mother, no father; no beings who are reborn spontaneously; no good and virtuous ascetics and brahmins in the world who have themselves realized by direct knowledge and declare this world and the other world.'¹¹ That is how there are three kinds of unrighteous mental conduct, conduct not in accordance with the Dhamma. So, householders, it is by reason of such unrighteous conduct, such conduct not in accordance with the Dhamma, that some beings here on the breakup of the body, after death, are reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell.

11. "Householders, there are three kinds of righteous bodily conduct, conduct in accordance with the Dhamma. There are four kinds of righteous verbal conduct, conduct in accordance with the Dhamma. There are three kinds of righteous mental conduct, conduct in accordance with the Dhamma.

12. "And how, householders, are there three kinds of righteous bodily conduct, conduct in accordance with the Dhamma? Here someone, abandoning the destruction of life, abstains from the destruction of life; with rod and weapon laid aside, conscientious, merciful, he dwells compassionate to all living beings. Abandoning the taking of what is not given, he abstains from taking what is not given; he does not take by way of theft the wealth and property of others in the village or in the forest. Abandoning sexual misconduct, he abstains from sexual misconduct; he does

hại, bị cắt đứt, bị tiêu diệt, không còn tồn tại!" Hoặc người ấy có tà kiến, có ý tưởng điên đảo như thế này: "Không có bố thí, không có kết quả bố thí, không có tế lễ, không có kết quả tế lễ; không có kết quả các hành vi thiện ác; không có đời này, không có đời sau; không có mẹ, không có cha; không có các loài hóa sanh; không có các Sa-môn, Bà-la-môn trong đời này đã tự mình thành tựu thắng trí và tuyên bố cho đời này và đời sau."⁽¹¹⁾ Đó là ba loại hành xử sai trái về ý, không theo đúng Chánh pháp. Vì thế, này các gia chủ, chính vì cách hành xử sai trái về ý, không theo đúng Chánh pháp như vậy mà một số chúng sanh ở đây, sau khi thân hoại mạng chung, phải tái sanh vào cõi khốn khổ, cõi dữ, vào đọa xứ, địa ngục.

11. Và này các gia chủ, có ba loại hành xử chơn chánh về thân, theo đúng Chánh pháp. Có bốn loại hành xử chơn chánh về lời, theo đúng Chánh pháp. Có bốn loại hành xử chơn chánh về ý, theo đúng Chánh pháp.

12. Và này các gia chủ, thế nào là ba loại hành xử chơn chánh về thân, theo đúng Chánh pháp? Ở đây, có người từ bỏ sát sanh, từ bỏ hủy hoại mạng sống, dẹp bỏ roi và vũ khí, có lương tâm, có lòng thương xót, sống có lòng từ với tất cả chúng sanh. Từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ trộm cắp tài sản của người khác trong làng hay trong rừng. Từ bỏ tà dâm, tránh xa tà hạnh trong các dục, không giao hợp với những phụ nữ được cha mẹ che chở; những người có mẹ, cha, anh, chị em hay bà con che chở; những người có chồng, được luật pháp bảo vệ; và thậm chí với cả những

not have intercourse with women who are protected by their mother, father, mother and father, brother, sister, or relatives, who have a husband, who are protected by law, or with those already engaged. That is how there are three kinds of righteous bodily conduct, conduct in accordance with the Dhamma.

13. “And how, householders, are there four kinds of righteous verbal conduct, conduct in accordance with the Dhamma? Here someone, abandoning false speech, abstains from false speech; when summoned to a court, or to a meeting, or to his relatives’ presence, or to his guild, or to the royal family’s presence, and questioned as a witness thus: ‘So, good man, tell what you know,’ not knowing, he says, ‘I do not know,’ or knowing, he says, ‘I know’; not seeing, he says, ‘I do not see,’ or seeing, he says, ‘I see’; he does not in full awareness speak falsehood for his own ends, or for another’s ends, or for some trifling worldly end. Abandoning malicious speech, he abstains from malicious speech; he does not repeat elsewhere what he has heard here in order to divide [those people] from these, nor does he repeat to these people what he has heard elsewhere in order to divide [these people] from those; thus he is one who reunites those who are divided, a promoter of friendships, who enjoys concord, rejoices in concord, delights in concord, a speaker of words that promote concord. Abandoning harsh speech, he abstains from harsh speech; he speaks such words as are gentle, pleasing to the ear, and loveable, as go to the heart, are courteous, desired by many, and agreeable to many. Abandoning idle chatter, he abstains from idle chatter; he speaks at the right time, speaks what is fact, speaks on what is good, speaks on the Dhamma and the Discipline; at the right time he

người đã đính hôn. Như vậy là ba loại hành xử chơn chánh về thân, theo đúng Chánh pháp.

13. Và này các gia chủ, thế nào là bốn loại hành xử chơn chánh về lời, theo đúng Chánh pháp? Ở đây, có người từ bỏ nói láo; không nói lời vọng ngữ; khi được gọi hầu tòa, hay dự một buổi họp, hay đến chỗ có bà con thân quyến, hay đến các tổ hợp, hay đến trước mặt hoàng tộc, và được hỏi như một nhân chứng: “Này hiền giả, hãy nói những gì ông biết”, và vì không biết, người ấy nói là ‘tôi không biết’; và vì có biết, người ấy nói ‘tôi có biết’; vì không thấy, người ấy nói ‘tôi không thấy’; hoặc vì có thấy, người ấy nói: ‘tôi có thấy’. Người ấy hoàn toàn không biết nói láo vì mục đích riêng mình, hay vì mục đích của người khác, hoặc vì một vài quyền lợi nhỏ nhen nào đó. Người ấy từ bỏ nói hai lưỡi; không nói hai lưỡi; nghe điều gì ở chỗ này không đến nói ở chỗ kia để gây chia rẽ những người này, nghe điều gì ở chỗ kia không đến nói ở chỗ này để gây chia rẽ những người kia; như vậy, người ấy hòa hợp những người đang chia rẽ, là kẻ khuyến khích tình thân hữu, là người ưa thích hòa hợp, vui mừng trước sự hòa hợp, sung sướng trước sự hòa hợp, là kẻ đưa ra những lời nói cổ động cho sự hòa hợp. Người ấy từ bỏ nói lời thô bạo; không nói lời cộc cằn; người ấy nói những lời dịu dàng, êm tai, dễ thương, thấm tận trái tim, lễ độ, được nhiều người ưa thích, được nhiều người vui lòng. Và người ấy từ bỏ nói lời phù phiếm; nói đúng thời điểm thích hợp, nói lời đúng sự thật, nói lời tốt đẹp, nói đúng với Giáo pháp và Giới luật; vào thời điểm thích hợp, người ấy nói những lời đáng ghi nhận, hợp lý, dung hòa và lợi ích.

speaks such words as are worth recording, reasonable, moderate, and beneficial. That is how there are four kinds of righteous verbal conduct, conduct in accordance with the Dhamma.

14. “And how, householders, are there three kinds of righteous mental conduct, conduct in accordance with the Dhamma? Here someone is not covetous; he does not covet the wealth and property of others thus: ‘Oh, may what belongs to another be mine!’ His mind is without ill will, and he has intentions free from hate thus: ‘May these beings be free from enmity, affliction, and anxiety! May they live happily!’ He has right view, undistorted vision, thus: ‘There is what is given and what is offered and what is sacrificed; there is fruit and result of good and bad actions; there is this world and the other world; there is mother and father; there are beings who are reborn spontaneously; there are good and virtuous ascetics and brahmins in the world who have themselves realized by direct knowledge and declare this world and the other world.’ That is how there are three kinds of righteous mental conduct, conduct in accordance with the Dhamma. So, householders, it is by reason of such righteous conduct, such conduct in accordance with the Dhamma that some beings here, on the breakup of the body, after death, are reborn in a good destination, even in a heavenly world.

15. “If, householders, one who observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma, should wish: ‘Oh, that on the breakup of the body, after death, may I be reborn in the company of well-to-do nobles!’ it is possible that, on the breakup of the body, after death, he will be reborn in the company of well-to-do nobles. Why is that?

Như vậy là bốn cách hành xử chơn chánh về lời nói, đúng với Chánh pháp.

14. Và này các gia chủ, thế nào là ba loại hành xử chơn chánh về ý, theo đúng Chánh pháp? Ở đây, có người không tham lam; người ấy không tham muốn tài sản của người khác và không nghĩ rằng: “Ồi, ước gì những tài sản của người khác trở thành của ta!” Người ấy không có tâm sân và không có những ý định hận thù, người ấy nghĩ như thế này: “Cầu mong những loài hữu tình này sống không thù hận, khổ đau và lo âu. Cầu mong tất cả được sống hạnh phúc!” Người ấy có chánh kiến, có ý tưởng đúng đắn như thế này: “Có bố thí, có kết quả bố thí; có tế lễ, có kết quả tế lễ; có kết quả các hành vi thiện ác; có đời này, có đời sau; có mẹ, có cha; có các loài hóa sanh; có các Sa-môn, Bà-la-môn trong đời này đã tự mình thành tựu thắng trí và tuyên bố cho đời này và đời sau.”⁽¹¹⁾ Đó là ba loại hành xử chơn chánh về ý, theo đúng Chánh pháp. Vì thế, này các gia chủ, chính vì cách hành xử chơn chánh về ý, theo đúng Chánh pháp như vậy mà một số chúng sanh ở đây, sau khi thân hoại mạng chung, được tái sanh vào cõi tốt đẹp, thậm chí còn được tái sanh vào Thiên giới.

15. Này các gia chủ, nếu một người luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp mong ước: “Ồi, cầu mong rằng sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, tôi được sanh vào gia đình giàu có sang trọng!” Điều có thể xảy ra là, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy được sanh vào gia đình giàu có sang trọng. Vì sao vậy? Bởi vì

Because he observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma.

16–17. “If, householders, one who observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma, should wish: ‘Oh, that on the breakup of the body, after death, may I be reborn in the company of well-to-do brahmins!... in the company of well-to-do householders!’ it is possible that, on the breakup of the body, after death, he will be reborn in the company of well-to-do householders. Why is that? Because he observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma.

18–42. “If, householders, one who observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma, should wish: ‘Oh, that on the breakup of the body, after death, may I be reborn in the company of the devas of the realm of the Four Great Kings!... in the company of the Tāvātimsa devas ... the Yāma devas ... the Tusita devas ... the devas who delight in creating ... the devas who wield power over others’ creations ... the devas of Brahmā’s company ... the devas of radiance¹² ... the devas of limited radiance ... the devas of immeasurable radiance ... the devas of streaming radiance ... the devas of glory ... the devas of limited glory ... the devas of immeasurable glory ... the devas of refulgent glory ... the devas of great fruit ... the *aviha* devas ... the *atappa* devas ... the *sudassa* devas ... the *sudassī* devas ... the *akanittha* devas ... the devas of the base of the infinity of space ... the devas of the base of the infinity of consciousness ... the devas of the base of nothingness ... the devas of the base of neither-perception-nor-non-perception!’ it is possible that on the breakup of the body, after death, he will be reborn in the company of the devas of

người ấy luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp.

16 – 17. Nay các gia chủ, nếu một người luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp, mong ước: “Ồi, cầu mong rằng sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, tôi được sanh vào gia đình Bà-la-môn đại phú!... vào gia đình các đại phú gia!” Điều có thể xảy ra là, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy được sanh vào gia đình Bà-la-môn đại phú!... vào gia đình các đại phú gia. Vì sao vậy? Bởi vì người ấy luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp.

18 – 42. Nay các gia chủ, nếu một người luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp mong ước: “Ồi, cầu mong rằng sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, tôi được làm bạn với chư Thiên trong cõi Trời Tứ Thiên Vương... chư Thiên trong cõi Trời Đao-lợi... chư Thiên cõi Trời Dạ-ma... chư Thiên cõi Trời Đâu-suất... chư Thiên cõi Hóa Lạc... chư Thiên cõi Tha Hóa Tự Tại... chư Thiên cõi Phạm Chúng... chư Thiên cõi Quang Minh Thiên⁽¹²⁾ ... chư Thiên cõi Thiểu Quang Thiên... chư Thiên cõi Vô Lượng Quang Thiên... chư Thiên cõi Quang Âm Thiên... chư Thiên cõi Tịnh Thiên... chư Thiên cõi Thiểu Tịnh Thiên... chư Thiên cõi Vô Lượng Tịnh Thiên... chư Thiên cõi Biến Tịnh Thiên... chư Thiên cõi Quảng Quả Thiên... chư Thiên cõi Vô Phiền Thiên... chư Thiên cõi Vô Nhiệt Thiên... chư Thiên cõi Thiện Hiện Thiên... chư Thiên cõi Thiện Kiến Thiên... chư Thiên cõi Sắc Cứu Cánh Thiên... chư Thiên cõi Không Vô Biên Xứ Thiên... chư Thiên cõi Thức Vô Biên Xứ Thiên... chư Thiên cõi Vô Sở Hữu Xứ Thiên... chư Thiên cõi Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ Thiên!” Điều có thể xảy ra là, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ được tái sanh và

the base of neither-perception-nor-non-perception. Why is that? Because he observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma.

43. “If, householders, one who observes conduct in accordance with the Dhamma, righteous conduct, should wish: ‘Oh, by realizing it for myself with direct knowledge, may I in this very life enter upon and dwell in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints!’ it is possible that, by realizing it for himself with direct knowledge, in this very life he will enter upon and dwell in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints. Why is that? Because he observes righteous conduct, conduct in accordance with the Dhamma.”¹³

44. When this was said, the brahmin householders of Sālā said to the Blessed One: “Magnificent, Master Gotama! Magnificent, Master Gotama! Master Gotama has made the Dhamma clear in many ways, as though he were turning upright what had been overthrown, revealing what was hidden, showing the way to one who was lost, or holding up a lamp in the darkness so those with good eyesight can see forms. We now go for refuge to Master Gotama, to the Dhamma, and to the Saṅgha of monks. Let Master Gotama accept us as lay followers who have gone for refuge from today until life’s end.”

(MN 41: *Sāleyyaka Sutta*; I 286–90)

(3) Kamma and Its Fruits

làm bạn với chư Thiên cõi Phi Tưởng Phi Phi Phi Tưởng Xứ Thiên. Vì sao vậy? Bởi vì người ấy luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp.

43. Nay các gia chủ, nếu một người luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp mong ước: “Ôi, bằng cách tự mình thực chứng với thắng trí, cầu mong ngay trong đời này, tôi được an trú trong tâm giải thoát, tuệ giải thoát, không còn các lậu hoặc, với sự đoạn diệt các lậu hoặc!” Điều có thể xảy ra là bằng cách tự mình thực chứng với thắng trí, ngay trong đời này, người ấy được an trú trong tâm giải thoát, tuệ giải thoát, không còn các lậu hoặc, với sự đoạn diệt các lậu hoặc. Vì sao vậy? Bởi vì người ấy luôn hành xử chơn chánh, theo đúng Chánh pháp.⁽¹³⁾

44. Khi nghe Thế Tôn nói như vậy, các gia chủ Bà-la-môn bạch Thế Tôn: “Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Tôn giả Gotama đã làm sáng tỏ Chánh pháp bằng nhiều phương tiện, như thể Ngài đã dựng đứng lại những gì đã bị ngã xuống, phơi bày những gì bị che giấu, chỉ đường cho kẻ bị lạc đường, giơ cao ngọn đèn trong bóng tối để cho những ai có mắt có thể thấy sắc. Nay chúng con xin quy y Tôn giả Gotama, quy y Pháp, quy y Tăng. Mong Tôn Giả Gotama nhận chúng con làm đệ tử tại gia, từ nay cho đến mạng chung, chúng con xin trọn đời quy y theo Ngài.

(*Trung Bộ Kinh I, Kinh số 41, Kinh Sāleyyaka, tr. 623-633*)

(2) Nghiệp và quả

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvatthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's Park.

2. Then the brahmin student Subha, Todeyya's son, went to the Blessed One and exchanged greetings with him. When this courteous and amiable talk was finished, he sat down at one side and asked the Blessed One:

3. "Master Gotama, why is it that human beings are seen to be inferior and superior? For people are seen to be short-lived and long-lived, sickly and healthy, ugly and beautiful, without influence and influential, poor and wealthy, low born and high born, stupid and wise. Why is it, Master Gotama, that human beings are seen to be inferior and superior?"

4. "Student, beings are owners of their actions, heirs of their actions; they originate from their actions, are bound to their actions, have their actions as their refuge. It is action that distinguishes beings as inferior and superior."

"I do not understand in detail the meaning of Master Gotama's statement, which he spoke in brief without expounding the meaning in detail. It would be good if Master Gotama would teach me the Dhamma so that I might understand in detail the meaning of his statement."

"Then, student, listen and attend closely to what I shall say."

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn ngụ tại thành Xá-vệ (Sāvatthī) ở rừng Kỳ-Đà (Jeta Grove), trong khu vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika).

2. Rồi thanh niên Bà-la-môn Subha, con trai của Todeyya, đi đến Thế Tôn và trao đổi lời chào hỏi với Ngài. Sau khi nói những lời xã giao thân hữu đã xong, anh ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn:

3. – Thưa Tôn giả Gotama, do nhân duyên gì mà chúng ta thấy loài người có kẻ cao sang, người hạ liệt? Chúng ta thấy có những người yếu mạng, có người trường thọ; người nhiều bệnh, kẻ ít bệnh; người xấu xí, kẻ xinh đẹp; người không có quyền lực, kẻ có nhiều quyền lực; người nghèo khó, kẻ giàu sang; người sinh ra trong gia đình cao quý, kẻ sinh vào nơi hạ tiện; người thông minh, kẻ ngu dốt. Thưa Tôn giả Gotama, do nhân duyên gì mà chúng ta thấy loài người có kẻ cao sang, người hạ liệt?

4. – Này thanh niên, chúng sanh là chủ nhân của nghiệp, là những kẻ thừa kế nghiệp, xuất phát từ nghiệp, ràng buộc với nghiệp, nghiệp là nơi nương tựa của họ. Chính là nghiệp đã phân biệt chúng sanh thành kẻ cao sang, người hạ liệt.

– Con không hiểu đầy đủ ý nghĩa của những lời Tôn giả Gotama thuyết giảng vắn tắt mà không giải thích chi tiết. Lành thay nếu Tôn giả Gotama thuyết giảng Giáo pháp cho con để con có thể hiểu đầy đủ chi tiết của lời Ngài dạy!

– Vậy thì, này thanh niên, hãy chú tâm lắng nghe kỹ những lời Ta giảng.

“Yes, sir,” Subha replied. The Blessed One said this:

5. “Here, student, some man or woman kills living beings and is murderous, bloody-handed, given to blows and violence, merciless to living beings. Because of performing and undertaking such action, on the breakup of the body, after death, he is reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell. But if on the breakup of the body, after death, he is not reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell, but instead comes back to the human state, then wherever he is reborn he is short-lived.¹⁴ This is the way, student, that leads to short life, namely, one kills living beings and is murderous, bloody-handed, given to blows and violence, merciless to living beings.

6. “But here, student, some man or woman, abandoning the destruction of life, abstains from the destruction of life; with rod and weapon laid aside, conscientious, merciful, he dwells compassionate to all living beings. Because of performing and undertaking such action, on the breakup of the body, after death, he is reborn in a good destination, in a heavenly world. But if on the breakup of the body, after death, he is not reborn in a good destination, in a heavenly world, but instead comes back to the human state, then wherever he is reborn he is long-lived.¹⁵ This is the way, student, that leads to long life, namely, abandoning the destruction of life, one abstains from the destruction of life; with rod and weapon laid aside, conscientious, merciful, one dwells compassionate to all living beings.

– Dạ vâng, thưa Tôn giả.

Subha vâng đáp Thế Tôn. Và Thế Tôn giảng như sau:

5. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ sát sanh, giết hại, tay vấy máu, đánh đập và dùng bạo lực, tàn nhẫn đối với loài hữu tình. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sanh vào cõi khổ não, cõi dữ, đọa xứ, địa ngục. Nhưng nếu sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy không tái sanh vào cõi khổ não, cõi dữ, đọa xứ, địa ngục, thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ bị yểu mạng.⁽¹⁴⁾ Này thanh niên, đây là con đường đưa đến yểu mạng, tức là sát sanh, giết hại, tay vấy máu, đánh đập và dùng bạo lực, tàn nhẫn đối với loài hữu tình.

6. Nhưng ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ từ bỏ sát sanh, từ bỏ hủy hoại mạng sống, dẹp bỏ roi và vũ khí; có lòng thương xót, sống có lòng từ với tất cả chúng sanh. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sanh vào cõi tốt đẹp, vào Thiên giới. Nhưng nếu sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy không tái sanh vào cõi tốt đẹp, vào Thiên giới, thay vào đó sanh lại vào cõi người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy được trường thọ.⁽¹⁵⁾ Này thanh niên, đây là con đường đưa đến trường thọ, tức là từ bỏ sát sanh, từ bỏ hủy hoại mạng sống, dẹp bỏ roi và vũ khí; có lương tâm, có lòng thương xót, sống có lòng từ với tất cả chúng sanh.

7. “Here, student, some man or woman is given to injuring beings with the hand, with a clod, with a stick, or with a knife. Because of performing and undertaking such action, on the breakup of the body, after death, he is reborn in a state of misery.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is sickly. This is the way, student, that leads to sickness, namely, one is given to injuring beings with the hand, with a clod, with a stick, or with a knife.

8. “But here, student, some man or woman is not given to injuring beings with the hand, with a clod, with a stick, or with a knife. Because of performing and undertaking such action, on the breakup of the body, after death, he is reborn in a good destination.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is healthy. This is the way, student, that leads to health, namely, one is not given to injuring beings with the hand, with a clod, with a stick, or with a knife.

9. “Here, student, some man or woman is of an angry and irritable character; even when criticized a little, he is offended, becomes angry, hostile, and resentful, and displays anger, hate, and bitterness. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a state of misery.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is ugly. This is the way, student, that leads to ugliness, namely, one is of an angry and irritable character ... and displays anger, hate, and bitterness.

10. “But here, student, some man or woman is not of an

7. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ đã làm tổn hại chúng sanh bằng tay, với hòn đất, với gậy, hay với dao. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi khổ, cõi dữ, đọa xứ, địa ngục. Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ bị bệnh hoạn, tức là người đã làm tổn hại chúng sanh bằng tay, với hòn đất, với gậy, hay với dao.

8. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ không làm tổn hại chúng sanh bằng tay, với hòn đất, với gậy, hay với dao. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi tốt đẹp... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ luôn được khỏe mạnh, tức là người đã không làm tổn hại chúng sanh bằng tay, với hòn đất, với gậy, hay với dao.

9. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ tánh tình khó chịu, hay nóng giận; thậm chí khi bị chỉ trích một chút đã bất bình, nổi giận, muốn gây hấn, phẫn nộ, và bày tỏ sự tức giận, thù nghịch, cay cú... Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi khổ... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ bị xấu xí. Này thanh niên, đây là con đường đưa đến dung sắc xấu xí, tức là, người tánh tình nóng nảy, dễ nổi giận... và bày tỏ sự tức giận, thù nghịch, cay cú.

10. Nhưng ở đây, này thanh niên, có người nam hay

angry and irritable character; even when criticized a little, he is not offended, does not become angry, hostile, and resentful, and does not display anger, hate, and bitterness. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a good destination.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is beautiful. This is the way, student, that leads to being beautiful, namely, one is not of an angry and irritable character ... and does not display anger, hate, and bitterness.

11. “Here, student, some man or woman is envious, one who envies, resents, and begrudges the gains, honor, respect, reverence, salutations, and veneration received by others. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a state of misery.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is without influence. This is the way, student, that leads to being without influence, namely, one is envious ... toward the gains, honor, respect, reverence, salutations, and veneration received by others.

12. “But here, student, some man or woman is not envious, one who does not envy, resent, and begrudge the gains, honor, respect, reverence, salutations, and veneration received by others. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a good destination.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is influential. This is the way, student, that leads to being influential, namely, one is not envious ... toward the gains, honor, respect, reverence,

người nữ không có tánh tình khó chịu, hay nóng giận; thậm chí khi bị chỉ trích một chút không tỏ ra bất bình, không nổi giận, không gây hấn, hay phẫn nộ, và không bày tỏ sự tức giận, thù nghịch, cay cú... Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi tốt đẹp... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ được xinh đẹp. Nay thanh niên, đây là con đường đưa đến dung sắc xinh đẹp, tức là, người có tánh tình không nóng nảy, không dễ nổi giận... và không bày tỏ sự tức giận, thù nghịch, cay cú.

11. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ tánh tình đố kỵ, là người thường ganh ghét, đố kỵ trước sự thành đạt, vinh dự, kính trọng, tôn kính, đánh lễ mà người khác nhận được. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi khốn khổ... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ là kẻ không có quyền lực. Nay thanh niên, đây là con đường đưa đến không có quyền lực, tức là, người có tánh tình hay ganh ghét, đố kỵ trước sự thành đạt, vinh dự, kính trọng, tôn kính, đánh lễ mà người khác nhận được.

12. Nhưng ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ không có tánh ganh ghét, đố kỵ trước sự thành đạt, vinh dự, kính trọng, tôn kính, đánh lễ mà người khác nhận được. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi tốt đẹp... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ có quyền lực. Nay thanh niên, đây là con đường đưa đến có quyền lực, tức là, người có tánh tình không ganh ghét, đố kỵ trước

salutations, and veneration received by others.

13. “Here, student, some man or woman does not give food, drink, clothing, carriages, garlands, scents, unguents, beds, dwelling, and lamps to ascetics or brahmins. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a state of misery.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is poor. This is the way, student, that leads to poverty, namely, one does not give food ... and lamps to ascetics or brahmins.

14. “But here, student, some man or woman gives food ... and lamps to ascetics or brahmins. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a good destination.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is wealthy. This is the way, student, that leads to wealth, namely, one gives food ... and lamps to ascetics or brahmins.

15. “Here, student, some man or woman is obstinate and arrogant; he does not pay homage to one who should receive homage, does not rise up for one in whose presence he should rise up, does not offer a seat to one who deserves a seat, does not make way for one for whom he should make way, and does not honor, respect, revere, and venerate one who should be honored, respected, revered, and venerated. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a state of

sự thành đạt, vinh dự, kính trọng, tôn kính, đánh lễ mà người khác nhận được.

13. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ không bố thí thực phẩm, nước uống, y phục, xe cộ, tràng hoa, hương liệu, sáp thoa da, giường, chỗ ở, đèn đuốc cho Sa-môn hay Bà-la-môn. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sẽ tái sinh vào cõi khốn khổ... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ nghèo khó. Này thanh niên, đây là con đường đưa đến nghèo khó, tức là, người không bố thí... và đèn đuốc cho Sa-môn hay Bà-la-môn.

14. Nhưng ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ bố thí thực phẩm, nước uống, y phục, xe cộ, tràng hoa, hương liệu, sáp thoa da, giường, chỗ ở, đèn đuốc cho Sa-môn hay Bà-la-môn. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sẽ tái sinh vào cõi tốt đẹp... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ giàu có. Này thanh niên, đây là con đường đưa đến giàu có, tức là, người biết bố thí... và đèn đuốc cho Sa-môn hay Bà-la-môn.

15. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ tính tình bướng bỉnh, kiêu căng, không đánh lễ người xứng đáng được đánh lễ, không đứng dậy trước người đáng đứng dậy, không mời ngồi cho người đáng được mời ngồi, không nhường lối đi cho người đáng được nhường lối đi, và không tôn vinh, kính trọng, cung kính, và đánh lễ người đáng tôn vinh, kính trọng, cung kính, đánh lễ. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sẽ tái sinh vào cõi khốn khổ... Nhưng nếu thay vào đó lại

misery.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is low born. This is the way, student, that leads to low birth, namely, one is obstinate and arrogant ... and does not honor, respect, revere, and venerate one who should be honored, respected, revered, and venerated.

16. “But here, student, some man or woman is not obstinate and arrogant; he pays homage to one who should receive homage, rises up for one in whose presence he should rise up, offers a seat to one who deserves a seat, makes way for one for whom he should make way, and honors, respects, reveres, and venerates one who should be honored, respected, revered, and venerated. Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a good destination.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is high born. This is the way, student, that leads to high birth, namely, one is not obstinate and arrogant ... and honors, respects, reveres, and venerates one who should be honored, respected, revered, and venerated.

17. “Here, student, some man or woman does not visit an ascetic or a brahmin and ask: ‘Venerable sir, what is wholesome? What is unwholesome? What is blamable? What is blameless? What should be cultivated? What should not be cultivated? What kind of action will lead to my harm and suffering for a long time? What kind of action will lead to my welfare and happiness for a long time?’ Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a state of misery.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is stupid. This is the way, student, that leads to stupidity, namely, one does

được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ sinh vào gia đình hạ liệt. Đây thanh niên, đây là con đường đưa đến tái sinh vào gia đình hạ liệt, tức là, người có tính tình bướng bỉnh, kiêu căng... không tôn vinh, kính trọng, cung kính, và đánh lễ người đáng tôn vinh, kính trọng, đánh lễ.

16. Nhưng ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ không có tính tình bướng bỉnh, kiêu căng, đánh lễ người xứng đáng được đánh lễ, đứng dậy trước đáng đứng dậy, mời ngồi cho người đáng được mời ngồi, nhường lối đi cho người đáng được nhường lối đi, và tôn vinh, kính trọng, cung kính, đánh lễ người đáng tôn vinh, kính trọng, cung kính, đánh lễ. Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sẽ tái sinh vào cõi tốt đẹp... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ sinh vào gia đình cao sang. Đây thanh niên, đây là con đường đưa đến tái sinh vào gia đình cao sang, tức là, người không có tính tình bướng bỉnh, kiêu căng... biết tôn vinh, kính trọng, cung kính, và đánh lễ người đáng tôn vinh, kính trọng, đánh lễ.

17. Ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ không đi đến thăm viếng Sa-môn hay Bà-la-môn và hỏi: “Thưa Tôn giả, thế nào là thiện, thế nào là bất thiện? Thế nào là đáng chê trách, thế nào là không đáng chê trách? Cái gì cần phải trau dồi, cái gì không nên trau dồi? Hành động nào đưa đến tổn hại và đau khổ lâu dài cho tôi, hành động nào đưa đến an vui và hạnh phúc lâu dài cho tôi?” Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sẽ tái sinh vào cõi khổ khổ... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ là người ngu dốt. Đây thanh niên, đây là con

not visit an ascetic or brahmin and ask such questions.

18. “But here, student, some man or woman visits an ascetic or a brahmin and asks: ‘Venerable sir, what is wholesome?... What kind of action will lead to my welfare and happiness for a long time?’ Because of performing and undertaking such action ... he is reborn in a good destination.... But if instead he comes back to the human state, then wherever he is reborn he is wise. This is the way, student, that leads to wisdom, namely, one visits an ascetic or brahmin and asks such questions.

19. “Thus, student, the way that leads to short life makes people short-lived, the way that leads to long life makes people long-lived; the way that leads to sickness makes people sickly, the way that leads to health makes people healthy; the way that leads to ugliness makes people ugly, the way that leads to beauty makes people beautiful; the way that leads to being uninfluential makes people uninfluential, the way that leads to being influential makes people influential; the way that leads to poverty makes people poor, the way that leads to wealth makes people wealthy; the way that leads to low birth makes people low born, the way that leads to high birth makes people high born; the way that leads to stupidity makes people stupid, the way that leads to wisdom makes people wise.

đường đưa đến tái sanh thành kẻ ngu dốt, tức là, không đi đến thăm viếng Sa-môn hay Bà-la-môn và đặt những câu hỏi như thế.

18. Nhưng ở đây, này thanh niên, có người nam hay người nữ đi đến thăm viếng Sa-môn hay Bà-la-môn và hỏi: “Thưa Tôn giả, thế nào là thiện, thế nào là bất thiện? Thế nào là đáng chê trách, thế nào là không đáng chê trách? Cái gì cần phải trau dồi, cái gì không nên trau dồi? Hành động nào đưa đến tổn hại và đau khổ lâu dài cho tôi, hành động nào đưa đến an vui và hạnh phúc lâu dài cho tôi?” Do thực hiện những hành động ấy, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sẽ tái sanh vào cõi tốt đẹp... Nhưng nếu thay vào đó lại được trở lại làm người, thì bất cứ nơi nào người ấy sinh ra, người ấy sẽ là người có trí tuệ. Này thanh niên, đây là con đường đưa đến tái sanh thành người có trí tuệ, tức là, đi đến thăm viếng Sa-môn hay Bà-la-môn và đặt những câu hỏi như thế.

19. Như vậy, này thanh niên, con đường đưa đến yếu mạng làm cho con người yếu mạng, con đường đưa đến trường thọ làm cho con người trường thọ; con đường đưa đến bệnh hoạn làm cho con người nhiều bệnh, con đường đưa đến sức khỏe làm cho con người khỏe mạnh; con đường đưa đến dung sắc xấu xí làm cho con người có dung sắc xấu xí, con đường đưa đến dung sắc xinh đẹp làm cho con người có dung sắc xinh đẹp; con đường đưa đến không có quyền lực làm cho con người không có quyền lực, con đường đưa đến quyền lực làm cho con người nhiều quyền lực; con đường đưa đến nghèo khó làm cho con người nghèo khó, con đường đưa đến giàu có làm cho con người giàu có; con đường đưa đến tái sanh vào chỗ hạ liệt làm cho con người tái sanh vào gia đình hạ liệt, con đường đưa đến tái sanh cao sang làm cho con người được tái sanh vào

20. “Beings are owners of their actions, heirs of their actions; they originate from their actions, are bound to their actions, have their actions as their refuge. It is action that distinguishes beings as inferior and superior.”

21. When this was said, the brahmin student Subha, Todeyya’s son, said to the Blessed One: “Magnificent, Master Gotama! Magnificent, Master Gotama!... [as in preceding text] ... Let Master Gotama accept me as a lay follower who has gone for refuge from today until life’s end.”

(MN 135: *Cūḷakammavibhaṅga Sutta*; III 202–6)

2. MERIT: THE KEY TO GOOD FORTUNE

(1) Meritorious Deeds

“Monks, do not fear meritorious deeds. This is an expression denoting happiness, what is desirable, wished for, dear, and agreeable, that is, meritorious deeds. For I know full well, monks, that for a long time I experienced desirable, wished for, dear, and agreeable results from often

chỗ cao sang; con đường đưa đến ngu dốt làm cho con người tái sinh thành kẻ ngu dốt, con đường đưa đến trí tuệ làm cho con người tái sinh thành kẻ có trí tuệ.

20. Chúng sanh là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa kế nghiệp, xuất phát từ nghiệp, ràng buộc với nghiệp, nghiệp là nơi nương tựa của họ. Chính là nghiệp đã phân biệt chúng sanh thành kẻ cao sang, người hạ liệt.

21. Khi nghe Thế Tôn nói như vậy, thanh niên Subha, con của Todeyya, bạch Thế Tôn: “Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Tôn giả Gotama đã làm sáng tỏ Chánh pháp bằng nhiều phương tiện, như thể Ngài đã dựng đứng lại những gì đã bị ngã xuống, phơi bày những gì bị che giấu, chỉ đường cho kẻ bị lạc đường, giơ cao ngọn đèn trong bóng tối để cho những ai có mắt có thể thấy sắc. Nay con xin quy y Tôn giả Gotama, quy y Pháp, quy y Tăng. Mong Tôn Giả Gotama nhận con làm đệ tử tại gia, từ nay cho đến mạng chung, chúng con xin trọn đời quy y theo Ngài.”

(*Trung Bộ Kinh, Kinh số 135: Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt, tr. 473-481*)

2. CÔNG ĐỨC: CHÌA KHÓA MỞ RA VẬN MỆNH TỐT ĐẸP

(1) Các việc làm công đức

– Nay các Tỷ-kheo, đừng sợ những việc làm công đức. Đây là sự biểu lộ hạnh phúc, những gì đáng ao ước, đáng mong cầu, thân thiện và rất dễ chịu, đó là, những việc làm công đức. Nay các Tỷ-kheo, Ta biết rất rõ rằng trong một thời gian dài, Ta đã thọ hưởng những kết quả đáng ao ước,

performing meritorious deeds.

“Having cultivated for seven years a mind of loving-kindness, for seven eons of contraction and expansion I did not return to this world. Whenever the eon contracted I reached the plane of streaming radiance, and when the eon expanded I arose in an empty divine mansion. And there I was Brahmā, the great Brahmā, the unvanquished victor, the all-seeing, the all-powerful. Thirty-six times I was Sakka, ruler of the devas. And many hundreds of times I was a wheel-turning monarch, righteous, a king of righteousness, conqueror of the four regions of the earth, maintaining stability in the land, in possession of the seven treasures. What need is there to speak of mere local kingship?

“It occurred to me, monks, to wonder: ‘Of what kind of deed of mine is this the fruit? Of what deed’s ripening am I now of such great accomplishment and power?’ And then it occurred to me: ‘It is the fruit of three kinds of deeds of mine, the ripening of three kinds of deeds that I am now of such great accomplishment and power: deeds of giving, of self-mastery, and of refraining.’”

(It 22; 14–15)

(2) Three Bases of Merit

“There are, O monks, three ways of making merit. What three? There are ways of making merit by giving, by moral discipline, and by the development of meditation.

đáng mong cầu, thân thiện và rất dễ chịu do thường thực hành những việc làm công đức.

Sau khi đã tu tập tâm từ trong bảy năm, Ta đã không trở lại cõi đời này trong bảy thành kiếp và hoại kiếp. Mỗi khi đến thời kỳ hoại kiếp, Ta sanh vào cõi Trời Quang Thiên, và mỗi thời kỳ thành kiếp, Ta sanh vào một lâu đài trống không. Ở đó, ta là Phạm Thiên, Đại Phạm Thiên, bậc chiến thắng không ai chinh phục được, bậc nhìn thấy tất cả, bậc quyền lực toàn vẹn. Ba mươi sáu lần ta là Trời Đế-thích, người cai trị chư Thiên. Và nhiều trăm lần, ta là Chuyển luân Thánh vương, chơn chánh, một vị vua chơn chánh, bậc chinh phục bốn cõi địa cầu, duy trì được sự ổn định trong quốc độ, sở hữu bảy báu. Có cần nói gì về việc cai trị của vua ở địa phương chăng?

Này các Tỷ-kheo, Ta tự hỏi như sau: “Việc làm nào của Ta đã mang lại quả này? Nghiệp nào của Ta đã chín muồi mà nay Ta được hưởng những thành tựu và quyền lực vĩ đại như vậy?” Và rồi ý nghĩ này khởi lên trong Ta: “Đây chính là quả của ba nghiệp ta đã làm, là sự chín muồi của ba nghiệp mà giờ đây Ta hưởng được những thành tựu và quyền lực vĩ đại như vậy, đó là bố thí, tự mình nhiếp phục và chế ngự các căn.”

(Kinh Itivuttaka 22; 14-15)

(2) Ba nền tảng của công đức

– Này các Tỷ-kheo, có ba cách tu tập công đức. Thế nào là ba? Có cách tạo công đức bằng bố thí, bằng giữ giới, bằng phát triển thiền định.

“There is a person who has practiced the making of merit by giving only to a limited degree; and, likewise to a limited degree, he has practiced the making of merit by moral discipline; but he has not undertaken the making of merit by meditation. With the breakup of the body, after death, he will be reborn among humans in an unfavorable condition.

“Another person has practiced the making of merit by giving as well as by moral discipline to a high degree; but he has not undertaken the making of merit by meditation. With the breakup of the body, after death, he will be reborn among humans in a favorable condition.

“Or he will be reborn in the company of the devas of the Four Great Kings. And there, the Four Great Kings, who had practiced to a very high degree the making of merit by giving and by moral discipline, surpass the devas of their realm in ten respects: in divine lifespan, divine beauty, divine happiness, divine fame, divine power; and in divine sights, sounds, smells, tastes, and touches.

“Or he will be reborn in the company of the Tāvātimsa devas. And there, Sakka, ruler of the devas, who had practiced the making of merit by giving and by moral discipline to a very high degree, surpasses the devas of their realm in ten respects: in divine lifespan, divine beauty, divine happiness, divine fame, divine power; and in divine sights, sounds, smells, tastes, and touches.

[Similar statements are made for rebirth among the Yāma devas, Tusita devas, the devas who delight in creating, the devas who wield power over others’ creations, and for the respective rulers of these realms.]

Có hạng người tu tập công đức bằng cách bố thí ở mức độ có giới hạn; và, cũng vậy, người ấy tu tập công đức bằng giữ gìn giới luật ở một mức độ giới hạn; nhưng người ấy không tu tập công đức bằng thiền định. Vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi người trong hoàn cảnh không thuận lợi.

Có hạng người khác tu tập công đức bằng cách bố thí cũng như giữ gìn giới luật ở mức độ cao; nhưng người ấy không tu tập công đức bằng thiền định. Vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ tái sinh vào cõi người trong hoàn cảnh thuận lợi.

Hoặc người ấy sẽ được tái sinh và sống chung với chư Thiên của cõi Trời Tứ Thiên Vương. Và ở đây, Trời Tứ Thiên Vương là những vị đã tu tập công đức bố thí và trì giới ở mức độ rất cao, vượt qua chư Thiên cõi Trời ấy trong mười phương diện: tuổi thọ siêu phàm, dung sắc siêu phàm, hạnh phúc siêu phàm, danh tiếng siêu phàm, quyền lực siêu phàm; và có sắc, thanh, hương, vị, xúc siêu phàm.

Hoặc người ấy sẽ tái sinh và sống chung với chư Thiên của cõi Trời Tam Thập Tam Thiên. Và ở đây, Trời Đế-thích, là vị vua cai trị chư Thiên, người đã tu tập công đức bố thí và trì giới ở mức độ rất cao, vượt qua chư Thiên cõi Trời ấy trong mười phương diện: tuổi thọ siêu phàm, dung sắc siêu phàm, hạnh phúc siêu phàm, danh tiếng siêu phàm, quyền lực siêu phàm; và có sắc, thanh, hương, vị, xúc siêu phàm.

(Những câu tương tự như thế cho việc tái sinh làm chư Thiên cõi Trời Dạ-ma, chư Thiên cõi Trời Đâu-suất-đà, chư Thiên cõi Trời Hóa Lạc Thiên, Tha Hóa Tự Tại Thiên, và những vị vua trị vì ở các cõi Trời ấy).

“These, monks, are the three ways of making merit.”

(AN 8:36; IV 241–43)

(3) The Best Kinds of Confidence

“Monks, there are these four best kinds of confidence. What four?”

“To whatever extent there are beings, whether footless or with two feet, four feet, or many feet, whether having form or formless, whether percipient, non-percipient, or neither percipient nor non-percipient, the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One is declared the best among them. Those who have confidence in the Buddha have confidence in the best, and for those who have confidence in the best, the result is best.

“To whatever extent there are things that are conditioned, the Noble Eightfold Path is declared the best among them. Those who have confidence in the Noble Eightfold Path have confidence in the best, and for those who have confidence in the best, the result is best.

“To whatever extent there are things whether conditioned or unconditioned, dispassion is declared the best among them, that is, the crushing of pride, the removal of thirst, the uprooting of attachment, the termination of the round, the destruction of craving, dispassion, cessation, Nibbāna. Those who have confidence in the Dhamma have confidence in the best, and for those who have confidence in the best, the result is best.

Này các Tỷ-kheo, đây là ba cách tu tập công đức.

(Tăng Chi BK 8:36; IV 241-43)

(3) Những loại tín tâm tối thượng

– Này các Tỷ-kheo, có bốn loại tín tâm tối thượng. Thế nào là bốn?

Bất cứ các loài hữu tình nào, dù không chân hay hai chân, bốn chân, hay nhiều chân; dù có sắc hay không sắc; có tưởng hay không có tưởng; phi tưởng hay phi phi tưởng thì Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác được tuyên bố là tối thượng. Những ai có lòng tin vào Đức Phật là đã có lòng tin vào đáng tối thượng, và những ai có lòng tin vào đáng tối thượng sẽ đạt được kết quả tối thượng.

Dù có bất cứ loại pháp hữu vi nào, thì Bát Thánh đạo được tuyên bố là tối thượng. Những ai có lòng tin vào Bát Thánh đạo là đã có lòng tin vào pháp tối thượng, và những ai có lòng tin vào pháp tối thượng sẽ đạt được kết quả tối thượng.

Dù có bất cứ loại pháp hữu vi hay vô vi nào, ly tham được tuyên bố là pháp tối thượng, nghĩa là, sự diệt trừ ngã mạn, loại bỏ khát ái, nhổ bật gốc mọi dính mắc, chấm dứt luân hồi, đoạn trừ ái dục, ly tham, đoạn diệt, Niết-bàn. Những ai có lòng tin vào Giáo pháp là có lòng tin vào pháp tối thượng, và những ai có lòng tin vào pháp tối thượng sẽ đạt được kết quả tối thượng.

“To whatever extent there are communities or groups, the Tathāgata’s Saṅgha of disciples is declared the best among them, that is, the four pairs of persons, the eight types of individuals—this Saṅgha of the Blessed One’s disciples is worthy of gifts, worthy of hospitality, worthy of offerings, worthy of reverential salutation, the unsurpassed field of merit for the world. Those who have confidence in the Saṅgha have confidence in the best, and for those who have confidence in the best, the result is best.”

For those who have confidence as the best,
For those who understand the best Dhamma,
For those who have confidence in the Buddha,
The unsurpassed one worthy of offerings;

For those who have confidence in the Dhamma,
In blissful dispassion, perfect peace;
For those who have confidence in the Saṅgha,
The field of merit unsurpassed;

For those giving gifts to the best,
The best kind of merit increases:
The best lifespan, beauty, and fame,
Good reputation, happiness, and strength.

Whether he becomes a deva or a human being,
The wise one who gives of the best,
Concentrated upon the best Dhamma,
Rejoices when he has attained to the best.

(AN 4:34; II 34–35)

Dù có bất cứ Tăng chúng hay hội chúng nào, Tăng đoàn đệ tử của Như Lai được tuyên bố là tối thượng trong tất cả hội chúng ấy, nghĩa là, bốn đôi tám vị - Tăng đoàn đệ tử của Thế Tôn xứng đáng được cúng dường, xứng đáng được phục vụ, xứng đáng được dâng tặng, xứng đáng được cung kính đánh lễ, đó là ruộng phước vô thượng ở đời. Những ai có lòng tin vào Tăng đoàn là có lòng tin vào hội chúng tối thượng, và những ai có lòng tin vào hội chúng tối thượng sẽ đạt được kết quả tối thượng.

Những ai có lòng tin tối thượng,
Những ai hiểu được Pháp tối thượng,
Những ai có lòng tin vào Đức Phật,
Là bậc vô thượng xứng đáng được cúng dường;

Những ai có lòng tin vào Giáo pháp,
Ly tham, an lạc tối thượng;
Những ai có lòng tin vào Tăng đoàn,
Là ruộng phước vô thượng ở đời;

Những ai cúng dường cho những bậc vô thượng,
Được tăng trưởng công đức tối thượng;
Được thọ mạng, dung sắc, tối thượng,
Được danh tiếng, hạnh phúc, và sức mạnh tối thượng,

Dù người ấy trở thành chư Thiên hay loài người,
Là bậc trí tuệ đã bỏ thí tối thượng,
Định tâm vào Pháp tối thượng,
Hoan hỷ khi đạt được pháp tối thượng.

(Tăng Chi BK 4:34; II 34-35)

3. GIVING

(1) If People Knew the Result of Giving

“O monks, if people knew, as I know, the result of giving and sharing, they would not eat without having given, nor would they allow the stain of niggardliness to obsess them and take root in their minds. Even if it were their last morsel, their last mouthful, they would not eat without having shared it, if there were someone to share it with. But, monks, as people do not know, as I know, the result of giving and sharing, they eat without having given, and the stain of niggardliness obsesses them and takes root in their minds.”

(It 26; 18–19)

(2) Reasons for Giving

“There are, O monks, eight reasons for giving. What eight? People may give out of affection; or in an angry mood; or out of stupidity; or out of fear; or with the thought: ‘Such gifts have been given before by my father and grandfather and it was done by them before; hence it would be unworthy of me to give up this old family tradition’; or with the thought, ‘By giving this gift, I shall be reborn in a good destination, in a heavenly world, after death’; or with the thought, ‘When giving this gift, my heart will be glad, and happiness and joy will arise in me’; or one gives because it ennobles and adorns the mind.”

(AN 8:33; IV 236–37)

(3) The Gift of Food

3. BỐ THÍ

(1) Nếu chúng sanh biết được kết quả của bố thí

– Nay các Tỷ-kheo, nếu chúng sanh biết được kết quả của bố thí và chia sẻ, như Ta đã biết, thì họ sẽ không ăn mà không chia sẻ, họ sẽ không để cho sự ô uế của keo kiệt ám ảnh và mọc rễ trong tâm họ. Thậm chí nếu đó là miếng ăn tối hậu, là miếng ăn cuối cùng, họ sẽ không ăn mà không chia sẻ, nếu có người nào đó cần chia sẻ. Nhưng, nay các Tỷ-kheo, vì chúng sanh không biết kết quả của bố thí và chia sẻ, như Ta đã biết, nên họ đã ăn mà không bố thí, và sự ô uế của keo kiệt ám ảnh và mọc rễ trong tâm họ.

(Kinh Itivuttaka 26; 18-19)

(2) Lý do để bố thí

– Nay các Tỷ-kheo, có tám lý do để bố thí. Thế nào là tám? Chúng sanh có thể bố thí vì tình thương; hay trong lúc tâm sân hận; hay vì ngu ngốc; hay vì sợ hãi; hay với ý nghĩ: “Trước kia ông cha ta đã bố thí, trước đây các người đã làm; vì thế ta sẽ không xứng đáng nếu ta từ bỏ truyền thống gia đình này” hay với ý nghĩ: “Bằng cách bố thí này, ta sẽ được tái sanh vào cõi tốt đẹp, vào Thiên giới, sau khi chết” hay với ý nghĩ: “Khi bố thí như thế này, tâm ta sẽ an vui, hạnh phúc, và hỷ lạc sẽ khởi sinh trong ta;” hay người ta bố thí vì việc này làm tâm cao thượng, làm tâm trang nghiêm.

(Tăng Chi BK 8:33; IV 236-37)

(3) Bố thí thực phẩm

On one occasion the Blessed One was dwelling among the Koliyans, at a town called Sajjanela. One morning the Blessed One dressed, took his upper robe and bowl, and went to the dwelling of Suppavāsā, a Koliyan lady. Having arrived there, he sat down on the seat prepared for him. The Koliyan lady Suppavāsā attended to the Blessed One personally and served him with various kinds of delicious food. When the Blessed One had finished his meal and had withdrawn his hand from the bowl, the Koliyan lady Suppavāsā sat down to one side, and the Blessed One addressed her as follows:

“Suppavāsā, a noble female disciple, by giving food, gives four things to those who receive it. What four? She gives long life, beauty, happiness, and strength. By giving long life, she herself will be endowed with long life, human or divine. By giving beauty, she herself will be endowed with beauty, human or divine. By giving happiness, she herself will be endowed with happiness, human or divine. By giving strength, she herself will be endowed with strength, human or divine. A noble female disciple, by giving food, gives those four things to those who receive it.”

(AN 4:57; II 62–63)

(4) A Superior Person's Gifts

“There are, O monks, these five gifts of a superior person. What five?

Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ giữa dân chúng Koli, tại một thị trấn tên là Sajjanela. Một buổi sáng, Thế Tôn đắp y, cầm y bát và đi đến chỗ ở của Suppavāsā, một phụ nữ ở Koli. Sau khi đến, Ngài ngồi xuống một chỗ ngồi đã soạn sẵn. Rồi Suppavāsā, người phụ nữ ở Koli cúng dường Ngài nhiều thức ăn ngon. Khi Thế Tôn đã thọ thực xong và đã rời tay khỏi bình bát, Suppavāsā, người phụ nữ ở Koli ngồi xuống một bên, và Thế Tôn nói với nàng như sau:

– Nay Suppavāsā, một Thánh nữ đệ tử khi bố thí thức ăn là bố thí bốn pháp cho người nhận. Thế nào là bốn? Nàng đã bố thí thọ mạng, dung sắc, an lạc và sức mạnh. Bằng cách bố thí thọ mạng, chính nàng sẽ được thọ mạng, thuộc cõi người hay cõi Thiên. Bằng cách bố thí dung sắc, chính nàng sẽ được dung sắc, thuộc cõi người hay cõi Thiên. Bằng cách bố thí an lạc, chính nàng sẽ được hưởng an lạc, thuộc cõi người hay cõi Thiên. Bằng cách bố thí sức mạnh, chính nàng sẽ được sức mạnh, thuộc cõi người hay cõi Thiên. Một Thánh nữ đệ tử khi bố thí thức ăn, là bố thí bốn pháp này cho người nhận.

(Tăng Chi BK 4:57; II 62-63)

(4) Bố thí của bậc chân nhân

– Nay các Tỷ-kheo, có năm loại bố thí của bậc chân nhân.

Thế nào là năm?

“He gives a gift out of faith; he gives a gift respectfully; he gives a gift at the right time; he gives a gift with a generous heart; he gives a gift without denigration.

“Because he gives a gift out of faith, wherever the result of that gift ripens he becomes rich, affluent, and wealthy, and he is handsome, comely, graceful, endowed with supreme beauty of complexion.

“Because he gives a gift respectfully, wherever the result of that gift ripens he becomes rich, affluent, and wealthy, and his children and wives, his slaves, messengers, and workers are obedient, lend their ears to him, and apply their minds to understand him.

“Because he gives a gift at the right time, wherever the result of that gift ripens he becomes rich, affluent, and wealthy, and benefits come to him at the right time, in abundant measure.

“Because he gives a gift with a generous heart, wherever the result of that gift ripens he becomes rich, affluent, and wealthy, and his mind inclines to the enjoyment of excellent things among the five cords of sensual pleasure.

“Because he gives a gift without denigrating himself and others, wherever the result of that gift ripens he becomes rich, affluent, and wealthy, and no loss of his wealth takes place from any quarter, whether from fire, floods, the king, bandits, or unloved heirs.

“These, monks, are the five gifts of a superior person.”

Vị ấy bố thí vì lòng tin; bố thí với sự kính trọng; bố thí đúng thời; bố thí với tâm hào phóng; bố thí không làm tổn thương mình và người khác.

Do vị ấy bố thí vì lòng tin, bất cứ nơi nào quả của việc bố thí ấy chín muồi, vị ấy sẽ được giàu có, sung mãn, đại phú, và vị ấy có dung sắc đẹp đẽ, thu hút, duyên dáng, được sở hữu làn da tuyệt đẹp.

Do vị ấy bố thí với lòng kính trọng, bất cứ nơi nào quả của việc bố thí ấy chín muồi, vị ấy sẽ được giàu có, sung mãn, đại phú, và vợ con, nô tỳ, người đưa tin, người làm công đều vâng lời, lắng nghe và chú tâm để hiểu được chủ mình.

Do vị ấy bố thí đúng thời, bất cứ nơi nào quả của việc bố thí ấy chín muồi, vị ấy sẽ được giàu có, sung mãn, đại phú, và các lợi lạc đến với vị ấy đúng lúc, và rất phong phú.

Do vị ấy bố thí với tâm hào phóng, bất cứ nơi nào quả của việc bố thí ấy chín muồi, vị ấy sẽ được giàu có, sung mãn, đại phú, và tâm của vị ấy có khuynh hướng thọ hưởng những điều tốt đẹp nhất của năm dục công đức.

Do vị ấy bố thí không làm tổn thương mình và người khác, bất cứ nơi nào quả của việc bố thí ấy chín muồi, vị ấy sẽ được giàu có, sung mãn, đại phú; vị ấy sẽ không bị mất mát tài sản bất cứ lý do gì, dù là do lửa cháy, lụt lội, bị vua tịch thu, trộm cướp hay do những người thừa kế bị ghét bỏ chiếm đoạt.

Này các Tỷ-kheo, đó là năm loại bố thí của bậc chân

(AN 5:148; III 172–73)

(5) Mutual Support

“Monks, brahmins and householders are very helpful to you. They provide you with the requisites of robes, almsfood, lodgings, and medicines in time of sickness. And you, monks, are very helpful to brahmins and householders, as you teach them the Dhamma that is good in the beginning, the middle, and the end, with the correct meaning and wording, and you proclaim the spiritual life in its fulfillment and complete purity. Thus, monks, this spiritual life is lived with mutual support for the purpose of crossing the flood and making a complete end of suffering.”

(It 107; 111)

(6) Rebirth on Account of Giving

“There are, O monks, eight kinds of rebirth on account of giving. What eight?”

“Here, monks, a certain person makes a gift to an ascetic or a brahmin, offering him food, drink, clothing, and vehicles; garlands, scents, and unguents; bedding, lodging, and lighting. In making the gift, he hopes for a reward. He now notices affluent nobles, brahmins, or householders enjoying themselves provided and furnished with the five objects of sensual pleasure, and he thinks: ‘Oh, with the breakup of the body, after death, may I be reborn among

nhân.

(Tăng Chi BK 5: 148; III 172-73)

(5) Hỗ trợ lẫn nhau

– Đây các Tỷ-kheo, các Bà-la-môn và gia chủ rất hữu ích cho các ông. Họ cung cấp cho các ông những vật dụng cần thiết như y áo, thực phẩm, chỗ ở và thuốc men lúc đau ốm. Và các ông cũng rất hữu ích cho các Bà-la-môn và gia chủ, vì các ông thuyết giảng Giáo pháp cho họ, những Giáo pháp ấy tốt ở chặng đầu, tốt ở chặng giữa và tốt ở chặng cuối, với ý nghĩa và lời văn chơn chánh, và các ông nói lên cuộc sống phạm hạnh hoàn toàn viên mãn và thanh tịnh. Như vậy, đây các Tỷ-kheo, đời sống phạm hạnh này được sống với sự hỗ trợ lẫn nhau nhằm mục đích vượt qua dòng nước lũ và chấm dứt khổ đau.

(Kinh Itivuttaka 107; 111)

(6) Tái sanh do bố thí

– Đây các Tỷ-kheo, có tám loại tái sanh do bố thí. Thế nào là tám?

Ở đây, đây các Tỷ-kheo, có người bố thí cho Sa-môn hay Bà-la-môn, cúng dường thực phẩm, nước uống, y áo và xe cộ, vòng hoa, hương liệu và dầu thoa, giường ngủ, chỗ ở, đèn đuốc. Khi bố thí như vậy, người ấy mong được hưởng quả. Giờ đây, người ấy để ý đến các người giàu sang, Bà-la-môn hay gia chủ sung túc đang được cung cấp và thọ hưởng những đối tượng của năm dục, người ấy suy nghĩ: “Ồ, mong rằng sau khi thân hoại mạng chung, sau khi

them!' And he sets his mind on that thought, keeps to it firmly, and fosters it. This thought of his aims at what is low, and if not developed to what is higher it will lead him to just such a rebirth. With the breakup of the body, after death, he will be reborn among affluent nobles, brahmins, or householders. This, however, I declare only for the morally pure, not for the immoral; for it is due to his purity, monks, that the heart's desire of the morally pure succeeds.¹⁶

"Then again, a certain person makes a gift to an ascetic or a brahmin, offering him food ... or lighting. In making the gift, he hopes for a reward. He now hears of the long life, the beauty, and the great happiness of the devas in the realm of the Four Great Kings ... the Tāvātimsa devas ... the Yāma devas ... the Tusita devas ... the devas who delight in creating ... the devas who wield power over others' creations, and he wishes to be reborn among them. He sets his mind on that thought, keeps to it firmly, and fosters it. This thought of his aims at what is low, and if not developed to what is higher, it will lead him to just such a rebirth. After his death, when his body breaks up, he will be reborn among the devas in the realm of the Four Great Kings ... or among the devas who wield power over others' creations. This, however, I declare only for the morally pure, not for the immoral; for it is due to his purity, monks, that the heart's desire of the morally pure succeeds.

chết, tôi sẽ được tái sinh vào gia đình những người này!" Người ấy để hết tâm trí vào ý tưởng đó, giữ chặt ý tưởng ấy và nuôi dưỡng ý tưởng ấy. Ý tưởng này của người ấy nhắm đến những gì còn thấp, và nếu không tu tập hướng đến những gì cao thượng hơn, thì chỉ đưa người ấy đến chỗ tái sinh như thế. Sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ được tái sinh vào gia đình những người giàu sang, Bà-la-môn hay gia chủ sung túc. Tuy nhiên, ta chỉ tuyên bố điều này đối với người giữ giới thanh tịnh, không phải đối với người theo ác giới. Nay các Tỷ-kheo, do người ấy giữ giới thanh tịnh, những gì tâm của người ấy ao ước sẽ được toại nguyện.⁽¹⁶⁾

– Ở đây, nay các Tỷ-kheo, có người bố thí cho Sa-môn hay Bà-la-môn, cúng dường thực phẩm... đèn đuốc. Giờ đây, người ấy nghe nói đến thọ mạng lâu dài, dung sắc xinh đẹp, và hạnh phúc của chư Thiên cõi Trời Tứ Thiên Vương... chư Thiên cõi Trời Tam Thập Tam Thiên... chư Thiên cõi Trời Dạ-ma... chư Thiên cõi Trời Đâu-suất... chư Thiên cõi Trời Hóa Lạc... chư Thiên cõi Trời Tha Hóa Tự Tại, và người ấy mong ước được tái sinh vào sống chung với chư Thiên ở các cõi ấy. Người ấy để hết tâm trí vào ý tưởng đó, giữ chặt ý tưởng ấy và nuôi dưỡng ý tưởng ấy. Ý tưởng này của người ấy nhắm đến những gì còn thấp, và nếu không tu tập hướng đến những gì cao thượng hơn, thì chỉ đưa người ấy đến chỗ tái sinh như thế. Sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ được tái sinh vào chung sống với chư Thiên ở cõi Trời Tứ Thiên Vương... chư Thiên cõi Trời Tha Hóa Tự Tại. Tuy nhiên, Ta chỉ tuyên bố điều này đối với người giữ giới thanh tịnh, không phải đối với người theo ác giới. Nay các Tỷ-kheo, do người ấy giữ giới thanh tịnh, những gì tâm của người ấy ao ước sẽ được toại nguyện.

“Then again, a certain person makes a gift to an ascetic or a brahmin, offering him food ... or lighting. He now hears of the long life, the beauty, and the great happiness of the devas of Brahmā’s company, and he wishes to be reborn among them. He sets his mind on that thought, keeps to it firmly, and fosters it. This thought of his aims at what is low, and if not developed to what is higher, it will lead him to just such a rebirth. After his death, when his body breaks up, he will be reborn among the devas of Brahmā’s company. This, however, I declare only for the morally pure, not for the immoral; only for one free of lust, not for one who is lustful.¹⁷ Because he is without lust, monks, the heart’s desire of the morally pure succeeds.

“These, monks, are the eight kinds of rebirth on account of giving.”

(AN 8:35; IV 239–41)

4. MORAL DISCIPLINE

(1) The Five Precepts

“There are, O monks, eight streams of merit, streams of the wholesome, nourishments of happiness, that are heavenly, ripening in happiness, conducive to heaven, and that lead to whatever is wished for, loved, and agreeable, to one’s welfare and happiness. What are the eight?

Lại nữa, này các Tỷ-kheo, có người bố thí cho Sa-môn hay Bà-la-môn, cúng dường thực phẩm... đèn đuốc. Giờ đây, người ấy nghe nói đến thọ mạng lâu dài, dung sắc xinh đẹp, và hạnh phúc của chư Thiên cõi Phạm Chúng, và người ấy mong ước được tái sinh vào sống chung với chư Thiên ở các cõi ấy. Người ấy để hết tâm trí vào ý tưởng đó, giữ chặt ý tưởng ấy và nuôi dưỡng ý tưởng ấy. Ý tưởng này của người ấy nhắm đến những gì còn thấp, và nếu không tu tập hướng đến những gì cao thượng hơn, thì chỉ đưa người ấy đến chỗ tái sinh như thế. Sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy sẽ được tái sinh vào chung sống với chư Thiên ở cõi Trời Phạm Chúng. Tuy nhiên, Ta chỉ tuyên bố điều này đối với người giữ giới thanh tịnh, không phải đối với người theo ác giới; đối với những người đã ly dục, chứ không phải những người còn đầy tham dục.⁽¹⁷⁾ Bởi vì người ấy đã ly dục, những gì tâm của người ấy ao ước sẽ được toại nguyện.

Này các Tỷ-kheo, đó là tám loại tái sinh do bố thí.

(Tăng Chi BK 8:35; IV 239-41)

4. GIỚI HẠNH

(1) Năm giới

– Này các Tỷ-kheo, có tám nguồn công đức, nguồn thiện pháp, dưỡng chất của an lạc, thuộc về Thiên giới, kết quả chín muồi trong hạnh phúc, sẽ đưa đến cõi Thiên, đưa đến những gì được mong ước, được yêu thích, vừa ý, đưa đến an vui hạnh phúc cho con người. Thế nào là tám?

“Here, monks, a noble disciple has gone for refuge to the Buddha. This is the first stream of merit, stream of the wholesome, nourishment of happiness, that is heavenly, ripening in happiness, conducive to heaven, and that leads to whatever is wished for, loved, and agreeable, to one’s welfare and happiness.

“Further, a noble disciple has gone for refuge to the Dhamma. This is the second stream of merit ... that leads to whatever is wished for, loved, and agreeable, to one’s welfare and happiness.

“Further, a noble disciple has gone for refuge to the Saṅgha. This is the third stream of merit ... that leads to whatever is wished for, loved, and agreeable, to one’s welfare and happiness.

“There are further, monks, these five gifts—pristine, of long standing, traditional, ancient, unadulterated and never before adulterated, that are not being adulterated and that will not be adulterated, not despised by wise ascetics and brahmins. What are these five gifts?

“Here, monks, a noble disciple gives up the destruction of life and abstains from it. By abstaining from the destruction of life, the noble disciple gives to immeasurable beings freedom from fear, hostility, and oppression. By giving to immeasurable beings freedom from fear, hostility, and oppression, he himself will enjoy immeasurable freedom from fear, hostility, and oppression. This is the first of those great gifts and the fourth stream of merit.

“Further, monks, a noble disciple gives up the taking of

Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử qui y Phật. Đây là nguồn công đức thứ nhất, nguồn thiện pháp, dưỡng chất của an lạc, thuộc về Thiên giới, kết quả chín muồi trong hạnh phúc, sẽ đưa đến cõi Thiên, đưa đến những gì được mong ước, được yêu thích, vừa ý, đưa đến an vui hạnh phúc cho con người.

Lại nữa, vị Thánh đệ tử quy y Pháp. Đây là nguồn công đức thứ hai... đưa đến những gì được mong ước, được yêu thích, vừa ý, đưa đến an vui hạnh phúc cho con người.

Lại nữa, vị Thánh đệ tử quy y Tăng. Đây là nguồn công đức thứ ba... đưa đến những gì được mong ước, được yêu thích, vừa ý, đưa đến an vui hạnh phúc cho con người.

Này các Tỷ-kheo, lại có năm bố thí này - nguyên sơ, lâu đời, theo truyền thống, cổ xưa, không bị pha trộn, và chưa bao giờ bị pha trộn trước đây, hiện tại không bị pha trộn, và tương lai sẽ không bị pha trộn, không bị Sa-môn Bà-la môn có trí khinh thường. Thế nào là năm?

Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử từ bỏ hủy diệt sự sống, từ bỏ sát sanh. Bằng cách từ bỏ sát sanh, vị Thánh đệ tử đã ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi, hận thù, áp bức. Bằng cách ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi, hận thù, áp bức, chính vị ấy cũng được hưởng vô lượng tự do thoát khỏi mọi sợ hãi, hận thù, áp bức. Đây là bố thí thứ nhất của năm đại bố thí và là nguồn công đức thứ tư.

Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử từ bỏ lấy của

what is not given and abstains from it. By abstaining from taking what is not given, the noble disciple gives to immeasurable beings freedom from fear.... This is the second of those great gifts and the fifth stream of merit.

“Further, monks, a noble disciple gives up sexual misconduct and abstains from it. By abstaining from sexual misconduct, the noble disciple gives to immeasurable beings freedom from fear.... This is the third of those great gifts and the sixth stream of merit.

“Further, monks, a noble disciple gives up false speech and abstains from it. By abstaining from false speech, the noble disciple gives to immeasurable beings freedom from fear.... This is the fourth of those great gifts and the seventh stream of merit.

“Further, monks, a noble disciple gives up wines, liquors, and intoxicants, the basis for negligence, and abstains from them. By abstaining from wines, liquors, and intoxicants, the noble disciple gives to immeasurable beings freedom from fear, hostility, and oppression. By giving to immeasurable beings freedom from fear, hostility, and oppression, he himself will enjoy immeasurable freedom from fear, hostility, and oppression. This is the fifth of those great gifts and the eighth stream of merit.

“These, monks, are the eight streams of merit, streams of

không cho và tránh xa lấy của không cho. Bằng cách từ bỏ lấy của không cho và tránh xa lấy của không cho, vị ấy đã ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi... Đây là bổ thí thứ hai của năm đại bổ thí và là nguồn công đức thứ năm.

Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử từ bỏ tà dâm và tránh xa tà hạnh trong các dục. Bằng cách từ bỏ tà dâm và tránh xa tà hạnh trong các dục, vị ấy đã ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi... Đây là bổ thí thứ ba của năm đại bổ thí và là nguồn công đức thứ sáu.

Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử từ bỏ nói láo và tránh xa việc nói láo. Bằng cách từ bỏ nói láo và tránh xa việc nói láo, vị ấy đã ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi... Đây là bổ thí thứ tư của năm đại bổ thí và là nguồn công đức thứ bảy.

Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử từ bỏ uống rượu men, rượu nấu và các chất gây say nghiện, vì chúng là nguồn gốc của sự bất cẩn; và tránh xa việc uống rượu men, rượu nấu và các chất gây say nghiện. Bằng cách từ bỏ uống rượu men, rượu nấu và các chất gây say nghiện, vị Thánh đệ tử đã ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi, hận thù, áp bức. Bằng cách ban cho vô lượng chúng sanh sự tự do thoát khỏi mọi sợ hãi, hận thù, áp bức, chính vị ấy cũng được hưởng vô lượng tự do thoát khỏi mọi sợ hãi, hận thù, áp bức. Đây là bổ thí thứ năm của năm đại bổ thí và là nguồn công đức thứ tám.

Này các Tỷ-kheo, đây là tám nguồn công đức, nguồn

the wholesome, nourishments of happiness, which are heavenly, ripening in happiness, conducive to heaven, and which lead to whatever is wished for, loved, and agreeable, to one's welfare and happiness."

(AN 8:39; IV 245–47)

(2) *The Uposatha Observance*

"When, O monks, the uposatha observance is complete in eight factors, it is of great fruit and benefit, luminous and pervasive. And how is the uposatha observance complete in eight factors?¹⁸

"Here, monks, a noble disciple reflects thus: 'As long as they live the arahants abandon the destruction of life, abstain from the destruction of life; with the rod and weapon laid aside, they are conscientious and merciful and dwell compassionate toward all living beings. Today I too, for this day and night, will do likewise. I will imitate the arahants in this respect, and the uposatha observance will be fulfilled by me.' This is the first factor it possesses.

"Further, he reflects: 'As long as they live the arahants abandon the taking of what is not given, abstain from taking what is not given; they accept only what is given, expect only what is given, and dwell with honest hearts devoid of theft. Today I too, for this day and night, will do likewise....' This is the second factor it possesses.

"'As long as they live the arahants abandon sexual relations and observe celibacy, living apart, refraining from the coarse practice of sexual intercourse. Today I too, for

thiện pháp, dưỡng chất của an lạc, thuộc về Thiên giới, kết quả chín muồi trong hạnh phúc, sẽ đưa đến cõi Thiên, đưa đến những gì được mong ước, được yêu thích, vừa ý, đưa đến an vui hạnh phúc cho con người.

(*Tăng Chi BK 8: 39; IV 245-47*)

(2) *Thọ Bát quan trai giới*

– Nay các Tỷ-kheo, khi ngày thọ bát quan trai giới thành tựu tám chi phần, sẽ có kết quả và lợi lạc lớn, tỏa sáng và lan rộng khắp nơi. Và thế nào là ngày thọ bát quan trai giới thành tựu tám chi phần? ⁽¹⁸⁾

Ở đây, nay các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: "Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ sát sanh, tránh xa việc sát sanh, dẹp bỏ roi và vũ khí, cẩn trọng và biết xót thương, và có lòng từ đối với tất cả chúng sanh. Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy. Ta sẽ noi theo các bậc A-la-hán, ta sẽ hoàn thành ngày thọ bát quan trai giới." Đây là chi phần thứ nhất được thành tựu.

Rồi vị ấy suy nghĩ thêm: "Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ lấy của không cho và tránh xa lấy của không cho; các ngài chỉ nhận những gì được cho, chỉ mong đợi những gì được cho, và sống với tâm chân thật không có trộm cắp. Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy..." Đây là chi phần thứ hai được thành tựu.

"Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ quan hệ tình dục và giữ gìn cuộc sống độc thân, sống riêng biệt, tránh xa các hành vi dâm dục thấp kém. Hôm nay, đêm cũng như

this day and night, will do likewise....' This is the third factor it possesses.

“As long as they live the arahants abandon false speech, abstain from false speech; they are speakers of truth, adherents of truth, trustworthy and reliable, no deceivers of the world. Today I too, for this day and night, will do likewise....' This is the fourth factor it possesses.

“As long as they live the arahants abandon wines, liquors, and intoxicants, the basis of negligence, and abstain from them. Today I too, for this day and night, will do likewise....' This is the fifth factor it possesses.

“As long as they live the arahants eat only one meal a day and refrain from eating at night, outside the proper time.¹⁹ Today I too, for this day and night, will do likewise....' This is the sixth factor it possesses.

“As long as they live the arahants abstain from dancing, singing, instrumental music, and unsuitable shows, and from adorning themselves by wearing garlands and applying scents and ointments. Today I too, for this day and night, will do likewise....' This is the seventh factor it possesses.

“As long as they live the arahants abandon the use of high and luxurious beds and seats and abstain from using them; they make use of low resting places, either small beds or straw mats. Today I too, for this day and night, will do likewise. I will imitate the arahants in this respect, and the uposatha observance will be fulfilled by me.' This is the

ngày, ta cũng sẽ làm như vậy...” Đây là chi phần thứ ba được thành tựu.

“Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ nói láo và tránh xa việc nói láo; các ngài là những người nói lời chân thật, những người gắn bó với sự thật, xứng đáng đặt lòng tin, đáng tin cậy, không phải là những người dối gạt đời. Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy...” Đây là chi phần thứ tư được thành tựu.

“Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ uống rượu men, rượu nấu và các chất gây say nghiện, vì chúng là nguồn gốc của sự bất cẩn, và tránh xa chúng. Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy...” Đây là chi phần thứ năm được thành tựu.

“Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán chỉ ăn mỗi ngày một bữa, và không ăn ban đêm, không ăn phi thời.⁽¹⁹⁾ Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy...” Đây là chi phần thứ sáu được thành tựu.

“Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ nhảy múa, ca hát, nghe nhạc, và xem kịch; từ bỏ trang sức bằng các vòng hoa, thoa dầu thơm và hương liệu. Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy...” Đây là chi phần thứ bảy được thành tựu.

“Cho đến trọn đời, các bậc A-la-hán từ bỏ sử dụng các giường cao, chỗ ngồi xa hoa, tránh xa không dùng các thứ ấy; các ngài chỉ sử dụng chỗ nghỉ ngơi thấp, hoặc là giường thấp nhỏ hay tấm nệm cỏ. Hôm nay, đêm cũng như ngày, ta cũng sẽ làm như vậy. Ta sẽ noi theo các bậc A-la-hán, ta sẽ hoàn thành ngày thọ bát quan trai giới.” Đây là chi phần thứ

eighth factor it possesses.

“When, monks, the uposatha observance is complete in these eight factors, it is of great fruit and benefit, luminous and pervasive. And to what extent is it of great fruit and benefit, luminous and pervasive?

“Suppose, monks, someone were to exercise sovereignty and dominion over these sixteen great countries abounding in the seven precious treasures, that is, Aṅga, Magadha, Kāśi, Kosala, the Vajjis, the Mallas, the Cetis, Vamśa, the Kurus, the Pañcālas, Maccha, Sūrasena, Assaka, Avantī, Gandhāra, and Kamboja:²⁰ this would not be worth a sixteenth part of the uposatha observance complete in those eight factors. For what reason? Because human kingship is poor compared to divine happiness.

“For the devas in the realm of the Four Great Kings a single day and night is equivalent to fifty human years; thirty such days make up a month, and twelve such months make up a year. The lifespan of the devas in the realm of the Four Great Kings is five hundred such celestial years. It is possible, monks, that if some man or woman here observes the uposatha complete in these eight factors, with the breakup of the body, after death, they will be reborn in the company of the devas in the realm of the Four Great Kings. It was with reference to this that I said human kingship is poor compared to divine happiness.

“For the Tāvātimsa devas a single day and night is equivalent to a hundred human years.... The lifespan of the Tāvātimsa devas is a thousand such celestial years.... For the Yāma devas a single day and night is equivalent to two

tám được thành tựu.

– Nay các Tỷ-kheo, khi ngày thọ bát quan trai giới thành tựu tám chi phần này, sẽ có kết quả và lợi lạc lớn, tỏa sáng và lan rộng khắp nơi. Những kết quả lớn, lợi lạc lớn, tỏa sáng và lan rộng khắp nơi đến mức độ nào?

– Nay các Tỷ-kheo, giả sử có người áp đặt chủ quyền và thống trị trên mười sáu nước lớn tràn ngập bảy báu, như Aṅga, Magadha, Kāśi, Kosala, Vajjī, Mallā, Ceti, Vaṅgā, Kuru, Pañcāla, Macchā, Surasena, Assaka, Avanti, Gandhāra, và Kamboja⁽²⁰⁾, chủ quyền này cũng không giá trị bằng một phần mười sáu ngày thọ bát quan trai giới thành tựu tám chi phần ấy. Vì sao? Bởi vì chủ quyền của loài người là rất nhỏ bé so với hạnh phúc của chư Thiên.

Đối với chư Thiên trong cõi Trời Tứ Thiên Vương, một ngày và đêm bằng năm chục năm ở cõi người; ba mươi ngày như vậy làm thành một tháng, và mười hai tháng làm thành một năm. Thọ mạng của chư Thiên trong cõi Trời Tứ Thiên Vương là năm trăm năm như thế. Nay các Tỷ-kheo, điều này có thể xảy ra, nếu có thiện nam hoặc tín nữ nào ở đây thọ bát quan trai giới thành tựu tám chi phần này, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, họ sẽ được tái sinh vào sống chung với chư Thiên trong cõi Trời Tứ Thiên Vương. Chính vì điểm này mà ta nói rằng chủ quyền của loài người rất nhỏ bé so với hạnh phúc của chư Thiên.

Đối với chư Thiên ở cõi Trời Ba Mươi Ba, một ngày một đêm bằng một trăm năm ở cõi người... Thọ mạng của chư Thiên ở cõi Trời Ba Mươi Ba là một ngàn năm như thế... Đối với chư Thiên ở cõi Trời Dạ-ma, một ngày một đêm bằng

hundred human years.... The lifespan of the Yāma devas is two thousand such celestial years.... For the Tusita devas, a single day and night is equivalent to four hundred human years.... The lifespan of the Tusita devas is four thousand such celestial years.... For the devas who delight in creating, a single day and night is equivalent to eight hundred human years.... The lifespan of the devas who delight in creating is eight thousand such celestial years.... For the devas who wield power over others' creations a single day and night is equivalent to sixteen hundred human years; thirty such days make up a month, and twelve such months make up a year. The lifespan of the devas who wield power over others' creations is sixteen thousand celestial years. It is possible, monks, that if some man or woman here observes the uposatha complete in these eight factors, with the breakup of the body, after death, they will be reborn in the company of the devas who wield power over others' creations. It was with reference to this that I said human kingship is poor compared to divine happiness."

(AN 8:41; IV 248–51)

5. MEDITATION

(1) The Development of Loving-Kindness

"Monks, whatever grounds there are for making merit productive of a future birth, all these do not equal a sixteenth part of the liberation of mind by loving-kindness. The liberation of mind by loving-kindness surpasses them and shines forth, bright and brilliant.

"Just as the radiance of all the stars does not equal a

hai trăm năm ở cõi người... Thọ mạng của chư Thiên ở cõi Trời Dạ-ma là hai ngàn năm như thế. Đối với chư Thiên ở cõi Trời Đâu-suất, một ngày một đêm bằng bốn trăm năm ở cõi người... Thọ mạng của chư Thiên ở cõi Trời Đâu-suất là bốn ngàn năm như thế. Đối với chư Thiên ở cõi Trời Hóa Lạc, một ngày một đêm bằng tám trăm năm ở cõi người... Thọ mạng của chư Thiên ở cõi Trời Hóa Lạc là tám ngàn năm như thế. Đối với chư Thiên ở cõi Trời Tha Hóa Tự Tại, một ngày một đêm bằng mười sáu trăm năm ở cõi người; ba mươi ngày như vậy làm thành một tháng, và mười hai tháng làm thành một năm. Thọ mạng của chư Thiên ở cõi Trời Tha Hóa Tự Tại là mười sáu ngàn năm như thế. Nay các Tỷ-kheo, điều này có thể xảy ra, nếu có thiện nam hoặc tín nữ nào ở đây thọ bát quan trai giới thành tựu tám chi phần này, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, họ sẽ được tái sanh vào sống chung với chư Thiên trong cõi Trời Tha Hóa Tự Tại. Chính vì điểm này mà ta nói rằng chủ quyền của loài người rất nhỏ bé so với hạnh phúc của chư Thiên.

(Tăng Chi BK 8:41; IV 248-51)

5. THIỀN ĐỊNH

(1) Phát triển tâm từ

– Nay các Tỷ-kheo, cho dù dựa trên những lập luận nào để tạo công đức đưa đến tái sanh trong tương lai, tất cả công đức ấy cũng không bằng một phần mười sáu của sự giải thoát bằng tâm từ. Giải thoát bằng tâm từ vượt qua tất cả công đức ấy và chiếu sáng, tỏa sáng và rực sáng.

Giống như ánh sáng của tất cả vì sao không bằng một

sixteenth part of the moon's radiance, but the moon's radiance surpasses them and shines forth, bright and brilliant, even so, whatever grounds there are for making merit productive of a future birth, all these do not equal a sixteenth part of the liberation of mind by loving-kindness. The liberation of mind by loving-kindness surpasses them and shines forth, bright and brilliant.

“Just as in the last month of the rainy season, in the autumn, when the sky is clear and free of clouds, the sun, on ascending, dispels the darkness of space and shines forth, bright and brilliant, even so, whatever grounds there are for making merit productive of a future birth, all these do not equal a sixteenth part of the liberation of mind by loving-kindness. The liberation of mind by loving-kindness surpasses them and shines forth, bright and brilliant.

“And just as in the night, at the moment of dawn, the morning star shines forth, bright and brilliant, even so, whatever grounds there are for making merit productive of a future birth, all these do not equal a sixteenth part of the liberation of mind by loving-kindness. The liberation of mind by loving-kindness surpasses them and shines forth, bright and brilliant.”

(It 27; 19–21)

(2) The Four Divine Abodes

22. The brahmin student Subha, Todeyya's son, said to the Blessed One: “Master Gotama, I have heard that the ascetic Gotama knows the path to the company of Brahmā.”

phần mười sáu ánh sáng của mặt trăng, ánh sáng của mặt trăng vượt qua tất cả và tỏa sáng, chói sáng và rực sáng; cũng vậy, cho dù dựa trên những lập luận nào để tạo công đức đưa đến tái sinh trong tương lai, tất cả công đức ấy cũng không bằng một phần mười sáu của sự giải thoát bằng tâm từ. Giải thoát bằng tâm từ vượt qua tất cả nền tảng ấy và chiếu sáng, tỏa sáng và rực sáng.

Giống như tháng cuối cùng của mùa mưa, vào mùa thu, bầu trời trong sáng và không có mây, mặt trời mọc xóa tan không gian tối tăm và chiếu sáng, tỏa sáng và rực sáng; cũng vậy, cho dù dựa trên những lập luận nào để tạo công đức đưa đến tái sinh trong tương lai, tất cả công đức ấy cũng không bằng một phần mười sáu của sự giải thoát bằng tâm từ. Giải thoát bằng tâm từ vượt qua tất cả công đức ấy và chiếu sáng, tỏa sáng và rực sáng.

Và giống như vào ban đêm, lúc trời bình minh, sao mai chiếu sáng, tỏa sáng và rực sáng; cũng vậy, cho dù dựa trên những lập luận nào để tạo công đức đưa đến tái sinh trong tương lai, tất cả công đức ấy cũng không bằng một phần mười sáu của sự giải thoát bằng tâm từ. Giải thoát bằng tâm từ vượt qua tất cả công đức ấy và chiếu sáng, tỏa sáng và rực sáng.

(Kinh Itivuttaka 27; 19-21)

(2) Tứ vô lượng tâm

22. Thanh niên Bà-la-môn Subha, con của Todeyya, thưa với Thế Tôn:

– Thưa Tôn giả Gotama, con có nghe rằng Tôn giả biết con đường đưa đến sống cùng với Phạm Thiên.

“What do you think, student? Is the village of Naḷakāra near here, not far from here?”

“Yes, sir, the village of Naḷakāra is near here, not far from here.”

“What do you think, student? Suppose there was a man born and raised in the village of Naḷakāra, and as soon as he had left Naḷakāra they asked him about the path to the village. Would that man be slow or hesitant in answering?”

“No, Master Gotama. Why is that? Because that man has been born and raised in Naḷakāra, and is well acquainted with all the paths to the village.”

“Still, a man born and raised in the village of Naḷakāra might be slow or hesitant in answering when asked about the path to the village, but a Tathāgata, when asked about the brahma world or the way leading to the brahma world, would never be slow or hesitant in answering. I understand Brahmā, and I understand the brahma world, and I understand the way leading to the brahma world, and I understand how one should practice to be reborn in the brahma world.”

23. “Master Gotama, I have heard that the ascetic Gotama teaches the path to the company of Brahmā. It would be good if Master Gotama would teach me the path to the company of Brahmā.”

– Này thanh niên, người nghĩ thế nào? Làng Naḷakāra có gần đây không?

– Thưa Tôn giả, làng Naḷakāra ở gần đây, không xa nơi đây.

– Này thanh niên, người nghĩ thế nào? Giả sử có một người sinh trưởng ở làng Naḷakāra, ngay khi ông ta rời khỏi làng Naḷakāra, có người hỏi ông ta về con đường đi đến làng Naḷakāra, người đàn ông ấy sẽ ngập ngừng hay do dự khi trả lời chăng?

– Thưa không, Tôn giả Gotama. Vì sao vậy? Vì người ấy đã sinh trưởng ở làng Naḷakāra, và đã quen thuộc với tất cả con đường đi đến làng đó.

– Tuy vậy, một người sinh trưởng ở làng Naḷakāra khi được hỏi về con đường đi đến làng Naḷakāra, có thể sẽ còn ngập ngừng hay do dự lúc trả lời, nhưng với Như Lai, khi được hỏi về thế giới Phạm Thiên hay con đường đưa đến thế giới Phạm Thiên, Như Lai sẽ không bao giờ ngập ngừng hay do dự lúc trả lời. Ta hiểu rõ Phạm Thiên, hiểu rõ thế giới Phạm Thiên, và hiểu rõ con đường đưa đến thế giới Phạm Thiên, và ta hiểu rõ phải tu tập như thế nào để được tái sanh vào thế giới Phạm Thiên.

– Thưa Tôn giả Gotama, con nghe nói rằng Sa-môn Gotama giảng dạy con đường đưa đến sống cùng với Phạm Thiên. Sẽ tốt lành thay nếu Tôn giả Gotama thuyết giảng cho con về con đường đưa đến sống cùng với Phạm Thiên!

“Then, student, listen and attend closely to what I shall say.”

“Yes, sir,” he replied. The Blessed One said this:

24. “What, student, is the path to the company of Brahmā? Here a monk dwells pervading one quarter with a mind imbued with loving-kindness, likewise the second, likewise the third, likewise the fourth; so above, below, around, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the all-encompassing world with a mind imbued with loving-kindness, abundant, exalted, immeasurable, without hostility, and without ill will. When the liberation of mind by loving-kindness is developed in this way, no limiting action remains there, none persists there. Just as a vigorous trumpeter could make himself heard without difficulty in the four quarters, so too, when the liberation of mind by loving-kindness is developed in this way, no limiting action remains there, none persists there.²¹ This is the path to the company of Brahmā.

25–27. “Again, a monk dwells pervading one quarter with a mind imbued with compassion ... with a mind imbued with altruistic joy ... with a mind imbued with equanimity, likewise the second, likewise the third, likewise the fourth; so above, below, around, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the all-encompassing world with a mind imbued with equanimity, abundant, exalted, immeasurable, without hostility, and without ill will. When the liberation of mind by equanimity is developed in this way, no limiting action remains there, none persists there. Just as a vigorous

– Vậy thì, này thanh niên, hãy chú ý lắng nghe thật kỹ, Ta sẽ nói.

– Dạ vâng, thưa Tôn giả.

Subha vâng đáp Thế Tôn. Và Thế Tôn giảng như sau:

24. – Này thanh niên, thế nào là con đường đưa đến sống cùng với Phạm Thiên? Ở đây, một Tỷ-kheo an trú với tâm từ tràn ngập chan hòa một phương; cũng vậy với phương thứ hai, cũng vậy với phương thứ ba, cũng vậy với phương thứ tư, trên, dưới, chung quanh, khắp nơi, đối với tất cả chúng sanh cũng như với chính mình, vị ấy an trú với tâm từ tràn ngập chan hòa khắp thế giới, sung mãn, hoan hỷ, vô lượng, không hận, không sân. Khi giải thoát bằng tâm từ được tu tập như vậy, thì không hành động có giới hạn nào còn lại ở đây, không còn giới hạn nào tồn tại nơi đây. Giống như một người thổi tù và hăng say có thể làm cho mọi người khắp bốn phương nghe được dễ dàng; cũng vậy, khi giải thoát bằng tâm từ được tu tập như vậy, thì không hành động có giới hạn nào còn lại ở đây, không còn giới hạn nào tồn tại nơi đây.⁽²¹⁾ Đây là con đường đưa đến sống cùng với Phạm Thiên.

25-27. – Lại nữa, này thanh niên Bà-la-môn, một Tỷ-kheo an trú với tâm bi tràn ngập chan hòa... với tâm hỷ tràn ngập chan hòa... với tâm xả tràn ngập chan hòa một phương; cũng vậy với phương thứ hai, cũng vậy với phương thứ ba, cũng vậy với phương thứ tư, trên, dưới, chung quanh, khắp nơi, đối với tất cả chúng sanh cũng như với chính mình, vị ấy an trú với tâm xả tràn ngập chan hòa khắp thế giới, sung mãn, hoan hỷ, vô lượng, không hận, không sân. Khi giải thoát bằng tâm xả được tu tập như vậy, thì không hành động có giới hạn nào còn lại ở đây, không còn giới hạn nào

trumpeter could make himself heard without difficulty in the four quarters, so too, when the liberation of mind by equanimity is developed in this way, no limiting action remains there, none persists there. This too is the path to the company of Brahmā.”

(from MN 99: *Subha Sutta*; II 206–8)

(3) Insight Surpasses All

[The Buddha said to Anāthapiṇḍika:] “In the past, householder, there was a brahmin named Velāma. He gave such a great alms offering as this: eighty-four thousand bowls of gold filled with silver; eighty-four thousand bowls of silver filled with gold; eighty-four thousand bronze bowls filled with bullion; eighty-four thousand elephants, chariots, milch cows, maidens, and couches, many millions of fine cloths, and indescribable amounts of food, drink, ointment, and bedding.

“As great as was the alms offering that the brahmin Velāma gave, it would be even more fruitful if one would feed a single person possessed of right view.²² As great as the brahmin Velāma’s alms offering was, and though one would feed a hundred persons possessed of right view, it would be even more fruitful if one would feed a single once-returned. As great as the brahmin Velāma’s alms offering was, and though one would feed a hundred once-returneds, it would be even more fruitful if one would feed a single nonreturner. As great as the brahmin Velāma’s alms offering was, and though one would feed a hundred nonreturners, it would be even more fruitful if one would feed a single

tồn tại nơi đây. Giống như một người thổi tù và hăng say có thể làm cho mọi người khắp bốn phương nghe được dễ dàng; cũng vậy, khi giải thoát bằng tâm xả được tu tập như vậy, thì không hành động có giới hạn nào còn lại ở đây, không còn giới hạn nào tồn tại nơi đây. Đây là con đường đưa đến sống cùng với Phạm Thiên.

(*Trung BK II, Kinh số 99: Kinh Subha, tr. 810-814*)

(3) Tuệ quán thù thắng

[Đức Phật nói với ông Cấp Cô Độc]:

– Nay gia chủ, thuở xưa, có một người Bà-la-môn tên là Velāma. Vị ấy bố thí rộng lớn như sau: 84.000 chén vàng chứa đầy bạc; 84.000 chén bạc chứa đầy vàng; 84.000 chén đồng chứa đầy thỏi quý kim; 84.000 voi; cỗ xe, bò sữa, thiếu nữ, giường nằm, nhiều triệu thước vải mịn, và vô số thức ăn, nước uống, dầu thoa và tắm vải trải giường.

Những gì người Bà-la-môn Velāma bố thí quả thật rộng lớn, nhưng nếu có người bố thí cho một vị có chánh kiến, thì quả vị bố thí này còn rộng lớn hơn.⁽²²⁾ Những gì người Bà-la-môn Velāma bố thí quả thật rộng lớn, và dù có người bố thí cho một trăm vị có chánh kiến, nếu người ấy bố thí cho một vị chứng quả Nhất Lai, thì quả vị bố thí này còn rộng lớn hơn. Những gì người Bà-la-môn Velāma bố thí quả thật rộng lớn, và dù có người bố thí cho một trăm vị chứng quả Nhất Lai, nếu người ấy bố thí cho một vị chứng quả Bất Lai, thì quả vị bố thí này còn rộng lớn hơn. Những gì người Bà-la-môn Velāma bố thí quả thật rộng lớn, và dù có người bố thí cho một trăm vị chứng quả Bất Lai, nếu người ấy bố

arahant. As great as the brahmin Velāma's alms offering was, and though one would feed a hundred arahants, it would be even more fruitful if one would feed a single paccekabuddha.²³ As great as the brahmin Velāma's alms offering was, and though one would feed a hundred paccekabuddhas, it would be even more fruitful if one would feed a single Perfectly Enlightened Buddha ... it would be even more fruitful if one would feed the Saṅgha of monks headed by the Buddha and build a monastery for the sake of the Saṅgha of the four quarters ... it would be even more fruitful if, with a trusting mind, one would go for refuge to the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha, and would undertake the five precepts: abstaining from the destruction of life, from taking what is not given, from sexual misconduct, from false speech, and from the use of intoxicants. As great as all this might be, it would be even more fruitful if one would develop a mind of loving-kindness even for the time it takes to pull a cow's udder. And as great as all this might be, it would be even more fruitful still if one would develop the perception of impermanence just for the time it takes to snap one's fingers."

(AN 9:20, abridged; IV 393–96)

thí cho một vị chứng quả A-la-hán, thì quả vị bồ thí này còn rộng lớn hơn. Nhưng gì người Bà-la-môn Velāma bồ thí quả thật rộng lớn, và dù có người bồ thí cho một trăm vị chứng quả A-la-hán, thì quả vị bồ thí này còn rộng lớn hơn nếu người ấy bồ thí cho một vị Độc Giác Phật.⁽²³⁾ Nhưng gì người Bà-la-môn Velāma bồ thí quả thật rộng lớn, và dù có người bồ thí cho một trăm vị Độc Giác Phật... nếu người ấy bồ thí cho Đức Phật, bậc Vô thượng Chánh Đẳng Giác, thì quả vị bồ thí này còn rộng lớn hơn... quả vị này còn rộng lớn hơn nếu người ấy bồ thí cho Tăng đoàn do Đức Phật lãnh đạo và xây dựng tu viện cho Tăng đoàn khắp bốn phương... quả vị này còn rộng lớn hơn nếu người ấy có lòng tịnh tín và quy y Tam Bảo - Phật, Pháp, Tăng và giữ gìn năm giới: từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục, từ bỏ nói láo, từ bỏ uống rượu và các chất gây nghiện. Tất cả công đức này quả thật rộng lớn, và quả vị còn rộng lớn hơn nếu có người tu tập tâm từ chỉ trong khoảnh khắc bằng thời gian vắt sữa một con bò. Tất cả công đức này quả thật rộng lớn, và quả vị còn rộng lớn hơn nếu có người tu tập phát triển tri kiến vô thường chỉ bằng thời gian búng ngón tay.

(Tăng Chi BK 9:20, tóm lược; IV 393-96)

VI. DEEPENING ONE'S PERSPECTIVE ON THE WORLD

INTRODUCTION

In interpreting suttas, we have to take account of the circumstances under which they were spoken and the persons to whom they were addressed. During the course of his long ministry, the Buddha had to adjust his teaching to people with different capacities and needs. He taught those given to reckless behavior to abandon their self-defeating ways and engage in wholesome actions that yield pleasant fruits. He taught those inclined to resign themselves to fate that present effort determines our present quality of life as well as our future destiny. He taught those convinced that personal existence ceases with bodily death that living beings survive the breakup of the body and re-arise in accordance with their kamma. He taught those not yet ripe enough for higher attainments to aspire for rebirth among the devas, the celestial beings, and to enjoy the bliss and glory of the heavens.

A blissful heavenly rebirth, however, is not the final purpose for which the Buddha taught the Dhamma. At best it is only a temporary waystation. The ultimate goal is the cessation of suffering, and the bliss of the heavens, no matter how blissful, is not the same as the cessation of suffering. According to the Buddha's teaching, all states of existence within the round of rebirths, even the heavens, are transient, unreliable, bound up with pain. Thus the ultimate aim of the Dhamma is nothing short of liberation, which means total release from the round of birth and death.

VI. TẦM NHÌN THÂM SÂU VỀ THẾ GIỚI

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Trong lúc diễn giải kinh, chúng ta cần phải chú ý xét đến hoàn cảnh trong đó bài kinh được thuyết giảng và thính chúng nào được nghe bài kinh đó. Trong suốt cuộc đời dài hoàng pháp, Đức Phật đã linh động điều chỉnh lời giảng dạy tùy theo khả năng và nhu cầu của thính chúng. Ngài dạy những kẻ hành xử liều lĩnh nên từ bỏ những đường lối tự làm mình thất bại và nên dần thân làm những việc thiện lành để mang lại kết quả an vui. Ngài dạy những kẻ có khuynh hướng cam chịu đầu hàng số phận rằng nỗ lực của chúng ta trong hiện tại quyết định phẩm chất của đời sống hiện tại cũng như số phận chúng ta trong tương lai. Ngài dạy những người tin tưởng sự hiện hữu của con người sẽ chấm dứt khi chết, rằng chúng sanh vẫn còn tồn tại sau khi thân hoại mạng chung và sẽ tái sanh tùy theo nghiệp của họ. Ngài dạy những người chưa đủ thuần thực để đạt được những quả vị cao hơn nên có nguyện vọng tái sanh vào cõi thiên sống cùng chư Thiên, và hưởng niềm hoan lạc huy hoàng của các cõi Thiên.

Tuy nhiên, một cuộc tái sanh hoan hỷ vào cõi Thiên không phải là mục đích cuối cùng mà Đức Phật giảng dạy Giáo pháp. Tốt nhất thì đó cũng chỉ là trạm dừng chân ghé tạm. Mục tiêu cuối cùng là chấm dứt khổ đau, và những hỷ lạc của cõi Thiên, dù có hạnh phúc đến đâu cũng không giống hạnh phúc của sự chấm dứt khổ đau. Theo lời Đức Phật dạy, tất cả trạng thái hiện hữu trong vòng luân hồi, ngay cả ở cõi Thiên, cũng chỉ là tạm bợ, không đáng tin cậy, và vẫn bị khổ đau ràng buộc. Như vậy mục tiêu tối hậu của Giáo pháp không gì khác hơn là giải thoát, nghĩa là hoàn

What lies beyond the round of rebirths is an unconditioned state called *Nibbāna*. Nibbāna transcends the conditioned world, yet it can be attained within conditioned existence, in this very life, and experienced as the extinction of suffering. The Buddha realized Nibbāna through his enlightenment, and for the next forty-five years of his life he endeavored to help others realize it for themselves. The realization of Nibbāna comes with the blossoming of wisdom and brings perfect peace, untarnished happiness, and the stilling of the mind's compulsive drives. Nibbāna is the destruction of thirst, the thirst of craving. It is also the island of safety amid the raging currents of old age, sickness, and death.

To guide his spiritually mature disciples toward Nibbāna, the Buddha had to steer them beyond the blissful rewards that could be won in a future life by performing wholesome deeds. He did so through the “world-transcending” facets of his teaching, those aspects designed to lead disciples beyond the “triple world” of sense-sphere existence, form-sphere existence, and formless existence. Again and again throughout the discourses, the Buddha offered an uncompromising, razor-sharp exposure of the dangers inherent in all conditioned states of being. He sounded a clear warning signal that all states of existence are perilous and fraught with pain. He insisted, unambiguously, that the one hope of lasting security lies in complete purification and liberation of the mind. He presented a path that cuts through ignorance and craving in their entirety and dispels attachment even to the most refined states of meditative absorption.

toàn thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử.

Những gì nằm bên ngoài vòng sinh tử luân hồi là một trạng thái vô vi gọi là Niết-bàn (Nibbāna). Niết-bàn siêu việt thế giới hữu vi, tuy nhiên, vẫn có thể đạt được trong thế giới hữu vi, ngay trong chính đời sống này, và được trải nghiệm như là sự đoạn diệt của mọi khổ đau. Đức Phật đã chứng đắc Niết-bàn qua sự giác ngộ của Ngài, và trong bốn mươi lăm năm sau đó Ngài đã nỗ lực giúp nhiều người khác được tự mình chứng đắc Niết-bàn. Việc chứng đắc Niết-bàn đến cùng với sự khai mở tuệ giác và mang lại sự an bình tuyệt đối, một hạnh phúc thuần khiết, và sự an tịnh mọi tâm hành. Niết-bàn là sự đoạn diệt mọi khao khát, sự khao khát ái dục. Đó cũng là hòn đảo bình an giữa những dòng chảy thịnh nộ của già, bệnh và chết.

Để hướng dẫn những đệ tử tu hành thuần thực của Ngài đạt được Niết-bàn, Đức Phật phải hướng dẫn họ vượt qua những phần thưởng hỷ lạc mà họ có thể gặt hái trong đời sống tương lai nhờ thực hành những hành động thiện lành. Ngài làm như vậy qua những phương diện ‘siêu việt’ của Giáo pháp, những phương diện được hoạch định để dẫn dắt đệ tử của Ngài vượt qua ‘Tam giới’ là Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới. Lặp đi lặp lại nhiều lần trong các bài kinh, Đức Phật đã phơi bày thật sắc bén và không khoan nhượng những nguy hiểm tiềm ẩn trong mọi trạng thái hiện hữu thuộc thế giới hữu vi. Ngài lên tiếng báo động rằng tất cả mọi trạng thái hiện hữu đều nguy hiểm và đầy dẫy khổ đau. Ngài nhấn mạnh, rất rõ ràng, rằng niềm hy vọng duy nhất về sự an ổn lâu dài nằm ở nỗ lực thanh tịnh và giải phóng tâm hoàn toàn. Ngài trình bày một con đường chọc thủng vô minh và khát ái trọn vẹn và làm tan biến mọi dính mắc ngay cả với những trạng thái thiền định thâm sâu vi tế nhất.

In his “graduated discourse on the Dhamma,” given to introduce receptive newcomers to his teaching, the Buddha regularly began by discussing such practices as giving and moral discipline. He would extol the beauty of such virtues as generosity, harmlessness, honesty, and self-restraint, explaining how such meritorious deeds lead to the joys of a heavenly rebirth. At this point, he would reveal “the danger, degradation, and defilement in sensual pleasures and the blessings of renunciation.” Having thus gradually “ripened” the minds of his audience, he would next expound the doctrine distinctive of his own teaching, the Four Noble Truths: suffering, its origin, its cessation, and the path. When the Buddha himself taught the Four Noble Truths, his purpose was not to give his listeners an introductory course in “basic Buddhism,” but to awaken in them the “vision of the Dhamma,” the first direct realization of the transcendent truth that sets the disciple on the irreversible path to liberation.

Though we sometimes read in the suttas that disciples attained their first experience of awakening merely by listening to the Buddha preach, this does not mean that the Dhamma is easy to understand. Such disciples could penetrate the truth with such apparent ease because their faculties were mature, perhaps too because they had accumulated sufficient supporting conditions from previous lives. But by its very nature, the world-transcending Dhamma goes against the grain of the mundane mind. The Buddha describes the Dhamma as “subtle, deep, and difficult to see,” and one of the things that makes it so difficult to see is its thesis that the highest happiness cannot

Trong những bài “từng bước thực hành Giáo pháp”, được thuyết giảng để giới thiệu Giáo pháp cho những người mới tiếp nhận, Đức Phật thường xuyên bắt đầu bằng cách thảo luận những pháp môn như bố thí và giữ giới. Ngài thường ca ngợi nét đẹp của những đức hạnh như là tâm bố thí, tâm vô hại, thật thà, biết tự chế ngự, và giải thích những hành động đức hạnh ấy dẫn đến niềm hoan hỷ của sự tái sinh vào Thiên giới. Ở điểm này, Ngài hé lộ ‘sự nguy hiểm, thấp hèn, và phiền não của những dục lạc giác quan và những phước lành của việc từ bỏ chúng.’ Như vậy, sau khi từng bước giúp cho tâm của thính chúng ‘chín muồi’, tiếp đến Ngài giảng giải giáo lý đặc thù của Giáo pháp, đó là Tứ diệu đế: Khổ, Nguồn gốc của khổ, Sự chấm dứt khổ, và Con đường diệt khổ. Khi chính Đức Phật giảng dạy Tứ diệu đế, mục đích của Ngài không phải là giới thiệu với thính chúng một khóa học về ‘Phật pháp căn bản’, nhưng là để thức tỉnh ‘Pháp nhãn’ trong tâm họ, đó là sự nhận thức trực tiếp đầu tiên về chân lý siêu việt sẽ đưa người đệ tử đến với con đường giải thoát không thể đảo ngược được.

Mặc dù đôi lúc chúng ta đọc trong các bài kinh kể rằng có những vị đệ tử đạt được trải nghiệm đầu tiên về giác ngộ chỉ bằng cách nghe Đức Phật thuyết giảng, điều này không có nghĩa là Giáo pháp dễ hiểu. Những vị đệ tử ấy có thể thâm nhập chân lý dễ dàng như vậy bởi vì các căn của họ đã thuần thục, cũng có lẽ là vì họ đã tích lũy được đầy đủ những điều kiện thuận lợi từ kiếp trước. Nhưng trong chính bản chất, Giáo pháp siêu việt này đi ngược lại với tâm lý đời thường. Đức Phật mô tả Giáo pháp như là ‘tế nhị, thâm sâu, khó hiểu’ và một trong những điểm khiến cho Giáo pháp khó hiểu là luận đề cho rằng hạnh phúc tối thượng không thể đạt được bằng cách chiều theo những khát vọng của con

be won by yielding to the longings of the heart but only by subduing them. This thesis runs utterly counter to the thought, attitudes, and actions of people fully immersed in the world. As long as we are infatuated with the seductive lures of sensual enjoyment, as long as we take delight in being this or becoming that, we will regard the sublime Dhamma as a mystery and a puzzle. The Buddha therefore realized that the first major challenge he would face in establishing his world-transcending Dhamma was to break the grip that sensual pleasure and worldly attachment have upon the mind. He had to knock the mind out of its accustomed ruts and set it moving in an altogether different direction. He had to steer his disciples away from the lures of sensuality and worldly attachment and guide them toward disenchantment, complete dispassion, and awakening.

The requirements of this task drew upon all the Buddha's skills as a teacher. It demanded that he make ample use of his ability to precisely adjust his teaching to the mental proclivities of the people who came to him for instruction. It demanded that he speak up frankly and candidly, even when candor bred resentment. It demanded that he enter the fray of debate, even though he much preferred the peace of seclusion. It demanded that he use similes, metaphors, and parables whenever concrete illustrations could give his arguments stronger appeal. It demanded that he uphold his principles strongly whether his adversaries were hostile ascetics or miscreant monks within the ranks of his own order (see the opening sections of MN 22 and MN 38, not included in this anthology). That the Buddha succeeded so well in fulfilling this difficult task is counted

tim, mà chỉ bằng cách dập tắt những khát vọng đó. Luận đề này hoàn toàn đi ngược lại với ý tưởng, thái độ, và hành động của những người hoàn toàn đắm mình trong cuộc sống thế gian. Bao lâu mà chúng ta còn bị mê đắm trong những cám dỗ của dục lạc thế gian, bao lâu chúng ta còn ham thích trở thành người như thế này hay như thế kia, chúng ta sẽ thấy Giáo pháp siêu việt như một điều gì bí ẩn và khó hiểu. Vì vậy, Đức Phật nhận thức rằng thách thức đầu tiên lớn nhất mà Ngài phải đối mặt trong việc thiết lập Giáo pháp siêu xuất thế gian là phải phá vỡ gọng kiềm của dục lạc giác quan và những dính mắc thuộc thế gian trong tâm con người. Ngài phải đánh bật tâm ra khỏi sự trì trệ của những tập quán quen thuộc và khởi động tâm trở lại theo một chiều hướng hoàn toàn khác. Ngài phải lèo lái đệ tử của Ngài tránh xa sức cám dỗ của các dục lạc và những dính mắc thuộc thế gian và dẫn dắt họ hướng về sự nhàm chán, ly tham và giác ngộ.

Đức Phật phải dùng tất cả kỹ năng của một bậc Đạo sư để hoàn thành những yêu cầu của nhiệm vụ này. Điều này đòi hỏi Đức Phật sử dụng khả năng của Ngài rất nhiều lần để điều chỉnh thật chính xác lời giảng dạy của Ngài cho phù hợp với khuynh hướng tinh thần của những người tìm đến Ngài để xin được chỉ dạy. Nhiệm vụ này đòi hỏi Ngài phải nói thẳng nói thật, ngay cả khi sự thẳng thắn tạo nên tức giận ở người nghe. Đôi lúc Ngài phải nhập cuộc để tranh luận, mặc dù Ngài vẫn ưa chuộng nếp sống độc cư an tịnh. Nhiều lần Ngài sử dụng những ví dụ, các hình ảnh ẩn dụ, những chuyện ngụ ngôn, bất cứ lúc nào những lời giải thích cụ thể có thể giúp cho lập luận của Ngài có sức thu hút mạnh hơn. Nhiệm vụ này đòi hỏi Ngài mạnh mẽ giữ vững nguyên tắc chodù những kẻ chống đối Ngài là những nhà tu khổ hạnh thù nghịch hay một Tỷ-kheo phạm giới trong hàng

among his truly wonderful and marvelous accomplishments. This is a point to which **Text VI,1** bears eloquent testimony.

The Buddha's task at this stage in the unfolding of his doctrine is to impart to us a radically new education in the art of seeing. To follow the Buddha in the direction he wants to lead us, we have to learn to see *beneath* the surface glitter of pleasure, position, and power that usually enthralls us, and at the same time, to learn to see *through* the deceptive distortions of perception, thought, and views that habitually cloak our vision. Ordinarily, we represent things to ourselves through the refractory prism of subjective biases. These biases are shaped by our craving and attachments, which they in turn reinforce. We see things that we want to see; we blot out things that threaten or disturb us, that shake our complacency, that throw into question our comforting assumptions about ourselves and our lives. To undo this process involves a commitment to truth that is often unsettling, but in the long run proves exhilarating and liberating.

The education that the Buddha imparts to us brings about *a deepening of our perspective on the world*. To help us transform our understanding and deepen our perspective on the world, he offers us three standpoints from which we can appraise the values by which we order our lives. These three standpoints also represent three “moments” or steps

ngũ giáo đoàn của Ngài. (xem phần mở đầu của Trung BK bài 22 và 38, không được đưa vào hợp tuyển này). Sự thành công của Đức Phật trong việc hoàn thành nhiệm vụ khó khăn này đã được tính vào những thành tựu tuyệt vời và kỳ diệu của Ngài. Đây là một điểm trong đó **Kinh Văn VI, 1** đã minh chứng một cách hùng hồn.

Vào giai đoạn này, nhiệm vụ của Đức Phật trong việc giới thiệu giáo lý của Ngài là truyền đạt cho chúng ta một đường lối giáo dục mới lạ cấp tiến trong nghệ thuật nhận thức sự vật. Để đi theo đường hướng Đức Phật muốn dẫn dắt chúng ta, chúng ta phải học cách nhìn *bên dưới* bề ngoài hào nhoáng của lạc thú, địa vị, và quyền lực thường lôi cuốn chúng ta, và cùng lúc chúng ta phải học để nhìn xuyên suốt những lệch lạc sai lầm của tri giác, ý niệm, và quan điểm vẫn thường che mờ tầm nhìn của chúng ta. Thông thường, chúng ta nhìn sự vật qua lăng kính chủ quan thiên vị của chúng ta. Những thiên vị ấy do khát ái và dính mắc của chúng ta tạo ra và làm vững mạnh thêm. Chúng ta nhìn những sự vật mà ta muốn nhìn, và loại bỏ những gì có vẻ đe dọa hay gây phiền toái cho chúng ta, hay làm lung lay niềm lạc quan của chúng ta, hay đặt lại vấn đề về những nhận định dễ dãi về bản thân và đời sống của chúng ta. Để giải tỏa tiến trình này liên hệ đến một sự dần dần tìm sự thật mà vẫn thường gây bất ổn, nhưng về lâu dài chứng tỏ là rất an vui và giải thoát.

Đường lối giáo dục mà Đức Phật truyền đạt mang lại cho chúng ta một tầm nhìn thâm sâu về thế giới. Để giúp chúng ta chuyển hóa sự hiểu biết và đạt được tầm nhìn thâm sâu về thế giới, Ngài trình bày cho chúng ta ba quan điểm, từ đó chúng ta có thể thẩm định những giá trị mà chúng ta đã sắp đặt cho cuộc sống của mình. Ba quan điểm

in an unfolding process of insight that starts from our commonsense attitudes and moves strategically toward higher knowledge, enlightenment, and release. The three moments are: gratification (*assāda*), danger (*ādinava*), and escape (*nissaraṇa*). In **Texts VI,2(1)–(3)**, this scheme is applied to the world as a whole. Elsewhere in the Nikāyas, the scheme is applied more specifically to the four material elements (SN 14:31–33), the five aggregates (SN 22:26–28), and the six internal and external sense bases (SN 35:13–18). The Buddha underscores the importance of this scheme with the bold pronouncement that until he was able to fully evaluate the world (or, in the texts referred to just above, the elements, aggregates, and sense bases) in this way, he did not claim that he had attained the unsurpassed perfect enlightenment.

In advancing systematically through this scheme, one begins by recognizing the indubitable fact that such worldly phenomena as sense objects, forms, and feelings give us some degree of *gratification*. This gratification consists in the pleasure and joy (*sukha-somanassa*) we experience when we succeed in fulfilling our desires. Once we acknowledge this fact, we can then probe deeper by asking whether such pleasure and joy are entirely satisfactory. If we address this question with utter honesty, in a dispassionate frame of mind, we will realize that such pleasure and joy are far from satisfactory. To the contrary, they are saddled with drawbacks and defects ranging from the trifling to the catastrophic, defects that we perpetually hide from ourselves so that we can continue unhindered in our quest for gratification. This is their *danger*, the second moment or step of observation. The most pervasive danger

này cũng tượng trưng cho ba ‘thời điểm’ hay ba giai đoạn trong một tiến trình khai mở nhận thức, bắt đầu từ những thái độ ý thức thông thường và theo chiến lược tiến lên hướng đến những tri kiến cao siêu hơn, rồi đến giác ngộ và giải thoát. Ba thời điểm là: vị ngọt (*assāda*), sự nguy hiểm (*ādivana*), và sự vượt thoát (*nissarana*). Trong **Kinh Văn VI, 2 (1)-(3)**, kế hoạch này áp dụng cho cả vạn pháp nói chung. Đầu đó trong bộ kinh Nikāya, kế hoạch này áp dụng đặc biệt hơn cho tứ đại (*Tương Ưng BK 14:31-33*), ngũ uẩn (*Tương Ưng BK 22:26-28*), và sáu nội căn và ngoại căn (*Tương Ưng BK 35:13-18*). Đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của kế hoạch này với lời tuyên bố mạnh mẽ rằng cho đến khi nào Ngài có thể thẩm định vạn pháp đầy đủ theo cách này, (hoặc, như trong các kinh văn được đề cập trên đây, các đại, các uẩn, các căn), Ngài sẽ không tuyên bố rằng Ngài đã đắc quả Vô thượng Chánh Đẳng Giác.

Để tiến tới một cách có hệ thống qua kế hoạch này, người ta bắt đầu bằng cách công nhận một sự kiện không còn gì để nghi ngờ rằng những pháp thế gian như là đối tượng của giác quan, sắc, thọ cung cấp cho chúng ta một mức độ *thỏa mãn* nào đó. Sự thỏa mãn này bao gồm lạc thú và vui thích (*sukha-somanassa*) chúng ta cảm nhận khi chúng ta thành công trong việc thỏa mãn những dục vọng của mình. Một khi chúng ta công nhận sự kiện này, chúng ta có thể đào sâu hơn bằng cách hỏi rằng những lạc thú và vui thích ấy có hoàn toàn thỏa mãn hay không. Nếu chúng ta giải đáp câu hỏi này hết sức thành thật, với tâm vô tư bình thản, chúng ta sẽ nhận ra rằng những lạc thú và vui thích ấy chưa hề đạt tới mức độ thỏa mãn. Trái lại, chúng chứa nhiều điểm bất lợi và khuyết điểm, từ những điều nhỏ nhặt đến những khuyết điểm đáng kinh sợ mà chúng ta luôn luôn che giấu với chính mình để chúng ta có thể tiếp tục con đường

lurking behind the innocent façade of our worldly pleasures is their inherent nature of being impermanent (*anicca*), bound up with suffering and discontent (*dukkha*), and subject to inevitable change and decay (*vipariṇāmadhamma*).

The third moment, the moment of *escape*, follows from the second. “Escape” here is not *escapism*, a word that implies an anxious attempt to avoid facing one’s problems by pretending they don’t exist and losing oneself in distractions. True escape is quite the opposite: the sanest, most rational, most judicious course of action we can take when we accurately recognize a genuine danger. It is our search for an exit from a burning building, our visit to the doctor when we’re beset by a persistent fever, our decision to give up smoking when we understand how it jeopardizes our health. Once we see that the objects of our attachment are flawed, beset with hidden dangers, we then realize that the way of escape lies in dropping our attachment to them. This is “the removal of desire and lust, the abandoning of desire and lust” (*chandarāga-vinaya, chandarāga-pahāna*) referred to in the texts.

The Pāli commentators, not surprisingly, connect these three moments with the Four Noble Truths. “Gratification” implies the second noble truth, for pleasure and joy arouse craving, the origin of suffering. “Danger” is the truth of suffering itself. And “escape” is the truth of the cessation of

tìm kiếm sự thỏa mãn mà không bị trở ngại. Đây là *sự nguy hiểm* của các dục, thời điểm hay là bước quan sát thứ hai. Sự nguy hiểm bao trùm đằng sau bề mặt của những dục lạc thế gian chính là bản chất vô thường (*anicca*) của chúng, bị ràng buộc bởi khổ đau và bất toại nguyện (*dukkha*), và là đối tượng của thay đổi và hủy diệt không thể tránh khỏi (*vipariṇāmadhamma*).

Thời điểm thứ ba, thời điểm *vượt thoát*, theo sau thời điểm thứ hai. “Vượt thoát” đây không có nghĩa là chủ trương trốn chạy, một từ ngụ ý chỉ một nỗ lực để tránh khỏi phải đối mặt với những vấn đề của con người bằng cách giả vờ xem như chúng không tồn tại và tìm cách tự lãng quên bằng các thú tiêu khiển. Sự vượt thoát đích thực hoàn toàn ngược lại: đó là chuỗi hành động thận trọng nhất, hợp lý nhất, lành mạnh nhất mà chúng ta có thể thực hiện khi chúng ta nhận diện chính xác sự nguy hiểm đích thực. Đó là sự tìm kiếm lối thoát để ra khỏi một tòa nhà đang bốc cháy, là việc tìm đến bác sĩ khi chúng ta đang bị hành hạ bởi một cơn sốt dai dẳng, là quyết định bỏ hút thuốc lá khi chúng ta hiểu rằng nó đang hủy hoại sức khỏe của chúng ta. Một khi chúng ta đã thấy những đối tượng tham ái của chúng ta là sai lầm, với những nguy hiểm tiềm ẩn đang tác hại, thì chúng ta nhận ra rằng con đường vượt thoát nằm ở chỗ chấm dứt sự tham ái đối với chúng. Đây là “sự từ bỏ khát ái và dục vọng” (*chandarāga- vinaya, chandarāga-pahāna*) được đề cập trong các kinh văn.

Không có gì đáng ngạc nhiên khi các nhà bình luận kinh tạng Pāli đã liên kết ba thời điểm ấy với Tứ diệu đế. “Sự thỏa mãn” bao hàm Chân lý thứ hai, vì lạc thú và vui thích làm khởi sinh ái dục, là nguồn gốc của Khổ. “Sự nguy hiểm” tự nó là Chân lý về Khổ. Và “Sự vượt thoát” là Chân lý về sự

suffering, which also implies the Noble Eightfold Path, the fourth truth, the way to the cessation of suffering.

In **Text VI,3** the Buddha uses this threefold scheme to make a detailed appraisal of three major objects of attachment: sensual pleasures, bodily form, and feelings. The major portion of the sutta is devoted to an examination of the dangers in sensual pleasures. It begins with a close-up view of the tribulations that a “clansman”—a young householder pursuing the ancient Indian counterpart of a professional career—might undergo in his quest for sensual gratification. As the discourse unfolds, the scope of the examination widens from the personal to the collective, encompassing the broader social and political consequences of this quest. It reaches its climax in striking images of the warfare and human devastation that follow from the frenzied mass drive for sensual gratification. “Form” is the physical body. The Buddha begins his treatment of form by asking the monks to consider a beautiful young girl. He then traces the progressive stages of her physical decay, through old age, sickness, death, and the eventual disintegration of the corpse until it is reduced to powdered bone. To show the danger in “feeling,” the Buddha selects the feelings of a meditating monk in the *jhānas*, the meditative absorptions, the most refined mundane experiences of pleasure and peace. He points out that even these lofty feelings are impermanent, unsatisfactory, and subject to change.

Although the following texts do not explicitly apply the threefold scheme, its underlying presence is obvious. Emphasis falls on the aspect of danger. The two texts presented in section 4 again accentuate the pitfalls in

chấm dứt Khổ, cũng bao hàm Bát Thánh đạo, Chân lý thứ tư, là con đường đưa đến chấm dứt khổ.

Trong **Kinh Văn VI, 3**, Đức Phật dùng kế hoạch ba giai đoạn này để đánh giá chi tiết ba đối tượng chính của dính mắc: dục lạc giác quan, sắc thân và cảm thọ. Phần lớn bài kinh được dùng để quan sát những nguy hiểm của dục lạc giác quan. Kinh bắt đầu bằng một cái nhìn cận cảnh về những khổ đau mà một ‘tộc trưởng’—nghĩa là một thanh niên gia chủ đang theo đuổi một ngành nghề chuyên môn của Ấn Độ thời cổ đại - có thể trải qua trong việc tìm cầu sự thỏa mãn dục lạc giác quan. Như bài kinh lần lượt trình bày, phạm vi quan sát mở rộng từ cá nhân đến tập thể, bao gồm cả những hậu quả chính trị xã hội của cuộc tìm cầu này. Bài kinh đạt đến cao điểm bằng những hình ảnh dữ dội của chiến tranh và sự tàn phá con người theo sau hàng loạt động lực điên cuồng để thỏa mãn dục lạc. ‘Sắc’ là thân thể. Đức Phật bắt đầu bài học về sắc bằng cách hỏi các Tỷ-kheo hãy quan sát một cô gái đẹp. Rồi Ngài mô tả những giai đoạn tiệm tiến về sự tàn tạ cơ thể của cô ta, qua tuổi già, bệnh tật và cái chết, và cuối cùng là sự phân hủy của tử thi cho đến khi nó trở thành bột xương. Để chỉ sự nguy hiểm của ‘cảm thọ’, Đức Phật chọn những cảm thọ của một Tỷ-kheo đang ở trong những trạng thái nhập định (*jhāna*), nghĩa là thiền định thâm sâu, những trải nghiệm về hỷ lạc và an tịnh vi tế nhất thuộc thế gian. Ngài chỉ rõ rằng ngay cả những trạng thái cảm thọ cao thượng như vậy cũng vô thường, bất toại nguyện và là đối tượng của thay đổi.

Mặc dù những bài kinh tiếp theo không áp dụng kế hoạch ba giai đoạn một cách lộ liễu, sự hiện diện bao hàm bên dưới vẫn rõ ràng. Trạng thái nguy hiểm được nhấn mạnh. Hai bài kinh được trình bày trong phần 4 một lần nữa nhấn

sensual pleasures, but do so differently from the text of the preceding section. In **Text VI,4(1)**, the Buddha appears in dialogue with a pompous householder who imagines that he has “cut off all worldly affairs.” To dispel his complacency, the Buddha uses a series of similes that expose the deceptiveness of sensual pleasures to show him what the “cutting off of affairs” means in his own system of training. The use of similes prevails in **Text VI,4(2)** as well, which pits the Buddha against a hedonist named Māgandiya. The Buddha here contends that sensual pleasures seem to be pleasurable only through a distortion of perception, but when seen rightly are like the fire in a burning charcoal pit—“painful to touch, hot, and scorching.” This passage includes some of the most powerful similes in the Nikāyas, and there can be little doubt that the Buddha has not used them lightly.

The use of imagery also figures prominently in **Text VI,5**, whose theme is the transience of human life. Buddhist literature frequently advises us to contemplate the certainty of death and the uncertainty of the time of its arrival. This recommendation is not made to induce an attitude of chronic morbidity but to help us break our infatuation with life and develop detachment. For this reason, recollection of death has become one of the most important subjects of Buddhist meditation. The Buddha elsewhere says that the recollection of death “when developed and cultivated, gains a foothold in the Deathless and culminates in the Deathless” (AN 7:46; IV 47–48). Here the transience of life is underscored by counting up the number of days, seasons,

mạnh đến những cảm bầy của dục lạc giác quan, nhưng cũng không khác lắm với bài kinh trong phần trước. Trong **Kinh Văn VI, 4 (1)**, Đức Phật xuất hiện trong một cuộc đàm thoại với một gia chủ hống hách khoe rằng ông ta đã “cắt đứt được tất cả chuyện thế tục.” Để xóa tan sự tự mãn của ông ta, Đức Phật sử dụng một loạt các ví dụ phơi bày tính cách dối trá của dục lạc giác quan để chỉ cho người gia chủ thấy nhóm từ “cắt đứt chuyện thế tục” có ý nghĩa như thế nào trong hệ thống tu tập của Ngài. Việc sử dụng ví dụ cũng nổi bật trong **Kinh Văn VI, 4 (2)**, trong đó đã thử thách trí tuệ của Đức Phật trước một kẻ theo chủ nghĩa khoái lạc tên là Māgandiya. Ở đây, Đức Phật vẫn giữ lập luận rằng dục lạc giác quan có vẻ như chỉ mang lại khoái cảm thông qua một tri giác lệch lạc, nhưng khi nhìn cho đúng đắn thì chúng giống như ngọn lửa trong một lò than rực cháy - “sờ vào sẽ đau đớn, nóng, và cháy bỏng.” Những đoạn kinh này bao gồm một số ví dụ mạnh mẽ nhất trong các bộ kinh Nikāya, và chắc chắn Đức Phật đã không sử dụng chúng một cách nhẹ nhàng.

Việc sử dụng các hình ảnh ẩn dụ cũng là một nét nổi bật trong **Kinh Văn VI, 5**, mà chủ đề là tính chất phù du của kiếp người. Kinh văn Phật giáo thường khuyên chúng ta suy ngẫm về cái chết như một điều chắc chắn và thời điểm cái chết đến là điều không thể tiên đoán được. Lời khuyên này không phải được đưa ra để tạo một thái độ bị ám ảnh kinh niên về cái chết nhưng là để giúp chúng ta phá vỡ sự tham đắm cuộc đời và phát triển tâm xả ly. Vì lý do đó, quán tưởng về cái chết đã trở thành một trong những đề mục quan trọng nhất của thiền định Phật giáo. Đức Phật đã nói trong các bài kinh khác rằng quán tưởng về cái chết “khi được phát triển và tu tập, sẽ đi vào trạng thái bất tử và đạt đến đỉnh cao trong trạng thái bất tử.” (*Tăng Chi BK 7:46; IV*

and even meals in a single life.

Text VI,6 is an excerpt from the Raṭṭhapāla Sutta, which recounts the life of the disciple the Buddha called “the foremost of those who have gone forth out of faith.” Raṭṭhapāla was a young man from a well-established family who was so deeply stirred upon hearing the Buddha preach that he at once decided to embrace the homeless life of a monk. The Buddha asked him to obtain his parents’ permission, but his parents, being strongly attached to their only son, adamantly refused to give their consent. Raṭṭhapāla thereupon lay down on the ground and refused to eat or drink, determined to die right there or receive the going forth. His parents finally relented and permitted him to become a monk on the condition that he later return to visit them. Years later, when he visited his parents, they tried to entice him back to the household life, but since he had already attained arahantship he was now beyond any possibility of disrobing. After leaving their home, he went to the royal pleasure garden, where he gave a discourse to King Koravya on “four summaries of the Dhamma.” This discourse conveys his profound insights into the depth and universality of suffering, explaining in simple and lucid words why he, like countless other capable men and women in the prime of life, chose to leave the comforts of the household for the uncertainties of the homeless state.

Craving for sensual pleasures is one trap that keeps beings bound to the round of rebirths. Another major trap is attachment to views. Thus, to clear the path to Nibbāna, the

47-48). Ở đây, tính cách phù du của đời sống được nhấn mạnh bằng cách đếm số ngày, mùa, và thậm chí các bữa ăn trong một đời người.

Kinh Văn VI, 6 là một phần trích từ Kinh Raṭṭhapāla, kể lại cuộc đời của một đệ tử Đức Phật được gọi là “người đứng hạng nhất trong những người xuất gia vì lòng tin.” Raṭṭhapāla là một thanh niên con nhà giàu đã phát tín tâm sâu xa khi nghe Đức Phật giảng Pháp đến nỗi ngay tức khắc anh quyết định chấp nhận cuộc sống không gia đình của một Sa-môn. Đức Phật bảo anh xin phép cha mẹ, nhưng cha mẹ của anh quá thương yêu gắn bó với đứa con trai duy nhất của mình nên đã không chấp thuận. Raṭṭhapāla nằm xuống đất và không chịu ăn uống, quyết định hoặc là chết tại chỗ, hoặc được phép xuất gia. Cha mẹ anh cuối cùng phải nhượng bộ và cho phép anh ta trở thành một tu sĩ với điều kiện là anh phải trở về thăm họ sau này. Nhiều năm sau, khi Tôn giả trở về thăm cha mẹ, họ tìm cách lôi kéo Tôn giả trở về đời sống gia đình, nhưng vì Tôn giả đã đắc quả A-la-hán, bấy giờ, Tôn giả đã vượt lên trên mọi khả năng hoàn tục. Sau khi rời nhà cha mẹ, Tôn giả đi đến khu vườn ngự uyển, nơi đó Tôn giả thuyết giảng một bài pháp cho vua Koravya về “bốn yếu chỉ của Giáo pháp.” Bài pháp này truyền đạt tuệ giác thâm sâu của Tôn giả về chiều sâu và tính phổ quát của khổ, và giải thích bằng lời lẽ giản dị rõ ràng tại sao Tôn giả, cũng như vô số thiện nam tín nữ trong độ tuổi thanh xuân, đã chọn từ bỏ những tiện nghi của đời sống gia đình để bước vào con đường bất định của đời sống không gia đình.

Khao khát dục lạc là một cái bẫy ràng buộc chúng sanh vào vòng luân hồi. Một cạm bẫy lớn khác là kiến chấp. Như vậy, để dọn sạch con đường đi đến Niết-bàn, Đức Phật

Buddha not only had to dispel infatuation with sensual pleasures but also to expose the danger in views. This is the theme of section 7.

The most dangerous of wrong views are those that deny or undermine the foundations of ethics. **Text VI,7(1)** draws together a number of perils posed by this type of wrong view; prominent among them is rebirth in the lower realms. Views also lead to one-sided, biased interpretations of reality that we cling to as accurate and complete. People who cling tenaciously to their own views of a particular situation often come into conflict with those who view the same situation in a different light. Views thus give rise to conflicts and disputes. Perhaps no text in all of world literature has depicted this danger in dogmatic clinging more succinctly than the famous parable of the blind men and the elephant, included here as **Text VI,7(2)**.

Text VI,7(3) draws a contrast between the pair of distorted views known as eternalism (*sassatavāda*) and annihilationism (*ucchedavāda*), also called, respectively, the view of existence (*bhavadiṭṭhi*) and the view of nonexistence (*vibhavadiṭṭhi*). Eternalism affirms an eternal component in the individual, an indestructible self, and an eternal ground of the world, such as an all-powerful creator God. Annihilationism denies that there is any survival beyond death, holding that the individual comes to a complete end with the demise of the physical body. Eternalism, according to the Buddha, leads to delight in existence and binds beings to the cycle of existence. Annihilationism is often accompanied by a disgust with existence that, paradoxically, binds its adherents to the same existence that they loathe.

không những phải dạy chúng sanh xóa bỏ mọi tham đắm dục lạc mà còn phơi bày sự nguy hiểm của kiến chấp. Đây là chủ đề của phần 7.

Tà kiến nguy hiểm nhất là những tà kiến phủ nhận hoặc phá hoại những nền tảng của đạo đức. **Kinh văn VI, 7 (1)** gom lại một số nguy hiểm do loại tà kiến này gây ra; nổi bật nhất trong số này là tái sinh vào những cõi thấp kém. Tà kiến còn dẫn đến những diễn giải một chiều, thiên vị về thực tại mà chúng ta vẫn chấp chặt và cho rằng chúng chính xác và đầy đủ. Những người bám chặt vào quan điểm của mình về một tình huống nào đó thường xung đột với những người có ý kiến khác trong cùng một tình huống. Như vậy, quan điểm khác nhau đưa đến xung đột và tranh chấp. Có lẽ không có văn bản nào trong các tài liệu trên thế giới mô tả sự nguy hiểm trong việc chấp chặt giáo điều có thể súc tích hơn câu chuyện ngụ ngôn nổi tiếng về người mù sờ voi, được đưa vào trong **Kinh Văn VI, 7 (2)**.

Kinh văn VI, 7 (3) phác họa sự tương phản của một cặp quan điểm lệch lạc là chủ thuyết bất diệt (*sassatavāda: thường kiến*) và chủ thuyết hư vô (*ucchedavāda: đoạn kiến*), cũng còn được gọi là quan điểm về tồn tại (*bhavadiṭṭhi*) và quan điểm về không tồn tại (*vibhavadiṭṭhi*). Chủ thuyết bất diệt khẳng định một thành tố bất diệt trong mỗi cá nhân, một cái ngã không thể bị hủy diệt, và một nền tảng bất diệt của thế giới, như là một đấng Thượng Đế sáng tạo toàn năng. Chủ thuyết hư vô phủ nhận rằng không có gì còn lại sau khi chết, tuyên bố rằng một cá nhân sẽ chấm dứt hoàn toàn khi thân hoại mạng chung. Theo Đức Phật, chủ thuyết bất diệt dẫn đến sự tham đắm hiện hữu và trói buộc con người vào vòng luân hồi. Chủ nghĩa hư vô thường đi kèm với sự ghê sợ hiện hữu, và nghịch lý thay, lại trói buộc những tín đồ

As we will see below, the Buddha's teaching of dependent origination avoids both these futile ends (see IX, pp. 356–57).

Text VI,8 highlights a particular problem posed by eternalist views. Such views can inspire meditators to attain states of deep meditative bliss, which they interpret as union with a divine reality or realization of an eternal self. From the perspective of the Buddha's teaching, however, such attainments merely create the karmic potential for rebirth into a realm in which that meditative experience becomes the fundamental condition of consciousness. In other words, the attainment of these states in the human realm generates rebirth into the corresponding planes in the realm of subtle form or the formless realm. While many religions point to a divine realm as the final answer to the human predicament, the Buddha's teaching holds that these worlds offer no final outlet from the impermanence and misery of *saṃsāra*.

The text cited here shows that certain meditators attain the four “divine abodes” and take rebirth in the corresponding planes of the brahma world, where they might abide even for as long as five hundred great eons. Eventually, however, they must inevitably pass away and may then fall into the unfortunate realms of rebirth. Similar texts not included here (AN 3:114, 4:124) say the same respectively about realms of rebirth corresponding to the *jhānas* and the formless attainments.

The two suttas that constitute the final section of this

của nó vào sự hiện hữu mà họ ghê sợ. Như chúng ta sẽ thấy dưới đây, giáo pháp của Đức Phật về lý Duyên khởi sẽ tránh được cả hai kết thúc vô vọng đó (xem IX, tr. 356-57).

Kinh Văn VI, 8 làm nổi bật một vấn đề đặc biệt do thường kiến tạo nên. Những quan điểm đó có thể khơi nguồn cảm hứng cho thiền giả đạt đến những trạng thái hỷ lạc thâm sâu của định, mà họ diễn tả như là sự đồng nhất với một thực tại siêu nhiên hay sự chứng đạt một cái ngã thường hằng. Tuy nhiên, theo quan điểm giáo lý của Đức Phật, những chứng đắc ấy chỉ tạo ra tiềm năng của nghiệp để tái sanh vào một cảnh giới trong đó các trải nghiệm thiền định ấy trở thành điều kiện cơ bản của tâm thức. Nói cách khác, những chứng đắc của các trạng thái thiền định trong cảnh giới loài người sẽ là động lực phát khởi sự tái sanh vào những cảnh giới tương ứng trong Sắc giới hoặc Vô sắc giới. Trong lúc nhiều tôn giáo nhắm đến một cảnh giới siêu phàm như là câu trả lời cuối cùng cho số phận con người, giáo pháp Đức Phật tuyên bố rằng những cảnh giới đó không đem lại một lối thoát cuối cùng cho tình trạng vô thường và khổ đau của cõi luân hồi.

Bản kinh đề cập ở đây cho thấy một số thiền giả chứng đắc bốn “trú xứ siêu phàm” (Tứ thiền) và tái sanh vào những cảnh giới tương ứng của thế giới Phạm Thiên, ở đó họ có thể cư trú lâu đến năm trăm đại kiếp. Tuy nhiên, cuối cùng, họ không thể tránh khỏi cái chết và có thể phải rơi xuống tái sanh vào những cảnh giới bất hạnh. Bài kinh tương tự không được đem vào đây (*Tăng Chi BK 3:114, 4:124*) cũng nói giống như vậy về các cảnh giới tái sanh tương ứng với các tầng thiền và các tầng vô sắc định.

Hai bài kinh tạo nên phần cuối của chương này một lần

chapter again take up the unsatisfactoriness and insecurity of conditioned existence, reinforcing their message with dramatic imagery. In **Text VI,9(1)**, the Buddha declares that the amount of tears we have shed while wandering through the round of rebirths is greater than the water in the four great oceans. In **Text VI,9(2)**, he tells a group of thirty monks that the amount of blood they have shed when they were slaughtered and executed in the round of rebirths is greater than the water in the four great oceans. According to the compilers of the sutta, the impact of this discourse upon the thirty monks was so powerful that all attained full liberation on the spot.

VI. DEEPENING ONE'S PERSPECTIVE ON THE WORLD

1. FOUR WONDERFUL THINGS

“Monks, on the manifestation of the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, four wonderful and marvelous things appear. What four?

“People for the most part delight in attachment, take delight in attachment, rejoice in attachment. But when the Dhamma of nonattachment is taught by the Tathāgata, people wish to listen to it, lend an ear, and try to understand it. This is the first wonderful and marvelous thing that appears on the manifestation of the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One.

“People for the most part delight in conceit, take delight in conceit, rejoice in conceit. But when the Dhamma is taught by the Tathāgata for the abolition of conceit, people wish to listen to it, lend an ear, and try to understand it. This is the

nữa nói đến những bất toại nguyện và bất an của sự tồn tại trong thế giới hữu vi, củng cố thông điệp này bằng những hình ảnh đầy kịch tính. Trong **Kinh Văn VI, 9 (1)**, Đức Phật tuyên bố rằng số lượng nước mắt mà chúng ta đã nhỏ xuống trong lúc lang thang trong vòng luân hồi sinh tử còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Trong **Kinh Văn VI, 9 (2)**, Ngài nói với một nhóm ba mươi Tỷ-kheo rằng số lượng máu đã chảy ra khi họ bị giết và tàn sát trong vòng luân hồi sinh tử còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Theo những nhà kết tập kinh điển, tác dụng của bài thuyết giảng này đối với ba mươi Tỷ-kheo mạnh mẽ đến nỗi tất cả các vị ấy đã đạt được giải thoát hoàn toàn ngay tại chỗ.

VI. TẦM NHÌN THÂM SÂU VỀ THẾ GIỚI

1. BỐN PHÁP VI DIỆU

– Đây các Tỷ-kheo, khi Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác xuất hiện, có bốn pháp vi diệu chưa từng có xuất hiện. Thế nào là bốn?

Phần lớn quần chúng ưa thích chấp thủ, thích thú khi chấp thủ, hoan hỷ khi chấp thủ. Nhưng khi Như Lai giảng pháp không chấp thủ, quần chúng mong ước được nghe, lắng tai nghe, và cố gắng hiểu. Đây là pháp vi diệu chưa từng có thứ nhất xuất hiện khi có sự xuất hiện của Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

Phần lớn quần chúng ưa thích kiêu mạn, thích thú khi kiêu mạn, hoan hỷ khi tỏ ra kiêu mạn. Nhưng khi Như Lai giảng pháp diệt trừ kiêu mạn, quần chúng mong ước được nghe, lắng tai nghe, và cố gắng hiểu. Đây là pháp vi diệu

second wonderful and marvelous thing that appears on the manifestation of the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One.

“People for the most part delight in restlessness, take delight in restlessness, rejoice in restlessness. But when the Dhamma of peace is taught by the Tathāgata, people wish to listen to it, lend an ear, and try to understand it. This is the third wonderful and marvelous thing that appears on the manifestation of the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One.

“People for the most part live in ignorance, are blinded by ignorance, fettered by ignorance. But when the Dhamma is taught by the Tathāgata for the abolition of ignorance, people wish to listen to it, lend an ear, and try to understand it. This is the fourth wonderful and marvelous thing that appears on the manifestation of a Tathāgata, an Arahant, a Perfectly Enlightened One.

“On the manifestation of the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, these four wonderful and marvelous things appear.”

(AN 4:128; II 131–32)

2. GRATIFICATION, DANGER, AND ESCAPE

(1) *Before My Enlightenment*

“Before my enlightenment, O monks, while I was still a bodhisatta, it occurred to me: ‘What is the gratification in the world, what is the danger in the world, what is the escape

chưa từng có thứ hai xuất hiện khi có sự xuất hiện của Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

Phần lớn quần chúng ưa thích lắng xắng, vui thích khi lắng xắng, hoan hỷ khi lắng xắng. Nhưng khi Như Lai giảng pháp an tịnh, quần chúng mong ước được nghe, lắng tai nghe, và cố gắng hiểu. Đây là pháp vi diệu chưa từng có thứ ba xuất hiện khi có sự xuất hiện của Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

Phần lớn quần chúng sống trong vô minh, bị vô minh che mờ, bị vô minh trói buộc. Nhưng khi Như Lai giảng pháp diệt trừ vô minh, quần chúng mong ước được nghe, lắng tai nghe, và cố gắng hiểu. Đây là pháp vi diệu chưa từng có thứ tư xuất hiện khi có sự xuất hiện của Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

Khi Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác xuất hiện, có bốn pháp vi diệu chưa từng có này xuất hiện.

(*Tăng Chi BK II, tr. 64-65*)

2. VỊ NGỌT, SỰ NGUY HIỂM, SỰ VƯỢT THOÁT

(2) *Trước khi Ta giác ngộ*

– Nay các Tỷ-kheo, trước khi Ta giác ngộ, khi Ta còn là một Bồ-tát, Ta suy nghĩ như sau: “Cái gì là vị ngọt của thế gian, cái gì là sự nguy hại, và cái gì là sự vượt thoát thế

from the world?’ Then it occurred to me: ‘Whatever pleasure and joy there is in the world, this is the gratification in the world; that the world is impermanent, bound up with suffering, and subject to change, this is the danger in the world; the removal and abandoning of desire and lust for the world, this is the escape from the world.’

“So long, monks, as I did not directly know, as they really are, the gratification in the world as gratification, its danger as danger, and the escape from the world as escape, for so long I did not claim to have awakened to the unsurpassed perfect enlightenment in this world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, its devas and humans.

“But when I directly knew all this, then I claimed to have awakened to the unsurpassed perfect enlightenment in this world with ... its devas and humans. The knowledge and vision arose in me: ‘Unshakable is the liberation of my mind; this is my last birth; there is now no renewed existence.’”

(AN 3:101 §§1–2; I 258–59)

(2) I Set Out Seeking

“O monks, I set out seeking the gratification in the world. Whatever gratification there is in the world, that I have found. I have clearly seen with wisdom just how far the gratification in the world extends.

“I set out seeking the danger in the world. Whatever

gian?” Rồi ý tưởng này khởi lên trong Ta: “Bất cứ những gì mang lại vui thích, khoái lạc ở thế gian là vị ngọt của thế gian; thế gian là vô thường, bị ràng buộc với khổ đau, và phải chịu biến hoại, đó là sự nguy hại của thế gian; và đoạn trừ, từ bỏ mọi ham muốn dục vọng của thế gian chính là sự vượt thoát thế gian.”

Này các Tỷ-kheo, bao lâu Ta chưa trực tiếp biết được như thật vị ngọt của thế gian là vị ngọt, sự nguy hại của thế gian là nguy hại, và sự vượt thoát thế gian là vượt thoát, cho đến lúc ấy, Ta chưa tuyên bố là đã giác tri được Vô thượng Chánh Đẳng Giác trong thế giới với chư Thiên, Ác ma, và Phạm Thiên, trong quần chúng này với Sa-môn và Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người.

Nhưng khi Ta đã trực tiếp biết được như thật tất cả các pháp này, Ta mới tuyên bố là đã giác tri được Vô thượng Chánh Đẳng Giác trong thế giới với chư Thiên, Ác ma và Phạm Thiên, trong quần chúng này với Sa-môn và Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người. Tri kiến này đã khởi lên trong Ta: “Tâm giải thoát của Ta là bất động; đây là đời sống cuối cùng; nay sẽ không còn tái sinh nữa.”

(Tăng Chi BK I, XI. Phẩm Chánh Giác, tr. 468-469)

(2) Ta lên đường tìm cầu

– Này các Tỷ-kheo, ta lên đường tìm cầu vị ngọt của thế gian. Ta đã tìm thấy bất cứ vị ngọt nào có mặt ở thế gian. Ta đã thấy rõ ràng với trí tuệ vị ngọt trải rộng đến mức độ nào trong thế gian này.

Ta lên đường tìm cầu sự nguy hại của thế gian. Ta đã

danger there is in the world, that I have found. I have clearly seen with wisdom just how far the danger in the world extends.

“I set out seeking an escape from the world. Whatever escape there is from the world, that I have found. I have clearly seen with wisdom just how far the escape from the world extends.”

(AN 3:101 §3; I 259)

(3) If There Were No Gratification

“If, monks, there were no gratification in the world, beings would not become enamored with the world. But because there is gratification in the world, beings become enamored with it.

“If there were no danger in the world, beings would not become disenchanted with the world. But because there is danger in the world, beings become disenchanted with it.

“If there were no escape from the world, beings could not escape from it. But as there is an escape from the world, beings can escape from it.”

(AN 3:102; I 260)

3. PROPERLY APPRAISING OBJECTS OF ATTACHMENT

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One

tìm thấy bất cứ sự nguy hiểm nào có mặt ở thế gian. Ta đã thấy rõ ràng với trí tuệ sự nguy hại trải rộng đến mức độ nào trong thế gian này.

Ta lên đường tìm cầu sự vượt thoát thế gian. Ta đã tìm thấy bất cứ sự vượt thoát nào có mặt ở thế gian. Ta đã thấy rõ ràng với trí tuệ sự vượt thoát trải rộng đến mức độ nào trong thế gian này.

(Tăng Chi BK I, tr. 469, XI. Phẩm Chánh Giác)

(3) Nếu không có vị ngọt

– Nay các Tỷ-kheo, nếu không có vị ngọt ở thế gian, thì chúng sanh đã không tham đắm thế gian này. Nhưng bởi vì có vị ngọt ở thế gian, nên chúng sanh tham đắm thế gian này.

Nếu không có sự nguy hại ở thế gian, thì chúng sanh đã không nhàm chán thế gian này. Nhưng bởi vì có sự nguy hại ở thế gian, nên chúng sanh nhàm chán thế gian này.

Nếu không có sự vượt thoát thế gian, thì chúng sanh đã không thể vượt thoát thế gian này. Nhưng bởi vì có sự vượt thoát thế gian, nên chúng sanh có thể vượt thoát thế gian này.

(Tăng Chi BK I, XI. Phẩm Chánh Giác, tr. 470-471)

3. ĐÁNH GIÁ ĐÚNG ĐẮN ĐỐI TƯỢNG CỦA DÍNH MẮC

1. Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ tại

was living at Sāvattthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's Park.

2. Then, when it was morning, a number of monks dressed, and taking their bowls and outer robes, went into Sāvattthī for alms. Then they thought: "It is still too early to wander for alms in Sāvattthī. Suppose we went to the park of the wanderers of other sects." So they went to the park of the wanderers of other sects and exchanged greetings with the wanderers. When this courteous and amiable talk was finished, they sat down at one side. The wanderers said to them:

3. "Friends, the ascetic Gotama describes the full understanding of sensual pleasures, and we do so too; the ascetic Gotama describes the full understanding of form, and we do so too; the ascetic Gotama describes the full understanding of feelings, and we do so too. What then is the distinction here, friends, what is the variance, what is the difference between the ascetic Gotama's teaching of the Dhamma and ours, between his instructions and ours?"¹

4. Then those monks neither approved nor disapproved of the wanderers' words. Without doing either they rose from their seats and went away, thinking: "We shall come to understand the meaning of these words in the Blessed One's presence."

5. When they had wandered for alms in Sāvattthī and had returned from their almsround, after the meal they went to the Blessed One, and after paying homage to him, they sat down at one side and told him what had taken place. [The Blessed One said:]

thành Xá-vệ (Sāvattthī) ở rừng Kỳ-đà (Jeta) thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika).

2. Lúc ấy, vào buổi sáng, một số Tỷ-kheo đắp y, cầm bát, đi vào thành Xá-vệ để khát thực. Rồi các Tỷ-kheo ấy suy nghĩ: "Vẫn còn quá sớm để đi khát thực tại thành Xá-vệ. Có lẽ chúng ta hãy đi đến khu vườn của các du sĩ ngoại đạo." Thế rồi các Tỷ-kheo đi đến khu vườn của các du sĩ ngoại đạo và trao đổi những lời thăm hỏi với các du sĩ. Khi cuộc nói chuyện xã giao đã xong, các Tỷ-kheo ngồi xuống một bên. Các du sĩ nói với họ rằng:

3. – Nay các hiền hữu, Sa-môn Gotama mô tả sự hiểu biết trọn vẹn về các dục lạc giác quan và chúng tôi cũng vậy; Sa-môn Gotama mô tả sự hiểu biết trọn vẹn về các sắc pháp và chúng tôi cũng vậy; Sa-môn Gotama mô tả sự hiểu biết trọn vẹn về các cảm thọ và chúng tôi cũng vậy. Nay các hiền hữu, vậy ở đây có sự khác biệt nào, sự dị biệt nào, sự sai khác nào giữa Giáo pháp và những lời giáo huấn của Sa-môn Gotama và chúng tôi?⁽¹⁾

4. Các Tỷ-kheo ấy không chấp thuận cũng như không phản đối những lời hỏi của các du sĩ. Các Tỷ-kheo không nói gì cả, chỉ đứng dậy và ra đi, nghĩ rằng: "Chúng ta sẽ đến trình bày với Thế Tôn để hiểu ý nghĩa những lời nói này."

5. Khi các Tỷ-kheo đi khát thực ở thành Xá-vệ và đã trở về, sau khi ăn xong, các vị ấy đi đến chỗ Thế Tôn, đảnh lễ Ngài và ngồi xuống một bên, và bạch Thế Tôn về những gì đã xảy ra. [Thế Tôn nói:]

6. “Monks, wanderers of other sects who speak thus should be questioned thus: ‘But, friends, what is the gratification, what is the danger, and what is the escape in the case of sensual pleasures? What is the gratification, what is the danger, and what is the escape in the case of form? What is the gratification, what is the danger, and what is the escape in the case of feelings?’ If they are questioned thus, wanderers of other sects will fail to account for the matter, and what is more, they will get into difficulties. Why is that? Because it is not their province. Monks, I see no one in the world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, its devas and humans, who could satisfy the mind with a reply to these questions except for the Tathāgata or his disciple or one who has learned it from them.

[sensual pleasures]

7. (i) “And what, monks, is the gratification in the case of sensual pleasures? Monks, there are these five cords of sensual pleasure. What are the five? Forms cognizable by the eye that are wished for, desired, agreeable and likeable, connected with sensual desire, and provocative of lust. Sounds cognizable by the ear.... Odors cognizable by the nose.... Flavors cognizable by the tongue.... Tactile objects cognizable by the body that are wished for, desired, agreeable and likeable, connected with sensual desire, and provocative of lust. These are the five cords of sensual pleasure. Now the pleasure and joy that arise dependent on these five cords of sensual pleasure are the gratification in the case of sensual pleasures.

6. – Nay các Tỷ-kheo, những người du sĩ ngoại đạo nói như vậy cần phải được hỏi lại như thế này: “Này các hiền hữu, nhưng thế nào là vị ngọt, thế nào là sự nguy hại, thế nào là sự vượt thoát các dục lạc giác quan? Thế nào là vị ngọt, thế nào là sự nguy hại, thế nào là sự vượt thoát các sắc pháp? Thế nào là vị ngọt, thế nào là sự nguy hại, thế nào là sự vượt thoát các cảm thọ?” Nếu các du sĩ ngoại đạo được hỏi như vậy, họ sẽ không trả lời được, và hơn thế nữa, họ sẽ gặp nhiều khó khăn. Vì sao vậy? Bởi vì đó không phải là lãnh vực của họ. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy ai trong thế giới này với chư Thiên, Ác ma, và Phạm Thiên, trong quần chúng này với các Sa-môn và Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, mà có thể cho câu trả lời thỏa đáng ngoại trừ Như Lai hay các đệ tử của Như Lai hoặc những ai đã từng được học hỏi các vị ấy.

[Các dục lạc giác quan]

7. (i) – Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là vị ngọt thuộc các dục lạc giác quan? Nay các Tỷ-kheo, có năm pháp làm tăng trưởng các dục lạc giác quan. Thế nào là năm? Các sắc pháp do mắt nhận biết đáng được mong ước, được khao khát, dễ chịu, đáng yêu thích, liên kết với sự ham muốn thuộc giác quan, kêu gọi sự thèm khát. Âm thanh do tai nhận biết... Mùi thơm do mũi nhận biết... Hương vị do lưỡi nhận biết... Các đối tượng của xúc chạm do thân nhận biết, đáng được mong ước, được khao khát, dễ chịu, đáng yêu thích, liên kết với sự ham muốn thuộc giác quan, kêu gọi sự thèm khát. Đó là năm pháp làm tăng trưởng các dục lạc giác quan. Như vậy, khoái lạc và niềm vui phát sinh tùy thuộc vào năm pháp làm tăng trưởng các dục này là vị ngọt thuộc các dục lạc giác quan.

8. (ii) “And what, monks, is the danger in the case of sensual pleasures? Here, monks, on account of the craft by which a clansman makes a living—whether checking, accounting, calculating, farming, trading, husbandry, archery, the royal service, or whatever craft it may be—he has to face cold and heat; he is injured by contact with gadflies, mosquitoes, wind, sun, and creeping things; he risks death by hunger and thirst. Now this is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

9. “If no property comes to the clansman while he works and strives and makes an effort thus, he sorrows, grieves, and laments, he weeps beating his breast and becomes distraught, crying: ‘My work is in vain, my effort is fruitless!’ Now this too is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

10. “If property comes to the clansman while he works and strives and makes an effort thus, he experiences pain and grief in protecting it: ‘How shall neither kings nor thieves make off with my property, nor fire burn it, nor water sweep it away, nor unloved heirs make off with it?’ And as he guards and protects his property, kings or thieves make off with it, or fire burns it, or water sweeps it away, or unloved heirs make off with it. And he sorrows, grieves, and laments, he weeps beating his breast and becomes distraught, crying: ‘I no longer have my property!’ Now this too is a

8. (ii) Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan? Ở đây, này các Tỷ-kheo, đối với các kỹ năng mà một người trong bộ tộc làm nghề sinh sống - dù là kiểm tra, kế toán, tính toán, làm nông trại, buôn bán, chăn nuôi, bắn cung, phục vụ hoàng gia, hay bất cứ ngành nghề nào có thể được - người ấy phải đương đầu với nóng, lạnh, bị thương tổn do tiếp xúc với ruồi, muỗi, gió, nắng, và những loài bò sát; người ấy có nguy cơ bị chết đói hay chết khát. Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

9. Trong lúc người bộ tộc này làm việc, cố gắng nỗ lực cần cù như vậy, nếu tài sản không đến với người ấy, người ấy sẽ buồn rầu, đau khổ, than van, khóc lóc đầm ngực, ngây dại kêu gào: “Nỗ lực của ta thật vô ích, công lao động của ta không có kết quả!” Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

10. Nếu người bộ tộc trong lúc cố gắng nỗ lực làm việc cần cù như vậy, tài sản đến với người ấy, người ấy trải nghiệm đau đớn và buồn khổ khi bảo vệ tài sản này: “Làm sao các vua chúa hay kẻ trộm không chiếm đoạt tài sản của ta, lửa không làm cháy, nước không cuốn trôi, hay các kẻ thừa kế đáng ghét không cướp đoạt?” Và trong khi người ấy bảo vệ và canh giữ tài sản của mình, vua và kẻ trộm vẫn tìm cách chiếm đoạt chúng, hay lửa thiêu cháy, hay nước cuốn trôi, hay những kẻ thừa kế đáng ghét vẫn chiếm đoạt chúng. Và người ấy sẽ buồn rầu, đau khổ, than van, khóc

danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

11. “Again, with sensual pleasures as the cause ... kings quarrel with kings, khattiyas with khattiyas, brahmins with brahmins, householders with householders; mother quarrels with son, son with mother, father with son, son with father; brother quarrels with brother, brother with sister, sister with brother, friend with friend. And here in their quarrels, brawls, and disputes they attack each other with fists, clods, sticks, or knives, whereby they incur death or deadly suffering. Now this too is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

12. “Again, with sensual pleasures as the cause ... men take swords and shields and buckle on bows and quivers, and they charge into battle massed in double array with arrows and spears flying and swords flashing; and there they are wounded by arrows and spears, and their heads are cut off by swords, whereby they incur death or deadly suffering. Now this too is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

13. “Again, with sensual pleasures as the cause ... men

lóc đấm ngực, ngây dại kêu gào: “Ta đã mất hết tài sản rồi!” Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

11. Lại nữa, do dục lạc giác quan làm nguyên nhân... vua chúa tranh chấp với vua chúa, Sát-đế ly tranh chấp với Sát-đế ly, Bà-la-môn tranh chấp với Bà-la-môn, gia chủ tranh chấp với gia chủ; mẹ tranh chấp với con, con tranh chấp với mẹ, cha tranh chấp với con, con tranh chấp với cha; anh em tranh chấp với anh em, anh em tranh chấp với chị em, chị em tranh chấp với anh em, bạn bè tranh chấp với bạn bè. Và ở đây, trong các cuộc tranh chấp, xung đột, tranh cãi, họ tấn công nhau bằng tay đấm, đá, gậy, hay dao, do đó đã gây nên chết chóc hay đau đớn gần như chết. Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

12. Lại nữa, do dục lạc giác quan làm nguyên nhân... đàn ông dùng kiếm và lá chắn và đeo cung tên, họ dàn trận hai bên, với tên bay và kiếm vung lên lóe sáng nhắm vào nhau, và họ bị cung tên gây thương tích, rồi họ chặt đầu nhau bằng kiếm, từ đó gây nên chết chóc hay đau đớn gần như chết. Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

13. Lại nữa, do dục lạc giác quan làm nguyên nhân... đàn

take swords and shields and buckle on bows and quivers, and they charge slippery bastions, with arrows and spears flying and swords flashing; and there they are wounded by arrows and spears and splashed with boiling liquids and crushed under heavy weights, and their heads are cut off by swords, whereby they incur death or deadly suffering. Now this too is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

14. “Again, with sensual pleasures as the cause ... men break into houses, plunder wealth, commit burglary, ambush highways, seduce others’ wives, and when they are caught, kings have many kinds of torture inflicted on them ... whereby they incur death or deadly suffering. Now this too is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering visible in this present life, having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

15. “Again, with sensual pleasures as the cause ... people indulge in misconduct of body, speech, and mind. Having done so, on the breakup of the body, after death, they are reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell. Now this is a danger in the case of sensual pleasures, a mass of suffering in the life to come,² having sensual pleasures as its cause, source, and basis, the cause being simply sensual pleasures.

16. (iii) “And what, monks, is the escape in the case of sensual pleasures? It is the removal of desire and lust, the

ông dùng kiếm và lá chắn và đeo cung tên, họ công phá những thành lũy trơn tuột, với tên bay và kiếm vung lên lóe sáng nhắm vào nhau, họ bị cung tên gây thương tích và bị đổ nước sôi tung tóe và bị chà đạp bằng đá tảng, rồi họ chặt đầu nhau bằng kiếm, từ đó gây nên chết chóc hay đau đớn gần như chết. Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

14. Lại nữa, do dục lạc giác quan làm nguyên nhân... đàn ông đột nhập nhà cửa, cướp đoạt tài sản, phạm tội trộm cắp, phục kích các xa lộ, dụ dỗ vợ người khác, và khi họ bị bắt, các vua chúa có nhiều loại nhục hình để trừng phạt họ... từ đó gây nên chết chóc hay đau đớn gần như chết. Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong hiện tại, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

15. Lại nữa, do dục lạc giác quan làm nguyên nhân... con người buông lung trong các hành động sai trái về thân, khẩu và ý. Do đã làm những hành động sai trái ấy, vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, họ sẽ bị tái sinh vào những cõi dữ, đọa xứ, cõi thấp kém, địa ngục. Như vậy, đây là sự nguy hại thuộc các dục lạc giác quan, là một biển khổ thấy rõ ràng ngay trong đời tương lai ⁽²⁾, do dục lạc giác quan là nguyên nhân, là nguồn gốc, là nền tảng, tất cả là do dục lạc giác quan gây ra.

16. (iii) Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sự vượt thoát đối với các dục lạc giác quan? Đó chính là sự diệt trừ khao khát

abandonment of desire and lust for sensual pleasures. This is the escape in the case of sensual pleasures.

17. “That those ascetics and brahmins who do not understand as it really is the gratification as gratification, the danger as danger, and the escape as escape in the case of sensual pleasures, can either themselves fully understand sensual pleasures or instruct others so that they can fully understand sensual pleasures—that is impossible. That those ascetics and brahmins who understand as it really is the gratification as gratification, the danger as danger, and the escape as escape in the case of sensual pleasures, can themselves fully understand sensual pleasures and instruct others so that they can fully understand sensual pleasures—that is possible.

[form]

18. (i) “And what, monks, is the gratification in the case of form? Suppose there were a girl of the khattiya class or the brahmin class or of householder stock, in her fifteenth or sixteenth year, neither too tall nor too short, neither too thin nor too fat, neither too dark nor too fair. Is her beauty and loveliness then at its height?”—“Yes, venerable sir.”—“Now the pleasure and joy that arise in dependence on that beauty and loveliness are the gratification in the case of form.

19. (ii) “And what, monks, is the danger in the case of form? Later on one might see that same woman here at eighty, ninety, or a hundred years, aged, as crooked as a

thèm muốn, từ bỏ khao khát thèm muốn thuộc về dục lạc giác quan. Đây là sự vượt thoát đối với các dục lạc giác quan.

17. Các Sa-môn, Bà-la-môn nào không hiểu biết đúng như thật vị ngọt là vị ngọt, sự nguy hại là nguy hại, sự vượt thoát là vượt thoát đối với các dục lạc giác quan, thì những vị này tự thân không thể hiểu được đầy đủ các dục lạc ấy và cũng không thể chỉ dẫn cho người khác để cho họ cũng có thể hiểu biết về các dục lạc giác quan - điều đó không thể xảy ra. Các Sa-môn, Bà-la-môn nào hiểu biết đúng như thật vị ngọt là vị ngọt, sự nguy hại là nguy hại, sự vượt thoát là vượt thoát đối với các dục lạc giác quan, thì những vị này tự thân có thể hiểu được đầy đủ các dục lạc ấy và cũng có thể chỉ dẫn cho người khác để cho họ cũng được hiểu biết về các dục lạc giác quan - điều đó có thể xảy ra.

[Sắc]

18. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là vị ngọt thuộc sắc pháp? Giả sử có một thiếu nữ thuộc giai cấp Sát-đế-lỵ hay Bà-la-môn hay gia chủ, vào độ tuổi mười lăm mười sáu, không quá cao hay quá thấp, không quá gầy hay quá mập, da không đen quá hay trắng quá. Có phải nhan sắc và nét yêu kiều của nàng đang vào giai đoạn tốt đỉnh? “— Thưa vâng, bạch Thế Tôn.” “— Vậy thì, niềm thích thú và hoan hỷ phát sinh từ nhan sắc và nét yêu kiều ấy là vị ngọt thuộc sắc pháp.”

19. (ii) Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sự nguy hại thuộc sắc pháp? Một thời gian sau, người ta có thể thấy người phụ nữ ấy bây giờ đã tám mươi, chín mươi hay một trăm tuổi,

roof bracket, doubled up, supported by a walking stick, tottering, frail, her youth gone, her teeth broken, gray-haired, scanty-haired, bald, wrinkled, with limbs all blotchy. What do you think, monks? Has her former beauty and loveliness vanished and the danger become evident?”—“Yes, venerable sir.”—“Monks, this is a danger in the case of form.

20. “Again, one might see that same woman afflicted, suffering, and gravely ill, lying fouled in her own urine and excrement, lifted up by some and set down by others. What do you think, monks? Has her former beauty and loveliness vanished and the danger become evident?”—“Yes, venerable sir.”—“Monks, this too is a danger in the case of form.

21. “Again, one might see that same woman as a corpse thrown aside in a charnel ground, one, two, or three days dead, bloated, livid, and oozing matter. What do you think, monks? Has her former beauty and loveliness vanished and the danger become evident?”—“Yes, venerable sir.”—“Monks, this too is a danger in the case of form.

22–29. “Again, one might see that same woman as a corpse thrown aside in a charnel ground, being devoured by crows, hawks, vultures, dogs, jackals, or various kinds of worms ... a skeleton with flesh and blood, held together with sinews ... a fleshless skeleton smeared with blood, held together with sinews ... a skeleton without flesh and blood, held together with sinews ... disconnected bones scattered in all directions—here a hand-bone, there a foot-bone, here a thigh-bone, there a rib-bone, here a hip-bone, there a

già lão, cong như nóc nhà, lưng gập xuống, phải chống gậy, run rẩy, yếu ớt, tuổi trẻ không còn nữa, răng rụng, tóc bạc, tóc thưa thớt, đầu sùi, da nhăn nheo, tay chân đầy vết nám. Nay các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào? Có phải nhan sắc và nét yêu kiều ngày xưa nay đã biến mất và sự nguy hại đã trở nên rõ ràng? “— Thưa vâng, bạch Thế Tôn.” “— Nay các Tỷ-kheo, đây là sự nguy hại thuộc về sắc pháp.”

20. Lại nữa, người ta có thể thấy người phụ nữ ấy bị đau đớn, bệnh nặng, hôi hám, nằm ngay trên nước tiểu và phân của bà, phải nhờ người này nâng lên, người kia đỡ xuống. Nay các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào? Có phải nhan sắc và nét yêu kiều ngày xưa nay đã biến mất và sự nguy hại đã trở nên rõ ràng? “— Thưa vâng, bạch Thế Tôn.” “— Nay các Tỷ-kheo, đây cũng là sự nguy hại thuộc về sắc pháp.”

21. Lại nữa, người ta có thể thấy thi thể người phụ nữ ấy bị quăng vào nghĩa địa, đã chết một, hai hay ba ngày, thi thể trương phồng lên, xanh xám và thối rữa. Nay các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào? Có phải nhan sắc và nét yêu kiều ngày xưa nay đã biến mất và sự nguy hại đã trở nên rõ ràng? “— Thưa vâng, bạch Thế Tôn.” “— Nay các Tỷ-kheo, đây cũng là sự nguy hại thuộc về sắc pháp.”

22–29. Lại nữa, người ta có thể thấy thi thể người phụ nữ ấy bị quăng vào nghĩa địa, bị xâu xé bởi các loài quạ, diều hâu, kền kền, chó, dã can, hay đủ loại côn trùng... một bộ xương dính thịt và máu, với các đường gân kết nối... một bộ xương không còn thịt và dính máu, với các đường gân kết nối... một bộ xương không còn thịt và máu, với các đường gân kết nối... các khúc xương rời rạc rải rác khắp nơi - đây là xương tay, kia là xương chân, đây là xương bắp đùi, đây là xương sườn, đây là xương hông, đây là

back-bone, here the skull ... bones bleached white, the color of shells ... bones heaped up ... bones more than a year old, rotted and crumbled to dust. What do you think, monks? Has her former beauty and loveliness vanished and the danger become evident?”—“Yes, venerable sir.”—“Monks, this too is a danger in the case of form.

30. (iii) “And what, monks, is the escape in the case of form? It is the removal of desire and lust, the abandonment of desire and lust for form. This is the escape in the case of form.

31. “That those ascetics and brahmins who do not understand as it really is the gratification as gratification, the danger as danger, and the escape as escape in the case of form, can either themselves fully understand form or instruct others so that they can fully understand form—that is impossible. That those ascetics and brahmins who understand as it really is the gratification as gratification, the danger as danger, and the escape as escape in the case of form, can themselves fully understand form and instruct others so that they can fully understand form—that is possible.

[feelings]

32. (i) “And what, monks, is the gratification in the case of feelings? Here, monks, quite secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, a monk enters upon and dwells in the first jhāna, which is

xương lưng, đây là chiếc sọ... các khúc xương trắng hếu màu vỏ sò... các khúc xương chồng chất lên nhau... những khúc xương cũ hơn một năm bắt đầu mục và nát ra thành bụi. Nay các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào? Có phải nhan sắc và nét yêu kiều ngày xưa nay đã biến mất và sự nguy hại đã trở nên rõ ràng? “— Thưa vâng, bạch Thế Tôn.” “— Nay các Tỷ-kheo, đây cũng là sự nguy hại thuộc về sắc pháp.”

30. (iii) Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là sự vượt thoát thuộc sắc pháp? Đó chính là sự diệt trừ khao khát thèm muốn, từ bỏ khao khát thèm muốn thuộc về sắc pháp. Đây là sự vượt thoát đối với các dục lạc giác quan.

31. Các Sa-môn, Bà-la-môn nào không hiểu biết đúng như thật vị ngọt là vị ngọt, sự nguy hại là nguy hại, sự vượt thoát là vượt thoát đối với các sắc pháp, thì những vị này tự thân không thể hiểu được đầy đủ các sắc pháp và cũng không thể chỉ dẫn cho người khác để cho họ cũng có thể hiểu biết về các sắc pháp - điều đó không thể xảy ra. Các Sa-môn, Bà-la-môn nào hiểu biết đúng như thật vị ngọt là vị ngọt, sự nguy hại là nguy hại, sự vượt thoát là vượt thoát đối với các sắc pháp, thì những vị này tự thân có thể hiểu được đầy đủ các sắc pháp ấy và cũng có thể chỉ dẫn cho người khác để cho họ cũng được hiểu biết về các sắc pháp - điều đó có thể xảy ra.

[Cảm thọ]

32. (i) Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là vị ngọt thuộc cảm thọ? Ở đây, nay các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo hoàn toàn xa lánh các dục lạc giác quan, xa lánh các pháp bất thiện, chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc khởi sinh do xa

accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion. On such an occasion he does not choose for his own affliction, or for another's affliction, or for the affliction of both. On that occasion he feels only feeling that is free from affliction. The highest gratification in the case of feelings is freedom from affliction, I say.

33–35. “Again, with the stilling of thought and examination, a monk enters upon and dwells in the second jhāna.... With the fading away as well of rapture ... he enters upon and dwells in the third jhāna.... With the abandoning of pleasure and pain he enters upon and dwells in the fourth jhāna.... On such an occasion he does not choose for his own affliction, or for another's affliction, or for the affliction of both. On that occasion he feels only feeling that is free from affliction. The highest gratification in the case of feelings is freedom from affliction, I say.

36. (ii) “And what, monks, is the danger in the case of feelings? Feelings are impermanent, suffering, and subject to change. This is the danger in the case of feelings.

37. (iii) “And what, monks, is the escape in the case of feelings? It is the removal of desire and lust, the abandonment of desire and lust for feelings. This is the escape in the case of feelings.

38. “That those ascetics and brahmins who do not understand as it really is the gratification as gratification, the danger as danger, and the escape as escape in the case of feelings, can either themselves fully understand feelings or instruct others so that they can fully understand feelings—that is impossible. That those ascetics and brahmins who

lánh các dục, vẫn còn tầm và tứ. Trong lúc ấy, vị Tỷ-kheo không nghĩ đến việc làm hại mình, hại người hay hại cả hai. Trong lúc ấy, vị này chỉ có cảm thọ vô hại. Ta nói rằng vị ngọt tối thượng thuộc về cảm thọ chính là cảm thọ vô hại.

33-35. Lại nữa, vị Tỷ-kheo diệt tầm và tứ, chứng và trú Nhị thiền... Với sự tàn lụi của hỷ, vị ấy chứng và trú Tam thiền... Với sự xả bỏ lạc và khổ, vị ấy chứng và trú Tứ thiền... Trong lúc ấy, vị Tỷ-kheo không nghĩ đến việc làm hại mình, hại người hay hại cả hai. Trong lúc ấy, vị này chỉ có cảm thọ vô hại. Ta nói rằng vị ngọt tối thượng thuộc về cảm thọ chính là cảm thọ vô hại.

36. (ii) Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sự nguy hại thuộc cảm thọ? Cảm thọ là vô thường, khổ, phải chịu sự biến hoại. Đây là sự nguy hại thuộc về cảm thọ.

37. (iii) Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sự vượt thoát thuộc cảm thọ? Đó chính là sự diệt trừ khao khát thêm muốn, từ bỏ khao khát thêm muốn thuộc về cảm thọ. Đây là sự vượt thoát đối với các cảm thọ.

38. Các Sa-môn, Bà-la-môn nào không hiểu biết đúng như thật vị ngọt là vị ngọt, sự nguy hại là nguy hại, sự vượt thoát là vượt thoát đối với các cảm thọ, thì những vị này tự thân không thể hiểu được đầy đủ các cảm thọ và cũng không thể chỉ dẫn cho người khác để cho họ cũng có thể hiểu biết về các cảm thọ - điều đó không thể xảy ra. Các

understand as it really is the gratification as gratification, the danger as danger, and the escape as escape in the case of feelings, can themselves fully understand feelings and instruct others so that they can fully understand feelings—that is possible.”

That is what the Blessed One said. The monks were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

(MN 13: *Mahādukkhakkhandha Sutta*; I 84–90)

4. THE PITFALLS IN SENSUAL PLEASURES

(1) *Cutting Off All Affairs*

[The householder Potaliya asked the Blessed One:] “Venerable sir, how is the cutting off of affairs³ in the Noble One’s discipline achieved entirely and in all ways? It would be good, venerable sir, if the Blessed One would teach me the Dhamma, showing me how the cutting off of affairs in the Noble One’s discipline is achieved entirely and in all ways.”

“Then listen, householder, and attend closely to what I shall say.”

“Yes, venerable sir,” Potaliya the householder replied. The Blessed One said this:

15. “Householder, suppose a dog, overcome by hunger and weakness, was waiting by a butcher’s shop. Then a

Sa-môn, Bà-la-môn nào hiểu biết đúng như thật vị ngọt là vị ngọt, sự nguy hại là nguy hại, sự vượt thoát là vượt thoát đối với các cảm thọ, thì những vị này tự thân có thể hiểu được đầy đủ các cảm thọ ấy và cũng có thể chỉ dẫn cho người khác để cho họ cũng được hiểu biết về các cảm thọ - điều đó có thể xảy ra.

Đây là những gì Thế Tôn đã dạy. Các Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

(*Trung BK I, Đại Kinh Khổ Uẩn - Kinh số 13, tr. 193-208*)

4. NHỮNG CẠM BÃY CỦA DỤC LẠC

(1) *Cắt đứt mọi chuyện thế tục*

[Gia chủ Potaliya bạch Thế Tôn]:

– Bạch Thế Tôn, thế nào là cắt đứt mọi chuyện thế tục⁽³⁾ trong giới luật của bậc Thánh một cách toàn bộ và toàn diện? Bạch Thế Tôn, lành thay nếu Thế Tôn giảng cho con nghe thế nào là cắt đứt mọi chuyện thế tục trong giới luật của bậc Thánh một cách toàn bộ và toàn diện!

– Nay gia chủ, vậy thì hãy chú tâm lắng nghe những gì Ta sẽ giảng.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

Gia chủ Potaliya vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

15. – Nay gia chủ, giả sử một con chó đói lả, suy yếu đang chờ trước một tiệm bán thịt. Rồi một người bán thịt

skilled butcher or his apprentice would toss the dog a well-hacked, clean-hacked skeleton of meatless bones smeared with blood. What do you think, householder? Would that dog get rid of his hunger and weakness by gnawing such a well-hacked, clean-hacked skeleton of meatless bones smeared with blood?"

"No, venerable sir. Why is that? Because that was a skeleton of well-hacked, clean-hacked meatless bones smeared with blood. Eventually that dog would reap weariness and disappointment."

"So too, householder, a noble disciple considers thus: 'Sensual pleasures have been compared to a skeleton by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.' Having seen this thus as it really is with proper wisdom, he avoids the equanimity that is diversified, based on diversity, and develops the equanimity that is unified, based on unity,⁴ where clinging to the carnal things of the world utterly ceases without remainder.

16. "Householder, suppose a vulture, a heron, or a hawk seized a piece of meat and flew away, and then other vultures, herons, and hawks pursued it and pecked and clawed it. What do you think, householder? If that first vulture, heron, or hawk does not quickly let go of that piece of meat, wouldn't it thereby incur death or deadly suffering?"

"Yes, venerable sir."

khéo tay hay thợ học việc của ông ta quăng cho con chó một khúc xương khéo lóc, lóc sạch không còn chút thịt nào, chỉ còn dính máu. Này gia chủ, ông nghĩ thế nào? Con chó ấy có qua khỏi cơn đói lả và suy nhược bằng cách gặm khúc xương khéo lóc, lóc sạch không còn chút thịt nào, chỉ còn dính máu?

– Thừa không, bạch Thế Tôn. Vì sao vậy? Bởi vì đó là một khúc xương khéo lóc, lóc sạch không còn chút thịt nào, chỉ còn dính máu. Cuối cùng con chó sẽ chỉ chuốc lấy sự mệt mỏi và thất vọng.

– Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: "Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như một khúc xương, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa." Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí, vị ấy từ bỏ loại xả đa dạng, dựa trên sự đa dạng, và phát triển loại xả hợp nhất, dựa trên sự hợp nhất⁽⁴⁾, ở đó, mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

16. – Này gia chủ, giả sử có một con chim kên kên, một con điều hâu, hay một con chim ưng chụp được một miếng thịt và bay bổng đi; và rồi những con chim kên kên, điều hâu, và chim ưng khác bay đuổi theo nó và chụp giựt và mổ nát miếng thịt. Này gia chủ, ông nghĩ thế nào? Nếu con chim kên kên, điều hâu, chim ưng ấy không nhanh chóng bỏ miếng thịt ra, thì nó có thể chết hoặc đau đớn gần như chết, phải không?

– Thừa đúng vậy, bạch Thế Tôn.

“So too, householder, a noble disciple considers thus: ‘Sensual pleasures have been compared to a piece of meat by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.’ Having seen this thus as it really is with proper wisdom ... clinging to the carnal things of the world utterly ceases without remainder.

17. “Householder, suppose a man took a blazing grass torch and went against the wind. What do you think, householder? If that man does not quickly let go of that blazing grass torch, wouldn’t that blazing grass torch burn his hand or his arm or some other part of his body, so that he might incur death or deadly suffering because of that?”

“Yes, venerable sir.”

“So too, householder, a noble disciple considers thus: ‘Sensual pleasures have been compared to a grass torch by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.’ Having seen this thus as it really is with proper wisdom ... clinging to the carnal things of the world utterly ceases without remainder.

18. “Householder, suppose there were a charcoal pit deeper than a man’s height full of glowing coals without flame or smoke. Then a man came who wanted to live and not to die, who wanted pleasure and recoiled from pain, and two strong men seized him by both arms and dragged him toward that charcoal pit. What do you think, householder? Would that man twist his body this way and that?”

– Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như một miếng thịt, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa.” Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí... mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

17. – Này gia chủ, giả sử có một người cầm một bó đuốc cỏ đang rực cháy đi ngược chiều gió. Này gia chủ, ông nghĩ thế nào? Nếu người ấy không nhanh chóng vứt bỏ bó đuốc, thì bó đuốc cỏ đang rực cháy ấy sẽ đốt cháy bàn tay hay cánh tay hay vài phần khác của cơ thể anh ta, do đó anh ta có thể chết hay đau đớn gần như chết, phải không?

– Thừa đúng vậy, bạch Thế Tôn.

Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như một bó đuốc đang rực cháy, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa.” Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí... mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

18 – Này gia chủ, giả sử có một hố than sâu hơn thân người, đầy cả than đang hừng cháy, không có ngọn lửa hay khói. Rồi có một người đi đến, người này muốn sống, không muốn chết, muốn hưởng lạc thú và tránh né đau khổ, và có hai lực sĩ đến nắm hai cánh tay của anh này và kéo anh ta về phía hố than đang hừng cháy. Này gia chủ, ông nghĩ thế nào? Người đàn ông ấy có vùng vẫy thân hình qua phía này phía kia để tránh né không?

“Yes, venerable sir. Why is that? Because that man knows that if he falls into that charcoal pit, he will incur death or deadly suffering because of that.”

“So too, householder, a noble disciple considers thus: ‘Sensual pleasures have been compared to a charcoal pit by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.’ Having seen this thus as it really is with proper wisdom ... clinging to the carnal things of the world utterly ceases without remainder.

19. “Householder, suppose a man dreamed about lovely parks, lovely groves, lovely meadows, and lovely lakes, and on waking he saw nothing of them. So too, householder, a noble disciple considers thus: ‘Sensual pleasures have been compared to a dream by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.’ Having seen this thus as it really is with proper wisdom ... clinging to the carnal things of the world utterly ceases without remainder.

20. “Householder, suppose a man borrowed goods on loan—a fancy carriage and fine jewel earrings—and preceded and surrounded by those borrowed goods he went to the marketplace. Then people, seeing him, would say: ‘Sirs, that is a rich man! That is how the rich enjoy their wealth!’ Then the owners, whenever they saw him, would take back their things. What do you think, householder? Would that be enough for that man to become dejected?”

– Thừa có, bạch Thế Tôn. Vì sao vậy? Bởi vì người ấy biết rằng nếu anh ta rơi vào hố than hồng cháy ấy, anh ta sẽ chết hay đau đớn gần như chết.

– Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như một hố than đang hồng cháy, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa.” Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí... mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

19. – Này gia chủ, giả sử có một người nằm mộng thấy những công viên xinh đẹp, khu rừng xinh đẹp, đồng cỏ xinh đẹp, hồ nước xinh đẹp; đến khi tỉnh dậy, người ấy không thấy gì cả. Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như một giấc mộng, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa.” Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí... mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

20. – Này gia chủ, giả sử có một người vay mượn tài vật - một chiếc xe sang trọng và các bông tai trang sức đẹp để -và người này đi vào chợ, thân hình mang đầy những đồ vật vay mượn ấy. Rồi nhiều người thấy ông ta sẽ nói: “Các ông bà hãy xem kìa, đó là một người giàu sang! Người giàu sang hưởng thụ như thế đấy!” Rồi những người chủ nợ, khi gặp anh ta, sẽ đòi lại của cải tài vật của họ. Này gia chủ, ông nghĩ thế nào? Như vậy có đủ làm cho người đàn ông ấy cảm thấy bị đau buồn thất vọng không?

“Yes, venerable sir. Why is that? Because the owners took back their things.”

“So too, householder, a noble disciple considers thus: ‘Sensual pleasures have been compared to borrowed goods by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.’ Having seen this thus as it really is with proper wisdom ... clinging to carnal things of the world utterly ceases without remainder.

21. “Householder, suppose a dense grove not far from some village or town had a fruit-laden tree, none of whose fruit had fallen to the ground. Then a man came needing fruit, seeking fruit, wandering in search of fruit, and he entered the grove and saw the tree laden with fruit. Thereupon he thought: ‘This tree is laden with fruit but none of its fruit has fallen to the ground. I know how to climb a tree, so let me climb this tree, eat as much fruit as I want, and fill my bag.’ And he did so. Then a second man came needing fruit, seeking fruit, wandering in search of fruit, and taking a sharp axe, he too entered the grove and saw that tree laden with fruit. Thereupon he thought: ‘This tree is laden with fruit but none of its fruit has fallen to the ground. I do not know how to climb a tree, so let me cut this tree down at its root, eat as much fruit as I want, and fill my bag.’ And he did so. What do you think, householder? If that first man who had climbed the tree doesn’t come down quickly, when the tree falls, wouldn’t he break his hand or foot or some other part of his body, so that he might incur death or deadly suffering because of that?”

– Thừa có, bạch Thế Tôn. Vì sao vậy? Bởi vì những chủ nợ đã đòi lại tài vật của họ.

– Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như tài vật vay mượn, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa.” Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí... mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

21. – Này gia chủ, giả sử tại một khu rừng rậm cách thôn làng không xa có một cây nặng trĩu quả, không có quả nào rơi xuống đất. Rồi có một người cần trái cây, đang đi tìm trái cây, lang thang tìm kiếm trái cây, người ấy đi vào khu rừng và trông thấy cây nặng trĩu quả. Người ấy nghĩ: “Cây này nặng trĩu quả nhưng không có trái nào rơi xuống đất. Ta biết leo, vậy ta hãy leo lên cây này, ăn thỏa thích rồi hái đầy túi mang về.” Và người ấy làm đúng như vậy. Rồi có một người thứ hai cần trái cây, đang đi tìm trái cây, lang thang tìm kiếm trái cây, và đem theo một cái búa sắc bén, người này cũng đi vào khu rừng và trông thấy cây nặng trĩu quả. Người này nghĩ: “Cây này nặng trĩu quả nhưng không có trái nào rơi xuống đất. Ta không biết leo, vậy thì ta hãy đốn ngã cây này tận gốc, hái ăn cho thỏa thích, và chất đầy túi mang về.” Và người này làm đúng như vậy. Này gia chủ, ông nghĩ thế nào? Người thứ nhất đã leo lên cây, nếu không nhanh chóng leo xuống, thì khi cây bị đốn ngã, ông ta sẽ bị gãy tay hay chân hay những phần khác của cơ thể, do đó ông ta có thể chết hoặc đau đớn gần như chết, có phải không?

“Yes, venerable sir.”

“So too, householder, a noble disciple considers thus: ‘Sensual pleasures have been compared to fruits on a tree by the Blessed One; they provide much suffering and much despair, while the danger in them is still more.’ Having seen this thus as it really is with proper wisdom, he avoids the equanimity that is diversified, based on diversity, and develops the equanimity that is unified, based on unity, where clinging to the carnal things of the world utterly ceases without remainder.”

(from MN 54: *Potaliya Sutta*; I 364–66)

(2) The Fever of Sensual Pleasures

10. “Māgandiya, formerly when I lived the household life, I enjoyed myself, provided and endowed with the five cords of sensual pleasure: with forms cognizable by the eye ... with sounds cognizable by the ear ... with odors cognizable by the nose ... with flavors cognizable by the tongue ... with tactile objects cognizable by the body that are wished for, desired, agreeable, and likeable, connected with sensual desire and provocative of lust.⁵ I had three palaces, one for the rainy season, one for the winter, and one for the summer. I lived in the rains’ palace for the four months of the rainy season, enjoying myself with musicians, none male, and I did not go down to the lower palace.⁶

“On a later occasion, having understood as they really are the origin, the passing away, the gratification, the danger, and the escape in the case of sensual pleasures, I abandoned craving for sensual pleasures, I removed the

– Thừa đúng vậy, bạch Thế Tôn.

– Cũng vậy, này gia chủ, một vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã dạy rằng các dục lạc giác quan được ví như trái trên cây, chúng mang lại nhiều khổ đau, nhiều thất vọng, trong lúc sự nguy hiểm của chúng lại càng nhiều hơn nữa.” Sau khi đã thấy đúng như thật với chánh trí, vị ấy từ bỏ loại xả đa dạng, dựa trên sự đa dạng, và phát triển loại xả hợp nhất, dựa trên sự hợp nhất ⁽⁴⁾, ở đó, mọi sự bám chấp với thế gian đều được loại trừ hoàn toàn không còn dấu vết.

(Trung BK II, Kinh 54: Kinh Potaliya, tr. 60-66)

(2) Căn sốt dục lạc

10. – Này Māgandiya, thuở xưa, khi Ta còn sống đời tại gia, Ta được cung cấp đầy đủ và sung mãn để hưởng thọ năm dục: với sắc do mắt nhận biết... với thanh do tai nhận biết... với hương do mũi nhận biết... với vị do lưỡi nhận biết... với các đối tượng xúc chạm do thân nhận biết, là đáng mong cầu, đáng ao ước, dễ chịu, đáng yêu, liên hệ đến dục lạc giác quan và kêu gọi sự thèm khát ⁽⁵⁾. Ta có ba lâu đài, một cho mùa mưa, một cho mùa đông, và một cho mùa hè. Ta sống trong lâu đài mùa mưa trong bốn tháng mùa mưa, vui thú thọ hưởng âm nhạc với các nữ nhạc công, và Ta không bước xuống lâu đài phía dưới. ⁽⁶⁾

Một thời gian sau, Ta đã hiểu được như thật nguồn gốc sinh khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm, và sự vượt thoát các dục lạc giác quan, Ta từ bỏ lòng khao khát các dục lạc, Ta đoạn trừ căn sốt dục lạc, và Ta an trú với nội tâm an

fever of sensual pleasures, and I dwell without thirst, with a mind inwardly at peace. I see other people who are not free from lust for sensual pleasures being devoured by craving for sensual pleasures, burning with the fever of sensual pleasures, indulging in sensual pleasures, and I do not envy them, nor do I delight therein. Why is that? Because there is, Māgandiya, a delight apart from sensual pleasures, apart from unwholesome states, which surpasses even divine bliss.⁷ Since I take delight in that, I do not envy what is inferior, nor do I delight therein.

11. “Suppose, Māgandiya, a householder or a householder’s son was rich, affluent, and wealthy, and being provided and endowed with the five cords of sensual pleasure, he might enjoy himself with forms cognizable by the eye ... with sounds cognizable by the ear ... with odors cognizable by the nose ... with flavors cognizable by the tongue ... with tactile objects cognizable by the body that are wished for, desired, agreeable and likeable, connected with sensual desire and provocative of lust. Having conducted himself well in body, speech, and mind, on the breakup of the body, after death, he might be reborn in a good destination, in a heavenly world in the retinue of the Tāvātimsa devas; and there, surrounded by a group of nymphs in the Nandana Grove,⁸ he would enjoy himself provided and endowed with the five cords of divine sensual pleasure. Suppose he saw a householder or a householder’s son enjoying himself, provided and endowed with the five cords of [human] sensual pleasure. What do you think, Māgandiya? Would that young deva surrounded by the group of nymphs in the Nandana Grove, enjoying himself provided and endowed with the five cords of divine sensual pleasure, envy the householder or the

người không còn khao khát. Ta thấy những người khác chưa thoát khỏi thèm khát dục lạc, đang bị xâm xé bởi lòng thèm khát dục lạc, đang cháy bỏng với cơn sốt dục lạc, đang bùng lung phóng dật trong dục lạc, và ta không ao ước được như họ, cũng như không còn ham thích dục lạc. Vì sao vậy? Bởi vì, này Māgandiya, có một niềm hỷ lạc xa lìa các dục lạc giác quan, xa lìa các pháp bất thiện, vượt qua cả những hỷ lạc siêu phàm.⁽⁷⁾ Từ khi Ta an trú trong niềm hỷ lạc ấy, Ta không còn ao ước những gì thấp kém hơn và cũng không ham thích chúng.

11. Này Māgandiya, giả sử có một gia chủ hay con của gia chủ giàu sang, sung túc, nhiều tài sản, được cung cấp đầy đủ và sung mãn để hưởng thọ năm dục, người ấy có thể thọ hưởng sắc do mắt nhận biết... với thanh do tai nhận biết... với hương do mũi nhận biết... với vị do lưỡi nhận biết... với các đối tượng xúc chạm do thân nhận biết là đáng mong cầu, đáng ao ước, dễ chịu, đáng yêu, liên hệ đến dục lạc giác quan và kêu gọi sự thèm khát. Người ấy sau khi đã hành động thiện lành với thân, khẩu, ý, vào lúc thân hoại mạng chung, sau khi chết, người ấy có thể tái sinh vào cảnh giới tốt đẹp, vào Thiên giới, cùng chung sống với chư Thiên ở cõi Trời Ba Mươi Ba. Ở đó, vị này được Thiên nữ vây quanh trong rừng Nandana,⁽⁸⁾ vị ấy được cung cấp đầy đủ và sung mãn để hưởng thọ năm dục siêu phàm của Thiên giới. Giả sử vị này thấy một gia chủ hay con của gia chủ được cung cấp đầy đủ và sung mãn để hưởng thọ năm dục của thế gian, này Māgandiya, ông nghĩ thế nào? Vị thiên trẻ tuổi ấy được các Thiên nữ vây quanh trong rừng Nandana, được cung cấp đầy đủ và sung mãn để hưởng thọ năm dục siêu phàm của Thiên giới, vị thiên ấy có ao ước hay ham thích được thọ hưởng năm dục thế gian như người gia chủ hay con trai người gia chủ kia không?

householder's son for the five cords of human sensual pleasure or would he be enticed by human sensual pleasures?"

"No, Master Gotama. Why not? Because divine sensual pleasures are more excellent and sublime than human sensual pleasures."

12. "So too, Māgandiya, formerly when I lived the household life, I enjoyed myself, provided and endowed with the five cords of sensual pleasure: with forms cognizable by the eye ... with tactile objects cognizable by the body that are wished for, desired, agreeable, and likeable, connected with sensual desire and provocative of lust. On a later occasion, having understood as they really are the gratification, the danger, and the escape in the case of sensual pleasures, I abandoned craving for sensual pleasures, I removed the fever of sensual pleasures, and I dwell without thirst, with a mind inwardly at peace. I see other people who are not free from lust for sensual pleasures being devoured by craving for sensual pleasures, burning with the fever of sensual pleasures, indulging in sensual pleasures, and I do not envy them nor do I delight therein. Why is that? Because there is, Māgandiya, a delight apart from sensual pleasures, apart from unwholesome states, which surpasses even divine bliss. Since I take delight in that, I do not envy what is inferior, nor do I delight therein.

13. "Suppose, Māgandiya, there was a leper with sores and blisters on his limbs, being devoured by worms, scratching the scabs off the openings of his wounds with his

– Thừa không, bạch Thế Tôn. Vì sao vậy? Vì các dục của cõi Thiên là tuyệt vời và diệu kỳ hơn các dục của thế gian.

12. – Cũng vậy, này Māgandiya, thuở xưa, khi Ta còn sống đời tại gia, Ta được cung cấp đầy đủ và sung mãn để hưởng thọ năm dục: với sắc do mắt nhận biết... với thanh do tai nhận biết... với hương do mũi nhận biết... với vị do lưỡi nhận biết... với các đối tượng xúc chạm do thân nhận biết, là đáng mong cầu, đáng ao ước, dễ chịu, đáng yêu, liên hệ đến dục lạc giác quan và kêu gọi sự thèm khát. Một thời gian sau, Ta đã hiểu được như thật nguồn gốc sinh khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm, và sự vượt thoát các dục lạc giác quan, Ta từ bỏ lòng khao khát các dục lạc, Ta đoạn trừ cơn sốt dục lạc, và Ta an trú với nội tâm an tịnh không còn khao khát. Ta thấy những người khác chưa thoát khỏi thèm khát dục lạc, đang bị xâu xé bởi lòng thèm khát dục lạc, đang cháy bỏng với cơn sốt dục lạc, đang bùng lung phóng dật trong dục lạc, và Ta không ao ước được như họ, cũng như không còn ham thích dục lạc. Vì sao vậy? Bởi vì, này Māgandiya, có một niềm hỷ lạc xa lìa các dục lạc giác quan, xa lìa các pháp bất thiện, vượt qua cả những hỷ lạc siêu phàm. Từ khi Ta an trú trong niềm hỷ lạc ấy, Ta không còn ao ước những gì thấp kém hơn và cũng không ham thích chúng.

13 – Này Māgandiya, giả sử có một người cùi với những vết đau lở lói trên chân tay, bị sâu bọ đục khoét, dùng móng tay cào rách miệng các vết lở, hơ đốt thân mình trên hồ

nails, cauterizing his body over a burning charcoal pit. Then his friends and companions, his kinsmen and relatives, would bring a physician to treat him. The physician would make medicine for him, and by means of that medicine the man would be cured of his leprosy and would become well and happy, independent, master of himself, able to go where he likes. Then he might see another leper with sores and blisters on his limbs, being devoured by worms, scratching the scabs off the openings of his wounds with his nails, cauterizing his body over a burning charcoal pit. What do you think, Māgandīya? Would that man envy that leper for his burning charcoal pit or his use of medicine?”

“No, Master Gotama. Why is that? Because when there is sickness, there is need for medicine, and when there is no sickness there is no need for medicine.”

14. “So too, Māgandīya, formerly when I lived the household life ... [as in §12] ... Since I take delight in that, I do not envy what is inferior, nor do I delight therein.

15. “Suppose, Māgandīya, there was a leper with sores and blisters on his limbs, being devoured by worms, scratching the scabs off the openings of his wounds with his nails, cauterizing his body over a burning charcoal pit. Then his friends and companions, his kinsmen and relatives, brought a physician to treat him. The physician would make medicine for him, and by means of that medicine the man would be cured of his leprosy and would become well and happy, independent, master of himself, able to go where he likes. Then two strong men would seize him by both arms and drag him toward a burning charcoal pit. What do you

than hừng cháy. Rồi bạn bè, bà con thân quyến đưa một y sĩ đến chữa bệnh cho anh ta. Vị y sĩ chế thuốc cho anh ta, và nhờ thuốc ấy, anh ta được chữa lành khỏi bệnh cùi, và anh ta được khỏe mạnh an vui, độc lập, tự làm chủ mình, có thể đi bất cứ nơi nào anh ta muốn. Rồi anh ấy thấy một người cùi khác với những vết đau lở lói trên chân tay, bị sâu bọ đục khoét, dùng móng tay cào rách miệng các vết lở, hơ đốt thân mình trên hố than hừng cháy. Nay Māgandīya, ông nghĩ thế nào, anh ấy có ao ước được như người cùi kia để có hố than hừng hay những vị thuốc mà người cùi kia được dùng ?

– Thừa không, bạch Thế Tôn. Vì sao vậy ? Bởi vì khi có bệnh thì cần phải dùng thuốc, và khi không có bệnh, thì không cần dùng thuốc.

14. – Cũng vậy, nay Māgandīya, thuở xưa, khi Ta còn sống đời tại gia... (giống như đoạn 12)... Từ khi Ta an trú trong niềm hỷ lạc ấy, Ta không còn ao ước những gì thấp kém hơn và cũng không ham thích chúng.

15. – Nay Māgandīya, giả sử có một người cùi với những vết đau lở lói trên chân tay, bị sâu bọ đục khoét, dùng móng tay cào rách miệng các vết lở, hơ đốt thân mình trên hố than hừng cháy. Rồi bạn bè, bà con thân quyến đưa một y sĩ đến chữa bệnh cho anh ta. Vị y sĩ chế thuốc cho anh ta, và nhờ thuốc ấy, anh ta được chữa lành khỏi bệnh cùi, và anh ta được khỏe mạnh an vui, độc lập, tự làm chủ mình, có thể đi bất cứ nơi nào anh ta muốn. Rồi có hai người lực sĩ đến nắm hai cánh tay của anh này và kéo anh ta về phía hố than đang hừng cháy. Nay Māgandīya, ông nghĩ thế nào? Anh ấy có vùng vẫy thân hình qua phía này phía kia để

think, Māgandiya? Would that man twist his body this way and that?”

“Yes, Master Gotama. Why is that? Because that fire is indeed painful to touch, hot, and scorching.”

“What do you think, Māgandiya? Is it only now that that fire is painful to touch, hot, and scorching, or previously too was that fire painful to touch, hot, and scorching?”

“Master Gotama, that fire is now painful to touch, hot, and scorching, and previously too that fire was painful to touch, hot, and scorching. For when that man was a leper with sores and blisters on his limbs, being devoured by worms, scratching the scabs off the openings of his wounds with his nails, his faculties were impaired; thus, though the fire was actually painful to touch, he acquired a mistaken perception of it as pleasant.”

16. “So too, Māgandiya, in the past sensual pleasures were painful to touch, hot, and scorching; in the future sensual pleasures will be painful to touch, hot, and scorching; and now at present sensual pleasures are painful to touch, hot, and scorching. But these people who are not free from lust for sensual pleasures, who are devoured by craving for sensual pleasures, who burn with the fever of sensual pleasures, have faculties that are impaired; thus, though sensual pleasures are actually painful to touch, they acquire a mistaken perception of them as pleasant.”⁹

17. “Suppose, Māgandiya, there was a leper with sores and blisters on his limbs, being devoured by worms,

tránh né không?

– Thừa có, bạch Thế Tôn. Vì sao vậy? Bởi vì chạm phải ngọn lửa ấy quả thật đau đớn, nóng và cháy bỏng.

– Nay Māgandiya, ông nghĩ thế nào? Có phải chỉ bây giờ chạm phải ngọn lửa ấy quả thật đau đớn, nóng và cháy bỏng, hay trước kia chạm phải ngọn lửa ấy cũng đau đớn, nóng và cháy bỏng?

– Bạch Thế Tôn, bây giờ chạm phải ngọn lửa ấy quả thật đau đớn, nóng và cháy bỏng, và trước kia chạm phải ngọn lửa ấy cũng đau đớn, nóng và cháy bỏng. Vì khi người cùi với những vết đau lở lói trên chân tay, bị sâu bọ đục khoét, dùng móng tay cào rách miệng các vết lở, các căn của anh ta bị khuyết tật; vì thế, mặc dù chạm phải ngọn lửa quả thật rất đau đớn, nóng và cháy bỏng, anh ta có một nhận thức sai lầm rằng ngọn lửa ấy là dễ chịu.

16. – Cũng vậy, nay Māgandiya, trong quá khứ, xúc chạm với các dục là đau đớn, nóng và cháy bỏng; trong tương lai xúc chạm với các dục là đau đớn, nóng và cháy bỏng; và bây giờ trong hiện tại, xúc chạm với các dục là đau đớn, nóng và cháy bỏng. Nhưng những người này chưa thoát khỏi thèm khát dục lạc, đang bị xâm xé bởi lòng thèm khát dục lạc, đang cháy bỏng với cơn sốt dục lạc, các căn của họ bị khuyết tật; vì thế mặc dù xúc chạm với các dục quả thật rất đau đớn, nóng và cháy bỏng, họ có một nhận thức sai lầm rằng các dục là dễ chịu.⁽⁹⁾

17. – Nay Māgandiya, giả sử có một người cùi với những vết đau lở lói trên chân tay, bị sâu bọ đục khoét, dùng móng

scratching the scabs off the openings of his wounds with his nails, cauterizing his body over a burning charcoal pit; the more he scratches the scabs and cauterizes his body, the fouler, more evil-smelling, and more infected the openings of his wounds would become, yet he would find a certain measure of satisfaction and enjoyment in scratching the openings of his wounds. So too, Māgandiya, people who are not free from lust for sensual pleasures, who are devoured by craving for sensual pleasures, who burn with the fever of sensual pleasures, still indulge in sensual pleasures; the more they indulge in sensual pleasures, the more their craving for sensual pleasures increases and the more they are burned by the fever of sensual pleasures, yet they find a certain measure of satisfaction and enjoyment in dependence on the five cords of sensual pleasure.”

(from MN 75: *Māgandiya Sutta*; I 504–8)

5. LIFE IS SHORT AND FLEETING

“Long ago, O monks, there lived a religious teacher named Araka, who was free of sensual lust. He had many hundreds of disciples, and this was the doctrine he taught to them:

“Short is the life of human beings, O brahmins, limited and brief; it is full of suffering, full of tribulation. This one should wisely understand. One should do good and live a pure life; for none who is born can escape death.

“Just as a dew drop on the tip of a blade of grass will quickly vanish at sunrise and will not last long; even so,

tay cào rách miệng các vết lở, hơ đốt thân mình trên hố than hồng cháy; anh ta càng cào rách các vết lở trên thân hình, các miệng vết lở ấy càng hôi hám, thối tha, và càng bị nhiễm trùng. Tuy vậy, anh ta vẫn cảm thấy một mức độ hài lòng thích thú khi cào rách miệng các vết lở. Cũng vậy, này Māgandiya, những người chưa thoát khỏi thèm khát dục lạc, đang bị xâu xé bởi lòng thèm khát dục lạc, đang cháy bỏng với cơn sốt dục lạc, đang bùng lung phóng dật trong dục lạc, càng bùng lung phóng dật trong các dục, lòng khao khát của họ lại càng gia tăng, và họ càng bị thiêu đốt bởi cơn sốt dục lạc, tuy vậy họ tìm thấy một mức độ thỏa mãn thích thú nào đó trong việc theo đuổi nắm dục lạc giác quan.

(Trung BK II, Kinh số 75: *Kinh Māgandiya*, tr. 358-365)

5. ĐỜI SỐNG LÀ NGẮN NGỦI VÀ PHÙ DU

– Này các Tỷ-kheo, thuở xưa, có một đạo sư tên là Araka, người đã thoát ly khỏi sự thèm khát dục vọng. Đạo sư này có hàng trăm đệ tử, và sau đây là giáo lý vị này đã dạy cho đệ tử:

“Này các Bà-la-môn, đời sống con người thật ngắn ngủi, giới hạn và phù du; đầy cả khổ đau, đầy cả phiền não. Điều này con người phải khéo hiểu. Con người phải làm điều thiện và sống đời thanh tịnh, vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng giống như một giọt sương trên đầu ngọn cỏ, sẽ mau chóng tan biến khi mặt trời mọc và sẽ không kéo dài

brahmins, is human life like a dew drop. It is short, limited, and brief; it is full of suffering, full of tribulation. This one should wisely understand. One should do good and live a pure life; for none who is born can escape death.

“Just as, when rain falls from the sky in thick drops, a bubble appearing on the water will quickly vanish and will not last long; even so, brahmins, is human life like a water bubble. It is short ... for none who is born can escape death.

“Just as a line drawn on water with a stick will quickly vanish and will not last long; even so, brahmins, is human life like a line drawn on water. It is short ... for none who is born can escape death.

“Just as a mountain stream, coming from afar, swiftly flowing, carrying along much flotsam, will not stand still for a moment, an instant, a second, but will rush on, swirl and flow forward; even so, brahmins, is human life like a mountain stream. It is short ... for none who is born can escape death.

“Just as a strong man might form a lump of spittle at the tip of his tongue and spit it out with ease; even so, brahmins, is human life like a lump of spittle. It is short ... for none who is born can escape death. “Just as a piece of meat thrown into an iron pan heated all day will quickly burn up and will not last long; even so, brahmins, is human life

được lâu; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người cũng giống như giọt sương. Đời sống ấy ngắn ngủi, giới hạn và phù du; đầy cả khổ đau, đầy cả phiền não. Điều này con người phải khéo hiểu. Con người phải làm điều thiện và sống đời thanh tịnh, vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng như khi trời mưa nặng hạt, bong bóng hiện ra trên mặt nước sẽ nhanh chóng biến mất và sẽ không kéo dài được lâu; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người cũng giống như bong bóng nước. Đời sống ấy ngắn ngủi... vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng giống như một đường kẻ vạch trên mặt nước bằng cây gậy sẽ biến mất nhanh chóng và không tồn tại được lâu; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người cũng giống như một đường kẻ vạch trên mặt nước. Đời sống ấy ngắn ngủi... vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng giống như một dòng suối trên núi chảy xuống từ xa, dòng nước chảy nhanh, mang theo nhiều rác rến, sẽ không dừng nghỉ một chốc lát, một giây, một sát-na nhưng sẽ cuộn cuộn chảy tới; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người cũng giống như dòng suối trên núi chảy xuống. Đời sống ấy ngắn ngủi... vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng giống như một người lực sĩ dồn một cục nước miếng vào đầu lưỡi và nhổ ra dễ dàng; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người cũng giống như một cục nước miếng. Đời sống ấy ngắn ngủi... vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng giống như một miếng thịt được quăng vào chảo sắt

like this piece of meat. It is short ... for none who is born can escape death.

“Just as, when a cow to be slaughtered is led to the shambles, whenever she lifts a leg she will be closer to slaughter, closer to death; even so, brahmins, is human life like cattle doomed to slaughter; it is short, limited, and brief. It is full of suffering, full of tribulation. This one should wisely understand. One should do good and live a pure life; for none who is born can escape death.’

“But at that time, O monks, the human lifespan was 60,000 years, and at 500 years girls were ready for marriage. In those days people had but six afflictions: cold, heat, hunger, thirst, excrement, and urine. Though people lived so long and had so few afflictions, that teacher Araka gave to his disciples such a teaching: ‘Short is the life of human beings....’

“But nowadays, O monks, one could rightly say, ‘Short is the life of human beings ...’; for today one who lives long lives for a hundred years or a little more. And when living for a hundred years, it is just for three hundred seasons: a hundred winters, a hundred summers, and a hundred rains. When living for three hundred seasons, it is just for twelve hundred months: four hundred winter months, four hundred summer months, and four hundred months of the rains. When living for twelve hundred months, it is just for twenty-four hundred fortnights: eight hundred fortnights of winter, eight hundred of summer, and eight hundred of the rains.

đun nóng suốt ngày sẽ nhanh chóng cháy đen và không tồn tại được lâu; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người cũng giống như miếng thịt này. Đời sống ấy ngắn ngủi... vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.

Cũng giống như một con bò sắp bị giết đang được dắt đến lò mổ thịt, mỗi bước chân con bò cất lên là mỗi bước nó tiến gần đến lò mổ thịt; cũng vậy, này các Bà-la-môn, đời sống con người giống như con bò sắp bị giết; đời sống ấy thật ngắn ngủi, giới hạn và phù du, đầy cả khổ đau, đầy cả phiền não. Điều này con người phải khéo hiểu. Con người phải làm điều thiện và sống đời thanh tịnh, vì không có ai đã sinh ra mà thoát khỏi cái chết.”

Nhưng vào thời đó, này các Tỷ-kheo, tuổi thọ con người là 60.000 năm, và vào tuổi 500, các cô gái đã chuẩn bị kết hôn. Lúc bấy giờ, con người chỉ có sáu loại khổ não là: lạnh, nóng, đói, khát, đại tiện và tiểu tiện. Mặc dù con người sống lâu như vậy và ít khổ não như vậy, đạo sư Araka vẫn dạy đệ tử của ông rằng: “Đời sống con người thật ngắn ngủi...”

Nhưng ngày nay, này các Tỷ-kheo, người chơn chánh sẽ nói như sau: “Đời sống con người thật ngắn ngủi... vì ngày nay ai sống thọ sẽ sống được trăm tuổi hoặc hơn một chút. Và khi sống được trăm tuổi, đó chỉ là ba trăm mùa: một trăm mùa đông, một trăm mùa hè, và một trăm mùa mưa. Khi sống ba trăm mùa, đó chỉ là một ngàn hai trăm tháng: bốn trăm tháng mùa đông, bốn trăm tháng mùa hè, và bốn trăm tháng mùa mưa. Khi sống được một ngàn hai trăm tháng, đó chỉ là hai ngàn bốn trăm nửa tháng: tám trăm nửa tháng mùa đông, tám trăm nửa tháng mùa hè, và tám trăm nửa tháng mùa mưa.

“And when living for twenty-four hundred fortnights, it is just for 36,000 days: 12,000 days of winter, 12,000 of summer, and 12,000 of the rains. And when living for 36,000 days, he eats just 72,000 meals: 24,000 meals in winter, 24,000 in summer, and 24,000 in the rains. And this includes the taking of mother’s milk and the times without food. These are the times without food: when agitated or grieved or sick, when observing a fast, or when not obtaining anything to eat.

“Thus, O monks, I have reckoned the life of a centenarian: the limit of his lifespan, the number of seasons, years, months, and fortnights, of days and nights, of his meals and foodless times.

“Whatever should be done by a compassionate teacher who, out of compassion, seeks the welfare of his disciples, that I have done for you. These are the roots of trees, O monks, these are empty huts. Meditate, monks, do not be negligent, or else you will regret it later. This is our instruction to you.”

(AN 7:70; IV 136–39)

6. FOUR SUMMARIES OF THE DHAMMA

26. The Venerable Raṭṭhapāla went to King Koravya’s Migācīra garden and sat down at the root of a tree to pass the day.

27. Then King Koravya addressed his gamekeeper thus:

Và khi sống được hai ngàn bốn trăm nửa tháng, đó chỉ là 36.000 ngày: 12.000 ngày mùa đông, 12.000 ngày mùa hè, 12.000 ngày mùa mưa. Và khi sống 36.000 ngày, người ấy chỉ ăn 72.000 bữa ăn: 24.000 bữa ăn vào mùa đông, 24.000 bữa ăn vào mùa hè, và 24.000 bữa ăn vào mùa mưa. Đây bao gồm thời gian bú sữa mẹ và thời gian không ăn bữa nào. Đây là thời gian không ăn bữa nào: khi người ấy bị kích động giận dữ, bị đau khổ hay bệnh tật, vào ngày trai giới, hay lúc không có thực phẩm để ăn.

Như vậy, này các Tỷ-kheo, Ta đã tính tuổi thọ của một người sống lâu đến trăm tuổi: giới hạn của tuổi thọ ông ta, số mùa, năm, tháng và nửa tháng, đêm và ngày, các bữa ăn và những lúc không ăn gì cả.

Bất cứ những gì bậc đạo sư có lòng từ bi, xuất phát từ lòng từ bi, nên làm vì lợi lạc của đệ tử, thì Ta đã làm cho các ông. Này các Tỷ-kheo, đây là những gốc cây, đây là các cốc trống trải. Này các Tỷ-kheo, hãy hành thiền, đừng xao lãng, nếu không các ông sẽ hối tiếc sau này. Đây là lời giáo huấn của Ta cho các ông.

(Tăng Chi BK III, Ch. VII, Đại Phẩm (X) (70) Araka, tr. 471-475)

6. TÓM LƯỢC BỐN GIÁO PHÁP

26. Tôn giả Raṭṭhapāla đi đến Vườn Migācira của vua Koravya và ngồi xuống một gốc cây để nghỉ ngơi qua ngày.

27. Rồi vua Koravya nói với người thợ săn:

“Good gamekeeper, tidy up the Migācīra Garden so that we may go to the pleasure garden to see a pleasing spot.”—
“Yes, sire,” he replied. Now while he was tidying up the Migācīra Garden, the gamekeeper saw the Venerable Raṭṭhapāla seated at the root of a tree for the day’s abiding. When he saw him, he went to King Koravya and told him: “Sire, the Migācīra Garden has been tidied up. The clansman Raṭṭhapāla is there, the son of the leading clan in this same Thullakoṭṭhita, of whom you have always spoken highly; he is seated at the root of a tree for the day’s abiding.”

“Then, good gamekeeper, enough of the pleasure garden for today. Now we shall go to pay respects to that Master Raṭṭhapāla.”

28. Then, saying: “Give away all the food that has been prepared there,” King Koravya had a number of state carriages prepared, and mounting one of them, accompanied by the other carriages, he drove out from Thullakoṭṭhita with the full pomp of royalty to see the Venerable Raṭṭhapāla. He drove thus as far as the road was passable for carriages, and then he dismounted from his carriage and went forward on foot with a following of the most eminent officials to where the Venerable Raṭṭhapāla was. He exchanged greetings with the Venerable Raṭṭhapāla, and when this courteous and amiable talk was finished, he stood at one side and said: “Here is an elephant rug. Let Master Raṭṭhapāla be seated on it.”

“There is no need, great king. Sit down. I am sitting on my own mat.”

– Đây anh thợ săn, hãy dọn dẹp vườn Migācira để chúng ta có thể đến thăm viếng quang cảnh đẹp đẽ nơi đây.

Người thợ săn trả lời

– Thưa vâng, tâu Đại vương. Rồi trong khi người ấy dọn dẹp vườn Migācira, anh ta thấy Tôn giả Raṭṭhapāla đang ngồi dưới một gốc cây để nghỉ ngơi qua ngày. Khi anh ta thấy Tôn giả, anh ta đi đến tâu với vua Koravya:

– Tâu Đại vương, vườn Migācira đã được dọn dẹp sạch sẽ. Có thiện nam tử Raṭṭhapāla đang ngồi ở đó, vị ấy là con trai của trưởng tộc ở thị trấn Thullakoṭṭhita này, mà Đại vương thường hay khen ngợi; vị ấy đang ngồi dưới một gốc cây để nghỉ ngơi qua ngày.

– Đây anh thợ săn, hôm nay người dọn dẹp vườn cảnh như vậy là đủ rồi. Bây giờ chúng ta hãy đến đánh lễ Tôn giả Raṭṭhapāla.

28. Rồi nhà vua nói: “Hãy đem bố thí tất cả thức ăn đã soạn sẵn”, và Vua Koravya ra lệnh chuẩn bị một số cỗ xe ngựa, vua leo lên một cỗ xe, các cỗ xe khác theo sau hộ tống; xe vua đi ra khỏi thị trấn Thullakoṭṭhita với oai phong của một bậc đế vương, đến thăm Tôn giả Raṭṭhapāla. Cỗ xe vua đi hết con đường có thể chạy xe được, sau đó vua xuống xe đi bộ, cùng với đoàn tùy tùng cao cấp của vua, để đi đến chỗ Tôn giả Raṭṭhapāla. Nhà vua trao đổi lời chào hỏi với Tôn giả Raṭṭhapāla, sau khi nói xong những lời chào hỏi thân hữu, vua đứng qua một bên và thưa rằng:

– Đây là tấm thảm voi. Xin mời Tôn giả Raṭṭhapāla ngồi trên tấm thảm này.

– Thưa Đại vương, tôi không có nhu cầu ấy. Tôi ngồi trên tấm thảm của tôi là được rồi.

King Koravya sat down on a seat made ready and said:

29. “Master Raṭṭhapāla, there are four kinds of loss. Because they have undergone these four kinds of loss, some people here shave off their hair and beard, put on the ochre robe, and go forth from the household life into homelessness. What are the four? They are loss through aging, loss through sickness, loss of wealth, and loss of relatives.

30. “And what is loss through aging? Here, Master Raṭṭhapāla, someone is old, aged, burdened with years, advanced in life, come to the last stage. He considers thus: ‘I am old, aged, burdened with years, advanced in life, come to the last stage. It is no longer easy for me to acquire new wealth or to augment wealth already acquired. Suppose I shave off my hair and beard, put on the ochre robe, and go forth from the household life into homelessness.’ Because he has undergone that loss through aging, he shaves off his hair and beard, puts on the ochre robe, and goes forth from the household life into homelessness. This is called loss through aging. But Master Raṭṭhapāla is now still young, a black-haired young man endowed with the blessing of youth, in the prime of life. Master Raṭṭhapāla has not undergone any loss through aging. What has he known, seen, or heard that he has gone forth from the household life into homelessness?

31. “And what is loss through sickness? Here, Master Raṭṭhapāla, someone is afflicted, suffering, and gravely ill. He considers thus: ‘I am afflicted, suffering, and gravely ill. It

Vua Koravya ngồi xuống trên một chỗ đã soạn sẵn và thưa:

29. – Thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, có bốn sự mất mát. Vì đã trải qua những mất mát này mà nhiều người ở đây cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Thế nào là bốn? Đó là mất mát do tuổi già, mất mát do bệnh tật, mất mát tài sản, và mất mát thân quyến.

30. Và thế nào là mất mát do tuổi già? Ở đây, thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, có người đã lớn tuổi, đã già, mang gánh nặng của tháng năm, đã tiến tới tuổi trưởng lão, đã vào giai đoạn cuối của cuộc đời. Người ấy suy nghĩ như sau: “Ta nay đã lớn tuổi, đã già, mang gánh nặng của tháng năm, đã tiến tới tuổi trưởng lão, đã vào giai đoạn cuối của cuộc đời. Ta sẽ không còn dễ dàng kiếm thêm tài sản hay gia tăng tài sản đã đạt được. Vậy ta hãy cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.” Bởi vì ông ta đã trải qua sự mất mát do tuổi già, nên ông ấy cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Đây gọi là sự mất mát do tuổi già. Nhưng Tôn giả Raṭṭhapāla hiện nay đang là một thanh niên tóc đen nhánh, được hưởng tất cả những ân phước của tuổi thanh xuân, đang ở trong thời kỳ niên thiếu. Tôn giả Raṭṭhapāla chưa trải qua sự mất mát nào do tuổi già. Vậy thì Tôn giả đã biết, thấy hay nghe những gì khiến ngài xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình?

31. Và thế nào là mất mát do bệnh tật? Ở đây, thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, có người bị phiền não, đau khổ, và lâm bệnh nặng. Người ấy suy nghĩ như sau: “Ta nay đang phiền

is no longer easy for me to acquire new wealth ... into homelessness.’ Because he has undergone that loss through sickness ... he goes forth from the household life into homelessness. This is called loss through sickness. But Master Raṭṭhapāla now is free from illness and affliction; he possesses a good digestion that is neither too cool nor too warm but medium. Master Raṭṭhapāla has not undergone any loss through sickness. What has he known, seen, or heard that he has gone forth from the household life into homelessness?

32. “And what is loss of wealth? Here, Master Raṭṭhapāla, someone is rich, affluent, and wealthy. Gradually his wealth dwindles away. He considers thus: ‘Formerly I was rich, affluent, and wealthy. Gradually my wealth has dwindled away. It is no longer easy for me to acquire new wealth ... into homelessness.’ Because he has undergone that loss of wealth ... he goes forth from the household life into homelessness. This is called loss of wealth. But Master Raṭṭhapāla is the son of the leading clan in this same Thullakoṭṭhita. Master Raṭṭhapāla has not undergone any loss of wealth. What has he known, seen, or heard that he has gone forth from the household life into homelessness?

33. “And what is loss of relatives? Here, Master Raṭṭhapāla, someone has many friends and companions, kinsmen and relatives. Gradually those relatives of his dwindle away. He considers thus: ‘Formerly I had many friends and companions, kinsmen and relatives. Gradually those relatives of mine have dwindled away. It is no longer easy for me to acquire new wealth ... into homelessness.’ Because he has undergone that loss of relatives ... he goes

não, đau khổ, lâm bệnh nặng. Ta sẽ không còn dễ dàng kiếm thêm tài sản... sống không gia đình. Đây gọi là sự mất mát do bệnh tật. Nhưng Tôn giả Raṭṭhapāla hiện nay không có bệnh tật hay phiền não; ngài có được sự tiêu hóa điều hòa, không quá nóng cũng không quá lạnh, chỉ đúng mức. Tôn giả Raṭṭhapāla đã không trải qua sự mất mát do bệnh tật. Vậy thì Tôn giả đã biết, thấy hay nghe những gì khiến ngài xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình?

32. Và thế nào là mất mát tài sản? Ở đây, thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, có người giàu sang, sung mãn, nhiều tài sản. Dần dần, tài sản của ông ta bị tiêu tan. Người ấy suy nghĩ như sau: “Trước kia ta giàu sang, sung mãn, nhiều tài sản. Dần dần, tài sản của ta bị tiêu tan. Ta sẽ không còn dễ dàng kiếm thêm tài sản... sống không gia đình.” Bởi vì ông ta đã trải qua sự mất mát tài sản... ông ấy cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Đây gọi là sự mất mát tài sản. Nhưng Tôn giả Raṭṭhapāla là con trai của vị trưởng tộc trong thị trấn Thullakoṭṭhita. Tôn giả Raṭṭhapāla chưa trải qua sự mất mát tài sản. Vậy thì Tôn giả đã biết, thấy hay nghe những gì khiến ngài xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình?

33. Và thế nào là mất mát thân quyến? Ở đây, thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, có người có rất nhiều bạn bè thân hữu, bà con thân quyến. Những bà con thân quyến ấy dần dần suy vong. Người ấy suy nghĩ như sau: “Trước kia, ta có nhiều bạn bè thân hữu, bà con thân quyến. Những bà con thân quyến ấy dần dần suy vong. Ta sẽ không còn dễ dàng kiếm thêm tài sản... sống không gia đình.” Bởi vì ông ta đã trải qua sự mất mát bà con thân quyến... ông ấy cạo bỏ râu tóc,

forth from the household life into homelessness. This is called loss of relatives. But Master Raṭṭhapāla has many friends and companions, kinsmen and relatives, in this same Thullakoṭṭhita. Master Raṭṭhapāla has not undergone any loss of relatives. What has he known, seen, or heard that he has gone forth from the household life into homelessness?

34. “Master Raṭṭhapāla, these are the four kinds of loss. Because they have undergone these four kinds of loss, some people here shave off their hair and beard, put on the ochre robe, and go forth from the household life into homelessness. Master Raṭṭhapāla has not undergone any of these. What has he known, seen, or heard that he has gone forth from the household life into homelessness?”

35. “Great king, there are four summaries of the Dhamma that have been taught by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. Knowing and seeing and hearing them, I went forth from the household life into homelessness. What are the four?

36. (1) “[Life in] any world is unstable, it is swept away”: this is the first summary of the Dhamma taught by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. Knowing and seeing and hearing this, I went forth from the household life into homelessness.

(2) “[Life in] any world has no shelter and no protector”: this is the second summary of the Dhamma taught by the Blessed One who knows and sees....

(3) “[Life in] any world has nothing of its own; one has to

đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Nhưng Tôn giả Raṭṭhapāla có rất nhiều bạn bè thân hữu, bà con thân quyến trong thị trấn Thullakoṭṭhita này. Vậy thì Tôn giả đã biết, thấy hay nghe những gì khiến ngài xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình?

34. Thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, đó là bốn sự mất mát. Vì đã trải qua những mất mát này mà nhiều người ở đây cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Tôn giả Raṭṭhapāla chưa hề trải qua những mất mát ấy. Vậy thì Tôn giả đã biết, thấy hay nghe những gì khiến ngài xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình?

35. – Thưa Đại vương, có bốn tóm lược của Giáo pháp mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã giảng dạy. Tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, nên tôi xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Thế nào là bốn?

36. (1) Đời sống trong thế gian là không ổn định, sẽ đi đến hủy diệt: đây là tóm lược thứ nhất của Giáo pháp mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã giảng dạy. Tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, nên tôi xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

(2) Đời sống trong thế gian này không có nơi an trú, không có ai bảo vệ: đây là tóm lược thứ hai của Giáo pháp mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã giảng dạy...

(3) Đời sống trong thế gian này không là sở hữu của ai,

leave all and pass on': this is the third summary of the Dhamma taught by the Blessed One who knows and sees....

(4) “[Life in] any world is incomplete, insatiate, the slave of craving’: this is the fourth summary of the Dhamma taught by the Blessed One who knows and sees....

37. “Great king, these are the four summaries of the Dhamma that have been taught by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. Knowing and seeing and hearing them, I went forth from the household life into homelessness.”

38. “Master Ratthapāla said: ‘[Life in] any world is unstable, it is swept away.’ How should the meaning of that statement be understood?”

“What do you think, great king? When you were twenty or twenty-five years old, were you an expert rider of elephants, an expert horseman, an expert charioteer, an expert archer, an expert swordsman, strong in thighs and arms, sturdy, capable in battle?”

“I certainly was, Master Ratthapāla. Sometimes I wonder if I had supernormal power then. I do not see anyone who could equal me in strength.”

“What do you think, great king? Are you now as strong in thighs and arms, as sturdy and as capable in battle?”

con người khi ra đi phải để lại tất cả: đây là tóm lược thứ ba của Giáo pháp mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã giảng dạy...

(4) Đời sống trong thế gian này là không trọn vẹn, luôn khao khát, là nô lệ của khát ái: đây là tóm lược thứ tư của Giáo pháp mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã giảng dạy...

37. Thưa Đại vương, đó là bốn tóm lược của Giáo pháp mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã giảng dạy. Tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, nên tôi xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

38. – Tôn giả Ratthapāla nói rằng: “Đời sống trong thế gian này là không ổn định, sẽ đi đến hủy diệt.” Ý nghĩa của câu này cần phải được hiểu như thế nào?

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Khi ngài 20 tuổi hay 25 tuổi, ngài có phải là một người cưỡi voi thiện nghệ, một người đánh xe thiện nghệ, một người bắn cung thiện nghệ, một tay kiếm thiện nghệ, bắp thịt tay chân mạnh mẽ, vững vàng, có khả năng chiến đấu?

– Thưa Tôn giả Ratthapāla, dĩ nhiên tôi là người như vậy. Đôi lúc, tôi tự hỏi phải chăng lúc đó tôi có sức mạnh của siêu nhân. Tôi không thấy có ai có thể ngang bằng tôi về sức mạnh.

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Có phải bây giờ bắp tay bắp chân ngài cũng mạnh mẽ, vững vàng, có khả năng chiến đấu như trước kia?

“No, Master Raṭṭhapāla. Now I am old, aged, burdened with years, advanced in life, come to the last stage; my years have turned eighty. Sometimes I mean to put my foot here and I put my foot somewhere else.”

“Great king, it was on account of this that the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, said: ‘[Life in] any world is unstable, it is swept away’; and when I knew, saw, and heard this, I went forth from the household life into homelessness.”

“It is wonderful, Master Raṭṭhapāla, it is marvelous how well that has been expressed by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One: ‘[Life in] any world is unstable, it is swept away.’ It is indeed so!

39. “Master Raṭṭhapāla, there exist in this court elephant troops and cavalry and chariot troops and infantry, which will serve to subdue any threats to us. Now Master Raṭṭhapāla said: ‘[Life in] any world has no shelter and no protector.’ How should the meaning of that statement be understood?”

“What do you think, great king? Do you have any chronic ailment?”

“I have a chronic wind ailment, Master Raṭṭhapāla. Sometimes my friends and companions, kinsmen and relatives, stand around me, thinking: ‘Now King Koravya is

– Thưa không, Tôn giả Raṭṭhapāla. Nay tôi đã lớn tuổi, đã già, mang gánh nặng của tháng năm, đã tiến tới tuổi trưởng lão, đã vào giai đoạn cuối của cuộc đời, tôi đã 80 tuổi rồi. Đôi lúc tôi muốn đặt chân ở chỗ này nhưng chân tôi lại bước đi chỗ khác.

– Thưa Đại vương, chính vì điểm này mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã dạy: “Đời sống trong thế gian là không ổn định, sẽ đi đến hủy diệt;” và khi tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, tôi quyết định xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

– Thật tuyệt vời thay, thật vi diệu thay, Tôn giả Raṭṭhapāla! Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã khéo diễn đạt ý nghĩa của lời dạy này: “Đời sống trong thế gian là không ổn định, sẽ đi đến hủy diệt.” Quả đúng như vậy!

39. Thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, trong triều đình của tôi hiện có đội quân voi và đội quân ngựa, đội quân xa, và bộ binh; những đội quân này sẽ bảo vệ chúng tôi và dập tắt mọi đe dọa đối với chúng tôi. Giờ đây, Tôn giả Raṭṭhapāla nói rằng: “Đời sống trong thế gian này không có nơi an trú, không có ai bảo vệ.” Ý nghĩa của câu này cần phải được hiểu như thế nào?

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Đại vương có bị bệnh kinh niên nào không?

– Thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, tôi bị bệnh phong kinh niên. Đôi lúc, bạn bè thân hữu, bà con quyến thuộc của tôi đứng quanh tôi và nghĩ rằng: “Giờ đây vua Koravya sắp mệnh

about to die, now King Koravya is about to die!”

“What do you think, great king? Can you command your friends and companions, your kinsmen and relatives: ‘Come, my good friends and companions, my kinsmen and relatives. All of you present share this painful feeling so that I may feel less pain’? Or do you have to feel that pain yourself alone?”

“I cannot command my friends and companions, my kinsmen and relatives thus, Master Raṭṭhapāla. I have to feel that pain alone.”

“Great king, it was on account of this that the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, said: ‘[Life in] any world has no shelter and no protector’; and when I knew, saw, and heard this, I went forth from the household life into homelessness.”

“It is wonderful, Master Raṭṭhapāla, it is marvelous how well that has been expressed by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One: ‘[Life in] any world has no shelter and no protector.’ It is indeed so!

40. “Master Raṭṭhapāla, there exist in this court abundant gold coins and bullion stored away in vaults and lofts. Now Master Raṭṭhapāla said: ‘[Life in] any world has nothing of its own; one has to leave all and pass on.’ How should the meaning of that statement be understood?”

“What do you think, great king? You now enjoy yourself

chung, giờ đây vua Koravya sắp mệnh chung.”

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Ngài có thể ra lệnh cho bạn bè thân hữu, bà con quyến thuộc rằng: “Hãy đến đây, hỡi bạn bè thân hữu, bà con quyến thuộc. Tất cả thân nhân hãy chia sẻ cảm giác đau đớn này để cho tôi giảm bớt cơn đau?” Hay là ngài phải chịu đựng cơn đau một mình?

– Thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, tôi không thể ra lệnh cho bạn bè thân hữu, bà con quyến thuộc như vậy được. Tôi phải chịu đựng cơn đau một mình.

– Thưa Đại vương, chính vì điểm này mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã dạy: “Đời sống trong thế gian không có nơi an trú, không có ai bảo vệ;” và khi tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, tôi quyết định xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

– Thật tuyệt vời thay, thật vi diệu thay, Tôn giả Raṭṭhapāla! Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã khéo diễn đạt ý nghĩa của lời dạy này: “Đời sống trong thế gian không có nơi an trú, không có ai bảo vệ.” Quả đúng như vậy!

40. Thưa Tôn giả Raṭṭhapāla, trong triều đình của tôi hiện có rất nhiều đồng tiền vàng và vàng nén chứa trong các kho trên lầu thượng và dưới hầm. Giờ đây, Tôn giả Raṭṭhapāla nói rằng: “Đời sống trong thế gian này không là sở hữu của ai, con người khi ra đi phải để lại tất cả.” Ý nghĩa của câu này cần phải được hiểu như thế nào?

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Giờ đây ngài

provided and endowed with the five cords of sensual pleasure, but can you be certain that in the life to come you will likewise enjoy yourself provided and endowed with these same five cords of sensual pleasure? Or will others take over this property, while you will have to pass on according to your actions?”

“I cannot be certain of what will happen in the life to come, Master Raṭṭhapāla. On the contrary, others will take over this property while I shall have to pass on according to my actions.”

“Great king, it was on account of this that the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, said: ‘[Life in] any world has nothing of its own; one has to leave all and pass on’; and when I knew, saw, and heard this, I went forth from the household life into homelessness.”

“It is wonderful, Master Raṭṭhapāla, it is marvelous how well that has been expressed by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One: ‘[Life in] any world has nothing of its own; one has to leave all and pass on.’ It is indeed so!

41. “Now Master Raṭṭhapāla said: ‘[Life in] any world is incomplete, insatiate, the slave of craving.’ How should the meaning of that statement be understood?”

“What do you think, great king? Do you reign over the rich Kuru country?”

“Yes, Master Raṭṭhapāla, I do.”

được cung cấp đầy đủ và sung mãn để thọ hưởng năm dục lạc giác quan, nhưng ngài có chắc chắn rằng trong đời sống kế tiếp ngài cũng sẽ được cung cấp đầy đủ và sung mãn để thọ hưởng năm dục như vậy không? Hay là những kẻ khác sẽ thừa hưởng tài sản này trong lúc ngài vẫn phải tiếp tục đi theo nghiệp của mình?

– Thừa Tôn giả Raṭṭhapāla, tôi không thể biết chắc những gì sẽ xảy ra trong đời sống kế tiếp. Trái lại, những kẻ khác sẽ thừa hưởng tài sản này trong lúc tôi vẫn phải tiếp tục đi theo nghiệp của mình.

– Thừa Đại vương, chính vì điểm này mà Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã dạy: “Đời sống trong thế gian không là sở hữu của ai, con người khi ra đi phải để lại tất cả;” và khi tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, tôi quyết định xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

– Thật tuyệt vời thay, thật vi diệu thay, Tôn giả Raṭṭhapāla! Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã khéo diễn đạt ý nghĩa của lời dạy này: “Đời sống trong thế gian không là sở hữu của ai, con người khi ra đi phải để lại tất cả.” Quả đúng như vậy!

41. Tôn giả Raṭṭhapāla nói rằng: “Đời sống trong thế gian này là không trọn vẹn, luôn khao khát, là nô lệ của khát ái.” Ý nghĩa của câu này cần phải được hiểu như thế nào?

– Thừa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Có phải ngài đang cai trị đất nước Kuru phồn thịnh?

– Thừa Tôn giả Raṭṭhapāla, đúng như vậy.

“What do you think, great king? Suppose a trustworthy and reliable man came to you from the east and said: ‘Please know, great king, that I have come from the east, and there I saw a large country, powerful and rich, very populous and crowded with people. There are plenty of elephant troops there, plenty of cavalry, chariot troops, and infantry; there is plenty of ivory there, and plenty of gold coins and bullion both unworked and worked, and plenty of women for wives. With your present forces you can conquer it. Conquer it then, great king.’ What would you do?”

“We would conquer it and reign over it, Master Ratṭhapāla.”

“What do you think, great king? Suppose a trustworthy and reliable man came to you from the west ... from the north ... from the south ... from across the sea and said: ‘Please know, great king, that I have come from across the sea, and there I saw a large country, powerful and rich.... Conquer it then, great king.’ What would you do?”

“We would conquer it too and reign over it, Master Ratṭhapāla.”

“Great king, it was on account of this that the Blessed

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Giả sử có một người đáng tin nhiệm, có uy tín, đến từ phương đông và tâu với ngài rằng: “Tâu Đại vương, ngài có biết rằng tôi vừa đến từ phương đông, ở đó tôi đã thấy một đất nước thật hùng mạnh, giàu có, đông dân, đường phố đông đúc người. Có rất nhiều đội quân voi, đội quân ngựa, đội quân xa, và bộ binh; có rất nhiều ngà voi, nhiều tiền vàng và vàng nén đã đúc và chưa đúc, rất nhiều phụ nữ để làm vợ. Với vũ lực của ngài hiện nay, ngài có thể chinh phục đất nước ấy. Tâu Đại Vương, ngài hãy đi chinh phục.” Đại vương sẽ hành động như thế nào?

– Thưa Tôn giả Ratṭhapāla, tôi sẽ đi chinh phục và cai trị đất nước ấy.

– Thưa Đại vương, ngài nghĩ thế nào? Giả sử có một người đáng tin nhiệm, có uy tín, đến từ phương tây... từ phương bắc... từ phương nam... từ bên kia bờ biển, và tâu với ngài rằng: “Tâu Đại vương, ngài có biết rằng tôi vừa đến từ bên kia bờ biển, ở đó tôi đã thấy một đất nước thật hùng mạnh, giàu có, đông dân, đường phố đông đúc người. Có rất nhiều đội quân voi, đội quân ngựa, đội quân xa, và bộ binh; có rất nhiều ngà voi, nhiều tiền vàng và vàng nén đã đúc và chưa đúc, rất nhiều phụ nữ để làm vợ. Với vũ lực của ngài hiện nay, ngài có thể chinh phục đất nước ấy. Tâu Đại Vương, ngài hãy đi chinh phục.” Đại vương sẽ hành động như thế nào?

– Thưa Tôn giả Ratṭhapāla, tôi sẽ đi chinh phục và cai trị đất nước ấy.

– Thưa Đại vương, chính vì điểm này mà Thế Tôn, bậc

One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, said: '[Life in] any world is incomplete, insatiate, the slave of craving'; and when I knew, saw, and heard this, I went forth from the household life into homelessness."

"It is wonderful, Master Raṭṭhapāla, it is marvelous how well that has been expressed by the Blessed One who knows and sees, the Arahant, the Perfectly Enlightened One: '[Life in] any world is incomplete, insatiate, the slave of craving.' It is indeed so!"

(from MN 82: *Raṭṭhapāla Sutta*; II 65–82)

7. THE DANGER IN VIEWS

(1) *A Miscellany on Wrong View*

"Monks, I do not see even one other thing on account of which unarisen unwholesome qualities of mind arise and arisen unwholesome qualities of mind increase and expand so much as on account of wrong view.¹⁰ For one of wrong view, unarisen unwholesome qualities of mind arise and arisen unwholesome qualities of mind increase and expand.

"Monks, I do not see even one other thing on account of which unarisen wholesome qualities of mind do not arise and arisen wholesome qualities of mind diminish so much as on account of wrong view. For one of wrong view, unarisen wholesome qualities of mind do not arise and arisen wholesome qualities of mind diminish.

Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã dạy: "Đời sống trong thế gian này là bất toàn, luôn khao khát, là nô lệ của khát ái;" và khi tôi đã biết, đã thấy và đã nghe giáo pháp ấy, tôi quyết định xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

– Thật tuyệt vời thay, thật vi diệu thay, Tôn giả Raṭṭhapāla! Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã khéo diễn đạt ý nghĩa của lời dạy này: "Đời sống trong thế gian này là bất toàn, luôn khao khát, là nô lệ của khát ái." Quả đúng như vậy!

(*Trung BK II, Kinh 82: Kinh Raṭṭhapāla, tr. 515-528*)

7. SỰ NGUY HIỂM CỦA KIẾN CHẤP

(1) *Các loại tà kiến*

– Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy có một pháp nào khác, mà do pháp ấy, các niệm bất thiện trong tâm chưa sanh khởi được sanh khởi và các niệm bất thiện đã sanh khởi sẽ tăng trưởng và phát triển rộng, như trường hợp tà kiến.⁽¹⁰⁾ Với người có tà kiến, các niệm bất thiện trong tâm chưa sanh được sanh khởi, và các niệm bất thiện đã sanh sẽ tăng trưởng và phát triển rộng.

Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy có một pháp nào khác, mà do pháp ấy, những niệm thiện trong tâm chưa sanh không được sanh khởi, và những niệm thiện trong tâm đã sanh sẽ bị tiêu trừ, như trường hợp tà kiến. Với người có tà kiến, các niệm thiện trong tâm chưa sanh không được sanh khởi và các niệm thiện trong tâm đã sanh sẽ bị tiêu trừ.

“Monks, I do not see even one other thing on account of which, with the breakup of the body, after death, beings are reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell, so much as on account of wrong view. Possessing wrong view, with the breakup of the body, after death, beings are reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell.

“Monks, for a person of wrong view, whatever bodily, verbal, or mental conduct he undertakes in accordance with that view, and whatever volition, aspiration, wish, and volitional formations he engenders in accordance with that view, all lead to what is undesirable, unwanted, and disagreeable, to harm and suffering. For what reason? Because the view is bad. Just as, when a seed of neem, bitter cucumber, or bitter gourd is planted in moist soil, it transforms any nutriment it obtains from the soil and the water into a fruit with a bitter, harsh, and disagreeable taste, even so is it for a person of wrong view. For what reason? Because the view is bad.”

(AN 1: xvii, 1, 3, 7, 9; I 30–32)

(2) *The Blind Men and the Elephant*

On one occasion the Blessed One was living at Sāvatthī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park. Now at that time a number of ascetics and brahmins, wanderers of other sects, were living around Sāvatthī. They held various views, beliefs, and opinions, and propagated various views. And they were quarrelsome, disputatious, wrangling, wounding each other with verbal darts, saying, “The Dhamma is like this, the Dhamma is not like that! The Dhamma is not like

Này các Tỷ-kheo, Ta không thấy có một pháp nào khác, mà do pháp ấy, chúng sanh sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, sẽ bị tái sanh vào cõi khổ, vào cõi dữ, đọa xứ, địa ngục, như trường hợp người có tà kiến. Những chúng sanh có tà kiến, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, sẽ bị tái sanh vào cõi khổ, vào cõi dữ, đọa xứ, địa ngục.

Này các Tỷ-kheo, đối với người có tà kiến, bất cứ hành động nào về thân, khẩu, ý mà người này thực hành theo tà kiến ấy; và bất cứ ý muốn, nguyện vọng, mong ước và các tâm hành có ý thức nào ông ta thực hiện theo tà kiến ấy, thì sẽ đưa đến những gì không toại ý, không ưa thích, không dễ chịu, sẽ đưa đến thiệt hại và đau khổ. Vì sao? Bởi vì tà kiến là ác pháp. Cũng giống như hạt giống cây nim, cây dưa đắng, cây mướp đắng được gieo vào đất ướt, chúng sẽ biến đổi bất cứ chất bổ dưỡng nào chúng hút được từ đất và nước và sẽ trở ra những quả đắng, cay, với mùi vị khó chịu; cũng vậy đối với người có tà kiến. Vì sao? Bởi vì tà kiến là ác pháp.

(Tăng Chi BK I, Ch. XVII, Phẩm Chủng Tử, tr. 66-69)

(2) *Những người mù và con voi*

Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ tại thành Xá-vệ (Sāvatthī) ở rừng Kỳ-đà (Jeta) thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika). Lúc bấy giờ, một số các Sa-môn, Bà-la-môn, và các du sĩ ngoại đạo cũng đang cư ngụ trong thành Xá-vệ. Họ có những quan điểm, đức tin và ý kiến khác nhau, và họ tuyên truyền những quan điểm khác nhau. Rồi họ gây gổ, tranh cãi, tranh chấp và làm tổn thương nhau bằng những lời nói bèn nhọn như mũi tên, họ nói rằng: “Pháp là

this, the Dhamma is like that!"

Then a number of monks entered Sāvattthī on almsround. Having returned, after their meal they approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and told him what they had seen. [The Blessed One said:]

"Monks, wanderers of other sects are blind and sightless. They do not know what is beneficial and harmful. They do not know what is the Dhamma and what is not the Dhamma, and thus they are so quarrelsome and disputatious.

"Formerly, monks, there was a king in Sāvattthī who addressed a man and asked him to round up all the persons in the city who were blind from birth. When the man had done so, the king asked the man to show the blind men an elephant. To some of the blind men he presented the head of the elephant, to some the ear, to others a tusk, the trunk, the body, a foot, the hindquarters, the tail, or the tuft at the end of the tail. And to each one he said, 'This is an elephant.'

"When he reported to the king what he had done, the king went to the blind men and asked them, 'Tell me, blind men, what is an elephant like?'

"Those who had been shown the head of the elephant replied, 'An elephant, your majesty, is just like a water jar.' Those who had been shown the ear replied, 'An elephant is just like a winnowing basket.' Those who had been shown

như thế này, Pháp không phải như thế kia! Pháp không phải như thế này, Pháp là như thế kia!"

Rồi một số Tỷ-kheo đi vào thành Xá-vệ để khát thực. Khi trở về, sau khi thọ thực xong, các vị Tỷ-kheo đến bên Thế Tôn, đảnh lễ Ngài, ngồi xuống một bên, và bạch Thế Tôn về những gì họ đã thấy. Thế Tôn dạy rằng:

– Đây các Tỷ-kheo, những du sĩ ngoại đạo là những người mù không có mắt. Họ không biết những gì lợi ích và những gì gây tổn hại. Họ không biết Pháp là gì và những gì không phải là Pháp, vì thế họ gây gỗ và tranh cãi nhau.

Đây các Tỷ-kheo, xưa kia, có một vị vua ở thành Xá-vệ bảo một người dân đi gom tất cả những người mù bẩm sinh trong thành phố này về một chỗ. Sau khi người ấy làm xong việc này, nhà vua bảo người ấy đem một con voi đến với đám người mù. Với một vài người mù, ông này cho họ sờ cái đầu voi; với một vài người khác, ông ta cho sờ cái tai voi; với vài người khác nữa, ông ta cho sờ cái ngà voi, vòi voi, thân voi, chân voi, phần lưng voi, cái đuôi, hay chùm lông cuối đuôi voi. Và ông ta nói với mỗi nhóm người mù rằng: "Đây là con voi" mỗi lần ông cho họ sờ một phần thân thể con voi.

Khi ông ấy trình lại với nhà vua những gì ông đã làm, nhà vua đi đến đám người mù và bảo họ: "Đây các người mù, hãy nói cho trẫm biết con voi giống cái gì?"

Những người được sờ cái đầu voi tâu rằng: "Tâu Đại vương, con voi giống như một cái vại nước." Những người được sờ cái tai voi thì tâu rằng: "Tâu đại vương, con voi giống như cái rá sàng lúa gạo." Những người được sờ cái

the tusk replied, ‘An elephant is just like a plowshare.’ Those who had been shown the trunk replied, ‘An elephant is just like a plow pole.’ Those who had been shown the body replied, ‘An elephant is just like a storeroom.’ And each of the others likewise described the elephant in terms of the part they had been shown.

“Then, saying, ‘An elephant is like this, an elephant is not like that! An elephant is not like this, an elephant is like that!’ they fought each other with their fists. And the king was delighted. Even so, monks, are the wanderers of other sects blind and sightless, and thus they become quarrelsome, disputatious, and wrangling, wounding each other with verbal darts.”

(Ud 6:4; 67–69)

(3) Held by Two Kinds of Views

“Monks, held by two kinds of views, some devas and human beings hold back and some overreach; only those with vision see.

“And how, monks, do some hold back? Devas and human beings delight in existence, are delighted with existence, rejoice in existence. When the Dhamma is taught to them for the cessation of existence, their minds do not enter into it, acquire confidence in it, settle upon it, or resolve upon it. Thus, monks, do some hold back.

“And how, monks, do some overreach? Now some are troubled, ashamed, and disgusted by this very same

ngà voi thì tâu: “Tâu đại vương, con voi giống như cái lưỡi cày.” Những người được sờ vòi voi thì tâu: “Tâu đại vương, con voi giống như cây cày.” Những người được sờ lưng voi thì tâu: “Tâu đại vương, con voi giống như một kho chứa đồ.” Và cứ như thế, mỗi nhóm mô tả con voi theo phần thân thể voi mà họ đã được sờ.

Rồi họ nói: “Con voi là như thế này, con voi không phải như thế kia! Con voi không phải như thế này, con voi như thế kia!” Rồi họ dùng nắm tay để đánh nhau. Và nhà vua thấy vui thích. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, các du sĩ ngoại đạo là những người mù, không có mắt, vì vậy họ gây gỗ, tranh cãi, tranh chấp và làm tổn thương nhau bằng những lời nói bén nhọn như mũi tên.

(*Kinh Udāna 6:4, tr. 67-69*)

(3) Chấp thủ hai loại tà kiến

– Này các Tỷ-kheo, một số chư Thiên và loài người chấp thủ hai loại tà kiến, nên đã có phản ứng kèm hãm tiến bộ hoặc đi quá trớn; chỉ có những người có mắt mới nhìn thấy.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là kèm hãm tiến bộ? Một số chư Thiên và loài người vui thích hiện hữu, thích thú được hiện hữu, hoan hỷ trong hiện hữu. Khi Giáo pháp dạy cho họ để chấm dứt hiện hữu, tâm của họ không tiếp thu được, không có sự tin tưởng, không an trú được hoặc không quyết định dứt khoát được. Này các Tỷ-kheo, như vậy gọi là kèm hãm tiến bộ.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là đi quá trớn? Ở đây, một số chư Thiên và loài người bị phiền não, xấu hổ, và ghê sợ

existence and they rejoice in nonexistence, saying, ‘In as much as this self, good sirs, is annihilated and destroyed with the breakup of the body and does not exist after death, this is peaceful, this is excellent, this is just so!’ Thus, monks, do some overreach.

“And how, monks do those with vision see? Here, a monk sees what has come to be as having come to be. Having seen it thus, he practices the course for disenchantment, for dispassion, for the cessation of what has come to be. Thus, monks, do those with vision see.”

(It 49; 43–44)

8. FROM THE DIVINE REALMS TO THE INFERNAL

“Monks, there are these four kinds of persons found existing in the world. What four?

“Here, monks, some person dwells pervading one quarter with a mind imbued with loving-kindness, likewise the second quarter, the third, and the fourth. Thus above, below, across, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the entire world with a mind imbued with loving-kindness, vast, exalted, measureless, without hostility, without ill will. He relishes it, takes a liking to it, and is thrilled by it. If he is firm in it, resolves upon it, often dwells in it, and has not lost it when he dies, he is reborn in companionship with the devas of Brahmā’s company. The lifespan of those devas is an eon. The worldling remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he goes to hell, to the animal realm,

chính sự hiện hữu này và họ hoan hỷ muốn không hiện hữu, nói rằng: “Này chư hiền, bao giờ cái ngã này bị đoạn trừ và tiêu diệt sau khi thân hoại mạng chung và không còn hiện hữu sau khi chết, thì đó là an tịnh, là tối thắng, chỉ như vậy thôi!” Này các Tỷ-kheo, như thế là đi quá trớn.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là chỉ những người có mắt mới nhìn thấy? Ở đây, này các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo thấy các pháp hiện hữu như chúng đang hiện hữu. Sau khi thấy như vậy, vị này tu tập để xả ly, ly tham, tiến đến chấm dứt hiện hữu. Này các Tỷ-kheo, như vậy là chỉ những người có mắt mới nhìn thấy.

(*Kinh Udāna 49; 43-44*)

8. TỪ THIÊN GIỚI ĐẾN ĐỊA NGỤC

– Này các Tỷ-kheo, có bốn hạng người này có mặt trong đời. Thế nào là bốn?

Ở đây, này các Tỷ-kheo, có hạng người an trú với **tâm từ** tràn ngập khắp một phương; cũng vậy với phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư; cũng vậy trên, dưới, bằng ngang, khắp mọi nơi, khắp mọi vật cũng như chính mình, người ấy an trú với **tâm từ** tràn ngập khắp thế giới, quảng đại, hân hoan, vô hạn, không thù nghịch, không sân hận. Vị ấy vui hưởng niềm an lạc ấy, ưa thích nó, và cảm thấy cực kỳ thích thú. Nếu vị ấy vững chãi với niềm an lạc ấy, quyết tâm giữ vững nó, thường xuyên an trú trong niềm an lạc ấy, và không đánh mất nó khi thân hoại mạng chung, vị ấy sẽ được tái sanh cùng sống chung với chư Thiên của cõi Trời Phạm Thiên. Thọ mạng của chư Thiên trong cõi Phạm Thiên là một kiếp. Tại đấy, kẻ phàm phu sẽ ở lại cho

and to the domain of spirits. But the Blessed One's disciple remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he attains final Nibbāna in that very same state of existence. This is the difference, the disparity, the distinction between the instructed noble disciple and the uninstructed worldling, that is, with regard to destination and rebirth.

“Here, monks, some person dwells pervading one quarter with a mind imbued with compassion, likewise the second quarter, the third, and the fourth. Thus above, below, across, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the entire world with a mind imbued with compassion, vast, exalted, measureless, without hostility, without ill will. He relishes it, takes a liking to it, and is thrilled by it. If he is firm in it, resolves upon it, often dwells in it, and has not lost it when he dies, he is reborn in companionship with the devas of streaming radiance. The lifespan of those devas is two eons. The worldling remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he goes to hell, to the animal realm, and to the domain of spirits. But the Blessed One's disciple remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he attains final Nibbāna in that very same state of existence. This is the difference, the disparity, the distinction between the instructed noble disciple and the uninstructed worldling, that is, with regard to destination and rebirth.

“Here, monks, some person dwells pervading one quarter with a mind imbued with altruistic joy, likewise the second

hết một kiếp, và khi kẻ ấy đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, kẻ ấy sẽ đi xuống cõi địa ngục, súc sanh và ngạ quỷ. Nhưng đệ tử của Như Lai sẽ vẫn ở lại đó cho đến hết kiếp, và sau khi đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, vị ấy sẽ chứng đắc Niết-bàn trong chính hiện hữu ấy. Đây là sự khác nhau, điểm khác biệt, nét đặc thù giữa bậc Thánh đệ tử có nghe pháp và kẻ phàm phu không nghe pháp, về vấn đề tái sanh ở nơi chốn nào.

Ở đây, này các Tỷ-kheo, có hạng người an trú với **tâm bi** tràn ngập khắp một phương; cũng vậy với phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư; cũng vậy, trên, dưới, bằng ngang, khắp mọi nơi, khắp mọi vật cũng như chính mình, người ấy an trú với **tâm bi** tràn ngập khắp thế giới, quảng đại, hân hoan, vô hạn, không thù nghịch, không sân hận. Vị ấy vui hưởng niềm an lạc ấy, ưa thích nó, và cảm thấy cực kỳ thích thú. Nếu vị ấy vững chãi với niềm an lạc ấy, quyết tâm giữ vững nó, thường xuyên an trú trong niềm an lạc ấy, và không đánh mất nó khi thân hoại mạng chung, vị ấy sẽ được tái sanh cùng sống chung với chư Thiên của cõi Quang Âm Thiên. Thọ mạng của chư Thiên trong cõi Quang Âm Thiên là hai kiếp. Tại đây, kẻ phàm phu sẽ ở lại cho hết kiếp, và khi kẻ ấy đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, kẻ ấy sẽ đi xuống cõi địa ngục, súc sanh và ngạ quỷ. Nhưng đệ tử của Như Lai sẽ vẫn ở lại đó cho đến hết kiếp, và sau khi đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, vị ấy sẽ chứng đắc Niết-bàn trong chính hiện hữu ấy. Đây là sự khác nhau, điểm khác biệt, nét đặc thù giữa bậc Thánh đệ tử có nghe pháp và kẻ phàm phu không nghe pháp, về vấn đề tái sanh ở nơi chốn nào.

Ở đây, này các Tỷ-kheo, có hạng người an trú với **tâm hỷ** tràn ngập khắp một phương; cũng vậy với phương thứ

quarter, the third, and the fourth. Thus above, below, across, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the entire world with a mind imbued with altruistic joy, vast, exalted, measureless, without hostility, without ill will. He relishes it, takes a liking to it, and is thrilled by it. If he is firm in it, resolves upon it, often dwells in it, and has not lost it when he dies, he is reborn in companionship with the devas of refulgent glory. The lifespan of those devas is four eons. The worldling remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he goes to hell, to the animal realm, and to the domain of spirits. But the Blessed One's disciple remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he attains final Nibbāna in that very same state of existence. This is the difference, the disparity, the distinction between the instructed noble disciple and the uninstructed worldling, that is, with regard to destination and rebirth.

“Here, monks, some person dwells pervading one quarter with a mind imbued with equanimity, likewise the second quarter, the third, and the fourth. Thus above, below, across, and everywhere, and to all as to himself, he dwells pervading the entire world with a mind imbued with equanimity, vast, exalted, measureless, without hostility, without ill will. He relishes it, takes a liking to it, and is thrilled by it. If he is firm in it, resolves upon it, often dwells in it, and has not lost it when he dies, he is reborn in companionship with the devas of great fruit. The lifespan of those devas is five hundred eons. The worldling remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he goes to hell, to the animal realm,

hai, phương thứ ba, phương thứ tư; cũng vậy, trên, dưới, bằng ngang, khắp mọi nơi, khắp mọi vật cũng như chính mình, người ấy an trú với **tâm hỷ** tràn ngập khắp thế giới, quảng đại, hân hoan, vô hạn, không thù nghịch, không sân hận. Vị ấy vui hưởng niềm an lạc ấy, ưa thích nó, và cảm thấy cực kỳ thích thú. Nếu vị ấy vững chãi với niềm an lạc ấy, quyết tâm giữ vững nó, thường xuyên an trú trong niềm an lạc ấy, và không đánh mất nó khi thân hoại mạng chung, vị ấy sẽ được tái sinh cùng sống chung với chư Thiên của cõi Biến Tịnh Thiên. Thọ mạng của chư Thiên trong cõi Biến Tịnh Thiên là bốn kiếp. Tại đây, kẻ phàm phu sẽ ở lại cho hết kiếp, và khi kẻ ấy đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, kẻ ấy sẽ đi xuống cõi địa ngục, súc sanh và ngạ quỷ. Nhưng đệ tử của Như Lai sẽ vẫn ở lại đó cho đến hết kiếp, và sau khi đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, vị ấy sẽ chứng đắc Niết-bàn trong chính hiện hữu ấy. Đây là sự khác nhau, điểm khác biệt, nét đặc thù giữa bậc Thánh đệ tử có nghe pháp và kẻ phàm phu không nghe pháp, về vấn đề tái sinh ở nơi chốn nào.

Ở đây, này các Tỷ-kheo, có hạng người an trú với **tâm xả** tràn ngập khắp một phương; cũng vậy với phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư; cũng vậy, trên, dưới, bằng ngang, khắp mọi nơi, khắp mọi vật cũng như chính mình, người ấy an trú với **tâm xả** tràn ngập khắp thế giới, quảng đại, hân hoan, vô hạn, không thù nghịch, không sân hận. Vị ấy vui hưởng niềm an lạc ấy, ưa thích nó, và cảm thấy cực kỳ thích thú. Nếu vị ấy vững chãi với niềm an lạc ấy, quyết tâm giữ vững nó, thường xuyên an trú trong niềm an lạc ấy, và không đánh mất nó khi thân hoại mạng chung, vị ấy sẽ được tái sinh cùng sống chung với chư Thiên của cõi Quảng Quả Thiên. Thọ mạng của chư Thiên trong Quảng Quả Thiên là năm trăm kiếp. Tại đây, kẻ phàm phu

and to the domain of spirits. But the Blessed One's disciple remains there all his life, and when he has completed the entire lifespan of those devas, he attains final Nibbāna in that very same state of existence. This is the difference, the disparity, the distinction between the instructed noble disciple and the uninstructed worldling, that is, with regard to destination and rebirth.

“These, monks, are the four kinds of persons found existing in the world.”

(AN 4:125; II 128–29)

9. THE PERILS OF SAṂSĀRA

(1) *The Stream of Tears*

“Monks, this saṁsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving. What do you think, monks, which is more: the stream of tears that you have shed as you roamed and wandered through this long course, weeping and wailing because of being united with the disagreeable and separated from the agreeable—this or the water in the four great oceans?”

“As we understand the Dhamma taught by the Blessed One, venerable sir, the stream of tears that we have shed as we roamed and wandered through this long course, weeping and wailing because of being united with the

sẽ ở lại cho hết kiếp, và khi kẻ ấy đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, kẻ ấy sẽ đi xuống cõi địa ngục, súc sanh và ngạ quỷ. Nhưng đệ tử của Như Lai sẽ vẫn ở lại đó cho đến hết kiếp, và sau khi đã sống trọn tuổi thọ của chư Thiên, vị ấy sẽ chứng đắc Niết-bàn trong chính hiện hữu ấy. Đây là sự khác nhau, điểm khác biệt, nét đặc thù giữa bậc Thánh đệ tử có nghe pháp và kẻ phàm phu không nghe pháp, về vấn đề tái sanh ở nơi chốn nào.

Này các Tỷ-kheo, đây là bốn hạng người có mặt trong đời.

(Tăng Chi BK II, Ch. XIII, Phẩm: Sợ Hãi (V) (125), tr. 58-61)

9. HIỂM HỌA CỦA CỐI LUÂN HỒI

(1) *Suối nước mắt*

– Này các Tỷ-kheo, không thể tìm ra khởi thủy của cõi luân hồi này. Không thể biết được điểm khởi đầu của chúng sanh lang thang trong cõi luân hồi do bị vô minh che lấp và tham ái trói buộc. Này các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào, suối nước mắt chúng sanh đã nhỏ ra trong lúc lang thang trong cõi luân hồi này, khóc than vì phải gắn bó với những gì họ chán ghét và xa cách những gì họ yêu thích – suối nước mắt hay nước trong bốn đại dương, cái gì nhiều hơn?

– Bạch Thế Tôn, theo như chúng con hiểu Giáo pháp Thế Tôn đã dạy, thì suối nước mắt chúng sanh đã nhỏ ra trong lúc lang thang trong cõi luân hồi này, khóc than vì phải gắn bó với những gì họ chán ghét và xa cách những gì họ

disagreeable and separated from the agreeable—this alone is more than the water in the four great oceans.”

“Good, good, monks! It is good that you understand the Dhamma taught by me in such a way. The stream of tears that you have shed as you roamed and wandered through this long course, weeping and wailing because of being united with the disagreeable and separated from the agreeable—this alone is more than the water in the four great oceans. For a long time, monks, you have experienced the death of a mother; as you have experienced this, weeping and wailing because of being united with the disagreeable and separated from the agreeable, the stream of tears that you have shed is more than the water in the four great oceans.

“For a long time, monks, you have experienced the death of a father ... the death of a brother ... the death of a sister ... the death of a son ... the death of a daughter ... the loss of relatives ... the loss of wealth ... loss through illness; as you have experienced this, weeping and wailing because of being united with the disagreeable and separated from the agreeable, the stream of tears that you have shed is more than the water in the four great oceans. For what reason? Because, monks, this saṃsāra is without discoverable beginning.... It is enough to experience revulsion toward all formations, enough to become dispassionate toward them, enough to be liberated from them.”

(SN 15:3; II 179–80)

(2) The Stream of Blood

yêu thích - suối nước mắt này mà thôi cũng nhiều hơn nước trong bốn đại dương.

– Lành thay, lành thay, này các Tỷ-kheo! Các ông đã hiểu Giáo pháp Ta giảng dạy, như vậy thật lành thay! Suối nước mắt chúng sanh đã nhỏ ra trong lúc lang thang trong cõi luân hồi này, khóc than vì phải gắn bó những gì họ chán ghét và xa cách những gì họ yêu thích - suối nước mắt này mà thôi cũng nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Này các Tỷ-kheo, trong một thời gian dài, chúng sanh đã từng trải nghiệm cái chết của người mẹ; khi chúng sanh trải nghiệm việc này, họ đã khóc than vì phải gắn bó với những gì họ chán ghét và xa cách những gì họ yêu thích - suối nước mắt mà chúng sanh đã nhỏ xuống còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương.

Này các Tỷ-kheo, trong một thời gian dài, chúng sanh đã từng trải nghiệm cái chết của người cha... cái chết của một người anh em... cái chết của một người chị em... cái chết của người con trai... cái chết của người con gái... cái chết của họ hàng thân quyến... sự mất mát tài sản... sự mất mát do bệnh tật; khi chúng sanh trải nghiệm việc này, họ đã khóc than vì phải gắn bó với những gì họ chán ghét và xa cách những gì họ yêu thích - suối nước mắt mà chúng sanh đã nhỏ xuống còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Vì sao vậy? Bởi vì, này các Tỷ-kheo, không thể tìm ra khởi thủy của cõi luân hồi này... Như vậy cũng đủ để cảm nhận được sự ghê sợ đối với tất cả các hành, cũng đủ để nhàm chán chúng, cũng đủ để giải thoát khỏi chúng.”

(Tương Ưng BK 15:3; II 179-80)

(2) Suối máu

While the Blessed One was dwelling at Rājagaha in the Bamboo Grove, thirty monks from Pāvā approached him—all forest dwellers, almsfood eaters, rag-robe wearers, three-robe users, yet all still with fetters.¹¹ Having approached, they paid homage to the Blessed One and sat down to one side. Then it occurred to the Blessed One: “These thirty monks from Pāvā are all forest dwellers, almsfood eaters, rag-robe wearers, three-robe users, yet all are still with fetters. Let me teach them the Dhamma in such a way that while they are sitting in these very seats their minds will be liberated from the taints by nonclinging.”¹²

Then the Blessed One addressed those monks thus: “Monks!”

“Venerable sir!” those monks replied. The Blessed One said this:

“Monks, this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on, hindered by ignorance and fettered by craving. What do you think, monks, which is more: the stream of blood that you have shed when you were beheaded as you roamed and wandered through this long course—this or the water in the four great oceans?”

“As we understand the Dhamma taught by the Blessed One, venerable sir, the stream of blood that we have shed when we were beheaded as we roamed and wandered through this long course—this alone is more than the water in the four great oceans.”

Một thời, Thế Tôn ngụ tại Vương Xá (Rājagaha) trong rừng Trúc Lâm, có ba mươi Tỷ-kheo từ Pāvā đi đến Thế Tôn - tất cả đều cư ngụ trong rừng, tất cả là khát sĩ, mặc y phân tảo, chỉ có ba y, tuy nhiên tất cả vẫn còn kiết sử.⁽¹¹⁾ Sau khi đã đến, họ đảnh lễ Thế Tôn và ngồi xuống một bên. Lúc ấy, Thế Tôn nghĩ như sau: “Tất cả 30 Tỷ-kheo này đến từ Pāvā đều cư ngụ trong rừng, tất cả là khát sĩ, mặc y phân tảo, chỉ có ba y, tuy nhiên tất cả vẫn còn kiết sử. Ta nên giảng cho họ Giáo pháp theo một phương cách giúp tâm của họ được giải thoát mọi lậu hoặc do không còn chấp thủ, ngay trong lúc ngồi đây.”⁽¹²⁾

Rồi Thế Tôn nói với các vị tăng ấy như sau:

– Nay các Tỷ-kheo.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn!

Các vị Tỷ-kheo ấy trả lời. Thế Tôn giảng như sau:

– Nay các Tỷ-kheo, không thể tìm ra khởi thủy của cõi luân hồi này. Không thể biết được điểm khởi đầu của chúng sanh lang thang trong cõi luân hồi do bị vô minh che lấp và tham ái trói buộc. Nay các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào, suối máu mà chúng sanh đã đổ xuống khi bị chặt đầu trong lúc lang thang trong cõi luân hồi này - suối máu hay nước trong bốn đại dương, cái gì nhiều hơn?

– Bạch Thế Tôn, theo như chúng con hiểu Giáo pháp Thế Tôn đã dạy, thì suối máu mà chúng sanh đã đổ xuống khi họ bị chặt đầu trong lúc lang thang trong cõi luân hồi - suối máu này mà thôi cũng nhiều hơn nước trong bốn đại dương.

“Good, good, monks! It is good that you understand the Dhamma taught by me in such a way. The stream of blood that you have shed as you roamed and wandered through this long course—this alone is more than the water in the four great oceans. For a long time, monks, you have been cows, and when as cows you were beheaded, the stream of blood that you shed is greater than the waters in the four great oceans. For a long time you have been buffalo, sheep, goats, deer, chickens, and pigs.... For a long time you have been arrested as burglars, highwaymen, and adulterers, and when you were beheaded, the stream of blood that you shed is greater than the water in the four great oceans. For what reason? Because, monks, this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on, hindered by ignorance and fettered by craving. For such a long time, monks, you have experienced suffering, anguish, and disaster, and swelled the cemetery. It is enough to become disenchanted with all formations, enough to become dispassionate toward them, enough to be liberated from them.”

This is what the Blessed One said. Elated, those monks delighted in the Blessed One’s statement. And while this exposition was being spoken, the minds of the thirty monks from Pāvā were liberated from the taints by nonclinging.

(SN 15:13; II 187–89)

Lành thay, lành thay, này các Tỷ-kheo! Các ông đã hiểu Giáo pháp Ta giảng dạy như vậy thật lành thay! Suối máu mà chúng sanh đã đổ xuống trong lúc lang thang trong cõi luân hồi này - chỉ suối máu này mà thôi cũng nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Này các Tỷ-kheo, trong một thời gian dài, chúng sanh đã từng là những con bò; và khi phải mang thân bò chúng sanh đã bị chặt đầu - suối máu mà chúng sanh đã đổ xuống còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Trong một thời gian dài, chúng sanh đã từng là những con trâu, cừu, dê, nai, gà, heo... Trong một thời gian dài, chúng sanh đã từng là những kẻ trộm, những kẻ cướp đường, những kẻ ngoại tình, và khi chúng sanh bị bắt và bị chặt đầu, suối máu mà chúng sanh đã đổ xuống còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Vì sao vậy? Bởi vì, này các Tỷ-kheo, không thể tìm ra khởi thủy của cõi luân hồi này. Không thể biết được điểm khởi đầu của chúng sanh lang thang trong cõi luân hồi do bị vô minh che lấp và tham ái trói buộc. Trong một thời gian dài như vậy, này các Tỷ-kheo, chúng sanh đã trải nghiệm khổ đau, phiền não và thảm họa, và xác chết đã chồng chất làm cho nghĩa địa phồng lên cao. Như vậy cũng đủ để cảm thấy ghê sợ đối với tất cả các hành, cũng đủ để nhàm chán chúng, cũng đủ để giải thoát khỏi chúng.

Đây là những gì Thế Tôn dạy. Các Tỷ-kheo hân hoan tin thọ lời dạy của Thế Tôn. Và trong khi Thế Tôn đang thuyết giảng, tâm của ba mươi vị Tỷ-kheo từ Pāvā được giải thoát khỏi các lậu hoặc do không còn chấp thủ.

(Tương Ưng BK - 15:3; II 187-89)

VII. THE PATH TO LIBERATION

INTRODUCTION

In this chapter, we come to the unique distinguishing feature of the Buddha's teaching, its "supramundane" or "world-transcending" (*lokuttara*) path to liberation. This path builds upon the transformed understanding and deepened perspective on the nature of the world that arise from our recognition of the perils in sensual pleasures, the inevitability of death, and the vicious nature of *saṃsāra*, themes that we surveyed in the previous chapter. It aims to lead the practitioner to the state of liberation that lies beyond all realms of conditioned existence, to the same sorrowless and stainless bliss of *Nibbāna* that the Buddha himself attained on the night of his enlightenment.

This chapter presents texts that offer a broad overview of the Buddha's world-transcending path; the following two chapters will bring together texts that focus more finely on the training of the mind and the cultivation of wisdom, the two major branches of the world-transcending path. I begin, however, with several suttas that are intended to clarify the *purpose* of this path, illuminating it from different angles. **Text VII,1(1)**, The Shorter Discourse to Mālunkyāputta (MN 63), shows that the Buddhist path is not designed to provide theoretical answers to philosophical questions. In this sutta the monk Mālunkyāputta approaches the Buddha and demands answers to ten speculative questions, threatening to leave the Saṅgha if this demand is not satisfied. Scholars have debated whether the Buddha refused to answer such questions because they are in principle unanswerable or

VII. CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Trong chương này, chúng ta đi đến một nét đặc thù nổi bật của giáo pháp Đức Phật, đó là con đường 'siêu thế' hay 'vượt thoát thế gian' (*lokuttara*). Con đường này xây dựng trên nền tảng sự hiểu biết đã được chuyển hóa và tầm nhìn sâu sắc về bản chất của thế gian, phát sinh từ việc nhận thức được những hiểm họa của dục lạc giác quan, về cái chết không thể tránh được, và bản chất hung hiểm của cõi luân hồi, những đề tài chúng ta đã duyệt qua trong chương trước. Việc này nhằm mục đích đưa hành giả đến một tâm hành giải thoát vượt ra khỏi mọi cảnh giới tồn tại hữu vi, để đi đến niềm hỷ lạc không còn cấu uế và không còn khổ đau của cõi Niết-bàn mà chính Đức Phật đã đạt được vào đêm Ngài chứng đắc giác ngộ.

Chương này trình bày những kinh văn cho chúng ta một cái nhìn tổng quát về con đường vượt thoát thế gian; hai chương tiếp theo sẽ tập hợp những kinh văn chú trọng kỹ hơn vào việc rèn luyện tâm và trau dồi trí tuệ, hai chi phần chính của con đường vượt thoát thế gian. Tuy nhiên, tôi sẽ bắt đầu bằng nhiều bài kinh có dụng ý làm sáng tỏ mục đích của con đường này, soi sáng nó từ nhiều góc độ khác nhau. **Kinh Văn VII, 1 (1)**, Tiểu Kinh Mālunkyāputta (*Trung BK 63*) cho thấy rằng con đường của Phật giáo không phải được thiết kế để cung cấp lời giải đáp lý thuyết cho những vấn đề triết lý. Trong kinh này, Tỷ-kheo Mālunkyāputta đi đến Thế Tôn và yêu cầu Ngài trả lời mười câu hỏi có tính cách suy đoán, đe dọa sẽ rời Tăng đoàn nếu yêu cầu không được thỏa mãn. Các học giả đã từng tranh luận về việc có phải Đức Phật từ chối trả lời, bởi vì trên nguyên tắc đó là những

simply because they are irrelevant to a practical resolution of the problem of suffering. Two collections of suttas in the Saṃyutta Nikāya—SN 33:1–10 and SN 44:7–8—make it clear that the Buddha’s “silence” had a deeper basis than mere pragmatic concerns. These suttas show that all such questions are based on an underlying assumption that existence is to be interpreted in terms of a self and a world in which the self is situated. Since these premises are invalid, no answer framed in terms of these premises can be valid, and thus the Buddha must reject the very questions themselves.

However, while the Buddha had philosophical grounds for refusing to answer these questions, he also rejected them because he considered the obsession with their solutions to be irrelevant to the quest for release from suffering. This reason is the evident point of the discourse to Māluṅkyāputta, with its well-known simile of the man shot by the poisoned arrow. Whether any of these views is true or not, the Buddha says, “there is birth, there is aging, there is death, there are sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair, the destruction of which I prescribe here and now.” Against the picture of the saṃsāric background sketched at the end of the previous chapter, this statement now takes on an expanded meaning: the “destruction of birth, aging, and death” is not merely the end of suffering in a single lifetime, but the end of the immeasurable suffering of repeated birth, aging, and death that we have undergone in the countless eons of saṃsāra.

Text VII,1(2), The Greater Discourse on the Simile of the

câu hỏi không thể trả lời được, hay chỉ vì chúng không liên quan đến một giải pháp thực tiễn cho vấn nạn khổ đau của kiếp người. Hai tập kinh trong Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta Nikāya) - (*Tương Ưng 33:1-10 và Tương Ưng 44:7-8*) - đã chỉ rõ rằng sự ‘im lặng’ của Đức Phật có một nền tảng sâu xa hơn là những quan tâm thực dụng đơn thuần. Những bài kinh này chứng tỏ rằng tất cả những câu hỏi đó đặt nền tảng trên một nhận định ngầm cho rằng sự hiện hữu phải được diễn giải theo quan điểm có một cái ngã và một thế giới trong đó cái ngã tồn tại. Vì những tiền đề này không có giá trị, nên không có câu trả lời nào được hình thành trên những tiền đề ấy có thể có giá trị, vì thế Đức Phật phải bác bỏ ngay chính những câu hỏi đó.

Tuy nhiên, trong lúc Đức Phật có những nền tảng triết lý để từ chối trả lời những câu hỏi đó, Ngài cũng bác bỏ chúng bởi vì Ngài cho rằng việc bận tâm tìm kiếm lời giải đáp cho những câu hỏi đó là không ích lợi gì cho việc tìm kiếm con đường giải thoát khổ đau. Lý do này là điểm rõ ràng trong kinh Māluṅkyāputta, với ví dụ nổi tiếng về một người bị mũi tên độc bắn trúng. Cho dù bất cứ quan điểm nào trong số đó đúng hay không, Đức Phật dạy rằng: “Có sinh, già, bệnh, chết; có buồn rầu, than van, đau đớn, thất vọng, và tuyệt vọng; và Ta đã đề ra phương cách diệt trừ chúng ngay bây giờ và ở đây.” Dựa trên hình ảnh của bối cảnh cõi luân hồi được phác họa vào cuối chương trước, lời nhận định này giờ đây mang một ý nghĩa mở rộng: “Sự đoạn diệt sinh, già, bệnh, chết” không chỉ là chấm dứt khổ đau trong một kiếp người, nhưng đó là sự chấm dứt vô lượng khổ đau do lặp đi lặp lại vòng sinh, già, bệnh, chết mà chúng ta đã trải qua trong vô lượng kiếp trong vòng luân hồi.

Kinh Văn VII, 1 (2), Đại Kinh Ví Dụ Lỗi Cây (*Trung BK 26*)

Heartwood (MN 29), clarifies from a different angle the Buddha's purpose in expounding his world-transcending Dhamma. The sutta is about a "clansman" who has gone forth from the household life into homelessness intent on reaching the end of suffering. Though earnest in purpose at the time of his ordination, once he attains some success, whether a lower achievement like gain and honor or a superior one like concentration and insight, he becomes complacent and neglects his original purpose in entering the Buddha's path. The Buddha declares that none of these stations along the way—not moral discipline, concentration, or even knowledge and vision—is the final goal of the spiritual life. The goal, its heartwood or essential purpose, is "unshakable liberation of the mind," and he urges those who have entered the path not to be satisfied with anything less.

Text VII,1(3) is a selection of suttas from "The Connected Discourses on the Path" (*Maggasamyutta*). These suttas state that the purpose of practicing the spiritual life under the Buddha is "the fading away of lust, ... final Nibbāna without clinging," the Noble Eightfold Path being the way to attain each of these aims.

The Noble Eightfold Path is the classical formulation of the way to liberation, as is already clear from the Buddha's first sermon, in which he calls the Eightfold Path the way to the cessation of suffering. **Text VII,2** gives formal definitions of the individual path factors but does not show concretely how their practice is to be integrated into the life of a disciple. The detailed application will be filled out later in this chapter and in chapters VIII and IX.

làm sáng tỏ từ một góc độ khác về mục đích của Đức Phật trong việc thuyết giảng Giáo pháp vượt thoát thế gian của Ngài. Bài kinh nói về một 'người bộ tộc' đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình, với mục đích đạt đến chấm dứt khổ đau. Mặc dù rất nhiệt tâm trong mục đích ban đầu lúc xuất gia, nhưng khi vị này đạt được một vài thành công, dù là thành quả ở mức độ thấp như được công nhận và vinh danh, hay ở mức độ cao hơn như đạt được định tâm và tuệ giác, vị này trở nên tự mãn và quên mất mục đích ban đầu khi đi theo con đường của Đức Phật. Đức Phật tuyên bố rằng không có trạm dừng chân nào trên con đường - không phải giới, định, hay ngay cả tuệ giác - là mục tiêu cuối cùng của con đường tâm linh. Mục tiêu, là lõi cây hay mục đích chính yếu, là "tâm giải thoát bất động", và Ngài thúc giục những vị đã đi trên Thánh đạo đừng bằng lòng với bất cứ những gì kém hơn thế.

Kinh văn VII, 1, (3) là một tuyển chọn các bài kinh trong Tương Ưng Bộ kinh. Những bài kinh này xác định rằng mục đích của việc thực hành đời sống tâm linh theo Đức Phật là "làm lụi tàn mọi dục vọng... tiến đến Niết-bàn tối hậu không còn chấp thủ", và Bát Thánh đạo chính là con đường để đạt được những mục đích ấy.

Bát Thánh đạo là công thức cổ điển về con đường giải thoát, như đã được nói rõ ràng trong bài thuyết pháp đầu tiên của Đức Phật, trong đó Ngài gọi Bát Thánh đạo là con đường chấm dứt khổ đau. **Kinh Văn VII, 2** đưa ra các định nghĩa chính thức về từng chi phần trong Thánh đạo nhưng không chỉ rõ cụ thể làm thế nào để việc tu tập chúng được thể nhập vào đời sống của người đệ tử. Việc áp dụng chi tiết sẽ được trình bày đầy đủ vào phần sau của chương này và trong chương VIII và chương IX.

Text VII,3 throws a different spotlight on the path than we are accustomed to hear in standard Buddhist rhetoric. While we are often told that the practice of the Buddhist path depends entirely on personal effort, this sutta emphasizes the importance of spiritual friendship. The Buddha declares that spiritual friendship is not merely “half the spiritual life” but the whole of it, for the endeavor to attain spiritual perfection is not a purely solitary enterprise but occurs in dependence on close personal ties. Spiritual friendship gives the practice of the Dhamma an inescapably human dimension and welds the body of Buddhist practitioners into a community united both vertically by the relationship of teacher to students and horizontally by friendships among peers treading a shared path.

Contrary to a common assumption, the eight path factors are not steps to be followed in sequence, one after another. They are more appropriately described as components than as steps. Optimally, all eight factors should be present simultaneously, each making its own distinctive contribution, like eight interwoven strands of a cable that give the cable maximum strength. However, until that stage is reached, it is inevitable that the factors of the path exhibit some degree of sequence in their development. The eight factors are commonly distributed into three groups as follows:

Kinh Văn VII, 3 chiếu ánh sáng vào một điểm quan trọng của con đường, khác với những gì chúng ta thường quen thuộc trong giáo pháp tiêu chuẩn của Đức Phật. Trong lúc chúng ta thường được dạy rằng việc tu tập Phật đạo tùy thuộc hoàn toàn vào nỗ lực cá nhân, bài kinh này nhấn mạnh đến tầm quan trọng của tình huynh đệ đồng tu. Đức Phật tuyên bố rằng tình huynh đệ đồng tu không chỉ là ‘một nửa của đời sống tâm linh’ mà là toàn bộ đời sống tâm linh, bởi vì nỗ lực đạt đến việc hoàn thiện đời sống tâm linh không chỉ đơn thuần là một công trình cá nhân mà là công việc lệ thuộc vào các mối quan hệ thân cận với các huynh đệ đồng tu. Tình huynh đệ đồng tu đem lại cho việc thực hành Giáo pháp một bình diện không thể tránh được của đời sống con người, và kết nối những hành giả Phật giáo thành một cộng đồng thống nhất cả về chiều dọc trong mối quan hệ giữa bậc đạo sư và đệ tử, lẫn chiều ngang trong tình đạo hữu giữa những người đồng phạm hạnh cùng đi chung một con đường.

Trái với nhận định thông thường, tám chi phần của Thánh đạo không phải là những bước phải đi theo thứ tự, bước này tiếp theo bước kia. Các chi phần này có thể được mô tả thích hợp hơn như là những thành phần hơn là những bước. Tốt nhất là tất cả tám chi phần nên được trình bày đồng loạt, mỗi chi phần có sự đóng góp đặc biệt của chính nó, giống như tám sợi dây cáp đan quện vào nhau tạo cho sợi dây cáp có sức mạnh tối đa. Tuy nhiên, cho đến khi đạt được giai đoạn ấy, điều không thể tránh khỏi là những chi phần của Thánh đạo biểu lộ một mức độ thứ tự nào đó trong quá trình phát triển của chúng. Tám chi phần thường được phân phối thành ba nhóm như sau:

1. The moral discipline group (*sīlakkhandha*), made up of right speech, right action, and right livelihood;

2. The concentration group (*samādhikkhandha*), made up of right effort, right mindfulness, and right concentration;

3. The wisdom group (*paññākkhandha*), made up of right view and right intention.

Within the Nikāyas, however, this correlation occurs only once (at MN 44; I 301), where it is ascribed to the nun Dhammadinnā, not to the Buddha himself. It might be said that the two wisdom factors are placed at the beginning because a preliminary right view and right intention are required at the outset of the path, right view providing the conceptual understanding of Buddhist principles that guides the development of the other path factors, right intention the proper motivation and direction for the development of the path.

In the Nikāyas, the Buddha often expounds the practice of the path as a gradual training (*anupubbāsikkhā*) that unfolds in stages from the first step to the final goal. This gradual training is a finer subdivision of the threefold division of the path into moral discipline, concentration, and wisdom. Invariably in the suttas the exposition of the gradual training begins with the going forth into homelessness and the adoption of the lifestyle of a *bhikkhu*, a Buddhist monk. This immediately calls attention to the importance of the monastic life in the Buddha's pragmatic vision. In principle the entire practice of the Noble Eightfold Path is open to people from any mode of life, monastic or lay, and the

1. **Giới** (*sīlakkhandha*): gồm có Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng.

2. **Định** (*samādhikkhandha*): gồm có Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

3. **Tuệ** (*paññākkhandha*): gồm có Chánh tri kiến và Chánh tư duy.

Tuy nhiên, trong các bộ kinh Nikāya, sự tương quan này chỉ xảy ra một lần (*Trung Bộ Kinh 44; I 301*), trong đó điều này được gán cho ni sư Dhammadinnā, chứ không phải chính Đức Phật. Có thể nói rằng hai chi phần thuộc về Tuệ được đặt lên hàng đầu bởi vì Chánh tri kiến và Chánh tư duy là điều kiện đầu tiên đòi hỏi hành giả phải có vào lúc khởi đầu Thánh đạo. Chánh tri kiến cung cấp sự hiểu biết khái niệm về các nguyên lý của Phật đạo hướng dẫn sự phát triển những chi phần khác của Thánh đạo, Chánh tư duy là động cơ và phương hướng đúng đắn để phát triển Thánh đạo.

Trong các bộ kinh Nikāya, Đức Phật thường diễn giảng việc tu tập Thánh đạo như là một sự rèn luyện từ từ (*anupubbāsikkhā*) mở ra theo các giai đoạn, từ bước đầu tiên đến mục tiêu cuối cùng. Việc tu tập từ từ này là một tiểu mục trong ba học phần của Thánh đạo là Giới, Định và Tuệ. Nhất quán trong các kinh văn, sự diễn giảng việc tu tập từ từ thường bắt đầu với hành động xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình và chấp nhận lối sống của một Tỷ-kheo, tức là một Tăng sĩ Phật giáo. Điều này tức khắc kêu gọi sự chú ý đến tầm quan trọng của đời sống tu sĩ trong tầm nhìn thực tiễn của Đức Phật. Trên nguyên tắc, toàn bộ việc tu tập Bát Thánh đạo mở rộng cho mọi tầng lớp xã hội, tu sĩ hay cư sĩ,

Buddha confirms that many among his lay followers were accomplished in the Dhamma and had attained the first three of the four stages of awakening, up to nonreturning (*anāgāmi*; Theravāda commentators say that lay followers can also attain the fourth stage, arahantship, but they do so either on the verge of death or after attainment immediately seek the going forth). The fact remains, however, that the household life inevitably fosters a multitude of mundane concerns and personal attachments that impede the single-hearted quest for liberation. Thus when the Buddha set out on his own noble quest he did so by going into homelessness, and after his enlightenment, as a practical way to help others, he established the Saṅgha, the order of monks and nuns, for those who want to devote themselves fully to the Dhamma unhindered by the cares of household life.

The gradual training occurs in two versions: a longer version in the Dīgha Nikāya and a middle-length version in the Majjhima Nikāya. The principal differences are: (1) the longer version has a more detailed treatment of the observances that pertain to monastic etiquette and ascetic self-restraint; (2) the longer version includes eight types of higher knowledge while the middle-length version has three types. However, as these three types are the ones mentioned in the Buddha's account of his own enlightenment (see **Text II,3(2)**), they are by far the most important. The main paradigm for the longer version of the gradual training is found at DN 2; the middle-length version is at MN 27 and MN 51, with variants at MN 38, MN 39, MN 53, MN 107, and MN 125. Here, **Text VII,4** includes the whole of MN 27, which embeds the training in the simile of

và Đức Phật xác nhận rằng có rất nhiều người trong số các đệ tử cư sĩ của Ngài đã thành tựu Giáo pháp và đã đạt được ba trong số bốn quả vị tu chứng, đến quả vị Bất Lai (*anāgāmi*), các nhà luận giải Nguyên Thủy nói rằng cư sĩ cũng có thể chứng quả thứ tư, tức là quả vị A-la-hán, nhưng họ chỉ đạt được như vậy lúc sắp chết hay phải xuất gia ngay lập tức sau khi chứng đắc). Tuy nhiên, thực tế vẫn tồn tại sự kiện là đời sống gia đình không thể nào tránh khỏi làm phát triển rất nhiều mối quan tâm thế tục và những dính mắc cá nhân làm cản trở quyết tâm tìm cầu giải thoát. Vì thế, khi Đức Phật bắt đầu công cuộc Thánh cầu, Ngài đã thực hành như vậy bằng cách từ bỏ gia đình, sống không gia đình, và sau khi chứng đắc giác ngộ, để mở ra một con đường thực tiễn giúp đỡ người khác, Ngài đã thiết lập Tăng đoàn, là đoàn thể Tăng Ni, để cho những ai muốn cống hiến trọn vẹn cho việc thực hành Giáo pháp không bị trở ngại vì vấn đề phải quan tâm chăm sóc gia đình.

Việc tu tập từ từ được trình bày trong hai tập kinh: tập kinh dài hơn trong Trường Bộ Kinh và tập kinh cỡ trung trong Trung Bộ Kinh. Những điểm khác nhau chính là: (1) tập kinh dài trình bày cách thực hành chi tiết hơn về những qui tắc ứng xử của tu sĩ và việc tự chế ngự các căn của vị Sa-môn khổ hạnh; (2) tập kinh dài bao gồm tám loại tri kiến cao thượng trong lúc tập kinh cỡ trung có ba loại. Tuy nhiên, vì ba loại này là những tri kiến được đề cập trong lời tường thuật của Đức Phật về sự giác ngộ của chính Ngài (xem **Kinh Văn II, 3(2)**), như vậy chúng được xem là quan trọng nhất. Khuôn mẫu chính trong tập kinh dài về sự tu tập từ từ được tìm thấy ở Trường Bộ Kinh - kinh số 2, và Trung Bộ Kinh - kinh số 27 và 51, với một vài thay đổi trong các bài kinh 38, 39, 53, 107, và 125. Ở đây, **Kinh Văn VII, 4** bao gồm toàn bộ bài kinh số 127 - Trung BK, trong đó gắn liền

the elephant's footprint that gives the sutta its name. **Text VII,5**, an excerpt from MN 39, repeats the higher stages of the training as described in MN 27, but includes the impressive similes not included in the latter version.

The sequence opens with the appearance of a Tathāgata in the world and his exposition of the Dhamma. Having heard this, the disciple acquires faith and follows the Teacher into homelessness. He then undertakes the rules of discipline that promote the purification of conduct and the right livelihood of an ascetic. The next three steps—contentment, restraint of the sense faculties, and mindfulness and clear comprehension—internalize the process of purification and thereby bridge the transition from moral discipline to concentration.

The section on the abandonment of the five hindrances deals with the preliminary training in concentration. The five hindrances—sensual desire, ill will, dullness and drowsiness, restlessness and remorse, and doubt—are the principal obstacles to meditative development, and thus they must be removed for the mind to become collected and unified. The stock passage on the gradual training treats the overcoming of the hindrances only schematically, but other texts in the Nikāyas provide more practical instructions, while the Pāli commentaries offer even more details. The similes in the version of MN 39—see **Text VII,5**—illustrate the joyful sense of freedom that one wins by overcoming the hindrances.

The next stage in the sequence describes the attainment of the *jhānas*, profound states of concentration in which the

việc tu tập trong ví dụ dấu chân voi mà cũng là nhan đề của bài kinh. **Kinh Văn VII, 5**, một trích đoạn từ bài kinh 39 - Trung BK, lặp lại các giai đoạn cao hơn của việc tu tập như đã mô tả trong kinh 27 -Trung BK, nhưng bao gồm những ví dụ gây ấn tượng không có trong bài kinh số 27.

Thứ tự của Thánh đạo mở đầu bằng sự xuất hiện của Như Lai trong thế gian và lời tuyên thuyết Chánh pháp của Ngài. Sau khi nghe lời thuyết giảng của Ngài, người đệ tử khởi tín tâm và theo bước chân Đạo sư để sống không gia đình. Rồi vị ấy chấp hành giới luật để phát triển việc thanh lọc thân tâm và chánh mạng của một Sa-môn khổ hạnh. Ba bước kế tiếp - hài lòng, tự chế ngự các căn, chánh niệm và hiểu biết rõ ràng - quá trình thanh lọc hướng vào nội tâm và từ đó kết nối sự chuyển tiếp từ giới sang định.

Phần nói về việc diệt trừ năm chướng ngại (triền cái) đề cập việc rèn luyện ban đầu về Chánh định. Năm chướng ngại - tham dục, sân hận, dật dờ buồn ngủ, bất an và hối hận, và nghi ngờ - là những chướng ngại chính cho việc phát triển thiền định, như vậy chúng phải được loại trừ để tâm trở nên vững chãi và nhất tâm. Toàn bộ đoạn kinh về việc tu tập từ từ đề cập việc vượt qua năm chướng ngại một cách tổng quát, nhưng các bài kinh khác trong bộ kinh Nikāya cung cấp nhiều lời hướng dẫn thực tiễn hơn, trong lúc các bài luận giải Pāli cho thêm nhiều chi tiết hơn nữa. Các ví dụ trong bài kinh 39 - Trung BK - **xem Kinh Văn VII, 5** - minh họa cảm giác giải thoát hoan hỷ mà hành giả đạt được sau khi vượt qua được năm chướng ngại.

Giai đoạn tiếp theo trong thứ tự này mô tả sự chứng đắc các tầng thiền (*jhāna*), đó là những trạng thái nhập định

mind becomes fully absorbed in its object. The Buddha enumerates four jhānas, named simply after their numerical position in the series, each more refined and elevated than its predecessor. The jhānas are always described by the same formulas, which in several suttas are augmented by similes of great beauty; again, see **Text VII,5**. Although wisdom rather than concentration is the critical factor in the attainment of enlightenment, the Buddha invariably includes the jhānas in the gradual training for at least two reasons: first, because they contribute to the intrinsic perfection of the path; and second, because the deep concentration they induce serves as a basis for the arising of insight. The Buddha calls the jhānas the “footsteps of the Tathāgata” (MN 27.19–22) and shows them to be precursors of the bliss of Nibbāna that lies at the end of the training.

From the fourth jhāna three alternative lines of further development become possible. In a number of texts outside the stock passage on the gradual training the Buddha mentions four meditative states that continue the mental unification established by the jhānas. These states, described as “the liberations that are peaceful and formless,” are further refinements of concentration. Distinguished from the jhānas by their transcendence of the subtle mental image that serves as the object in the jhānas, they are named the base of the infinity of space, the base of the infinity of consciousness, the base of nothingness, and the base of neither-perception-nor-nonperception.

A second line of development is the acquisition of

thâm sâu trong đó hành giả hoàn toàn nhất tâm với đối tượng thiền quán. Đức Phật liệt kê bốn tầng thiền theo số thứ tự, đặt tên chúng đơn giản theo thứ tự vị trí của chúng, mỗi tầng thiền sau tinh tế hơn và cao thượng hơn tầng thiền trước. Các tầng thiền luôn luôn được mô tả theo cùng công thức, được tăng cường bằng nhiều ví dụ về vẻ đẹp tuyệt vời của chúng trong nhiều bài kinh (*một lần nữa, xem Kinh văn VII, 5*). Mặc dù trí tuệ chứ không phải thiền định là yếu tố quan trọng nhất trong việc chứng đắc giác ngộ, Đức Phật đã nhất quán bao gồm các tầng thiền trong việc tu tập từ từ vì ít nhất là hai lý do: thứ nhất, bởi vì chúng đóng góp vào sự toàn thiện trong bản chất của Thánh đạo; và thứ hai, bởi vì sự nhập định thâm sâu do các tầng thiền mang lại phục vụ như một nền tảng để khởi sinh tuệ giác. Đức Phật gọi các tầng thiền là “bước chân của Như Lai” (*Trung BK 27, 19-20*) và chứng tỏ cho thấy chúng là những dấu hiệu báo trước về niềm hỷ lạc của Niết-bàn nằm ở đoạn cuối của con đường tu tập.

Từ Tứ thiền, có ba đường lối khác có thể thực hiện để tiếp tục phát triển cao hơn. Trong một số kinh văn bên ngoài các đoạn kinh nói về việc tu tập từ từ, Đức Phật đề cập bốn trạng thái thiền định tiếp theo trạng thái nhất tâm đã được các tầng thiền thiết lập. Những trạng thái thiền định này, được mô tả như là “sự giải thoát an lạc và vô sắc”, là sự thanh lọc tinh tế hơn nữa của định. Được phân biệt khác với các tầng thiền bởi tính chất siêu việt của hình ảnh tâm thức vi tế vốn là đối tượng trong các tầng thiền, chúng được đặt tên là ‘Không Vô Biên Xứ’, ‘Thức Vô Biên Xứ’, ‘Vô Sở Hữu Xứ’, và ‘Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ’.

Đường lối phát triển thứ hai là việc chứng đắc các thần

supernormal knowledge. The Buddha frequently refers to a set of six types, which come to be called the six kinds of direct knowledge (*chaḷabhiññā*). The last of these, the knowledge of the destruction of the taints, is “supramundane” or world-transcending and thus marks the culmination of the third line of development. But the other five are all mundane, products of the extraordinarily powerful mental concentration achieved in the fourth jhāna: the supernormal powers, the divine ear, the ability to read the minds of others, the recollection of past lives, and the knowledge of the passing away and rebirth of beings (see **Text VIII,4**).

The jhānas and the formless attainments by themselves do not issue in enlightenment and liberation. Though lofty and peaceful, they can only silence the defilements that sustain the round of rebirths but cannot eradicate them. To uproot the defilements at the most fundamental level, and thereby arrive at enlightenment and liberation, the meditative process must be directed to a third line of development. This is the contemplation of “things as they really are,” which results in increasingly deeper insights into the nature of existence and culminates in the final goal, the attainment of arahantship.

This line of development is the one the Buddha pursues in the passage on the gradual training. He prefaces it with descriptions of two of the direct knowledges, the recollection of past lives and the knowledge of the passing away and rebirth of beings. The three together figured prominently in the Buddha’s own enlightenment—as we saw in **Text II,3(2)**—and are collectively called the three true knowledges (*tevijjā*). Although the first two are not essential

thông. Đức Phật thường đề cập một bộ gồm sáu loại, được gọi là lục thông (*chaḷabhiññā*). Thần thông cuối cùng, lậu tận thông, là ‘xuất thế’ hay siêu việt thế gian và như vậy đánh dấu đỉnh cao của đường lối phát triển thứ ba. Nhưng năm thần thông kia lại thuộc về thế gian, là sản phẩm của nhập định đầy uy lực phi thường, đạt được trong Tứ thiền: thiên nhĩ thông, thần túc thông, tha tâm thông, túc mạng thông, và thiên nhãn thông.

Các tầng thiền và tứ vô sắc định tự chúng không đem đến giác ngộ và giải thoát. Mặc dù cao thượng và an tịnh, các thiền chứng ấy chỉ làm lặng yên những phiền não cấu uế vốn vẫn là nguồn nuôi dưỡng vòng sinh tử luân hồi, nhưng không thể đoạn trừ chúng. Để nhổ tận gốc những phiền não cấu uế ở mức độ cơ bản nhất, và từ đó đạt được giác ngộ và giải thoát, tiến trình thiền định phải hướng đến đường lối phát triển thứ ba. Đó là ‘quán chiếu vạn pháp đúng như thực’ đưa đến kết quả là tăng cường những tuệ giác thâm sâu về bản thể của hiện hữu và đạt đến đỉnh cao ở mục tiêu cuối cùng, là việc chứng quả A-la-hán.

Đường lối phát triển này là con đường mà Đức Phật theo đuổi trong đoạn nói về tu tập từ từ. Ngài mở đầu bằng việc mô tả hai trong ba thần thông, túc mạng thông và thiên nhãn thông. Cả ba thần thông này được làm nổi bật trong sự giác ngộ của chính Đức Phật - như chúng ta thấy trong **Kinh Văn II, 3 (2)** - và được gọi chung là tam minh (*tevijjā*). Mặc dù hai minh đầu tiên không cần thiết cho việc chứng đắc A-la-hán, nhưng có lẽ Đức Phật đưa chúng vào đây bởi

to the realization of arahantship, the Buddha probably includes them here because they reveal the truly vast and profound dimensions of suffering in saṃsāra, thereby preparing the mind for the penetration of the Four Noble Truths by which that suffering is diagnosed and surmounted.

The passage on the gradual training does not explicitly show the process of contemplation by which the meditator develops insight. The whole process is only implied by the mention of its final fruit, called the knowledge of the destruction of the taints (*āsavakkhayañāṇa*). The *āsavas* or taints are a classification of defilements considered in their role of sustaining the forward movement of the process of birth and death. The commentaries derive the word from a root *su* meaning “to flow.” Scholars differ as to whether the flow implied by the prefix *ā* is inward or outward; hence some have rendered it as “influxes” or “influences,” others as “outflows” or “effluents.” A stock passage in the suttas indicates the term’s real significance independently of etymology when it describes the *āsavas* as states “that defile, bring renewal of existence, give trouble, ripen in suffering, and lead to future birth, aging, and death” (MN 36.47; I 250). Thus other translators, bypassing the literal meaning, have rendered it “cankers,” “corruptions,” or “taints.” The three taints mentioned in the Nikāyas are respectively synonyms for craving for sensual pleasures, craving for existence, and ignorance. When the disciple’s mind is liberated from the taints by the completion of the path of arahantship, he reviews his newly won freedom and roars his lion’s roar: “Birth is destroyed, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done; there is no more coming back to any state of being.”

vì chúng hé lộ cho thấy tầm mức rộng lớn và sâu xa của khổ đau trong vòng luân hồi, từ đó chuẩn bị tâm thâm nhập vào Tứ diệu đế qua đó khổ đau được chẩn đoán và đoạn trừ.

Đoạn kinh nói về tu tập từ từ không diễn tả rõ ràng tiến trình quán chiếu qua đó hành giả phát triển tuệ giác. Toàn bộ tiến trình chỉ được ngụ ý bằng việc đề cập kết quả cuối cùng, được gọi là lậu tận thông (*āsavakkhayañāṇa*). Từ *āsava* hay *lậu hoặc* là sự xếp loại những phiền não cấu uế được xem là đã đóng vai trò trong việc thúc đẩy vòng sinh tử luân hồi tiếp tục tiến tới. Các bài luận giải rút từ này từ ngữ căn *su* nghĩa là ‘trôi chảy’, Các học giả phân biệt sự khác nhau ở chỗ là sự trôi chảy này do tiếp đầu ngữ *ā* ngụ ý *hướng về nội tâm* hay *ngoại cảnh*; từ đó một số học giả giải thích nó là ‘xâm nhập’ hay ‘ảnh hưởng’, vài học giả khác lại cho rằng từ đó có nghĩa ‘tuôn trào ra’ hay ‘chảy ra’. Một số đoạn văn trong các kinh chứng tỏ rằng ý nghĩa thực sự của từ này độc lập về phương diện ngữ căn khi nó mô tả *āsava* như là những trạng thái ‘phiền não cấu uế, đưa đến tái sanh, tạo nên rắc rối, chín muồi trong khổ đau và dẫn đến tái sanh, già và chết’ (*Trung BK I, số 36.47; tr 250*). Như vậy, các dịch giả khác, bỏ qua nghĩa đen của từ này, đã giải thích nó như là ‘dịch bệnh’, ‘sự hủy hoại’ hay ‘lậu hoặc’. Ba lậu hoặc đề cập trong các bộ kinh Nikāya đồng nghĩa với khao khát dục lạc, khao khát hiện hữu và vô minh. Khi tâm của người đệ tử được giải thoát khỏi các lậu hoặc bằng cách hoàn tất con đường Thánh đạo của bậc A-la-hán, vị ấy duyệt xét lại sự giải thoát mới đạt được và rống lên tiếng rống của con sư tử: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những gì cần làm đã làm, không còn trở lại đời sống trong bất cứ hình thái hiện hữu nào nữa.”

VII. THE PATH TO LIBERATION

1. WHY DOES ONE ENTER THE PATH?

(1) The Arrow of Birth, Aging, and Death

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvattthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's Park.

2. Then, while the Venerable Mālunḡyāputta was alone in meditation, the following thought arose in his mind:

“These speculative views have been left undeclared by the Blessed One, set aside and rejected by him, namely: ‘the world is eternal’ and ‘the world is not eternal’; ‘the world is finite’ and ‘the world is infinite’; ‘the soul is the same as the body’ and ‘the soul is one thing and the body another’; and ‘after death a Tathāgata exists’ and ‘after death a Tathāgata does not exist’ and ‘after death a Tathāgata both exists and does not exist’ and ‘after death a Tathāgata neither exists nor does not exist.’¹ The Blessed One does not declare these to me, and I do not approve of and accept this fact, so I shall go to the Blessed One and ask him the meaning of this. If he declares to me either ‘the world is eternal’ ... or ‘after death a Tathāgata neither exists nor does not exist,’ then I will lead the spiritual life under him; if he does not declare these to me, then I will abandon the training and return to the lower life.”

3. Then, when it was evening, the Venerable Mālunḡyāputta rose from meditation and went to the

VII. CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT

1. TẠI SAO HÀNH GIẢ ĐI VÀO THÁNH ĐẠO ?

(1) Mũi tên của sinh, già, và chết

1. Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn ngụ tại thành Xá-vệ (Sāvattthī) trong rừng Kỳ-đà (Jeta), thuộc vườn Cấp Cô Độc.

2. Rồi Tôn giả Mālunḡyāputta trong lúc đang độc cư hành thiền, đã khởi lên ý nghĩ sau đây:

“Có một số quan điểm mang tính suy đoán đã bị Thế Tôn dẹp qua một bên và bác bỏ, đó là: ‘thế giới là vĩnh cửu’ và ‘thế giới không vĩnh cửu’; ‘thế giới là hữu biên’ và ‘thế giới là vô biên’; ‘thân và tâm là một’ và ‘thân và tâm là hai thứ khác nhau’; ‘Như Lai vẫn tồn tại sau khi chết’ và ‘Như Lai không tồn tại sau khi chết’ và ‘Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết’ và ‘Như Lai không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết’.⁽¹⁾ Thế Tôn đã không trả lời những vấn đề này cho ta, và ta không đồng ý và chấp nhận việc này, vì thế ta sẽ đến gặp Thế Tôn để xin Ngài giải thích ý nghĩa của những vấn đề này. Nếu Ngài trả lời cho ta rằng, hoặc ‘thế giới là vĩnh cửu’... hay ‘Như Lai không tồn tại cũng không không tồn tại sau khi chết’, thì ta sẽ sống đời phạm hạnh dưới sự chỉ dạy của Ngài. Nếu Ngài không trả lời những vấn đề này cho ta, thì ta sẽ từ bỏ tu tập và trở về cuộc sống thế tục.”

3. Rồi vào buổi chiều tối, Tôn giả Mālunḡyāputta chấm dứt thời thiền tập và đi đến Thế Tôn. Sau khi đánh lễ Ngài,

Blessed One. After paying homage to him, he sat down at one side and told him:

“Here, venerable sir, while I was alone in meditation, the following thought arose in my mind: ‘These speculative views have been left undeclared by the Blessed One.... If he does not declare these to me, then I will abandon the training and return to the lower life.’ If the Blessed One knows ‘the world is eternal,’ let the Blessed One declare to me ‘the world is eternal’; if the Blessed One knows ‘the world is not eternal,’ let the Blessed One declare to me ‘the world is not eternal.’ If the Blessed One does not know either ‘the world is eternal’ or ‘the world is not eternal,’ then it is straightforward for one who does not know and see to say: ‘I do not know and see.’

“If the Blessed One knows ‘the world is finite,’ ... ‘the world is infinite,’ ... ‘the soul is the same as the body,’ ... ‘the soul is one thing and the body another,’ ... ‘after death a Tathāgata exists,’ ... ‘after death a Tathāgata does not exist.’... If the Blessed One knows ‘after death a Tathāgata both exists and does not exist,’ let the Blessed One declare that to me; if the Blessed One knows ‘after death a Tathāgata neither exists nor does not exist,’ let the Blessed One declare that to me. If the Blessed One does not know either ‘after death a Tathāgata both exists and does not exist’ or ‘after death a Tathāgata neither exists nor does not exist,’ then it is straightforward for one who does not know and see to say: ‘I do not know and see.’”

4. “How then, Mālunkyāputta, did I ever say to you: ‘Come, Mālunkyāputta, lead the spiritual life under me and I will declare to you “the world is eternal” ... or “after death a

Tôn giả ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn:

– Bạch Thế Tôn, ở đây, trong khi con độc cư hành thiền, ý nghĩ này đã khởi lên trong con: “Những quan điểm mang tính suy đoán này đã bị Thế Tôn dẹp qua một bên và bác bỏ... Nếu Ngài không trả lời những vấn đề này cho ta, thì ta sẽ từ bỏ tu tập và trở về cuộc sống thế tục.” Nếu Thế Tôn biết ‘thế giới là vĩnh cửu’ thì Thế Tôn hãy nói cho con ‘thế giới là vĩnh cửu’; nếu Thế Tôn biết ‘thế giới là không vĩnh cửu’ thì Thế Tôn hãy nói cho con ‘thế giới là không vĩnh cửu’; nếu Thế Tôn không biết ‘thế giới là vĩnh cửu’ hay ‘thế giới là không vĩnh cửu’, thì người không biết và không thấy hãy thẳng thắn trả lời: ‘Tôi không biết và không thấy.’”

“Nếu Thế Tôn biết ‘thế giới là hữu biên’... ‘thế giới là vô biên’... ‘thân và tâm là một’... ‘thân và tâm là hai thứ khác nhau’... ‘Như Lai tồn tại sau khi chết’... ‘Như Lai không tồn tại sau khi chết’... Nếu Thế Tôn biết ‘Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết’ thì Như Lai hãy tuyên bố như thế với con; nếu Thế Tôn biết ‘Như Lai không tồn tại cũng không không tồn tại sau khi chết’ thì Như Lai hãy tuyên bố như thế với con; nếu Thế Tôn không biết ‘Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết’ thì người không biết và không thấy hãy thẳng thắn trả lời: ‘Tôi không biết và không thấy.’”

4. – Nay Mālunkyāputta, vậy thì, có bao giờ Ta từng nói với ông: “Nay Mālunkyāputta, hãy đến và sống đời phạm hạnh theo Ta và Ta sẽ cho ông biết ‘thế giới là vĩnh cửu’...

Tathāgata neither exists nor does not exist”?”—“No, venerable sir.”—“Did you ever tell me: ‘I will lead the spiritual life under the Blessed One, and the Blessed One will declare to me “the world is eternal” ... or “after death a Tathāgata neither exists nor does not exist”’?”—“No, venerable sir.”—“That being so, misguided man, who are you and what are you abandoning?

5. “If anyone should say thus: ‘I will not lead the spiritual life under the Blessed One until the Blessed One declares to me “the world is eternal” ... or “after death a Tathāgata neither exists nor does not exist,”’ that would still remain undeclared by the Tathāgata and meanwhile that person would die. Suppose, Mālunkyāputta, a man were wounded by an arrow thickly smeared with poison, and his friends and companions, his kinsmen and relatives, brought a surgeon to treat him. The man would say: ‘I will not let the surgeon pull out this arrow until I know whether the man who wounded me was a khattiya, a brahmin, a merchant, or a worker.’ And he would say: ‘I will not let the surgeon pull out this arrow until I know the name and clan of the man who wounded me;... until I know whether the man who wounded me was tall, short, or of middle height;... until I know whether the man who wounded me was dark, brown, or golden-skinned;... until I know whether the man who wounded me lives in such a village, town, or city;... until I know whether the bow that wounded me was a long bow or a crossbow;... until I know whether the bowstring that wounded me was fiber, reed, sinew, hemp, or bark;... until I know whether the shaft that wounded me was wild or

hay ‘Như Lai không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết’?”

– Thưa không, bạch Thế Tôn.

– Có bao giờ ông từng nói với Ta: “Tôi sẽ sống đời phạm hạnh theo Thế Tôn, và Thế Tôn sẽ nói cho tôi biết ‘thế giới là vĩnh cửu... hay ‘Như Lai không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết’?”

– Thưa không, bạch Thế Tôn.

– Quả đúng như vậy, này kẻ ngu si kia, ông là ai và ông đang từ bỏ cái gì?

5. – Nếu có ai nói như sau: “Tôi sẽ không sống đời phạm hạnh theo Thế Tôn cho đến khi nào Thế Tôn nói cho tôi biết ‘thế giới là vĩnh cửu... hay ‘Như Lai không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết’”, thì cho đến khi người ấy chết, Như Lai vẫn không trả lời những câu hỏi này. Này Mālunkyāputta, giả sử có một người bị thương nặng do trúng phải mũi tên độc, bạn bè và người đồng hành, người trong bộ tộc và bà con của anh ta đem đến một y sĩ để chữa trị cho anh ta. Người này nói: “Tôi sẽ không để cho người y sĩ nhổ mũi tên độc cho đến khi nào tôi biết người bắn tôi là thuộc giai cấp hoàng tộc, Bà-la-môn, thương gia hay công nhân.” Và người ấy có thể nói: “Tôi sẽ không để cho người y sĩ nhổ mũi tên độc cho đến khi nào tôi biết tên và bộ tộc người bắn tôi... cho đến khi nào tôi biết người bắn tôi cao hay thấp hay trung bình... cho đến khi tôi biết người bắn tôi da đen, nâu hay vàng... cho đến khi tôi biết người bắn tôi sống ở làng nào, thị trấn nào, thành phố nào... cho đến khi tôi biết chiếc cung bắn tôi thuộc loại cung dài hay cung chéo... cho đến khi tôi biết dây cung bắn tôi làm bằng cây leo, cây lau hay gân, dây gai hay vỏ cây... cho đến khi tôi biết mũi tên dùng bắn tôi thuộc loại cây lau dại hay cây lau trồng... cho đến khi tôi biết mũi tên dùng bắn tôi được kết

cultivated;... until I know with what kind of feathers the shaft that wounded me was fitted—whether those of a vulture, a heron, a hawk, a peacock, or a stork;... until I know with what kind of sinew the shaft that wounded me was bound—whether that of an ox, a buffalo, a deer, or a monkey;... until I know what kind of arrowhead it was that wounded me—whether spiked or razor-tipped or curved or barbed or calf-toothed or lancet-shaped.’

“All this would still not be known to that man, and meanwhile he would die. So too, Mālunkyāputta, if anyone should say thus: ‘I will not lead the spiritual life under the Blessed One until the Blessed One declares to me: “the world is eternal” ... or “after death a Tathāgata neither exists nor does not exist,”’ that would still remain undeclared by the Tathāgata and meanwhile that person would die.

6. “Mālunkyāputta, if there is the view ‘the world is eternal,’ the spiritual life cannot be lived; and if there is the view ‘the world is not eternal,’ the spiritual life cannot be lived. Whether there is the view ‘the world is eternal’ or the view ‘the world is not eternal,’ there is birth, there is aging, there is death, there are sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair, the destruction of which I prescribe here and now.

“If there is the view ‘the world is finite’ ... ‘the world is infinite’ ... ‘the soul is the same as the body’ ... ‘the soul is one thing and the body another’ ... ‘after death a Tathāgata exists’ ... ‘after death a Tathāgata does not exist,’ the spiritual life cannot be lived.... If there is the view ‘after death a Tathāgata both exists and does not exist,’ the spiritual life cannot be lived; and if there is the view ‘after

bằng loại lông gì - hoặc lông con kên kên, lông con cò, lông con ó, lông con công, hoặc lông một loài kút... cho đến khi tôi biết mũi tên dùng bắn tôi được cuốn bằng loại gân nào – gân bò, gân trâu, gân nai, hay gân khỉ... cho đến khi tôi biết mũi tên dùng bắn tôi thuộc loại tên nhọn, hay tên như đầu dao cạo, hay tên móc, hoặc như kềm gai, hoặc như răng bò hay như dao nhọn hai đầu.”

Tất cả những điều này người ấy sẽ không biết được, và trong lúc đó người ấy sẽ chết. Cũng vậy, này Mālunkyāputta, nếu có người nói rằng: “Tôi sẽ không sống đời phạm hạnh theo Thế Tôn cho đến khi nào Thế Tôn nói cho tôi biết ‘thế giới là vĩnh cửu’... hay ‘Như Lai không tồn tại và cũng không tồn tại sau khi chết’, thì cho đến khi người ấy chết, Như Lai vẫn không trả lời những câu hỏi này.

6. Này Mālunkyāputta, nếu có quan điểm ‘thế giới là vĩnh cửu’ thì không thể sống đời phạm hạnh; nếu có quan điểm ‘thế giới là không vĩnh cửu’ thì không thể sống đời phạm hạnh. Dù có quan điểm ‘thế giới là vĩnh cửu’ hay quan điểm ‘thế giới là không vĩnh cửu’ thì vẫn có sinh, già, chết; có ưu sầu, than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng mà Ta đã giảng dạy phương pháp đoạn trừ ngay bây giờ và ở đây.

Nếu có quan điểm ‘thế giới là hữu biên’... hay ‘thế giới là vô biên’... ‘thân và tâm là một’... ‘thân và tâm là hai thứ khác nhau’... ‘Như Lai vẫn tồn tại sau khi chết’... ‘Như Lai không tồn tại sau khi chết’, thì không thể sống đời phạm hạnh. Nếu có quan điểm ‘Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết’ thì không thể sống đời phạm hạnh. Nếu có quan điểm ‘Như Lai không tồn tại và cũng không tồn tại sau khi

death a Tathāgata neither exists nor does not exist,' the spiritual life cannot be lived. Whether there is the view 'after death a Tathāgata both exists and does not exist' or the view 'after death a Tathāgata neither exists nor does not exist,' there is birth, there is aging, there is death, there are sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair, the destruction of which I prescribe here and now.

7. "Therefore, Mālunkyāputta, remember what I have left undeclared as undeclared, and remember what I have declared as declared. And what have I left undeclared? 'The world is eternal'—I have left undeclared. 'The world is not eternal'—I have left undeclared. 'The world is finite'—I have left undeclared. 'The world is infinite'—I have left undeclared. 'The soul is the same as the body'—I have left undeclared. 'The soul is one thing and the body another'—I have left undeclared. 'After death a Tathāgata exists'—I have left undeclared. 'After death a Tathāgata does not exist'—I have left undeclared. 'After death a Tathāgata both exists and does not exist'—I have left undeclared. 'After death a Tathāgata neither exists nor does not exist'—I have left undeclared.

8. "Why have I left that undeclared? Because it is unbeneficial, it does not belong to the fundamentals of the spiritual life, it does not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna. That is why I have left it undeclared.

9. "And what have I declared? 'This is suffering'—I have declared. 'This is the origin of suffering'—I have declared. 'This is the cessation of suffering'—I have declared. 'This is

chết', thì không thể sống đời phạm hạnh... Cho dù có quan điểm 'Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết', hay quan điểm 'Như Lai không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết' thì vẫn có sinh, già, chết; có ưu sầu, than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng, mà Ta đã giảng dạy phương pháp đoạn trừ ngay bây giờ và ở đây.

7. Vì vậy, này Mālunkyāputta, hãy ghi nhớ những gì Ta đã không trả lời như là (Như Lai) không trả lời, và những gì Ta đã trả lời như là (Như Lai) đã trả lời. Và những gì Ta đã không trả lời? Đó là 'Thế giới là vĩnh cửu'- Ta đã không trả lời. 'Thế giới không vĩnh cửu'- Ta đã không trả lời. 'Thế giới là hữu biên'- Ta đã không trả lời. 'Thế giới là vô biên'- Ta đã không trả lời. 'Thân và tâm là một'- Ta đã không trả lời. 'Thân và tâm là hai thứ khác nhau'- Ta đã không trả lời. 'Như Lai tồn tại sau khi chết'- Ta đã không trả lời. 'Như Lai không tồn tại sau khi chết'- Ta đã không trả lời. 'Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết'- Ta đã không trả lời. 'Như Lai không tồn tại và cũng không không tồn tại sau khi chết'- Ta đã không trả lời.

8. Vì sao Ta đã không trả lời những câu hỏi ấy? Bởi vì điều ấy không lợi ích, nó không thuộc về những điều cơ bản của đời sống phạm hạnh, nó không đưa đến nhàm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh; không đưa đến tri kiến rốt ráo, giải thoát, Niết-bàn. Đó là lý do tại sao Ta không trả lời.

9. Và những gì ta đã trả lời? Đó là 'Đây là khổ'— Ta đã trả lời. 'Đây là nguồn gốc của khổ'— Ta đã trả lời. 'Đây là sự chấm dứt khổ'— Ta đã trả lời. 'Đây là con đường chấm dứt

the way leading to the cessation of suffering’—I have declared.

10. “Why have I declared that? Because it is beneficial, it belongs to the fundamentals of the spiritual life, it leads to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna. That is why I have declared it.

“Therefore, Mālun̄kyāputta, remember what I have left undeclared as undeclared, and remember what I have declared as declared.”

That is what the Blessed One said. The Venerable Mālun̄kyāputta was satisfied and delighted in the Blessed One’s words.²

(MN 63: *Cūḷamālun̄kya Sutta*; I 426–32)

(2) The Heartwood of the Spiritual Life

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Rājagaha on Mount Vulture Peak; it was soon after Devadatta had left.³ There, referring to Devadatta, the Blessed One addressed the monks thus:

2. “Monks, here some clansman goes forth out of faith from the household life into homelessness, considering: ‘I am a victim of birth, aging, and death, of sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; I am a victim of suffering, a prey to suffering. Surely an ending of this whole

khô’— Ta đã trả lời.

10. Tại sao Ta đã trả lời những điều đó? Bởi vì điều ấy lợi ích, nó thuộc về những điều cơ bản của đời sống phạm hạnh, đưa đến nhàm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh; đưa đến tri kiến rốt ráo, giải thoát, Niết-bàn. Đó là lý do tại sao Ta trả lời.

Vì vậy, này Mālun̄kyāputta, hãy ghi nhớ những gì Ta đã không trả lời như là (Như Lai) không trả lời, và những gì Ta đã trả lời như là (Như Lai) đã trả lời.

Đó là những gì Thế Tôn giảng dạy. Tôn giả Mālun̄kyāputta hài lòng và hoan hỷ với lời dạy của Thế Tôn⁽²⁾.

(Trung BK II, Kinh số 63: *Tiểu Kinh Mālun̄kyāputta*, tr.193-204)

Cốt Lõi Của Đời Sống Phạm Hạnh

1. Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ tại Vương Xá (Rājagaha) trên núi Linh Thứu (Mount Vulture Peak); sau khi Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) đã bỏ đi không lâu⁽³⁾. Tại đó, đề cập đến Đề-bà-đạt-đa, Thế Tôn nói với chúng Tăng như sau:

2. Này các Tỷ-kheo, ở đây, có người bộ tộc do có lòng tin đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình, người ấy suy nghĩ: “Ta là một nạn nhân của sanh, già, chết, ưu sầu, than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng. Ta là một nạn nhân của khổ đau, là mồi ngon của khổ đau. Chắc chắn là

mass of suffering can be known.’ When he has gone forth thus, he acquires gain, honor, and renown. He is pleased with that gain, honor, and renown, and his intention is fulfilled. On account of it he lauds himself and disparages others thus: ‘I obtain gain and renown, but these other monks are unknown, of no account.’ He becomes intoxicated with that gain, honor, and renown, grows negligent, falls into negligence, and being negligent, he lives in suffering.

“Suppose a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, came to a great tree standing possessed of heartwood. Passing over its heartwood, its sapwood, its inner bark, and its outer bark, he would cut off its twigs and leaves and take them away thinking they were heartwood. Then a man with good sight, seeing him, might say: ‘This good man did not know the heartwood, the sapwood, the inner bark, the outer bark, or the twigs and leaves. Thus, while needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, he came to a great tree standing possessed of heartwood, and passing over its heartwood, its sapwood, its inner bark, and its outer bark, he cut off its twigs and leaves and took them away thinking they were heartwood. Whatever it was this good man had to make with heartwood, his purpose will not be served.’ So too is it with this monk who becomes intoxicated with that gain, honor, and renown. This monk is called one who has taken the twigs and leaves of the spiritual life and stopped short with that.

3. “Here, monks, some clansman goes forth out of faith from the household life into homelessness, considering: ‘I am a victim of birth, aging, and death, of sorrow,

toàn bộ khổ đau này có thể chấm dứt được.” Khi vị ấy xuất gia như vậy, vị ấy nhận được lợi dưỡng, tôn kính, và danh tiếng. Vị ấy hài lòng với lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng, và ý nguyện của vị ấy được hoàn mãn. Do được như vậy, vị ấy sinh ra khen mình chê người như sau: “Ta được lợi dưỡng và danh tiếng, còn các Tỷ-kheo khác thì không được biết đến, không ai trọng vọng.” Vị ấy trở nên say đắm với **lợi dưỡng, tôn kính, danh tiếng** ấy và khởi sinh phóng dật, rơi vào phóng dật; và vì sống phóng dật, vị ấy bị đau khổ.

Giả sử có một người cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, đi lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây. Người ấy bỏ qua lõi cây, lớp vỏ non, lớp vỏ trong, lớp vỏ ngoài, người ấy chặt cành lá đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Rồi có một người có mắt nhìn tốt, thấy như vậy bèn nói: “Người này không biết lõi cây, vỏ non, vỏ trong, vỏ ngoài hay cành lá. Vì thế trong lúc cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây. Người ấy bỏ qua lõi cây, lớp vỏ non, lớp vỏ trong, lớp vỏ ngoài, người ấy chặt cành lá đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Cho dù người này dùng lõi cây vào mục đích gì, thì mục đích của ông ta đã không thành tựu.” Cũng vậy đối với vị Tỷ-kheo đã bị say đắm với **lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng**, vị Tỷ-kheo này được gọi là người đã lấy cành lá của đời sống phạm hạnh, và dừng lại ngang đây.

3. Đây các Tỷ-kheo, ở đây, có người bỏ tộc do có lòng tin, đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình, người ấy suy nghĩ: “Ta là một nạn nhân của sanh, già, chết, ưu sầu,

lamentation, pain, dejection, and despair; I am a victim of suffering, a prey to suffering. Surely an ending of this whole mass of suffering can be known.' When he has gone forth thus, he acquires gain, honor, and renown. He is not pleased with that gain, honor, and renown, and his intention is not fulfilled. He does not, on account of it, laud himself and disparage others. He does not become intoxicated with that gain, honor, and renown; he does not grow negligent and fall into negligence. Being diligent, he achieves the attainment of moral discipline. He is pleased with that attainment of moral discipline and his intention is fulfilled. On account of it he lauds himself and disparages others thus: 'I have moral discipline; I am of good character; but these other monks are immoral, of bad character.' He becomes intoxicated with that attainment of moral discipline, grows negligent, falls into negligence, and being negligent, he lives in suffering.

"Suppose a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, came to a great tree standing possessed of heartwood. Passing over its heartwood, its sapwood, and its inner bark, he would cut off its outer bark and take it away thinking it was heartwood. Then a man with good sight, seeing him, might say: 'This good man did not know the heartwood ... or the twigs and leaves. Thus, while needing heartwood ... he cut off its outer bark and took it away thinking it was heartwood. Whatever it was this good man had to make with heartwood, his purpose will not be served.' So too is it with this monk who becomes intoxicated with that attainment of moral discipline. This monk is called one who has taken the outer bark of the spiritual life and stopped short with that.

than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng. Ta một nạn nhân của khổ đau, là mồi ngon của khổ đau. Chắc chắn là toàn bộ khổ đau này có thể chấm dứt được." Khi vị ấy xuất gia như vậy, vị ấy nhận được lợi dưỡng, tôn kính, và danh tiếng. Vị ấy không thỏa mãn với lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng, và ý nguyện của vị ấy chưa được hoàn mãn. Không vì như vậy mà vị ấy sinh ra khen mình chê người. Vị ấy không say đắm với lợi dưỡng, tôn kính, danh tiếng ấy và không khởi sinh phóng dật, không rơi vào phóng dật. Do tinh cần, vị ấy thành tựu giới đức. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu giới đức và ý nguyện của vị ấy đã hoàn mãn. Do được như vậy, vị ấy khen mình chê người như sau: "Ta đã thành tựu giới đức, ta có thiện hạnh; nhưng các Tỷ-kheo khác thì không có giới đức, theo ác hạnh." Vị ấy trở nên tham đắm với thành tựu **giới đức** ấy, khởi sinh phóng dật, rơi vào phóng dật; và do phóng dật, vị ấy sống trong đau khổ.

Giả sử có một người cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, đi lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây. Người ấy bỏ qua lõi cây, lớp vỏ non, lớp vỏ trong, lớp vỏ ngoài, người ấy chặt cành lá đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Rồi có một người có mắt nhìn tốt, thấy như vậy bèn nói: "Người này không biết lõi cây... hay cành lá. Vì thế trong lúc cần lõi cây... người ấy chặt lớp vỏ ngoài đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Cho dù người này dùng lõi cây vào mục đích gì, thì mục đích của ông ta đã không thành tựu." Cũng vậy đối với vị Tỷ-kheo đã bị say đắm với thành tựu **giới đức**, vị Tỷ-kheo này được gọi là người đã lấy lớp vỏ ngoài của đời sống phạm hạnh, và dừng lại ngang đây.

4. “Here, monks, some clansman goes forth out of faith from the household life into homelessness, considering: ‘I am a victim of birth, aging, and death, of sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; I am a victim of suffering, a prey to suffering. Surely an ending of this whole mass of suffering can be known.’ When he has gone forth thus, he acquires gain, honor, and renown. He is not pleased with that gain, honor, and renown, and his intention is not fulfilled.... Being diligent, he achieves the attainment of moral discipline. He is pleased with that attainment of moral discipline, but his intention is not fulfilled. He does not, on account of it, laud himself and disparage others. He does not become intoxicated with that attainment of moral discipline; he does not grow negligent and fall into negligence. Being diligent, he achieves the attainment of concentration. He is pleased with that attainment of concentration and his intention is fulfilled. On account of it he lauds himself and disparages others thus: ‘I am concentrated; my mind is unified; but these other monks are scatter-minded, with their minds astray.’ He becomes intoxicated with that attainment of concentration, grows negligent, falls into negligence, and being negligent, he lives in suffering.

“Suppose a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, came to a great tree standing possessed of heartwood. Passing over its heartwood and its sapwood, he would cut off its inner bark and take it away thinking it was heartwood. Then a man with good sight, seeing him, might say: ‘This good man did not know the heartwood ... or the twigs and leaves. Thus, while needing heartwood ... he cut off its inner bark and took it away thinking it was heartwood. Whatever it was this good

4. Đây các Tỷ-kheo, ở đây, có người bộ tộc do có lòng tin đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, người ấy suy nghĩ: “Ta là một nạn nhân của sanh, già, chết, ưu sầu, than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng. Ta một nạn nhân của khổ đau, là mối ngon của khổ đau. Chắc chắn là toàn bộ khổ đau này có thể chấm dứt được.” Khi vị ấy xuất gia như vậy, vị ấy nhận được lợi dưỡng, tôn kính, và danh tiếng. Vị ấy không thỏa mãn với lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng, và ý nguyện của vị ấy chưa được hoàn mãn... Do tinh cần, vị ấy thành tựu giới đức. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu giới đức nhưng ý nguyện của vị ấy chưa hoàn mãn. Dù được như vậy, vị ấy không khen mình chê người. Vị ấy không tham đắm với thành tựu giới đức ấy, và không khởi sinh phóng dật, không rơi vào phóng dật. Do tinh cần tu tập, vị ấy thành tựu thiền định. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu thiền định và ý nguyện của vị ấy đã hoàn mãn. Do được như vậy, vị ấy khen mình chê người như sau: “Ta đã thành tựu thiền định, ta đạt được nhất tâm; nhưng các Tỷ-kheo khác thì tâm tán loạn, tâm phân tán.” Vị ấy trở nên tham đắm với thành tựu **thiền định** ấy, khởi sinh phóng dật, rơi vào phóng dật; và do phóng dật, vị ấy sống trong đau khổ.

Giả sử có một người cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, đi lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây. Người ấy bỏ qua lõi cây, lột vỏ non, cắt lột vỏ trong đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Rồi có một người có mắt nhìn tốt, thấy như vậy bèn nói: “Người này không biết lõi cây... hay cành lá. Vì thế, trong lúc cần lõi cây... người ấy chặt lột vỏ trong đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Cho dù người này dùng lõi cây vào mục đích gì, thì mục đích của ông ta đã không thành tựu.” Cũng vậy đối với vị

man had to make with heartwood, his purpose will not be served.' So too is it with this monk who becomes intoxicated with that attainment of concentration. This monk is called one who has taken the inner bark of the spiritual life and stopped short with that.

5. "Here, monks, some clansman goes forth out of faith from the household life into homelessness, considering: 'I am a victim of birth, aging, and death, of sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; I am a victim of suffering, a prey to suffering. Surely an ending of this whole mass of suffering can be known.' When he has gone forth thus, he acquires gain, honor, and renown. He is not pleased with that gain, honor, and renown, and his intention is not fulfilled.... Being diligent, he achieves the attainment of moral discipline. He is pleased with that attainment of moral discipline, but his intention is not fulfilled.... Being diligent, he achieves the attainment of concentration. He is pleased with that attainment of concentration, but his intention is not fulfilled. He does not, on account of it, laud himself and disparage others. He does not become intoxicated with that attainment of concentration; he does not grow negligent and fall into negligence. Being diligent, he achieves knowledge and vision.⁴ He is pleased with that knowledge and vision and his intention is fulfilled. On account of it he lauds himself and disparages others thus: 'I live knowing and seeing, but these other monks live unknowing and unseeing.' He becomes intoxicated with that knowledge and vision, grows negligent, falls into negligence, and being negligent, he lives in suffering.

Tỷ-kheo đã bị say đắm với thành tựu **thiền định**, vị Tỷ-kheo này được gọi là người đã lấy lớp vỏ trong của đời sống phạm hạnh, và dừng lại ngang đây.

5. Đây các Tỷ-kheo, ở đây, có người bộ tộc do có lòng tin đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, người ấy suy nghĩ: "Ta là một nạn nhân của sanh, già, chết, ưu sầu, than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng. Ta một nạn nhân của khổ đau, là mồi ngon của khổ đau. Chắc chắn là toàn bộ khổ đau này có thể chấm dứt được." Khi vị ấy xuất gia như vậy, vị ấy nhận được lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng. Vị ấy không thỏa mãn với lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng, và ý nguyện của vị ấy chưa được hoàn mãn... Do tinh cần, vị ấy thành tựu giới đức. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu giới đức nhưng ý nguyện của vị ấy chưa hoàn mãn. Dù được như vậy, vị ấy không khen mình chê người. Vị ấy không tham đắm với thành tựu giới đức ấy, và không khởi sinh phóng dật, không rơi vào phóng dật. Do tinh cần tu tập, vị ấy thành tựu thiền định. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu thiền định nhưng ý nguyện của vị ấy chưa được hoàn mãn. Không vì được như vậy mà vị ấy khen mình chê người. Vị ấy không tham đắm với thành tựu thiền định ấy, không khởi sinh phóng dật, không rơi vào phóng dật. Do tinh cần tu tập, vị ấy thành tựu tri kiến và thiên nhãn thông ⁽⁴⁾. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu **tri kiến và thiên nhãn thông** và ý nguyện của vị ấy đã hoàn mãn. Do được như vậy, vị ấy khen mình chê người như sau: "Ta sống đã biết và thấy, nhưng các Tỷ-kheo khác thì không biết và không thấy." Vị ấy trở nên tham đắm với **tri kiến và thiên nhãn thông**, khởi sinh phóng dật, rơi vào phóng dật; và do phóng dật, vị ấy sống trong đau khổ.

“Suppose a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, came to a great tree standing possessed of heartwood. Passing over its heartwood, he would cut off its sapwood and take it away thinking it was heartwood. Then a man with good sight, seeing him, might say: ‘This good man did not know the heartwood ... or the twigs and leaves. Thus, while needing heartwood ... he cut off its sapwood and took it away thinking it was heartwood. Whatever it was this good man had to make with heartwood, his purpose will not be served.’ So too is it with this monk who becomes intoxicated with that knowledge and vision. This monk is called one who has taken the sapwood of the spiritual life and stopped short with that.

6. “Here, monks, some clansman goes forth out of faith from the household life into homelessness, considering: ‘I am a victim of birth, aging, and death, of sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; I am a victim of suffering, a prey to suffering. Surely an ending of this whole mass of suffering can be known.’ When he has gone forth thus, he acquires gain, honor, and renown. He is not pleased with that gain, honor, and renown, and his intention is not fulfilled.... When he is diligent, he achieves the attainment of moral discipline. He is pleased with that attainment of moral discipline, but his intention is not fulfilled.... When he is diligent, he achieves the attainment of concentration. He is pleased with that attainment of concentration, but his intention is not fulfilled.... When he is diligent, he achieves knowledge and vision. He is pleased with that knowledge and vision, but his intention is not fulfilled. He does not, on account of it, laud himself and

Giả sử có một người cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, đi lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây. Người ấy bỏ qua lõi cây, cắt lớp vỏ non đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Rồi có một người có mắt nhìn tốt, thấy như vậy bèn nói: “Người này không biết lõi cây... hay cành lá. Vì thế, trong lúc cần lõi cây... người ấy chặt lớp vỏ non đem về, nghĩ rằng chúng là lõi cây. Cho dù người này dùng lõi cây vào mục đích gì, thì mục đích của ông ta đã không thành tựu.” Cũng vậy đối với vị Tỷ-kheo đã bị say đắm với thành tựu **thiên nhãn thông**, vị Tỷ-kheo này được gọi là người đã lấy lớp vỏ non của đời sống phạm hạnh, và dừng lại ngang đây.

6. Đây các Tỷ-kheo, ở đây, có người bộ tộc do có lòng tin, đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, người ấy suy nghĩ: “Ta là một nạn nhân của sanh, già, chết, ưu sầu, than thở, đau khổ, phiền não, tuyệt vọng. Ta một nạn nhân của khổ đau, là mồi ngon của khổ đau. Chắc chắn là toàn bộ khổ đau này có thể chấm dứt được.” Khi vị ấy xuất gia như vậy, vị ấy nhận được lợi dưỡng, tôn kính, và danh tiếng. Vị ấy không thỏa mãn với lợi dưỡng, tôn kính và danh tiếng, và ý nguyện của vị ấy chưa được hoàn mãn... Do tinh cần, vị ấy thành tựu giới đức. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu giới đức nhưng ý nguyện của vị ấy chưa hoàn mãn. Do tinh cần tu tập, vị ấy thành tựu thiền định. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu thiền định nhưng ý nguyện của vị ấy chưa được hoàn mãn... Do tinh cần tu tập, vị ấy thành tựu tri kiến và thiên nhãn thông. Vị ấy hài lòng với việc thành tựu tri kiến và thiên nhãn thông nhưng ý nguyện của vị ấy chưa hoàn mãn. Không vì được như vậy mà vị ấy khen mình chê người. Vị

disparage others. He does not become intoxicated with that knowledge and vision; he does not grow negligent and fall into negligence. Being diligent, he attains perpetual emancipation. And it is impossible for that monk to fall away from that perpetual liberation.⁵

“Suppose a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, came to a great tree standing possessed of heartwood, and cutting off only its heartwood, he would take it away knowing it was heartwood. Then a man with good sight, seeing him, might say: ‘This good man knew the heartwood, the sapwood, the inner bark, the outer bark, and the twigs and leaves. Thus, while needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, he came to a great tree standing possessed of heartwood, and cutting off only its heartwood, he took it away knowing it was heartwood. Whatever it was this good man had to make with heartwood, his purpose will be served.’ So too is it with this monk who attains perpetual liberation.

7. “So this spiritual life, monks, does not have gain, honor, and renown for its benefit, or the attainment of moral discipline for its benefit, or the attainment of concentration for its benefit, or knowledge and vision for its benefit. But it is this unshakable liberation of mind that is the goal of this spiritual life, its heartwood, and its end.”⁶

That is what the Blessed One said. The monks were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

(MN 29: *Mahāsāropama Sutta*; I 192–97)

ấy không tham đắm với thành tựu tri kiến và thiên nhãn thông, không khởi sinh phóng dật, không rơi vào phóng dật. Do tinh cần tu tập, vị ấy thành tựu giải thoát vĩnh viễn. Và vị Tỷ-kheo này không thể đánh mất giải thoát vĩnh viễn, việc này không thể xảy ra.⁽⁵⁾

Giả sử có một người cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, đi lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây. Người ấy chỉ cắt lõi cây đem về biết rằng đó chính là lõi cây. Rồi có một người có mắt nhìn tốt, thấy như vậy bèn nói: “Người này biết lõi cây, lớp vỏ non, lớp vỏ trong, lớp vỏ ngoài và cành lá. Vì thế trong lúc cần lõi cây, tìm kiếm lõi cây, lang thang tìm kiếm lõi cây, đi đến trước một cây lớn thẳng đứng có lõi cây, người ấy chỉ cắt lõi cây đem về biết rằng đó chính là lõi cây. Cho dù người này dùng lõi cây vào mục đích gì, thì mục đích của người ấy đã thành tựu.” Cũng vậy đối với vị Tỷ-kheo đã thành tựu giải thoát vĩnh viễn.

7. Như vậy, này các Tỷ-kheo, đời sống phạm hạnh này không phải vì lợi dưỡng, tôn kính, danh tiếng, hay vì thành tựu giới đức, hay vì thành tựu thiền định, hay vì thành tựu tri kiến và thiên nhãn thông. Nhưng chính là tâm giải thoát bất động là mục tiêu của đời sống phạm hạnh này, đó là lõi cây, và là cứu cánh của đời sống phạm hạnh⁽⁶⁾.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

(Trung BK I, Kinh số 29: *Đại Kinh Thí Dụ Lõi Cây*, tr. 423-434)

(3) The Fading Away of Lust

“Monks, if wanderers of other sects ask you: ‘For what purpose, friends, is the spiritual life lived under the ascetic Gotama?’—being asked thus, you should answer them thus: ‘It is, friends, for the fading away of lust⁷ that the spiritual life is lived under the Blessed One.’

“Then, monks, if the wanderers of other sects ask you: ‘But, friends, is there a path, a way for the fading away of lust?’—being asked thus, you should answer them thus: ‘There is a path, friends, a way for the fading away of lust.’

“And what, monks, is that path, that way for the fading away of lust? It is this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. This is the path, the way for the fading away of lust.

“Being asked thus, monks, you should answer those wanderers of other sects in such a way.

“[Or else you may answer them:] ‘It is, friends, for the abandoning of the fetters ... for the uprooting of the underlying tendencies ... for the full understanding of the course [of saṃsāra] ... for the destruction of the taints ... for the realization of the fruit of true knowledge and liberation ... for the sake of knowledge and vision ... for the sake of final Nibbāna without clinging that the spiritual life is lived under the Blessed One.’

(3) Lụi tàn tham dục

– Đây các Tỷ-kheo, nếu những du sĩ ngoại đạo hỏi các ông: “Này hiền hữu, mục đích sống phạm hạnh dưới sự hướng dẫn của Sa-môn Gotama là gì?” Khi được hỏi như vậy, các ông phải trả lời như sau: “Này hiền hữu, làm lụi tàn tham dục⁽⁷⁾ chính là mục đích sống phạm hạnh dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn.”

– Đây các Tỷ kheo, nếu những du sĩ ngoại đạo hỏi thêm: “Này hiền hữu, nhưng có con đường, có đạo lộ nào để làm lụi tàn tham dục không?” Khi được hỏi như vậy, các ông phải trả lời như sau: “Có con đường, có đạo lộ làm lụi tàn tham dục.”

– Đây các Tỷ-kheo, và thế nào là con đường, đạo lộ làm lụi tàn tham dục? Đó chính là Bát Thánh đạo, nghĩa là Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Đây là con đường, là đạo lộ làm lụi tàn dục vọng.

Này các Tỷ-kheo, nếu hỏi như thế, các ông phải trả lời các du sĩ ngoại đạo như vậy.

[Hoặc các ông có thể trả lời:]

– Đây các hiền hữu, đó là đoạn trừ các kiết sử... nhổ tận gốc rễ những tùy miên (những khuynh hướng tàng ẩn bên dưới)... hiểu thấu đáo sự vận hành của luân hồi... đoạn trừ mọi lậu hoặc... chứng ngộ quả giải thoát và tri kiến chơn chánh ... vì mục đích đạt được tri kiến và pháp nhãn... vì mục đích đạt được Niết-bàn tối hậu không còn chấp thủ; đó là sống đời phạm hạnh dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn.

“Then, monks, if the wanderers of other sects ask you: ‘But, friends, is there a path, a way for attaining final Nibbāna without clinging?’—being asked thus, you should answer them thus: ‘There is a path, friends, a way for attaining final Nibbāna without clinging.’

“And what, monks, is that path, that way for attaining final Nibbāna without clinging? It is this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration. This is the path, the way for attaining final Nibbāna without clinging.

“Being asked thus, monks, you should answer those wanderers of other sects in such a way.”

(SN 45:41–48, combined; V 27–29)

2. ANALYSIS OF THE EIGHTFOLD PATH

“Monks, I will teach you the Noble Eightfold Path, and I will analyze it for you. Listen and attend closely; I will speak.”

“Yes, venerable sir,” those monks replied. The Blessed One said this:

“And what, monks, is the Noble Eightfold Path? Right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration.

– Đây các Tỷ-kheo, rồi sau đó nếu các du sĩ ngoại đạo hỏi tiếp: “Đây hiền hữu, nhưng có con đường, có đạo lộ nào để đạt được Niết-bàn tối hậu không còn chấp thủ?” Khi được hỏi như vậy, các ông phải trả lời như sau: “Có con đường, có đạo lộ để đạt được Niết-bàn tối hậu không còn chấp thủ.”

– Đây các Tỷ-kheo, và thế nào là con đường, là đạo lộ để đạt được Niết-bàn tối hậu không còn chấp thủ? Đó chính là Bát Thánh đạo, nghĩa là Chánh tri kiến ...Chánh định. Đây là con đường, là đạo lộ để đạt được Niết-bàn tối hậu không còn chấp thủ.

Này các Tỷ-kheo, khi được hỏi như thế, các ông phải trả lời các du sĩ ngoại đạo như vậy.

(Tương Ưng BK V, Phẩm về Hạnh: 41-48, kết hợp, tr. 41-50)

2. PHÂN TÍCH BÁT THÁNH ĐẠO

– Đây các Tỷ-kheo, Ta sẽ giảng Bát Thánh đạo, và sẽ phân tích cho các ông hiểu. Hãy lắng nghe, Ta sẽ nói.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

Các Tỷ-kheo vâng đáp. Thế Tôn giảng như sau:

– Đây các Tỷ-kheo, và thế nào là Bát Thánh đạo? Đó là Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

“And what, monks, is right view? Knowledge of suffering, knowledge of the origin of suffering, knowledge of the cessation of suffering, knowledge of the way leading to the cessation of suffering: this is called right view.

“And what, monks, is right intention? Intention of renunciation, intention of non-ill will, intention of harmlessness: this is called right intention.

“And what, monks, is right speech? Abstinence from false speech, abstinence from malicious speech, abstinence from harsh speech, abstinence from idle chatter: this is called right speech.

“And what, monks, is right action? Abstinence from the destruction of life, abstinence from taking what is not given, abstinence from sexual misconduct: this is called right action.

“And what, monks, is right livelihood? Here a noble disciple, having abandoned a wrong mode of livelihood, earns his living by a right livelihood: this is called right livelihood.

“And what, monks, is right effort? Here, monks, a monk generates desire for the nonarising of unarisen evil unwholesome states; he makes an effort, arouses energy, applies his mind, and strives. He generates desire for the abandoning of arisen evil unwholesome states.... He generates desire for the arising of unarisen wholesome states.... He generates desire for the continuation of arisen wholesome states, for their nondecline, increase,

Này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh tri kiến? Tri kiến về khổ, tri kiến về nguồn gốc của khổ, tri kiến về diệt khổ, tri kiến về con đường đưa đến diệt khổ. Đó là chánh tri kiến.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh tư duy? Tư duy về xuất ly, tư duy về vô sân, tư duy về vô hại. Đó là Chánh tư duy.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh ngữ? Từ bỏ nói láo, từ bỏ nói hai lưỡi, từ bỏ nói lời độc ác, từ bỏ nói lời phù phiếm. Đây gọi là Chánh ngữ.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh nghiệp? Từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà dâm. Đây là Chánh nghiệp.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh mạng? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử từ bỏ lối sống bất chính, sinh sống bằng nghề nghiệp lương thiện. Đây gọi là Chánh mạng.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh tinh tấn? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị đệ tử khởi lên ước muốn các bất thiện pháp chưa sinh sẽ không sinh khởi; vị ấy nỗ lực, vận dụng năng lượng, chuyên tâm áp dụng và cố gắng không ngừng. Vị ấy khởi sinh ước muốn đoạn trừ những bất thiện pháp đã sinh khởi... Vị ấy khởi sinh ước muốn những thiện pháp chưa sinh sẽ được sinh khởi... Vị ấy khởi lên ước muốn các thiện pháp đã sinh khởi sẽ được tiếp tục duy trì, để chúng

expansion, and fulfillment by development; he makes an effort, arouses energy, applies his mind, and strives. This is called right effort.

“And what, monks is right mindfulness? Here, monks, a monk dwells contemplating the body in the body, ardent, clearly comprehending, mindful, having removed longing and dejection in regard to the world. He dwells contemplating feelings in feelings, ardent, clearly comprehending, mindful, having removed longing and dejection in regard to the world. He dwells contemplating mind in mind, ardent, clearly comprehending, mindful, having removed longing and dejection in regard to the world. He dwells contemplating phenomena in phenomena, ardent, clearly comprehending, mindful, having removed longing and dejection in regard to the world. This is called right mindfulness.

“And what, monks, is right concentration? Here, monks, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, a monk enters and dwells in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion. With the subsiding of thought and examination, he enters and dwells in the second jhāna, which has internal confidence and unification of mind, is without thought and examination, and has rapture and happiness born of concentration. With the fading away as well of rapture, he dwells equanimous and, mindful and clearly comprehending, he experiences happiness with the body; he enters and dwells in the third jhāna of which the noble ones declare: ‘He is equanimous, mindful, one who dwells happily.’ With the abandoning of pleasure and pain, and with the previous passing away of

không suy tàn, luôn tăng trưởng, mở rộng và phát triển viên mãn. Vị ấy nỗ lực, vận dụng năng lượng, chuyên tâm áp dụng và cố gắng không ngừng. Đây gọi là Chánh tinh tấn.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh niệm? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị đệ tử sống quán thân trên thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, loại bỏ tham ưu đối với cuộc đời. Vị ấy quán cảm thọ trên các cảm thọ, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, loại bỏ tham ưu đối với cuộc đời. Vị ấy quán tâm trên tâm, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, loại bỏ tham ưu đối với cuộc đời. Vị ấy quán pháp trên các pháp, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, loại bỏ tham ưu đối với cuộc đời. Đây gọi là Chánh niệm.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Chánh định? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị đệ tử xa lìa các dục lạc, xa lìa các pháp bất thiện, chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc phát sinh do ly dục, vẫn còn tầm và tứ. Bằng cách lắng dịu tầm và tứ, vị ấy chứng và trú Nhị thiền, nội tĩnh nhất tâm, một trạng thái hỷ lạc phát sinh do định, không còn tầm và tứ. Với sự tàn lụi của hỷ, vị ấy an trú vào xả, chánh niệm tỉnh giác, vị ấy cảm nhận lạc thọ trong thân; vị ấy chứng và trú Tam thiền, mà các bậc Thánh đã gọi là ‘xả niệm lạc trú’. Với sự xả bỏ lạc và khổ, và diệt trừ hỷ và ưu phiền trước đó, vị ấy chứng và trú Tứ thiền, không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Đây gọi là Chánh định.

joy and dejection, he enters and dwells in the fourth jhāna, which is neither painful nor pleasant and includes the purification of mindfulness by equanimity. This is called right concentration.”

(SN 45:8; V 8–10)

3. GOOD FRIENDSHIP

Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was dwelling among the Sakyans where there was a town of the Sakyans named Nāgaraka. Then the Venerable Ānanda approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and said:

“Venerable sir, this is half of the spiritual life, that is, good friendship, good companionship, good comradeship.”⁸

“Not so, Ānanda! Not so, Ānanda! This is the entire spiritual life, Ānanda, that is, good friendship, good companionship, good comradeship. When a monk has a good friend, a good companion, a good comrade, it is to be expected that he will develop and cultivate the Noble Eightfold Path.

“And how, Ānanda, does a monk with a good friend, a good companion, a good comrade, develop and cultivate the Noble Eightfold Path? Here, Ānanda, a monk develops right view, which is based upon seclusion, dispassion, and cessation, maturing in release. He develops right intention ... right speech ... right action ... right livelihood ... right

(Tương Ưng BK 5, Phẩm Vô Minh 8.VIII. Phân Tích, tr. 19-22)

3. THIỆN HỮU TRI THỨC

Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn cư trú giữa dân chúng bộ tộc Sakya, nơi có một thị trấn của người Sakya tên là Nāgaraka. Rồi Tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài, ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn:

– Bạch Thế Tôn, đây là một nửa của đời sống phạm hạnh, đó là, tình bằng hữu tốt đẹp, tình bạn đồng hành tốt đẹp, tình đồng chí tốt đẹp.⁽⁸⁾

– Không phải như vậy, Ānanda! Không phải như vậy, Ānanda! Đây là toàn bộ đời sống phạm hạnh, đó là, tình bằng hữu tốt đẹp, tình bạn đồng hành tốt đẹp, tình đồng chí tốt đẹp. Khi một Tỷ-kheo có một người bạn tốt, một người đồng hành tốt, một người đồng chí tốt, thì điều được mong đợi là vị ấy sẽ phát triển và tu tập Bát Thánh đạo.

Và này Ānanda, một Tỷ-kheo có một người bạn tốt, một người đồng hành tốt, một người đồng chí tốt, làm thế nào vị ấy phát triển và tu tập Bát Thánh đạo? Ở đây, này Ānanda, vị Tỷ-kheo tu tập Chánh tri kiến, đặt trên nền tảng viễn ly, ly tham, và đoạn diệt, đạt kết quả giải thoát rốt ráo. Vị ấy tu tập Chánh tư duy... Chánh ngữ... Chánh nghiệp... Chánh mạng... Chánh

effort ... right mindfulness ... right concentration, which is based upon seclusion, dispassion, and cessation, maturing in release. It is in this way, Ānanda, that a monk with a good friend, a good companion, a good comrade, develops and cultivates the Noble Eightfold Path.

“By the following method too, Ānanda, it may be understood how the entire spiritual life is good friendship, good companionship, good comradeship: by relying upon me as a good friend, Ānanda, beings subject to birth are freed from birth; beings subject to aging are freed from aging; beings subject to death are freed from death; beings subject to sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair are freed from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. By this method, Ānanda, it may be understood how the entire spiritual life is good friendship, good companionship, good comradeship.”

(SN 45:2; V 2–3)

4. THE GRADUATED TRAINING

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvattthī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park.

2. Now on that occasion the brahmin Jāṇussoṇi was driving out of Sāvattthī in the middle of the day in an all-white chariot drawn by white mares. He saw the wanderer Pilotika

tinh tấn... Chánh niệm... Chánh định, đặt trên nền tảng viễn ly, ly tham, và đoạn diệt, đạt kết quả giải thoát rốt ráo. Nay Ānanda, bằng cách này, một Tỷ-kheo có một người bạn tốt, một người đồng hành tốt, một người đồng chí tốt, vị ấy phát triển và tu tập Bát Thánh đạo.

Nay Ānanda, cũng bằng pháp môn sau đây, có thể hiểu được làm thế nào toàn bộ đời sống phạm hạnh là tình bằng hữu tốt đẹp, tình bạn đồng hành tốt đẹp, tình đồng chí tốt đẹp: Nay Ānanda, bằng cách nương tựa vào Ta như một người bạn tốt đẹp, chúng sanh phải chịu sự chi phối của sanh sẽ được giải thoát khỏi sanh; chúng sanh phải chịu sự chi phối của già sẽ được giải thoát khỏi già; chúng sanh phải chịu sự chi phối của chết sẽ được giải thoát khỏi chết; chúng sanh phải chịu sự chi phối của sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng và tuyệt vọng sẽ được giải thoát khỏi sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng và tuyệt vọng. Bằng pháp môn này, nay Ānanda, có thể hiểu toàn bộ đời sống phạm hạnh là tình bằng hữu tốt đẹp, tình bạn đồng hành tốt đẹp, tình đồng chí tốt đẹp.

(Tương Ưng BK 5, Phẩm Vô Minh 2.II. Một Nửa, tr. 10-12)

4. TU TẬP TỪ TỪ

1. Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn cư ngụ ở thành Xá-vệ (Sāvattthī), trong rừng Kỳ-đà (Jeta) thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika).

2. Lúc bấy giờ, người Bà-la-môn Jāṇussoṇi đi ra khỏi thành Sāvattthī vào giữa trưa bằng một cỗ xe trắng do ngựa bạch kéo. Người ấy thấy du sĩ Pilotika từ xa đi đến liền hỏi

coming in the distance and asked him: “Now where is Master Vacchāyana coming from in the middle of the day?”⁹

“Sir, I am coming from the presence of the ascetic Gotama.”

“What does Master Vacchāyana think of the ascetic Gotama’s lucidity of wisdom? He is wise, is he not?”

“Sir, who am I to know the ascetic Gotama’s lucidity of wisdom? One would surely have to be his equal to know the ascetic Gotama’s lucidity of wisdom.”

“Master Vacchāyana praises the ascetic Gotama with high praise indeed.”

“Sir, who am I to praise the ascetic Gotama? The ascetic Gotama is praised by the praised as best among devas and humans.”

“What reasons does Master Vacchāyana see that he has such firm confidence in the ascetic Gotama?”

3. “Sir, suppose a wise elephant hunter were to enter an elephant wood and were to see in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across. He would come to the conclusion: ‘Indeed, this is a big bull elephant.’ So too, when I saw four footprints of the ascetic Gotama, I came to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well expounded by the

ông ta: “Tôn giả Vacchāyana đi đâu vào giữa trưa như vậy?”⁽⁹⁾

– Thưa Tôn giả, tôi từ chỗ Sa-môn Gotama đến đây.

– Tôn giả Vacchāyana nghĩ thế nào về trí tuệ sáng suốt của Sa-môn Gotama? Sa-môn Gotama có phải là bậc trí tuệ hay không?

– Thưa Tôn giả, tôi là ai mà có thể biết về trí tuệ sáng suốt của Sa-môn Gotama? Chỉ có những vị ngang hàng với Ngài mới có thể biết được trí tuệ sáng suốt của Sa-môn Gotama.

– Tôn giả Vacchāyana đã ca ngợi Sa-môn Gotama với lời ngợi ca tối thượng.

– Thưa Tôn giả, tôi là ai mà có thể ca ngợi Sa-môn Gotama? Trong số những vị được ca ngợi thì Sa-môn Gotama được ca ngợi như là bậc tối thượng giữa chư Thiên và loài Người.

– Tôn giả Vacchāyana thấy được lý do gì để có lòng tin vững chắc như vậy đối với Sa-môn Gotama?

3. – Thưa Tôn giả, giả sử có một người săn voi thiện xảo đi vào khu rừng có voi ở và thấy một dấu chân voi lớn, dài bề dài và rộng bề ngang. Người ấy sẽ đi đến kết luận: “Đây quả thật là một con voi lớn.” Cũng vậy, khi tôi thấy bốn dấu chân của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Giáo pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng đoàn khéo hành trì.” Thế nào là bốn?

Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’ What are the four?

4. “Sir, I have seen here certain learned nobles who were clever, knowledgeable about the doctrines of others, as sharp as hairsplitting marksmen; they wander about, as it were, demolishing the views of others with their sharp wits. When they hear: ‘The ascetic Gotama will visit such and such a village or town,’ they formulate a question thus: ‘We will go to the ascetic Gotama and ask him this question. If he is asked like this, he will answer like this, and so we will refute his doctrine in this way; and if he is asked like that, he will answer like that, and so we will refute his doctrine in that way.’

“They hear: ‘The ascetic Gotama has come to visit such and such a village or town.’ They go to the ascetic Gotama, and the ascetic Gotama instructs, urges, rouses, and gladdens them with a talk on the Dhamma. After they have been instructed, urged, roused, and gladdened by the ascetic Gotama with a talk on the Dhamma, they do not so much as ask him the question, so how should they refute his doctrine? In actual fact, they become his disciples. When I saw this first footprint of the ascetic Gotama, I came to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well expounded by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’

5. “Again, I have seen certain learned brahmins who were clever.... In actual fact, they too become his disciples. When I saw this second footprint of the ascetic Gotama, I came to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly

4. Thừa Tôn giả, tôi thấy ở đây có một vài người bác học thuộc dòng quý tộc thông minh, có kiến thức rộng về giáo lý của người khác, sắc bén như người chẻ từng sợi tóc; họ đi đến chỗ này chỗ kia, bác bỏ quan điểm của kẻ khác bằng biện tài sắc bén của họ. Khi họ nghe nói: “Sa-môn Gotama sẽ viếng thăm ngôi làng này hay thị trấn kia,” họ sắp đặt câu hỏi như thế này: “Chúng ta sẽ đến gặp Sa-môn Gotama và hỏi câu hỏi này. Nếu khi được hỏi như vậy, Sa-môn Gotama trả lời như thế này, thì chúng ta sẽ chất vấn giáo lý của Sa-môn Gotama bằng cách này; và nếu khi được hỏi như thế kia, và Sa-môn Gotama trả lời như thế kia, thì chúng ta sẽ chất vấn giáo lý của Sa-môn Gotama như thế kia.”

Họ nghe nói: “Sa-môn Gotama sẽ viếng thăm ngôi làng này hay thị trấn kia.” Họ đi đến gặp Sa-môn Gotama, và Sa-môn Gotama đã chỉ dẫn, khích lệ, làm phấn khởi và làm các vị này hoan hỷ bằng một bài Pháp thoại. Sau khi họ được chỉ dẫn, khích lệ, làm phấn khởi, và làm hoan hỷ bằng một bài Pháp thoại, họ không còn đặt câu hỏi như đã định, thì làm sao họ có thể chất vấn giáo pháp của Ngài? Thật ra, họ đã trở thành đệ tử của Ngài. Khi tôi thấy dấu chân đầu tiên của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Giáo pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng đoàn khéo hành trì.”

5. Lại nữa, tôi đã thấy một số người Bà-la-môn học rộng, thông minh... Thật ra, họ đã trở thành đệ tử của Ngài. Khi tôi thấy dấu chân thứ hai của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

enlightened....’

6. “Again, I have seen certain learned householders who were clever.... In actual fact, they too become his disciples. When I saw this third footprint of the ascetic Gotama, I came to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

7. “Again, I have seen certain learned ascetics who were clever.... They do not so much as ask him the question, so how should they refute his doctrine? In actual fact, they ask the ascetic Gotama to allow them to go forth from the household life into homelessness, and he gives them the going forth. Not long after they have gone forth, dwelling alone, withdrawn, diligent, ardent, and resolute, by realizing it for themselves with direct knowledge they here and now enter upon and dwell in that supreme goal of the spiritual life for the sake of which clansmen rightly go forth from the household life into homelessness. They say thus: ‘We were very nearly lost, we very nearly perished, for formerly we claimed that we were ascetics though we were not really ascetics; we claimed that we were brahmins though we were not really brahmins; we claimed that we were arahants though we were not really arahants. But now we are ascetics, now we are brahmins, now we are arahants.’ When I saw this fourth footprint of the ascetic Gotama, I came to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

“When I saw these four footprints of the ascetic Gotama, I came to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well expounded by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’”

6. Lại nữa, tôi đã thấy một số gia chủ học rộng, thông minh... Thật ra, họ đã trở thành đệ tử của Ngài. Khi tôi thấy dấu chân thứ ba của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

7. Lại nữa, tôi đã thấy một số Sa-môn học rộng, thông minh... Họ không còn đặt câu hỏi như đã định, thì làm sao họ có thể chất vấn giáo pháp của Ngài? Thật ra, họ đã xin phép Sa-môn Gotama cho họ được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, và Sa-môn Gotama đã cho phép họ xuất gia. Sau khi được xuất gia, sống một mình, ẩn cư, tinh cần, nhiệt tâm, và quyết tâm, chẳng bao lâu họ tự tri tự chứng ngay trong bây giờ và ở đây, an trú trong mục tiêu tối thượng của đời sống phạm hạnh mà những người bộ tộc đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Họ nói như sau: “Chúng ta gần như bị lạc đường, chúng ta gần như bị diệt vong, vì trước đây chúng ta tuyên bố chúng ta là Sa-môn mặc dù chúng ta thật sự không phải là Sa-môn; chúng ta tuyên bố chúng ta là Bà-la-môn mặc dù chúng ta thật sự không phải là Bà-la-môn; chúng ta tuyên bố chúng ta là A-la-hán mặc dù chúng ta thật sự không phải là A-la-hán. Nhưng bây giờ chúng ta là Sa-môn, bây giờ chúng ta là Bà-la-môn, bây giờ chúng ta là A-la-hán.” Khi tôi thấy dấu chân thứ tư của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

Khi tôi thấy bốn dấu chân của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Giáo pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng đoàn khéo hành trì.”

8. When this was said, the brahmin Jāṇussoṇi got down from his all-white chariot drawn by white mares, and arranging his upper robe on one shoulder, he extended his hands in reverential salutation toward the Blessed One and uttered this exclamation three times: “Homage to the Blessed One, the Arahant, the Perfectly Enlightened One! Homage to the Blessed One, the Arahant, the Perfectly Enlightened One! Homage to the Blessed One, the Arahant, the Perfectly Enlightened One! Perhaps some time or other I might meet Master Gotama and have some conversation with him.”

9. Then the brahmin Jāṇussoṇi went to the Blessed One and exchanged greetings with him. When this courteous and amiable talk was finished, he sat down to one side and related his entire conversation with the wanderer Pilotika. Thereupon the Blessed One told him: “At this point, brahmin, the simile of the elephant’s footprint has not yet been completed in detail. As to how it is completed in detail, listen and attend carefully to what I shall say.”—“Yes, sir,” the brahmin Jāṇussoṇi replied. The Blessed One said this:

10. “Brahmin, suppose an elephant hunter were to enter an elephant wood and were to see in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across. A wise elephant hunter would not yet come to the conclusion: ‘Indeed, this is a big bull elephant.’ Why is that? In an elephant wood there are small she-elephants that leave a big footprint, and this might be one of their footprints. He follows it and sees in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up. A wise elephant hunter would not yet

8. Khi nghe nói như vậy, người Bà-la-môn Jāṇussoṇi bước xuống từ cỗ xe ngựa trắng do ngựa bạch kéo, đắp thượng y vào một bên vai, chắp tay cung kính hướng về Thế Tôn vái lạy và nói ba lần lời tán thán như sau: “Cung kính đảnh lễ Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác! Cung kính đảnh lễ Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác! Cung kính đảnh lễ Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác! Rất có thể có một lúc nào đó tôi sẽ đến gặp Tôn Giả Gotama để đàm luận với Ngài.”

9. Rồi người Bà-la-môn Jāṇussoṇi đi đến chỗ Thế Tôn và trao đổi lời chào hỏi với Ngài. Sau khi những lời thăm hỏi xã giao chấm dứt, ông ấy ngồi xuống một bên và kể lại toàn bộ câu chuyện giữa ông và du sĩ Pilotika. Sau khi nghe như vậy, Thế Tôn bảo ông ta: “Này Bà-la-môn, nói như vậy thì ví dụ dấu chân voi chưa đầy đủ chi tiết. Để biết thế nào là đầy đủ chi tiết, hãy chú ý lắng nghe những gì Ta sẽ nói.” — “Thưa vâng, Tôn giả”, Bà-la-môn Jāṇussoṇi vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

10. — Này Bà-la-môn, giả sử có một người săn voi đi vào khu rừng có voi ở và thấy một dấu chân voi lớn, dài bề dài và rộng bề ngang. Người săn voi thiện xảo sẽ không đi đến kết luận: “Đây quả thật là một con voi lớn.” Vì sao vậy? Trong một khu rừng voi ở, có những con voi cái thấp bé để lại những dấu chân lớn, và đây có thể là một trong những dấu chân của chúng. Người thợ săn đi theo dấu chân này và thấy trong rừng voi ở có dấu chân voi lớn, dài bề dài và rộng bề ngang, và có vài cọ xát trên cao. Người săn voi thiện xảo sẽ không đi đến kết luận: “Đây quả thật là một con

come to the conclusion: ‘Indeed, this is a big bull elephant.’ Why is that? In an elephant wood there are tall she-elephants that have prominent teeth and leave a big footprint, and this might be one of their footprints. He follows it further and sees in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up, and marks made by tusks. A wise elephant hunter would not yet come to the conclusion: ‘Indeed, this is a big bull elephant.’ Why is that? In an elephant wood there are tall she-elephants that have tusks and leave a big footprint, and this might be one of their footprints. He follows it further and sees in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up, and marks made by tusks, and broken-off branches. And he sees that bull elephant at the root of a tree or in the open, walking about, sitting, or lying down. He comes to the conclusion: ‘This is that big bull elephant.’

11. “So too, brahmin, here a Tathāgata appears in the world, an arahant, perfectly enlightened, perfect in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One. Having realized with his own direct knowledge this world with its devas, Māra, and Brahmā, this population with its ascetics and brahmins, with its devas and humans, he makes it known to others. He teaches a Dhamma that is good in the beginning, good in the middle, and good in the end, with the right meaning and expression; he reveals a holy life that is perfectly complete and purified.

12. “A householder or householder’s son or one born in

voi lớn.” Vì sao vậy? Trong một khu rừng voi ở, có những con voi cái cao lớn có ngà để lại những dấu chân lớn, và đây có thể là một trong những dấu chân của chúng. Người thợ săn đi theo dấu chân này và thấy trong rừng voi ở có dấu chân voi lớn, dài bề dài và rộng bề ngang, và có vài cọ xát trên cao, và có dấu do ngà voi cắt chém. Người săn voi thiện xảo sẽ không đi đến kết luận: “Đây quả thật là một con voi lớn.” Vì sao vậy? Trong một khu rừng voi ở, có những con voi cái cao lớn có ngà để lại những dấu chân lớn, và đây có thể là một trong những dấu chân của chúng. Người thợ săn đi theo dấu chân này và thấy trong rừng voi ở có dấu chân voi lớn, dài bề dài và rộng bề ngang, có vài cọ xát trên cao, có dấu do ngà voi cắt chém, và những cành cây bị gãy. Và người thợ săn thấy con voi đực dưới gốc cây hay ngoài trời, đang đi thơ thẩn, ngồi hay nằm, người ấy đi đến kết luận: “Đây quả thật là con voi đực lớn.”

11. Cũng vậy, này Bà-la-môn, ở đây Như Lai sanh ra trong đời, là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn, đã chứng ngộ với tri kiến tối thắng đối với thế giới này gồm chư Thiên, Ác ma, Phạm Thiên, với quần chúng này gồm các Sa-môn, và Bà-la-môn, với các loài Trời và loài người; và sau khi chứng ngộ, Ngài đã tuyên thuyết cho những người khác. Ngài thuyết giảng Giáo pháp tốt đẹp lúc khởi đầu, tốt đẹp ở phần giữa, tốt đẹp ở phần cuối, với ý nghĩa và cách diễn đạt đúng đắn; Ngài hé lộ cho thấy một đời sống phạm hạnh toàn vẹn và thanh tịnh.

12. Một người gia chủ hay con trai người gia chủ, hay

some other clan hears that Dhamma. On hearing the Dhamma he acquires faith in the Tathāgata. Possessing that faith, he considers thus: ‘Household life is crowded and dusty; life gone forth is wide open. It is not easy, while living in a home, to lead the spiritual life utterly perfect and pure as a polished shell. Suppose I shave off my hair and beard, put on the ochre robe, and go forth from the household life into homelessness.’ On a later occasion, abandoning a small or a large fortune, abandoning a small or a large circle of relatives, he shaves off his hair and beard, puts on the ochre robe, and goes forth from the household life into homelessness.

13. “Having thus gone forth and possessing the monk’s training and way of life, abandoning the destruction of life, he abstains from the destruction of life; with rod and weapon laid aside, conscientious, merciful, he dwells compassionate to all living beings. Abandoning the taking of what is not given, he abstains from taking what is not given; taking only what is given, expecting only what is given, by not stealing he dwells in purity. Abandoning sexual relations, he observes celibacy, living apart, refraining from the coarse practice of sexual intercourse.

“Abandoning false speech, he abstains from false speech; he speaks truth, adheres to truth, is trustworthy and reliable, one who is no deceiver of the world. Abandoning malicious speech, he abstains from malicious speech; he does not repeat elsewhere what he has heard here in order to divide [those people] from these, nor does he repeat to these people what he has heard elsewhere in order to divide [these people] from those; thus he is one who reunites those who are divided, a promoter of friendships, who enjoys

một người sanh ở giai cấp khác nghe được Giáo pháp ấy. Sau khi nghe pháp, người ấy sanh lòng tín ngưỡng Như Lai. Khi có lòng tin rồi, người ấy suy nghĩ: “Đời sống gia đình đông đúc và đầy bụi trần; đời sống xuất gia rộng mở phóng khoáng. Trong khi còn sống ở gia đình, không dễ gì sống đời phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ, và trong sạch như vỏ sò. Vậy ta nên cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.”

13. Khi đã xuất gia và thành tựu việc rèn luyện và nếp sống của vị Tỷ-kheo, từ bỏ sát sanh, vị ấy tránh xa việc sát sanh; dẹp bỏ roi kiếm, sống có lương tâm, có lòng từ, vị ấy sống biết thương xót tất cả chúng sanh. Từ bỏ lấy của không cho, vị ấy tránh xa việc lấy của không cho; chỉ nhận những gì được cho, chỉ mong nhận những gì được cho, bằng cách không trộm cắp, vị ấy sống trong sạch. Từ bỏ quan hệ tình dục, vị ấy sống độc thân, sống riêng biệt, tránh xa việc thực hành quan hệ tình dục.

Từ bỏ nói láo, vị ấy tránh xa việc nói láo; vị ấy nói đúng sự thật, gắn liền với sự thật, chân thật, đáng tin cậy, là người không lừa dối ai trong đời. Từ bỏ nói hai lưỡi, vị ấy tránh xa nói hai lưỡi; nghe điều gì ở chỗ này không lặp lại ở chỗ kia để gây chia rẽ những người này, nghe điều gì ở chỗ kia không lặp lại ở chỗ này để gây chia rẽ những người kia; như vậy vị này đoàn kết lại những người muốn chia rẽ, khuyến khích tình bằng hữu, là người vui thích hòa hợp, hoan hỷ hòa hợp, thích thú trong hòa hợp, là người nói

concord, rejoices in concord, delights in concord, a speaker of words that promote concord. Abandoning harsh speech, he abstains from harsh speech; he speaks such words as are gentle, pleasing to the ear, and loveable, as go to the heart, are courteous, desired by many and agreeable to many. Abandoning idle chatter, he abstains from idle chatter; he speaks at the right time, speaks what is fact, speaks on what is good, speaks on the Dhamma and the Discipline; at the right time he speaks such words as are worth recording, reasonable, moderate, and beneficial.

“He abstains from injuring seeds and plants. He eats only one meal a day, abstaining from eating at night and outside the proper time.¹⁰ He abstains from dancing, singing, music, and unsuitable shows. He abstains from wearing garlands, smartening himself with scent, and embellishing himself with unguents. He abstains from high and large couches. He abstains from accepting gold and silver. He abstains from accepting raw grain. He abstains from accepting raw meat. He abstains from accepting women and girls. He abstains from accepting men and women slaves. He abstains from accepting goats and sheep. He abstains from accepting fowl and pigs. He abstains from accepting elephants, cattle, horses, and mares. He abstains from accepting fields and land. He abstains from going on errands and running messages. He abstains from buying and selling. He abstains from false weights, false metals, and false measures. He abstains from accepting bribes, deceiving, defrauding, and trickery. He abstains from wounding, murdering, binding, brigandage, plunder, and violence.

14. “He becomes content with robes to protect his body and with almsfood to maintain his stomach, and wherever

những lời cổ động cho sự hòa hợp. Từ bỏ nói lời độc ác, vị ấy tránh xa lời nói độc ác; vị ấy nói lời dịu dàng, dễ nghe, dễ thương, thấm tận lòng người, vị ấy nói lời lịch sự, được nhiều người ưa thích và đẹp lòng nhiều người. Từ bỏ nói lời phù phiếm, vị ấy tránh xa lời nói phù phiếm; vị ấy nói đúng lúc, nói lời chân thật, nói lời tốt đẹp, nói về Chánh pháp và Giới luật; vào đúng thời vị ấy nói những lời đáng ghi nhớ, hợp lý, ôn hòa, và lợi ích.

Vị ấy từ bỏ không làm hại các hạt giống và cây cỏ. Vị ấy mỗi ngày chỉ ăn một bữa, không ăn vào buổi tối và không ăn bên ngoài thời gian qui định⁽¹⁰⁾. Vị ấy từ bỏ múa hát, nghe nhạc, và xem trình diễn không thích hợp. Vị ấy từ bỏ trang sức bằng vòng hoa, trang điểm bằng dầu thơm hay thoa hương liệu. Vị ấy từ bỏ nằm giường cao giường lớn. Vị ấy từ bỏ nhận vàng bạc. Vị ấy từ bỏ nhận các hạt ngũ cốc sống. Vị ấy từ bỏ nhận thịt sống. Vị ấy từ bỏ nhận đàn bà con gái. Vị ấy từ bỏ nhận nô tỳ trai và gái. Vị ấy từ bỏ nhận dê và cừu. Vị ấy từ bỏ nhận gia cầm và heo. Vị ấy từ bỏ nhận voi, gia súc, ngựa, và ngựa cái. Vị ấy từ bỏ nhận ruộng đất. Vị ấy từ bỏ công việc môi giới đưa tin. Vị ấy từ bỏ công việc mua bán. Vị ấy từ bỏ cân đong gian lận, bán kim loại giả, đo lường gian dối. Vị ấy từ bỏ nhận hối lộ, lường gạt, lừa đảo và mách mung. Vị ấy từ bỏ làm tổn thương, giết hại, câu thúc, cướp đoạt, trộm cắp và bạo động.

14. Vị ấy hài lòng với tấm y để che thân và với đồ ăn khát thực để nuôi sống, và đi bất cứ nơi nào, vị ấy cũng chỉ

he goes, he sets out taking only these with him. Just as a bird, wherever it goes, flies with its wings as its only burden, so too the monk becomes content with robes to protect his body and with almsfood to maintain his stomach, and wherever he goes, he sets out taking only these with him. Possessing this aggregate of noble moral discipline, he experiences within himself the bliss of blamelessness.

15. “On seeing a form with the eye, he does not grasp at its signs and features.¹¹ Since, if he left the eye faculty unguarded, evil unwholesome states of longing and dejection might invade him, he practices the way of its restraint, he guards the eye faculty, he undertakes the restraint of the eye faculty. On hearing a sound with the ear ... On smelling an odor with the nose ... On tasting a flavor with the tongue ... On feeling a tactile object with the body ... On cognizing a mental phenomenon with the mind, he does not grasp at its signs and features. Since, if he left the mind faculty unguarded, evil unwholesome states of longing and dejection might invade him, he practices the way of its restraint, he guards the mind faculty, he undertakes the restraint of the mind faculty. Possessing this noble restraint of the sense faculties, he experiences within himself an unsullied bliss.

16. “He becomes one who acts with clear comprehension when going forward and returning; who acts with clear comprehension when looking ahead and looking away; who acts with clear comprehension when flexing and extending his limbs; who acts with clear comprehension when wearing his robes and carrying his outer robe and bowl; who acts with clear comprehension when eating, drinking, chewing, and tasting; who acts with clear comprehension when

đem theo y bát mà thôi. Giống như con chim, bất cứ bay đi nơi nào, chim chỉ bay với đôi cánh là gánh nặng duy nhất của nó, cũng vậy vị Tỷ-kheo hài lòng với tấm y để che thân và với đồ ăn khát thực để nuôi sống, và đi bất cứ nơi nào, vị ấy cũng chỉ đem theo y bát mà thôi. Thành tựu giới uẩn cao thượng này, vị ấy cảm nhận trong tâm niềm hỷ lạc do không phạm lỗi lầm nào.

15. Khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ các tướng chung và nét riêng.⁽¹¹⁾ Bởi vì, nếu vị ấy không chế ngự đôi mắt, các bất thiện pháp về tham ái hay thất vọng có thể xâm nhập, vì thế vị ấy thực hành cách chế ngự chúng, vị ấy hộ trì nhãn căn, vị ấy hành trì chế ngự nhãn căn. Khi tai nghe âm thanh... Khi mũi ngửi mùi hương... Khi lưỡi nếm mùi vị... Khi thân có sự xúc chạm... Khi ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ các tướng chung và nét riêng. Bởi vì, nếu vị ấy không chế ngự tâm, các bất thiện pháp về tham ái hay thất vọng có thể xâm nhập, vì thế vị ấy thực hành cách chế ngự tâm, vị ấy hộ trì ý căn, vị ấy thực hành hộ trì ý căn. Thành tựu hộ trì các căn cao thượng này, vị ấy cảm nhận trong tâm niềm hỷ lạc trong sáng, không vẩn đục.

16. Vị ấy trở thành một người hành động với sự tỉnh giác khi đi tới đi lui; một người hành động với sự tỉnh giác khi nhìn thẳng nhìn quanh; một người hành động với sự tỉnh giác khi co tay duỗi tay; một người hành động với sự tỉnh giác khi đắp y, mang áo bên ngoài và bình bát; một người hành động với sự tỉnh giác khi ăn, uống, nhai, nuốt; một người hành động với sự tỉnh giác khi đi đại tiện và tiểu tiện; một người hành động với sự tỉnh giác khi đi, đứng, ngồi,

defecating and urinating; who acts with clear comprehension when walking, standing, sitting, falling asleep, waking up, talking, and keeping silent.

17. “Possessing this aggregate of noble moral discipline, and this noble restraint of the faculties, and possessing this noble mindfulness and clear comprehension, he resorts to a secluded resting place: the forest, the root of a tree, a mountain, a ravine, a hillside cave, a charnel ground, a jungle thicket, an open space, a heap of straw.

18. “On returning from his almsround, after his meal he sits down, folding his legs crosswise, setting his body erect, and establishing mindfulness before him. Abandoning longing for the world, he dwells with a mind free from longing; he purifies his mind from longing.¹² Abandoning ill will and hatred, he dwells with a mind free from ill will, compassionate for the welfare of all living beings; he purifies his mind from ill will and hatred. Abandoning dullness and drowsiness, he dwells free from dullness and drowsiness, percipient of light, mindful and clearly comprehending; he purifies his mind from dullness and drowsiness. Abandoning restlessness and remorse, he dwells free from agitation with a mind inwardly peaceful; he purifies his mind from restlessness and remorse. Abandoning doubt, he dwells having gone beyond doubt, unperplexed about wholesome states; he purifies his mind from doubt.

19. “Having thus abandoned these five hindrances, defilements of the mind that weaken wisdom, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, he enters and dwells in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness

ngủ, thức, nói và im lặng.

17. Thành tựu giới uẩn cao thượng này, thành tựu hộ trì các căn cao thượng này, thành tựu chánh niệm tỉnh giác cao thượng này, vị ấy tìm đến một chỗ nghỉ ngơi thanh vắng: một khu rừng, dưới gốc cây, khe núi, vực sâu, hang đá, bãi tha ma, lùm cây rừng hoang, một chỗ ngoài trời, hay đồng rơm.

18. Sau khi đi khát thực về và ăn xong, vị ấy ngồi xuống, ngồi xếp chéo chân (kiết già), lưng thẳng và thiết lập chánh niệm ngay trước mặt. Từ bỏ tham ái ở đời, vị ấy an trú với tâm không tham ái, vị ấy thanh tịnh tâm thoát khỏi tham ái⁽¹²⁾. Từ bỏ sân hận, vị ấy an trú với tâm không sân hận, có lòng từ đối với sự an vui của tất cả chúng sanh; vị ấy thanh lọc tâm thoát khỏi sân hận. Từ bỏ tâm dật dờ buồn ngủ, vị ấy an trú với tâm không dật dờ buồn ngủ, hướng tâm về ánh sáng, chánh niệm tỉnh giác, vị ấy thanh lọc tâm thoát khỏi dật dờ buồn ngủ. Từ bỏ bất an và hối hận, vị ấy an trú không dao động với nội tâm an tịnh; vị ấy thanh lọc tâm không còn bất an hối hận. Từ bỏ nghi ngờ, vị ấy an trú không còn nghi ngờ, không phân vân do dự với các thiện pháp; vị ấy thanh lọc tâm thoát khỏi mọi nghi ngờ.

19. Sau khi đã từ bỏ năm chướng ngại (triền cái), những phiền não làm trí tuệ yếu đuối, xa lánh các dục lạc giác quan, xa lánh các bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, vẫn còn tầm và tứ. Đây là Bà-la-môn, đây gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ

born of seclusion. This, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata, something scraped by the Tathāgata, something marked by the Tathāgata, but a noble disciple does not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well expounded by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’¹³

20. “Again, with the subsiding of thought and examination, he enters and dwells in the second jhāna, which has internal confidence and unification of mind, is without thought and examination, and has rapture and happiness born of concentration. This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata ... but a noble disciple does not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

21. “Again, with the fading away as well of rapture, he dwells equanimous and, mindful and clearly comprehending, he experiences happiness with the body; he enters and dwells in the third jhāna of which the noble ones declare: ‘He is equanimous, mindful, one who dwells happily.’ This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata ... but a noble disciple does not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

22. “Again, with the abandoning of pleasure and pain, and with the previous passing away of joy and dejection, he enters and dwells in the fourth jhāna, which is neither painful nor pleasant and includes the purification of mindfulness by equanimity. This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata ... but a noble disciple does not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai, nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Giáo pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng đoàn khéo hành trì.”⁽¹³⁾

20. Lại nữa, vị Tỷ-kheo diệt tầm và tứ, chứng và trú Nhị thiền, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, với tịnh tín và nhất tâm, không còn tầm và tứ. Đây là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai, nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

21. Lại nữa, bằng cách ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, vị Tỷ-kheo chứng và trú Tam thiền, thân cảm nhận được lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là ‘xả niệm lạc trú’. Đây là dấu chân của Như Lai..., nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

22. Lại nữa, bằng cách từ bỏ khổ và lạc, và với sự diệt trừ hỷ và ưu đã cảm nhận từ trước, vị Tỷ-kheo chứng và trú Tứ thiền, một trạng thái không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Đây là dấu chân của Như Lai... nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

23. “When his mind is thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of defilement, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, he directs it to knowledge of the recollection of past lives. He recollects his manifold past lives, that is, one birth, two births, three births, four births, five births, ten births, twenty births, thirty births, forty births, fifty births, a hundred births, a thousand births, a hundred thousand births, many eons of world-contraction, many eons of world-expansion, many eons of world-contraction and expansion: ‘There I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I was reborn elsewhere; and there too I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I was reborn here.’ Thus with their aspects and particulars he recollects his manifold past lives. This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata ... but a noble disciple does not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

24. “When his mind is thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of defilement, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, he directs it to knowledge of the passing away and rebirth of beings. With the divine eye, which is purified and surpasses the human, he sees beings passing away and being reborn, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate. He understands how beings pass on according to their actions thus: ‘These beings who behaved wrongly by body, speech, and mind, who reviled the noble ones, held wrong view, and undertook actions based on wrong view, with the breakup of the body,

23. Khi tâm đã định tĩnh, thuần tịnh, không cấu uế, sạch phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, đạt đến mức bình thản như vậy, vị ấy hướng tâm đến Túc mạng minh. Vị ấy nhớ đến 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, một trăm ngàn đời, nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại kiếp và thành kiếp: Vị ấy nhớ rằng: “Tại nơi đó ta có tên như thế này, thuộc bộ tộc này, với diện mạo như thế này, được nuôi dưỡng như thế này, cảm thọ khổ lạc như thế này, thọ mạng như thế này; và qua đời từ chỗ đó, ta tái sinh vào nơi khác; và ở nơi đó ta có tên như thế này, thuộc bộ tộc này, với diện mạo như thế này, được nuôi dưỡng như thế này, cảm thọ khổ lạc như thế này, thọ mạng như thế này; và qua đời từ chỗ đó, ta tái sinh vào nơi đây.” Như vậy, vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ với nhiều phương diện và nét đặc thù. Đây Bà-la-môn, đây cũng gọi là dấu chân của Như Lai... nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

24. Khi tâm đã định tĩnh, thuần tịnh, không cấu uế, sạch phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, đạt đến mức bình thản như vậy, vị ấy hướng tâm đến trí tuệ về sự sanh tử của chúng sanh. Với thiên nhãn minh, thanh tịnh siêu phàm, vị ấy thấy sự sống chết của chúng sanh, người thấp hèn, kẻ cao sang, người xinh đẹp, kẻ xấu xí, người may mắn, kẻ bất hạnh, vị ấy hiểu tất cả là tùy theo nghiệp của họ, như thế này: “Những chúng sanh làm các ác hạnh về thân, khẩu, ý, phỉ báng các bậc Thánh, theo tà kiến, tạo các nghiệp theo tà kiến, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, sẽ tái sinh vào cõi khổ, cõi hung dữ, cõi thấp

after death, have been reborn in a state of misery, in a bad destination, in the lower world, in hell; but these beings who behaved well by body, speech, and mind, who did not revile the noble ones, who held right view, and undertook action based on right view, with the breakup of the body, after death, have been reborn in a good destination, in a heavenly world.’ Thus with the divine eye, which is purified and surpasses the human, he sees beings passing away and being reborn, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and he understands how beings pass on according to their actions. This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata ... but a noble disciple does not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened....’

25. “When his mind is thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of defilement, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, he directs it to knowledge of the destruction of the taints. He understands as it really is: ‘This is suffering. This is the origin of suffering. This is the cessation of suffering. This is the way leading to the cessation of suffering.’ He understands as it really is: ‘These are the taints. This is the origin of the taints. This is the cessation of the taints. This is the way leading to the cessation of the taints.’

“This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata, something scraped by the Tathāgata, something marked by the Tathāgata, but a noble disciple still has not yet come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well expounded by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’ Rather, he is in the process of coming to this conclusion.¹⁴

kém, địa ngục. Còn những chúng sanh làm những thiện hạnh về thân, khẩu, ý, không phỉ báng các bậc Thánh, theo chánh kiến, và làm những nghiệp theo chánh kiến, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết sẽ được tái sanh vào cõi tốt đẹp, vào Thiên giới.” Như vậy, với thiên nhãn thuần tịnh siêu phàm, vị ấy thấy sự sống chết và tái sanh của chúng sanh, người thấp hèn, kẻ cao sang; người xinh đẹp, kẻ xấu xí; người may mắn, kẻ bất hạnh; và vị ấy hiểu tất cả là tùy theo nghiệp của họ. Nay Bà-la-môn, đây cũng gọi là dấu chân của Như Lai... nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác...”

25. Khi tâm đã định tĩnh, thuần tịnh, không cấu uế, sạch phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, đạt đến mức bình thản như vậy, vị ấy hướng tâm đến trí tuệ về sự đoạn tận các lậu hoặc. Vị ấy hiểu như thật rằng: “Đây là khổ. Đây là nguồn gốc của khổ. Đây là sự chấm dứt khổ. Và đây là con đường đưa đến chấm dứt khổ.” Vị ấy hiểu như thật rằng: “Đây là lậu hoặc. Đây là nguồn gốc của lậu hoặc. Đây là sự diệt trừ các lậu hoặc. Đây là con đường đưa đến diệt trừ các lậu hoặc.”

Nay Bà-la-môn, đây gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai, nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Giáo pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng đoàn khéo hành trì.” Tuy thế, vị ấy đang trong tiến trình để đi đến kết luận như vậy.⁽¹⁴⁾

26. “When he knows and sees thus, his mind is liberated from the taint of sensual desire, from the taint of existence, and from the taint of ignorance. When it is liberated there comes the knowledge: ‘It is liberated.’ He understands: ‘Birth is destroyed, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’

“This too, brahmin, is called a footprint of the Tathāgata, something scraped by the Tathāgata, something marked by the Tathāgata. It is at this point that a noble disciple has come to the conclusion: ‘The Blessed One is perfectly enlightened, the Dhamma is well expounded by the Blessed One, the Saṅgha is practicing the good way.’¹⁵ And it is at this point, brahmin, that the simile of the elephant’s footprint has been completed in detail.”

27. When this was said, the brahmin Jāṇussoṇi said to the Blessed One: “Magnificent, Master Gotama! Magnificent, Master Gotama! Master Gotama has made the Dhamma clear in many ways, as though he were turning upright what had been overthrown, revealing what was hidden, showing the way to one who was lost, or holding up a lamp in the dark so those with good eyesight can see forms. I now go for refuge to Master Gotama, to the Dhamma, and to the Saṅgha of monks. Let Master Gotama accept me as a lay follower who has gone for refuge from today until life’s end.”

(MN 27: *Cūḷahatthipadopama Sutta*; I 175–84)

26. Khi vị ấy biết và thấy như vậy, tâm của vị ấy được giải thoát khỏi những lậu hoặc của dục lạc giác quan, thoát khỏi lậu hoặc của hiện hữu, thoát khỏi lậu hoặc của vô minh. Khi tâm đã được giải thoát như vậy, vị ấy biết được rằng: “Ta đã giải thoát.” Vị ấy hiểu: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại trong bất cứ hình thái hiện hữu nào.”

Này Bà-la-môn, đây gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai. Đến thời điểm này, vị Thánh đệ tử đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Giáo pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng đoàn khéo hành trì.”⁽¹⁵⁾ Này Bà-la-môn, tới thời điểm này ví dụ dấu chân voi đã đầy đủ mọi chi tiết.

27. Khi nghe như vậy, Bà-la-môn bạch Thế Tôn: “Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Tôn giả Gotama đã làm sáng tỏ Giáo pháp bằng nhiều cách, giống như ngài đã dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, làm hiển lộ những gì bị che kín, chỉ đường cho những kẻ bị lạc đường, hay giương cao ngọn đèn trong bóng tối để những người có mắt có thể thấy sắc. Con xin quy y Tôn giả Gotama, quy y Pháp, quy y Tăng. Xin Tôn giả Gotama nhận con làm đệ tử, từ nay cho đến lúc mệnh chung, con xin trọn đời quy ngưỡng.”

(Trung BK I, Kinh số 27: *Tiểu Kinh Ví Dụ Dấu Chân Voi*, tr. 391-408)

5. THE HIGHER STAGES OF TRAINING WITH SIMILES

12. “Here, monks, a monk resorts to a secluded resting place: the forest, the root of a tree, a mountain, a ravine, a hillside cave, a charnel ground, a jungle thicket, an open space, a heap of straw.

13. “On returning from his almsround, after his meal he sits down, folding his legs crosswise, setting his body erect and establishing mindfulness before him. Abandoning longing for the world ... [as in preceding text, §18] ... he purifies his mind from doubt.

14. “Monks, suppose a man were to take a loan and undertake business, and his business were to succeed so that he could repay all the money of the old loan, and there would remain enough extra to maintain a wife; on considering this, he would be glad and full of joy. Or suppose a man were afflicted, suffering and gravely ill, and his food would not agree with him and his body had no strength, but later he would recover from the affliction and his food would agree with him and his body would regain strength; on considering this, he would be glad and full of joy. Or suppose a man were imprisoned, but later he would be released, safe and secure, with no loss to his property; on considering this, he would be glad and full of joy. Or suppose a man were a slave, not self-dependent but dependent on others, unable to go where he wants, but later on he would be released from slavery, self-dependent, independent of others, a free man able to go where he wants; on considering this, he would be glad and full of joy. Or suppose a man with wealth and property were to enter a

5. CÁC GIAI ĐOẠN TU TẬP CAO HƠN VỚI VÍ DỤ

12. – Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo ấy tìm đến một chỗ nghỉ ngơi thanh vắng: một khu rừng, dưới gốc cây, khe núi, vực sâu, hang đá, bãi tha ma, lùm cây rừng hoang, một chỗ ngoài trời, hay đồng rơm.

13. Sau khi đi khát thực về và ăn xong, vị ấy ngồi xuống, ngồi xếp chéo chân (kiết già), lưng thẳng và thiết lập chánh niệm ngay trước mặt. Từ bỏ tham ái ở đời, vị ấy an trú với tâm không tham ái, vị ấy thanh tịnh tâm thoát khỏi tham ái... *(như trong phần số 18 ở mục số 5)* vị ấy thanh lọc tâm thoát khỏi mọi nghi ngờ.

14. Này các Tỷ-kheo, như một người vay nợ để kinh doanh, việc kinh doanh thành công nên người ấy có thể trả hết nợ cũ, và vẫn còn tiền để nuôi dưỡng vợ; khi nghĩ đến điều này, ông ta vui sướng hoan hỷ. Hoặc giả sử có một người bị bệnh, đau đớn trầm trọng, ăn uống không tiêu, cơ thể suy yếu, nhưng sau đó ông ta khỏi bệnh và ăn uống được bình thường và cơ thể hồi phục sức lực; khi suy nghĩ về điều này, ông ấy thấy vui sướng hoan hỷ. Hoặc giả sử có người bị giam cầm tù tội, nhưng sau đó người này được trả tự do, an toàn bảo đảm, không bị mất tài sản; khi suy nghĩ về điều này, người ấy thấy vui sướng hoan hỷ. Hoặc giả sử có một người nô lệ, không tự chủ được mà phải lệ thuộc vào người khác, không thể đi nơi nào người ấy muốn, nhưng sau đó người này được giải thoát khỏi làm nô lệ, được tự chủ, độc lập với người khác, trở thành một người tự do, có thể đi lại tùy ý; khi suy nghĩ về điều này, người ấy thấy vui sướng hoan hỷ. Hoặc giả sử có một người giàu có nhiều tài sản phải đi vào con đường băng qua sa mạc, nhưng sau đó ông ta băng qua sa mạc an toàn bảo đảm,

road across a desert, but later on he would cross over the desert, safe and secure, with no loss to his property; on considering this, he would be glad and full of joy. So too, monks, while these five hindrances have not yet been abandoned in himself, a monk sees them respectively as a debt, illness, a prison, slavery, and a road across a desert. But when these five hindrances have been abandoned in himself, he sees that as freedom from debt, recovery from illness, release from prison, freedom from slavery, and a land of safety.

15. “Having abandoned these five hindrances, defilements of the mind that weaken wisdom, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, he enters and dwells in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion. He makes the rapture and happiness born of seclusion drench, steep, fill, and pervade this body, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the rapture and happiness born of seclusion. Just as a skilled bath man or a bath man’s apprentice heaps bath powder in a metal basin and, sprinkling it gradually with water, kneads it until the moisture wets his ball of bath powder, soaks it, and pervades it inside and out, yet the ball itself does not ooze; so too, a monk makes the rapture and happiness born of seclusion drench, steep, fill, and pervade this body, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the rapture and happiness born of seclusion.

16. “Again, monks, with the subsiding of thought and examination, he enters and dwells in the second jhāna, which has internal confidence and unification of mind, is

không bị mất mát tài sản; khi suy nghĩ về điều này, người ấy thấy vui sướng hoan hỷ. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, khi năm chướng ngại trong tâm chưa được đoạn trừ, vị Tỷ-kheo thấy chúng như một món nợ, một chứng bệnh, một nhà tù, một sự nô lệ, và như một con đường băng qua sa mạc. Nhưng khi năm chướng ngại ấy đã được đoạn trừ trong tâm, vị ấy cảm thấy như được thoát nợ, như được khỏi bệnh, như được ra khỏi nhà tù, như được giải thoát khỏi làm nô lệ, và như đi vào một mảnh đất bình an.

15. Sau khi đã từ bỏ năm chướng ngại, những phiền não làm trí tuệ yếu đuối, xa lánh các dục lạc giác quan, xa lánh các bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, vẫn còn tầm và tứ. Vị ấy làm cho niềm hỷ lạc do ly dục sanh này thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn thân này, khiến cho không một chỗ nào trên thân của vị ấy không thấm nhuần hỷ lạc do ly dục sanh. Giống như một nhân viên hầu tắm khéo léo hay là người đệ tử của nhân viên hầu tắm, sau khi chất đầy bột tắm vào chậu kim loại và từ từ rắc nước vào, người ấy nhồi bột cho đến khi nước thấm ướt cục bột tắm, nhúng nước nó, để cho nước thấm nhuần từ trong ra ngoài, nhưng cục bột không bị chảy thành giọt; cũng vậy, vị Tỷ-kheo làm cho niềm hỷ lạc do ly dục sanh này thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn thân này, khiến cho không một chỗ nào trên thân của vị ấy không thấm nhuần hỷ lạc do ly dục sanh.

16. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo diệt tầm và tứ, chứng và trú Nhị thiền, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, với tịnh tín và nhất tâm, không còn tầm và tứ. Vị Tỷ-kheo làm cho

without thought and examination, and has rapture and happiness born of concentration. He makes the rapture and happiness born of concentration drench, steep, fill, and pervade this body, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the rapture and happiness born of concentration. Just as though there were a lake whose waters welled up from below and it had no inflow from east, west, north, or south, and would not be replenished from time to time by showers of rain, then the cool fount of water welling up in the lake would make the cool water drench, steep, fill, and pervade the lake, so that there would be no part of the whole lake that is not pervaded by cool water; so too, a monk makes the rapture and happiness born of concentration drench, steep, fill, and pervade this body, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the rapture and happiness born of concentration.

17. “Again, monks, with the fading away as well of rapture, he dwells equanimous and, mindful and clearly comprehending, he experiences happiness with the body; he enters and dwells in the third jhāna of which the noble ones declare: ‘He is equanimous, mindful, one who dwells happily.’ He makes the happiness divested of rapture drench, steep, fill, and pervade this body, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the happiness divested of rapture. Just as, in a pond of blue or red or white lotuses, some lotuses that are born and grow in the water thrive immersed in the water without rising out of it, and cool water drenches, steeps, fills, and pervades them to their tips and their roots, so that there is no part of all those lotuses that is not pervaded by cool water; so too, a monk makes the happiness divested of rapture drench, steep, fill, and pervade this body, so that there is no part of his whole body

niềm hỷ lạc do định sanh này thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn thân này, khiến cho không một chỗ nào trên thân của vị ấy không thấm nhuần hỷ lạc do định sanh. Cũng như có một hồ nước, nước trong hồ dâng lên và không có lỗ thông cho nước chảy ra từ phương đông, tây, bắc, nam, và thỉnh thoảng còn được bù đắp bằng những cơn mưa, rồi suối nước mát từ hồ ấy dâng lên sẽ thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy và làm sung mãn hồ nước, khiến cho không có chỗ nào của hồ nước là không thấm nhuần ngọn nước mát; cũng vậy, vị Tỷ-kheo làm cho niềm hỷ lạc do định sanh này thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn thân này, khiến cho không một chỗ nào trên thân của vị ấy không thấm nhuần hỷ lạc do định sanh.

17. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, bằng cách ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, vị Tỷ-kheo chứng và trú Tam thiền, thân cảm nhận được lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là ‘xả niệm lạc trú’. Vị Tỷ-kheo làm cho niềm lạc thọ không có hỷ thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn thân này, khiến cho không một chỗ nào trên thân của vị ấy không thấm nhuần niềm lạc thọ không có hỷ. Cũng giống như trong một hồ sen xanh, đỏ hay trắng, một số bông sen sanh ra và lớn lên trong nước, phát triển trong nước, không bị ra khỏi nước, và nguồn nước mát thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn từ ngọn đến gốc, khiến cho không có chỗ nào của tất cả bông sen ấy không thấm nhuần dòng nước mát; cũng vậy, vị Tỷ-kheo làm cho niềm lạc thọ không có hỷ thấm ướt, thấm nhuần, tràn đầy sung mãn thân này, khiến cho không một chỗ nào trên thân của vị ấy không thấm nhuần niềm lạc thọ không có hỷ.

that is not pervaded by the happiness divested of rapture.

18. “Again, monks, with the abandoning of pleasure and pain, and with the previous disappearance of joy and dejection, a monk enters upon and dwells in the fourth jhāna, which has neither-pain-nor-pleasure and purity of mindfulness due to equanimity. He sits pervading this body with a pure bright mind, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the pure bright mind. Just as though a man were sitting covered from the head down with a white cloth, so that there would be no part of his whole body that is not pervaded by the white cloth; so too, a monk sits pervading this body with a pure bright mind, so that there is no part of his whole body that is not pervaded by the pure bright mind.

19. “When his mind is thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of defilements, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, he directs it to knowledge of the recollection of past lives. He recollects his manifold past lives, that is, one birth, two births ... [as in preceding text, §23] ... Thus with their aspects and particulars he recollects his manifold past lives. Just as a man might go from his own village to another village and then back again to his own village, he might think: ‘I went from my own village to that village, and there I stood in such a way, sat in such a way, spoke in such a way, kept silent in such a way; and from that village I went to that other village, and there I stood in such a way, sat in such a way, spoke in such a way, kept silent in such a way; and from that village I came back again to my own village.’ So too, a monk recollects his manifold past lives.... Thus with their aspects and particulars he recollects his manifold past lives.

18. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, bằng cách từ bỏ khổ và lạc, và với sự diệt trừ hỷ và ưu đã cảm nhận từ trước, vị Tỷ-kheo chứng và trú Tứ thiền, một trạng thái không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Vị ấy ngồi thắm nhuần toàn thân với tâm thanh tịnh trong sáng, khiến cho toàn thân không có chỗ nào là không thắm nhuần tâm thanh tịnh trong sáng. Cũng giống như một người ngồi với tấm vải trắng trùm kín từ đầu xuống chân, khiến cho không có phần nào của thân thể người ấy là không được phủ kín bằng tấm vải trắng; cũng vậy, vị Tỷ-kheo ngồi thắm nhuần toàn thân với tâm thanh tịnh trong sáng, khiến cho toàn thân không có chỗ nào là không thắm nhuần tâm thanh tịnh trong sáng.

19. Khi tâm đã định tĩnh, thuần tịnh, không cấu uế, sạch phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, đạt đến mức bình thản như vậy, vị ấy hướng tâm đến Túc mạng minh. Vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ, một đời, hai đời... *(giống như bài trước, phần 23)*. Như vậy, vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ với nhiều phương diện và nét đặc thù. Cũng giống như một người đi từ làng mình sang làng khác, và rồi trở về lại làng của mình, người ấy có thể suy nghĩ như sau: “Ta đi từ làng của mình đến làng kia, ở đó, ta đứng như vậy, ngồi như vậy, nói như vậy, giữ im lặng như vậy; và từ làng đó ta trở về lại làng của mình.” Cũng thế, vị Tỷ-kheo nhớ lại nhiều đời sống quá khứ... Như vậy, vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ với nhiều phương diện và nét đặc thù.

20. “When his mind is thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of defilements, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, he directs it to knowledge of the passing away and rebirth of beings ... [as in preceding text, §24] ... Thus with the divine eye, which is purified and surpasses the human, he sees beings passing away and being reborn, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and he understands how beings pass on according to their actions. Just as though there were two houses with doors and a man with good sight standing there between them saw people entering the houses and coming out and passing to and fro, so too, with the divine eye, which is purified and surpasses the human, a monk sees beings passing away and being reborn ... and he understands how beings pass on according to their actions.

21. “When his mind is thus concentrated, purified, bright, unblemished, rid of defilements, malleable, wieldy, steady, and attained to imperturbability, he directs it to knowledge of the destruction of the taints. He understands as it actually is: ‘This is suffering’ ... [as in preceding text, §§25–26] ... He understands: ‘Birth is destroyed, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’

“Just as if there were a lake in a mountain recess, clear, limpid, and undisturbed, so that a man with good sight standing on the bank could see shells, gravel, and pebbles, and also shoals of fish swimming about and resting, he might think: ‘There is this lake, clear, limpid, and undisturbed, and there are these shells, gravel, and pebbles, and also these shoals of fish swimming about and

20. Khi tâm đã định tĩnh, thuần tịnh, không cấu uế, sạch phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, đạt đến mức bình thản như vậy, vị ấy hướng tâm đến trí tuệ về sự sanh tử của chúng sanh... *(giống như bài trước, phần 24)*. Như vậy, với thiên nhãn minh thanh tịnh siêu phàm, vị ấy thấy sự sống chết của chúng sanh, người thấp hèn kẻ cao sang; người xinh đẹp kẻ xấu xí; người may mắn, kẻ bất hạnh, vị ấy hiểu tất cả là tùy theo nghiệp của họ. Cũng giống như hai ngôi nhà với cửa lớn và một người có mắt tốt đứng ở giữa, người ấy thấy những người khác đi vào đi ra và đi qua đi lại, cũng vậy, với thiên nhãn minh, thanh tịnh siêu phàm, vị Tỷ-kheo thấy sự sống chết của chúng sanh... và vị ấy hiểu tất cả là tùy theo nghiệp của họ.

21. Khi tâm đã định tĩnh, thuần tịnh, sáng suốt, sạch phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vị ấy hướng tâm đến việc đoạn diệt các lậu hoặc (lậu tận thông). Vị ấy hiểu như thật rằng: “Đây là khổ... *(như bài trước, phần 25-26)*” Vị ấy hiểu: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại trong bất cứ hình thái hiện hữu nào.”

Cũng giống như trong một dãy núi có một hồ nước, trong sáng, thuần khiết, không uế nhiễm, vì thế một người có mắt tốt có thể nhìn thấy các vỏ sò, đá, sạn, và những đàn cá bơi lội qua lại hay đứng yên, người ấy có thể suy nghĩ: “Đây là hồ nước trong sáng, thuần khiết, không uế nhiễm, và có những vỏ sò, đá, sạn, và những đàn cá bơi lội qua lại hay đứng yên.” Cũng vậy, vì Tỷ-kheo hiểu như thật

resting.’ So too, a monk understands as it actually is: ‘This is suffering.’... He understands: ‘Birth is destroyed, the holy life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’”

(from MN 39: *Mahā Assapura Sutta*; I 274–80)

rằng: “Đây là khổ...” Vị ấy hiểu: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại trong bất cứ hình thái hiện hữu nào.”

(*Trung BK I, Kinh số 39: Đại Kinh Xóm Ngựa, tr. 601-610*)

VIII. MASTERING THE MIND

INTRODUCTION

Having presented a broad overview of the world-transcending path in the previous chapter, in this chapter and the next I intend to focus more specifically on two aspects of this path as described in the Nikāyas, meditation and wisdom. As we have seen, the gradual training is divided into the three sections of moral discipline, concentration, and wisdom (see pp. 225–26). Moral discipline begins with the observance of precepts, which anchor one's actions in principles of conscientious behavior and moral restraint. The undertaking of precepts—for the Nikāyas, particularly the full code of monastic precepts—is called the training in the higher moral discipline (*adhisīlasikkhā*). Moral discipline, consistently observed, infuses the mind with the purifying force of moral virtue, generating joy and deeper confidence in the Dhamma.

Established upon moral discipline, the disciple takes up the practice of meditation, intended to stabilize the mind and clear away the obstacles to the unfolding of wisdom. Because meditation elevates the mind beyond its normal level, this phase of practice is called the training in the higher mind (*adhicittasikkhā*). Because it brings inner stillness and quietude, it is also called the development of serenity (*samathabhāvanā*). Successful practice results in deep concentration or mental unification (*samādhi*), also known as internal serenity of mind (*ajjhataṃ cetosamatha*). The most eminent types of concentration recognized in the Nikāyas are the four *jhānas*, which constitute right concentration (*sammā samādhi*) of the Noble Eightfold Path.

VIII. TU TẬP TÂM

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Sau khi trình bày những mô tả tổng quát về con đường tu tập vượt thoát thế gian trong chương trước, trong chương này và chương tiếp theo, tôi dự định tập trung đặc biệt hơn vào hai phương diện của con đường này như đã được mô tả trong các bộ kinh Nikāya, đó là thiền định và trí tuệ. Như chúng ta đã thấy, việc tu tập từ từ được chia làm ba phần gồm Giới, Định và Tuệ. Giới bắt đầu bằng việc giữ gìn giới luật, giúp hành giả gắn chặt hành động của mình với những nguyên tắc hành xử đúng đắn cần trọng và biết chế ngự về mặt đạo đức. Việc giữ gìn giới luật – theo các bộ kinh Nikāya, đặc biệt là toàn bộ giới luật Tỷ-kheo – được gọi là tu tập giới cao thượng (*adhisīlasikkhā*). Giới luật nếu được hành trì bền bỉ liên tục, sẽ hòa quyện tâm với sức mạnh trong sáng của đức hạnh, làm phát sinh hỷ lạc và niềm tin sâu đậm hơn vào Giáo pháp.

Đặt nền tảng trên giới luật, vị đệ tử thực hành thiền định, nhằm mục đích ổn định tâm và quét sạch các chướng ngại để khai mở trí tuệ. Vì thiền định giúp thăng hoa tâm vượt lên mức độ bình thường, giai đoạn tu tập này được gọi là tu tập tâm cao thượng (*adhicittasikkhā*). Bởi vì việc này mang lại an tịnh nội tâm và tĩnh lặng, giai đoạn tu tập này còn được gọi là phát triển an chỉ (*samathabhāvanā*). Thực hành thành công đem lại kết quả là mức độ định sâu lắng hay nhất tâm (*samādhi*), cũng được biết như là an định nội tâm (*ajjhataṃ cetosamatha*). Hình thái định tâm tối thắng được nhận diện trong các bộ kinh Nikāya là bốn tầng thiền (*jhāna*), là nền tảng của Chánh định trong Bát Thánh đạo. Trên bốn tầng thiền là tứ vô sắc định (*arūpasamāpatti*), là điều kiện

Beyond the jhānas lie the four formless attainments (*arūpasamāpatti*), which carry the process of mental unification to still subtler levels.

The third stage of practice is the training in the higher wisdom (*adhipaññāsikkhā*), designed to awaken direct insight into the true nature of things as disclosed by the Buddha's teaching. This will be dealt with in detail in the following chapter.

The first selection below, **Text VIII,1**, is a miscellany of short epigrams that stress the need for mental cultivation. The sayings occur in pairs. In each pair, the first member signals the dangers of the uncultivated mind, the second extols the benefits of the cultivated mind. The uncultivated mind is easy prey to the defilements—greed, hatred, and delusion and their offshoots. The defilements generate unwholesome kamma, which brings painful results both in this life and in future lives. Since the defilements are the cause of our suffering and bondage, the path to liberation necessarily involves a meticulous process of mental training intended to subdue them and ultimately uproot them from their nesting place in the deep recesses of the mind. From development of the mind arise happiness, freedom, and peace.

Development of the mind, for the Nikāyas, means the development of serenity (*samatha*) and insight (*vipassanā*). **Text VIII,2(1)** says that when serenity is developed, it leads to concentration and the liberation of the mind from such emotional defilements as lust and ill will. When insight is developed, it leads to the higher wisdom of insight into the true nature of phenomena and permanently liberates the

để tiếp tục tiến trình định tĩnh nhất tâm đến các mức độ vi tế hơn nữa.

Giai đoạn ba của việc hành trì là tu tập trí tuệ cao thượng (*adhipaññāsikkhā*), được thiết lập để đánh thức việc quán chiếu trực tiếp vào bản chất của vạn pháp như đã được Đức Phật giảng dạy. Điều này sẽ được bàn luận với chi tiết trong chương tiếp theo.

Phần tuyển chọn đầu tiên dưới đây, **Kinh Văn VIII, 1**, là một số trích đoạn thi kệ ngắn đủ loại nhấn mạnh đến nhu cầu cần tu tập tâm. Các thi kệ đi từng cặp đôi, câu đầu chỉ dấu hiệu cho biết những nguy hiểm của tâm không tu tập, và câu thứ hai ca ngợi những lợi lạc của tâm có tu tập. Tâm không tu tập dễ dàng trở thành miếng mồi ngon cho những phiền não cấu uế - như tham, sân, si và những biến tướng của chúng. Phiền não cấu uế làm phát sinh nghiệp bất thiện, và sẽ mang lại kết quả khổ đau cả trong đời này lẫn đời sau. Vì phiền não cấu uế là nguyên nhân của khổ đau hệ lụy của chúng ta, con đường giải thoát cần phải liên hệ đến một tiến trình tu tập tâm tinh tế nhằm nhiếp phục mọi cấu uế và cuối cùng là nhổ tận gốc từ nơi nuôi dưỡng chúng, nằm trong tận cùng sâu thẳm của tâm. Từ việc tu tập phát triển tâm sẽ khởi sinh hạnh phúc, tự do và an bình.

Tu tập phát triển tâm, theo các bộ kinh Nikāya, nghĩa là phát triển thiền chỉ / định (*Samatha*) và thiền quán / tuệ (*vipassanā*). **Kinh Văn VIII, 2, (1)** nói rằng khi thiền chỉ phát triển, sẽ đưa đến định và giải thoát tâm khỏi những cấu uế thuộc cảm quan như tham dục và sân hận. Khi thiền quán phát triển sẽ đưa đến tuệ giác cao hơn về bản chất đích thực của vạn pháp và vĩnh viễn giải thoát tâm khỏi si mê. Như

mind from ignorance. Thus the two things most needed to master the mind are serenity and insight.

Since concentration is the basis for wisdom, the Nikāyas usually treat the development of serenity as the precursor to the development of insight. However, because the aptitudes of meditators differ, several suttas allow for alternative approaches to this sequence. **Text VIII,2(2)** speaks of four approaches to mental cultivation:

1) The first approach, the classical one, is to develop serenity first and insight afterward. By “serenity” is meant the jhānas or (according to the Pāli commentaries) a state bordering on the jhānas called “access” or “threshold” concentration (*upacārasamādhī*).

2) A second approach is to develop insight first and serenity afterward. Since there can be no real insight without concentration, such meditators—presumably people with sharp intellectual faculties—must initially use concentration as the basis for acquiring insight into the true characteristics of phenomena. However, it seems that such concentration, though sufficient for insight, is not strong enough to allow for a breakthrough to the supramundane path. These meditators must therefore return to the task of unifying the mind before resuming the work of insight. Such insight, based on concentration, culminates in the supramundane path.

3) A third approach is to develop serenity and insight in tandem. Meditators who take this approach first attain a particular level of concentration, such as a jhāna or formless

vậy, hai pháp cần thiết nhất để làm chủ tâm là thiền chỉ và thiền quán.

Vì định là nền tảng của trí tuệ, các bộ kinh Nikāya thường xem việc phát triển thiền chỉ như là dấu hiệu báo trước việc phát triển thiền quán. Tuy nhiên, vì khuynh hướng của các thiền giả khác nhau, nhiều bài kinh cho phép những phương pháp thay thế khác nhau trong trình tự này. **Kinh Văn VIII, 2, (2)** nói đến bốn phương pháp tu tập tâm:

1) Phương pháp thứ nhất, là phương pháp cổ điển, phát triển chỉ trước, quán sau. Khi nói đến ‘định’, có nghĩa là các tầng thiền, hoặc là (theo các bài luận tiếng Pāli) một trạng thái kề cận với tầng thiền gọi là ‘cận định’ (*upacārasamādhī*).

2) Phương pháp thứ hai là phát triển quán trước và chỉ sau. Vì không thể nào có được tuệ đích thực nếu không có định, những thiền giả ấy - được cho là những người có khả năng trí tuệ sắc bén - trước tiên phải sử dụng định như là nền tảng để đạt được tuệ quán về bản chất đích thực của vạn pháp. Tuy nhiên, hình như mức độ định ấy, mặc dù đủ để phát sinh tuệ, lại chưa đủ mạnh để cho phép có một bước đột phá để chứng đắc con đường siêu xuất thế gian. Những thiền giả đó phải trở về nhiệm vụ an định nhất tâm trước khi tiếp tục công việc của tuệ quán. Tuệ quán ấy, đặt nền tảng trên định, sẽ đạt đến cao điểm trong việc chứng đắc con đường xuất thế.

3) Phương pháp thứ ba là phát triển chỉ và quán cùng một lượt. Thiền giả dùng phương pháp này trước tiên phải đạt được một mức độ định đặc biệt nào đó, như là đạt một

attainment, and then employ it as a basis for insight. Having developed insight, they then return to concentration, attain a different jhāna or formless attainment, and use that as a basis for insight. Thus they proceed until they reach the supramundane path.

4) The description of the fourth approach is somewhat obscure. The sutta says that “a monk’s mind is seized by agitation about the teachings,” and then, some time later, he gains concentration and attains the supramundane path. This statement suggests a person initially driven by such intense desire to understand the Dhamma that he or she cannot focus clearly upon any meditation object. Later, with the aid of certain supporting conditions, this person manages to subdue the mind, gain concentration, and attain the supramundane path.

Text VIII,2(3) again confirms that both serenity and insight are necessary, and also indicates the skills needed for their respective practice. The cultivation of serenity requires skill in steadying, composing, unifying, and concentrating the mind. The cultivation of insight requires skill in observing, investigating, and discerning conditioned phenomena, spoken of as “formations” (*saṅkhārā*). In line with the preceding text, this sutta confirms that some meditators begin by developing internal serenity of mind, others by developing the higher wisdom of insight into phenomena, others by developing both in tandem. But while meditators may start off differently, eventually they must all strike a healthy balance between serenity and insight. The exact point of balance between the two will differ from one person to another, but when a meditator achieves the

tầng thiền sắc giới hay vô sắc giới, rồi dùng nó như một nền tảng để phát triển tuệ quán. Khi đã đạt được tuệ quán, thiền giả quay trở lại với định, đạt được một tầng thiền sắc giới hay vô sắc giới khác, và dùng nó như một nền tảng để phát triển tuệ quán sâu hơn. Cứ như thế thiền giả tiếp tục cho đến khi đạt được tuệ quán siêu xuất thế gian.

4) Việc mô tả phương pháp thứ tư có vẻ không rõ ràng. Kinh nói rằng “tâm của hành giả bị xâm chiếm bởi sự dao động về lời dạy của Đức Phật” và rồi, một thời gian sau, hành giả có thể nhập định và chứng được con đường siêu xuất thế gian. Câu này gợi ý rằng lúc đầu hành giả bị lôi kéo bởi lòng ham muốn mạnh mẽ để hiểu được Giáo pháp khiến cho hành giả không thể tập trung sáng suốt vào bất cứ một đối tượng thiền quán nào. Sau đó, nhờ sự giúp đỡ của một vài điều kiện hỗ trợ, hành giả tìm cách nhiếp phục tâm, có thể nhập định, và chứng đắc con đường siêu xuất thế gian.

Kinh Văn VIII, 2 (3) một lần nữa xác nhận rằng cả thiền chỉ lẫn thiền quán đều cần thiết, và cũng chỉ rõ những kỹ năng cần có để thực hành hai pháp môn này. Việc tu tập thiền chỉ đòi hỏi kỹ năng ổn định tâm, làm chủ tâm, hướng đến nhất tâm và định tâm. Việc tu tập thiền quán đòi hỏi kỹ năng quan sát, điều nghiên, và phân tích các pháp / hiện tượng hữu vi, được nói đến như là các “hành”. Cũng giống như kinh văn đã nói ở phần trước, bài kinh này xác nhận rằng một vài thiền giả bắt đầu bằng cách phát triển an định nội tâm, vài người khác phát triển tuệ quán cao hơn về các pháp, một số khác phát triển cả thiền chỉ lẫn thiền quán cùng một lượt. Nhưng trong lúc thiền giả có thể khởi đầu khác nhau, cuối cùng tất cả đều phải giữ một mức độ quân bình lành mạnh giữa thiền chỉ và thiền quán. Điểm quân bình chính xác giữa hai pháp môn này sẽ khác nhau giữa

appropriate balance, serenity and insight join forces to issue in the knowledge and vision of the Four Noble Truths. This knowledge and vision—the world-transcending wisdom—occurs in four distinct “installments,” the four stages of realization which, in sequence, permanently destroy ignorance along with the affiliated defilements.¹ Text VIII,2(2) subsumes these defilements under the expression “the fetters and underlying tendencies.”

The main impediments to the development of serenity and insight are collectively called the “five hindrances,” which we already met in the extended account of the gradual training (see **Text VII,4** §18). **Text VIII,3** states that just as different impurities of water prevent us from clearly seeing the reflection of our face in a bowl of water, so the five hindrances prevent us from properly understanding our own good and the good of others. A meditator’s initial efforts therefore have to be devoted to the task of overcoming the hindrances. Once these are overcome, success is assured in the practice of serenity and insight.

Text VIII,4 compares the successive stages in the purification of the mind to the refinement of gold. The meditating monk begins by removing the gross impurities of bodily, verbal, and mental conduct; this is achieved by moral discipline and vigilant introspection. Then he eliminates the middle-level impurities of unwholesome thoughts: thoughts of sensuality, ill will, and harmfulness. Next come the subtle impurities of meandering thoughts. Finally, he must eliminate thoughts about the Dhamma, the subtlest obstacle. When all such distracting thoughts are removed,

các thiền giả, nhưng khi một thiền giả đạt được sự quân bình đúng đắn, thì thiền chỉ và thiền quán sẽ cùng hợp lực để phát sinh tri kiến và pháp nhãn về Tứ diệu đế. Tri kiến và pháp nhãn này - là trí tuệ siêu xuất thế gian - xảy ra trong bốn “tầng lớp rõ ràng”, là bốn giai đoạn giác ngộ tiếp nối nhau, sẽ đoạn diệt vĩnh viễn vô minh cùng với những cấu uế liên hệ ⁽¹⁾. **Kinh Văn VIII, 2 (2)** tóm gọn những cấu uế ấy bằng từ ngữ “các kiết sử và những khuynh hướng ngũ ngầm bên dưới chúng (các tùy miên).”

Những trở ngại chính cho việc phát triển thiền chỉ và thiền quán được gọi chung là ‘năm chướng ngại’ (triền cái), mà chúng ta đã biết trong bài tường thuật về việc tu tập từ từ (*xem Kinh Văn VII, 4 -18*). **Kinh Văn VIII, 3** nói rằng cũng giống như những chất dơ khác nhau trong nước ngăn cản chúng ta thấy rõ hình ảnh phản chiếu của gương mặt ta trong một chậu nước, năm chướng ngại cũng ngăn cản chúng ta hiểu được đúng đắn những phẩm chất tốt đẹp của chính mình và của người khác. Những nỗ lực ban đầu của thiền giả vì thế cần phải dành trọn cho nhiệm vụ vượt qua năm chướng ngại. Một khi chúng đã được vượt qua, sẽ bảo đảm thành công trong việc thực hành chỉ và quán.

Kinh Văn VIII, 4 so sánh những giai đoạn thanh lọc tâm với việc gạn lọc vàng. Vị sư hành thiền bắt đầu bằng cách loại bỏ những cấu uế thô tạp về thân, khẩu, và ý; điều này đạt được bằng cách giữ giới và tự soi xét bản thân thật tinh chuyên. Rồi vị ấy loại bỏ những cấu uế bậc trung về những ý niệm bất thiện như: những ý niệm về dục lạc giác quan, sân hận hay độc hại (dục tâm, sân tâm và hại tâm). Tiếp đến là loại bỏ những cấu uế vi tế của vọng tưởng. Cuối cùng vị ấy phải từ bỏ ý niệm về Pháp, là chướng ngại vi tế nhất. Khi tất cả những ý niệm làm tâm xao lãng ấy đã bị loại trừ, thiền

the monk attains “mental unification” (*ekodibhāva*), the basis for the six “direct knowledges” (*abhiññā*) culminating in arahantship, the knowledge of the destruction of the taints.

The Nikāyas sometimes compare the process of training the mind to the taming of a wild animal. Just as an animal trainer has to use various techniques to bring the animal under control, the meditator has to draw upon various methods to subdue the mind. It is not enough to be acquainted with one meditation technique; one must be skilled in a number of methods intended as antidotes to specific mental obstructions. In **Text VIII,5** the Buddha explains five ancillary techniques—here called “signs” (*nimitta*)—that a monk might deploy to eliminate unwholesome thoughts connected with lust, hatred, and delusion. One who succeeds in overcoming distracting thoughts by the use of these techniques is called “a master of the courses of thought.”

The suttas teach various techniques of meditation aimed at inducing concentration. One popular formula pits specific meditation subjects against the unwholesome mental states they are intended to rectify. Thus the meditation on the unattractive nature of the body (see **Text VIII,8 §10**) is the remedy for sensual lust; loving-kindness is the remedy for ill will; mindfulness of breathing is the remedy for restlessness; and the perception of impermanence is the remedy for the conceit “I am.”² The perception of impermanence is a subject of insight meditation, the other three subjects of serenity meditation. Loving-kindness is the first of the four divine abodes (*brahmavihāra*) or immeasurable states (*appamaññā*) briefly discussed in chapter V: boundless

giả đạt được “nhất tâm” (*ekodibhāva*), là nền tảng để đắc “lục thông” (*abhiññā*) lên đến đỉnh cao là chứng quả A-la-hán, tri kiến về sự đoạn tận mọi lậu hoặc (lậu tận thông).

Các bộ kinh Nikāya đôi lúc so sánh tiến trình tu tập tâm giống như việc huấn luyện thuần hóa một con thú hoang. Cũng giống như người huấn luyện thú phải dùng nhiều kỹ thuật khác nhau để chế ngự con vật, thiền giả cũng phải dùng nhiều phương pháp khác nhau để nhiếp phục tâm. Làm quen với một kỹ thuật hành thiền là chưa đủ, hành giả cần phải thiện xảo với một số phương pháp được xem như là liều thuốc để đối trị một vài chương ngại tinh thần đặc biệt. Trong **Kinh Văn VIII, 5**, Đức Phật mô tả năm kỹ thuật trợ giúp - ở đây được gọi là ‘các tướng’ (*nimitta*) – mà hành giả có thể vận dụng để loại trừ những ý niệm bất thiện liên quan đến tham dục, sân hận và si mê. Hành giả nào thành công trong việc vượt thắng các ý niệm lăng xăng bằng cách sử dụng những kỹ thuật ấy được gọi là “người làm chủ được dòng ý niệm.”

Các bài kinh dạy nhiều kỹ thuật hành thiền khác nhau nhằm mục đích đưa đến định tâm. Một công thức hành thiền phổ biến thử nghiệm nhiều đề mục thiền tập đặc biệt, với ý định loại trừ các tâm hành bất thiện. Như vậy, thiền quán về bản chất bất tịnh của thân (xem **Kinh Văn VIII, 8-10**) là phương thuốc để đối trị tham đắm dục lạc giác quan; Từ bi quán là thuốc đối trị sân hận; pháp Quán niệm hơi thở là thuốc đối trị bất an; và quán vô thường là thuốc để đối trị ngã mạn “tôi là”⁽²⁾. Vô thường là một đề mục của thiền quán, và ba đề mục kia là thuộc về thiền chỉ. Từ bi là tâm vô lượng đầu tiên của bốn phạm trú siêu phàm (*brahmavihāra*) hay Tứ Vô Lượng Tâm (*appamaññā*) đã được bàn luận ngắn gọn trong Chương V: từ, bi, hỷ và xả. Bốn tâm vô

loving-kindness, compassion, altruistic joy, and equanimity. These are respectively the antidotes to ill will, harmfulness, discontent, and partiality. Since we already introduced the standard canonical passage on the divine abodes in connection with meditation as a basis for merit—see **Text V,5(2)**—to shed a different spotlight on this practice I have included here, as **Text VIII,6**, the famous Simile of the Saw, a passage that shows loving-kindness in action.

Through the centuries the most popular meditation subjects among lay Buddhists have probably been the six recollections (*anussati*): of the Buddha, the Dhamma, the Saṅgha, morality, generosity, and the devas. **Text VIII,7** is an important canonical source for these meditations. Their themes are especially close to the hearts and everyday experiences of people living household lives in a culture imbued with Buddhist values. These meditation practices in turn enrich and uplift their lives, bringing them into closer spiritual contact with the ideals of religious faith. The first three are primarily devotional recollections that build upon confidence in the Three Jewels; but while they begin with faith, they temporarily cleanse the mind of defilements and conduce to sustained concentration. The meditation on moral discipline develops from one's observance of the precepts, a practice aimed at self-benefit; the recollection of generosity builds upon one's practice of giving, an altruistic practice; the recollection of the devas is a contemplation of the fruits of one's faith, morality, generosity, and wisdom as they mature in future lives.

The discourse generally considered to offer the most comprehensive instructions on meditation practice is the Satipaṭṭhāna Sutta.³ Two versions of this sutta exist, a

lượng này lần lượt theo thứ tự là phương thuốc đối trị với sân hận, độc hại, bất mãn và thiên vị. Vì chúng ta đã được giới thiệu đoạn kinh tiêu chuẩn về Tứ vô lượng tâm liên hệ đến hành thiền như là một căn bản của đức hạnh - xem **Kinh Văn V, 5, (2)** - để soi chiếu một ánh sáng khác về pháp tu này, tôi đã đưa vào đây, như là **Kinh Văn VIII, 6**, bài kinh nổi tiếng Kinh Ví Dụ Cái Cưa, một đoạn kinh chứng tỏ lòng từ bằng hành động cụ thể.

Qua nhiều thế kỷ những đề mục thiền tập phổ biến nhất trong giới cư sĩ có lẽ là sáu tùy niệm (*anussati*): niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Giới, niệm Thí và niệm Thiên. **Kinh Văn VIII, 7** là một nguồn kinh điển quan trọng cho những đề mục hành thiền ấy. Những đề mục này đặc biệt gần gũi với lòng người và kinh nghiệm hằng ngày của những cư sĩ tại gia trong một nền văn hóa thấm nhuần các giá trị Phật giáo. Những đề mục thiền tập ấy làm phong phú và nâng cao tinh thần cho cuộc sống của họ, đưa họ đến việc tiếp xúc tâm linh gần gũi hơn với những lý tưởng đức tin tôn giáo. Ba đề mục đầu tiên trước hết là những niệm thuần thành xây dựng trên đức tin vào Tam Bảo; mặc dù khởi đầu bằng đức tin, chúng tạm thời quét sạch phiền não trong tâm và giúp cho việc định tâm được bền vững. Niệm Giới phát triển từ việc giữ giới của hành giả, một sự tu tập nhắm mục đích lợi lạc cho bản thân; niệm Thí xây dựng trên việc thực hành hạnh bố thí của hành giả, là một hạnh vị tha; niệm Thiên là sự suy ngẫm về kết quả của đức tin, Giới và Thí của hành giả và Trí tuệ khi những kết quả ấy đã chín muồi trong đời sau.

Bài kinh thường được xem là công hiến những lời chỉ dẫn đầy đủ nhất về thiền tập là Kinh Niệm Xứ (Satipaṭṭhāna Sutta)⁽³⁾. Hiện có hai phiên bản của kinh này, phiên bản dài

longer version in the Dīgha Nikāya, a middle-length version in the Majjhima Nikāya. The former differs from the latter only by its extended analysis of the Four Noble Truths, which may have originally been an early commentary incorporated into the discourse. The middle-length version is included here as **Text VIII,8**. An entire chapter in the Saṃyutta Nikāya, the Satipaṭṭhānasāmyutta, is also devoted to this system of meditation.

The Satipaṭṭhāna Sutta does not recommend a single meditation subject nor even a single method of meditation. Its purpose, rather, is to explain how to establish the mode of contemplation needed to arrive at realization of Nibbāna. The appropriate frame of mind to be established, as implied by the title of the sutta, is called an “establishment of mindfulness.” The word *satipaṭṭhāna* should probably be understood as a compound of *sati*, mindfulness, and *upaṭṭhāna*, establishment; hence “establishment of mindfulness” would be the rendering that best captures the original meaning. According to the standard formula that accompanies each exercise, a *satipaṭṭhāna* is a mode of dwelling (*viharati*). This mode of dwelling involves observation of objects in the proper frame of mind. The frame of mind consists of three positive qualities: energy (*ātāpa*, “ardor”), mindfulness (*sati*), and clear comprehension (*sampajañña*). The word *sati* originally meant memory, but in the present context it signifies recollection of the present, a sustained awareness of what is happening to us and within us on each occasion of experience. Mindfulness, in its initial stages, is concerned with keeping the contemplative mind continually on its object, which means keeping the object continually present

hơn trong Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya), và một phiên bản cỡ trung ở trong Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya). Phiên bản trước chỉ khác với phiên bản sau ở chỗ phân tích rộng hơn về Tứ diệu đế, có lẽ điều này xuất phát từ một bài luận giải nguyên thủy được thể nhập vào lời kinh. Phiên bản cỡ trung được đưa vào đây như là **Kinh Văn VIII, 8**. Toàn bộ một chương trong Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta Nikāya), là kinh Tương Ưng Niệm Xứ (Satipaṭṭhānasāmyutta), cũng được dành để nói về hệ thống thiền tập này.

Kinh Niệm Xứ không đề nghị một đối tượng thiền tập duy nhất cũng như một phương pháp thiền tập duy nhất, mà mục đích của kinh là giải thích làm thế nào để thiết lập kiểu thiền tập cần thiết để đi đến chứng đắc Niết-bàn. Khuôn mẫu tâm thức thích hợp cần được thiết lập, như đã được hàm ý trong tên kinh, được gọi là “thiết lập chánh niệm.” Từ ngữ *satipaṭṭhāna* có lẽ cần được hiểu như là một từ kép gồm có *sati*, nghĩa là chánh niệm, và *upaṭṭhāna*, nghĩa là thiết lập; từ đó “thiết lập chánh niệm” được xem là chuyển tải được những nét nổi bật nhất từ nghĩa gốc. Theo công thức tiêu chuẩn đi kèm theo mỗi bài thực hành, một niệm xứ (*satipaṭṭhāna*) là một kiểu an trú tâm (*viharati*). Kiểu an trú tâm này liên hệ đến việc quan sát các đối tượng bằng khuôn mẫu tâm thức đúng đắn. Khuôn mẫu tâm thức gồm có ba phẩm chất tích cực: nhiệt tâm (*ātāpa*, ‘ardor’), chánh niệm (*sati*), và tỉnh giác (*sampajañña*). Từ *sati* nguyên gốc có nghĩa là ký ức, nhưng trong ngữ cảnh này nó có nghĩa là nghĩ tưởng đến hiện tại, một sự nhận thức liên tục về những gì đang xảy ra cho chúng ta và bên trong chúng ta về mỗi lần trải nghiệm. Chánh niệm, trong những giai đoạn đầu, liên quan đến việc giữ vững tâm liên tục vào đối tượng của nó, nghĩa là giữ cho đối tượng có mặt liên tục trong tâm thức. Chánh niệm giúp ngăn cản tâm khỏi bị thất niệm, từ

to the mind. Mindfulness prevents the mind from slipping away, from drifting off under the sway of random thoughts into mental proliferation and forgetfulness. Mindfulness is often said to occur in close conjunction with “clear comprehension,” a clear knowledge and understanding of what one is experiencing.

The opening formula of the sutta says that one engages in this practice after “having subdued longing and dejection in regard to the world” (*vineyya loke abhijjhā-domanassam*). The expression “having subdued” need not be taken to imply that one must first overcome longing and dejection—which, according to the commentary, signify greed and aversion and thus represent the five hindrances—before one can start to practice *satipaṭṭhāna*. The expression might be understood to mean that the practice is itself the means of overcoming longing and dejection. Thus, while subduing the obstructive influences of greed and aversion, the meditator arouses the positive qualities of energy, mindfulness, and clear comprehension, and contemplates four objective domains: the body, feelings, states of mind, and phenomena. It is these four objective domains that differentiate mindful observation into four establishments of mindfulness.

The four objective domains divide the expository portion of the Satipaṭṭhāna Sutta into four major sections. Two of these sections, the first and the fourth, have several subdivisions. When the divisions are added up, we obtain altogether twenty-one meditation subjects. Several of these can be used as means to develop serenity (*samatha*), but the *satipaṭṭhāna* system as a whole seems especially designed for the development of insight. The main sections

chỗ lang thang trôi dạt theo những ý niệm tình cờ đến chỗ làm gia tăng xao lãng tinh thần. Chánh niệm thường được nói là liên kết chặt chẽ với “tỉnh giác”, là một sự nhận biết sáng suốt những gì hành giả đang trải nghiệm.

Công thức mở đầu nói rằng hành giả dần thân tu tập pháp thiền này sau khi đã “nhiếp phục được những tham đắm ưu phiền đối với cuộc đời” (*vineyya loke abhijjhā-domasassam*). Nhóm từ ‘sau khi đã nhiếp phục’ không cần phải được xem như ngụ ý rằng hành giả trước tiên phải nhiếp phục tham đắm và ưu phiền - mà theo như bài luận giải, có nghĩa là tham và sân, và như vậy tiêu biểu của năm chướng ngại (triền cái) - trước khi hành giả có thể bắt đầu thực hành Tứ niệm xứ. Nhóm từ này có thể hiểu với ý nghĩa là tu tập pháp thiền này tự nó là phương tiện vượt qua được các tham đắm và ưu phiền. Như vậy, trong lúc nhiếp phục những ảnh hưởng gây trở ngại của tham đắm và ưu phiền, hành giả khởi lên những phẩm chất tích cực của nhiệt tâm, chánh niệm và tỉnh giác, và quán bốn đề mục: thân, thọ, tâm, và pháp. Chính bốn đề mục thiền quán này phân biệt sự quán sát trong chánh niệm thành bốn nền tảng của chánh niệm.

Bốn đề mục quán niệm phân chia phần giải thích của Kinh Niệm Xứ thành bốn lãnh vực lớn. Hai trong số đó, lãnh vực thứ nhất và bốn, lại có nhiều tiểu mục. Khi các tiểu mục được tập hợp lại, chúng ta có tất cả hai mươi một đề mục thiền quán. Nhiều đề mục trong số đó có thể được dùng như phương tiện để phát triển định (*samatha*), nhưng hệ thống Niệm Xứ nói chung có vẻ như đặc biệt thiết kế cho việc phát triển tuệ. Những lãnh vực chính với các tiểu mục

with their divisions are as follows:

1. *Contemplation of the body (kāyānupassanā)*. This comprises fourteen subjects of meditation: mindfulness of breathing; contemplation of the four postures; clear comprehension of activities; attention to the unattractive nature of the body (viewed by way of its organs and tissues); attention to the elements; and nine charnel ground contemplations, contemplations based on corpses in different stages of decomposition.

2. *Contemplation of feeling (vedanānupassanā)*. Feeling is differentiated into three primary types—pleasant, painful, and neither-painful-nor-pleasant—which are each further distinguished into carnal and spiritual feelings. However, because these are all merely different types of feeling, the contemplation of feeling is considered one subject.

3. *Contemplation of mind (cittānupassanā)*. This is one subject of contemplation—the mind—differentiated into eight pairs of contrasting states of mind.

4. *Contemplation of phenomena (dhammānupassanā)*. The word *dhammā* here probably signifies phenomena, which are classified into five categories governed by the Buddha's teaching, *the Dhamma*. Thus *dhammānupassanā* has a dual meaning, “dhammas (phenomena) contemplated by way of the Dhamma (the teaching).” The five categories are: the five hindrances, the five aggregates, the six internal and external sense bases, the seven factors of enlightenment, and the Four Noble Truths.

Although not specified in the sutta, a progressive

như sau:

1. *Quán Thân (kāyānupassanā)*. Lĩnh vực này gồm có mười bốn đề mục quán niệm: quán niệm hơi thở; quán bốn tư thế của thân; hiểu rõ các hoạt động của thân; chú ý đến bản chất bất tịnh của thân (được nhìn qua các cơ phận và da thịt); chú ý đến các yếu tố tứ đại của thân; và chín sự quán về bãi tha ma, quán thi thể đang trải qua từng giai đoạn tan rã khác nhau.

2. *Quán Thọ (vedanānupassanā)*. Cảm thọ được phân biệt thành ba loại đầu tiên: lạc thọ, khổ thọ và bất khổ bất lạc thọ – và sau đó được phân biệt thành cảm thọ thể chất và cảm thọ tinh thần. Tuy nhiên, bởi vì tất cả những cảm thọ đó đều chỉ là những loại cảm thọ khác nhau, quán thọ được xem như một đề mục.

3. *Quán Tâm (cittānupassanā)*. Đây là một đề mục quán niệm – tâm thức – được phân biệt thành tám cặp tâm đối nghịch nhau.

4. *Quán Pháp (dhammānupassanā)*. Từ *dhamma* ở đây có lẽ nghĩa là các pháp (hiện tượng), được chia thành năm phạm trù được qui định trong giáo lý của Đức Phật, tức là Giáo pháp. Như vậy, quán Pháp (*dhammānupassanā*) có hai nghĩa, ‘pháp’ (*dhamma*) nghĩa là các hiện tượng được quán niệm theo Giáo pháp (*Dhamma*) của Đức Phật. Năm phạm trù để quán niệm là: năm chướng ngại (triền cái), năm uẩn, sáu nội căn và ngoại căn, bảy yếu tố của giác ngộ (thất giác chi), và Tứ diệu đế.

Mặc dù không đặc biệt nêu ra trong kinh, mỗi bước tiến

sequence seems to be implied by the terms describing each contemplation. In mindfulness of breathing one moves to subtler levels of quiescence; in contemplation of feeling, one moves toward noncarnal feelings that are neither painful nor pleasant; in contemplation of mind, one moves toward states of mind that are concentrated and liberated. These all suggest that progressive contemplation brings enhanced concentration. In the contemplation of phenomena, the emphasis shifts toward insight. One begins by observing and overcoming the five hindrances. The overcoming of the hindrances marks success in concentration. With the concentrated mind, one contemplates the five aggregates and the six sense bases. As contemplation gains momentum, the seven factors of enlightenment become manifest, and the development of the seven enlightenment factors culminates in knowledge of the Four Noble Truths. Knowledge of the Four Noble Truths liberates the mind from the defilements and thus leads to the attainment of Nibbāna. Thus this system of meditation fulfills the potential ascribed to it by the Buddha of leading directly to the realization of Nibbāna.

Each major contemplative exercise is supplemented by an auxiliary section, a “refrain” with four subdivisions. The first states that the meditator contemplates the object internally (within his or her own experience), externally (reflectively considering it as occurring within the experience of others), and both; this ensures that one obtains a comprehensive and balanced view of the object. The second portion states that the meditator contemplates the object as subject to origination, as subject to vanishing, and as subject to both origination and vanishing; this brings to light the characteristic of impermanence and thus leads to

theo trình tự có vẻ được bao hàm bởi từ ngữ mô tả mỗi lãnh vực quán niệm. Trong quán niệm hơi thở, hành giả từ từ tiến đến những mức độ an tịnh vi tế hơn; trong quán về cảm thọ, hành giả tiến đến những cảm thọ không thuộc thể chất, không khổ cũng không vui; trong quán về tâm, hành giả tiến đến một trạng thái định tâm và giải thoát. Tất cả những điều này gợi ý rằng việc quán niệm theo trình tự sẽ đem lại định lực càng lúc càng vững mạnh. Trong quán về pháp, điểm nhấn mạnh chuyển đến tuệ giác. Hành giả bắt đầu bằng việc quan sát và vượt qua năm chướng ngại. Việc vượt qua được năm chướng ngại đánh dấu sự thành công của định. Với tâm định tĩnh, hành giả quán về ngũ uẩn và sáu căn. Khi việc quán niệm đạt đến đỉnh cao, bảy yếu tố của giác ngộ (thất giác chi) sẽ biểu hiện, và sự phát triển của bảy yếu tố của giác ngộ lên đến tột đỉnh với tri kiến về Tứ diệu đế. Tri kiến về Tứ diệu đế giải thoát tâm khỏi những phiền não cấu uế và dẫn đến chứng đắc Niết-bàn. Như vậy hệ thống thiền tập này hoàn thành tiềm năng trực tiếp đưa đến việc chứng đắc Niết-bàn như Đức Phật đã chỉ dạy.

Mỗi bài thực tập quán niệm chính được bổ túc bằng một phần phụ thuộc, như một ‘điệp khúc’ với bốn tiểu mục. Tiểu mục thứ nhất nói rằng hành giả quán đối tượng bên trong (nghĩa là bên trong kinh nghiệm bản thân của hành giả), và bên ngoài (nghĩa là suy ngẫm về đối tượng quán niệm như nó xảy ra trong kinh nghiệm của người khác), và cả trong lẫn ngoài; điều này bảo đảm hành giả đạt được một cái nhìn bao quát và cân bằng về đối tượng quán niệm. Tiểu mục thứ hai nói rằng hành giả quán đối tượng phải chịu duyên sinh, phải chịu hoại diệt, và phải chịu cả duyên sinh lẫn hoại diệt; điều này làm sáng tỏ tính chất vô thường và như vậy

insight into the three characteristics: impermanence, suffering, and nonself (*anicca, dukkha, anattā*). The third states that the meditator is simply aware of the bare object to the extent necessary for constant mindfulness and knowledge. And the fourth describes the meditator as dwelling in a state of complete detachment, not clinging to anything in the world.

In the Satipaṭṭhāna Sutta, mindfulness of breathing (*ānāpānasati*) is included as merely one meditation subject among others, but the Nikāyas assign it a position of fundamental importance. The Buddha said that he used mindfulness of breathing as his main meditation subject for the attainment of enlightenment (see SN 54:8; V 317). During his teaching career he occasionally went into seclusion to devote himself to “the concentration gained through mindfulness of breathing” and he confers on it a unique honor by calling it “the Tathāgata’s dwelling” (SN 54:11; V 326).

Mindfulness of breathing is the subject of an entire chapter in the Saṃyutta Nikāya (SN 54, Ānāpānasāyutta). Whereas the Satipaṭṭhāna Sutta explains mindfulness of breathing by a four-step formula, the suttas in this collection expand its practice to sixteen steps. **Text VIII,9**, from the Ānāpānasāyutta, describes the sixteen steps. Since these steps are not necessarily sequential but partly overlap, they might be thought of as facets rather than actual steps. The sixteen facets are grouped into four tetrads each of which corresponds to one of the four establishments of mindfulness. The first tetrad contains the four facets mentioned in the Satipaṭṭhāna Sutta in its section on contemplation of the body, but the other tetrads extend the

đưa đến tuệ giác về Tam Pháp Ấn: Vô thường, Khổ, và Vô ngã (*anicca, dukkha, anattā*). Tiểu mục thứ ba nói rằng hành giả chỉ cần nhận biết đối tượng ở mức độ đơn giản cần thiết để giữ vững chánh niệm và tri kiến. Và tiểu mục thứ tư mô tả hành giả an trú tâm trong sự xả ly hoàn toàn, không dính mắc vào bất cứ cái gì trong thế gian.

Trong Kinh Niệm Xứ, quán niệm hơi thở (*ānāpānasati*) được đưa vào như một đề mục quán niệm trong số các đề mục khác, nhưng các bộ kinh Nikāya đã cho nó một vị trí có tầm quan trọng cơ bản. Đức Phật nói rằng Ngài đã dùng pháp quán niệm hơi thở như là đề mục hành thiền chính yếu để chứng đắc giác ngộ (xem *Tương Ưng BK 54:8; V 317*). Trong thời gian hoằng pháp, thỉnh thoảng Ngài đi ẩn cư để dành trọn vẹn cho việc “nhập định qua pháp quán niệm hơi thở” và Ngài gán cho pháp môn này một vinh dự bằng cách gọi nó là “chỗ an trú của Như Lai” (*Tương Ưng BK 54:11; V 326*).

Quán niệm hơi thở là đề mục của toàn bộ một chương trong Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta Nikāya), kinh số 54, Pháp Quán Niệm Hơi Thở (Ānāpānasāyutta). Trong lúc Kinh Niệm Xứ giải thích pháp quán niệm hơi thở với công thức bốn bước, thì các bài kinh trong Tương Ưng Bộ Kinh mở rộng việc thực hành thành mười sáu bước. **Kinh Văn VIII, 9** trích từ kinh Quán niệm hơi thở, mô tả mười sáu bước. Vì những bước này không nhất thiết phải tiếp nối nhau nhưng có phần nào chồng chéo lên nhau, nên các bước có thể được xem như những phần thực hành chứ không hẳn là những bước. Mười sáu phần thực hành được xếp thành bốn đoạn, mỗi đoạn bốn câu, tương ứng với một nền tảng của chánh niệm. Đoạn thứ nhất gồm bốn phần

practice to the contemplations of feelings, mind, and phenomena. Thus the development of mindfulness of breathing can fulfill not just one but *all four* establishments of mindfulness. The four establishments of mindfulness, based on mindfulness of breathing, in turn fulfill the seven factors of enlightenment; and these in turn fulfill true knowledge and liberation. This exposition thus shows mindfulness of breathing to be a complete subject of meditation that begins with simple attention to the breath and culminates in the permanent liberation of the mind.

Finally, in **Text VIII,10**, the Buddha's chief disciple, the Venerable Sāriputta, testifies to his own achievement of mastery over the mind. In reply to questions from the Venerable Ānanda, he explains how he is able to dwell for a whole day in each of the jhānas and formless attainments, as well as in the special attainment called the cessation of perception and feeling (*saññāvedayitanirodha*). In each case, because he is an arahant, he can do so without grasping these attainments with thoughts of "I" and "mine."

VIII. MASTERING THE MIND

1. THE MIND IS THE KEY

1. "I do not perceive even one other thing, O monks, that is so unwieldy as an undeveloped mind. An undeveloped mind is truly unwieldy.

2. "I do not perceive even one other thing, O monks, that is so wieldy as a developed mind. A developed mind is truly

được đề cập trong Kinh Niệm Xứ trong phần quán về thân, nhưng những đoạn kia mở rộng phần thực hành đến việc quán thọ, tâm và pháp. Như vậy, việc phát triển pháp quán niệm hơi thở có thể hoàn thành không những một nền tảng, mà cả bốn nền tảng của chánh niệm. Bốn nền tảng của chánh niệm, dựa trên pháp quán niệm hơi thở, lần lượt hoàn thành bảy yếu tố của giác ngộ; và từ đó đạt đến tri kiến như thật và giải thoát. Sự trình bày giải thích này chứng tỏ pháp quán niệm hơi thở là một đề mục hành thiền trọn vẹn, bắt đầu bằng việc theo dõi hơi thở thật đơn giản và đạt đến đỉnh cao ở sự giải thoát tâm vĩnh viễn.

Cuối cùng, trong **Kinh Văn VIII, 10**, vị đại đệ tử của Đức Phật, ngài Xá-lợi-phất (Sāriputta), chứng minh thành quả của ngài về việc làm chủ được tâm ý. Trả lời câu hỏi của ngài A-nan (Ānanda), ngài giải thích bằng cách nào ngài có thể an trú suốt ngày trong mỗi tầng thiền và mỗi tầng vô sắc định, cũng như trong sự chứng đắc đặc biệt gọi là Diệt Thọ Tưởng Định (*saññāvedayitanirodha*). Trong mỗi trường hợp, bởi vì ngài là một bậc A-la-hán, ngài có thể làm như vậy mà không chấp thủ những chứng đắc ấy với ý niệm là "tôi" hay "của tôi."

VIII. TU TẬP TÂM

1. TÂM LÀ CHÌA KHÓA

1. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác khó sử dụng như tâm không tu tập. Tâm không tu tập quả thật khó sử dụng.

2. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác dễ sử dụng như tâm có tu tập. Tâm có tu tập quả thật dễ sử

wieldy.

3. “I do not perceive even one other thing, O monks, that leads to such great harm as an undeveloped mind. An undeveloped mind leads to great harm.

4. “I do not perceive even one other thing, O monks, that leads to such great benefit as a developed mind. A developed mind leads to great benefit.

9. “I do not perceive even one other thing, O monks, that when undeveloped and uncultivated entails such great suffering as the mind. The mind when undeveloped and uncultivated entails great suffering.

10. “I do not perceive even one other thing, O monks, that when developed and cultivated entails such great happiness as the mind. The mind when developed and cultivated entails great happiness.”

(AN 1: iii, 1, 2, 3, 4, 9, 10; I 5–6)

2. DEVELOPING A PAIR OF SKILLS

(1) *Serenity and Insight*

“Two things, O monks, partake of true knowledge. What two? Serenity and insight.

“When serenity is developed, what benefit does one experience? The mind is developed. When the mind is developed, what benefit does one experience? All lust is

dụng.

3. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác lại đưa đến tai hại lớn như tâm không tu tập. Tâm không tu tập quả thật đưa đến những tai hại lớn.

4. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác lại đưa đến lợi ích lớn như tâm có tu tập. Tâm có tu tập quả thật đưa đến những lợi ích lớn.

9. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác đem lại nhiều đau khổ như tâm không tu tập và không làm cho sung mãn. Tâm không tu tập và không làm cho sung mãn đem lại nhiều đau khổ.

10. Nay các Tỷ-kheo, Ta không thấy một pháp nào khác đem lại nhiều an lạc như tâm có tu tập và được làm cho sung mãn. Tâm có tu tập và được làm cho sung mãn đem lại nhiều an lạc.

(*Tăng Chi BK I-III, Phẩm Khó Sử Dụng: 1-10, tr. 15-17*)

2. PHÁT TRIỂN HAI KỸ NĂNG

(1) *Chỉ và quán (định và tuệ)*

– Nay các Tỷ-kheo, có hai pháp đưa đến tri kiến như thật.

Thế nào là hai? Đó là chỉ và quán.

Khi chỉ phát triển, hành giả cảm nghiệm được lợi ích gì? Tâm được tu tập. Khi tâm được tu tập, hành giả cảm nghiệm được lợi ích gì? Tất cả tham dục được đoạn trừ.⁽⁴⁾

abandoned.⁴

“When insight is developed, what benefit does one experience? Wisdom is developed. When wisdom is developed, what benefit does one experience? All ignorance is abandoned.”⁵

“A mind defiled by lust is not liberated; and wisdom defiled by ignorance is not developed. Thus, monks, through the fading away of lust there is liberation of mind; and through the fading away of ignorance there is liberation by wisdom.”⁶

(AN 2: iii, 10; I 61)

(2) Four Ways to Arahantship

Thus have I heard. On one occasion the Venerable Ānanda was dwelling at Kosambī in Ghosita’s monastery. There the Venerable Ānanda addressed the monks thus:

“Friends!”

“Yes, friend,” the monks replied. Thereupon the Venerable Ānanda said:

“Friends, whatever monks or nuns declare before me that they have attained the final knowledge of arahantship, all these do so in one of four ways. What four?”

“Here, friends, a monk develops insight preceded by serenity.⁷ While he thus develops insight preceded by

Khi quán được phát triển, hành giả giả cảm nghiệm được lợi ích gì? Trí tuệ được phát triển. Khi trí tuệ được phát triển, hành giả giả cảm nghiệm được lợi ích gì? Tất cả vô minh được đoạn trừ.⁽⁵⁾

Tâm bị tham dục làm ô nhiễm thì không thể giải thoát; trí tuệ bị vô minh làm ô nhiễm thì không thể phát triển. Như vậy, này các Tỷ-kheo, sự đoạn diệt của tham dục đem lại tâm giải thoát; và sự đoạn diệt của vô minh đem lại tuệ giải thoát.⁽⁶⁾

(Tăng Chi BKII: iii, 10; I 61)

(2) Bốn con đường đưa đến quả A-la-hán

Tôi nghe như vậy. Một thời, Tôn giả Ānanda đang cư ngụ tại Kosambī, ở tu viện Ghosita. Ở đó, Tôn giả Ānanda nói với các Tỷ-kheo như sau:

– Này các huynh đệ.

– Vâng, thưa hiền huynh, các Tỷ-kheo trả lời. Tôn giả Ānanda nói như sau:

– Này các huynh đệ, bất cứ vị Tăng hay Ni nào tuyên bố với tôi là họ đã chứng được quả A-la-hán, tất cả các vị ấy phải đi theo một trong bốn pháp đưa đến giải thoát. Thế nào là bốn?

Ở đây, này các huynh đệ, vị Tỷ-kheo phát triển định trước tuệ sau.⁽⁷⁾ Trong lúc vị ấy phát triển định trước tuệ

serenity, the path arises in him. He now pursues, develops, and cultivates that path, and while he is doing so the fetters are abandoned and the underlying tendencies eliminated.⁸

“Or again, friends, a monk develops serenity preceded by insight.⁹ While he thus develops serenity preceded by insight, the path arises in him. He now pursues, develops, and cultivates that path, and while he is doing so the fetters are abandoned and the underlying tendencies eliminated.

“Or again, friends, a monk develops serenity and insight joined in pairs.¹⁰ While he thus develops serenity and insight joined in pairs, the path arises in him. He now pursues, develops, and cultivates that path, and while he is doing so the fetters are abandoned and the underlying tendencies eliminated.

“Or again, friends, a monk’s mind is seized by agitation about the teaching.¹¹ But there comes a time when his mind becomes internally steadied, composed, unified, and concentrated; then the path arises in him. He now pursues, develops, and cultivates that path, and while he is doing so the fetters are abandoned and the underlying tendencies eliminated.

“Friends, whatever monks or nuns declare before me that they have attained the final knowledge of arahantship, all these do so in one of these four ways.”

(AN 4:170; II 156–57)

sau như vậy, con đường giải thoát khỏi lên trong tâm. Giờ đây vị ấy quyết chí thực hành, phát triển và tu tập con đường ấy, và trong lúc làm như vậy, các kiết sử được đoạn trừ và các tùy miên bị loại bỏ.⁽⁸⁾

Lại nữa, này các huynh đệ, hoặc là vị Tỷ-kheo phát triển tuệ trước định sau.⁽⁹⁾ Trong lúc vị ấy phát triển tuệ trước định sau như vậy, con đường giải thoát khỏi lên trong tâm. Giờ đây vị ấy quyết chí thực hành, phát triển và tu tập con đường ấy, và trong lúc làm như vậy, các kiết sử được đoạn trừ và các tùy miên bị loại bỏ.

Hoặc lại nữa, này các huynh đệ, vị Tỷ-kheo phát triển định và tuệ cùng một lượt.⁽¹⁰⁾ Trong lúc vị ấy phát triển định và tuệ cùng một lượt như vậy, con đường giải thoát khỏi lên trong tâm. Giờ đây vị ấy quyết chí thực hành, phát triển và tu tập con đường ấy, và trong lúc làm như vậy, các kiết sử được đoạn trừ và các tùy miên bị loại bỏ.

Hoặc lại nữa, này các huynh đệ, tâm của vị Tỷ-kheo bị xâm chiếm bởi sự dao động về giáo lý.⁽¹¹⁾ Nhưng rồi một thời gian sau, nội tâm của vị ấy vững chãi, an trú, nhất tâm và định tĩnh; rồi con đường giải thoát khỏi lên trong tâm. Giờ đây vị ấy quyết chí thực hành, phát triển và tu tập con đường ấy, và trong lúc làm như vậy, các kiết sử được đoạn trừ và các tùy miên bị loại bỏ.

Này các huynh đệ, bất cứ vị Tăng hay Ni nào tuyên bố với tôi là họ đã chứng được quả A-la-hán, tất cả các vị ấy phải đi theo một trong bốn pháp này để đạt được giải thoát.

(Tăng Chi BK 4: 170; II 156-57)

(3) Four Kinds of Persons

“These four kinds of persons, O monks, are found existing in the world. What four?

“Here, monks, a certain person gains internal serenity of mind but does not gain the higher wisdom of insight into phenomena.¹² Another person gains the higher wisdom of insight into phenomena but does not gain internal serenity of mind. Another person gains neither internal serenity of mind nor the higher wisdom of insight into phenomena. And another person gains both internal serenity of mind and the higher wisdom of insight into phenomena.

“Therein, monks, the person who gains internal serenity of mind but not the higher wisdom of insight into phenomena should approach one who gains the higher wisdom and inquire of him: ‘How, friend, should formations be seen? How should formations be explored? How should formations be discerned with insight?’¹³ The other then answers him as he has seen and understood the matter thus: ‘Formations should be seen in such a way; they should be explored in such a way; they should be discerned with insight in such a way.’ At a later time this one gains both internal serenity of mind and the higher wisdom of insight into phenomena.

“Therein, monks, the person who gains the higher wisdom of insight into phenomena but not internal serenity of mind should approach one who gains internal serenity and inquire of him: ‘How, friend, should the mind be steadied? How should the mind be composed? How should the mind be unified? How should the mind be

(3) Bốn hạng người

– Nay các Tỷ-kheo, có bốn hạng người này được thấy có mặt trong đời. Thế nào là bốn?

Ở đây, nay các Tỷ-kheo, có người chứng được định nội tâm nhưng không chứng được tuệ quán cao thượng về các pháp.⁽¹²⁾ Có người chứng được tuệ quán cao thượng về các pháp nhưng không chứng được định nội tâm. Lại có hạng người không chứng được định nội tâm và cũng không chứng được tuệ quán cao thượng về các pháp. Và có hạng người khác vừa chứng cả định nội tâm lẫn tuệ quán cao thượng về các pháp.

Tại đây, nay các Tỷ-kheo, người đã chứng được định nội tâm nhưng không chứng được tuệ quán cao thượng về các pháp phải đi đến gặp người chứng được tuệ quán cao thượng và hỏi như sau: “Thưa hiền giả, các hành cần phải thấy như thế nào? Các hành cần phải khám phá như thế nào? Các hành cần phải nhận biết bằng cách quán như thế nào?”⁽¹³⁾ Người kia cần trả lời như đã thấy và hiểu vấn đề như sau: “Các hành cần được thấy như thế này, chúng cần được khám phá như thế này; chúng cần được nhận biết bằng pháp quán như thế này.” Sau một thời gian tu tập, người này chứng được cả định nội tâm lẫn tuệ quán cao thượng về các pháp.

Tại đây, nay các Tỷ-kheo, người đã chứng được tuệ quán cao thượng về các pháp nhưng không chứng được định nội tâm phải đi đến gặp người chứng được định nội tâm và hỏi như sau: “Thưa hiền giả, làm thế nào để tâm vững chãi? Làm thế nào để an trú tâm? Làm thế nào để hợp nhất tâm? Làm thế nào để định tâm?” Người kia cần trả lời như đã

concentrated?’ The other then answers him as he has seen and understood the matter thus: ‘The mind should be steadied in such a way, composed in such a way, unified in such a way, concentrated in such a way.’ At a later time this one gains both internal serenity of mind and the higher wisdom of insight into phenomena.

“Therein, monks, the person who gains neither internal serenity of mind nor the higher wisdom of insight into phenomena should approach one who gains both and inquire of him: ‘How, friend, should the mind be steadied?... How, friend, should formations be seen?...’ The other then answers him as he has seen and understood the matter thus: ‘The mind should be steadied in such a way.... Formations should be seen in such a way....’ At a later time this one gains both internal serenity of mind and the higher wisdom of insight into phenomena.

“Therein, monks, the person who gains both internal serenity of mind and the higher wisdom of insight into phenomena should establish himself in just these wholesome states and make a further effort for the destruction of the taints.”

(AN 4:94; II 93–95)

3. THE HINDRANCES TO MENTAL DEVELOPMENT

Then the brahmin Saṅgārava approached the Blessed One, exchanged greetings with him, sat down to one side, and said:

thấy và hiểu vấn đề như sau: “Tâm cần phải được làm cho vững chãi như thế này, an trú như thế này, hợp nhất như thế này, và định tâm như thế này.” Sau một thời gian tu tập người này chứng được cả định nội tâm lẫn tuệ quán cao thượng về các pháp.

Tại đây, này các Tỷ-kheo, người không chứng được định nội tâm và cũng không chứng được tuệ quán cao thượng về các pháp cần đến gặp người đã chứng được cả hai pháp ấy để hỏi như sau: “Thưa hiền giả, làm thế nào để tâm vững chãi?...; Thưa hiền giả, các hành cần phải thấy như thế nào?...” Người kia cần trả lời như đã thấy và hiểu vấn đề như sau: “Tâm cần phải được làm cho vững chãi như thế này... Các hành cần được thấy như thế này...” Sau một thời gian tu tập, người này chứng được cả định nội tâm lẫn tuệ quán cao thượng về các pháp.

Tại đây, này các Tỷ-kheo, hạng người chứng cả định nội tâm lẫn tuệ quán cao thượng về các pháp cần phải tự mình an trú trong các thiện pháp này và tiếp tục nỗ lực tu tập để tận diệt các phiền não cấu uế.

(Tăng Chi BK I, Ch. X, Phẩm Asura, (94) Thiền Định, tr. 731-734)

3. NHỮNG CHƯỚNG NGẠI TRONG VIỆC PHÁT TRIỂN TÂM THỨC

Rồi người Bà-la-môn Saṅgārava đi đến Thế Tôn, trao đổi những lời thăm hỏi với Ngài, rồi ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn:

“Master Gotama, why is it that sometimes even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited? And why is it that sometimes those texts that have not been recited over a long period recur to the mind, let alone those that have been recited?”

“Brahmin, when one dwells with a mind obsessed by sensual lust, overwhelmed by sensual lust, and one does not understand as it really is the escape from arisen sensual lust,¹⁴ on that occasion one neither knows nor sees as it really is one’s own good, or the good of others, or the good of both. Then even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Suppose, brahmin, there is a bowl of water mixed with red, yellow, blue, or crimson dye. If a man with good sight were to examine his own facial reflection in it, he would neither know nor see it as it really is. So too, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by sensual lust ... even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Again, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by ill will, overwhelmed by ill will, and one does not understand as it really is the escape from arisen ill will, on that occasion one neither knows nor sees as it really is one’s own good, or the good of others, or the good of both. Then even those texts that have been recited over a long

– Thừa Tôn giả Gotama, tại sao đôi lúc có những bài kinh dù tôi đã đọc tụng trong một thời gian dài vẫn không nhớ được, nói gì đến những bài chưa được đọc tụng? Và tại sao đôi lúc có những bài kinh chưa đọc tụng trong một thời gian dài tôi lại nhớ ra, nói gì đến những bài đã được đọc tụng?

– Nay Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi tham dục, bị xâm chiếm bởi tham dục, và không hiểu được đúng như thật sự vượt thoát khỏi những tham dục đã khởi lên, ⁽¹⁴⁾ trong trường hợp đó, người ấy không biết và cũng không thấy đúng như thật những điều thiện của chính mình, hay những điều thiện của kẻ khác, hay những điều thiện của cả hai. Lúc ấy, ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, giả sử có một bát nước trộn lẫn với các phẩm nhuộm màu đỏ, vàng, xanh, hay đỏ tía. Nếu một người có mắt tốt muốn nhìn mặt mình phản chiếu trong bát nước, sẽ không biết hay thấy được mặt mình đúng như thật. Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi **tham dục**... ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Lại nữa, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi sân hận, bị xâm chiếm bởi sân hận, và không hiểu được đúng như thật sự vượt thoát khỏi những sân hận đã khởi lên, trong trường hợp đó, người ấy không biết và cũng không thấy đúng như thật những điều thiện của chính mình, hay những điều thiện của kẻ khác, hay những điều thiện

period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Suppose, brahmin, there is a bowl of water being heated over a fire, bubbling and boiling. If a man with good sight were to examine his own facial reflection in it, he would neither know nor see it as it really is. So too, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by ill will ... even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Again, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by dullness and drowsiness, overwhelmed by dullness and drowsiness, and one does not understand as it really is the escape from arisen dullness and drowsiness, on that occasion one neither knows nor sees as it really is one's own good, or the good of others, or the good of both. Then even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Suppose, brahmin, there is a bowl of water covered over with water plants and algae. If a man with good sight were to examine his own facial reflection in it, he would neither know nor see it as it really is. So too, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by dullness and drowsiness ... even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

của cả hai. Lúc ấy, ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, giả sử có một bát nước được đun sôi trên một ngọn lửa, đang sôi sủi bong bóng, sôi sùng sục. Nếu một người có mắt tốt muốn nhìn mặt mình phản chiếu trong bát nước, sẽ không biết hay thấy được mặt mình đúng như thật. Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi **ham muốn sân hận**... ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Lại nữa, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị dật dờ buồn ngủ ám ảnh, bị dật dờ buồn ngủ xâm chiếm, và không hiểu được đúng như thật sự vượt thoát khỏi những cơn dật dờ buồn ngủ đã khởi lên, trong trường hợp đó, người ấy không biết và cũng không thấy đúng như thật những điều thiện của chính mình, hay những điều thiện của kẻ khác, hay những điều thiện của cả hai. Lúc ấy, ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, giả sử có một bát nước bị rong rêu che phủ. Nếu một người có mắt tốt muốn nhìn mặt mình phản chiếu trong bát nước, sẽ không biết hay thấy được mặt mình đúng như thật. Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi **dật dờ buồn ngủ** ... ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

“Again, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by restlessness and remorse, overwhelmed by restlessness and remorse, and one does not understand as it really is the escape from arisen restlessness and remorse, on that occasion one neither knows nor sees as it really is one’s own good, or the good of others, or the good of both. Then even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Suppose, brahmin, there is a bowl of water stirred by the wind, rippling, swirling, churned into wavelets. If a man with good sight were to examine his own facial reflection in it, he would neither know nor see it as it really is. So too, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by restlessness and remorse ... even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Again, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by doubt, overwhelmed by doubt, and one does not understand as it really is the escape from arisen doubt, on that occasion one neither knows nor sees as it really is one’s own good, or the good of others, or the good of both. Then even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Suppose, brahmin, there is a bowl of water that is turbid, unsettled, muddy, placed in the dark. If a man with good

Lại nữa, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị bất an và hối hận ám ảnh, bị bất an và hối hận xâm chiếm, và không hiểu được đúng như thật sự vượt thoát khỏi những bất an và hối hận đã khởi lên, trong trường hợp đó, người ấy không biết và cũng không thấy đúng như thật những điều thiện của chính mình, hay những điều thiện của kẻ khác, hay những điều thiện của cả hai. Lúc ấy, ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, giả sử có một bát nước bị gió thổi làm dao động, làm gợn sóng, xoay vòng, tạo thành những đợt sóng nhỏ. Nếu một người có mắt tốt muốn nhìn mặt mình phản chiếu trong bát nước, sẽ không biết hay thấy được mặt mình đúng như thật. Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi **bất an và hối hận**... ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Lại nữa, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị nghi ngờ ám ảnh, bị nghi ngờ xâm chiếm, và không hiểu được đúng như thật sự vượt thoát khỏi những nghi ngờ đã khởi lên, trong trường hợp đó, người ấy không biết và cũng không thấy đúng như thật những điều thiện của chính mình, hay những điều thiện của kẻ khác, hay những điều thiện của cả hai. Lúc ấy, ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, giả sử có một bát nước nhiều bùn dơ, bị khuấy vẩn đục, không lắng yên, được đặt trong bóng tối.

sight were to examine his own facial reflection in it, he would neither know nor see it as it really is. So too, brahmin, when one dwells with a mind obsessed by doubt ... even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“This, brahmin, is the reason why even those texts that have been recited over a long period do not recur to the mind, let alone those that have not been recited.

“Brahmin, when one dwells with a mind that is not obsessed by sensual lust, ill will, dullness and drowsiness, restlessness and remorse, and doubt, on that occasion even those texts that have not been recited over a long period recur to the mind, let alone those that have been recited.

“Suppose, brahmin, there is a bowl of water that is not mixed with dyes; not bubbling and boiling; not covered over with water plants and algae; not stirred by the wind and churned into wavelets; clear, serene, limpid, set out in the light. If a man with good sight were to examine his own facial reflection in it, he would know and see it as it really is. So too, brahmin, when one dwells with a mind that is not obsessed by sensual lust, ill will, dullness and drowsiness, restlessness and remorse, and doubt on that occasion even those texts that have not been recited over a long period recur to the mind, let alone those that have been recited.

“This, brahmin, is the reason why even those texts that have not been recited over a long period recur to the mind, let alone those that have been recited.”...

Nếu một người có mắt tốt muốn nhìn mặt mình phản chiếu trong bát nước, sẽ không biết hay thấy được mặt mình đúng như thật. Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi một người để tâm trí bị ám ảnh bởi **ngghi ngờ**... ngay cả những bài kinh đã được tụng đọc trong một thời gian dài cũng không nhớ được, nói gì đến những bài kinh chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, đây là lý do tại sao có những bài kinh dù đã đọc tụng trong một thời gian dài vẫn không nhớ được, nói gì đến những bài chưa được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, khi một người không để tâm trí bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận, dật dờ buồn ngủ, bất an hối hận và nghi ngờ, trong trường hợp ấy, những bài kinh chưa đọc tụng trong một thời gian dài vẫn nhớ được, nói gì đến những bài đã được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, giả sử có một bát nước không bị trộn lẫn với các phẩm nhuộm; không phải đang sôi sùng sục; không bị rong rêu che phủ; không bị gió thổi làm dao động và tạo thành những làn sóng nhỏ; một bát nước trong sạch, lắng yên, trong suốt, được đặt ở chỗ sáng sủa. Nếu một người có mắt tốt muốn nhìn mặt mình phản chiếu trong bát nước, sẽ biết hay thấy được mặt mình đúng như thật. Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi một người không để tâm trí bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận, dật dờ buồn ngủ, bất an hối hận, hay nghi ngờ; trong trường hợp đó, ngay cả những bài kinh chưa được tụng đọc trong một thời gian dài cũng có thể nhớ được, nói gì đến những bài kinh đã được tụng đọc.

Này Bà-la-môn, đây là lý do tại sao có những bài kinh chưa đọc tụng trong một thời gian dài vẫn có thể nhớ được, nói gì đến những bài đã được tụng đọc...

When this was said, the brahmin Saṅgārava said to the Blessed One: “Magnificent, Master Gotama!... Let Master Gotama accept me as a lay follower who has gone for refuge from today until life’s end.”

(SN 46:55, abridged; V 121–26)

4. THE REFINEMENT OF THE MIND

“There are, O monks, gross impurities in gold, such as earth and sand, gravel and grit. Now the goldsmith or his apprentice first pours the gold into a trough and washes, rinses, and cleans it thoroughly. When he has done this, there still remain moderate impurities in the gold, such as fine grit and coarse sand. Then the goldsmith or his apprentice washes, rinses, and cleans it again. When he has done this, there still remain minute impurities in the gold, such as fine sand and black dust. Now the goldsmith or his apprentice repeats the washing, and thereafter only the gold dust remains.

“He now pours the gold into a melting pot, smelts it, and melts it together. But he does not yet take it out from the vessel, as the dross has not yet been entirely removed and the gold is not yet quite pliant, workable, and bright; it is still brittle and does not yet lend itself easily to molding. But a time comes when the goldsmith or his apprentice repeats the melting thoroughly, so that the flaws are entirely removed. The gold is now quite pliant, workable, and bright, and it lends itself easily to molding. Whatever ornament the goldsmith now wishes to make of it, be it a diadem, earrings,

Khi Thế Tôn nói như vậy, người Bà-la-môn Saṅgārava bạch Thế Tôn: “Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama!... Cầu xin Tôn giả Gotama nhận con làm đệ tử, từ nay cho đến mạng chung con xin trọn đời quy ngưỡng.”

(Tương Ưng BK 5, Ch. VI, Phẩm Tổng Nhiếp Giác Chi 55 V. Saṅgārava, tr. 190-199)

4. THANH LỘC TÂM

– Nay các Tỷ-kheo, có nhiều tạp chất trong vàng, như là đất và cát, sỏi và sạn nhỏ. Giờ đây, người thợ vàng và học trò của ông đổ vàng vào trong một cái máng dài và rửa, xả nước, làm cho nó sạch hoàn toàn. Khi ông ta đã làm xong, vẫn còn một số tương đối ít tạp chất trong vàng, như là sạn nhỏ và những hạt cát thô. Rồi người thợ vàng và học trò của ông lại rửa, xả nước và làm sạch vàng một lần nữa. Khi đã làm xong, vẫn còn những tạp chất nhỏ trong vàng, như là những hạt cát mịn và bụi đen. Giờ đây, người thợ vàng và học trò của ông lặp lại việc rửa vàng, và sau đó chỉ còn bụi vàng mà thôi.

Bấy giờ, người thợ vàng đổ vàng vào cái lò nấu, nấu chảy nó, nấu tan chảy với nhau. Nhưng ông ta chưa có thể lấy vàng ra khỏi nôi vì các chất cặn bã vẫn chưa hoàn toàn được lấy ra khỏi vàng, và vàng chưa hoàn toàn dẻo, có thể dùng được và sáng bóng; nó vẫn còn dễ vỡ vụn và chưa dễ uốn nắn vào khuôn đúc. Nhưng đến một lúc người thợ vàng và học trò của ông lặp lại đầy đủ các công đoạn nấu chảy vàng, để cho các phần cặn bã được lấy đi hoàn toàn. Vàng bây giờ hoàn toàn mềm dẻo, có thể dùng được và sáng bóng, và nó dễ dàng uốn nắn vào khuôn đúc. Người thợ

a necklace, or a golden chain, the gold can now be used for that purpose.

“It is similar, monks, with a monk devoted to the training in the higher mind: there are in him gross impurities, namely, bad conduct of body, speech, and mind. Such conduct an earnest, capable monk abandons, dispels, eliminates, and abolishes.

“When he has abandoned these, there are still impurities of a moderate degree that cling to him, namely, sensual thoughts, thoughts of ill will, and thoughts of harming.¹⁵ Such thoughts an earnest, capable monk abandons, dispels, eliminates, and abolishes.

“When he has abandoned these, there are still some subtle impurities that cling to him, namely, thoughts about his relatives, his home country, and his reputation. Such thoughts an earnest, capable monk abandons, dispels, eliminates, and abolishes.

“When he has abandoned these, there still remain thoughts about the teaching.¹⁶ That concentration is not yet peaceful and sublime; it has not attained to full tranquillity, nor has it achieved mental unification; it is maintained by strenuous suppression of the defilements.

“But there comes a time when his mind becomes inwardly steadied, composed, unified, and concentrated. That concentration is then calm and refined; it has attained to full tranquillity and achieved mental unification; it is not

vàng muốn làm bất cứ món nữ trang nào, dù là một vương miện đội đầu, hoa tai, vòng đeo cổ hay là dây chuyền, ông ta đều có thể làm được như ý muốn.

Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, với một Tỷ-kheo hết lòng tu tập tâm cao thượng: vẫn còn tồn tại trong tâm những cấu uế thô tạp, như là, những bất thiện pháp về thân, khẩu, ý. Một Tỷ-kheo có nhiệt tâm, có khả năng sẽ loại bỏ, gột sạch, khai trừ và tiêu diệt những tâm hành bất thiện ấy.

Khi vị Tỷ-kheo ấy đã loại trừ những cấu uế này, vẫn còn những cấu uế bậc trung bám vào tâm, như là, những tư tưởng về dục lạc, tư tưởng về sân hận, tư tưởng gây tổn hại (dục tầm, sân tầm, hại tầm)⁽¹⁵⁾. Một Tỷ-kheo có nhiệt tâm, có năng lực sẽ loại bỏ, gột sạch, khai trừ và tiêu diệt những tâm hành bất thiện ấy.

Khi vị Tỷ-kheo ấy đã loại trừ những cấu uế này, vẫn còn những cấu uế vi tế bám vào tâm, như là, những tư tưởng về gia tộc, về quê hương, về danh tiếng. Một Tỷ-kheo có nhiệt tâm, có năng lực sẽ loại bỏ, gột sạch, khai trừ và tiêu diệt những tâm hành bất thiện ấy.

Khi vị Tỷ-kheo ấy đã loại trừ những cấu uế này, vẫn còn những tư tưởng về pháp.⁽¹⁶⁾ Định như vậy chưa an tịnh và siêu phàm, chưa đạt đến mức xả trọn vẹn, cũng chưa đạt đến nhất tâm; định này được duy trì bằng một nỗ lực chế ngự những cấu uế phiền não.

Nhưng đến một lúc nội tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tĩnh. Lúc ấy, định được an tịnh và tinh tế; đã đạt được xả trọn vẹn và nhất tâm; không phải được duy trì bằng nỗ lực chế ngự những cấu uế phiền não.

maintained by strenuous suppression of the defilements.

“Then, to whatever mental state realizable by direct knowledge he directs his mind, he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.”¹⁷

“If he wishes: ‘May I wield the various kinds of spiritual power: having been one, may I become many; having been many, may I become one; may I appear and vanish; go unhindered through a wall, through a rampart, through a mountain as if through space; dive in and out of the earth as if it were water; walk on water without sinking as if it were earth; travel through the sky like a bird while seated cross-legged; touch and stroke with my hand the moon and sun, so powerful and mighty; exercise mastery with my body even as far as the brahma world’—he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.

“If he wishes: ‘With the divine ear element, which is purified and surpasses the human, may I hear both kinds of sounds, the divine and human, those that are far as well as near’—he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.

“If he wishes: ‘May I understand the minds of other beings, of other persons, having encompassed them with my own mind. May I understand a mind with lust as a mind with lust; a mind without lust as a mind without lust; a mind with hatred as a mind with hatred; a mind without hatred as a mind without hatred; a mind with delusion as a mind with

Sau đó, bất cứ pháp gì có thể thực hiện được bằng thắng trí mà vị ấy hướng tâm đến, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.”⁽¹⁷⁾

Nếu vị ấy ước muốn: “Cầu mong tôi chứng được nhiều loại thần thông: có một thân, xin được hiện thành nhiều thân; có nhiều thân xin được hiện thành một thân; xin được hiện hình và biến hình; đi xuyên qua tường, qua thành lũy, đi xuyên qua núi như đi trong không gian; độn thổ và trôi lên khỏi mặt đất như đi trong nước, đi trên mặt nước không bị chìm như thể đi trên đất liền; ngồi kiết già du hành trong hư không như chim; đưa tay chạm và sờ mặt trăng và mặt trời, đầy uy quyền và thần lực; điều khiển tự thân bay xa đến cõi trời Phạm Thiên”, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.

Nếu vị ấy ước muốn: “Với thiên nhĩ thanh tịnh và siêu phàm, xin cho tôi nghe được hai loại âm thanh, âm thanh của chư Thiên và loài người, xa cũng như gần”, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.

Nếu vị ấy ước muốn: “Xin cho tôi hiểu được tâm của chúng sanh khác, tâm của những người khác, dung chứa tâm chúng sanh với tâm của tôi. Xin cho tôi hiểu được một tâm có tham dục là tâm có tham dục; một tâm không tham dục biết là tâm không tham dục; một tâm có sân biết là tâm có sân; một tâm không sân biết là tâm không sân; một tâm

delusion; a mind without delusion as a mind without delusion; a contracted mind as contracted, and a distracted mind as distracted; an exalted mind as exalted, and an unexalted mind as unexalted; a surpassable mind as surpassable, and an unsurpassable mind as unsurpassable; a concentrated mind as concentrated, and an unconcentrated mind as unconcentrated; a liberated mind as liberated, and an unliberated mind as unliberated’—he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.

“If he wishes, ‘May I recollect my manifold past lives ... [see Text II,3(2)§38] ... with their modes and details’—he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.

“If he wishes, ‘With the divine eye, which is purified and surpasses the human, may I see beings passing away and being reborn, inferior and superior, beautiful and ugly, fortunate and unfortunate ... [see Text II,3(2)§40] ... and understand how beings fare on in accordance with their action’—he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.

“If he wishes, ‘By the destruction of the taints, may I in this very life enter and dwell in the taintless liberation of mind, liberation by wisdom, realizing it for myself with direct knowledge’—he achieves the capacity of realizing that state by direct knowledge, whenever the necessary conditions obtain.”

có si biết là tâm có si; một tâm không si biết là tâm không si; một tâm chuyên chú biết là tâm chuyên chú; một tâm tán loạn biết là tâm tán loạn; một tâm hoan hỷ biết là tâm hoan hỷ; một tâm không hoan hỷ biết là tâm không hoan hỷ; một tâm chưa vô thượng biết là tâm chưa vô thượng; một tâm vô thượng biết là tâm vô thượng; một tâm thiền định biết là tâm thiền định; một tâm không thiền định biết là tâm không thiền định; một tâm giải thoát biết là tâm giải thoát; một tâm không giải thoát biết là tâm không giải thoát”, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.

Nếu vị ấy ước muốn: “Xin cho tôi nhớ được nhiều đời sống quá khứ... [xem kinh văn II, 3, (2) 38] với nhiều kiểu và chi tiết”, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.

Nếu vị ấy ước muốn: “Với thiên nhãn thanh tịnh và siêu phàm, xin cho tôi thấy được sự chết và tái sinh của chúng sanh, biết được kẻ hạ liệt người cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn kẻ bất hạnh... (xem kinh văn II, 3 (2) 40) và hiểu được tất cả đều do hạnh nghiệp của họ”, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.

Nếu vị ấy ước muốn: “Do đã đoạn diệt các cấu uế phiền não, ngay trong đời này xin cho tôi được đi vào và an trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát, tự thân chứng đắc với thắng trí”, vị ấy có khả năng chứng đắc pháp ấy bằng thắng trí, bất cứ lúc nào đạt được điều kiện thuận lợi.

5. THE REMOVAL OF DISTRACTING THOUGHTS

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvattthī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park. There he addressed the monks thus: “Monks.”—“Venerable sir,” they replied. The Blessed One said this:

2. “Monks, when a monk is pursuing the higher mind, from time to time he should give attention to five signs.¹⁸ What are the five?

3. (i) “Here, monks, when a monk is giving attention to some sign, and owing to that sign there arise in him evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion, then he should give attention to some other sign connected with what is wholesome.¹⁹ When he gives attention to some other sign connected with what is wholesome, then any evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion are abandoned in him and subside. With their abandoning his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. Just as a skilled carpenter or his apprentice might knock out, remove, and extract a coarse peg by means of a fine one, so too ... when a monk gives attention to some other sign connected with what is wholesome ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated.

(Tăng Chi BK I, Ch. X, Phẩm Hạt Muối 100. Kẻ Lọc Vàng, tr. 459-464)

5. DIỆT TRỪ VỌNG TƯỞNG

1. – Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang trú tại Xá- vệ (Sāvattthī) tại rừng Kỳ-đà (Jeta), thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika). Rồi Thế Tôn nói với các Tỷ-kheo:

– Nay các Tỷ-kheo.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

Các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn thuyết giảng như

sau:

2. Nay các Tỷ-kheo, khi một Tỷ-kheo đang theo đuổi tu tập tâm cao thượng, thỉnh thoảng vị ấy cần chú ý đến năm tướng. ⁽¹⁸⁾ Thế nào là năm?

3. (i) Ở đây, nay các Tỷ-kheo, khi một Tỷ-kheo chú ý đến một vài tướng, và từ các tướng đó trong tâm vị ấy khởi lên các ý tưởng bất thiện liên hệ đến tham dục, sân hận và si mê, lúc đó vị ấy cần phải chú ý đến những tướng khác liên hệ đến những thiện pháp. ⁽¹⁹⁾ Khi vị ấy chú ý đến những tướng khác liên hệ đến các thiện pháp, thì bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham sân si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Cũng giống như một người thợ mộc thiện xảo hay học trò của người thợ mộc dùng cái cộc trơn láng đánh bật ra, lấy ra, và rút ra một cái cộc thô nhám khác... cũng vậy... khi một Tỷ-kheo chú ý đến những tướng khác có liên hệ đến các thiện pháp... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm.

4. (ii) “If, while he is giving attention to some other sign connected with what is wholesome, there still arise in him evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion, then he should examine the danger in those thoughts thus: ‘These thoughts are unwholesome, reprehensible, resulting in suffering.’ When he examines the danger in those thoughts, then any evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion are abandoned in him and subside. With their abandoning his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. Just as a man or a woman, young, youthful, and fond of ornaments, would be horrified, humiliated, and disgusted if the carcass of a snake or a dog or a human being were hung around his or her neck, so too ... when a monk examines the danger in those thoughts ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated.

5. (iii) “If, while he is examining the danger in those thoughts, there still arise in him evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion, then he should try to forget those thoughts and should not give attention to them. When he tries to forget those thoughts and does not give attention to them, then any evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion are abandoned in him and subside. With their abandoning his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. Just as a man with good eyes who did not want to see forms that had come within range of sight would either shut his eyes or look away, so too ... when a monk tries to forget those thoughts and does not give attention to them ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and

4. (ii) Nếu trong lúc vị ấy chú ý đến vài tướng khác liên hệ đến các thiện pháp, trong tâm vị ấy vẫn còn khởi lên những pháp bất thiện liên hệ đến tham, sân, si thì vị ấy cần phải quán sát sự nguy hiểm của các ý tưởng bất thiện như vậy: Những ý tưởng này là bất thiện, là sai trái, đưa đến kết quả khổ đau.” Khi vị ấy quán sát sự nguy hiểm của các ý tưởng đó, thì bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham sân si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Cũng giống như một thanh niên hay một thiếu nữ, trẻ tuổi, thanh xuân, yêu thích trang sức, sẽ cảm thấy kinh sợ, bị sỉ nhục và ghê tởm nếu bị quàng vào cổ một xác rắn, xác chó hay xác người, cũng vậy... khi vị Tỷ-kheo quán sát sự nguy hiểm của các ý tưởng đó ... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm.

5. (iii) Nếu trong lúc vị ấy quán sát sự nguy hiểm của các ý tưởng đó, trong tâm vị ấy vẫn còn khởi lên những pháp bất thiện liên hệ đến tham, sân, si, thì vị ấy phải cố gắng quên những ý tưởng đó và không chú ý đến chúng nữa. Khi vị ấy cố gắng quên những ý tưởng đó và không chú ý đến chúng nữa, thì bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham, sân, si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Cũng giống như một người có mắt tốt không muốn nhìn thấy các hình sắc trong tầm mắt của mình thì người ấy hoặc là sẽ nhắm mắt hay nhìn lơ đi chỗ khác, cũng vậy... khi một Tỷ-kheo cố gắng quên những ý tưởng đó và không chú ý đến chúng nữa... thì tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm.

concentrated.

6. (iv) “If, while he is trying to forget those thoughts and is not giving attention to them, there still arise in him evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion, then he should give attention to stilling the thought-formation of those thoughts.²⁰ When he gives attention to stilling the thought-formation of those thoughts, then any evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion are abandoned in him and subside. With their abandoning his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. Just as a man walking fast might consider: ‘Why am I walking fast? What if I walk slowly?’ and he would walk slowly; then he might consider: ‘Why am I walking slowly? What if I stand?’ and he would stand; then he might consider: ‘Why am I standing? What if I sit?’ and he would sit; then he might consider: ‘Why am I sitting? What if I lie down?’ and he would lie down. By doing so he would substitute for each grosser posture one that was subtler. So too ... when a monk gives attention to stilling the thought-formation of those thoughts ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated.

7. (v) “If, while he is giving attention to stilling the thought-formation of those thoughts, there still arise in him evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion, then, with his teeth clenched and his tongue pressed against the roof of his mouth, he should beat down, constrain, and crush mind with mind. When, with his teeth clenched and his tongue pressed against the roof of his mouth, he beats down, constrains, and crushes mind with mind, then any evil unwholesome thoughts connected with

6. (iv) Nếu trong lúc vị ấy cố gắng quên các ý tưởng đó và không chú ý đến chúng nữa, trong tâm vị ấy vẫn còn khởi lên những pháp bất thiện liên hệ đến tham, sân, si, thì vị ấy phải chú ý đến việc an tịnh tâm hành của những ý tưởng đó.⁽²⁰⁾ Khi vị ấy chú ý đến việc an tịnh tâm hành của những ý tưởng đó, thì bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham sân si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Cũng giống như một người đang đi nhanh có thể suy nghĩ: “Tại sao ta lại đi nhanh? Nếu ta đi chậm lại thì sao?” Và người ấy đi chậm lại. Rồi người ấy có thể suy nghĩ: “Tại sao ta lại đi chậm? Nếu ta dừng lại thì sao?” Và người ấy dừng lại. Rồi người ấy có thể suy nghĩ: “Tại sao ta dừng lại? Nếu ta ngồi xuống thì sao?” Và người ấy ngồi xuống. Rồi người ấy có thể suy nghĩ: “Tại sao ta ngồi xuống? Nếu ta nằm xuống thì sao?” Và người ấy nằm xuống. Bằng cách làm như vậy, vị ấy sẽ dần thay thế các tư thế thô cứng bằng tư thế tế nhị hơn. Cũng vậy... khi vị Tỷ-kheo chú ý đến việc an tịnh tâm hành của những ý tưởng đó... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm.

7. (v) Nếu trong khi vị ấy chú ý đến việc an tịnh tâm hành của những ý tưởng đó, trong tâm vị ấy vẫn còn khởi lên những pháp bất thiện liên hệ đến tham, sân, si thì vị ấy phải nghiền răng và dán chặt lưỡi trên nóc họng, vị ấy phải đánh bại, nhiếp phục và lấy tâm chế ngự tâm. Khi vị ấy nghiền răng và dán chặt lưỡi trên nóc họng, vị ấy đánh bại, nhiếp phục và lấy tâm chế ngự tâm, thì bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham sân si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên

desire, hate, and delusion are abandoned in him and subside. With their abandoning his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. Just as a strong man might seize a weaker man by the head or shoulders and beat him down, constrain him, and crush him, so too ... when, with his teeth clenched and his tongue pressed against the roof of his mouth, a monk beats down, constrains, and crushes mind with mind ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated.

8. “Monks, when a monk is giving attention to some sign, and owing to that sign there arise in him evil unwholesome thoughts connected with desire, hate, and delusion, then when he gives attention to some other sign connected with what is wholesome, any such evil unwholesome thoughts are abandoned in him and subside, and with their abandoning his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. When he examines the danger in those thoughts ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. When he tries to forget those thoughts and does not give attention to them ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. When he gives attention to stilling the thought-formation of those thoughts ... his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. When, with his teeth clenched and his tongue pressed against the roof of his mouth, he beats down, constrains, and crushes mind with mind, any such evil unwholesome thoughts are abandoned in him and subside, and with their abandoning, his mind becomes steadied internally, composed, unified, and concentrated. This monk is then called a master of the courses of thought. He will

vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Cũng giống một người lực sĩ nắm lấy đầu hay vai của một kẻ yếu hơn và đánh bại, nhiếp phục và chế ngự kẻ ấy, cũng vậy... khi vị Tỷ-kheo nghiêng răng và dán chặt lưỡi trên nóc họng, vị ấy đánh bại, nhiếp phục và lấy tâm chế ngự tâm... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm.

8. Nay các Tỷ-kheo, khi một Tỷ-kheo chú ý đến một vài tướng, và từ các tướng đó trong tâm vị ấy khởi lên các ý tưởng bất thiện liên hệ đến tham dục, sân hận và si mê, thì vị ấy phải chú ý đến những tướng khác liên hệ đến những thiện pháp, rồi bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham, sân, si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Khi vị ấy quán sát những nguy hiểm của các ý tưởng bất thiện... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Khi vị ấy cố gắng quên các ý tưởng đó và không chú ý đến chúng nữa... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Khi vị ấy chú ý đến việc an tịnh tâm hành của những ý tưởng đó... tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Khi vị ấy nghiêng răng và dán chặt lưỡi trên nóc họng, vị ấy đánh bại, nhiếp phục và lấy tâm chế ngự tâm, thì bất cứ những ý tưởng bất thiện nào liên hệ đến tham, sân, si liền bị từ bỏ và nhiếp phục. Với sự từ bỏ các pháp bất thiện, tâm của vị ấy trở nên vững chãi, an trú, nhất tâm và định tâm. Vị Tỷ-kheo này được gọi là bậc thầy làm chủ được tâm ý. Vị ấy có thể suy nghĩ bất cứ ý niệm nào mà vị ấy muốn nghĩ đến và sẽ không suy nghĩ bất cứ ý niệm nào mà vị ấy không muốn

think whatever thought he wishes to think and he will not think any thought that he does not wish to think. He has severed craving, flung off the fetters, and with the complete penetration of conceit he has made an end of suffering.”

That is what the Blessed One said. The monks were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

(MN 20: *Vitakkasaṇṭhāna Sutta*; I 118–22)

6. THE MIND OF LOVING-KINDNESS

11. “Monks, there are these five courses of speech that others may use when they address you: their speech may be timely or untimely, true or untrue, gentle or harsh, connected with good or with harm, spoken with a mind of loving-kindness or in a mood of hate. When others address you, their speech may be timely or untimely; when others address you, their speech may be true or untrue; when others address you, their speech may be gentle or harsh; when others address you, their speech may be connected with good or with harm; when others address you, their speech may be spoken with a mind of loving-kindness or in a mood of hate. Herein, monks, you should train thus: ‘Our minds will remain unaffected, and we shall utter no bitter words; we shall abide compassionate for their welfare, with a mind of loving-kindness, never in a mood of hate. We shall abide pervading that person with a mind imbued with loving-kindness, and starting with that person,²¹ we shall abide pervading the all-encompassing world with a mind imbued with loving-kindness, abundant, exalted, immeasurable, without hostility, and without ill will.’ That is how you should

nghe đến. Vị ấy đã đoạn trừ khát ái, vứt bỏ các kiết sử, và với sự chinh phục hoàn toàn ngã mạn, vị ấy đã chấm dứt được khổ đau.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

(Trung BK I, Kinh số 20: Kinh An Trú Tâm (*Vitakkasaṇṭhāna Sutta*), tr. 269-275)

6. TÂM TỪ

11. – Nay các Tỷ-kheo, có năm loại ngôn ngữ mà người khác có thể dùng để nói với các ông: ngôn ngữ của họ có thể hợp thời hay không hợp thời, đúng hay sai, nhẹ nhàng hay thô bạo, liên hệ đến điều tốt hay điều có hại, được nói với tâm từ hay tâm sân. Khi người khác nói với các ông, ngôn ngữ của họ có thể hợp thời hay không hợp thời; khi người khác nói với các ông, ngôn ngữ của họ có thể đúng hay sai; khi người khác nói với các ông, ngôn ngữ của họ có thể nhẹ nhàng hay thô bạo; khi người khác nói với các ông, ngôn ngữ của họ có thể liên hệ đến điều tốt hay điều có hại; khi người khác nói với các ông, ngôn ngữ của họ có thể được nói với tâm từ hay tâm sân. Do đó, nay các Tỷ-kheo, các ông hãy rèn luyện như vậy: “Tâm của chúng tôi sẽ không bị ảnh hưởng; chúng tôi sẽ không thốt ra những lời nói cay độc; chúng tôi sẽ trải tâm bi mẫn đối với sự an vui của họ; với tâm từ, không bao giờ sân hận. Chúng tôi sẽ trải rộng tâm từ bao phủ người đó, và bắt đầu với người này, ⁽²¹⁾ chúng tôi sẽ trải rộng tâm từ bao phủ toàn thể giới, tràn ngập, hoan hỷ, vô lượng, không hận, không sân.” Nay các Tỷ-kheo, đó là cách các ông phải rèn luyện...

train, monks....

20. “Monks, even if bandits were to sever you savagely limb by limb with a two-handled saw, he who gave rise to a mind of hate toward them would not be carrying out my teaching. Herein, monks, you should train thus: ‘Our minds will remain unaffected, and we shall utter no bitter words; we shall abide compassionate for their welfare, with a mind of loving-kindness, never in a mood of hate. We shall abide pervading them with a mind imbued with loving-kindness; and starting with them, we shall abide pervading the all-encompassing world with a mind imbued with loving-kindness, abundant, exalted, immeasurable, without hostility, and without ill will.’ That is how you should train, monks.

21. “Monks, if you keep this advice on the simile of the saw constantly in mind, do you see any course of speech, trivial or gross, that you could not endure?”—“No, venerable sir.”—“Therefore, monks, you should keep this advice on the simile of the saw constantly in mind. That will lead to your welfare and happiness for a long time.”

(from MN 21: *Kakacūpama Sutta*; I 126–27, 129)

7. THE SIX RECOLLECTIONS

On one occasion the Blessed One was dwelling at Kapilavatthu in the Banyan-tree Monastery. Then Mahānāma the Sakyan approached the Blessed One, paid

20. Nay các Tỷ-kheo, thậm chí nếu có bọn cướp dùng cái cưa hai lưỡi để cưa tay cưa chân của các ông, nếu có vị nào khởi tâm sân hận đối với bọn cướp thì đó là người không theo giáo pháp của Ta. Do đó, nay các Tỷ-kheo, các ông phải rèn luyện như vậy: “Tâm của chúng tôi sẽ không bị ảnh hưởng; chúng tôi sẽ không thốt ra những lời nói cay độc; chúng tôi sẽ trải tâm bi mẫn đối với sự an vui của họ; với tâm từ, không bao giờ sân hận. Chúng tôi sẽ trải rộng tâm từ bao phủ người đó, và bắt đầu với người này, chúng tôi sẽ trải rộng tâm từ bao phủ toàn thể giới, tràn ngập, hoan hỷ, vô lượng, không hận, không sân.” Nay các Tỷ-kheo, đó là cách các ông phải rèn luyện...

21. Nay các Tỷ-kheo, nếu các ông luôn luôn ghi nhớ lời dạy về ví dụ cái cưa này, các ông có còn thấy loại ngôn ngữ nào, dù thô bạo hay tế nhị, mà các ông không thể chịu đựng được?

– Thừa không, bạch Thế Tôn.

– Nay các Tỷ-kheo, do vậy, các ông hãy luôn luôn ghi nhớ lời dạy về ví dụ cái cưa này. Nhờ vậy các ông sẽ được an vui, hạnh phúc lâu dài.

(Trung BK1, Kinh số 21: Kinh Ví Dụ Cái Cưa (*Kakacūpama Sutta*, tr. 287-293)

7. SÁU TÙY NIỆM

Một thời, Thế Tôn trú tại Ka-tỳ-la-vệ (Kapilavatthu) ở tu viện cây Banyan. Rồi người họ Thích Mahānāma đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài rồi ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn

homage to him, sat down to one side, and said: ²²

“Venerable sir, in what way does a noble disciple often dwell when he has arrived at the fruit and understood the teaching?”²³

“When, Mahānāma, a noble disciple has arrived at the fruit and understood the teaching, he often dwells in such a way as this. Here, a noble disciple recollects the Tathāgata thus: ‘The Blessed One is an arahant, perfectly enlightened, accomplished in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One.’ When a noble disciple recollects the Tathāgata thus, on that occasion his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion; his mind is straight, with the Tathāgata as its object. A noble disciple whose mind is straight gains the inspiration of the meaning, the inspiration of the Dhamma, gains gladness connected with the Dhamma. When he is gladdened rapture arises; for one uplifted by rapture the body becomes calm; one calm in body feels happy; for one who is happy the mind becomes concentrated. This is called a noble disciple who dwells evenly amid an uneven population, who dwells without affliction amid an afflicted population, who has entered upon the stream of the Dhamma and develops recollection of the Buddha.

“Further, Mahānāma, a noble disciple recollects the Dhamma thus: ‘The Dhamma is well expounded by the Blessed One, directly visible, immediate, inviting one to come and see, worthy of application, to be personally experienced by the wise.’ When a noble disciple recollects

(22):

– Bạch Thế Tôn, khi một vị Thánh đệ tử đã đắc quả và hiểu rõ giáo pháp, vị ấy thường an trú như thế nào? ⁽²³⁾

– Nay Mahānāma, khi một vị Thánh đệ tử đã đắc quả và hiểu rõ giáo pháp, vị ấy thường an trú như thế này. Ở đây, vị Thánh đệ tử tùy niệm Như Lai như vậy: “Thế Tôn là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn.” Khi một vị Thánh đệ tử niệm Như Lai như thế, vào lúc đó, tâm của vị ấy không bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận và si mê; tâm vị ấy chánh trực, hướng đến đối tượng là Như Lai. Và một vị Thánh đệ tử với tâm chánh trực sẽ đạt được cảm hứng về ý nghĩa Giáo pháp, đạt được hoan hỷ liên quan đến Giáo pháp. Khi vị ấy hoan thì hỷ sinh khởi; với người được hoan hỷ, thân vị ấy được nhẹ nhàng an tịnh, khi thân an tịnh nhẹ nhàng vị ấy cảm thấy hạnh phúc, với người hạnh phúc tâm sẽ được định tĩnh. Đây gọi là một vị Thánh đệ tử sống an bình giữa đám đông không an bình, vị đã sống không phiền não giữa đám đông phiền não, vị ấy đã nhập vào dòng Pháp và tu tập niệm Phật.

Lại nữa, nay Mahānāma, vị Thánh đệ tử niệm Pháp như vậy: “Pháp được Thế Tôn khéo giảng, trực tiếp rõ ràng, tức thời, mời người đến để thấy, xứng đáng được áp dụng, được người trí tự mình chứng nghiệm.” Khi một vị Thánh đệ tử niệm Pháp như thế, vào lúc đó, tâm của vị ấy không bị

the Dhamma thus, on that occasion his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion; his mind is straight, with the Dhamma as its object.... This is called a noble disciple who dwells evenly amid an uneven population, who dwells without affliction amid an afflicted population, who has entered upon the stream of the Dhamma and develops recollection of the Dhamma.

“Further, Mahānāma, a noble disciple recollects the Saṅgha thus: ‘The Saṅgha of the Blessed One’s disciples is practicing the good way, practicing the straight way, practicing the true way, practicing the proper way; that is, the four pairs of persons, the eight types of individuals—this Saṅgha of the Blessed One’s disciples is worthy of gifts, worthy of hospitality, worthy of offerings, worthy of reverential salutation, the unsurpassed field of merit for the world.’ When a noble disciple recollects the Saṅgha thus, on that occasion his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion; his mind is straight, with the Saṅgha as its object.... This is called a noble disciple who dwells evenly amid an uneven population, who dwells without affliction amid an afflicted population, who has entered upon the stream of the Dhamma and develops recollection of the Saṅgha.

“Further, Mahānāma, a noble disciple recollects his own moral discipline thus: ‘I possess the moral virtues dear to the noble ones, unbroken, untorn, unblemished, unmottled, freeing, praised by the wise, ungrasped, leading to concentration.’ When a noble disciple recollects his own moral discipline thus, on that occasion his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion; his mind is straight, with virtue as its object.... This is called a noble disciple who

ám ảnh bởi tham dục, sân hận và si mê; tâm vị ấy chánh trực, hướng đến đối tượng là Pháp. Đây gọi là một vị Thánh đệ tử sống an bình giữa đám đông không an bình, vị đã sống không phiền não giữa đám đông phiền não, vị ấy đã nhập vào dòng Pháp và tu tập niệm Pháp.

Lại nữa, này Mahānāma, vị Thánh đệ tử niệm Tăng như vậy: “Tăng đoàn đệ tử của Thế Tôn đang tu tập diệu hạnh, tu tập trực hạnh, tu tập con đường chơn chánh, tu tập con đường đúng đắn; đó là bốn đôi tám vị - Tăng đoàn đệ tử của Thế Tôn xứng đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được cúng dường, đáng được đánh lễ, là ruộng phước vô thượng ở đời.” Khi một vị Thánh đệ tử niệm Tăng như thế, vào lúc đó, tâm của vị ấy không bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận và si mê; tâm vị ấy chánh trực, hướng đến đối tượng là chúng Tăng... Đây gọi là một vị Thánh đệ tử sống an bình giữa đám đông không an bình, vị đã sống không phiền não giữa đám đông phiền não, vị ấy đã nhập vào dòng Pháp và tu tập niệm Tăng.

Lại nữa, này Mahānāma, vị Thánh đệ tử niệm Giới của chính mình như vậy: “Ta giữ những giới luật thiết thân với các bậc Thánh, không bị gãy vụn, không bị sút mẻ, không bị lấm lem, không có uế tạp, đưa đến giải thoát, được người trí ca ngợi, không chấp thủ, đưa đến thiên định.” Khi vị Thánh đệ tử niệm Giới của chính mình như vậy, vào lúc đó, tâm của vị ấy không bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận và si mê; tâm vị ấy chánh trực, hướng đến đối tượng là Giới đức...

dwells evenly amid an uneven population, who dwells without affliction amid an afflicted population, who has entered upon the stream of the Dhamma and develops recollection of moral discipline.

“Further, Mahānāma, a noble disciple recollects his own generosity thus: ‘It is a gain for me, it is well gained by me, that in a population obsessed by the stain of stinginess, I dwell at home with a mind devoid of the stain of stinginess, freely generous, open-handed, delighting in relinquishment, one devoted to charity, delighting in giving and sharing.’ When a noble disciple recollects his own generosity thus, on that occasion his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion; his mind is straight, with generosity as its object.... This is called a noble disciple who dwells evenly amid an uneven population, who dwells without affliction amid an afflicted population, who has entered upon the stream of the Dhamma and develops recollection of generosity.

“Further, Mahānāma, a noble disciple develops the recollection of the devas thus: ‘There are devas in the various heavenly realms.’²⁴ There is found in me such faith, moral discipline, learning, generosity, and wisdom as those devas possessed because of which, when they passed away from this world, they were reborn there.’ When a noble disciple recollects his own faith, moral discipline, learning, generosity, and wisdom, as well as those of the devas, on that occasion his mind is not obsessed by lust, hatred, or delusion; his mind is straight, with the devas as its object.... This is called a noble disciple who dwells evenly amid an uneven population, who dwells without affliction amid an afflicted population, who has entered upon the stream of the Dhamma and develops recollection of the devas.

Đây gọi là một vị Thánh đệ tử sống an bình giữa đám đông không an bình, vị đã sống không phiền não giữa đám đông phiền não, vị ấy đã nhập vào dòng Pháp và tu tập niệm Giới.

Lại nữa, này Mahānāma, vị Thánh đệ tử niệm về hạnh Bố thí của chính mình như vậy: “Thật là điều lợi cho ta, thật rất lợi lạc cho ta, rằng trong đám quần chúng bị tâm tham lam keo kiệt chi phối, ta sống trong gia đình với tâm không bị tham lam keo kiệt chi phối, ta bố thí rộng rãi, mở rộng bàn tay, thích thú với việc từ bỏ của cải, tận hiến cho việc từ thiện, thích thú trong việc cho đi và chia sẻ.” Khi vị Thánh đệ tử niệm về hạnh Bố thí của chính mình như vậy, vào lúc đó, tâm của vị ấy không bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận và si mê; tâm vị ấy chánh trực, hướng đến đối tượng là Bố thí... Đây gọi là một vị Thánh đệ tử sống an bình giữa đám đông không an bình, vị đã sống không phiền não giữa đám đông phiền não, vị ấy đã nhập vào dòng Pháp và tu tập niệm Thí.

Lại nữa, này Mahānāma, vị Thánh đệ tử tu tập niệm Thiên như vậy: “Có chư Thiên trong nhiều cõi Trời khác nhau. ⁽²⁴⁾ Trong ta cũng có đức tin, giới đức, học hỏi giáo pháp, bố thí và trí tuệ giống như những đức hạnh mà chư Thiên đã sở hữu, và bởi nhân duyên ấy, khi chư Thiên mạng chung ở cõi đời này, họ sẽ tái sanh ở chỗ kia.” Khi vị Thánh đệ tử tu tập niệm về đức tin của chính mình, giới đức, học hỏi giáo pháp, bố thí và trí tuệ, cũng như những đức hạnh của chư Thiên, vào lúc đó, tâm của vị ấy không bị ám ảnh bởi tham dục, sân hận và si mê; tâm vị ấy chánh trực, hướng đến đối tượng là chư Thiên... Đây gọi là một vị Thánh đệ tử sống an bình giữa đám đông không an bình, vị đã sống không phiền não giữa đám đông phiền não, vị ấy đã nhập vào dòng Pháp và tu tập niệm Thiên.

“A noble disciple, Mahānāma, who has arrived at the fruit and understood the teaching often dwells in just this way.”

(AN 6:10; III 284–88)

8. THE FOUR ESTABLISHMENTS OF MINDFULNESS

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living in the Kuru country where there was a town of the Kurus named Kammāsa-dhamma. There he addressed the monks thus: “Monks.”—“Venerable sir,” they replied. The Blessed One said this:

2. “Monks, this is the one-way path²⁵ for the purification of beings, for the surmounting of sorrow and lamentation, for the passing away of pain and dejection, for the attainment of the true way, for the realization of Nibbāna—namely, the four establishments of mindfulness.

3. “What are the four? Here, monks, a monk dwells contemplating the body in the body, ardent, clearly comprehending, and mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world.²⁶ He dwells contemplating feelings in feelings, ardent, clearly comprehending, and mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world. He dwells contemplating mind in mind, ardent, clearly comprehending, and mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world. He dwells contemplating phenomena in phenomena, ardent, clearly comprehending, and mindful, having subdued longing and

Này Mahānāma, một vị Thánh đệ tử đã đắc quả và hiểu rõ giáo pháp, vị ấy thường an trú như vậy.

(*Tăng Chi BK III, Ch. Sáu Pháp - (X) Mahānāma, tr. 16-21*)

8. BỐN NỀN TẢNG CỦA CHÁNH NIỆM / TỨ NIỆM XỨ

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn trú tại xứ Kuru, nơi đó có một thị trấn của người Kuru là Kammāsa-dhamma. Rồi Thế Tôn nói với các Tỷ-kheo:

– Này các Tỷ-kheo.

– Bạch Thế Tôn. Các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

2. – Này các Tỷ-kheo, đây là con đường duy nhất⁽²⁵⁾ để thanh tịnh chúng sanh, vượt qua sầu não, diệt trừ khổ đau và ưu phiền, để thành tựu chánh đạo, đưa đến chứng ngộ Niết-bàn - đó là Bốn nền tảng của chánh niệm.

3. Thế nào là bốn? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời.⁽²⁶⁾ Vị ấy sống quán thọ trong thọ, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời. Vị ấy sống quán tâm trong tâm, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời. Vị ấy sống quán pháp trong pháp, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời.⁽²⁷⁾

dejection in regard to the world.²⁷

[contemplation of the body]

[1. Mindfulness of Breathing]

4. “And how, monks, does a monk dwell contemplating the body in the body? Here a monk, gone to the forest, to the foot of a tree, or to an empty hut, sits down; having folded his legs crosswise, straightened his body, and established mindfulness in front of him, just mindful he breathes in, mindful he breathes out. Breathing in long, he understands: ‘I breathe in long’; or breathing out long, he understands: ‘I breathe out long.’ Breathing in short, he understands: ‘I breathe in short’; or breathing out short, he understands: ‘I breathe out short.’²⁸ He trains thus: ‘I will breathe in experiencing the whole body’; he trains thus: ‘I will breathe out experiencing the whole body.’²⁹ He trains thus: ‘I will breathe in tranquilizing the bodily formation’; he trains thus: ‘I will breathe out tranquilizing the bodily formation.’³⁰ Just as a skilled lathe-worker or his apprentice, when making a long turn, understands: ‘I make a long turn’; or, when making a short turn, understands: ‘I make a short turn’; so too, breathing in long, a monk understands: ‘I breathe in long’ ... he trains thus: ‘I will breathe out tranquilizing the bodily formation.’

5. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, or he dwells contemplating the body in the body externally, or he dwells contemplating the body in the body both internally and externally.³¹ Or else he dwells contemplating in the body its nature of arising, or he dwells contemplating in the body its nature of vanishing, or he

[Quán thân trong thân]

[Quán Niệm Hơi Thở]

4. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Tỷ-kheo sống quán thân trong thân? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo đi đến một khu rừng, đi đến một gốc cây, hay một cái ‘cốc’ trống, ngồi xuống, bắt chéo chân theo thế kiết già, lưng thẳng, và thiết lập chánh niệm ngay trước mặt; với chánh niệm vị ấy thở vô, với chánh niệm vị ấy thở ra. Thở vô dài, vị ấy biết: “Tôi thở vô dài;” thở ra dài, vị ấy biết: “Tôi thở ra dài.” Thở vô ngắn, vị ấy biết: “Tôi thở vô ngắn;” thở ra ngắn, vị ấy biết: “Tôi thở ra ngắn.”⁽²⁸⁾ Vị ấy tập như vậy: “Cảm giác toàn thân tôi sẽ thở vô;” vị ấy tập: “Cảm giác toàn thân tôi sẽ thở ra.”⁽²⁹⁾ Vị ấy tập: “An tịnh thân hành tôi sẽ thở vô;” vị ấy tập: “An tịnh thân hành tôi sẽ thở ra.”⁽³⁰⁾ Cũng giống như người thợ quay đồ gỗ hay học trò của ông ta, khi quay một vòng dài, ông ấy biết: “Tôi quay một vòng dài;” hay khi quay một vòng ngắn, ông ấy biết: “Tôi quay một vòng ngắn. Cũng vậy, thở vô dài, vị Tỷ-kheo biết: “Tôi thở vô dài”... vị ấy tập: “An tịnh thân hành tôi sẽ thở ra.”

5. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hoặc vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hoặc vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân.⁽³¹⁾ Hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh sanh khởi trong thân, hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh đoạn diệt trong thân, hoặc vị ấy sống quán bản chất của cả tánh sanh khởi lẫn tánh

dwells contemplating in the body its nature of both arising and vanishing.³² Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and repeated mindfulness. And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating the body in the body.

[2. The Four Postures]

6. “Again, monks, when walking, a monk understands: ‘I am walking’; when standing, he understands: ‘I am standing’; when sitting, he understands: ‘I am sitting’; when lying down, he understands: ‘I am lying down’; or he understands accordingly however his body is disposed.”³³

7. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

[3. Clear Comprehension]

8. “Again, monks, a monk is one who acts with clear comprehension when going forward and returning;³⁴ who acts with clear comprehension when looking ahead and looking away; who acts with clear comprehension when bending and stretching his limbs; who acts with clear comprehension when wearing his robes and carrying his outer robe and bowl; who acts with clear comprehension when eating, drinking, chewing, and tasting; who acts with clear comprehension when defecating and urinating; who acts with clear comprehension when walking, standing,

đoạn diệt trong thân.”⁽³²⁾ Hoặc chỉ với chánh niệm là ‘có một thân’ được thiết lập trong vị ấy tới mức độ cần thiết để hướng đến chánh trí và chánh niệm liên tục. Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

[2. Bốn tư thế của thân]

6. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, khi đi, vị Tỷ-kheo ấy biết: “Tôi đang đi;” khi đứng, vị ấy biết: “Tôi đang đứng;” khi ngồi, vị ấy biết: “Tôi đang ngồi;” khi nằm, vị ấy biết: “Tôi đang nằm;” hoặc là dù thân được sử dụng như thế nào vị ấy biết thân như thế ấy.⁽³³⁾

7. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hoặc vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hoặc vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

[3. Tỉnh giác]

8. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo khi đi tới đi lui đều biết rõ việc mình đang làm; ⁽³⁴⁾ khi nhìn trước nhìn sau đều biết rõ việc mình đang làm; khi co tay hay duỗi tay đều biết rõ việc mình đang làm; khi đắp y hay khoác áo Tăng-già-lê bên ngoài và bình bát đều biết rõ việc mình đang làm; khi ăn, uống, nhai và nếm đều biết rõ việc mình đang làm; khi đại tiện, tiểu tiện đều biết rõ việc mình đang làm; khi đi, đứng, ngồi, ngủ, thức, nói chuyện, im lặng đều biết rõ việc mình đang làm.

sitting, falling asleep, waking up, talking, and keeping silent.

9. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

[4. Unattractiveness of the Body]

10. “Again, monks, a monk reviews this same body up from the soles of the feet and down from the top of the hair, bounded by skin, as full of many kinds of impurity thus: ‘In this body there are head-hairs, body-hairs, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, bone-marrow, kidneys, heart, liver, diaphragm, spleen, lungs, intestines, mesentery, stomach, feces, bile, phlegm, pus, blood, sweat, fat, tears, grease, spittle, snot, oil of the joints, and urine.’³⁵ Just as though there were a bag with an opening at both ends full of many sorts of grain, such as hill rice, red rice, beans, peas, millet, and white rice, and a man with good eyes were to open it and review it thus: ‘This is hill rice, this is red rice, these are beans, these are peas, this is millet, this is white rice’; so too, a monk reviews this same body ... as full of many kinds of impurity thus: ‘In this body there are head-hairs ... and urine.’

11. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

9. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hoặc vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hoặc vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

[4. Sự bất tịnh của thân]

10. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo quán sát thân này từ dưới bàn chân trở lên, và từ đỉnh tóc trở xuống, được da bao bọc, và chứa đầy những loại bất tịnh khác nhau như thế này: “Trong thân này có tóc trên đầu, lông trên cơ thể, móng tay chân, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, dạ dày, phân, mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mủ, nước mắt, chất dầu, nước miếng, nước mủ, chất nhờn ở khớp xương, và nước tiểu.”⁽³⁵⁾ Cũng giống như có một cái bao mở cả hai đầu, chứa đầy nhiều loại hạt, như lúa, gạo đỏ, đậu que, đậu hạt, kê, và gạo trắng, và một người có mắt tốt mở bao ấy ra và quán sát như thế này: “Đây là lúa, gạo đỏ, đậu que, đậu hạt, kê, và gạo trắng;” cũng vậy, vị Tỷ-kheo quán sát thân này... như chứa đầy những loại bất tịnh khác nhau như thế này: “Trong thân này có tóc trên đầu... và nước tiểu.”

11. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hay vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hay vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

[5. Elements]

12. “Again, monks, a monk reviews this same body, however it is placed, however disposed, as consisting of elements thus: ‘In this body there are the earth element, the water element, the fire element, and the air element.’³⁶ Just as though a skilled butcher or his apprentice had killed a cow and were seated at the crossroads with it cut up into pieces; so too, a monk reviews this same body ... as consisting of elements thus: ‘In this body there are the earth element, the water element, the fire element, and the air element.’

13. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

[6–14. The Nine Charnel Ground Contemplations]

14. “Again, monks, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, one, two, or three days dead, bloated, livid, and oozing matter, a monk compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’³⁷

15. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That too is how a monk dwells

[5. Tứ đại]

12. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo quán sát thân này, dù đặt ở vị trí nào, dù được sắp đặt như thế nào, gồm có những đại như vậy: “Trong thân này có địa đại, thủy đại, hỏa đại, và phong đại.”⁽³⁶⁾ Cũng giống như một người mổ thịt thiện xảo, hay học trò của người mổ thịt, đã giết một con bò và ngồi ở ngã tư đường với các phần thịt đã cắt; cũng vậy, vị Tỷ-kheo quán sát thân này... gồm có những đại như vậy: “Trong thân này có địa đại, thủy đại, hỏa đại, và phong đại.”

13. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hoặc vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hoặc vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

[6-14 Quán chín giai đoạn tan rã của thân trong nghĩa địa]

14. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo như thấy một thi thể quăng trong nghĩa địa, đã chết một, hai hoặc ba ngày, thi thể ấy trương phồng lên, xanh đen và nát thối, vị Tỷ-kheo so sánh thân này với thi thể ấy như vậy: “Thân này cũng có bản chất giống như vậy, rồi nó cũng như thế, không có ngoại lệ nào cho nó cả.”⁽³⁷⁾

15. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hoặc vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hoặc vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là

contemplating the body in the body.

16. “Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, being devoured by crows, hawks, vultures, dogs, jackals, or various kinds of worms, a monk compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’

17. “...That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

18–24. “Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, a skeleton with flesh and blood, held together with sinews ... a fleshless skeleton smeared with blood, held together with sinews ... a skeleton without flesh and blood, held together with sinews ... disconnected bones scattered in all directions—here a hand-bone, there a foot-bone, here a shin-bone, there a thigh-bone, here a hip-bone, there a back-bone, here the skull—a monk compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’³⁸

25. “...That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

26–30. “Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, bones bleached white, the color of shells ... bones heaped up ... bones more than a year old, rotted and crumbled to dust, a monk compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’

vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

16. Lại nữa, vị Tỷ-kheo như thấy một thi thể quăng trong nghĩa địa, bị các loài quạ, diều hâu, chim kên kên, chó, dã can, hay đủ loại côn trùng xâu xé ăn thịt, vị Tỷ-kheo so sánh thân này với thi thể ấy như vậy: “Thân này cũng có bản chất giống như vậy, rồi nó cũng như thế, không có ngoại lệ nào cho nó cả.”

17. ... Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

18-24. Lại nữa, vị Tỷ-kheo như thấy một thi thể quăng trong nghĩa địa, một bộ xương còn máu và thịt, được các đường gân nối kết lại... một bộ xương còn dính máu, được các đường gân nối kết lại... một bộ xương không còn máu và thịt, được các đường gân nối kết lại... và các khúc xương rời rã rác khắp nơi - đây là xương tay, đó là xương chân, đây là xương ống, đó là xương bắp đùi, đây là xương hông, đó là xương lưng, đây là xương sọ - vị Tỷ-kheo so sánh thân này với thi thể ấy như vậy: “Thân này cũng có bản chất giống như vậy, rồi nó cũng như thế, không có ngoại lệ nào cho nó cả.”⁽³⁸⁾

25. ... Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

26-30. Lại nữa, vị Tỷ-kheo như thấy một thi thể quăng trong nghĩa địa, xương đã trắng như màu vỏ sò... xương chồng chất lên nhau... xương đã lâu hơn một năm, đã mục và vỡ vụn thành bụi, vị Tỷ-kheo so sánh thân này với thi thể ấy như vậy: “Thân này cũng có bản chất giống như vậy, rồi nó cũng như thế, không có ngoại lệ nào cho nó cả.”

31. “In this way he dwells contemplating the body in the body internally, or he dwells contemplating the body in the body externally, or he dwells contemplating the body in the body both internally and externally. Or else he dwells contemplating in the body its nature of arising, or he dwells contemplating in the body its nature of vanishing, or he dwells contemplating in the body its nature of both arising and vanishing. Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and repeated mindfulness. And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That too is how a monk dwells contemplating the body in the body.

[contemplation of feeling]

32. “And how, monks, does a monk dwell contemplating feelings in feelings?³⁹ Here, when feeling a pleasant feeling, a monk understands: ‘I feel a pleasant feeling’; when feeling a painful feeling, he understands: ‘I feel a painful feeling’; when feeling a neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a neither-painful-nor-pleasant feeling.’ When feeling a carnal pleasant feeling, he understands: ‘I feel a carnal pleasant feeling’; when feeling a spiritual pleasant feeling, he understands: ‘I feel a spiritual pleasant feeling’; when feeling a carnal painful feeling, he understands: ‘I feel a carnal painful feeling’; when feeling a spiritual painful feeling, he understands: ‘I feel a spiritual painful feeling’; when feeling a carnal neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a carnal neither-painful-nor-pleasant feeling’; when feeling a spiritual neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a spiritual neither-painful-nor-pleasant feeling.’

31. Bằng cách này, vị ấy sống quán thân trong nội thân, hoặc vị ấy sống quán thân trong ngoại thân, hoặc vị ấy sống quán thân cả trong nội thân lẫn ngoại thân. Hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh sanh khởi trong thân, hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh đoạn diệt trong thân, hoặc vị ấy sống quán bản chất của cả tánh sanh khởi lẫn tánh đoạn diệt trong thân. Hoặc chỉ với chánh niệm là ‘có một thân’ được thiết lập trong vị ấy tới mức độ cần thiết để hướng đến chánh trí và chánh niệm liên tục. Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân.

[Quán cảm thọ]

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Tỷ-kheo sống quán thọ trong thọ? ⁽³⁹⁾ Ở đây, khi Tỷ-kheo có cảm giác lạc thọ, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác lạc thọ;” khi Tỷ-kheo có cảm giác khổ thọ, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác khổ thọ;” khi Tỷ-kheo có cảm giác bất lạc bất khổ thọ, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác bất lạc bất khổ thọ;” khi Tỷ-kheo có cảm giác lạc thọ thuộc vật chất, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác lạc thọ thuộc vật chất;” khi Tỷ-kheo có cảm giác lạc thọ thuộc tinh thần, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác lạc thọ thuộc tinh thần;” khi Tỷ-kheo có cảm giác khổ thọ thuộc vật chất, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác khổ thọ thuộc vật chất;” khi Tỷ-kheo có cảm giác khổ thọ thuộc tinh thần, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác khổ thọ thuộc tinh thần;” khi Tỷ-kheo có cảm giác bất khổ bất lạc thọ thuộc vật chất, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác bất khổ bất lạc thọ thuộc vật chất;” khi Tỷ-kheo có cảm giác bất khổ bất lạc thọ thuộc tinh thần, vị ấy biết: “Tôi có cảm giác bất khổ bất lạc thọ thuộc tinh thần.”

33. “In this way he dwells contemplating feelings in feelings internally, or he dwells contemplating feelings in feelings externally, or he dwells contemplating feelings in feelings both internally and externally. Or else he dwells contemplating in feelings their nature of arising, or he dwells contemplating in feelings their nature of vanishing, or he dwells contemplating in feelings their nature of both arising and vanishing.⁴⁰ Or else mindfulness that ‘there is feeling’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and repeated mindfulness. And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating feelings in feelings.

[contemplation of mind]

34. “And how, monks, does a monk dwell contemplating mind in mind?⁴¹ Here a monk understands a mind with lust as a mind with lust, and a mind without lust as a mind without lust. He understands a mind with hatred as a mind with hatred, and a mind without hatred as a mind without hatred. He understands a mind with delusion as a mind with delusion, and a mind without delusion as a mind without delusion. He understands a contracted mind as contracted, and a distracted mind as distracted. He understands an exalted mind as exalted, and an unexalted mind as unexalted. He understands a surpassable mind as surpassable, and an unsurpassable mind as unsurpassable. He understands a concentrated mind as concentrated, and an unconcentrated mind as unconcentrated. He understands a liberated mind as liberated, and an unliberated mind as unliberated.⁴²

31. Bằng cách này, vị ấy sống quán thọ trong các nội thọ, hoặc vị ấy sống quán thọ trong các ngoại thọ, hoặc vị ấy sống quán thọ cả trong các nội thọ lẫn ngoại thọ. Hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh sanh khởi trong các thọ, hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh đoạn diệt trong các thọ, vị ấy sống quán bản chất của cả tánh sanh khởi lẫn tánh đoạn diệt trong các thọ.⁽⁴⁰⁾ Hoặc chỉ với chánh niệm là ‘có cảm thọ’ được thiết lập trong vị ấy tới mức độ cần thiết để hướng đến chánh trí và chánh niệm liên tục. Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán thọ trong thọ.

[Quán tâm]

34. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Tỷ-kheo sống quán tâm trong tâm?⁽⁴¹⁾ Ở đây, vị Tỷ-kheo biết một tâm có tham dục là tâm có tham dục và một tâm không tham dục là tâm không tham dục. Vị ấy biết một tâm có sân hận là tâm có sân hận và một tâm không sân hận là tâm không sân hận. Vị ấy biết một tâm có si mê là tâm có si mê và một tâm không si mê là tâm không si mê. Vị ấy biết một tâm có chuyên chú là tâm có chuyên chú và một tâm bị tán loạn là tâm bị tán loạn. Vị ấy biết một tâm hoan hỷ là tâm hoan hỷ và một tâm không hoan hỷ là tâm không hoan hỷ. Vị ấy biết một tâm hữu hạn là tâm hữu hạn và một tâm vô thượng là tâm vô thượng. Vị ấy biết một tâm có định là tâm có định và một tâm không định là tâm không định. Vị ấy biết một tâm giải thoát là tâm giải thoát và một tâm không giải thoát là tâm không giải thoát.⁽⁴²⁾

35. “In this way he dwells contemplating mind in mind internally, or he dwells contemplating mind in mind externally, or he dwells contemplating mind in mind both internally and externally. Or else he dwells contemplating in mind its nature of arising, or he dwells contemplating in mind its nature of vanishing, or he dwells contemplating in mind its nature of both arising and vanishing.⁴³ Or else mindfulness that ‘there is mind’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and repeated mindfulness. And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating mind as mind.

[contemplation of phenomena]

[1. The Five Hindrances]

36. “And how, monks, does a monk dwell contemplating phenomena in phenomena? Here a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the five hindrances.⁴⁴ And how does a monk dwell contemplating phenomena in phenomena in terms of the five hindrances? Here, when there is sensual desire in him, a monk understands: ‘There is sensual desire in me’; or when there is no sensual desire in him, he understands: ‘There is no sensual desire in me’; and he also understands how unarisen sensual desire arises, and how arisen sensual desire is abandoned, and how abandoned sensual desire does not arise again in the future.’⁴⁵

“When there is ill will in him ... When there is dullness and drowsiness in him ... When there is restlessness and remorse in him ... When there is doubt in him, a monk

35. Bằng cách này, vị ấy sống quán tâm trong nội tâm, hoặc vị ấy sống quán tâm trong ngoại tâm, hoặc vị ấy sống quán tâm cả trong các nội tâm lẫn ngoại tâm. Hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh sanh khởi trong tâm, hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh đoạn diệt trong tâm, hoặc vị ấy sống quán bản chất của cả tánh sanh khởi lẫn tánh đoạn diệt trong tâm.⁽⁴³⁾ Hoặc chỉ với chánh niệm là ‘có tâm’ được thiết lập trong vị ấy tới mức độ cần thiết để hướng đến chánh trí và chánh niệm liên tục. Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán tâm trong tâm.

[Quán pháp]

[1. Năm Chướng Ngại / Triền cái]

36. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp? Ở đây, vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với năm chướng ngại⁽⁴⁴⁾. Và thế nào là vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với năm chướng ngại? Ở đây, khi trong tâm vị ấy có dục vọng, vị ấy biết: “Tâm tôi có dục vọng;” hoặc khi trong tâm vị ấy không có dục vọng, vị ấy biết: “Tâm tôi không có dục vọng;” và vị ấy cũng biết làm thế nào dục vọng chưa sinh nay lại sinh khởi, và làm thế nào dục vọng đã sinh khởi được đoạn trừ, và làm thế nào dục vọng đã bị đoạn trừ không sinh khởi trở lại trong tương lai.⁽⁴⁵⁾

Khi trong tâm vị ấy có sân hận... Khi trong tâm vị ấy có hôn trầm ... Khi trong tâm vị ấy có bất an và hối hận... Khi trong tâm vị ấy có nghi ngờ, vị ấy biết: “Trong tâm tôi có

understands: ‘There is doubt in me’; or when there is no doubt in him, he understands: ‘There is no doubt in me’; and he also understands how the unarisen doubt arises, and how arisen doubt is abandoned, and how abandoned doubt does not arise again in the future.

37. “In this way he dwells contemplating phenomena in phenomena internally, or he dwells contemplating phenomena in phenomena externally, or he dwells contemplating phenomena in phenomena both internally and externally. Or else he dwells contemplating in phenomena their nature of arising, or he dwells contemplating in phenomena their nature of vanishing, or he dwells contemplating in phenomena their nature of both arising and vanishing. Or else mindfulness that ‘there are phenomena’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and repeated mindfulness. And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the five hindrances.

[2. The Five Aggregates]

38. “Again, monks, a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the five aggregates subject to clinging.⁴⁶ And how does a monk dwell contemplating phenomena in phenomena in terms of the five aggregates affected by clinging? Here a monk understands: ‘Such is form, such its origin, such its passing away; such is feeling, such its origin, such its passing away; such is perception, such its origin, such its passing away; such are the volitional formations, such their origin, such

nghi ngờ;” hoặc khi trong tâm vị ấy không có nghi ngờ, vị ấy biết: “Trong tâm tôi không có nghi ngờ;” và vị ấy cũng biết làm thế nào nghi ngờ chưa sinh nay lại sinh khởi, và làm thế nào nghi ngờ đã sinh khởi được đoạn trừ, và làm thế nào nghi ngờ đã bị đoạn trừ không sinh khởi trở lại trong tương lai.

37. Bằng cách này, vị ấy sống quán pháp trong nội pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp trong ngoại pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp cả trong nội pháp lẫn ngoại pháp. Hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh sanh khởi trong các pháp, hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh đoạn diệt trong các pháp, hoặc vị ấy sống quán bản chất của cả tánh sanh khởi lẫn tánh đoạn diệt trong các pháp. Hoặc chỉ với chánh niệm là ‘có các pháp’ được thiết lập trong vị ấy tới mức độ cần thiết để hướng đến chánh trí và chánh niệm liên tục. Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với năm chướng ngại.

[2. Năm Uẩn]

38. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với năm uẩn bị chấp thủ chi phối.⁽⁴⁶⁾ Và làm thế nào vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với năm uẩn bị chấp thủ chi phối? Ở đây, vị Tỷ-kheo biết: “Đây là sắc, đây là nguồn gốc của sắc, đây là sự đoạn diệt của sắc. Đây là thọ, đây là nguồn gốc của thọ, đây là sự đoạn diệt của thọ. Đây là tưởng, đây là nguồn gốc của tưởng, đây là sự đoạn diệt của tưởng. Đây là hành, đây là nguồn gốc của hành, đây là sự đoạn diệt của hành. Đây là

their passing away; such is consciousness, such its origin, such its passing away.⁴⁷

39. “In this way he dwells contemplating phenomena in phenomena internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the five aggregates subject to clinging.

[3. The Six Sense Bases]

40. “Again, monks, a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the six internal and external sense bases.⁴⁸ And how does a monk dwell contemplating phenomena in phenomena in terms of the six internal and external sense bases? Here a monk understands the eye, he understands forms, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he also understands how the unarisen fetter arises, and how the arisen fetter is abandoned, and how the abandoned fetter does not arise again in the future.⁴⁹

“He understands the ear, he understands sounds.... He understands the nose, he understands odors.... He understands the tongue, he understands flavors.... He understands the body, he understands tactile objects.... He understands the mind, he understands phenomena, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he also understands how the unarisen fetter arises, and how the arisen fetter is abandoned, and how the abandoned fetter does not arise again in the future.

thức, đây là nguồn gốc của thức, đây là sự đoạn diệt của thức.⁽⁴⁷⁾

39. Bằng cách này, vị ấy sống quán pháp trong nội pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp trong ngoại pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp cả trong nội pháp lẫn ngoại pháp... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với năm uẩn bị chấp thủ chi phối.

[3. Sáu Xứ / Sáu Căn]

40. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với sáu nội và ngoại xứ.⁽⁴⁸⁾ Và làm thế nào vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với sáu nội và ngoại xứ? Ở đây, vị Tỷ-kheo biết mắt, và biết các sắc, và vị ấy biết kiết sử (sự trói buộc vào luân hồi) sanh khởi do hai căn này; và vị ấy cũng biết làm thế nào kiết sử chưa sinh nay lại sinh khởi, và làm thế nào kiết sử đã sinh khởi được đoạn trừ, và làm thế nào kiết sử đã bị đoạn trừ không sinh khởi trở lại trong tương lai.⁽⁴⁹⁾

Vị ấy biết tai, vị ấy biết âm thanh... Vị ấy biết mũi, vị ấy biết các mùi hương... Vị ấy biết lưỡi, vị ấy biết các mùi vị... Vị ấy biết thân, vị ấy biết các đối tượng xúc chạm... Vị ấy biết tâm thức, vị ấy biết các pháp, và vị ấy biết kiết sử sinh khởi do cả hai căn; và vị ấy cũng biết làm thế nào kiết sử chưa sinh nay lại sinh khởi, và làm thế nào kiết sử đã sinh khởi được đoạn trừ, và làm thế nào kiết sử đã bị đoạn trừ không sinh khởi trở lại trong tương lai.

41. “In this way he dwells contemplating phenomena in phenomena internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the six internal and external sense bases.

[4. The Seven Enlightenment Factors]

42. “Again, monks, a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the seven enlightenment factors.⁵⁰ And how does a monk dwell contemplating phenomena in phenomena in terms of the seven enlightenment factors? Here, when there is the mindfulness enlightenment factor in him, a monk understands: ‘There is the mindfulness enlightenment factor in me’; or when there is no mindfulness enlightenment factor in him, he understands: ‘There is no mindfulness enlightenment factor in me’; and he also understands how the unarisen mindfulness enlightenment factor arises, and how the arisen mindfulness enlightenment factor comes to fulfillment by development.

“When there is the discrimination of phenomena enlightenment factor in him... When there is the energy enlightenment factor in him ... When there is the rapture enlightenment factor in him ... When there is the tranquillity enlightenment factor in him ... When there is the concentration enlightenment factor in him ... When there is the equanimity enlightenment factor in him, a monk understands: ‘There is the equanimity enlightenment factor in me’; or when there is no equanimity enlightenment factor in him, he understands: ‘There is no equanimity

41. Bằng cách này, vị ấy sống quán pháp trong nội pháp và ngoại pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp cả trong nội pháp lẫn ngoại pháp... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với sáu nội và ngoại xứ.

[4. Bảy Giác Chi]

42. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với bảy giác chi.⁽⁵⁰⁾ Và làm thế nào vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với bảy giác chi? Ở đây, khi trong nội tâm vị Tỷ-kheo có niệm giác chi, vị ấy biết: “Trong tâm tôi có niệm giác chi;” hoặc khi trong nội tâm vị Tỷ-kheo không có niệm giác chi, vị ấy biết: “Trong tâm tôi không có niệm giác chi;” và vị ấy cũng biết làm thế nào niệm giác chi chưa sanh nay sanh khởi, và làm thế nào niệm giác chi đã sanh khởi được phát triển viên mãn.

Khi trong tâm vị ấy có trạch pháp (phân tích) giác chi... Khi trong tâm vị ấy có tinh tấn giác chi... Khi trong tâm vị ấy có hỷ giác chi... Khi trong tâm vị ấy có khinh an giác chi... Khi trong tâm vị ấy có định giác chi... Khi trong tâm vị ấy có xả giác chi, vị ấy biết: “Trong tâm tôi có xả giác chi;” hoặc khi trong tâm vị ấy không có xả giác chi, vị ấy biết: “Trong tâm tôi không có xả giác chi;” và vị ấy cũng biết làm thế nào xả giác chi chưa sanh nay sanh khởi, và làm thế nào xả giác chi đã sanh khởi được phát triển viên mãn.⁽⁵¹⁾

enlightenment factor in me'; and he also understands how the unarisen equanimity enlightenment factor arises, and how the arisen equanimity enlightenment factor comes to fulfillment by development.⁵¹

43. "In this way he dwells contemplating phenomena in phenomena internally, externally, and both internally and externally.... And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the seven enlightenment factors.

[5. The Four Noble Truths]

44. "Again, monks, a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the Four Noble Truths.⁵² And how does a monk dwell contemplating phenomena in phenomena in terms of the Four Noble Truths? Here a monk understands as it really is: 'This is suffering. This is the origin of suffering. This is the cessation of suffering. This is the way leading to the cessation of suffering.'

45. "In this way he dwells contemplating phenomena in phenomena internally, or he dwells contemplating phenomena in phenomena externally, or he dwells contemplating phenomena in phenomena both internally and externally. Or else he dwells contemplating in phenomena their nature of arising, or he dwells contemplating in phenomena their nature of vanishing, or he dwells contemplating in phenomena their nature of both arising and vanishing. Or else mindfulness that 'there are phenomena' is simply established in him to the extent

43. Bằng cách này, vị ấy sống quán pháp trong nội pháp và ngoại pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp cả trong nội pháp lẫn ngoại pháp... Và vị ấy sống độc lập, không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với bảy giác chi.

[5. Tứ diệu đế]

44. Lại nữa, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với Tứ diệu đế.⁽⁵²⁾ Và làm thế nào vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với Tứ diệu đế? Ở đây, vị Tỷ-kheo biết như thật: "Đây là khổ. Đây là nguồn gốc của khổ. Đây là sự diệt khổ. Đây là con đường đưa đến diệt khổ."

Bằng cách này, vị ấy sống quán pháp trong nội pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp trong ngoại pháp, hoặc vị ấy sống quán pháp cả trong nội pháp lẫn ngoại pháp. Hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh sanh khởi trong các pháp, hoặc vị ấy sống quán bản chất của tánh đoạn diệt trong các pháp, hoặc vị ấy sống quán bản chất của cả tánh sanh khởi lẫn tánh đoạn diệt trong các pháp. Hoặc chỉ với chánh niệm là 'có các pháp' được thiết lập trong vị ấy tới mức độ cần thiết để hướng đến chánh trí và chánh niệm liên tục. Và vị ấy sống độc lập, không bám chấp vào bất cứ cái gì trong

necessary for bare knowledge and repeated mindfulness. And he dwells independent, not clinging to anything in the world. That is how a monk dwells contemplating phenomena in phenomena in terms of the Four Noble Truths.

[conclusion]

46. “Monks, if anyone should develop these four establishments of mindfulness in such a way for seven years, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of clinging left, nonreturning.”⁵³

“Let alone seven years, monks. If anyone should develop these four establishments of mindfulness in such a way for six years ... for five years ... for four years ... for three years ... for two years ... for one year, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of clinging left, nonreturning.

“Let alone one year, monks. If anyone should develop these four establishments of mindfulness in such a way for seven months ... for six months ... for five months ... for four months ... for three months ... for two months ... for one month ... for half a month, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of clinging left, nonreturning.

“Let alone half a month, monks. If anyone should develop these four establishments of mindfulness in such a way for seven days, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of

đời. Như vậy là vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp đối với Tứ diệu đế.

[Kết luận]

46. Nay các Tỷ-kheo, nếu vị nào tu tập Bốn nền tảng của chánh niệm như vậy trong bảy năm, vị ấy có thể chứng đắc một trong hai quả sau đây: hoặc là chứng Chánh trí ngay bây giờ và ở đây, hay nếu còn dấu vết của chấp thủ, thì chứng quả Bất Lai.⁽⁵³⁾

Này các Tỷ-kheo, không cần đến bảy năm. Nếu vị nào tu tập Bốn nền tảng của chánh niệm như vậy trong sáu năm... trong năm năm... trong bốn năm... trong ba năm... trong hai năm... trong một năm, vị ấy có thể chứng đắc một trong hai quả sau đây: hoặc là chứng Chánh trí ngay bây giờ và ở đây, hay nếu còn dấu vết của chấp thủ, thì chứng quả Bất Lai.

Này các Tỷ-kheo, không cần đến một năm. Nếu vị nào tu tập Bốn nền tảng của chánh niệm như vậy trong bảy tháng... trong sáu tháng... trong năm tháng... trong bốn tháng... trong ba tháng... trong hai tháng... trong một tháng... trong nửa tháng, vị ấy có thể chứng đắc một trong hai quả sau đây: hoặc là chứng Chánh trí ngay bây giờ và ở đây, hay nếu còn dấu vết của chấp thủ, thì chứng quả Bất Lai.

Này các Tỷ-kheo, không cần đến nửa tháng. Nếu vị nào tu tập Bốn nền tảng của chánh niệm như vậy trong bảy ngày, vị ấy có thể chứng đắc một trong hai quả sau đây: hoặc là chứng Chánh trí ngay bây giờ và ở đây, hay nếu

clinging left, nonreturning.

47. “So it was with reference to this that it was said: ‘Monks, this is the direct path for the purification of beings, for the surmounting of sorrow and lamentation, for the passing away of pain and dejection, for the attainment of the true way, for the realization of Nibbāna—namely, the four establishments of mindfulness.’”

That is what the Blessed One said. The monks were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

(MN 10: *Satipaṭṭhāna Sutta*; I 55–63)

9. MINDFULNESS OF BREATHING

At Sāvatthī, the Venerable Ānanda approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and said: “Venerable sir, is there one thing which, when developed and cultivated, fulfills four things? And four things which, when developed and cultivated, fulfill seven things? And seven things which, when developed and cultivated, fulfill two things?”

“There is, Ānanda, one thing which, when developed and cultivated, fulfills four things; and four things which, when developed and cultivated, fulfill seven things; and seven things which, when developed and cultivated, fulfill two things.”

“But, venerable sir, what is the one thing which, when developed and cultivated, fulfills four things; and the four

còn dấu vết của chấp thủ, thì chứng quả Bất Lai

47. Như vậy, liên hệ đến sự kiện này, Thế Tôn đã nói rằng: “Này các Tỷ-kheo, đây là con đường trực tiếp để thanh tịnh chúng sanh, vượt qua sầu não, diệt trừ khổ đau và ưu phiền, để thành tựu chánh đạo, đưa đến chứng ngộ Niết-bàn - đó là Bốn nền tảng của chánh niệm.”

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

(Trung BK I, Kinh số 10: Kinh Niệm Xứ (*Satipaṭṭhāna Sutta*), tr. 131-150)

9. PHÁP QUÁN NIỆM HƠI THỜ

Tại Sāvatthī, Tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài, ngồi xuống một bên và bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, có một pháp nào mà khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu bốn pháp? Và bốn pháp ấy khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu được bảy pháp? Và bảy pháp ấy, khi được phát triển tu tập sẽ thành tựu hai pháp?”

– Này Ānanda, có một pháp mà khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu bốn pháp; và bốn pháp ấy khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu được bảy pháp; và bảy pháp ấy, khi được phát triển tu tập sẽ thành tựu hai pháp.

– Nhưng, bạch Thế Tôn, thế nào là một pháp mà khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu bốn pháp; và bốn

things which, when developed and cultivated, fulfill seven things; and the seven things which, when developed and cultivated, fulfill two things?”

“Concentration by mindfulness of breathing, Ānanda, is the one thing which, when developed and cultivated, fulfills the four establishments of mindfulness. The four establishments of mindfulness, when developed and cultivated, fulfill the seven factors of enlightenment. The seven factors of enlightenment, when developed and cultivated, fulfill true knowledge and liberation.

[i. Fulfilling the four establishments of mindfulness]

“How, Ānanda, is concentration by mindfulness of breathing developed and cultivated so that it fulfills the four establishments of mindfulness? Here, Ānanda, a monk, having gone to the forest, to the foot of a tree, or to an empty hut, sits down.⁵⁴ Having folded his legs crosswise, straightened his body, and set up mindfulness in front of him, just mindful he breathes in, mindful he breathes out. “Breathing in long, he knows: ‘I breathe in long’; or breathing out long, he knows: ‘I breathe out long.’ Breathing in short, he knows: ‘I breathe in short’; or breathing out short, he knows: ‘I breathe out short.’ He trains thus: ‘Experiencing the whole body, I will breathe in’; he trains thus: ‘Experiencing the whole body, I will breathe out.’ He trains thus: ‘Tranquilizing the bodily formation, I will breathe in’; he trains thus: ‘Tranquilizing the bodily formation, I will breathe out.’

“He trains thus: ‘Experiencing rapture, I will breathe in’; he trains thus: ‘Experiencing rapture, I will breathe out.’ He

pháp ấy khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu được bảy pháp; và bảy pháp ấy, khi được phát triển tu tập sẽ thành tựu hai pháp?

– Nay Ānanda, quán niệm tập trung vào hơi thở là một pháp mà khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu bốn nền tảng của chánh niệm. Bốn nền tảng của chánh niệm, khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu được bảy giác chi. Bảy giác chi khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu được chánh trí và chánh giải thoát.

[i. Thành tựu bốn nền tảng của chánh niệm]

– Nay Ānanda, thế nào là pháp quán niệm hơi thở được phát triển và tu tập để thành tựu bốn nền tảng của chánh niệm? Ở đây, nay Ānanda, vị Tỷ-kheo đi đến một khu rừng, tìm một gốc cây, hay một cái ‘cốc’ trống, và ngồi xuống.⁽⁵⁴⁾ Sau khi xếp chéo chân ngồi kiêu kiết-già, lưng thẳng, thiết lập chánh niệm ngay trước mặt, với chánh niệm vị ấy thở vô, với chánh niệm vị ấy thở ra. Thở vô dài, vị ấy biết: “Tôi thở vô dài;” hay thở ra dài, vị ấy biết: “Tôi thở ra dài.” Thở vô ngắn, vị ấy biết: “Tôi thở vô ngắn;” hay thở ra ngắn, vị ấy biết: “Tôi thở ra ngắn.” Vị ấy tập như thế này: “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô;” vị ấy tập: “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô;” vị ấy tập: “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra.”

Vị ấy tập như thế này: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở vô;” vị ấy tập: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập như thế

trains thus: 'Experiencing happiness, I will breathe in'; he trains thus: 'Experiencing happiness, I will breathe out.' He trains thus: 'Experiencing the mental formation, I will breathe in'; he trains thus: 'Experiencing the mental formation, I will breathe out.' He trains thus: 'Tranquilizing the mental formation, I will breathe in'; he trains thus: 'Tranquilizing the mental formation, I will breathe out.'⁵⁵

"He trains thus: 'Experiencing the mind, I will breathe in'; he trains thus: 'Experiencing the mind, I will breathe out.' He trains thus: 'Gladdening the mind, I will breathe in'; he trains thus: 'Gladdening the mind, I will breathe out.' He trains thus: 'Concentrating the mind, I will breathe in'; he trains thus: 'Concentrating the mind, I will breathe out.' He trains thus: 'Liberating the mind, I will breathe in'; he trains thus: 'Liberating the mind, I will breathe out.'⁵⁶

"He trains thus: 'Contemplating impermanence, I will breathe in'; he trains thus: 'Contemplating impermanence, I will breathe out.' He trains thus: 'Contemplating fading away, I will breathe in'; he trains thus: 'Contemplating fading away, I will breathe out.' He trains thus: 'Contemplating cessation, I will breathe in'; he trains thus: 'Contemplating cessation, I will breathe out.' He trains thus: 'Contemplating relinquishment, I will breathe in'; he trains thus: 'Contemplating relinquishment, I will breathe out.'⁵⁷

"Whenever, Ānanda, a monk, when breathing in long, knows: 'I breathe in long' ... [as above] ... when he trains thus: 'Tranquilizing the bodily formation, I will breathe out'—on that occasion the monk dwells contemplating the body in the body, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world. For

này: "Cảm giác lạc thọ, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Cảm giác lạc thọ, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập như thế này: "Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập như thế này: "An tịnh tâm hành, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "An tịnh tâm hành, tôi sẽ thở ra."⁽⁵⁵⁾

Vị ấy tập như thế này: "Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập như thế này: "Với tâm hân hoan, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Với tâm hân hoan, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập như thế này: "Với tâm định tĩnh, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Với tâm định tĩnh, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập như thế này: "Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở ra."⁽⁵⁶⁾

Vị ấy tập như thế này: "Quán vô thường, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Quán vô thường tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập: "Quán ly tham, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Quán ly tham, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập: "Quán đoạn diệt, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Quán đoạn diệt, tôi sẽ thở ra." Vị ấy tập: "Quán từ bỏ, tôi sẽ thở vô;" vị ấy tập: "Quán từ bỏ, tôi sẽ thở ra."⁽⁵⁷⁾

Này Ānanda, bất cứ khi nào, một vị Tỷ-kheo, khi thở vô dài, vị ấy biết: "Tôi thở vô dài"... (như trên) ... khi vị ấy tập như thế này: "An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô; an tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra." - Trong lúc ấy, vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời. Vì

what reason? I call this a certain kind of body, Ānanda, that is, breathing in and breathing out. Therefore, Ānanda, on that occasion the monk dwells contemplating the body in the body, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world.

“Whenever, Ānanda, a monk trains thus: ‘Experiencing rapture, I will breathe in’ ... when he trains thus: ‘Tranquilizing the mental formation, I will breathe out’—on that occasion the monk dwells contemplating feelings in feelings, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world. For what reason? I call this a certain kind of feeling, Ānanda, that is, close attention to breathing in and breathing out.⁵⁸ Therefore, Ānanda, on that occasion the monk dwells contemplating feelings in feelings, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world.

“Whenever, Ānanda, a monk trains thus: ‘Experiencing the mind, I will breathe in’ ... when he trains thus: ‘Liberating the mind, I will breathe out’—on that occasion the monk dwells contemplating mind in mind, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world. For what reason? I say, Ānanda, that there is no development of concentration by mindfulness of breathing for one who is muddled and who lacks clear comprehension. Therefore, Ānanda, on that occasion the monk dwells contemplating mind in mind, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world.

“Whenever, Ānanda, a monk trains thus: ‘Contemplating

sao vậy? Ta gọi đây là một loại thân, này Ānanda, nghĩa là, thở vô và thở ra. Vì thế, này Ānanda, trong lúc ấy vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời.

Này Ānanda, bất cứ khi nào vị Tỷ-kheo tập như thế này: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở vô” ... khi vị ấy tập: “An tịnh tâm hành, tôi sẽ thở ra.” – Trong lúc ấy vị Tỷ-kheo sống quán thọ trong thọ, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời. Vì sao vậy? Ta gọi đây là một loại cảm thọ, này Ānanda, nghĩa là, chú tâm theo dõi thở vô và thở ra.⁽⁵⁸⁾ Vì thế, này Ānanda, trong lúc ấy vị Tỷ-kheo sống quán thọ trong thọ, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và chán ghét đối với cuộc đời.

Này Ānanda, bất cứ khi nào vị Tỷ-kheo tập như thế này: “Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở vô” ... khi vị ấy tập: “Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở ra” – Trong lúc ấy, vị Tỷ-kheo sống quán tâm trong tâm, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời. Vì sao vậy? Này Ānanda, ta nói rằng tu tập pháp quán niệm hơi thở sẽ không có sự phát triển thiền định đối với người tâm bị thất niệm, thiếu tỉnh giác. Vì thế, này Ānanda, trong lúc ấy vị Tỷ-kheo sống quán tâm trong tâm, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời.

Này Ānanda, bất cứ khi nào vị Tỷ-kheo tập như thế này:

impermanence, I will breathe in’ ... when he trains thus: ‘Contemplating relinquishment, I will breathe out’—on that occasion the monk dwells contemplating phenomena in phenomena, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world. Having seen with wisdom what is the abandoning of longing and dejection, he is one who looks on closely with equanimity.⁵⁹ Therefore, Ānanda, on that occasion the monk dwells contemplating phenomena in phenomena, ardent, clearly comprehending, mindful, having subdued longing and dejection in regard to the world.

“It is, Ānanda, when concentration by mindfulness of breathing is developed and cultivated in this way that it fulfills the four establishments of mindfulness.

[ii. Fulfilling the seven factors of enlightenment]

“And how, Ānanda, are the four establishments of mindfulness developed and cultivated so that they fulfill the seven factors of enlightenment?

“Whenever, Ānanda, a monk dwells contemplating the body in the body, on that occasion unmuddled mindfulness is established in that monk. Whenever, Ānanda, unmuddled mindfulness has been established in a monk, on that occasion the enlightenment factor of mindfulness is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of mindfulness; on that occasion the enlightenment factor of mindfulness goes to fulfillment by development in the monk.⁶⁰

“Dwelling thus mindfully, he discriminates that

“Quán vô thường, tôi sẽ thở vô” ... khi vị ấy tập: “Quán từ bỏ, tôi sẽ thở ra.” – trong lúc ấy, vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời. Sau khi thấy với trí tuệ thế nào là sự đoạn trừ tham ưu, vị ấy là người nhìn sự vật với tâm xả.⁽⁵⁹⁾ Vì thế, này Ānanda, trong lúc ấy vị Tỷ-kheo sống quán pháp trong pháp, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, đã chế ngự được những tham đắm và ưu phiền đối với cuộc đời.

Này Ānanda, chính khi nào pháp quán niệm hơi thở được phát triển và tu tập theo cách này thì sẽ thành tựu bốn nền tảng của chánh niệm.

[ii. Thành tựu bảy giác chi]

Này Ānanda, thế nào là bốn nền tảng của chánh niệm, khi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu được bảy giác chi?

Bất cứ khi nào, một vị Tỷ-kheo sống quán thân trong thân, vào lúc đó chánh niệm không bị tán loạn đã được an trú trong vị ấy. Này Ānanda, bất cứ khi nào chánh niệm không bị tán loạn đã được an trú trong vị Tỷ-kheo, vào lúc đó niệm giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập niệm giác chi; vào lúc ấy niệm giác chi do vị ấy tu tập được thành tựu viên mãn trong vị ấy.⁽⁶⁰⁾

Trong khi an trú với chánh niệm như vậy, với trí tuệ vị

phenomenon with wisdom, examines it, makes an investigation of it. Whenever, Ānanda, a monk dwelling thus mindfully discriminates that phenomenon with wisdom, examines it, makes an investigation of it, on that occasion the enlightenment factor of discrimination of phenomena⁶¹ is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of discrimination of phenomena; on that occasion the enlightenment factor of discrimination of phenomena goes to fulfillment by development in the monk.

“While he discriminates that phenomenon with wisdom, examines it, makes an investigation of it, his energy is aroused without slackening. Whenever, Ānanda, a monk’s energy is aroused without slackening as he discriminates that phenomenon with wisdom, examines it, makes an investigation of it, on that occasion the enlightenment factor of energy is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of energy; on that occasion the enlightenment factor of energy goes to fulfillment by development in the monk.

“When his energy is aroused, there arises in him spiritual rapture. Whenever, Ānanda, spiritual rapture arises in a monk whose energy is aroused, on that occasion the enlightenment factor of rapture is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of rapture; on that occasion the enlightenment factor of rapture goes to fulfillment by development in the monk.

“For one whose mind is uplifted by rapture the body becomes tranquil and the mind becomes tranquil. Whenever, Ānanda, the body becomes tranquil and the mind becomes tranquil in a monk whose mind is uplifted by

Tỷ-kheo phân tích, quan sát, nghiên cứu pháp ấy. Nay Ānanda, bất cứ khi nào, vị Tỷ-kheo an trú với chánh niệm như vậy, với trí tuệ vị Tỷ-kheo phân tích, quan sát, nghiên cứu pháp ấy, vào lúc đó trạch pháp giác chi⁽⁶¹⁾ được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập trạch pháp giác chi; vào lúc ấy trạch pháp giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Trong khi vị Tỷ-kheo với trí tuệ, phân tích, quan sát, nghiên cứu pháp ấy, năng lực tinh tấn khởi lên mà không bị sút giảm. Nay Ānanda, bất cứ khi nào năng lực tinh tấn của vị Tỷ-kheo khởi lên mà không bị sút giảm khi phân tích, quan sát, nghiên cứu pháp ấy với trí tuệ, vào lúc đó tinh tấn giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập tinh tấn giác chi; vào lúc ấy tinh tấn giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Khi tinh tấn đã được khởi sinh, trong vị ấy khởi lên tinh thần hoan hỷ. Nay Ānanda, bất cứ khi nào tinh thần hoan hỷ khởi lên trong vị Tỷ-kheo đã tu tập tinh tấn viên mãn, vào lúc đó hỷ giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập hỷ giác chi; vào lúc ấy hỷ giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Đối với vị Tỷ-kheo tâm đã khởi sinh hoan hỷ, thân của vị ấy được khinh an và tâm cũng được khinh an. Nay Ānanda, bất cứ khi nào, vị Tỷ-kheo đã thành tựu viên mãn hỷ, thân vị ấy được khinh an và tâm cũng được khinh an, vào lúc đó

rapture, on that occasion the enlightenment factor of tranquillity is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of tranquillity; on that occasion the enlightenment factor of tranquillity goes to fulfillment by development in the monk.

“For one whose body is tranquil and who is happy the mind becomes concentrated. Whenever, Ānanda, the mind becomes concentrated in a monk whose body is tranquil and who is happy, on that occasion the enlightenment factor of concentration is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of concentration; on that occasion the enlightenment factor of concentration goes to fulfillment by development in the monk.

“He becomes one who closely looks on with equanimity at the mind thus concentrated. Whenever, Ānanda, a monk becomes one who closely looks on with equanimity at the mind thus concentrated, on that occasion the enlightenment factor of equanimity is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of equanimity; on that occasion the enlightenment factor of equanimity goes to fulfillment by development in the monk.

“Whenever, Ānanda, a monk dwells contemplating feelings in feelings ... mind in mind ... phenomena in phenomena, on that occasion unmuddled mindfulness is established in that monk. Whenever, Ānanda, unmuddled mindfulness has been established in a monk, on that occasion the enlightenment factor of mindfulness is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of mindfulness; on that occasion the

khinh an giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập khinh an giác chi; vào lúc ấy khinh an giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Đối với vị Tỷ-kheo thân đã được khinh an và hoan hỷ, tâm của vị ấy được định tĩnh. Nay Ānanda, bất cứ khi nào tâm của vị Tỷ-kheo được định tĩnh, thân được khinh an và hoan hỷ, vào lúc đó định giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập định giác chi; vào lúc ấy định giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Khi tâm của vị Tỷ-kheo được định tĩnh như vậy, vị ấy nhìn sự vật với tâm xả. Nay Ānanda, bất cứ khi nào tâm vị Tỷ-kheo được định tĩnh như vậy, vị ấy nhìn sự vật với tâm xả, vào lúc đó xả giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập xả giác chi; vào lúc ấy xả giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Nay Ānanda, bất cứ khi nào, vị Tỷ-kheo sống quán thọ trong thọ... quán tâm trong tâm... sống quán pháp trong pháp, vào lúc đó chánh niệm không bị tán loạn đã được an trú trong vị ấy. Nay Ānanda, bất cứ khi nào chánh niệm không bị tán loạn đã được an trú trong vị Tỷ-kheo, vào lúc đó niệm giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập niệm giác chi; vào lúc ấy niệm giác chi do vị ấy tu tập được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

enlightenment factor of mindfulness goes to fulfillment by development in the monk.

[All should be elaborated as in the case of the first establishment of mindfulness.]

“He becomes one who closely looks on with equanimity at the mind thus concentrated. Whenever, Ānanda, a monk becomes one who closely looks on with equanimity at the mind thus concentrated, on that occasion the enlightenment factor of equanimity is aroused by the monk; on that occasion the monk develops the enlightenment factor of equanimity; on that occasion the enlightenment factor of equanimity goes to fulfillment by development in the monk.

“It is, Ānanda, when the four establishments of mindfulness are developed and cultivated in this way that they fulfill the seven factors of enlightenment.

[iii. Fulfilling true knowledge and liberation]

“How, Ānanda, are the seven factors of enlightenment developed and cultivated so that they fulfill true knowledge and liberation?

“Here, Ānanda, a monk develops the enlightenment factor of mindfulness, which is based upon seclusion, dispassion, and cessation, maturing in release. He develops the enlightenment factor of discrimination of phenomena ... the enlightenment factor of energy ... the enlightenment factor of rapture ... the enlightenment factor of tranquillity ... the enlightenment factor of concentration ... the enlightenment factor of equanimity, which is based upon

[Tất cả giác chi phải được phối hợp như trong trường hợp nền tảng thứ nhất của chánh niệm]

Khi tâm của vị Tỷ-kheo được định tĩnh như vậy, vị ấy nhìn sự vật với tâm xả. Nay Ānanda, bất cứ khi nào tâm vị Tỷ-kheo được định tĩnh như vậy, vị ấy nhìn sự vật với tâm xả, vào lúc đó xả giác chi được sinh khởi trong vị ấy; vào lúc đó vị ấy tu tập xả giác chi; vào lúc ấy xả giác chi được thành tựu viên mãn trong vị ấy.

Nay Ānanda, khi bốn nền tảng của chánh niệm được phát triển và tu tập như vậy, sẽ thành tựu được bảy giác chi.

[iii. Thành tựu chánh trí và chánh giải thoát]

Nay Ānanda, thế nào là bảy giác chi được phát triển và tu tập, sẽ thành tựu chánh trí và chánh giải thoát?

Nay Ānanda, ở đây, vị Tỷ-kheo tu tập niệm giác chi, đặt trên nền tảng viễn ly, ly tham, và đoạn diệt đưa đến giải thoát. Vị ấy tu tập trạch pháp giác chi... tinh tấn giác chi... hỷ giác chi... khinh an giác chi... định giác chi... xả giác chi, đặt trên nền tảng viễn ly, ly tham, và đoạn diệt, đưa đến giải thoát.

seclusion, dispassion, and cessation, maturing in release.

“It is, Ānanda, when the seven factors of enlightenment are developed and cultivated in this way that they fulfill true knowledge and liberation.”

(SN 54:13; V 328–33 ≠ MN 118.15–43; III 82–88)

10. THE ACHIEVEMENT OF MASTERY

On one occasion the Venerable Sāriputta was dwelling at Sāvattthī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park.⁶² Then one morning he dressed and, taking bowl and robe, entered Sāvattthī for alms. When he had walked for alms in Sāvattthī and had returned from the almsround, after his meal he went to the Blind Men’s Grove for the day’s abiding. Having plunged into the Blind Men’s Grove, he sat down at the foot of a tree for the day’s abiding.

Then, in the evening, the Venerable Sāriputta emerged from seclusion and went to Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park. The Venerable Ānanda saw him coming in the distance and said to him: “Friend Sāriputta, your faculties are serene, your facial complexion is pure and bright. In what dwelling have you spent the day?”

“Here, friend, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, I entered and dwelled in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the first jhāna,’ or ‘I have attained the first jhāna,’ or ‘I have emerged from the first

Này Ānanda, khi bảy giác chi được phát triển và tu tập như vậy, sẽ thành tựu chánh trí và chánh giải thoát.

(Tương Ứng BK 54:13; V 328-33; & Trung BK III, Kinh 118: Kinh Nhập Tức Xuất Tức Niệm, tr. 255-264)

10. CHỨNG ĐẮC GIÁC NGỘ

Một thời, Tôn giả Xá-lợi-phất (Sāriputta) trú ở Xá-vệ (Sāvattthī), tại rừng Kỳ-đà (Jeta), thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika).⁽⁶²⁾ Vào một buổi sáng, Tôn giả đắp y, cầm y bát, đi vào Sāvattthī để khát thực. Sau khi đã khát thực ở Sāvattthī và trở về, sau bữa ăn, Tôn giả đi đến Khu Rừng Của Người Mù (Andhavana) để nghỉ ngơi. Sau khi đi vào Andhavana, Tôn giả đến ngồi nghỉ trưa ở một gốc cây.

Rồi vào buổi chiều, Tôn giả Sāriputta rời chỗ nghỉ ngơi và đi đến rừng Kỳ-đà, thuộc vườn Cấp Cô Độc. Tôn giả Ānanda thấy Tôn giả Sāriputta từ xa đi đến liền nói với Tôn giả Sāriputta: “Hiền giả Sāriputta, các căn của hiền giả thanh tịnh, sắc mặt trong sáng. Hiền giả đã an trú ở nơi nào trong ngày?”

– Ở đây, này hiền giả, tôi đã ly dục, ly các pháp bất thiện, đã nhập định và an trú vào Sơ thiền, với hỷ lạc do ly dục sanh, vẫn còn tầm và tứ. Này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang nhập Sơ thiền” hay “Tôi đã chứng được Sơ thiền” hay “Tôi vừa ra khỏi Sơ thiền.”

jhāna.”

“It must be because I-making, mine-making, and the underlying tendency to conceit have been thoroughly uprooted in your mind for a long time that such thoughts did not occur to you.”⁶³

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, with the subsiding of thought and examination, I entered and dwelled in the second jhāna, which has internal confidence and unification of mind, is without thought and examination, and has rapture and happiness born of concentration. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the second jhāna,’ or ‘I have attained the second jhāna,’ or ‘I have emerged from the second jhāna.’”

“It must be because I-making, mine-making, and the underlying tendency to conceit have been thoroughly uprooted in your mind for a long time that such thoughts did not occur to you.”

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, with the fading away as well of rapture, I dwelled equanimous and, mindful and clearly comprehending, I experienced happiness with the body; I entered and dwelled in the third jhāna, of which the noble ones declare: ‘He is equanimous, mindful, one who dwells happily.’ Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the third jhāna....’” [Complete as above.]

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, with the abandoning of pleasure and pain, and with the previous passing away of joy and displeasure, I

– Như vậy, chắc hẳn là vì hiền giả từ rất lâu đã nhổ sạch các tùy miên về ‘cái tôi’ và ‘cái của tôi’ và ngã mạn, nên những ý nghĩ như vậy không còn khởi lên trong tâm hiền giả. ⁽⁶³⁾

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, làm lắng dịu tầm và tứ, tôi đã chứng và an trú Nhị thiền, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm và tứ, nội tĩnh nhất tâm. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang nhập Nhị thiền” hay “Tôi đã chứng được Nhị thiền” hay “Tôi vừa ra khỏi Nhị thiền.”

– Như vậy, chắc hẳn là vì hiền giả từ rất lâu đã nhổ sạch các tùy miên về ‘cái tôi’ và ‘cái của tôi’ và ngã mạn, nên những ý nghĩ như vậy không còn khởi lên trong tâm hiền giả.

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với việc ly hỷ, trú xả, và với chánh niệm tỉnh giác, thân tôi cảm nhận được lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là ‘xả niệm lạc trú’, tôi chứng và trú Tam thiền. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang nhập Tam thiền” hay “Tôi đã chứng được Tam thiền” hay “Tôi vừa ra khỏi Tam thiền.” (tiếp theo như trên)

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với sự từ bỏ khổ và lạc, diệt hỷ và ưu đã cảm thọ từ trước, tôi chứng và an trú Tứ thiền, một

entered and dwelled in the fourth jhāna, which is neither painful nor pleasant and includes the purification of mindfulness by equanimity. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the fourth jhāna....’”

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, with the complete transcending of perceptions of forms, with the passing away of perceptions of sensory impingement, with nonattention to perceptions of diversity, aware that ‘space is infinite,’ I entered and dwelled in the base of the infinity of space. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the base of the infinity of space....’”

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, by completely transcending the base of the infinity of space, aware that ‘consciousness is infinite,’ I entered and dwelled in the base of the infinity of consciousness. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the base of the infinity of consciousness....’”

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, by completely transcending the base of the infinity of consciousness, aware that ‘there is nothing,’ I entered and dwelled in the base of nothingness. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the base of nothingness....’”

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:] “Here, friend, by completely transcending the base of nothingness, I entered and dwelled in the base of neither-perception-nor-nonperception. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the base of neither-perception-nor-nonperception....’”

trạng thái không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang chứng đắc Tứ thiền...”

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với sự vượt lên hoàn toàn các ý tưởng về sắc, với sự đoạn diệt ý tưởng về tác động của các giác quan, không chú ý đến ý tưởng về sự dị biệt, ý thức rằng ‘không gian là vô biên’, tôi chứng và an trú Không Vô Biên Xứ. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang chứng đắc Không Vô Biên Xứ...”

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với sự vượt lên hoàn toàn ý tưởng về Không Vô Biên Xứ, ý thức rằng ‘thức là vô biên’, tôi chứng và an trú Thức Vô Biên Xứ. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang chứng đắc Thức Vô Biên Xứ...”

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với sự vượt lên hoàn toàn ý tưởng về Thức Vô Biên Xứ, ý thức rằng ‘không có gì cả’, tôi chứng và an trú Vô Sở Hữu Xứ. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang chứng đắc Vô Sở Hữu Xứ...”

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với sự vượt lên hoàn toàn ý tưởng về Vô Sở Hữu Xứ, tôi chứng và an trú Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang chứng đắc Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ...”

[On another occasion the Venerable Sāriputta said:]
“Here, friend, by completely transcending the base of neither-perception-nor-nonperception, I entered and dwelled in the cessation of perception and feeling. Yet, friend, it did not occur to me, ‘I am attaining the cessation of perception and feeling,’ or ‘I have attained the cessation of perception and feeling,’ or ‘I have emerged from the cessation of perception and feeling.’”⁶⁴

“It must be because I-making, mine-making, and the underlying tendency to conceit have been thoroughly uprooted in your mind for a long time that such thoughts did not occur to you.”

(SN 28:1–9, combined; III 235–38)

[Vào một dịp khác, Tôn giả Sāriputta đã trả lời:]

– Ở đây, này hiền giả, với sự vượt lên hoàn toàn ý tưởng về Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ, tôi chứng và trú Diệt thọ tưởng định. Tuy vậy, này hiền giả, tôi không khởi lên ý nghĩ: “Tôi đang đạt được Diệt thọ tưởng định,” hay “Tôi đã chứng được Diệt thọ tưởng định” hay “Tôi vừa ra khỏi Diệt thọ tưởng định.”⁽⁶⁴⁾

Như vậy, chắc hẳn là vì hiền giả từ rất lâu đã nhổ sạch các tùy miên về ‘cái tôi’ và ‘cái của tôi’ và ngã mạn, nên những ý nghĩ như vậy không còn khởi lên trong tâm hiền giả.

(*Tương Ưng BK III, Ch. 7: Tương Ưng Sāriputta, tr. 381-387*)

IX. SHINING THE LIGHT OF WISDOM

INTRODUCTION

The texts cited in the last chapter treated meditation as a discipline of mental training aimed at a twofold task: stilling the mind and generating insight. The still mind, calm and collected, is the foundation for insight. The still mind observes phenomena as they arise and pass away, and from sustained observation and probing exploration arises “the higher wisdom of insight into phenomena” (*adhipaññādharmavipassanā*). As wisdom gathers momentum, it penetrates more and more deeply into the nature of things, culminating in the full and comprehensive understanding called enlightenment (*sambodhi*).

The Pāli word translated here as “wisdom” is *paññā*, the Pāli equivalent of Sanskrit *prajñā*, which gives its name to the voluminous *prajñāpāramitā* sūtras of Mahāyāna Buddhism. The idea of *paññā/prajñā* as the principal tool on the path to enlightenment, however, did not originate with the *prajñāpāramitā* literature but is already deeply embedded in the teachings of Early Buddhism. The Nikāyas take *paññā* not only as a point of doctrine but as a rich theme for imagery. Thus, **Texts IX,1(1)–(2)** speak of *paññā* respectively as a light and a knife. It is the supreme light because it illuminates the true nature of things and dispels the darkness of ignorance. It is a knife—a sharp butcher’s knife—because it cuts through the tangled mass of the defilements and thereby opens the way to liberation.

IX. CHIẾU SÁNG TUỆ QUANG

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Những kinh văn trích dẫn trong chương vừa qua đã nói đến thiền định như là việc thực hành rèn luyện tâm linh nhằm đến hai nhiệm vụ: làm an tịnh tâm và phát sinh tuệ giác. Tâm tĩnh lặng, an định và vững chãi là nền tảng của tuệ giác. Tâm tĩnh lặng quan sát các hiện tượng như chúng sanh và diệt, và từ sự chuyên chú quan sát và khám phá tìm hiểu ấy khởi lên “tuệ giác cao thượng về các pháp” (*adhipaññādharmavipassanā*). Khi trí tuệ tiếp tục tăng cường và phát triển, nó thâm nhập càng lúc càng sâu hơn vào bản chất của vạn pháp, và đạt đến đỉnh cao với tri kiến đầy đủ trọn vẹn được gọi là giác ngộ (*sambodhi*).

Từ Pāli ‘*paññā*’ (Nam Phạn) ở đây được dịch là ‘trí tuệ’, từ tương đương trong tiếng Sanskrit (Bắc Phạn) là bát nhã (*prajñā*), từ này được dùng đặt tên cho bài kinh rất dài là Bát-nhã-ba-la-mật (*prajñāpāramitā*) trong Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, ý niệm trí tuệ / bát nhã (*paññā / prajñā*) là công cụ chính trên con đường đi đến giác ngộ không bắt nguồn từ văn học bát-nhã, mà đã hòa nhập trong giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy. Các bộ kinh Nikāya dùng từ *paññā* không những như một điểm giáo lý mà còn là một đề tài phong phú cho những hình ảnh ẩn dụ. Như vậy, **Kinh Văn IX, 1 (1)-(2)** nói đến *paññā* theo thứ tự như là ánh sáng và con dao. Đó là ánh sáng siêu phàm bởi vì nó soi sáng bản chất đích thực của các pháp và xóa tan bóng tối của vô minh. Nó là con dao - một con dao sắc bén của người đồ tể - bởi vì nó chặt đứt xuyên suốt đồng phiền não rối rắm và từ đó mở ra con đường giải thoát.

The Pāli word *paññā* is derived from the verbal root *ñā* (Skt: *jñā*), meaning “to know,” preceded by the prefix *pa* (Skt: *pra*), which merely gives the root meaning a more dynamic nuance. So *paññā/prajñā* means knowing or understanding, not as a possession, but as an action: the act of knowing, the act of understanding, the act of discerning. In Pāli, the verb *pajānāti*, “one understands,” conveys this sense more effectively than the correlative noun *paññā*.¹ What is meant by *paññā*, however, is a type of understanding superior to that which occurs when one understands, for instance, a difficult passage in an economics textbook or the implications of a legal argument. *Paññā* signifies the understanding that arises through spiritual training, illuminates the real nature of things, and culminates in the mind’s purification and liberation. For this reason, despite its drawbacks, I continue to use the familiar “wisdom.”

Contemporary Buddhist literature commonly conveys two ideas about *paññā* that have become almost axioms in the popular understanding of Buddhism. The first is that *paññā* is exclusively nonconceptual and nondiscursive, a type of cognition that defies all the laws of logical thought; the second, that *paññā* arises spontaneously, through an act of pure intuition as sudden and instantaneous as a brilliant flash of lightning. These two ideas about *paññā* are closely connected. If *paññā* defies all the laws of thought, it cannot be approached by any type of conceptual activity but can arise only when the rational, discriminative, conceptual activity of the mind has been stultified. And this stopping of conceptualization, somewhat like the demolition of a building, must be a rapid one, an undermining of thought not previously prepared for by any gradual maturation of

Từ Pāli *paññā* được rút ra từ ngữ căn của động từ *ñā* (Sanskrit: *jñā*), nghĩa là ‘biết’, với tiếp đầu ngữ *pa* đứng trước nó, đã cho nghĩa gốc một nét tinh tế năng động hơn. Vì thế *paññā / prajñā* (trí tuệ / bát nhã) nghĩa là biết hay hiểu, không phải như một sự sở hữu, nhưng là một hành động: hành động biết, hành động hiểu, hành động nhận biết. Trong tiếng Pāli, động từ *pajānāti*, ‘người hiểu’ chuyển tải ý nghĩa này hữu hiệu hơn là danh từ tương ứng với nó là *paññā* ⁽¹⁾. Tuy nhiên, *paññā* có ý nghĩa là một loại hiểu biết cao hơn sự hiểu biết bình thường khi con người hiểu một điều gì, như là, hiểu một đoạn trong sách giáo khoa về kinh tế học, hay là hiểu những ý nghĩa bao hàm của một cuộc tranh luận về pháp lý. *Paññā* mang ý nghĩa sự hiểu biết phát sinh từ sự rèn luyện tâm linh, soi sáng bản chất của các pháp, và đạt đến đỉnh cao là sự thanh tịnh tâm và giải thoát tâm. Vì lý do này, mặc dù có những bất lợi, tôi vẫn tiếp tục dùng ý nghĩa quen thuộc của nó là ‘trí tuệ’.

Văn học Phật giáo hiện đại thường chuyển tải hai ý niệm về từ trí tuệ (*paññā*) mà hầu như đã trở thành nguyên tắc trong sự hiểu biết thông thường về Phật giáo. Nghĩa thứ nhất của *paññā* (*trí tuệ bát-nhã*) là tuyệt đối không thuộc về khái niệm và không biện luận, một kiểu nhận thức phủ nhận mọi qui luật về suy luận hợp luận lý; nghĩa thứ hai, *paññā* phát sinh tự nhiên, qua một hành động thuần túy trực giác đột nhiên và tức khắc như một tia chớp sáng lòa. Hai ý tưởng ấy về từ *paññā* liên hệ chặt chẽ với nhau. Nếu *paññā* phủ nhận mọi quy luật về suy luận, thì nó không thể được tiếp cận bởi bất cứ hoạt động thuộc về khái niệm nào, nhưng chỉ có thể sinh khởi khi hoạt động thuộc về khái niệm, lý luận phân biệt đã bị mất tác dụng. Và việc chấm dứt khái niệm hóa này cũng giống như phá sập một tòa cao ốc, phải là một việc rất nhanh, một sự triệt hạ tư tưởng không hề

understanding. Thus, in the popular understanding of Buddhism, *paññā* defies rationality and easily slides off into “crazy wisdom,” an incomprehensible, mindboggling way of relating to the world that dances at the thin edge between super-rationality and madness.

Such ideas about *paññā* receive no support at all from the teachings of the Nikāyas, which are consistently sane, lucid, and sober. To take the two points in reverse order: First, far from arising spontaneously, *paññā* in the Nikāyas is emphatically conditioned, arisen from an underlying matrix of causes and conditions. And second, *paññā* is not bare intuition, but a careful, discriminative understanding that at certain stages involves precise conceptual operations. *Paññā* is directed to specific domains of understanding. These domains, known in the Pāli commentaries as “the soil of wisdom” (*paññābhūmi*), must be thoroughly investigated and mastered through conceptual understanding before direct, nonconceptual insight can effectively accomplish its work. To master them requires analysis, discrimination, and discernment. One must be able to abstract from the overwhelming mass of facts certain basic patterns fundamental to all experience and use these patterns as templates for close contemplation of one’s own experience. I will have more to say about this as we go along.

The conditional basis for wisdom is laid down in the

được chuẩn bị bởi tri kiến chín muồi được tích lũy từ trước. Như vậy, trong sự hiểu biết phổ biến về Phật giáo, *paññā* phủ nhận luận lý và dễ dàng rơi vào loại ‘trí tuệ khùng điên’, một kiểu quan hệ với thế giới lắt lư qua lại giữa ranh giới mong manh của siêu luận lý và điên khùng, không thể hiểu được, khiến tâm trí kinh ngạc sửng sò.

Những ý tưởng ấy về *paññā* không nhận được sự ủng hộ nào từ giáo lý của các bộ kinh Nikāya, vốn luôn luôn lành mạnh, trong sáng và hợp lý. Thứ nhì, hoàn toàn không phải phát sinh tự nhiên, *paññā* trong các bộ kinh Nikāya chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của pháp hữu vi, phát sinh từ một bối cảnh ngầm của các nhân duyên và điều kiện. Và thứ hai, *paññā* không phải chỉ là trực giác đơn thuần, nhưng là một tri kiến biết phân biệt thận trọng mà vào một giai đoạn nào đó có liên quan đến những vận hành thuộc về khái niệm thật rõ ràng chính xác. *Paññā* trực tiếp hướng đến những lãnh vực của tri kiến. Những lãnh vực đó, được biết trong các bài luận giải tiếng Pāli như là “mảnh đất của trí tuệ” (*paññābhūmi*), cần phải được nghiên cứu và nắm vững thật thông suốt qua sự hiểu biết thuộc khái niệm trước khi tuệ giác trực tiếp không thuộc khái niệm, hoàn thành được công việc của nó một cách hữu hiệu. Để nắm vững những lãnh vực này cần có sự phân tích, phân biệt và đánh giá đúng đắn. Từ một khối khổng lồ các sự kiện, hành giả phải có khả năng rút ra được một vài khuôn mẫu căn bản làm nền tảng cho mọi kinh nghiệm và dùng những khuôn mẫu đó như là những chuẩn mực để quán chiếu thật kỹ những kinh nghiệm của bản thân hành giả. Tôi sẽ nói nhiều hơn về điều này trong các phần sau.

Điều kiện nền tảng để có trí tuệ được đặt trong một cấu

three-tier structure of the Buddhist training. As we have seen, in the three divisions of the Buddhist path, moral discipline functions as the basis for concentration and concentration as the basis for wisdom. Thus the immediate condition for the arising of wisdom is concentration. As the Buddha often says: “Develop concentration, monks. One who is concentrated sees things as they really are.”² To “see things as they really are” is the work of wisdom; the immediate basis for this correct seeing is concentration. Since concentration depends on proper bodily and verbal conduct, moral discipline too is a condition for wisdom.

Text IX,2 gives a fuller list of eight causes and conditions for obtaining “the wisdom fundamental to the spiritual life” and for bringing such wisdom to maturity. Of particular interest is the fifth condition, which not only emphasizes the contribution that study of the Dhamma makes to the development of wisdom but also prescribes a sequential program of education. First one “learns much” of those “teachings that are good in the beginning, good in the middle, and good in the end.” Then one memorizes them; then recites them aloud; then investigates them with the mind; and finally “penetrates them well by view.” The last step can be equated with direct insight, but such insight is prepared for by the preceding steps, which provide the “information” necessary for thorough penetration to occur. From this, we can see that wisdom does not arise automatically on the basis of concentration but depends upon a clear and precise conceptual understanding of the Dhamma induced by study, reflection, and deep contemplation of the teachings.

As a factor of the Noble Eightfold Path, wisdom is known

trúc ba tầng của sự tu tập Phật giáo. Như chúng ta đã thấy, trong ba ngành tu học của Phật đạo, Giới có chức năng hoạt động như nền tảng của Định và Định là nền tảng của Tuệ. Như vậy, điều kiện tức khắc để khởi sinh trí tuệ là định. Như Đức Phật đã dạy: “Này các Tỷ-kheo, hãy phát triển định. Một hành giả có định sẽ thấy các pháp đúng như thật.”⁽²⁾ “Thấy được các pháp đúng như thật” là công việc của trí tuệ; nền tảng tức khắc để thấy đúng như thật là định. Vì định tùy thuộc vào các hành xử đúng đắn của thân và khẩu, nên giới cũng là một điều kiện của trí tuệ.

Kinh Văn IX, 2 cho chúng ta một bảng liệt kê tám nhân duyên và điều kiện để đạt được ‘trí tuệ làm nền tảng cho đời sống tâm linh’ và để đưa trí tuệ đến mức độ thuần thực chín muồi. Đặc biệt đáng chú ý là điều kiện thứ năm, vốn không những nhấn mạnh sự đóng góp của việc nghiên cứu Giáo pháp đối với sự phát triển trí tuệ mà còn ấn định một chương trình giáo dục tuần tự tiếp nối nhau. Thứ nhất là “học thật nhiều” những “giáo pháp đẹp ở chặng đầu, đẹp ở chặng giữa, đẹp ở chặng cuối.” Rồi hành giả học thuộc lòng; rồi tụng đọc lớn; rồi dùng tâm trí nghiên cứu tìm tòi; và cuối cùng “thâm nhập chúng thật sâu với chánh kiến.” Bước cuối cùng có thể tương đương với tuệ giác trực tiếp, nhưng tuệ giác ấy được chuẩn bị bởi những bước trước đó, vốn đã cung cấp ‘thông tin’ cần thiết cho việc thâm nhập thấu suốt xảy ra. Từ điểm này, chúng ta có thể thấy rằng trí tuệ không phải sinh khởi tự động trên nền tảng của định, nhưng tùy thuộc vào một sự hiểu biết thuộc khái niệm thật rõ ràng chính xác về Giáo pháp do việc nghiên cứu, suy tư và quán chiếu sâu xa về giáo lý.

Như là một chi phần của Bát Thánh đạo, trí tuệ được biết

as *right view* (*sammādiṭṭhi*). **Text IX,3**, a slightly abridged version of the *Sammādiṭṭhi Sutta*, the Discourse on Right View (MN 9), gives an excellent overview of the “soil of wisdom.” The Venerable Sāriputta, the Buddha’s disciple who excelled in wisdom, spoke the discourse to a group of his fellow monks. Since ancient times, the text has served as a primer of Buddhist studies in the monasteries of southern Asia. According to the classical commentary on this sutta, right view is twofold: *conceptual right view*, a clear intellectual grasp of the Dhamma; and *experiential right view*, the wisdom that directly penetrates the Dhamma. Conceptual right view, called “right view in conformity with the truths” (*saccānulomika-sammādiṭṭhi*), is a correct understanding of the Dhamma arrived at by studying and examining the Buddha’s teachings in depth. Such understanding, though conceptual rather than experiential, is by no means dry and sterile. When rooted in faith in the Buddha’s enlightenment and driven by a strong determination to realize the truth of the Dhamma, it serves as the germ from which experiential right view evolves and thus becomes a critical step in the growth of wisdom.

Experiential right view is the realization of the truth of the Dhamma—above all, of the Four Noble Truths—in one’s own immediate experience. For this reason it is called “right view that penetrates the truths” (*saccapaṭivedha-sammādiṭṭhi*). To arrive at direct penetration, one begins with correct conceptual understanding of the teaching and, by practice, transforms this understanding into direct perception. If conceptual right view is compared to a hand—a hand that grasps the truth with the aid of concepts—then

như là ‘chánh tri kiến’ (*sammādiṭṭhi*). **Kinh Văn IX, 3**, một phiên bản tóm lược của Kinh *Sammādiṭṭhi*, Kinh Chánh Tri Kiến (*Trung BK 9*), cho chúng ta một cái nhìn tổng quát thật xuất sắc về “mảnh đất trí tuệ.” Tôn giả Xá-lợi-phất (Sāriputta) là đại đệ tử của Đức Phật, là bậc trí tuệ đệ nhất, giảng bài pháp này cho một nhóm Tỷ-kheo đồng tu. Từ thời xa xưa, bài kinh này đã được dùng như bài kinh căn bản mở đầu cho việc nghiên cứu Phật pháp trong các tu viện ở miền Nam Á. Theo bài luận giải cổ điển về kinh này, chánh kiến có hai mặt: *chánh kiến thuộc về khái niệm*, là sự nắm vững kiến thức về Giáo pháp; và *chánh kiến thuộc về thực nghiệm*, là trí tuệ trực tiếp thâm nhập Giáo pháp. Chánh kiến thuộc về khái niệm, được gọi là “chánh kiến phù hợp với chân lý” (*saccānulomika-sammādiṭṭhi*), là sự hiểu biết đúng đắn về Giáo pháp có được nhờ học hỏi và nghiên cứu sâu về những lời dạy của Đức Phật. Sự hiểu biết đó, mặc dù thuộc về khái niệm hơn là thực nghiệm, là không hề khô cứng vô ích. Khi được bắt nguồn từ niềm tin vào sự giác ngộ của Đức Phật và được thúc đẩy bởi quyết tâm mạnh mẽ để chứng ngộ được chân lý của Giáo pháp, sự hiểu biết ấy phục vụ như là mầm mống từ đó chánh kiến thực nghiệm sẽ xoay quanh nó và trở thành một bước quan trọng trong việc phát triển trí tuệ.

Chánh kiến thực nghiệm là sự nhận thức được chân lý của Giáo pháp - trên hết là Tứ diệu đế - bằng chính kinh nghiệm trực tiếp của bản thân. Vì lý do đó, nó được gọi là “chánh kiến thâm nhập vào các chân lý” (*saccapaṭivedha-sammādiṭṭhi*). Để đạt đến sự thâm nhập trực tiếp, hành giả bắt đầu bằng sự hiểu biết đúng đắn về giáo pháp thuộc khái niệm, và bằng cách thực hành, chuyển hóa hiểu biết này thành tri giác trực tiếp. Nếu chánh kiến thuộc khái niệm được so sánh với một bàn tay - một bàn tay nắm lấy chân lý

experiential right view might be compared to an eye. It is the eye of wisdom, the vision of the Dhamma, that sees directly into the ultimate truth, hidden from us for so long by our greed, hatred, and delusion.

The Discourse on Right View is intended to elucidate the principles that should be comprehended by conceptual right view and penetrated by experiential right view. Sāriputta expounds these principles under sixteen headings: the wholesome and the unwholesome, the four nutriments of life, the Four Noble Truths, the twelve factors of dependent origination, and the taints. It should be noted that from the second section to the end of the sutta, he frames all his expositions in accordance with the same pattern, a pattern that reveals the principle of conditionality to be the scaffolding for the entire teaching. Whatever phenomenon he takes up, he expounds by bringing to light its individual nature, its arising, its cessation, and the way to its cessation. Since this is the pattern that underlies the Four Noble Truths, I shall call it “the four-truth pattern.” This pattern recurs throughout the Nikāyas as one of the major templates through which phenomena are to be viewed to arrive at true wisdom. Its application makes it clear that no entity is isolated and self-enclosed but is, rather, inherently linked to other things in a complex web of dependently originated processes. The key to liberation lies in understanding the causes that sustain this web and bringing them to an end within oneself. This is done by practicing the Noble Eightfold Path, the way to extinguish those causes.

với sự trợ giúp của các khái niệm - thì chánh kiến thực nghiệm có thể so sánh với con mắt. Đó là con mắt trí tuệ, cái thấy về Giáo pháp, thấy trực tiếp vào chân lý tối thượng, mà chúng ta đã bị che khuất quá lâu, do tham sân si của chúng ta.

Bài Kinh Chánh Tri Kiến nhằm mục đích giải thích đầy đủ những nguyên lý cần phải được hiểu bằng chánh kiến về khái niệm và được thâm nhập bằng chánh kiến thực nghiệm. Tôn giả Sāriputta giảng giải những nguyên lý ấy dưới mười sáu tiêu đề: các thiện pháp và bất thiện pháp, bốn dưỡng chất của đời sống, Tứ diệu đế, mười hai nhân duyên, và các lậu hoặc. Cần ghi nhận rằng từ phần thứ hai đến phần cuối của bài kinh, Tôn giả đã đóng khung tất cả những lời giảng dạy theo cùng một mẫu mực, một mẫu mực hé lộ cho thấy nguyên lý về nhân duyên là khung sườn của toàn bộ lời giảng dạy. Bất cứ nói đến hiện tượng nào, Tôn giả giảng giải bằng cách đưa ra ánh sáng bản chất riêng biệt của nó, sự sinh khởi, sự đoạn diệt và con đường đưa đến sự đoạn diệt. Vì đây là mẫu mực nền tảng của Tứ diệu đế, tôi sẽ gọi nó là “mẫu mực Tứ diệu đế.” Mẫu mực này xuất hiện nhiều lần trong suốt các bộ kinh Nikāya như là một trong những khuôn mẫu qua đó các pháp cần được nhìn thấy như vậy để đạt đến tuệ giác đích thực. Sự áp dụng khuôn mẫu này cho ta thấy rõ rằng không có một thực thể nào là biệt lập hay tự cô lập, nhưng là kết nối với các pháp khác trong một mạng lưới phức tạp của những tiến trình duyên khởi. Chìa khóa đưa đến giải thoát nằm trong sự hiểu biết những nguyên nhân duy trì mạng lưới này và tìm cách đưa chúng đến chỗ đoạn diệt trong tự thân của mình. Việc này được thực hiện bằng cách thực hành Bát Thánh đạo, là con đường đưa đến sự dập tắt các nguyên nhân đó.

The world-transcending right view, arrived at by penetrating any of the sixteen subjects expounded in the sutta, occurs in two main stages.

The first stage is the right view of the trainee (*sekha*), the disciple who has entered irreversibly upon the path to liberation but has not yet reached its end. This stage is indicated by the words that open each section, “(one) who has perfect confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma.” These words signify right view as a vision of true principles, an insight that has initiated a radical transformation in the disciple but has not yet reached completion. The second stage is the world-transcending right view of the arahant, described by the closing words of each section. These words indicate that the disciple has used right view to eradicate the remaining defilements and has attained complete emancipation.

In section 4 we arrive at what I call “the domain of wisdom,” the areas to be explored and penetrated by insight. Many of the texts in this section come from the Saṃyutta Nikāya, whose major chapters are devoted to the principal doctrines of Early Buddhism. I include selections here on the five aggregates; the six sense bases; the elements (in different numerical sets); dependent origination; and the Four Noble Truths. As we survey these selections we will notice certain recurrent patterns.

IX,4(1) The Five Aggregates. The five aggregates (*pañcakkhandha*) are the main categories the Nikāyas use to analyze human experience. The five are: (1) form (*rūpa*), the physical component of experience; (2) feeling (*vedanā*),

Chánh kiến vượt thoát thế gian, đạt được bằng cách thâm nhập bất cứ đề tài nào trong số mười sáu đề tài được giảng giải trong bài kinh, xảy ra trong hai giai đoạn chính.

Giai đoạn đầu là chánh kiến của người hữu học (*sekha*), là vị đệ tử với tâm bất thối chuyển, đi vào con đường giải thoát nhưng chưa đạt đến đích cuối cùng. Giai đoạn này được chỉ định bằng những từ mở đầu mỗi đoạn kinh, “(hành giả) có lòng tin bất động đối với Giáo pháp và đã đạt đến Chánh pháp này.” Những từ ngữ này có nghĩa là chánh kiến như là một tầm nhìn về các nguyên lý đích thực, một tuệ giác đã khởi đầu sự chuyển hóa cấp tiến trong người đệ tử nhưng chưa được viên mãn. Giai đoạn hai là chánh kiến vượt thoát thế gian của bậc A-la-hán, được mô tả bằng lời kết của mỗi đoạn kinh. Những lời đó chỉ rõ rằng vị đệ tử đã dùng chánh kiến để đoạn trừ những phiền não cấu uế còn sót lại và đã đạt được giải thoát hoàn toàn.

Trong phần 4, chúng ta đi đến chỗ mà tôi gọi là “lĩnh vực trí tuệ”, những lĩnh vực được tuệ quán khám phá và thâm nhập. Nhiều bài kinh trong phần này xuất phát từ Tương Ưng Bộ Kinh, mà phần lớn các chương được dành để nói về những giáo lý chính yếu của Phật giáo Nguyên thủy. Tôi đưa vào đây những bài tuyển chọn về năm uẩn, sáu căn, các giới (theo từng nhóm pháp số khác nhau), lý Duyên khởi và Tứ diệu đế. Khi chúng ta xem lại những bài tuyển chọn đó, chúng ta sẽ nhận thấy có vài mẫu mực xuất hiện nhiều lần.

Kinh Văn IX, 4, (1) Năm Uẩn. Năm uẩn (*pañcakkhandha*) là những phạm trù mà các bộ kinh Nikāya dùng để phân tích kinh nghiệm con người. Năm uẩn ấy là: (1) Sắc (*rūpa*) là thành phần vật lý của kinh nghiệm; (2) thọ

the “affective tone” of experience—either pleasant, painful, or neutral; (3) perception (*saññā*), the identification of things through their distinctive marks and features; (4) volitional formations (*saṅkhārā*), a term for the multifarious mental factors involving volition, choice, and intention; and (5) consciousness (*viññāṇa*), cognition arisen through any of the six sense faculties—eye, ear, nose, tongue, body, and mind.

Examination of the five aggregates, the topic of the Khandhasaṃyutta (Saṃyutta Nikāya, chapter 22), is critical to the Buddha’s teaching for at least four reasons. *First*, the five aggregates are the ultimate referent of the first noble truth, the noble truth of suffering (see the exposition of the first truth in **Text II,5**), and since all four truths revolve around suffering, understanding the aggregates is essential for understanding the Four Noble Truths as a whole. *Second*, the five aggregates are the objective domain of clinging and as such contribute to the causal origination of future suffering. *Third*, clinging to the five aggregates must be removed to attain liberation. And *fourth*, the kind of wisdom needed to remove clinging is precisely clear insight into the true nature of the aggregates. The Buddha himself declares that so long as he did not understand the five aggregates in terms of their individual nature, arising, cessation, and the way to their cessation, he did not claim to have attained perfect enlightenment. The full understanding of the five aggregates is a task he likewise enjoins on his disciples. The five aggregates, he says, are the things that must be fully understood; their full understanding brings the destruction of greed, hatred, and delusion (SN 22:23).

The word *khandha* (Skt: *skandha*) means, among other

(*vedanā*) là ‘tính chất tình cảm’ của kinh nghiệm - vui sướng, đau khổ hay trung tính; (3) tưởng (*saññā*), sự nhận diện các pháp qua những dấu hiệu và đặc điểm riêng của chúng; (4) hành (*saṅkhāra*), một từ dùng để chỉ những yếu tố tinh thần đa dạng liên quan đến ý muốn, sự lựa chọn, và dự định; và thức (*viññāṇa*), nhận thức sinh khởi từ một trong sáu căn – mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý.

Khảo sát năm uẩn, là đề tài của Kinh Tương Ưng Uẩn (*Khandhasaṃyutta* - *Tương Ưng Bộ Kinh*, chương 22), là rất quan trọng đối với giáo lý của Đức Phật vì ít nhất là bốn lý do. *Thứ nhất*, năm uẩn là điểm tham khảo tối thượng của chân lý thứ nhất, tức là Khổ đế (xem phần giảng giải chân lý thứ nhất trong **Kinh Văn II, (5)**), và bởi vì tất cả bốn chân lý đều xoay quanh Khổ, hiểu được năm uẩn là cần thiết để hiểu Tứ diệu đế nói chung. *Thứ hai*, năm uẩn là mục tiêu của chấp thủ và như vậy đóng góp vào nguồn gốc phát sinh khổ trong tương lai. *Thứ ba*, chấp thủ phải được diệt trừ để đạt được giải thoát. Và *thứ tư*, thứ trí tuệ cần thiết để diệt trừ chấp thủ là tuệ quán rõ ràng chính xác vào bản chất đích thực của năm uẩn. Chính Đức Phật đã tuyên bố rằng bao lâu mà Ngài không hiểu được năm uẩn về tính chất biệt lập của chúng, sự sinh khởi, đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt chúng, thì Ngài không tuyên bố rằng Ngài đã đạt được giác ngộ hoàn toàn. Sự hiểu biết trọn vẹn về năm uẩn như vậy là một nhiệm vụ mà Ngài đã khuyên dạy đệ tử của Ngài. Ngài nói, năm uẩn là những pháp cần phải được hiểu trọn vẹn; sự hiểu biết trọn vẹn về năm uẩn đem lại sự diệt trừ tham sân si. (*Tương Ưng BK 22:23*)

Từ ‘*khandha*’ (Sanskrit: *skandha*), ngoài các ý nghĩa

things, a heap or mass (*rāsi*). The five aggregates are so called because they each unite under one label a multiplicity of phenomena that share the same defining characteristic. Thus whatever form there is, “past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near,” is incorporated into the form aggregate; whatever feeling there is, “past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near,” is incorporated into the feeling aggregate; and so for each of the other aggregates. **Text IX,4(1)(a)** enumerates in simple terms the constituents of each aggregate and shows that each aggregate arises and ceases in correlation with its own specific condition; the Noble Eightfold Path is the way to bring each aggregate to an end. Here we find the “four-truth pattern” applied to the five aggregates, an application that follows quite logically from the role that the five aggregates play in representing the first noble truth.

This sutta makes a distinction between trainees and arahants similar to that made by the Discourse on Right View. Trainees have directly known the five aggregates by way of the four-truth pattern and are practicing for their fading away and cessation; they have thereby “gained a foothold (*gādhanti*) in this Dhamma and Discipline.” Arahants too have directly known the five aggregates by way of the four-truth pattern, but they have gone further than the trainees. They have extirpated all attachment to the aggregates and are liberated by nonclinging; thus they are called “consummate ones” (*kevalino*) who cannot be described by way of the round of rebirths.

khác, có nghĩa là một tập hợp chồng chất lên nhau, một đồng (*rāsi*). Năm uẩn được gọi như vậy bởi vì mỗi uẩn như là một tập hợp đa dạng của nhiều hiện tượng cùng chung một đặc tính tiêu biểu, kết hợp lại với nhau dưới cùng một tên gọi. Như vậy, dù có bất cứ hình sắc nào, “quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp kém hay cao thượng, xa hay gần,” đều được bao gồm vào sắc uẩn; dù có bất cứ cảm thọ nào, “quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp kém hay cao thượng, xa hay gần,” đều được bao gồm vào thọ uẩn, cũng vậy đối với các uẩn khác. **Kinh Văn IX, 4, (1) (a)** liệt kê bằng từ ngữ đơn giản những thành phần cấu tạo của mỗi uẩn và chứng tỏ rằng mỗi uẩn sinh và diệt tương quan với những điều kiện đặc thù của nó; Bát Thánh đạo là con đường đưa đến đoạn diệt các uẩn. Ở đây, chúng ta thấy “khuôn mẫu Tứ diệu đế” được áp dụng với năm uẩn, một sự áp dụng rất hợp luận lý theo vai trò của năm uẩn trong việc trình bày chân lý thứ nhất.

Bài kinh này phân biệt sự khác nhau giữa các vị hữu học và bậc A-la-hán cũng tương tự như sự phân biệt trình bày trong Kinh Chánh Tri Kiến. Các vị hữu học đã trực tiếp biết năm uẩn qua “khuôn mẫu Tứ diệu đế” và đang tu tập để tiến tới sự lụi tàn và đoạn diệt chúng; như thế họ đã “đặt được chân (*gādhanti*) vào Giáo pháp và Giới luật này.” Các bậc A-la-hán cũng đã trực tiếp biết được năm uẩn qua “khuôn mẫu Tứ diệu đế”, nhưng các vị này đã đi xa hơn các vị hữu học. Các bậc A-la-hán đã loại trừ được mọi chấp thủ với năm uẩn và đã được giải thoát nhờ không chấp thủ; như vậy, họ được gọi là “những bậc toàn vẹn” (*kevalino*), những vị không còn được mô tả theo vòng luân hồi.

The Five Aggregates

(based on SN 22:56–57 and 22:95)

Aggregate	Content	Condition	Simile
form	four great elements and form derived from them	nutriment	a lump of foam
feeling	six classes of feeling: born of contact through eye, ear, nose, tongue, body, and mind	contact	a water bubble
perception	six classes of perception: of forms, sounds, smells, tastes, tactile objects, and mental phenomena	contact	a mirage
volitional formations	six classes of volition: regarding forms, sounds, smells, tastes, tactile objects, and mental phenomena	contact	a banana-tree trunk
consciousness	six classes of consciousness: eye-, ear-, nose-, tongue-, body-, mind-consciousness	name-and-form	a magical illusion

Năm Uẩn

(dựa vào Tương Ưng BK số 22:56-57 và 22:95)

Uẩn	Nội dung	Điều kiện	Ví dụ
Sắc	Tứ đại và các hình thái xuất phát từ chúng	Dưỡng chất	Một khối bọt
Thọ	Sáu loại cảm thọ: phát sinh do xúc chạm qua mắt, tai, mũi lưỡi, thân, ý	Xúc chạm	Một bong bóng nước
Tưởng	Sáu loại tưởng: sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp	Xúc chạm	Một ảo ảnh
Hành	Sáu loại hành: liên hệ đến sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp.	Xúc chạm	Một thân cây chuối
Thức	Sáu loại thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức	Danh sắc	Một ảo tưởng huyễn hoặc

A detailed catechism on the aggregates, treating them from diverse angles, can be found in **Text IX,4(1)(b)**. Because the five aggregates that make up our ordinary experience are the objective domain of clinging (*upādāna*), they are commonly called the five aggregates subject to clinging (*pañc'upādānakkhandhā*). Clinging to the five aggregates occurs in two principal modes, which we might call *appropriation* and *identification*. One either grasps them and takes possession of them, that is, one *appropriates* them; or one uses them as the basis for views about one's self or for conceit ("I am better than, as good as, inferior to others"), that is, one *identifies* with them. As the Nikāyas put it, we are prone to think of the aggregates thus: "This is mine, this I am, this is my self" (*etaṃ mama, eso'ham asmi, eso me attā*). In this phrase, the notion "This is mine" represents the act of appropriation, a function of craving (*taṇhā*). The notions "This I am" and "This is my self" represent two types of identification, the former expressing conceit (*māna*), the latter views (*diṭṭhi*).³

Giving up craving is so difficult because craving is reinforced by views, which rationalize our identification with the aggregates and thus equip craving with a protective shield. The type of view that lies at the bottom of all affirmation of selfhood is called identity view (*sakkāyadiṭṭhi*). The suttas often mention twenty types of identity view, obtained by considering one's self to stand in any of four relations to each of the five aggregates: either as identical with it, as possessing it, as containing it, or as contained within it. The "uninstructed worldling" holds some kind of identity view; "the instructed noble disciple," having seen

Một số các câu hỏi đáp chi tiết về năm uẩn, nhìn chúng từ những góc độ khác nhau, có thể tìm thấy ở **Kinh Văn IX, 4 (1) (b)**. Vì năm uẩn tạo thành kinh nghiệm thường ngày của chúng ta là mục tiêu của chấp thủ (*upādāna*), chúng thường được gọi là năm thủ uẩn (*pañc'upādānakkhandhā*). Chấp thủ vào năm uẩn xảy ra theo hai hình thái chính, mà chúng ta có thể gọi là *chiếm hữu* và *nhận diện đồng hóa*. Người ta có thể nắm giữ chúng hoặc giành quyền sở hữu chúng, nghĩa là *chiếm hữu* chúng; hoặc người ta dùng chúng như là cơ sở cho những quan điểm về cái ngã của mình hay về lòng ngã mạn ("tôi hơn người, tôi bằng người, tôi thua kém người"), nghĩa là người ta *nhận diện đồng hóa* mình với chúng. Như các bộ kinh Nikāya đã dạy, chúng ta có khuynh hướng nghĩ đến năm uẩn như thế này: "Đây là của tôi, đây là tôi, đây là tự ngã của tôi" (*etaṃ mama, eso'ham asmi, eso me attā*). Trong câu này, khái niệm "Đây là của tôi" tiêu biểu cho hành động chiếm hữu, một chức năng của ái dục (*taṇhā*). Những khái niệm "Đây là tôi" và "Đây là tự ngã của tôi" tiêu biểu cho hai loại nhận diện đồng hóa, loại thứ nhất biểu lộ lòng ngã mạn (*manā*), loại thứ hai biểu lộ những quan điểm (*diṭṭhi*)⁽³⁾.

Từ bỏ khát ái là quá khó bởi vì khát ái được quan điểm tăng cường sức mạnh, quan điểm ấy đã hợp lý hóa sự nhận diện đồng hóa của chúng ta với năm uẩn và vì thế trang bị cho khát ái một lá chắn bảo vệ. Quan điểm nằm bên dưới mọi khẳng định về cái ngã được gọi là thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*). Kinh thường đề cập hai mươi loại thân kiến, được hình thành bằng cách xem tự ngã của mình có mặt trong bất cứ bốn mối quan hệ nào với một trong năm uẩn: hoặc như đồng hóa với nó, như là sở hữu nó, như là chứa đựng nó, hay như là được chứa đựng trong nó. Kẻ 'vô văn phàm phu' nắm giữ một vài kiểu thân kiến; 'bậc Thánh đệ tử

with wisdom the selfless nature of the aggregates, no longer regards the aggregates as a self or the belongings of a self. Adopting any of these views is a cause of anxiety and distress. It is also a leash that keeps us bound to the round of rebirths—see above, **Text I,2(3)** and **Text I,4(5)**.

All the defilements ultimately stem from ignorance, which thus lies at the bottom of all suffering and bondage. Ignorance weaves a net of three delusions around the aggregates. These delusions are the notions that the five aggregates are permanent, a source of true happiness, and a self. The wisdom needed to break the spell of these delusions is the insight into the five aggregates as impermanent (*anicca*), suffering (*dukkha*), and nonself (*anattā*). This is called the direct knowledge of the three characteristics of existence (*tilakkhaṇa*).

Some suttas seem to make insight into one or another of the three characteristics alone sufficient for reaching the goal. However, the three characteristics are closely interwoven, and thus the most common formula found in the Nikāyas builds upon their internal relationship. First enunciated in the Buddha's second discourse at Bārāṇasī—**Text IX,4(1)(c)**—the formula uses the characteristic of impermanence to reveal the characteristic of suffering, and both together to reveal the characteristic of nonself. The suttas take this indirect route to the characteristic of nonself because the selfless nature of things is so subtle that often it cannot be seen except when pointed to by the other two characteristics. When we recognize that the things we identify as our self are impermanent and bound up with suffering, we realize that they lack the essential marks of

hữu học', với trí tuệ đã thấy được bản chất vô ngã của năm uẩn, không còn xem năm uẩn là tự ngã hay là những sở hữu của tự ngã. Chấp nhận bất cứ phần nào trong những quan điểm này là một nguyên nhân của lo âu và phiền não. Đó cũng là sợi dây ràng buộc chúng ta trong vòng luân hồi - xem phần trên, **Kinh Văn I, 2 (3)** và **Kinh Văn I, 4 (5)**.

Tất cả mọi phiền não cấu uế cuối cùng đều bắt nguồn từ vô minh, và như vậy vô minh đã nằm bên dưới mọi khổ đau và hệ lụy. Vô minh dệt một tấm lưới về ba thứ si mê chung quanh năm uẩn. Những si mê đó là các khái niệm cho rằng năm uẩn là thường hằng, là nguồn hạnh phúc, và là tự ngã. Trí tuệ cần thiết để bẻ gãy sức hút của các si mê đó là tuệ quán sâu xa vào năm uẩn như là vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattā*). Đây gọi là tri kiến trực tiếp về ba đặc tính của hiện hữu (Tam Pháp Ấn).

Một vài kinh hình như cho rằng tuệ quán vào điểm này hay điểm kia của ba đặc tính này mà thôi cũng đủ đạt đến mục tiêu. Tuy nhiên, ba đặc tính này đan quện chặt chẽ với nhau, và như vậy công thức thông thường nhất tìm thấy trong các bộ kinh Nikāya xây dựng trên quan hệ nội tại của đặc tính này. Thứ nhất, được nói rõ trong bài thuyết pháp thứ hai của Đức Phật ở thành Bārāṇasī (Ba-la-nại) – **Kinh Văn IX, 4 (1) (c)** - công thức này dùng đặc tính vô thường để hé lộ cho thấy đặc tính khổ, và cả hai cùng hé lộ đặc tính vô ngã. Bài kinh dùng con đường gián tiếp này để đi đến vô ngã bởi vì đặc tính vô ngã của các pháp là vi tế đến nỗi không thể thấy được trừ khi được hai đặc tính kia chỉ rõ. Khi chúng ta nhận ra những gì chúng ta nhận diện là tự ngã của ta là vô thường và bị ràng buộc với khổ đau, thì chúng ta hiểu rằng chúng thiếu những chỉ dấu cần thiết về một cái

authentic selfhood and we thereby stop identifying with them.

The different expositions of the three characteristics all thus eventually converge on the eradication of clinging. They do so by showing, with regard to each aggregate, “This is not mine, this I am not, this is not my self.” This makes the insight into nonself the culmination and consummation of the contemplation of the three characteristics. While the characteristic of nonself is usually approached through the other two characteristics, as in **Text IX,4(1)(d)**, it is sometimes disclosed directly. An example of the direct approach to nonself is **Text IX,4(1)(e)**, the discourse on “the lump of foam,” which uses five memorable similes to reveal the empty nature of the five aggregates. According to the standard formula, insight into the five aggregates as impermanent, suffering, and nonself induces disenchantment (*nibbidā*), dispassion (*virāga*), and liberation (*vimutti*). One who attains liberation subsequently wins “the knowledge and vision of liberation,” the assurance that the round of rebirths has indeed been stopped and nothing more remains to be done.

Another pattern that the suttas often apply to the five aggregates, and to the other groups of phenomena, is the triad of gratification, danger, and escape. **Texts VI,2(1)–(3)**, from the Aṅguttara Nikāya, apply this triad to the world as a whole. The Saṃyutta Nikāya applies the same scheme individually to the aggregates, sense bases, and elements. The pleasure and joy each aggregate, sense base, and element offers is its gratification; its impermanence, pervasion by suffering, and nature to change is its danger; and the abandoning of desire and lust for it is the escape

ngã đích thực và từ đó chúng ta không còn nhận diện mình với chúng.

Như vậy, những bài thuyết giảng về cả ba đặc tính cuối cùng qui về việc xóa bỏ chấp thủ. Các bài thuyết giảng làm như vậy bằng cách chứng tỏ, với mỗi thủ uẩn, rằng: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không thuộc tự ngã của tôi.” Điều này làm cho tuệ quán vào đặc tính vô ngã trở thành đỉnh cao và hoàn thiện việc quán chiếu về ba đặc tính của hiện hữu. Trong lúc đặc tính vô ngã thường được tiếp cận thông qua hai đặc tính kia, như trong **Kinh Văn IX, 4 (1) (d)**, đôi lúc nó được trình bày trực tiếp. Một ví dụ về cách tiếp cận trực tiếp đặc tính vô ngã là trong **Kinh Văn IX, 4 (1) (e)**, bài kinh nói về “khối bọt” đã dùng năm ví dụ đáng ghi nhớ để hiển lộ tính chất trống không của năm uẩn. Theo công thức tiêu chuẩn, tuệ quán vào bản chất của năm uẩn như là vô thường, khổ và vô ngã đưa đến nhàm chán (*nibbidā*), ly tham (*virāga*) và giải thoát (*vimutti*). Hành giả đạt được giải thoát sau đó sẽ đắc “tri kiến và pháp nhãn về giải thoát”, bảo đảm rằng vòng luân hồi thật sự đã chấm dứt và không còn cần phải làm gì nữa.

Một kiểu mẫu khác mà các bài kinh thường áp dụng với năm uẩn, và với các nhóm hiện tượng khác, là bộ ba vị ngọt, sự nguy hiểm và sự vượt thoát. **Kinh Văn VI, 2 (1) - (3)**, từ Tăng Chi Bộ Kinh, áp dụng bộ ba này đối với cả thế giới nói chung. Tương Ưng Bộ Kinh áp dụng cùng kiểu mẫu này riêng biệt với năm uẩn, sáu căn và bốn giới. Niềm vui thích và hoan hỷ mà mỗi uẩn, mỗi căn hay mỗi giới đem lại là vị ngọt; tính vô thường, sự tràn ngập khổ đau, và bản chất phải chịu thay đổi của vị ngọt là sự nguy hiểm; và sự từ bỏ ham muốn và thèm khát đối với vị ngọt là sự vượt thoát.

from it.

IX,4(2) The Six Sense Bases. The Saḷāyatana-saṃyutta, the Connected Discourses on the Six Sense Bases (Saṃyutta Nikāya, chapter 35), contains over two hundred short suttas on the sense bases. The six internal and external sense bases provide a perspective on the totality of experience different from, but complementary to, the perspective provided by the aggregates. The six pairs of bases are the sense faculties and their corresponding objects, which support the arising of the respective type of consciousness. Because they mediate between consciousness and its objects, the internal sense bases are spoken of as the “bases for contact” (*phassāyatana*), “contact” (*phassa*) being the coming together of sense faculty, object, and consciousness.

The Six Internal and External Sense Bases

Internal sense bases	External sense bases	Types of consciousness arisen from the sense bases
eye	forms	eye-consciousness
ear	sounds	ear-consciousness
nose	smells	nose-consciousness
tongue	tastes	tongue-consciousness
body	tactile objects	body-consciousness
mind	mental phenomena	mind-consciousness

Kinh Văn IX, 4 (2) Sáu Căn / Sáu Xứ. Kinh Tương Ưng Sáu Xứ (Saḷāyatana-saṃyutta), (*Tương Ưng BK, chương 35*), gồm có hơn hai trăm bài kinh ngắn nói về sáu căn. Sáu nội căn và sáu ngoại căn cung cấp cho chúng ta một tầm nhìn về toàn bộ kinh nghiệm, khác với nhưng bổ túc cho tầm nhìn từ năm uẩn. Sáu cặp xứ là các căn và đối tượng tương ứng của chúng, hỗ trợ cho việc khởi sinh các loại thức tương ứng. Bởi vì chúng làm trung gian giữa thức và trần (đối tượng của căn), nội căn được nói đến như là “những căn để tiếp xúc” (*phassāyatana*), “tiếp xúc” là sự giao tiếp với nhau của căn, trần và thức.

Sáu Nội và Ngoại Căn / Xứ

Nội căn / xứ	Ngoại căn / xứ	Thức sinh khởi từ các căn / xứ
Mắt	Sắc	Nhãn thức
Tai	Thanh	Nhĩ thức
Mũi	Hương	Tỷ thức
Lưỡi	Vị	Thiệt thức
Thân	Xúc	Thân thức
Ý	Pháp	Ý thức

What the first five sense bases and their objects signify is obvious enough, but the sixth pair, mind (*mano*) and phenomena (*dhammā*), presents some difficulty. If we treat the two terms as parallel to the other internal and external bases, we would understand the mind base to be the support for the arising of mind-consciousness (*manoviññāṇa*) and the phenomena base to be the objective sphere of mind-consciousness. On this interpretation, “mind” might be taken as the passive flow of consciousness from which active conceptual consciousness emerges, and “phenomena” as purely mental objects such as those apprehended by introspection, imagination, and reflection. The Abhidhamma and the Pāli commentaries, however, interpret the two terms differently. They hold that the mind base comprises all classes of consciousness, that is, they include within it all six types of consciousness. They also hold that all actual entities not comprised in the other sense bases constitute the phenomena base. The phenomena base, then, includes the other three mental aggregates—feeling, perception, and volitional formations—as well as types of subtle material form not implicated in experience through the physical senses. Whether this interpretation conforms to the meaning intended in the oldest Buddhist texts is an open question.

Text IX,4(2)(a) testifies that for Early Buddhism, liberation requires direct knowledge and full understanding of the internal and external sense bases and all the phenomena that arise from them. This seems to establish an apparent correspondence between Buddhism and empirical science, but the type of knowledge sought by the two disciplines differs. Whereas the scientist seeks impersonal, “objective” information, the Buddhist practitioner seeks direct insight

Ý nghĩa của năm căn đầu tiên và trần là khá rõ ràng, nhưng cặp thứ sáu, là ý (*mano*) và pháp/ hiện tượng (*dhammā*) cho thấy vài khó khăn. Nếu chúng ta xem hai từ này như song song với nội căn và ngoại căn, chúng ta sẽ hiểu ý căn là nguồn hỗ trợ để khởi sinh ý thức (*manoviññāṇa*), và pháp sẽ là lãnh vực đối tượng của ý thức. Theo sự diễn giải này, “ý” có thể được xem như dòng nhận thức thụ động từ đó khởi sinh nhận thức năng động thuộc khái niệm, và “pháp” là những đối tượng tinh thần thuần túy như những gì được nhận biết do nội quán, tưởng tượng, và suy tưởng. Tuy nhiên, luận A-tỳ-đàm và các bài luận giải tiếng Pāli diễn giải hai từ ấy khác nhau. Hai nguồn luận này cho rằng ý căn bao gồm tất cả các loại thức, nghĩa là chúng bao gồm tất cả sáu loại thức. Các nguồn luận này cũng cho rằng tất cả thực thể nào không bao gồm trong các căn kia tạo thành pháp trần. Như vậy, pháp trần bao gồm ba uẩn thuộc về tinh thần là thọ, tưởng và hành – cũng như những loại hình sắc vi tế không bao hàm trong kinh nghiệm qua các căn thuộc về thể chất. Sự diễn giải này có phù hợp với ý nghĩa của các bản kinh Phật xưa cổ nhất hay không là một câu hỏi mở (*cần được nghiên cứu thêm*).

Kinh Văn IX, 4(2) (a) chứng minh rằng đối với Phật giáo Nguyên thủy, giải thoát đòi hỏi thắng trí và hiểu biết trọn vẹn về nội căn và ngoại căn và tất cả các pháp / hiện tượng khởi sinh từ các căn ấy. Điều này hình như thiết lập một sự tương quan rõ ràng giữa Phật giáo và khoa học thực nghiệm, nhưng loại kiến thức mà hai ngành học này tìm kiếm thì khác nhau. Trong lúc các nhà khoa học tìm kiếm thông tin khách quan, ‘trung tính’, thì các hành giả Phật giáo

into the nature of these phenomena as components of lived experience.

The Nikāyas suggest an interesting difference between the treatment given to the aggregates and the sense bases. Both serve as the soil where clinging takes root and grows, but while the aggregates are primarily the soil for *views about a self*, the sense bases are primarily the soil for *craving*. A necessary step in the conquest of craving is therefore restraint of the senses. Monks and nuns in particular must be vigilant in their encounters with desirable and undesirable sense objects. When one is negligent, experience through the senses invariably becomes a trigger for craving: lust for pleasant objects, aversion toward disagreeable objects (and a craving for pleasant escape routes), and a dull attachment to neutral objects.

In one of his earliest discourses popularly known as “The Fire Sermon”—**Text IX,4(2)(b)**—the Buddha declared that “all is burning.” The “all” is just the six senses, their objects, the types of consciousness arisen from them, and the related contacts and feelings. The way to liberation is to see that this “all” is burning with the fires of defilements and suffering. The Saḷāyatanaśaṃyutta repeatedly states that to dispel ignorance and generate true knowledge, we must contemplate all the sense bases and the feelings that arise through them as impermanent, suffering, and nonself. This, according to **Text IX,4(2)(c)**, is the direct way to the attainment of Nibbāna. An alternative route, commended by **Text IX,4(2)(d)**, is to see that the six senses are empty—empty of a self or of anything belonging to a self. Since consciousness arises via the six sense bases, it too is

tìm kiếm tuệ giác trực tiếp vào bản chất của các hiện tượng này như những thành tố của kinh nghiệm sống thực.

Các bộ kinh Nikāya đưa ra một sự khác nhau thú vị giữa cách xử lý đối với các uẩn và các căn. Cả hai phục vụ như là mảnh đất cho chấp thủ mọc rễ và phát triển, nhưng trong lúc các uẩn trước tiên là mảnh đất cho *các quan điểm về một cái ngã*, thì các căn trước tiên là mảnh đất của *khát ái*. Như vậy, một bước cần thiết để chinh phục khát ái là chế ngự các căn. Đặc biệt là tăng và ni phải cảnh giác trong những cuộc tiếp xúc với các đối tượng (trần) đáng yêu hay đáng ghét. Khi hành giả không khéo chế ngự các căn, trải nghiệm qua các căn luôn luôn trở thành động cơ cho khát ái: khao khát những đối tượng đáng yêu, ghét bỏ những đối tượng không vui (và khao khát những lối thoát đáng yêu thích), và sự dính mắc buồn chán với những đối tượng trung tính.

Một trong những bài thuyết pháp đầu tiên thường được biết như là “Bài Kinh Về Lửa” - **Kinh Văn IX, 4 (2) (b)** - Đức Phật tuyên bố rằng “tất cả đang bùng cháy.” Từ “tất cả” ở đây là chỉ sáu căn, sáu trần, các thức xuất phát từ chúng, và những xúc chạm và cảm thọ liên hệ đến chúng. Con đường đi đến giải thoát là phải thấy rằng “tất cả” đang bùng cháy với những ngọn lửa phiền não và khổ đau. Kinh Saḷāyatanaśaṃyutta, Kinh Tương Ưng Sáu Căn đã lập đi lập lại rằng để xóa bỏ vô minh và phát sinh chánh trí, chúng ta phải quán chiếu tất cả các căn và cảm thọ xuất phát từ chúng là vô thường, khổ và vô ngã. Theo **Kinh Văn IX, 4 (2) (c)**, đây là con đường trực tiếp đi đến Niết-bàn. Một con đường thay thế khác được **Kinh Văn IX, 4 (2) (d)** khuyến nghị là phải thấy rằng sáu căn là trống không - không có một cái ngã hay bất cứ những gì thuộc về một cái ngã. Vì

devoid of self—**Text IX, 4(2)(e).**

IX,4(3) *The Elements.* The elements are the subject of the Dhātusaṃyutta (Saṃyutta Nikāya, chapter 14). The word “elements” (*dhātu*) is applied to several quite disparate groups of phenomena, and thus the suttas in this chapter fall into separate clusters with little in common but their concern with entities called elements. The most important groups consist of eighteen, four, and six elements.

The *eighteen elements* are an elaboration of the twelve sense bases. They consist of the six sense faculties, the six sense objects, and the six types of sense consciousness. Since six types of consciousness have been extracted from the mind base, the mind element that remains must be a simpler type of cognitive event. The Nikāyas do not specify its precise function. The Abhidhamma identifies it with a type of consciousness that fulfills more rudimentary roles in the process of cognition than the more discriminative mind-consciousness element. **IX,4(3)(a)** contains a simple enumeration of the eighteen elements. Contemplation of these elements helps to dispel the notion that an abiding subject underlies the changing contents of experience. It shows how experience consists of different types of consciousness, each of which is conditioned, arisen in dependence on its own specific sense faculty and object. Thus to ascertain the composite, diversified, conditioned nature of experience dispels the illusion of unity and solidity that ordinarily obscures correct cognition.

The *four elements* are earth, water, heat, and air. These

thức khởi sinh từ sáu căn, nó cũng không có một cái ngã - **Kinh Văn IX, 4 (2) (e).**

Kinh Văn IX, 4 (3) *Các Giới.* Các giới là chủ đề của Kinh Tương Ưng Giới (Dhātusaṃyutta (Kinh Tương Ưng, Chương 14). Từ “Giới” (*dhātu*) được áp dụng cho nhiều nhóm hiện tượng hoàn toàn khác nhau, và như vậy các bài kinh trong chương này hợp thành từng cụm với rất ít điểm giống nhau trừ mối liên quan của chúng với những thực thể gọi là các giới. Những nhóm quan trọng nhất gồm có mười tám, bốn và sáu giới.

Mười tám giới là một mô tả chi tiết về mười hai căn. Chúng gồm có sáu căn, sáu trần và sáu thức. Vì sáu thức xuất phát từ ý thức, ý giới còn lại phải là một loại hoạt động tinh thần đơn giản hơn. Các bộ kinh Nikāya không đề cập đặc biệt về chức năng chính xác của nó. Luận A-tỳ-đàm nhận diện đồng hóa nó với một loại thức đóng những vai trò thô sơ hơn trong tiến trình nhận thức so với ý thức giới có chức năng phân biệt nhiều hơn. **Kinh Văn IX, 4 (3) (a)** gồm có một liệt kê đơn giản về mười tám giới. Quán chiếu về những giới đó giúp hành giả xóa tan khái niệm rằng có một chủ thể thường hằng nằm bên dưới những nội dung luôn biến đổi của kinh nghiệm. Nó chứng tỏ kinh nghiệm gồm có nhiều loại thức như thế nào, mỗi loại chịu ảnh hưởng của duyên sinh, được khởi lên tùy thuộc vào căn và trần đặc thù của chính nó. Như vậy xác nhận bản chất do duyên sinh, đa dạng và tổng hợp của kinh nghiệm sẽ xóa tan ảo tưởng về sự thống nhất và vững chắc thường che mờ nhận thức đúng đắn.

Bốn Giới là đất, nước, lửa, gió. Các giới này tiêu biểu

represent four “behavioral modes” of matter: solidity, fluidity, energy, and distension. The four are inseparably united in any unit of matter, from the smallest to the largest and most complex. The elements are not merely properties of the external world, however, but also of one’s own body. Thus one must contemplate them in relation to one’s body, as the Satipaṭṭhāna Sutta teaches (see **Text VIII, 8 §12**). The three suttas combined in **Text IX,4(3)(b)** show that these elements can be viewed: as impermanent and conditioned; from the triple standpoint of gratification, danger, and escape; and by way of the four-truth pattern.

The *six elements* include the four physical elements, the space element, and the element of consciousness. **Text IX,4(3)(c)**, a long excerpt from MN 140, explains in detail how to contemplate the six elements in relation to the physical body, the external world, and conscious experience.

IX,4(4) Dependent Origination. Dependent origination (*paṭiccasamuppāda*) is so central to the Buddha’s teaching that the Buddha said: “One who sees dependent origination sees the Dhamma, and one who sees the Dhamma sees dependent origination” (MN 28; I 190–91). The ultimate purpose of the teaching on dependent origination is to reveal the conditions that sustain the round of rebirths and thereby to show what must be done to gain release from the round. To win deliverance is a matter of unraveling the causal pattern that underlies our bondage, and this process begins with understanding the causal pattern itself. It is dependent origination that defines this causal pattern.

cho “bốn kiểu hành xử” của vật chất: chất cứng, chất lỏng, chất nóng và chất hơi. Bốn giới kết hợp bất khả phân trong bất cứ đơn vị vật chất nào, từ đơn vị nhỏ nhất cho đến lớn nhất và phức hợp nhất. Tuy nhiên, bốn giới không chỉ là sở hữu của thế giới bên ngoài, mà còn là sở hữu của cơ thể con người. Như vậy hành giả phải quán chiếu chúng trong mối liên hệ với chính thân thể của hành giả, như Kinh Niệm Xứ (*Satipaṭṭhāna Sutta*) đã dạy (xem **Kinh Văn VIII, 8, 12**). Ba bài kinh kết hợp lại trong **Kinh Văn IX, 4(3) (b)** chứng tỏ rằng bốn giới ấy có thể được xem là: vô thường và do duyên sinh; từ ba lập trường về vị ngọt, sự nguy hiểm và sự vượt thoát; và từ ‘khuôn mẫu Tứ diệu đế’.

Sáu giới bao gồm bốn giới về thân thể, không gian giới và thức giới. **Kinh Văn IX, 4 (3) (c)**, là một trích đoạn dài từ Trung Bộ Kinh số 140, giải thích chi tiết làm thế nào để quán chiếu sáu giới trong mối liên hệ với thân thể, với thế giới bên ngoài và với ý thức.

Kinh Văn IX, 4 (4) Lý Duyên khởi. Lý Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*) là giáo lý cốt lõi quan trọng đến nỗi Đức Phật dạy rằng: “Người nào thấy được lý Duyên khởi là thấy Pháp, và người nào thấy Pháp là thấy lý Duyên khởi” (*Trung Bộ Kinh số 28; I - 190-191*). Mục đích tối hậu của giáo lý về lý Duyên khởi là làm hiển lộ những nhân duyên duy trì vòng luân hồi và từ đó chỉ rõ những gì cần phải làm để được giải thoát khỏi vòng luân hồi ấy. Đạt được giải thoát là vấn đề tháo gỡ khuôn mẫu nhân quả nằm bên dưới thân phận của chúng ta, và tiến trình này bắt đầu bằng việc hiểu rõ khuôn mẫu nhân quả đó. Chính lý Duyên khởi định nghĩa khuôn mẫu nhân quả này.

An entire chapter of the Saṃyutta Nikāya, the Nidānasamyutta (chapter 12), is devoted to dependent origination. The doctrine is usually expounded as a sequence of twelve factors joined into a chain of eleven propositions; see **Text IX,4(4)(a)**. A Buddha discovers this chain of conditions; after his enlightenment, his mission is to explain it to the world. **Text IX,4(4)(b)** declares the sequence of conditions to be a fixed principle, a stable law, the nature of things. The series is expounded in two ways: by way of origination (called *anuloma* or forward order), and by way of cessation (called *paṭiloma* or reverse order). Sometimes the presentation proceeds from the first factor to the last; sometimes it begins at the end and traces the chain of conditions back to the first. Other suttas pick up the chain somewhere in the middle and work either backward to the end or forward to the front.

The Nikāyas themselves do not give any systematic explanation of dependent origination in the way one might expect a college textbook to do. Thus, for a clear explanation, we must rely on the commentaries and expository treatises that have come down from the Early Buddhist schools. Despite minor differences in details, these concur on the general meaning of this ancient formula, which might be briefly summarized as follows: Because of (1) ignorance (*avijjā*), lack of direct knowledge of the Four Noble Truths, we engage in wholesome and unwholesome activities of body, speech, and mind; these are (2) volitional formations (*saṅkhārā*), in other words, kamma. Volitional formations sustain consciousness from one life to the next

Toàn bộ một chương trong Tương Ưng Bộ Kinh, chương 12: Tương Ưng Nhân Duyên (Nidānasamyutta), được dành cho lý Duyên khởi. Giáo lý này thường được giảng giải như một trình tự gồm mười hai nhân duyên kết nối nhau thành một chuỗi gồm mười một tiền đề; xem **Kinh Văn IX, 4 (4) (a)**. Một vị Phật khám phá ra chuỗi nhân duyên này; sau khi Ngài giác ngộ, sứ mạng của Ngài là giải thích chuỗi nhân duyên này cho thế gian. **Kinh Văn IX, 4 (4) (b)** tuyên bố rằng trình tự của chuỗi nhân duyên này là một nguyên lý cố định, một qui luật vững chắc, là bản chất của các pháp. Chuỗi nhân duyên này được giảng giải bằng hai cách: bằng duyên khởi (gọi là *anuloma* hay thứ tự tiến tới); hay là bằng duyên diệt (được gọi là *patiloma* hay là thứ tự đảo ngược trở lại). Đôi lúc việc trình bày tiến từ chi phần thứ nhất đến chi phần cuối cùng; đôi lúc nó bắt đầu từ chi phần cuối cùng và đi ngược lại chuỗi nhân duyên trở lại chi phần đầu tiên. Vài kinh khác dùng chuỗi nhân duyên từ đoạn giữa và quay ngược về chi phần cuối cùng hoặc tiến tới phía trước đến chi phần đầu tiên.

Các bộ kinh Nikāya không trình bày một giải thích có hệ thống nào về lý Duyên khởi theo cách mà người ta thường mong đợi một cuốn sách giáo khoa cao đẳng. Như vậy, để có một giải thích rõ ràng, chúng ta phải dựa vào những bài luận giải và các bài chú giải đã truyền lại từ thời Phật giáo Nguyên thủy. Mặc dù có một vài khác biệt nhỏ về chi tiết, những bài ấy đều đồng ý với nhau về ý nghĩa chung của công thức xưa cổ này, mà ta có thể tóm tắt như sau: Bởi vì (1) *Vô minh (avijjā)*, không có hiểu biết trực tiếp về Tứ diệu đế, chúng ta tạo ra những hành động thiện và bất thiện về thân, khẩu, ý; đó là nhân duyên sinh ra (2) những *Hành (saṅkhāra)*, nói cách khác, đó là nghiệp (*kamma*). Các hành duy trì thức chuyển từ đời này sang đời kế tiếp và quyết định

and determine where it re-arises; in this way volitional formations condition (3) consciousness (*viññāṇa*). Along with consciousness, beginning from the moment of conception, comes (4) “name-and-form” (*nāmarūpa*), the sentient organism with its physical form (*rūpa*) and its sensitive and cognitive capacities (*nāma*). The sentient organism is equipped with (5) six sense bases (*saḷāyatana*), the five physical sense faculties and the mind as organ of cognition. The sense bases allow (6) contact (*phassa*) to occur between consciousness and its objects, and contact conditions (7) feeling (*vedanā*). Called into play by feeling, (8) craving (*taṇhā*) arises, and when craving intensifies it gives rise to (9) clinging (*upādāna*), tight attachment to the objects of desire through sensuality and wrong views. Impelled by our attachments, we again engage in volitional actions pregnant with (10) a new existence (*bhava*). At death this potential for new existence is actualized in a new life beginning with (11) birth (*jāti*) and ending in (12) aging-and-death (*jarāmaraṇa*).⁴

From the above, we can see that the commentarial interpretation treats the twelve factors as spread out over a span of three lives, with ignorance and volitional formations pertaining to the past, birth and aging-and-death to the future, and the intermediate factors to the present. The segment from consciousness through feeling is the resultant phase of the present, the phase resulting from past ignorance and kamma; the segment from craving through existence is the karmically creative phase of the present, leading to renewed existence in the future. But existence is distinguished into two phases: one, called kamma-existence (*kammabhava*), constitutes the active side of existence and belongs to the causal phase of the present life; the other,

sẽ tái sinh khởi ở nơi nào; bằng cách này, hành tạo nhân duyên cho (3) Thức (*viññāṇa*). Cùng với thức, bắt đầu từ lúc thụ thai, đưa đến (4) Danh Sắc (*nāmarūpa*), đó là cơ cấu chúng sanh với hình dạng thể chất (*rūpa*) cùng năng lực giác quan và tinh thần (*nāma*). Cơ cấu của chúng sanh được trang bị với (5) Lục nhập / Sáu căn (*sāyatana*), tức là năm căn về cảm giác và một căn về nhận thức là ý. Sáu căn là nhân duyên cho (6) Xúc (*phassa*) xảy ra giữa thức và trần (đối tượng của thức), và sự tiếp xúc ấy là nhân duyên (7) để khởi sinh Thọ (*vedanā*). Do cảm thọ làm nhân duyên, (8) Ái (*taṇhā*) sinh khởi, và khi Ái tăng cường sức mạnh sẽ là nhân duyên sinh khởi (9) của Thủ (*upādāna*), là sự bám chặt vào những đối tượng yêu thích bởi dục vọng và tà kiến. Do bị bám chấp thúc đẩy, ta lại tạo ra những hành động có chủ ý làm mầm mống cho (10) Hữu (*bhava*), tức là một hiện hữu mới. Vào lúc chết tiềm năng phát sinh một hiện hữu mới sẽ trở thành hiện thực với một đời sống mới bắt đầu bằng (11) Sinh (*jāti*) và chấm dứt bằng (12) Già và Chết (*jarāmarana*).⁽⁴⁾

Từ những điểm trên, chúng ta có thể thấy những bài luận giải xem xét mười hai nhân duyên như được trải rộng trong một khoảng thời gian ba đời sống, với Vô minh và Hành thuộc về đời quá khứ, Sinh, Già và Chết thuộc về đời tương lai, và những yếu tố trung gian thuộc về đời hiện tại. Phần từ Thức qua đến Thọ là giai đoạn trổ quả của hiện tại, giai đoạn kết quả của vô minh và nghiệp trong quá khứ; phần từ Ái qua đến Hữu là giai đoạn tạo nghiệp của hiện tại, dẫn đến tái sinh trong tương lai. Nhưng Hữu được phân biệt thành hai giai đoạn: thứ nhất, gọi là nghiệp-hữu (*kammabhava*), tạo thành phương diện năng động của hữu và thuộc về giai đoạn trổ quả của đời sống hiện tại; thứ hai, gọi là tái-sinh-hữu (*upapattibhava*), tạo thành phương diện thụ động của hữu và

called rebirth-existence (*upapattibhava*), constitutes the passive side of existence and belongs to the resultant phase of the future life. The twelve factors are also distributed into three “rounds”: the round of defilements (*kilesavatta*) includes ignorance, craving, and clinging; the round of action (*kammavatta*) includes volitional formations and kamma-existence; and all the other factors belong to the round of results (*vipākavatta*). Defilements give rise to defiled actions, actions bring forth results, and results serve as the soil for more defilements. In this way the round of rebirths revolves without discernible beginning.

This method of dividing up the factors should not be misconstrued to mean that the past, present, and future factors are mutually exclusive. The distribution into three lives is only an expository device which, for the sake of concision, has to resort to some degree of abstraction. As many suttas in the Nidānasamṃyutta show, groups of factors separated in the formula are inevitably interwoven in their dynamic operation. Whenever there is ignorance, craving and clinging invariably accompany it; and whenever there is craving and clinging, ignorance stands behind them. The formula demonstrates how rebirth can take place without the presence of a substantial self that maintains its identity as it transmigrates from one life to the next. Without a self to hold the sequence together, what connects one life to the next is nothing other than the principle of conditionality. Conditions in one existence initiate the arising of the conditioned phenomena in the next existence; these serve as conditions for still other phenomena, which condition still other phenomena, and so on indefinitely into the future. The whole process ends only when its underlying springs—ignorance, craving, and clinging—are extirpated by wisdom.

thuộc về giai đoạn trở quả của đời sống tương lai. Mười hai nhân duyên cũng được phân phối thành ba “vòng”: vòng phiền não (*kilesavatta*) bao gồm vô minh, ái, và thủ; vòng nghiệp (*kammavatta*) gồm có hành và nghiệp-hữu; và tất cả những yếu tố khác thuộc về vòng kết quả (*vipākavatta*). Phiền não làm khởi sinh những nghiệp nhiễm ô, nghiệp đem đến kết quả, và kết quả phục vụ như mảnh đất nuôi dưỡng nhiều phiền não hơn nữa. Bằng cách này, vòng luân hồi xoay chuyển mãi mà không thể tìm thấy điểm khởi đầu.

Phương pháp phân chia những chi phần này không nên được hiểu sai nghĩa rằng các chi phần thuộc về quá khứ, hiện tại và tương lai không dung nạp lẫn nhau. Việc phân chia thành ba đời sống chỉ là một phương cách giải thích, vì mục đích làm cho súc tích cô đọng, nên phải dùng đến sự loại trừ bớt ở một mức độ nào đó. Như nhiều bài kinh trong chương Tương Ứng Nhân Duyên chứng tỏ, những nhóm chi phần được phân chia trong công thức không tránh khỏi đan quện vào nhau trong sự vận hành năng động của chúng. Bất cứ khi nào có Vô minh, Ái và Thủ luôn theo sau nó, và bất cứ khi nào có Ái và Thủ, thì có Vô minh đứng đằng sau. Công thức này chứng tỏ làm thế nào tái sinh có thể xảy ra mà không cần có một cái ngã cố định để duy trì nhân dạng của nó khi di chuyển từ đời này sang đời kế tiếp. Không có một cái ngã để giữ chuỗi nhân duyên với nhau, những gì kết nối đời này với đời sau không có gì khác hơn là nguyên lý duyên sinh. Những nhân duyên trong đời này khởi nguồn cho sự sinh khởi của các hiện tượng bị điều kiện chi phối trong đời sống kế tiếp, những hiện tượng này phục vụ như những điều kiện cho những hiện tượng khác, rồi chúng lại là điều kiện cho những hiện tượng khác nữa,

Dependent origination is not a mere theory but a teaching that should be directly known by personal experience, a point clearly made by **Text IX,4(4)(c)**. This sutta instructs the disciple to understand each factor by way of the four-truth pattern: one should understand the factor itself, its origin, its cessation, and the way to its cessation. First one understands this pattern in relation to one's personal experience. Then, on this basis, one infers that all those who correctly understood these things in the past understood them in exactly the same way; then that all those who will correctly understand these things in the future will understand them in exactly the same way. In this way, dependent origination acquires a timeless and universal significance.

Several suttas hold up dependent origination as a “teaching by the middle” (*majjhena tathāgato dhammam deseti*). It is a “teaching by the middle” because it transcends two extreme views that polarize philosophical reflection on the human condition. One extreme, the metaphysical thesis of eternalism (*sassatavāda*), asserts that the core of human identity is an indestructible and eternal self, whether individual or universal. It also asserts that the world is created and maintained by a permanent entity, a God or some other metaphysical reality. The other extreme, annihilationism (*ucchedavāda*), holds that at death the person is utterly annihilated. There is no spiritual dimension to human existence and thus no personal survival of any sort. For the Buddha, both extremes pose

cứ như thế tiếp diễn đến vô tận trong tương lai. Toàn bộ tiến trình này chỉ chấm dứt khi nào những động lực thúc đẩy bên dưới – vô minh, ái, và thủ – được trí tuệ đoạn trừ.

Lý Duyên khởi không chỉ là một lý thuyết mà là một giáo lý cần được trực tiếp nhận biết bằng kinh nghiệm cá nhân, đây là một điểm đã được nêu rõ trong **Kinh Văn IX, 4 (4)(c)**. Bài kinh này dạy người đệ tử hiểu mỗi chi phần theo khuôn mẫu Tứ diệu đế: hành giả phải hiểu rõ chi phần ấy, sự sinh khởi, sự đoạn diệt của nó, và con đường đi đến đoạn diệt nó. Trước tiên, hành giả hiểu khuôn mẫu này trong mối liên hệ với kinh nghiệm bản thân. Rồi từ cơ sở này, suy luận rằng tất cả những ai đã hiểu đúng đắn những pháp này trong quá khứ cũng hiểu chúng chính xác theo cách như thế; và tất cả những ai đã hiểu đúng đắn những pháp này trong tương lai cũng hiểu chúng chính xác theo cách như thế. Bằng cách này, lý Duyên khởi đạt được một ý nghĩa phổ quát vượt thời gian.

Nhiều bài kinh trình bày lý Duyên khởi như là “một giáo lý trung đạo” (*majjhena tathāgato Dhammam deseti*). Đó là “một giáo lý trung đạo” bởi vì nó vượt qua hai quan điểm cực đoan làm phân hóa suy tưởng triết lý về thân phận con người. Một cực đoan là luận lý siêu hình về chủ thuyết thường hằng (*sassatavāda: thường kiến*) khẳng định rằng cốt lõi của bản sắc con người là một cái ngã thường hằng và không thể hủy diệt, dù đó là cái ngã cá nhân (tiểu ngã) hay cái ngã bao trùm vạn vật (đại ngã). Chủ thuyết này cũng khẳng định rằng thế giới này được sáng tạo và duy trì bởi một đấng vĩnh cửu, một vị Thượng đế hay một thực thể siêu hình nào đó. Cực đoan thứ hai là chủ thuyết hư vô (*ucchedavāda: đoạn kiến*), cho rằng vào lúc chết con người hoàn toàn trở về hư vô. Không có chiều hướng tâm linh cho

insuperable problems. Eternalism encourages an obstinate clinging to the five aggregates, which are really impermanent and devoid of a substantial self; annihilationism threatens to undermine ethics and to make suffering the product of chance.

Dependent origination offers a radically different perspective that transcends the two extremes. It shows that individual existence is constituted by a current of conditioned phenomena devoid of a metaphysical self yet continuing on from birth to birth as long as the causes that sustain it remain effective. Dependent origination thereby offers a cogent explanation of the problem of suffering that on the one hand avoids the philosophical dilemmas posed by the hypothesis of a permanent self, and on the other avoids the dangers of ethical anarchy to which annihilationism eventually leads. As long as ignorance and craving remain, the process of rebirth continues; kamma yields its pleasant and painful fruit, and the great mass of suffering accumulates. When ignorance and craving are destroyed, the inner mechanism of karmic causation is deactivated, and one reaches the end of suffering in saṃsāra. Perhaps the most elegant exposition of dependent origination as the “middle teaching” is the famous Kaccānagotta Sutta, included here as **Text IX,4(4)(d)**.

Though the twelve-factor formula is the most familiar version of the doctrine of dependent origination, the Nidānasamyutta introduces a number of little-known

sự tồn tại của con người và vì thế không có bất cứ một sự tồn tại nào của cá nhân sau khi chết. Đối với Đức Phật, cả hai cực đoan đặt ra những vấn đề không thể giải quyết được. Chủ thuyết thường hằng khuyến khích sự bám chấp dai dẳng vào năm uẩn, vốn thật sự là vô thường và không có một cái ngã cố định; chủ thuyết hư vô đe dọa phá hoại ngầm giá trị đạo đức và làm cho khổ đau trở thành một sản phẩm tình cờ.

Lý Duyên khởi công hiến một tầm nhìn cấp tiến khác biệt vượt lên trên cả hai cực đoan kia. Lý Duyên khởi chứng tỏ rằng một hiện hữu cá nhân được tạo thành bởi một dòng hiện tượng bị các điều kiện chi phối mà không có một cái ngã siêu hình, tuy nhiên vẫn liên tục tái sinh từ đời này sang đời sau, bao lâu mà những nguyên nhân duy trì nó vẫn còn hiệu lực. Vì thế lý Duyên khởi trình bày một lời giải thích đầy thuyết phục về vấn đề đau khổ, mà một mặt tránh được những vấn đề nan giải thuộc triết lý đặt ra bởi giả thuyết về một cái ngã thường hằng, và mặt khác tránh được những nguy hiểm về sự hỗn loạn đạo đức mà cuối cùng chủ thuyết hư vô sẽ đưa đến. Bao lâu mà vô minh và ái dục vẫn còn, tiến trình tái sinh sẽ còn tiếp tục; nghiệp mang lại quả vui sướng và đau khổ, và khối lượng đau khổ cứ tích lũy chồng chất. Khi vô minh và ái dục bị tiêu diệt, guồng máy nội tại của nhân quả bị ngưng hoạt động, và con người đạt được sự chấm dứt khổ đau trong vòng luân hồi. Có lẽ bài giảng đẹp nhất về lý Duyên khởi như là “giáo lý trung đạo” là bài kinh nổi tiếng, kinh Kaccānagotta, được đưa vào đây trong **Kinh Văn IX, 4 (4) (d)**.

Mặc dù công thức mười hai chi phần nhân duyên là phiên bản phổ thông nhất của lý Duyên khởi, chương Tương Ứng Nhân Duyên (*Nidānasamyutta*) giới thiệu một số

variants that help to illuminate the standard version. One such variant, **Text IX,4(4)(e)**, speaks about the conditions for “the continuance of consciousness” (*viññāṇassa thitiyā*), in other words, how consciousness passes on to a new existence. The causes are said to be the underlying tendencies, namely, ignorance and craving, and “what one intends and plans,” namely, the volitional formations. Once consciousness becomes established, the production of a new existence begins; thus we here proceed directly from consciousness (the usual third factor) to existence (the usual tenth factor). **Text IX,4(4)(f)** says that from the six internal and external sense bases (the former being the usual fifth factor), consciousness (the third factor) arises, followed by contact, feeling, craving, and all the rest. These variants make it plain that the sequence of factors should not be regarded as a linear causal process in which each preceding factor gives rise to its successor through the simple exercise of efficient causality. Far from being linear, the relationship among the factors is always complex, involving several interwoven strands of conditionality.

IX,4(5) *The Four Noble Truths*. As we have seen in both the “gradual path to liberation” and in the “contemplation of phenomena” section of the Discourse on the Establishment of Mindfulness, the path to liberation culminates in the realization of the Four Noble Truths: see **Text VII,4** §25 and **Text VIII,8** §44. These were the truths that the Buddha discovered on the night of his enlightenment and enunciated in his first discourse: see **Text II,3(2)** §42 and **Text II,5**. The First Discourse is tucked away almost inconspicuously in the *Saccasamyyutta* (*Samyyutta Nikāya*, chapter 56), the Connected Discourses on the Truths, a chapter replete with

biến thể của kinh ít được biết đến, giúp soi sáng phiên bản tiêu chuẩn. Một trong những biến thể ấy, **Kinh Văn IX, 4 (4) (e)**, nói về những điều kiện để có “sự liên tục của thức” (*viññāṇassa thitiyā*), nói cách khác, làm thế nào thức chuyển qua một hiện hữu mới. Những nguyên nhân được cho là các khuynh hướng ngu ngằm bên dưới (tùy miên), gọi là vô minh và ái dục, và những gì con người “dự định hoặc có kế hoạch thực hiện”, gọi là các hành. Một khi thức đã được thiết lập, việc sản sinh một hiện hữu mới bắt đầu; như vậy, chúng ta tiến tới trực tiếp từ thức (là chi phần thứ ba của chuỗi nhân duyên) đến hữu (là chi phần thứ mười). **Kinh Văn IX, 4 (4) (f)** nói rằng từ sáu nội căn và sáu ngoại căn (sáu nội căn thường là chi phần thứ năm), thức (chi phần thứ ba) sinh khởi, theo sau bởi xúc, thọ, ái và tất cả chi phần còn lại. Những biến thể này làm rõ nghĩa rằng chuỗi chi phần không nên được xem như là tiến trình nhân quả tiến theo thứ tự, trong đó mỗi chi phần đi trước sẽ đưa đến sự sinh khởi của chi phần kế tiếp qua sự vận hành đơn giản của nguyên lý nhân quả hữu hiệu. Không phải tiến hành theo thứ tự, mối quan hệ giữa các chi phần luôn luôn phức tạp, liên hệ đến nhiều sợi dây duyên sinh đan kết với nhau.

Kinh Văn IX, 4 (5) *Tứ diệu đế*. Như chúng ta đã thấy trong cả hai phần “con đường giải thoát từ tù” và “quán pháp” trong bài Kinh về Thiết Lập Chánh Niệm, con đường giải thoát đạt đến đỉnh cao trong việc chứng ngộ Tứ diệu đế: xem **Kinh Văn VII, 4, 25** và **Kinh Văn VIII, 8, 44**. Đó là những chân lý mà Đức Phật đã khám phá ra trong đêm Ngài giác ngộ và đã tuyên bố trong bài thuyết pháp đầu tiên: xem **Kinh Văn II, 3 (2)** và **Kinh Văn II, 5**. Bài thuyết pháp đầu tiên bị đặt vào vị trí hầu như mờ nhạt trong kinh *Tương Ưng Sự Thật*, (*Saccasamyyutta Sutta*), (*Tương Ưng BK, chương 56*), một chương đầy cả những bài kinh khác súc tích khiến

many other pithy and thought-provoking suttas.

To highlight the wide-ranging significance of the Four Noble Truths, the Saccasamyutta casts them against a universal background. According to **Text IX,4(5)(a)**, not only the Buddha Gotama, but all the Buddhas past, present, and future awaken to these same four truths. These four truths, says **Text IX,4(5)(b)**, are truths because they are “actual, unerring, not otherwise.” According to **Text IX,4(5)(c)**, the things the Buddha teaches are as few as a handful of leaves in the forest, and what he teaches are just these Four Noble Truths, taught precisely because they lead to enlightenment and Nibbāna.

Sentient beings roam and wander in saṃsāra because they have not understood and penetrated the Four Noble Truths—**Text IX,4(5)(d)**. As the chain of dependent origination shows, what lies at the base of the causal genesis of suffering is ignorance (*avijjā*), and ignorance is unawareness of the Four Noble Truths. Thus those who fail to understand the four truths generate volitional formations and fall down the precipice of birth, aging, and death—**Text IX,4(5)(e)**.

The antidote to ignorance is knowledge (*vijjā*), which accordingly is defined as knowledge of the Four Noble Truths. The first penetration of the Four Noble Truths occurs with the attainment of stream-entry, called the breakthrough to the Dhamma (*dhammābhisamaya*). To make this breakthrough is by no means easy, but without doing so it is impossible to put an end to suffering—**Text IX,4(5)(f)**. Hence the Buddha again and again urges his disciples to “make an extraordinary effort” to achieve the breakthrough

người đọc phải suy nghĩ.

Để làm nổi bật ý nghĩa rộng lớn của Tứ diệu đế, kinh Tương Ưng Sự Thật mô tả chúng từ một bối cảnh phổ quát. Theo **Kinh Văn IX, 4 (5) (a)**, Không những chỉ Đức Phật Gotama (Cồ Đàm), mà tất cả những vị Phật từ quá khứ, hiện tại và tương lai cũng đều giác ngộ bốn sự thật đó. Theo **Kinh Văn IX, 4(5) (b)** Bốn sự thật ấy là chân lý bởi vì chúng “đúng với thực tại, không sai lầm, và không thể khác được.” Theo **Kinh Văn IX, 4 (5) (c)** những gì Đức Phật dạy chỉ ít như một nắm lá trong rừng, và những gì Ngài dạy chỉ là Tứ diệu đế, được dạy rất rõ ràng chính xác bởi vì chúng đưa đến giác ngộ và Niết-bàn.

Chúng sanh mãi lang thang trong vòng luân hồi bởi vì họ không hiểu và thâm nhập được Tứ diệu đế - **Kinh Văn IX.4 (5) (d)**. Như chuỗi nhân duyên của lý Duyên khởi nêu rõ, vấn đề nền tảng của nguồn gốc khởi đầu khổ đau chính là vô minh (*avijjā*), và vô minh là vì không nhận thức được Tứ diệu đế. Vì vậy, những ai không hiểu được bốn sự thật sẽ tạo các hành nghiệp và rơi xuống vực thẳm của sinh, già và chết - **Kinh Văn IX, 4 (5) (e)**.

Phương thuốc chữa trị vô minh là tuệ tri (*vijjā*), mà theo đó được định nghĩa là tuệ tri về Tứ diệu đế. Sự thâm nhập đầu tiên về Tứ diệu đế xảy ra cùng với việc chứng quả Nhập Lưu, được gọi là bước đột phá về Giáo pháp (*dhammābhisamaya*). Để đạt được bước đột phá này không hề dễ dàng, nhưng nếu không làm được việc này thì không thể nào chấm dứt khổ đau - **Kinh Văn IX, 4 (5) (f)**. Vì thế, Đức Phật nhiều lần thúc đẩy đệ tử của Ngài cố gắng “nỗ lực phi thường” để đạt được bước đột phá đến bốn chân lý.

to the truths.

Once the disciple makes the breakthrough and sees the Four Noble Truths, more work still lies ahead, for each truth imposes a task that must be fulfilled in order to win the final fruit. The truth of suffering, which ultimately consists of the five aggregates, must be fully understood (*pariññeyya*). The truth of its origin, craving, must be abandoned (*pahātabba*). The truth of cessation, Nibbāna, must be realized (*sacchikātabba*). And the truth of the way, the Noble Eightfold Path, must be developed (*bhāvetabba*). Developing the path brings to completion all four tasks, at which point one reaches the destruction of the taints. This process begins with penetration of the same Four Noble Truths, and thus **Text IX,4(5)(g)** says that the destruction of the taints is for those who know and see the Four Noble Truths.

IX,5 The Goal of Wisdom. The Four Noble Truths not only serve as the objective domain of wisdom but also define its purpose, which is enshrined in the third noble truth, the cessation of suffering. The cessation of suffering is *Nibbāna*, and thus the goal of wisdom, the end toward which the cultivation of wisdom moves, is the attainment of Nibbāna. But what exactly is meant by Nibbāna? The suttas explain Nibbāna in a number of ways. Some, such as **Text IX,5(1)**, define Nibbāna simply as the destruction of lust, hatred, and delusion. Others, such as the series comprised in **Text IX,5(2)**, employ metaphors and images to convey a more concrete idea of the ultimate goal. Nibbāna is still the destruction of lust, hatred, and delusion, but as such it is, among other things, peaceful, deathless, sublime, wonderful, and amazing. Such descriptions indicate that

Một khi vị đệ tử tạo được bước đột phá và thấy được Tứ diệu đế, còn nhiều việc cần phải làm trước mắt, vì mỗi chân lý đặt ra một nhiệm vụ cần phải hoàn thành để đạt được quả cuối cùng. Chân lý về khổ, mà rốt cuộc bao gồm năm uẩn, phải được hiểu trọn vẹn (*pariññeyya*). Chân lý về nguồn gốc của nó là ái dục, phải được từ bỏ (*pahātabba*). Chân lý về việc chấm dứt nó, tức là Niết-bàn, phải được chứng đắc (*sacchikātabba*). Và chân lý về con đường diệt khổ; là Bát Thánh đạo, phải được tu tập và phát triển (*bhāvetabba*). Tu tập con đường này là hoàn tất được cả bốn nhiệm vụ, vào thời điểm này, hành giả đạt được sự đoạn tận các lậu hoặc. Tiến trình này bắt đầu bằng sự thâm nhập Tứ diệu đế, và như vậy **Kinh Văn IX, 4 (5) (g)** nói rằng việc đoạn tận các lậu hoặc dành cho những người biết và thấy được Tứ diệu đế.

Kinh Văn IX, 5 - Mục tiêu của Trí Tuệ. Tứ diệu đế không những phục vụ như mục tiêu của trí tuệ, nhưng còn định nghĩa mục đích của nó là chấm dứt khổ đau, như đã được khẳng định trong chân lý thứ ba. Chấm dứt khổ đau là Niết-bàn (*nibbāna*), và như vậy, mục tiêu của trí tuệ, cứu cánh mà việc tu tập trí tuệ hướng đến, là chứng đắc Niết-bàn. Nhưng chính xác Niết-bàn nghĩa là gì? Các bài kinh giải thích Niết-bàn bằng nhiều cách. Một vài kinh, như **Kinh Văn IX, 5 (1)**, định nghĩa Niết-bàn như là sự đoạn diệt tham dục, sân hận và si mê. Vài kinh khác, như một loạt các bài kinh bao gồm trong **Kinh Văn IX, 5 (2)**, sử dụng các ẩn dụ và hình ảnh để diễn tả một ý niệm cụ thể hơn về mục tiêu tối hậu ấy. Niết-bàn vẫn là sự đoạn diệt của tham dục, sân hận và si mê, nhưng ngoài những đặc điểm kia, Niết-bàn còn là an tịnh, bất tử, siêu phàm, tuyệt diệu, và hy hữu.

Nibbāna is a state of supreme happiness, peace, and freedom to be experienced in this present life.

A few suttas, most notably a pair in the Udāna—included here as **Texts IX,5(3)** and **IX,5(4)**—suggest that Nibbāna is not simply the destruction of defilements and an exalted feeling of psychological wellbeing. They speak of Nibbāna almost as if it were a transcendent state or dimension of being. **Text IX,5(3)** refers to Nibbāna as a “base” (*āyatana*) beyond the world of common experience where none of the physical elements or even the subtle formless dimensions of experience are present; it is a state completely quiescent, without arising, perishing, or change. **Text IX,5(4)** calls it the state that is “unborn, unmade, unbecome, [and] unconditioned” (*ajātaṃ, akataṃ, abhūtaṃ, asaṅkhatam*), the existence of which makes possible deliverance from all that is born, made, come-to-be, and conditioned.

How are we to correlate these two perspectives on Nibbāna found in the Nikāyas, one treating it as an experiential state of inward purity and sublime bliss, the other as an unconditioned state transcending the empirical world? Commentators, both Buddhists and outsiders, have tried to connect these two aspects of Nibbāna in different ways. Their interpretations generally reflect the proclivity of the interpreter as much as they do the texts themselves. The way that seems most faithful to both aspects of Nibbāna delineated in the texts is to regard the attainment of Nibbāna as a state of freedom and happiness attained by realizing, with profound wisdom, the unconditioned and

Những mô tả đó chứng tỏ rằng Niết-bàn là một trạng thái hạnh phúc tối thượng, an tịnh, và giải thoát, có thể được trải nghiệm trong đời sống hiện tại.

Một vài kinh, đáng kể nhất là hai bài trong Kinh Phật Tự Thuyết (Udāna) - được đưa vào đây trong **Kinh Văn IX, 5 (3) và IX, 5 (4)** - gợi ý rằng Niết-bàn không chỉ là đoạn diệt mọi phiền não cấu uế và là một cảm thọ an vui tối thượng về phương diện tâm lý. Các bài kinh này nói về Niết-bàn hầu như là một trạng thái hay một chiều hướng siêu việt của hiện hữu con người. **Kinh Văn IX, 5 (3)** nói đến Niết-bàn như là một “xứ” (*āyatana*) ở bên ngoài thế giới kinh nghiệm thông thường, nơi đó không có sự hiện diện của những yếu tố vật lý hay thậm chí những phương diện vô sắc vi tế của kinh nghiệm; đó là một trạng thái hoàn toàn tịch tĩnh, không sinh, không diệt, không thay đổi. **Kinh Văn IX, 5 (4)** gọi đó là một trạng thái “vô sinh, vô tạo, vô hữu, và vô vi” (*ajātaṃ, akataṃ, abhūtaṃ, asaṅkhatam*), sự hiện hữu của trạng thái này có khả năng giải thoát khỏi tất cả những gì “hữu sinh, hữu tạo, hữu thể, và hữu vi.”

Làm thế nào để chúng ta có thể liên kết hai tầm nhìn về Niết-bàn được tìm thấy trong Các bộ kinh Nikāya, một tầm nhìn xem đó như là một trạng thái thực nghiệm của sự thanh tịnh nội tâm và hỷ lạc tối thượng, tầm nhìn kia xem đó như là một trạng thái vô vi siêu việt thế giới hiện tượng? Các nhà luận giải, cả Phật tử lẫn người bên ngoài đạo, đã cố gắng kết nối hai phương diện ấy của Niết-bàn bằng nhiều cách khác nhau. Những diễn giải của họ về Niết-bàn thường phản ánh khuynh hướng của người diễn giải, cũng giống như khi họ diễn giải kinh vậy. Cách diễn giải có vẻ trung thành nhất đối với cả hai phương diện của Niết-bàn được mô tả trong kinh là xem việc chứng đắc Niết-bàn như

transcendent element, the state that is intrinsically tranquil and forever beyond suffering. The penetration of this element brings the destruction of defilements, culminating in complete purification of mind. Such purification is accompanied by the experience of perfect peace and happiness in this present life. With the breakup of the body at physical death, it brings irreversible release from the beginningless round of rebirths.

The suttas speak of two “elements of Nibbāna,” the Nibbāna element with residue remaining (*sa-upādisesa-nibbānadhātu*) and the Nibbāna element without residue remaining (*anupādisesa-nibbāna-dhātu*). **Text IX,5(5)** explains the Nibbāna element with residue remaining to be the destruction of lust, hatred, and delusion attained by an arahant while still alive. The “residue” that remains is the composite of the five aggregates that was brought into being by the ignorance and craving of the past life and that must continue on until the end of the lifespan. As to the Nibbāna element without residue remaining, the same text says only that when the arahant passes away, all that is felt, not being delighted in, will become cool right here. Since there is no more clinging to the five aggregates, and no more craving for fresh experience through a new set of aggregates, the occurrence of the aggregates comes to an end and cannot continue. The process of the five aggregates is “extinguished” (the literal meaning of Nibbāna).⁵

The Buddha says nothing at all, however, in terms either of existence or nonexistence, about the condition of the arahant after death. It might seem logical to suppose that since the five aggregates that constitute experience

một trạng thái giải thoát và hạnh phúc đạt được nhờ chứng ngộ, với trí tuệ thâm sâu, cảnh giới vô vi và siêu việt, một trạng thái an tịnh tự thân và vĩnh viễn thoát khỏi khổ đau. Việc thâm nhập sâu sắc cảnh giới này mang lại sự đoạn trừ mọi phiền não cấu uế, đạt đến đỉnh cao với tâm thanh tịnh hoàn toàn. Tâm thanh tịnh đó đi cùng với cảm nghiệm an bình và hạnh phúc tuyệt hảo trong đời sống hiện tại này. Với tám thân vật lý bị hủy hoại vào lúc chết, sẽ đưa đến sự giải thoát khỏi vòng luân hồi từ vô thủy, không thể đảo ngược được.

Các bài kinh nói về hai “cảnh giới Niết-bàn”, cảnh giới Hữu dư y Niết-bàn (*sa-upādisesa-nibbānadhātu*) và cảnh giới Vô dư y Niết-bàn (*anupādisesa-nibbānadhātu*). **Kinh Văn IX, 5 (5)** giải thích cảnh giới Hữu dư y Niết-bàn nghĩa là sự đoạn trừ tham dục, sân hận và si mê mà vị A-la-hán đã đạt được khi vẫn còn sống. Phần “còn sót lại” là kết hợp của năm uẩn đã thành hình do vô minh và ái dục của đời trước và nay phải còn tiếp tục cho đến hết thọ mạng của đời sống này. Đối với Vô dư y Niết-bàn, cùng những bài kinh đó nói rằng chỉ khi nào vị A-la-hán viên tịch, tất cả những gì được cảm thọ, đã không còn thấy thích thú, sẽ trở thành nguội lạnh ngay ở đây. Vì không còn bám chấp vào năm uẩn, và không còn khao khát trải nghiệm mới qua một dạng năm uẩn mới, nên sự hiện hữu của năm uẩn chấm dứt và không thể tiếp tục. Tiến trình của năm uẩn bị “dập tắt” (theo nghĩa đen của từ ngữ Niết-bàn).⁽⁵⁾

Tuy nhiên, Đức Phật không nói gì về hiện hữu hay không hiện hữu, về điều kiện của vị A-la-hán sau khi viên tịch. Có vẻ hợp luận lý khi giả thiết rằng vì năm uẩn tạo nên kinh nghiệm đã hoàn toàn đoạn diệt cùng với việc chứng đắc Vô

completely cease with the attainment of the Nibbāna element without residue, this element must itself be a state of complete nonexistence, a state of nothingness. Yet no text in the Nikāyas ever states this. To the contrary, the Nikāyas consistently refer to Nibbāna by terms that refer to actualities. It is an element (*dhātu*), a base (*āyatana*), a reality (*dhamma*), a state (*pada*), and so on. However, though so designated, it is qualified in ways that indicate this state ultimately lies beyond all familiar categories and concepts.

In **Text IX,5(6)**, the wanderer Vacchagotta asks the Buddha whether the Tathāgata—here signifying one who has attained the supreme goal—is reborn (*upapajjati*) or not after death. The Buddha refuses to concede any of the four alternatives. To say that the Tathāgata is reborn, is not reborn, both is and is not reborn, neither is nor is not reborn—none of these is acceptable, for all accept the term *Tathāgata* as indicative of a real being, while from an internal point of view a Tathāgata has given up all clinging to notions of a real being. The Buddha illustrates this point with the simile of an extinguished fire. Just as a fire that has been extinguished cannot be said to have gone anywhere but must simply be said to have “gone out,” so with the breakup of the body the Tathāgata does not go anywhere but has simply “gone out.” The past participle *nibbuta*, used to describe a fire that has been extinguished, is related to the noun *nibbāna*, which literally means “extinguishing.”⁶

Yet, if this simile suggests a Buddhist version of the

đư y Niết-bàn, cảnh giới này tự nó phải là một trạng thái hoàn toàn không có hiện hữu, một trạng thái rỗng không. Tuy nhiên, không có bài kinh nào trong các bộ kinh Nikāya từng xác định điều này. Trái lại, các bộ kinh Nikāya vẫn luôn luôn nói đến Niết-bàn bằng những từ ngữ liên hệ đến thực tại. Đó là một giới (*dhātu*), một xứ (*āyatana*), một pháp (*dhamma*), một trạng thái (*pada*), v.v.. Tuy nhiên, mặc dù được chỉ định như thế, nó vẫn phù hợp bằng cách chứng tỏ rằng trạng thái này cuối cùng nằm ngoài mọi phạm trù và khái niệm quen thuộc.

Trong **Kinh Văn IX, 5 (6)**, du sĩ Vacchagotta hỏi Đức Phật không biết là Như Lai - ở đây có nghĩa là một vị đã chứng đắc được mục tiêu tối thượng – có còn tái sinh (*upapajjati*) hay không sau khi viên tịch. Đức Phật từ chối không chấp nhận bất cứ điều kiện nào trong bốn sự lựa chọn. Nói rằng Như Lai sẽ tái sinh, sẽ không tái sinh, cả tái sinh lẫn không tái sinh, hoặc không tái sinh và cũng không không tái sinh - không có sự kiện nào trong bốn lựa chọn ấy có thể chấp nhận được, bởi vì tất cả sự lựa chọn này chấp nhận từ ngữ Như Lai như là chỉ định một hữu thể có thật, trong lúc từ một quan điểm nội tại, Như Lai đã từ bỏ mọi bám chấp với khái niệm về một hữu thể có thật. Đức Phật minh họa điểm này bằng ví dụ về một ngọn lửa đã bị dập tắt. Cũng giống như một ngọn lửa đã bị dập tắt không thể nói là nó sẽ đi đâu nhưng chỉ cần nói rằng nó “đã tắt”, cũng vậy, vào lúc thân hoại mạng chung, Như Lai không đi đâu cả nhưng chỉ là “đã tịch diệt.” Quá khứ phân từ của từ *nibbuta*, được dùng để mô tả một ngọn lửa đã bị dập tắt, liên hệ đến danh từ *nibbānā*, nghĩa đen có nghĩa là “sự dập tắt.”⁽⁶⁾

Tuy nhiên nếu ví dụ này gợi ý như là một phiên bản của

“annihilationist” view of the arahant’s fate after his demise, this impression would rest on a misunderstanding, on a wrong perception of the arahant as a “self” or “person” that is annihilated. Our problem in understanding the state of the Tathāgata after death is compounded by our difficulty in understanding the state of the Tathāgata even while alive. The simile of the great ocean underscores this difficulty. Since the Tathāgata no longer identifies with the five aggregates that constitute individual identity, he cannot be reckoned in terms of them, whether individually or collectively. Freed from reckoning in terms of the five aggregates, the Tathāgata transcends our understanding. Like the great ocean, he is “deep, immeasurable, [and] hard to fathom.”⁷

IX. SHINING THE LIGHT OF WISDOM

1. IMAGES OF WISDOM

(1) Wisdom as a Light

“There are, O monks, these four lights. What four? The light of the moon, the light of the sun, the light of fire, and the light of wisdom. Of these four lights, the light of wisdom is supreme.”

(AN 4:143; II 139)

(2) Wisdom as a Knife

11. “Sisters, suppose a skilled butcher or his apprentice

Phật giáo về quan điểm của chủ thuyết “hư vô” đối với số phận của vị A-la-hán sau khi viên tịch, ấn tượng này dựa trên một sự hiểu lầm, một tri giác sai lầm về bậc A-la-hán như là một cái “ngã” hay một “con người” đã bị tan biến vào hư vô. Vấn đề của chúng ta trong việc tìm hiểu tình trạng của Như Lai sau khi viên tịch càng thêm phức tạp do sự khó khăn của chúng ta trong việc tìm hiểu tình trạng của Như Lai ngay cả khi Ngài còn sống. Ví dụ về đại dương nhấn mạnh sự khó khăn này. Vì Như Lai không còn được nhận diện với năm uẩn, vốn tạo nên nhân dạng của một cá nhân; Ngài không thể được xét đoán theo năm uẩn, dù là từng uẩn riêng lẻ hay cả tập hợp năm uẩn. Thoát khỏi sự xét đoán theo năm uẩn, Như Lai siêu việt sự hiểu biết của chúng ta. Giống như đại dương, Ngài là “thâm sâu, không thể đo lường được, và khó có thể thăm dò được”⁽⁷⁾

IX. CHIẾU SÁNG TUỆ QUANG

1. NHỮNG HÌNH ẢNH VỀ TRÍ TUỆ

(1) Trí Tuệ Như Ánh Sáng

– Đây các Tỷ-kheo, đây là bốn thứ ánh sáng. Thế nào là bốn? Ánh sáng mặt trăng, ánh sáng mặt trời, ánh sáng ngọn lửa và ánh sáng trí tuệ. Trong bốn thứ ánh sáng này, ánh sáng trí tuệ là tối thượng.

(Tăng Chi BK4:143; II 139)

(2) Trí Tuệ Như Con Dao

11. – Đây các hiền tỷ, giả sử một người đồ tể thiện xảo

were to kill a cow and carve it up with a sharp butcher's knife. Without damaging the inner mass of flesh and without damaging the outer hide, he would cut, sever, and carve away the inner tendons, sinews, and ligaments with the sharp butcher's knife. Then having cut, severed, and carved all this away, he would remove the outer hide and cover the cow again with that same hide. Would he be speaking rightly if he were to say: 'This cow is joined to this hide just as it was before'?"

"No, venerable sir. Why is that? Because if that skilled butcher or his apprentice were to kill a cow ... and cut, sever, and carve all that away, even though he covers the cow again with that same hide and says: 'This cow is joined to this hide just as it was before,' that cow would still be disjoined from that hide."

12. "Sisters, I have given this simile in order to convey a meaning. This is the meaning: 'The inner mass of flesh' is a term for the six internal bases. 'The outer hide' is a term for the six external bases. 'The inner tendons, sinews, and ligaments' is a term for delight and lust. 'The sharp butcher's knife' is a term for noble wisdom—the noble wisdom that cuts, severs, and carves away the inner defilements, fetters, and bonds."

(from MN 146: *Nandakovāda Sutta*; III 274–75)

2. THE CONDITIONS FOR WISDOM

"There are, O monks, these eight causes and conditions for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life

hay học trò của ông ta, giết một con bò, cắt con bò với con dao sắc bén của người đồ tể. Không làm hỏng phần thịt bên trong và không làm hỏng phần thịt bên ngoài, ông ta cắt, xẻo và tiện đứt dây chằng, gân và dây khớp bằng con dao sắc bén của người đồ tể. Sau khi đã cắt, xẻo và tiện đứt hết những phần này, ông ta lột phần da ngoài và bọc con bò ấy lại với tấm da đó. Ông ta có nói đúng không khi bảo rằng: "Con bò này đã được nối dính liền với da giống như trước?"

– Thưa Tôn giả, không. Vì sao vậy? Bởi vì nếu người đồ tể hay học trò của ông ta giết con bò... và cắt, xẻo, tiện đứt hết những phần này, mặc dù ông ta lột phần da ngoài và bọc con bò ấy lại với tấm da đó và nói: "Con bò này đã được nối dính liền với da giống như trước", con bò ấy vẫn bị lột ra khỏi lớp da đó.

12. – Đây các hiền tỷ, ta cho ví dụ này là để nói lên một ý nghĩa. Đây là ý nghĩa: 'phần thịt bên trong' để chỉ sáu nội căn. 'Phần da bên ngoài' để chỉ sáu ngoại căn. 'Dây chằng, gân, khớp bên trong' để chỉ lạc thú và dục vọng. 'Con dao sắc bén của người đồ tể' để chỉ Thánh trí tuệ - Thánh trí tuệ này cắt, xẻo, tiện đứt những phiền não, kiết sử và hệ lụy thuộc nội tâm.

(Trung BK III, Kinh 146: Kinh Giáo Giới Nandaka, tr. 618-619)

2. NHỮNG ĐIỀU KIỆN ĐỂ CÓ TRÍ TUỆ

– Đây các Tỷ-kheo, có tám nhân duyên này để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh khi

when it has not been obtained and for bringing about the increase, maturation, and fulfillment by development of the wisdom that has already been obtained. What eight?

(1) “Here, a monk lives in dependence on the Teacher or on a certain fellow monk in the position of a teacher, and he has set up toward him a keen sense of shame and moral dread and regards him with affection and respect. This is the first cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(2) “As he is living in dependence on such teachers, he approaches them from time to time and inquires: ‘How is this, venerable sir? What is the meaning of this?’ Those venerable ones then disclose to him what has not been disclosed, clear up what is obscure, and dispel his perplexity about many perplexing points. This is the second cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(3) “Having learned the Dhamma, he dwells withdrawn by way of two kinds of withdrawal: withdrawal of body and withdrawal of mind. This is the third cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(4) “He is virtuous, restrained by the restraint of the Pātimokkha,⁸ perfect in conduct and resort, seeing danger in the slightest faults. Having undertaken the training rules, he trains himself in them. This is the fourth cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(5) “He has learned much, remembers what he has

chưa đạt được, và sẽ đem lại sự tăng trưởng, thuần thực và viên mãn để phát triển trí tuệ đã đạt được. Thế nào là tám?

(1) Ở đây, vị Tỷ-kheo sống nương tựa vào bậc Đạo sư hay một vị đồng tu trong vai trò giáo thọ, và vị Tỷ-kheo này đã có một cảm giác tầm quý sắc bén (hổ thẹn và sợ hãi), và tỏ ra ái mộ kính trọng đối với vị giáo thọ ấy. Đây là nhân duyên thứ nhất để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(2) Do vị Tỷ-kheo sống nương tựa vào các bậc thầy này, vị ấy thường đến gần và hỏi các bậc thầy: “Thưa Tôn giả, điều này là như thế nào? Ý nghĩa của nó ra sao?” Các bậc thầy này lúc đó sẽ khai mở cho vị Tỷ-kheo những gì chưa được khai mở, làm rõ nghĩa những gì còn mơ hồ, và giải tỏa sự hoang mang của vị Tỷ-kheo về nhiều điểm còn nghi vấn. Đây là nhân duyên thứ hai để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(3) Sau khi đã học hỏi Giáo pháp, vị ấy cố gắng thành tựu hai thứ an tịnh: an tịnh thân và an tịnh tâm. Đây là nhân duyên thứ ba để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(4) Vị ấy có đức hạnh, biết chế ngự bằng những giới luật của Giới bốn Tỷ-kheo, ⁽⁸⁾ đầy đủ uy nghi chánh hạnh, thấy rõ sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhất. Chấp nhận những qui luật huấn luyện, vị ấy tự học tập và rèn luyện mình. Đây là nhân duyên thứ tư để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(5) Vị ấy học hỏi nhiều, nhớ những gì mình đã học hỏi và

learned, and consolidates what he has learned. Such teachings that are good in the beginning, good in the middle, and good in the end, with the right meaning and phrasing, and which affirm a spiritual life that is perfectly complete and pure—such teachings as these he has learned much of, memorized, recited verbally, investigated with the mind, and penetrated well by view. This is the fifth cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(6) “He is energetic; he lives with energy set upon the abandoning of everything unwholesome and the acquiring of everything wholesome; he is steadfast and strong in his effort, not shirking his task in regard to wholesome qualities. This is the sixth cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(7) “When he is in the midst of the Saṅgha, he does not engage in rambling and pointless talk. Either he himself speaks on the Dhamma or he requests others to do so, or he does not shun noble silence. This is the seventh cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

(8) “He dwells contemplating rise and fall in the five aggregates subject to clinging thus: ‘Such is form, such its arising, such its passing away; such is feeling ... such is perception ... such are volitional formations ... such is consciousness, such its arising, such its passing away.’ This is the eighth cause and condition for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life....

“For these eight reasons his fellow monks esteem him as

củng cố những gì đã học hỏi. Những giáo pháp ấy tốt đẹp ở chặng đầu, tốt đẹp ở chặng giữa và tốt đẹp ở chặng cuối, với ý nghĩa và lời văn diễn đạt đúng đắn, xác nhận đời sống phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ và thanh tịnh - những pháp này vị ấy đã học hỏi nhiều, thuộc lòng, tụng đọc, chuyên tâm nghiên cứu và khéo thể nhập với chánh kiến. Đây là nhân duyên thứ năm để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(6) Vị ấy tinh cần, sống với nỗ lực nhắm vào việc từ bỏ các pháp bất thiện và đạt được các thiện pháp. Vị ấy vững vàng và dũng mãnh trong nỗ lực của mình, không lảng tránh nhiệm vụ đối với các thiện pháp. Đây là nhân duyên thứ sáu để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(7) Khi vị ấy đến giữa chư Tăng, vị ấy không tham gia vào những câu chuyện phù phiếm vô ích. Tự mình nói về Giáo pháp hay yêu cầu người khác nói pháp, hoặc vị ấy không tránh né việc giữ im lặng của bậc Thánh. Đây là nhân duyên thứ bảy để có thể chứng được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

(8) Vị ấy sống và quán chiếu sự sanh diệt của năm thủ uẩn, như thế này: “Đây là sắc, đây là sắc tập khởi, đây là sắc đoạn diệt; đây là thọ... đây là tưởng... đây là hành... đây là thức, đây là thức tập khởi, đây là thức đoạn diệt.” Đây là nhân duyên thứ tám để có thể chứng được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh...

Do tám nhân duyên này, các bạn đồng tu kính trọng vị

one who truly knows and sees, and these qualities lead to affection, esteem, concord, and unity.

“These, monks, are the eight causes and conditions for obtaining the wisdom fundamental to the spiritual life when it has not been obtained and for bringing about the increase, maturation, and fulfillment by development of the wisdom that has already been obtained.”

(AN 8:2, abridged; IV 151–55)

3. A DISCOURSE ON RIGHT VIEW

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Sāvattthī in Jeta’s Grove, Anāthapiṇḍika’s Park. There the Venerable Sāriputta addressed the monks thus: “Friends, monks.”—“Friend,” they replied. The Venerable Sāriputta said this:

2. “‘One of right view, one of right view,’ is said, friends. In what way is a noble disciple one of right view, whose view is straight, who has confirmed confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma?”⁹

“Indeed, friend, we would come from far away to learn from the Venerable Sāriputta the meaning of this statement. It would be good if the Venerable Sāriputta would explain the meaning of this statement. Having heard it from him, the monks will remember it.”

ấy như là người đã biết và thấy đúng như thật, và những phẩm hạnh ấy đưa đến sự ái mộ, kính trọng, hòa hợp và đoàn kết.

Này các Tỷ-kheo, đây là tám nhân duyên để có thể đạt được trí tuệ làm nền tảng cho đời sống phạm hạnh khi chưa đạt được, và sẽ đem lại sự tăng trưởng, thuần thục và viên mãn để phát triển trí tuệ đã đạt được.

(Tăng Chi BK III, Ch 8: Tám Pháp, (II) (2) Tuệ, tr. 490-493)

3. KINH CHÁNH TRI KIẾN

1. Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ ở Xá-vệ (Sāvattthī), trong rừng Kỳ-đà (Jeta) thuộc vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika). Lúc bấy giờ, Tôn giả Xá-lợi-phất (Sāriputta) nói với các Tỷ-kheo: “Này chư hiền.” – “Thưa vâng, hiền giả”, các Tỷ-kheo đáp lại. Tôn giả Sāriputta nói như sau:

2. – Này chư hiền, “chánh tri kiến, chánh tri kiến,” được nói như vậy. Bằng cách nào một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này? ⁽⁹⁾

– Hiền giả, chúng tôi từ xa đến đây để nghe Tôn giả Sāriputta giảng về ý nghĩa của lời nói ấy. Thật lành thay nếu Tôn giả giải thích ý nghĩa lời nói ấy! Sau khi nghe Tôn giả giải thích, các Tỷ-kheo sẽ ghi nhớ.

“Then, friends, listen and attend closely to what I shall say.”

“Yes, friend,” the monks replied. The Venerable Sāriputta said this:

[the wholesome and the unwholesome]

3. “When, friends, a noble disciple understands the unwholesome and the root of the unwholesome, the wholesome and the root of the wholesome, in that way he is one of right view, whose view is straight, who has confirmed confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma.

4. “And what, friends, is the unwholesome, what is the root of the unwholesome, what is the wholesome, what is the root of the wholesome? The destruction of life is unwholesome; taking what is not given is unwholesome; sexual misconduct is unwholesome; false speech is unwholesome; malicious speech is unwholesome; harsh speech is unwholesome; idle chatter is unwholesome; covetousness is unwholesome; ill will is unwholesome; wrong view is unwholesome. This is called the unwholesome.¹⁰

5. “And what is the root of the unwholesome? Greed is a root of the unwholesome; hatred is a root of the unwholesome; delusion is a root of the unwholesome. This is called the root of the unwholesome.

6. “And what is the wholesome? Abstention from

– Chư hiền, vậy hãy chú tâm lắng nghe những gì ta sẽ nói.

– Thừa vâng, hiền giả, các Tỷ-kheo vâng đáp Tôn giả. Tôn giả Sāriputta nói như sau:

[thiện pháp và bất thiện pháp]

3. – Chư hiền, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ các bất thiện pháp và gốc rễ của bất thiện pháp, các thiện pháp và gốc rễ của thiện pháp, khi ấy vị Thánh đệ tử là người có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chọn chánh này.

4. Chư hiền, và thế nào là bất thiện pháp, thế nào là gốc rễ của bất thiện pháp, thế nào là thiện pháp và thế nào là gốc rễ của thiện pháp? Sát sanh là bất thiện; lấy của không cho là bất thiện; tà hạnh trong các dục là bất thiện; nói láo là bất thiện; nói hai lưỡi là bất thiện; nói lời độc ác là bất thiện; nói lời phù phiếm là bất thiện; tham dục là bất thiện; sân hận là bất thiện; tà kiến là bất thiện. Như vậy gọi là các bất thiện pháp.⁽¹⁰⁾

5. Và thế nào là gốc rễ của bất thiện pháp? Tham là gốc rễ của bất thiện; sân là gốc rễ của bất thiện; si là gốc rễ của bất thiện. Như vậy gọi là gốc rễ của bất thiện pháp.

6. Và thế nào là thiện? Từ bỏ sát sanh là thiện; từ bỏ lấy

destruction of life is wholesome; abstention from taking what is not given is wholesome; abstention from sexual misconduct is wholesome; abstention from false speech is wholesome; abstention from malicious speech is wholesome; abstention from harsh speech is wholesome; abstention from idle chatter is wholesome; uncovetousness is wholesome; non-ill will is wholesome; right view is wholesome. This is called the wholesome.

7. “And what is the root of the wholesome? Nongreed is a root of the wholesome; nonhatred is a root of the wholesome; nondelusion is a root of the wholesome. This is called the root of the wholesome.

8. “When a noble disciple has thus understood the unwholesome and the root of the unwholesome, the wholesome and the root of the wholesome,¹¹ he entirely abandons the underlying tendency to lust, he abolishes the underlying tendency to aversion, he extirpates the underlying tendency to the view and conceit ‘I am,’ and by abandoning ignorance and arousing true knowledge he here and now makes an end of suffering.¹² In that way too a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has confirmed confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma.”

[nutriment]

9. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be,

của không cho là thiện; từ bỏ tà hạnh trong các dục là thiện; từ bỏ nói láo là thiện; từ bỏ nói hai lưỡi là thiện; từ bỏ nói lời độc ác là thiện; từ bỏ nói lời phù phiếm là thiện; không tham dục là thiện; không sân hận là thiện; chánh tri kiến là thiện. Như vậy gọi là các thiện pháp.

7. Và thế nào là gốc rễ của thiện pháp? Không tham là gốc rễ của thiện; không sân là gốc rễ của thiện; không si là gốc rễ của thiện. Như vậy gọi là gốc rễ của thiện pháp.

8. Khi một vị Thánh đệ tử đã hiểu rõ các bất thiện pháp và gốc rễ của bất thiện pháp, các thiện pháp và gốc rễ của thiện pháp, ⁽¹¹⁾ vị ấy từ bỏ tất cả khuynh hướng tham dục ngủ ngầm bên dưới (tham tùy miên), đoạn trừ sân tùy miên, nhổ tận gốc tà kiến và ngã mạn tùy miên “tôi là”, đoạn trừ vô minh và khởi lên tri kiến chơn chánh, và ngay trong hiện tại chấm dứt khổ đau. ⁽¹²⁾ Như vậy, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[thức ăn]

9. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ...và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

friends.

10. “When, friends, a noble disciple understands nutriment, the origin of nutriment, the cessation of nutriment, and the way leading to the cessation of nutriment, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

11. “And what is nutriment, what is the origin of nutriment, what is the cessation of nutriment, what is the way leading to the cessation of nutriment? There are four kinds of nutriment for the sustenance of beings that already have come to be and for the support of those about to come to be. What four? They are: physical food as nutriment, gross or subtle; contact as the second; mental volition as the third; and consciousness as the fourth.¹³ With the arising of craving there is the arising of nutriment. With the cessation of craving there is the cessation of nutriment. The way leading to the cessation of nutriment is just this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration.

12. “When a noble disciple has thus understood nutriment, the origin of nutriment, the cessation of nutriment, and the way leading to the cessation of nutriment, he entirely abandons the underlying tendency to lust ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has confirmed confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma.”

10. – Chư hiền, khi vị Thánh đệ tử hiểu rõ thức ăn, nguồn gốc của thức ăn, sự đoạn diệt của thức ăn, và con đường đưa đến đoạn diệt thức ăn, bằng cách đó vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

11. Và thế nào là thức ăn, thế nào là nguồn gốc của thức ăn, thế nào là sự đoạn diệt thức ăn, và thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt thức ăn? Có bốn loại thức ăn để duy trì chúng sanh đã hiện hữu trong đời này và để hỗ trợ cho những chúng sanh sắp được sinh ra. Thế nào là bốn? Đó là: đoàn thực (thức ăn thuộc thể chất), thô tạp hay vi tế; thứ hai là xúc thực; thứ ba là tư niệm thực; thứ tư là thức thực. ⁽¹³⁾ Với sự sinh khởi của ái dục sẽ có sự sinh khởi của thức ăn. Với sự đoạn diệt của ái dục sẽ có sự đoạn diệt của thức ăn. Con đường đưa đến sự đoạn diệt thức ăn là Bát Thánh đạo; đó là chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định.

12. Khi một vị Thánh đệ tử đã hiểu rõ thức ăn, nguồn gốc của thức ăn, sự đoạn diệt thức ăn và con đường đưa đến đoạn diệt thức ăn, vị ấy từ bỏ tất cả khuynh hướng tham dục ngủ ngầm bên dưới (tham tùy miên)... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Như vậy, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[the Four Noble Truths]

13. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

14. “When, friends, a noble disciple understands suffering, the origin of suffering, the cessation of suffering, and the way leading to the cessation of suffering, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

15. “And what is suffering, what is the origin of suffering, what is the cessation of suffering, what is the way leading to the cessation of suffering? Birth is suffering; aging is suffering; illness is suffering; death is suffering; sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair are suffering; not to get what one wants is suffering; in brief, the five aggregates subject to clinging are suffering. This is called suffering.

16. “And what is the origin of suffering? It is this craving that leads to renewed existence, accompanied by delight and lust, seeking delight here and there; that is, craving for sensual pleasures, craving for existence, craving for extermination. This is called the origin of suffering.

17. “And what is the cessation of suffering? It is the remainderless fading away and cessation of that same craving, the giving up and relinquishing of it, freedom from it,

[Tứ diệu đế]

13. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

14. – Chư hiền, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ khổ, nguồn gốc của khổ, sự đoạn diệt của khổ, và con đường đưa đến đoạn diệt khổ, bằng cách đó vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

15. Và thế nào là khổ, thế nào là nguồn gốc của khổ, thế nào là sự đoạn diệt khổ, và thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt khổ? Sinh là khổ; già là khổ; bệnh là khổ; chết là khổ; sầu bi, than thở, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng là khổ; cầu mong không được là khổ; nói tóm lại, năm thủ uẩn là khổ. Như vậy gọi là khổ.

16. Và thế nào là nguồn gốc của khổ? Chính là ái dục đưa đến tái sanh, đi cùng với thích thú và khao khát, đi tìm lạc thú chỗ này chỗ kia; chính là tham đắm những dục lạc thuộc giác quan, ham muốn hiện hữu, ham muốn không hiện hữu. Như vậy gọi là nguồn gốc của khổ.

17. Và thế nào là đoạn diệt khổ? Đó là sự đoạn trừ ái dục, là sự tận diệt không còn gì sót lại của ái dục, từ bỏ, vứt bỏ, giải thoát, không còn chấp thủ ái dục nữa.

nonattachment.

18. “And what is the way leading to the cessation of suffering? It is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration. This is called the way leading to the cessation of suffering.

19. “When a noble disciple has thus understood suffering, the origin of suffering, the cessation of suffering, and the way leading to the cessation of suffering ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[aging and death]

20. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

21. “When, friends, a noble disciple understands aging and death, the origin of aging and death, the cessation of aging and death, and the way leading to the cessation of aging and death, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”¹⁴

22. “And what is aging and death, what is the origin of aging and death, what is the cessation of aging and death, what is the way leading to the cessation of aging and death?

18. Và thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt khổ? Đó là Bát Thánh đạo; nghĩa là, chánh tri kiến... chánh định. Như vậy gọi là con đường đưa đến đoạn diệt khổ.

19. Chư hiền, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ khổ, nguồn gốc của khổ, sự đoạn diệt của khổ, và con đường đưa đến đoạn diệt khổ... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Như vậy, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[già và chết]

20. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

21. – Chư hiền, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ già và chết, nguồn gốc của già và chết, sự đoạn diệt của già và chết, và con đường đưa đến đoạn diệt già và chết, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.⁽¹⁴⁾

22. Và thế nào là già và chết, thế nào là nguồn gốc của già và chết, thế nào là sự đoạn diệt già và chết, và thế nào là con đường đưa đến đoạn diệt già và chết? Tiến trình lão

The aging of beings in the various orders of beings, their old age, brokenness of teeth, grayness of hair, wrinkling of skin, decline of life, weakness of faculties—this is called aging. The passing of beings out of the various orders of beings, their passing away, breakup, disappearance, dying, completion of time, the breakup of the aggregates, laying down of the body—this is called death. So this aging and this death are what is called aging and death. With the arising of birth there is the arising of aging and death. With the cessation of birth there is the cessation of aging and death. The way leading to the cessation of aging and death is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

23. “When a noble disciple has thus understood aging and death, the origin of aging and death, the cessation of aging and death, and the way leading to the cessation of aging and death ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[birth]

24. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

25. “When, friends, a noble disciple understands birth, the origin of birth, the cessation of birth, and the way leading to the cessation of birth, in that way he is one of right view ...

hóa của các chúng sinh trong nhiều loài hữu tình khác nhau, như là: tuổi già, răng rụng, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ giảm dần, các căn suy yếu - như vậy gọi là già. Tiến trình mạng chung của nhiều loài hữu tình khác nhau, như là: sự qua đời, thân hủy hoại, biến mất, chết, mất phần, năm uẩn tan rã, hình hài nằm xuống - như vậy gọi là chết. Như vậy tiến trình già và chết này gọi là già chết. Với sự khởi đầu của sinh sẽ có sự khởi đầu của già và chết. Với sự đoạn diệt của sinh sẽ có sự đoạn diệt của già và chết. Con đường đưa đến đoạn diệt già và chết là Bát Thánh đạo, đó là, chánh tri kiến... chánh định.

23. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ già và chết, nguồn gốc của già và chết, sự đoạn diệt của già và chết, và con đường đưa đến đoạn diệt già và chết... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Như vậy, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[sanh]

24. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

25. – Chư hiền, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ sanh, nguồn gốc của sanh, sự đoạn diệt của sanh, và con đường đưa đến đoạn diệt sanh, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử

and has arrived at this true Dhamma.

26. “And what is birth, what is the origin of birth, what is the cessation of birth, what is the way leading to the cessation of birth? The birth of beings in the various orders of beings, their coming to birth, precipitation [in a womb], generation, manifestation of the aggregates, obtaining the bases for contact—this is called birth. With the arising of existence there is the arising of birth. With the cessation of existence there is the cessation of birth. The way leading to the cessation of birth is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

27. “When a noble disciple has thus understood birth, the origin of birth, the cessation of birth, and the way leading to the cessation of birth ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[existence]

28. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

29. “When, friends, a noble disciple understands existence, the origin of existence, the cessation of existence, and the way leading to the cessation of existence, in that way he is one of right view ... and has

có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.”

26. Và thế nào là sanh, thế nào là nguồn gốc của sanh, sự đoạn diệt của sanh, và con đường đưa đến đoạn diệt sanh? Sự ra đời của các chúng sinh thuộc nhiều loài hữu tình khác nhau, như là: được sanh ra, hiện khởi (trong bụng mẹ), phát sinh, biểu hiện của các uẩn, hình thành các yếu tố cơ bản để tiếp xúc - như vậy gọi là sanh. Với sự sinh khởi của hiện hữu sẽ có sự sinh khởi của sanh. Với sự đoạn diệt của hiện hữu sẽ có sự đoạn diệt của sanh. Con đường đưa đến đoạn diệt sanh là Bát Thánh đạo; nghĩa là, chánh tri kiến... chánh định.

27. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ sanh, nguồn gốc của sanh, sự đoạn diệt của sanh, và con đường đưa đến đoạn diệt sanh ... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[hữu]

28. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

29. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ về hữu, nguồn gốc của hữu, sự đoạn diệt của hữu và con đường đưa đến đoạn diệt hữu, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

arrived at this true Dhamma.

30. “And what is existence, what is the origin of existence, what is the cessation of existence, what is the way leading to the cessation of existence? There are these three kinds of existence: sense-sphere existence, form-sphere existence, and formless-sphere existence.¹⁵ With the arising of clinging there is the arising of existence. With the cessation of clinging there is the cessation of existence. The way leading to the cessation of existence is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

31. “When a noble disciple has thus understood existence, the origin of existence, the cessation of existence, and the way leading to the cessation of existence ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[clinging]

32. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

33. “When, friends, a noble disciple understands clinging, the origin of clinging, the cessation of clinging, and the way leading to the cessation of clinging, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

30. Và thế nào là hữu, thế nào là nguồn gốc của hữu, sự đoạn diệt của hữu, và con đường đưa đến đoạn diệt hữu? Có ba loại hữu: dục giới hữu, sắc giới hữu và vô sắc giới hữu.⁽¹⁵⁾ Với sự sinh khởi của thủ, có sự sinh khởi của hữu. Với sự đoạn diệt của thủ, có sự đoạn diệt của hữu. Con đường đưa đến đoạn diệt hữu là Bát Thánh đạo; nghĩa là, chánh tri kiến... chánh định.

31. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ về hữu, nguồn gốc của hữu, sự đoạn diệt của hữu và con đường đưa đến đoạn diệt hữu... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.”

[thủ]

32. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

33. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ về thủ, nguồn gốc của thủ, sự đoạn diệt của thủ và con đường đưa đến đoạn diệt thủ, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

34. “And what is clinging, what is the origin of clinging, what is the cessation of clinging, what is the way leading to the cessation of clinging? There are these four kinds of clinging: clinging to sensual pleasures, clinging to views, clinging to rules and observances, and clinging to a doctrine of self.¹⁶ With the arising of craving there is the arising of clinging. With the cessation of craving there is the cessation of clinging. The way leading to the cessation of clinging is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

35. “When a noble disciple has thus understood clinging, the origin of clinging, the cessation of clinging, and the way leading to the cessation of clinging ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[craving]

36. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

37. “When, friends, a noble disciple understands craving, the origin of craving, the cessation of craving, and the way leading to the cessation of craving, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

38. “And what is craving, what is the origin of craving, what is the cessation of craving, what is the way leading to

34. Và thế nào là thủ, thế nào là nguồn gốc của thủ, sự đoạn diệt của thủ, và con đường đưa đến đoạn diệt thủ? Có bốn loại thủ (bám chấp): dục thủ (bám chấp với tham dục), kiến thủ (bám chấp với quan điểm), giới cấm thủ (bám chấp với nghi lễ và giới cấm), và ngã luận thủ (bám chấp với giáo lý về ‘cái tôi’).⁽¹⁶⁾ Với sự sinh khởi của ái dục có sự sinh khởi của thủ. Với sự chấm dứt của ái dục có sự chấm dứt của thủ. Con đường đưa đến đoạn diệt thủ là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

35. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ về thủ, nguồn gốc của thủ, sự đoạn diệt của thủ và con đường đưa đến đoạn diệt thủ... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[ái]

36. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

37. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ ái, nguồn gốc của ái, sự đoạn diệt của ái và con đường đưa đến đoạn diệt ái, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

38. Và thế nào là ái, thế nào là nguồn gốc của ái, sự đoạn diệt của ái và con đường đưa đến đoạn diệt ái? Có sáu loại

the cessation of craving? There are these six classes of craving: craving for forms, craving for sounds, craving for odors, craving for flavors, craving for tactile objects, craving for mental phenomena.¹⁷ With the arising of feeling there is the arising of craving. With the cessation of feeling there is the cessation of craving. The way leading to the cessation of craving is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

39. “When a noble disciple has thus understood craving, the origin of craving, the cessation of craving, and the way leading to the cessation of craving ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[feeling]

40. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

41. “When, friends, a noble disciple understands feeling, the origin of feeling, the cessation of feeling, and the way leading to the cessation of feeling, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

42. “And what is feeling, what is the origin of feeling, what is the cessation of feeling, what is the way leading to the cessation of feeling? There are these six classes of feeling: feeling born of eye-contact, feeling born of ear-contact,

ái: sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái và pháp ái.⁽¹⁷⁾ Với sự sinh khởi của thọ sẽ có sự sinh khởi của ái. Với sự đoạn diệt của thọ sẽ có sự đoạn diệt của ái. Con đường đưa đến đoạn diệt ái là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

39. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ ái, nguồn gốc của ái, sự đoạn diệt của ái và con đường đưa đến đoạn diệt ái... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[thọ]

40. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” — “Chư hiền, có thể có.”

41. — Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ thọ, nguồn gốc của thọ, sự đoạn diệt của thọ và con đường đưa đến đoạn diệt thọ, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

42. Và thế nào là thọ, thế nào là nguồn gốc của thọ, sự đoạn diệt của thọ và con đường đưa đến đoạn diệt thọ? Có sáu loại thọ: cảm thọ sinh do mắt tiếp xúc, cảm thọ sinh do tai tiếp xúc, cảm thọ sinh do mũi tiếp xúc, cảm thọ sinh do

feeling born of nose-contact, feeling born of tongue-contact, feeling born of body-contact, feeling born of mind-contact. With the arising of contact there is the arising of feeling. With the cessation of contact there is the cessation of feeling. The way leading to the cessation of feeling is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

43. “When a noble disciple has thus understood feeling, the origin of feeling, the cessation of feeling, and the way leading to the cessation of feeling ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[contact]

44. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

45. “When, friends, a noble disciple understands contact, the origin of contact, the cessation of contact, and the way leading to the cessation of contact, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

46. “And what is contact, what is the origin of contact, what is the cessation of contact, what is the way leading to the cessation of contact? There are these six classes of contact: eye-contact, ear-contact, nose-contact, tongue-contact, body-contact, mind-contact.¹⁸ With the arising of the

lưỡi tiếp xúc, cảm thọ sinh do thân tiếp xúc, cảm thọ sinh do ý tiếp xúc. Với sự sinh khởi của xúc sẽ có sự sinh khởi của thọ. Với sự đoạn diệt của xúc sẽ có sự đoạn diệt của thọ. Con đường đưa đến đoạn diệt thọ là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

43. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ thọ, nguồn gốc của thọ, sự đoạn diệt của thọ và con đường đưa đến đoạn diệt thọ... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chọn chánh này.

[xúc]

44. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chọn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

45. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ xúc, nguồn gốc của xúc, sự đoạn diệt của xúc và con đường đưa đến đoạn diệt xúc, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chọn chánh này.

46. Và thế nào là xúc, thế nào là nguồn gốc của xúc, sự đoạn diệt của xúc và con đường đưa đến đoạn diệt xúc? Có sáu loại xúc: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc và ý xúc.⁽¹⁸⁾ Với sự sinh khởi của lục nhập (sáu căn) sẽ có sự sinh khởi của xúc. Với sự đoạn diệt của lục nhập sẽ có sự

six sense bases there is the arising of contact. With the cessation of the six sense bases there is the cessation of contact. The way leading to the cessation of contact is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

47. “When a noble disciple has thus understood contact, the origin of contact, the cessation of contact, and the way leading to the cessation of contact ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[the six sense bases]

48. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

49. “When, friends, a noble disciple understands the six sense bases, the origin of the six sense bases, the cessation of the six sense bases, and the way leading to the cessation of the six sense bases, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

50. “And what are the six sense bases, what is the origin of the six sense bases, what is the cessation of the six sense bases, what is the way leading to the cessation of the six sense bases? There are these six sense bases: the eye-base, the ear-base, the nose-base, the tongue-base, the body-base, the mind-base. With the arising of name-and-

đoạn diệt của xúc. Con đường đưa đến đoạn diệt xúc là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

47. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ xúc, nguồn gốc của xúc, sự đoạn diệt của xúc và con đường đưa đến đoạn diệt xúc... và ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[lục nhập / sáu căn / sáu xứ]

48. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

49. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ lục nhập, nguồn gốc của lục nhập, sự đoạn diệt của lục nhập và con đường đưa đến đoạn diệt lục nhập, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

50. Và thế nào là lục nhập, thế nào là nguồn gốc của lục nhập, sự đoạn diệt của lục nhập và con đường đưa đến đoạn diệt lục nhập? Có sáu loại nhập này: nhãn nhập, nhĩ nhập, tỷ nhập, thiệt nhập, thân nhập và ý nhập. Với sự sinh khởi của danh sắc sẽ có sự sinh khởi của lục nhập. Với sự đoạn diệt của danh sắc sẽ có sự đoạn diệt của lục nhập.

form there is the arising of the six sense bases. With the cessation of name-and-form there is the cessation of the six sense bases. The way leading to the cessation of the six sense bases is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

51. “When a noble disciple has thus understood the six sense bases, the origin of the six sense bases, the cessation of the six sense bases, and the way leading to the cessation of the six sense bases ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[name-and-form]

52. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

53. “When, friends, a noble disciple understands name-and-form, the origin of name-and-form, the cessation of name-and-form, and the way leading to the cessation of name-and-form, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

54. “And what is name-and-form, what is the origin of name-and-form, what is the cessation of name-and-form, what is the way leading to the cessation of name-and-form? Feeling, perception, volition, contact, and attention—these are called name. The four great elements and the form

Con đường đưa đến đoạn diệt lục nhập là Bát Thánh đạo; nghĩa là, chánh tri kiến... chánh định.

51. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ sáu căn, nguồn gốc của lục nhập, sự đoạn diệt của lục nhập và con đường đưa đến đoạn diệt lục nhập... ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[danh sắc]

52. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

53. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ danh sắc, nguồn gốc của danh sắc, sự đoạn diệt của danh sắc và con đường đưa đến đoạn diệt danh sắc, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

54. Và thế nào là danh sắc, thế nào là nguồn gốc của danh sắc, sự đoạn diệt của danh sắc và con đường đưa đến đoạn diệt danh sắc? Cảm thọ, tri giác, ý muốn, tiếp xúc và chú ý - như vậy gọi là danh. Tứ đại và các hiện tượng (sắc) do tứ đại tạo thành - như vậy gọi là sắc. Như vậy danh

derived from the four great elements—these are called form. So this name and this form are what is called name-and-form.¹⁹ With the arising of consciousness there is the arising of name-and-form. With the cessation of consciousness there is the cessation of name-and-form. The way leading to the cessation of name-and-form is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

55. “When a noble disciple has thus understood name-and-form, the origin of name-and-form, the cessation of name-and-form, and the way leading to the cessation of name-and-form ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[consciousness]

56. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

57. “When, friends, a noble disciple understands consciousness, the origin of consciousness, the cessation of consciousness, and the way leading to the cessation of consciousness, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

58. “And what is consciousness, what is the origin of consciousness, what is the cessation of consciousness, what is the way leading to the cessation of consciousness?

và sắc này được gọi là danh sắc.⁽¹⁹⁾ Với sự sinh khởi của thức sẽ có sự sinh khởi của danh sắc. Với sự đoạn diệt của thức sẽ có sự đoạn diệt của danh sắc. Con đường đưa đến đoạn diệt danh sắc là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

55. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ danh sắc, nguồn gốc của danh sắc, sự đoạn diệt của danh sắc và con đường đưa đến đoạn diệt danh sắc... ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[thức]

56. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

57. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ thức, nguồn gốc của thức, sự đoạn diệt của thức và con đường đưa đến đoạn diệt thức, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

58. Và thế nào là thức, thế nào là nguồn gốc của thức, sự đoạn diệt của thức và con đường đưa đến đoạn diệt thức? Có sáu loại thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức,

There are these six classes of consciousness: eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness.²⁰ With the arising of volitional formations there is the arising of consciousness. With the cessation of volitional formations there is the cessation of consciousness. The way leading to the cessation of consciousness is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

59. “When a noble disciple has thus understood consciousness, the origin of consciousness, the cessation of consciousness, and the way leading to the cessation of consciousness ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[volitional formations]

60. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

61. “When, friends, a noble disciple understands volitional formations, the origin of volitional formations, the cessation of volitional formations, and the way leading to the cessation of volitional formations, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

62. “And what are volitional formations, what is the origin

thân thức và ý thức.⁽²⁰⁾ Với sự sinh khởi của hành sẽ có sự sinh khởi của thức. Với sự đoạn diệt của hành sẽ có sự đoạn diệt của thức. Con đường đưa đến đoạn diệt thức là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

59. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ thức, nguồn gốc của thức, sự đoạn diệt của thức và con đường đưa đến đoạn diệt thức... ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[hành]

60. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

61. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ hành, nguồn gốc của hành, sự đoạn diệt của hành và con đường đưa đến đoạn diệt hành, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

62. Và thế nào là hành, thế nào là nguồn gốc của hành,

of volitional formations, what is the cessation of volitional formations, what is the way leading to the cessation of volitional formations? There are these three kinds of volitional formations: the bodily volitional formation, the verbal volitional formation, the mental volitional formation.²¹ With the arising of ignorance there is the arising of volitional formations. With the cessation of ignorance there is the cessation of volitional formations. The way leading to the cessation of volitional formations is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

63. “When a noble disciple has thus understood volitional formations, the origin of volitional formations, the cessation of volitional formations, and the way leading to the cessation of volitional formations ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[ignorance]

64. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

65. “When, friends, a noble disciple understands ignorance, the origin of ignorance, the cessation of ignorance, and the way leading to the cessation of ignorance, in that way he is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.

sự đoạn diệt của hành và con đường đưa đến đoạn diệt hành? Có ba loại hành: thân hành, ngữ hành và ý hành.⁽²¹⁾ Với sự sinh khởi của vô minh sẽ có sự sinh khởi của hành. Với sự đoạn diệt của vô minh sẽ có sự đoạn diệt của hành. Con đường đưa đến đoạn diệt hành là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến... Chánh định.

63. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ hành, nguồn gốc của hành, sự đoạn diệt của hành và con đường đưa đến đoạn diệt hành... ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[vô minh]

64. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

65. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ vô minh, nguồn gốc của vô minh, sự đoạn diệt của vô minh và con đường đưa đến đoạn diệt vô minh, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

66. “And what is ignorance, what is the origin of ignorance, what is the cessation of ignorance, what is the way leading to the cessation of ignorance? Not knowing about suffering, not knowing about the origin of suffering, not knowing about the cessation of suffering, not knowing about the way leading to the cessation of suffering—this is called ignorance. With the arising of the taints there is the arising of ignorance. With the cessation of the taints there is the cessation of ignorance. The way leading to the cessation of ignorance is just this Noble Eightfold Path; that is, right view ... right concentration.

67. “When a noble disciple has thus understood ignorance, the origin of ignorance, the cessation of ignorance, and the way leading to the cessation of ignorance ... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view ... and has arrived at this true Dhamma.”

[taints]

68. Saying, “Good, friend,” the monks delighted and rejoiced in the Venerable Sāriputta’s words. Then they asked him a further question: “But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has confirmed confidence in the Dhamma, and has arrived at this true Dhamma?”—“There might be, friends.

69. “When, friends, a noble disciple understands the taints, the origin of the taints, the cessation of the taints, and the way leading to the cessation of the taints, in that way he is one of right view, whose view is straight, who has

66. Và thế nào là vô minh, thế nào là nguồn gốc của vô minh, sự đoạn diệt của vô minh và con đường đưa đến đoạn diệt vô minh? Không biết về khổ, không biết nguồn gốc của khổ, sự đoạn diệt của khổ và con đường đưa đến đoạn diệt khổ - như vậy gọi là vô minh. Với sự sinh khởi của lậu hoặc (cấu uế) sẽ có sự sinh khởi của vô minh. Với sự đoạn diệt của lậu hoặc sẽ có sự đoạn diệt của vô minh. Con đường đưa đến đoạn diệt vô minh là Bát Thánh đạo; nghĩa là Chánh tri kiến... Chánh định.

67. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ vô minh, nguồn gốc của vô minh, sự đoạn diệt của vô minh và con đường đưa đến đoạn diệt vô minh... ngay trong hiện tại vị ấy chấm dứt khổ đau. Bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến ... và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này.

[lậu hoặc (cấu uế)]

68. Các Tỷ-kheo nói: “Lành thay, hiền giả!” và hoan hỷ tín thọ lời Tôn giả Sāriputta. Rồi họ hỏi thêm: “Thưa hiền giả, có pháp môn nào khác mà theo đó một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chơn chánh này?” – “Chư hiền, có thể có.”

69. – Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ lậu hoặc, nguồn gốc của lậu hoặc, sự đoạn diệt của lậu hoặc và con đường đưa đến đoạn diệt lậu hoặc, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin

confirmed confidence in the Dhamma, and has arrived at this true Dhamma.

70. “And what are the taints, what is the origin of the taints, what is the cessation of the taints, what is the way leading to the cessation of the taints? There are these three taints: the taint of sensual desire, the taint of existence, and the taint of ignorance. With the arising of ignorance there is the arising of the taints.²² With the cessation of ignorance there is the cessation of the taints. The way leading to the cessation of the taints is just this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration.

71. “When a noble disciple has thus understood the taints, the origin of the taints, the cessation of the taints, and the way leading to the cessation of the taints, he entirely abandons the underlying tendency to lust, he abolishes the underlying tendency to aversion, he extirpates the underlying tendency to the view and conceit ‘I am,’ and by abandoning ignorance and arousing true knowledge he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma, and has arrived at this true Dhamma.”

That is what the Venerable Sāriputta said. The monks were satisfied and delighted in the Venerable Sāriputta's words.

(MN 9: *Sammādiṭṭhi Sutta*; I 46–55)

vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chọn chánh này.

70. Và thế nào là lậu hoặc, thế nào là nguồn gốc của lậu hoặc, sự đoạn diệt của lậu hoặc và con đường đưa đến đoạn diệt lậu hoặc? Có ba loại lậu hoặc: dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu. Với sự sinh khởi của vô minh sẽ có sự sinh khởi của lậu hoặc.⁽²²⁾ Với sự đoạn diệt của vô minh sẽ có sự đoạn diệt của lậu hoặc. Con đường đưa đến đoạn diệt lậu hoặc là Bát Thánh đạo; nghĩa là, Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

71. Khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ lậu hoặc, nguồn gốc của lậu hoặc, sự đoạn diệt của lậu hoặc và con đường đưa đến đoạn diệt lậu hoặc, vị ấy từ bỏ tất cả khuynh hướng tham dục ngủ ngầm bên dưới (tham tùy miên), đoạn trừ sân tùy miên, nhổ tận gốc tà kiến và ngã mạn tùy miên “tôi là”, đoạn trừ vô minh và khởi lên tri kiến chọn chánh, và ngay trong hiện tại chấm dứt khổ đau. Như vậy, bằng cách ấy một vị Thánh đệ tử có chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, người đã có lòng tin vững chắc vào Chánh pháp và đã thành tựu Giáo pháp chọn chánh này.

Tôn giả Sāriputta thuyết giảng như vậy. Các Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời giảng của Tôn giả Sāriputta.

(Trung BK I, Kinh số 9: Kinh Chánh Tri Kiến, tr. 111-129)

4. THE DOMAIN OF WISDOM

(1) *By Way of the Five Aggregates*

(a) Phases of the Aggregates

At Sāvattthī, the Blessed One said: “Monks, there are these five aggregates subject to clinging. What five? The form aggregate subject to clinging, the feeling aggregate subject to clinging, the perception aggregate subject to clinging, the volitional formations aggregate subject to clinging, the consciousness aggregate subject to clinging.

“So long as I did not directly know as they really are the five aggregates subject to clinging in four phases,²³ I did not claim to have awakened to the unsurpassed perfect enlightenment in this world with its devas, Māra, and Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, its devas and humans. But when I directly knew all this as it really is, then I claimed to have awakened to the unsurpassed perfect enlightenment in this world with ... its devas and humans.

“And how, monks, are there four phases? I directly knew form, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation. I directly knew feeling ... perception ... volitional formations ... consciousness, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation.

“And what, monks, is form? The four great elements and

4. LÃNH VỰC TRÍ TUỆ

(1) *Qua năm uẩn*

(a) *Bốn chuyển của uẩn*

Tại Sāvattthī, Thế Tôn dạy: “Này các Tỷ-kheo, có năm thủ uẩn. Thế nào là năm? Sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn và thức thủ uẩn.”

Bao lâu mà ta chưa trực tiếp biết rõ đúng như thật năm thủ uẩn này trong bốn chuyển,⁽²³⁾ thì ta sẽ không tuyên bố là đã chứng đắc Vô thượng Chánh Đẳng Giác trong thế giới này với chư Thiên, Ác ma, và Phạm Thiên, trong quần chúng này với các Sa-môn, Bà-la-môn, với chư Thiên và loài Người. Nhưng khi Ta đã trực tiếp biết rõ chúng đúng như thật, thì Ta sẽ tuyên bố đã chứng đắc Vô thượng Chánh Đẳng Giác trong thế giới này... với chư Thiên và loài Người.

Và thế nào là bốn chuyển? Ta biết rõ sắc, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó. Ta biết rõ thọ, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó. Ta biết rõ tưởng, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó. Ta biết rõ hành, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó. Ta biết rõ thức, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sắc? Tứ đại và sắc do tứ

the form derived from the four great elements: this is called form. With the arising of nutriment there is the arising of form. With the cessation of nutriment there is the cessation of form. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of form; that is, right view ... right concentration.

“Whatever ascetics and brahmins, having thus directly known form, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, are practicing for the purpose of disenchantment with form, for its fading away and cessation, they are practicing well. Those who are practicing well have gained a foothold in this Dhamma and Discipline.”²⁴

“And whatever ascetics and brahmins, having thus directly known form, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, through disenchantment with form, through its fading away and cessation, are liberated by nonclinging, they are well liberated. Those who are well liberated are consummate ones. As to those consummate ones, there is no round for their manifestation.”²⁵

“And what, monks, is feeling? There are these six classes of feeling: feeling born of eye-contact, feeling born of ear-contact, feeling born of nose-contact, feeling born of tongue-contact, feeling born of body-contact, feeling born of mind-contact. This is called feeling. With the arising of contact there is the arising of feeling. With the cessation of contact there is the cessation of feeling. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of feeling; that is, right view ... right concentration.

“Whatever ascetics and brahmins, having thus directly known feeling, its origin, its cessation, and the way leading

đại tạo thành; như vậy được gọi là sắc. Với sự sinh khởi của thức ăn sẽ có sự sinh khởi của sắc. Với sự đoạn diệt của thức ăn sẽ có sự đoạn diệt của sắc. Bát Thánh đạo là con đường đưa đến sự đoạn diệt của sắc; tức là Chánh tri kiến... Chánh định.

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào, do đã biết rõ sắc như vậy, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt nó, họ đang tu tập nhằm mục đích ly tham, tiến đến lụi tàn và đoạn diệt sắc, họ đang tu tập tốt. Những vị nào tu tập tốt sẽ có chân đứng trong Giáo pháp và Giới luật này.⁽²⁴⁾

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào, do đã biết rõ sắc như vậy, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt nó, qua sự ly tham với sắc, tiến đến lụi tàn và đoạn diệt sắc, họ được giải thoát do không còn chấp thủ, họ đã được giải thoát tốt đẹp. Những ai được giải thoát tốt đẹp là những vị toàn vẹn. Đối với những vị vẹn toàn thì sẽ không còn vòng luân hồi để biểu hiện nữa.⁽²⁵⁾

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là thọ? Có sáu loại thọ: thọ sanh do mắt tiếp xúc, thọ sanh do tai tiếp xúc, thọ sanh do mũi tiếp xúc, thọ sanh do lưỡi tiếp xúc, thọ sanh do thân tiếp xúc, thọ sanh do ý tiếp xúc. Như vậy gọi là thọ. Với sự sinh khởi của xúc sẽ có sự sinh khởi của thọ. Với sự đoạn diệt của xúc sẽ có sự đoạn diệt của thọ. Bát Thánh đạo là con đường đưa đến sự đoạn diệt của thọ; tức là Chánh tri kiến... Chánh định.

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào, do đã biết rõ thọ như vậy, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt và con đường đưa đến

to its cessation, are practicing for the purpose of disenchantment with feeling, for its fading away and cessation, they are practicing well. Those who are practicing well have gained a foothold in this Dhamma and Discipline.

“And whatever ascetics and brahmins, having thus directly known feeling ... and the way leading to its cessation ... As to those consummate ones, there is no round for their manifestation.

“And what, monks, is perception? There are these six classes of perception: perception of forms, perception of sounds, perception of odors, perception of tastes, perception of tactile objects, perception of mental phenomena. This is called perception. With the arising of contact there is the arising of perception. With the cessation of contact there is the cessation of perception. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of perception; that is, right view ... right concentration.

“Whatever ascetics and brahmins ... As to those consummate ones, there is no round for their manifestation.

“And what, monks, are volitional formations? There are these six classes of volition:²⁶ volition regarding forms, volition regarding sounds, volition regarding odors, volition regarding tastes, volition regarding tactile objects, volition regarding mental phenomena. These are called volitional formations. With the arising of contact there is the arising of volitional formations. With the cessation of contact there is the cessation of volitional formations. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of volitional formations; that is, right view ... right concentration.

đoạn diệt nó, họ đang tu tập nhằm mục đích ly tham, tiến đến lục tàn và đoạn diệt thọ, họ tu tập tốt đẹp. Những vị nào tu tập tốt sẽ có chân đứng trong Giáo pháp và Giới luật này.

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào, do đã biết rõ thọ như vậy... con đường đưa đến đoạn diệt thọ... Đối với những vị vẹn toàn thì sẽ không còn vòng luân hồi để biểu hiện nữa.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là tưởng? Có sáu loại tưởng: sắc tưởng, thanh tưởng, hương tưởng, vị tưởng, xúc tưởng và pháp tưởng. Như vậy gọi là tưởng. Với sự sinh khởi của xúc sẽ có sự sinh khởi của tưởng. Với sự đoạn diệt của xúc sẽ có sự đoạn diệt của tưởng. Bát Thánh đạo là con đường đưa đến sự đoạn diệt của tưởng; tức là Chánh tri kiến... Chánh định.

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào... Đối với những vị vẹn toàn thì sẽ không còn vòng luân hồi để biểu hiện nữa.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là hành? (=sự hình thành các pháp hữu vi do ý muốn) Có sáu loại hành: ⁽²⁶⁾ ý muốn về sắc, ý muốn về thanh, ý muốn về hương, ý muốn về vị, ý muốn về xúc, ý muốn về pháp. Như vậy gọi là hành. Với sự sinh khởi của xúc sẽ có sự sinh khởi của hành. Với sự đoạn diệt của xúc sẽ có sự đoạn diệt của hành. Bát Thánh đạo là con đường đưa đến sự đoạn diệt của hành; tức là Chánh tri kiến... Chánh định.

“Whatever ascetics and brahmins ... As to those consummate ones, there is no round for their manifestation.

“And what, monks, is consciousness? There are these six classes of consciousness: eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness. This is called consciousness. With the arising of name-and-form there is the arising of consciousness.²⁷ With the cessation of name-and-form there is the cessation of consciousness. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of consciousness; that is, right view ... right concentration.

“Whatever ascetics and brahmins, having thus directly known consciousness, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, are practicing for the purpose of disenchantment with consciousness, for its fading away and cessation, they are practicing well. Those who are practicing well have gained a foothold in this Dhamma and Discipline.

“And whatever ascetics and brahmins, having thus directly known consciousness, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, through disenchantment with consciousness, through its fading away and cessation, are liberated by nonclinging, they are well liberated. Those who are well liberated are consummate ones. As to those consummate ones, there is no round for their manifestation.”

(SN 22:56; III 58–61)

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào... Đối với những vị vẹn toàn thì sẽ không còn vòng luân hồi để biểu hiện nữa.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là thức? Có sáu loại thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức. Như vậy gọi là thức. Với sự sinh khởi của danh sắc sẽ có sự sinh khởi của thức⁽²⁷⁾. Với sự đoạn diệt của danh sắc sẽ có sự đoạn diệt của thức. Bát Thánh đạo là con đường đưa đến sự đoạn diệt thức; tức là Chánh tri kiến... Chánh định.

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào, do đã biết rõ thức như vậy, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt nó, họ đang tu tập nhắm mục đích ly tham, tiến đến lụi tàn và đoạn diệt thức, họ đang tu tập tốt. Những vị nào tu tập tốt sẽ có chân đứng trong Giáo pháp và Giới luật này.

Và bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn nào, do đã biết rõ thức như vậy, nguồn gốc của nó, sự đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt nó, qua sự ly tham với thức, tiến đến lụi tàn và đoạn diệt thức, họ được giải thoát do không còn chấp thủ, họ đã được giải thoát tốt đẹp. Những ai được giải thoát tốt đẹp là những vị toàn vẹn. Đối với những vị vẹn toàn thì sẽ không còn vòng luân hồi để biểu hiện nữa.

(Tương Ưng BK III, Phẩm Tham Luyến IV. Thủ Chuyển 1-21, tr. 111-116)

(b) A Catechism on the Aggregates

On one occasion the Blessed One was dwelling at Sāvattthī in the Eastern Park, in the Mansion of Migāra's Mother, together with a great Saṅgha of monks. Now on that occasion—the uposatha day of the fifteenth, a full-moon night—the Blessed One was sitting out in the open surrounded by the Saṅgha of monks.

Then a certain monk rose from his seat, arranged his upper robe over one shoulder, raised his joined hands in reverential salutation toward the Blessed One, and said to him: “Venerable sir, I would ask the Blessed One about a certain point, if the Blessed One would grant me the favor of answering my question.”

“Well then, monk, sit down in your own seat and ask whatever you wish.”

“Yes, venerable sir,” that monk replied. Then he sat down in his own seat and said to the Blessed One:

“Aren't these the five aggregates subject to clinging, venerable sir: that is, the form aggregate subject to clinging, the feeling aggregate subject to clinging, the perception aggregate subject to clinging, the volitional formations aggregate subject to clinging, the consciousness aggregate subject to clinging?”

“They are, monk.”

Saying, “Good, venerable sir,” that monk delighted and

(b) Hỏi đáp về năm uẩn

Một thời, Thế Tôn đang cư trú tại thành Xá-vệ (Sāvattthī), trong Đông Viên, ở giảng đường của Lộc Mẫu (Migāra), cùng với rất đông chúng Tỷ-kheo. Vào dịp đó, ngày bố-tát vào đêm trăng rằm, Thế Tôn đang ngồi giữa trời với chúng Tỷ-kheo ngồi chung quanh.

Rồi một Tỷ-kheo đứng dậy từ chỗ ngồi, đắp y vào một bên vai, chắp tay cung kính vái Thế Tôn và bạch với Ngài:

– Bạch Thế Tôn, con muốn hỏi Thế Tôn về một vài điểm, nếu Thế Tôn có thể ban cho con ân huệ bằng cách trả lời câu hỏi của con.

– Vậy này Tỷ-kheo, hãy ngồi xuống chỗ ngồi của ông và hỏi bất cứ điều gì ông muốn.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn, vị Tỷ-kheo đáp lại.

Rồi vị ấy ngồi xuống chỗ ngồi của mình và bạch Thế Tôn:

– Bạch Thế Tôn, có phải năm thủ uẩn này là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, và thức thủ uẩn?

– Này Tỷ-kheo, đúng vậy.

– Lành thay, bạch Thế Tôn,

rejoiced in the Blessed One's statement. Then he asked the Blessed One a further question:

"But, venerable sir, in what are these five aggregates subject to clinging rooted?"

"These five aggregates subject to clinging, monk, are rooted in desire."²⁸

"Venerable sir, is that clinging the same as these five aggregates subject to clinging, or is the clinging something apart from the five aggregates subject to clinging?"

"Monk, that clinging is neither the same as the five aggregates subject to clinging, nor is the clinging something apart from the five aggregates subject to clinging. But rather, the desire and lust for them, that is the clinging there."²⁹

Saying, "Good, venerable sir," that monk ... asked the Blessed One a further question:

"But, venerable sir, can there be diversity in the desire and lust for the five aggregates subject to clinging?"

"There can be, monk," the Blessed One said. "Here, monk, it occurs to someone: 'May I be of such form in the future! May I be of such feeling in the future! May I be of such perception in the future! May I be of such volitional formations in the future! May I be of such consciousness in the future!' Thus, monk, there can be diversity in the desire and lust for the five aggregates subject to clinging."

Vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn nói. Rồi vị ấy hỏi thêm câu khác:

– Bạch Thế Tôn, năm thủ uẩn này bắt nguồn từ cái gì?

– Nay Tỷ-kheo, năm thủ uẩn ấy bắt nguồn từ ái dục.⁽²⁸⁾

– Bạch Thế Tôn, có phải chính chấp thủ ấy là năm thủ uẩn, hay là chấp thủ ấy là cái gì khác với năm thủ uẩn?

– Nay Tỷ-kheo, chấp thủ ấy không phải là năm thủ uẩn, cũng không phải chấp thủ ấy là cái gì khác với năm thủ uẩn. Nhưng mà, khi nào có lòng tham dục đối với năm thủ uẩn, thì có sự chấp thủ ở đó.⁽²⁹⁾

– Lành thay, bạch Thế Tôn!

Vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn nói. Rồi vị ấy hỏi thêm câu khác:

– Bạch Thế Tôn, phải chăng có sự đa dạng trong lòng tham dục và khao khát đối với năm thủ uẩn?

– Nay Tỷ-kheo, có thể có. Thế Tôn trả lời.

Ở đây, nay Tỷ-kheo, có người nghĩ rằng: "Cầu mong ta sẽ có sắc như vậy trong lương lai! Cầu mong ta sẽ có thọ như vậy trong lương lai! Cầu mong ta sẽ có tưởng như vậy trong lương lai! Cầu mong ta sẽ có hành như vậy trong lương lai! Cầu mong ta sẽ có thức như vậy trong lương lai!" Như vậy, nay Tỷ-kheo, có thể có sự đa dạng trong lòng tham dục đối

Saying, “Good, venerable sir,” that monk ... asked the Blessed One a further question:

“In what way, venerable sir, does the designation ‘aggregates’ apply to the aggregates?”

“Whatever kind of form there is, monk, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: this is called the form aggregate. Whatever kind of feeling there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: this is called the feeling aggregate. Whatever kind of perception there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: this is called the perception aggregate. Whatever kind of volitional formations there are, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: this is called the volitional formations aggregate. Whatever kind of consciousness there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: this is called the consciousness aggregate. It is in this way, monk, that the designation ‘aggregates’ applies to the aggregates.”

Saying, “Good, venerable sir,” that monk ... asked the Blessed One a further question:

“What is the cause and condition, venerable sir, for the

với năm thủ uẩn.

– Lành thay, bạch Thế Tôn !

Vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn nói. Rồi vị ấy hỏi thêm câu khác:

– Bạch Thế Tôn, bằng cách nào ý nghĩa của chữ ‘uẩn’ áp dụng cho các uẩn?

– Nay Tỷ-kheo, bất cứ loại sắc nào, dù quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần, như vậy gọi là sắc uẩn. Bất cứ loại thọ nào, dù quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần, như vậy gọi là thọ uẩn. Bất cứ loại tưởng nào, dù quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần, như vậy gọi là tưởng uẩn. Bất cứ loại hành nào, dù quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần, như vậy gọi là hành uẩn. Bất cứ loại thức nào, dù quá khứ, tương lai hay hiện tại, nội hay ngoại, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần, như vậy gọi là thức uẩn. Nay Tỷ-kheo, bằng cách này ý nghĩa của chữ ‘uẩn’ áp dụng cho các uẩn.

– Lành thay, bạch Thế Tôn!

Vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn nói. Rồi vị ấy hỏi thêm câu khác:

– Bạch Thế Tôn, do nhân duyên gì để có sự biểu hiện của

manifestation of the form aggregate? What is the cause and condition for the manifestation of the feeling aggregate?... for the manifestation of the perception aggregate?... for the manifestation of the volitional formations aggregate?... for the manifestation of the consciousness aggregate?”

“The four great elements, monk, are the cause and condition for the manifestation of the form aggregate. Contact is the cause and condition for the manifestation of the feeling aggregate, the perception aggregate, and the volitional formations aggregate. Name-and-form is the cause and condition for the manifestation of the consciousness aggregate.”

“Venerable sir, how does identity view come to be?”

“Here, monk, the uninstructed worldling, who is not a seer of the noble ones and is unskilled and undisciplined in their Dhamma, who is not a seer of superior persons and is unskilled and undisciplined in their Dhamma, regards form as self, or self as possessing form, or form as in self, or self as in form. He regards feeling as self ... perception as self ... volitional formations as self ... consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in self, or self as in consciousness. That is how identity view comes to be.”

“But, venerable sir, how does identity view not come to be?”

“Here, monk, the instructed noble disciple, who is a seer of the noble ones and is skilled and disciplined in their Dhamma, who is a seer of superior persons and is skilled

sắc uẩn? Do nhân duyên gì để có sự biểu hiện của thọ uẩn... để có sự biểu hiện của tưởng uẩn... để có sự biểu hiện của hành uẩn... để có sự biểu hiện của thức uẩn?

– Nay Tỷ-kheo, tứ đại là nhân duyên để có sự biểu hiện của sắc uẩn. Xúc là nhân duyên để có sự biểu hiện của thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn. Danh sắc là nhân duyên để có sự biểu hiện của thức uẩn.

– Nhưng bạch Thế Tôn, thế nào là có thân kiến?

– Ở đây, này Tỷ-kheo, kẻ vô văn phàm phu không hiểu rõ các bậc Thánh, không thuần thực và không tu tập pháp của các bậc Thánh, không hiểu rõ các bậc chân nhân, không thuần thực và không tu tập pháp của các bậc chân nhân, xem sắc như là tự ngã, hay xem tự ngã như là có sắc, hay sắc có trong tự ngã, hay tự ngã có trong sắc. Kẻ ấy xem thọ là tự ngã... tưởng là tự ngã... hành là tự ngã... thức là tự ngã, hay tự ngã như là có thức, hay thức có trong tự ngã, hay tự ngã có trong thức. Như vậy là có thân kiến.

– Nhưng bạch Thế Tôn, thế nào là không có thân kiến?

– Ở đây, này Tỷ-kheo, bậc đa văn Thánh đệ tử, là người đã hiểu rõ các bậc Thánh, đã thuần thực và tu tập pháp của các bậc Thánh, đã hiểu rõ các bậc chân nhân, đã thuần thực

and disciplined in their Dhamma, does not regard form as self, or self as possessing form, or form as in self, or self as in form. He does not regard feeling as self ... perception as self ... volitional formations as self ... consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in self, or self as in consciousness. That is how identity view does not come to be.”

“What, venerable sir, is the gratification, the danger, and the escape in the case of the five aggregates?”

“The pleasure and joy, monk, that arise in dependence on form: this is the gratification in form. That form is impermanent, suffering, and subject to change: this is the danger in form. The removal and abandonment of desire and lust for form: this is the escape from form. The pleasure and joy that arise in dependence on feeling ... in dependence on perception ... in dependence on volitional formations ... in dependence on consciousness: this is the gratification in consciousness. That consciousness is impermanent, suffering, and subject to change: this is the danger in consciousness. The removal and abandonment of desire and lust for consciousness: this is the escape from consciousness.”

Saying, “Good, venerable sir,” that monk delighted and rejoiced in the Blessed One’s statement. Then he asked the Blessed One a further question:

“Venerable sir, how should one know and see so that, in regard to this body with consciousness and in regard to all external signs, I-making, mine-making, and the underlying tendency to conceit no longer occur within?”³⁰

và tu tập pháp của các bậc chân nhân, không xem sắc như là tự ngã, hay không xem tự ngã như là có sắc, hay không xem sắc có trong tự ngã, hay không xem tự ngã có trong sắc. Kẻ ấy không xem thọ là tự ngã... tưởng là tự ngã... hành là tự ngã... thức là tự ngã, hay tự ngã như là có thức, hay thức có trong tự ngã, hay tự ngã có trong thức. Như vậy là không có thân kiến.

– Bạch Thế Tôn, cái gì là vị ngọt, sự nguy hiểm và sự vượt thoát trong trường hợp năm uẩn?

– Nay Tỳ-kheo, lạc thú và niềm vui do sắc sinh khởi: như vậy là vị ngọt của sắc. Vì sắc là vô thường, khổ và phải chịu biến đổi: như vậy là sự nguy hiểm của sắc. Sự đoạn diệt và từ bỏ tham dục đối với sắc: đó là sự vượt thoát khỏi sắc. Lạc thú và niềm vui do thọ sinh khởi... do tưởng sinh khởi... do hành sinh khởi... do thức sinh khởi: như vậy là vị ngọt của thức. Vì thức là vô thường, khổ và phải chịu biến đổi: như vậy là sự nguy hiểm của thức. Sự đoạn diệt và từ bỏ tham dục đối với thức: đó là sự vượt thoát khỏi thức.

– Lành thay, bạch Thế Tôn!

Vị Tỳ-kheo hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn nói. Rồi vị ấy hỏi thêm câu khác:

– Bạch Thế Tôn, hành giả phải thấy và biết như thế nào để không có ngã mạn tùy miên đối với tám thân có ý thức này, và đối với tất cả các tướng bên ngoài, khi cho rằng: ta là người tạo tác, là người tạo ra cái của ta? ⁽³⁰⁾

“Any kind of form whatsoever, monk, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near—one sees all form as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’

“Any kind of feeling whatsoever ... Any kind of perception whatsoever ... Any kind of volitional formations whatsoever ... Any kind of consciousness whatsoever, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near—one sees all consciousness as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’

“When one knows and sees thus, monk, then in regard to this body with consciousness and in regard to all external signs, I-making, mine-making, and the underlying tendency to conceit no longer occur within.”

(from SN 22: 82, abridged; 100–103 = MN 109, abridged; III 15–19)

(c) The Characteristic of Nonself

Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was dwelling at Bārāṇasī in the Deer Park at Isipatana.³¹ There the Blessed One addressed the monks of the group of five thus: “Monks!”

“Venerable sir!” those monks replied. The Blessed One said this:

– Đây Tỷ-kheo, bất cứ loại sắc nào, dù là thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần - hành giả phải thấy tất cả sắc đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như thế này: Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi.

Bất cứ loại thọ nào... Bất cứ loại tưởng nào... Bất cứ loại hành nào... Bất cứ loại thức nào, dù là thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần - hành giả phải thấy tất cả thức đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như thế này: Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi.

Này Tỷ-kheo, khi hành giả biết và thấy như thế, sẽ không có ngã mạn tùy miên đối với tám thân có ý thức này, và đối với tất cả các tướng bên ngoài, khi cho rằng: ta là người tạo tác, là người tạo ra cái của ta.

(Trung BK III, Kinh số 109: Đại Kinh Mãn Nguyệt, tr. 135-141)

(c) Tánh chất của vô ngã

Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ tại Ba-la-nại (Bārāṇasī) trong vườn Lộc Uyển ở Chư Tiên Đọa Xứ (Isipatana).⁽³¹⁾ Rồi Thế Tôn nói với nhóm năm Tỷ-kheo: “Này các Tỷ-kheo!”

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.
Các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

“Monks, form is nonself. For if, monks, form were self, this form would not lead to affliction, and it would be possible to determine form: ‘Let my form be thus; let my form not be thus.’ But because form is nonself, form leads to affliction, and it is not possible to determine form: ‘Let my form be thus; let my form not be thus.’³²

“Feeling is nonself.... Perception is nonself.... Volitional formations are nonself.... Consciousness is nonself. For if, monks, consciousness were self, this consciousness would not lead to affliction, and it would be possible to determine consciousness: ‘Let my consciousness be thus; let my consciousness not be thus.’ But because consciousness is nonself, consciousness leads to affliction, and it is not possible to determine consciousness: ‘Let my consciousness be thus; let my consciousness not be thus.’

“What do you think, monks, is form permanent or impermanent?”—“Impermanent, venerable sir.”—“Is what is impermanent suffering or happiness?”—“Suffering, venerable sir.”—“Is what is impermanent, suffering, and subject to change fit to be regarded thus: ‘This is mine, this I am, this is my self’?”—“No, venerable sir.”

“Is feeling permanent or impermanent?... Is perception permanent or impermanent?... Are volitional formations permanent or impermanent?... Is consciousness permanent or impermanent?”—“Impermanent, venerable sir.”—“Is what is impermanent suffering or happiness?”—“Suffering, venerable sir.”—“Is what is impermanent, suffering, and

– Đây các Tỷ-kheo, sắc là vô ngã. Bởi vì, này các Tỷ-kheo, nếu sắc là ngã, sắc này sẽ không đưa đến phiền não khổ đau, và ta có thể quyết định cho sắc: “Mong rằng sắc của tôi như thế này; mong rằng sắc của tôi không phải như thế này. Nhưng vì sắc là vô ngã, sắc đưa đến phiền não khổ đau, và ta không thể quyết định cho sắc: “Mong rằng sắc của tôi như thế này; mong rằng sắc của tôi không phải như thế này.”⁽³²⁾

Thọ là vô ngã... Tưởng là vô ngã... Hành là vô ngã... Thức là vô ngã. Bởi vì, này các Tỷ-kheo, nếu thức là ngã, thức này sẽ không đưa đến phiền não khổ đau và ta có thể quyết định cho thức: “Mong rằng thức của tôi như thế này; mong rằng thức của tôi không phải như thế này.” Nhưng vì thức là vô ngã, thức đưa đến phiền não khổ đau, và ta không thể quyết định cho thức: “Mong rằng thức của tôi như thế này; mong rằng thức của tôi không phải như thế này.”

Này các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào, sắc là thường hay vô thường? – “Vô thường, bạch Thế Tôn.” – “Những gì vô thường là khổ hay vui?” – “Là khổ, bạch Thế Tôn.” – “Có hợp lý không khi xem những gì vô thường, khổ, phải chịu biến đổi như là: ‘Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi?’” – “Thưa không, bạch Thế Tôn.”

Thọ là thường hay vô thường... Tưởng là thường hay vô thường... Hành là thường hay vô thường... Thức là thường hay vô thường? – “Vô thường, bạch Thế Tôn.” – “Những gì vô thường là khổ hay vui?” – “Là khổ, bạch Thế Tôn” – “Có hợp lý không khi xem những gì vô thường, khổ, phải chịu biến đổi như là: ‘Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là

subject to change fit to be regarded thus: ‘This is mine, this I am, this is my self’?”—“No, venerable sir.”

“Therefore, monks, any kind of form whatsoever, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near, all form should be seen as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’

“Any kind of feeling whatsoever ... Any kind of perception whatsoever ... Any kind of volitional formations whatsoever ... Any kind of consciousness whatsoever, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near, all consciousness should be seen as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’

“Seeing thus, monks, the instructed noble disciple becomes disenchanted with form, disenchanted with feeling, disenchanted with perception, disenchanted with volitional formations, disenchanted with consciousness. Becoming disenchanted, he becomes dispassionate. Through dispassion [his mind] is liberated. When it is liberated there comes the knowledge: ‘It’s liberated.’ He understands: ‘Destroyed is birth, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’”

That is what the Blessed One said. Elated, those monks delighted in the Blessed One’s statement. And while this discourse was being spoken, the minds of the monks of the group of five were liberated from the taints by nonclinging.

tự ngã của tôi?” – “Thưa không, bạch Thế Tôn.”

Như vậy, này các Tỷ-kheo, bất cứ loại sắc nào, dù là thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần - hành giả phải thấy tất cả sắc đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như thế này: “Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi.”

Bất cứ loại thọ nào... Bất cứ loại tưởng nào... Bất cứ loại hành nào... Bất cứ loại thức nào, dù là thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, hạ liệt hay cao quý, xa hay gần - hành giả phải thấy tất cả thức đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như thế này: “Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi.”

Này các Tỷ-kheo, thấy vậy, bậc đa văn Thánh đệ tử nhàm chán sắc, nhàm chán thọ, nhàm chán tưởng, nhàm chán hành, nhàm chán thức. Do nhàm chán, vị ấy không còn tham đắm. Do không còn tham đắm, tâm của vị ấy được giải thoát. Khi được giải thoát, vị ấy khởi lên tri kiến: “Ta đã được giải thoát.” Vị ấy biết: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại bất cứ trạng thái hiện hữu nào nữa.”

Thế Tôn dạy như vậy. Các vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn. Và trong khi Thế Tôn giảng bài kinh này, tâm của các vị Tỷ-kheo trong nhóm năm vị này được giải thoát khỏi những lậu hoặc do không còn chấp thủ.

(SN 22:59; III 66–68)

(d) Impermanent, Suffering, Nonself

“Monks, form is impermanent. What is impermanent is suffering. What is suffering is nonself. What is nonself should be seen as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’ When one sees this thus as it really is with correct wisdom, the mind becomes dispassionate and is liberated from the taints by nonclinging.

“Feeling is impermanent.... Perception is impermanent.... Volitional formations are impermanent.... Consciousness is impermanent. What is impermanent is suffering. What is suffering is nonself. What is nonself should be seen as it really is with correct wisdom thus: ‘This is not mine, this I am not, this is not my self.’ When one sees this thus as it really is with correct wisdom, the mind becomes dispassionate and is liberated from the taints by nonclinging.

“If, monks, a monk’s mind has become dispassionate toward the form element, it is liberated from the taints by nonclinging. If his mind has become dispassionate toward the feeling element ... toward the perception element ... toward the volitional formations element ... toward the consciousness element, it is liberated from the taints by nonclinging.

“By being liberated, it is steady; by being steady, it is content; by being content, he is not agitated. Being unagitated, he personally attains Nibbāna. He understands:

(Tương Ứng BK III, Chương 22, tr. 95-97)

(d) Vô thường, khổ, vô ngã

– Đây các Tỷ-kheo, sắc là vô thường. Cái gì vô thường là khổ. Cái gì khổ là vô ngã. Cái gì là vô ngã phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như là: “Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi.” Khi hành giả thấy đúng như thật với chánh trí tuệ, tâm vị ấy không còn tham đắm và được giải thoát khỏi các lậu hoặc do không còn chấp thủ.

Thọ là vô thường... Tưởng là vô thường... Hành là vô thường... Thức là vô thường. Cái gì vô thường là khổ. Cái gì khổ là vô ngã. Cái gì là vô ngã phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như là: “Cái này không phải là của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi.” Khi hành giả thấy đúng như thật với chánh trí tuệ, tâm vị ấy không còn tham đắm và được giải thoát khỏi các lậu hoặc do không còn chấp thủ.

Này các Tỷ-kheo, nếu tâm của vị Tỷ-kheo đã không còn tham đắm đối với sắc giới, tâm vị ấy được giải thoát khỏi các lậu hoặc do không còn chấp thủ. Nếu tâm của vị Tỷ-kheo đã không còn tham đắm đối với thọ giới... đối với tưởng giới... đối với hành giới... đối với thức giới, tâm vị ấy được giải thoát khỏi các lậu hoặc do không còn chấp thủ.

Do được giải thoát, tâm vị ấy được vững chãi; do được vững chãi, tâm được hài lòng; do được hài lòng, vị ấy không bị dao động. Do không còn bị dao động, vị ấy tự thân

‘Destroyed is birth, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’”

(SN 22:45; III 44–45)

(e) A Lump of Foam

On one occasion the Blessed One was dwelling at Ayujjhā on the bank of the river Ganges. There the Blessed One addressed the monks thus:

“Monks, suppose that this river Ganges was carrying along a great lump of foam. A man with good sight would inspect it, ponder it, and carefully investigate it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in a lump of foam? So too, monks, whatever kind of form there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: a monk inspects it, ponders it, and carefully investigates it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in form?³³

“Suppose, monks, that in the autumn, when it is raining and big rain drops are falling, a water bubble arises and bursts on the surface of the water. A man with good sight would inspect it, ponder it, and carefully investigate it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in a water bubble? So too, monks, whatever kind of feeling there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: a monk inspects it, ponders

chứng đắc Niết-bàn. Vị ấy biết: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại bất cứ trạng thái hiện hữu nào nữa.”

(Tương Ưng BK III, Chương 22, tr. 47)

(e) Một đồng bọt nước

Một thời, Thế Tôn cư ngụ tại Ayujjhāya bên bờ sông Hằng. Ở đó, Thế Tôn nói với các Tỷ-kheo như sau:

– Nay các Tỷ-kheo, giả sử như dòng sông này đang chảy mang theo một đồng bọt nước lớn. Một người có mắt tốt sẽ nhìn kỹ đồng bọt ấy, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông nó hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong một đồng bọt? Cũng vậy, nay các Tỷ-kheo, dù có bất cứ loại sắc nào, dù thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, xa hay gần: vị Tỷ-kheo nhìn kỹ nó, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông sắc hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong sắc? ⁽³³⁾

Nay các Tỷ-kheo, giả sử vào mùa thu, khi trời mưa và có những giọt mưa lớn, các bong bóng nước hiện ra rồi tan vỡ trên mặt nước. Một người có mắt tốt sẽ nhìn kỹ bọt nước ấy, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông nó hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong một bọt nước? Cũng vậy, nay các Tỷ-kheo, dù có bất cứ loại thọ nào, dù thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, xa hay gần; vị Tỷ-kheo nhìn kỹ nó, xem xét và

it, and carefully investigates it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in feeling?³⁴

“Suppose, monks, that in the last month of the hot season, at high noon, a shimmering mirage appears. A man with good sight would inspect it, ponder it, and carefully investigate it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in a mirage? So too, monks, whatever kind of perception there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: a monk inspects it, ponders it, and carefully investigates it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in perception?³⁵

“Suppose, monks, that a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, would take a sharp axe and enter a forest. There he would see the trunk of a large banana tree, straight, fresh, without a fruit-bud core. He would cut it down at the root, cut off the crown, and unroll the coil. As he unrolls the coil, he would not find even softwood, let alone heartwood. A man with good sight would inspect it, ponder it, and carefully investigate it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in the trunk of a banana tree? So too, monks, whatever kind of volitional formations there are, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: a monk inspects them, ponders them, and carefully investigates them. As he investigates them, they appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance

quan sát cẩn thận, và đối với ông thọ hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong thọ? ⁽³⁴⁾

Này các Tỷ-kheo, giả sử vào tháng cuối cùng của mùa hạ, vào đúng giữa trưa, một ráng mặt trời lung linh xuất hiện. Một người có mắt tốt sẽ nhìn kỹ ráng mặt trời ấy, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông nó hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong một ráng mặt trời? Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, dù có bất cứ loại tưởng nào, dù thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, xa hay gần; vị Tỷ-kheo nhìn kỹ nó, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông tưởng hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong tưởng? ⁽³⁵⁾

Này các Tỷ-kheo, giả sử một người cần lõi cây, đi tìm lõi cây, cầm một cái búa sắc bén đi vào rừng. Ở đó ông ta thấy một thân cây chuối lớn, thẳng đứng, tươi tốt, chưa có nụ bông chuối. Ông ấy chặt cây chuối từ gốc, cắt ngọn cây, và lột lớp vỏ cây chuối. Khi ông ta lột vỏ cây chuối, ông ta không tìm thấy giác cây, nói gì đến lõi cây. Một người có mắt tốt sẽ nhìn kỹ thân cây chuối ấy, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông nó hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong thân cây chuối? Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, dù có bất cứ loại hành nào, dù thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, xa hay gần; vị Tỷ-kheo nhìn kỹ nó, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông hành hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong hành? ⁽³⁶⁾

could there be in volitional formations?³⁶

“Suppose, monks, that a magician or a magician’s apprentice would display a magical illusion at a crossroads. A man with good sight would inspect it, ponder it, and carefully investigate it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in a magical illusion? So too, monks, whatever kind of consciousness there is, whether past, future, or present, internal or external, gross or subtle, inferior or superior, far or near: a monk inspects it, ponders it, and carefully investigates it, and it would appear to him to be void, hollow, insubstantial. For what substance could there be in consciousness?³⁷

“Seeing thus, monks, the instructed noble disciple becomes disenchanted with form, disenchanted with feeling, disenchanted with perception, disenchanted with volitional formations, disenchanted with consciousness. Becoming disenchanted, he becomes dispassionate. Through dispassion [his mind] is liberated. When it is liberated there comes the knowledge: ‘It’s liberated.’ He understands: ‘Destroyed is birth, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’”

(SN 22:95; III 140–42)

(2) By Way of the Six Sense Bases

(a) Full Understanding

Này các Tỷ-kheo, giả sử một nhà ảo thuật hay học trò của nhà ảo thuật, bày trò ảo thuật ở một ngã tư đường. Một người có mắt tốt sẽ nhìn kỹ trò ảo thuật ấy, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông nó hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong trò ảo thuật? Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, dù có bất cứ loại thức nào, dù thuộc quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô thiển hay vi tế, xa hay gần; vị Tỷ-kheo nhìn kỹ nó, xem xét và quan sát cẩn thận, và đối với ông thức hiện rõ như là trống không, rỗng ruột, không có lõi cứng. Làm sao có thể có lõi cứng bên trong thức? ⁽³⁷⁾

Thấy vậy, này các Tỷ-kheo, bậc đa văn Thánh đệ tử nhàm chán sắc, nhàm chán thọ, nhàm chán tưởng, nhàm chán hành, nhàm chán thức. Do nhàm chán, vị ấy không còn tham đắm. Do không còn tham đắm, tâm của vị ấy được giải thoát. Khi được giải thoát, vị ấy khởi lên tri kiến: “Ta đã được giải thoát.” Vị ấy biết: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại bất cứ trạng thái hiện hữu nào nữa.”

(Tương Ưng BK III, Chương 22, III: Bọt Nước, tr. 252-256)

(2) Qua sáu xứ (Sáu căn)

(a) Liễu tri (thấu hiểu trọn vẹn)

“Monks, without directly knowing and fully understanding the all, without developing dispassion toward it and abandoning it, one is incapable of destroying suffering.

“And what, monks, is that all? Without directly knowing and fully understanding the eye, without developing dispassion toward it and abandoning it, one is incapable of destroying suffering. Without directly knowing and fully understanding forms ... eye-consciousness ... eye-contact ... and whatever feeling arises with eye-contact as condition ... without developing dispassion toward it and abandoning it, one is incapable of destroying suffering.

“Without directly knowing and fully understanding the ear ... the mind ... and whatever feeling arises with mind-contact as condition ... without developing dispassion toward it and abandoning it, one is incapable of destroying suffering.

“This, monks, is the all. Without directly knowing and fully understanding this all ... one is incapable of destroying suffering.

“Monks, by directly knowing and fully understanding the all, by developing dispassion toward it and abandoning it, one is capable of destroying suffering.

“And what, monks, is that all? By directly knowing and fully understanding the eye ... the mind ... and whatever feeling arises with mind-contact as condition ... by developing dispassion toward it and abandoning it, one is capable of destroying suffering.

– Nay các Tỷ-kheo, không trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn tất cả, không nhàm chán và từ bỏ tất cả, hành giả không thể nào đoạn tận khổ đau.

Và nay các Tỷ-kheo, tất cả đó là gì? Không trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn mắt, không nhàm chán và từ bỏ nó, hành giả không thể nào đoạn tận khổ đau. Không trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn sắc... nhãn thức... nhãn xúc... và bất cứ cảm thọ nào khởi sinh do nhãn xúc làm nhân duyên... không nhàm chán và từ bỏ nó, hành giả không thể nào đoạn tận khổ đau.

Không trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn tai... ý... và bất cứ cảm thọ nào khởi sinh do ý xúc làm nhân duyên... không nhàm chán và từ bỏ nó, hành giả không thể nào đoạn tận khổ đau.

Nay các Tỷ-kheo, đó là tất cả. Không trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn tất cả, không nhàm chán và từ bỏ tất cả cái ấy, hành giả không thể nào đoạn tận khổ đau.

Nay các Tỷ-kheo, bằng cách trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn tất cả, bằng cách nhàm chán và từ bỏ tất cả cái ấy, hành giả có thể đoạn tận khổ đau.

Và nay các Tỷ-kheo, tất cả đó là gì? Bằng cách trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn mắt... ý... và bất cứ cảm thọ nào khởi sinh do ý xúc làm nhân duyên... bằng cách nhàm chán nó và từ bỏ tất cả, hành giả có thể đoạn tận khổ đau.

“This, monks, is the all by directly knowing and fully understanding which ... one is capable of destroying suffering.”

(SN 35:26; IV 17–18)

(b) Burning

On one occasion the Blessed One was dwelling at Gayā, at Gayā’s Head, together with a thousand monks. There the Blessed One addressed the monks thus:³⁸

“Monks, all is burning. And what, monks, is the all that is burning? The eye is burning, forms are burning, eye-consciousness is burning, eye-contact is burning, and whatever feeling arises with eye-contact as condition—whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant—that too is burning. Burning with what? Burning with the fire of lust, with the fire of hatred, with the fire of delusion; burning with birth, aging, and death; with sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair, I say.

“The ear is burning ... The mind is burning ... and whatever feeling arises with mind-contact as condition—whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant—that too is burning. Burning with what? Burning with the fire of lust, with the fire of hatred, with the fire of delusion; burning with birth, aging, and death; with sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair, I say.

“Seeing thus, monks, the instructed noble disciple becomes disenchanted with the eye, with forms, with eye-

Này các Tỷ-kheo, đó là tất cả bằng cách trực tiếp thấu hiểu trọn vẹn... hành giả có thể đoạn tận khổ đau.

(Tương Ưng BK IV, Chương 35: Phẩm Tất Cả- 26.V. Liễu Tri- tr. 34-36)

(b) Bùng cháy

Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ ở Gayā, tại Gayāsīsa, cùng với một ngàn Tỷ-kheo. Tại đó, Thế Tôn nói với các Tỷ-kheo như sau: ⁽³⁸⁾

– Này các Tỷ-kheo, tất cả đang bùng cháy. Và này các Tỷ-kheo, thế nào là tất cả đang bùng cháy? Mắt đang bùng cháy, sắc đang bùng cháy, nhãn thức đang bùng cháy, nhãn xúc đang bùng cháy, và bất cứ cảm thọ nào khởi lên do nhãn xúc làm nhân duyên – dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ – cũng đang bùng cháy. Bùng cháy với cái gì? Bùng cháy với tham dục, sân hận và si mê; bùng cháy với sanh, già, và chết; với sầu bi, than vãn, đau đớn, thất vọng, và tuyệt vọng, ta nói như vậy.

Tai đang bùng cháy... Tâm đang bùng cháy... và bất cứ cảm thọ nào khởi lên do ý xúc làm nhân duyên – dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ – cũng đang bùng cháy. Bùng cháy với cái gì? Bùng cháy với tham dục, sân hận và si mê; bùng cháy với sanh, già, và chết; với sầu bi, than vãn, đau đớn, thất vọng, và tuyệt vọng, ta nói như vậy.

Thấy vậy, này các Tỷ-kheo, bậc đa văn Thánh đệ tử nhàm chán mắt, nhàm chán sắc, nhàm chán nhãn thức,

consciousness, with eye-contact, with whatever feeling arises with eye-contact as condition—whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant; becomes disenchanted with the ear ... with the mind ... with whatever feeling arises with mind-contact as condition.... Becoming disenchanted, he becomes dispassionate. Through dispassion [his mind] is liberated. When it is liberated there comes the knowledge: ‘It’s liberated.’ He understands: ‘Destroyed is birth, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’”

This is what the Blessed One said. Elated, those monks delighted in the Blessed One’s statement. And while this discourse was being spoken, the minds of the thousand monks were liberated from the taints by nonclinging.

(SN 35:28; IV 19–20)

(c) Suitable for Attaining Nibbāna

“Monks, I will teach you the way that is suitable for attaining Nibbāna. Listen....

“And what, monks, is the way that is suitable for attaining Nibbāna? Here, a monk sees the eye as impermanent, he sees forms as impermanent, he sees eye-consciousness as impermanent, he sees eye-contact as impermanent, he sees as impermanent whatever feeling arises with eye-contact as condition, whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant.

nhàm chán nhãn xúc, nhàm chán với bất cứ cảm thọ nào khởi lên do nhãn xúc làm nhân duyên – dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ; nhàm chán với tai... nhàm chán với ý... với bất cứ cảm thọ nào khởi lên do ý xúc làm nhân duyên. Do nhàm chán, vị ấy không còn tham đắm. Do không còn tham đắm, tâm của vị ấy được giải thoát. Khi được giải thoát, vị ấy khởi lên tri kiến: “Ta đã được giải thoát.” Vị ấy biết: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại bất cứ trạng thái hiện hữu nào nữa.”

Thế Tôn dạy như vậy. Các vị Tỷ-kheo hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn. Và trong khi Thế Tôn giảng bài kinh này, tâm của một ngàn Tỷ-kheo được giải thoát khỏi những lậu hoặc do không còn chấp thủ.

(Tương Ưng BK IV, Chương 35: Phẩm Tất Cả - 28. VI. Bị Bốc Cháy, tr. 38-40)

(c) Thích hợp để chứng đắc Niết-bàn

– Nay các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy các ông con đường thích hợp để chứng đắc Niết-bàn. Hãy lắng nghe...

Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là con đường thích hợp để chứng đắc Niết-bàn? Ở đây, vị Tỷ-kheo thấy mắt là vô thường, thấy sắc là vô thường, thấy nhãn thức là vô thường, thấy nhãn xúc là vô thường, thấy là vô thường bất cứ cảm thọ nào khởi lên do nhãn xúc làm nhân duyên, dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ.

“He sees the ear as impermanent ... He sees the mind as impermanent, he sees mental phenomena as impermanent, he sees mind-consciousness as impermanent, he sees mind-contact as impermanent, he sees as impermanent whatever feeling arises with mind-contact as condition, whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant. This, monks, is the way that is suitable for attaining Nibbāna.”

“He sees the eye as suffering ... he sees as suffering whatever feeling arises with mind-contact as condition, whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant. This, monks, is the way that is suitable for attaining Nibbāna.

“He sees the eye as nonself ... he sees as nonself whatever feeling arises with mind-contact as condition, whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant. This, monks, is the way that is suitable for attaining Nibbāna.”

(SN 35:147–49, combined; IV 133–35)

(d) Empty Is the World

Then the Venerable Ānanda approached the Blessed One ... and said to him: “Venerable sir, it is said, ‘Empty is the world, empty is the world.’ In what way, venerable sir, is it said, ‘Empty is the world’?”

“It is, Ānanda, because it is empty of self and of what

Vị ấy thấy tai là vô thường... thấy tâm là vô thường, hành là vô thường, ý thức là vô thường, ý xúc là vô thường, thấy là vô thường bất cứ cảm thọ nào khởi lên do ý xúc làm nhân duyên, dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ. Nay các Tỷ-kheo, đây là con đường thích hợp để chứng đắc Niết-bàn.

Vị ấy thấy mắt là khổ... thấy là vô thường bất cứ cảm thọ nào khởi lên do ý xúc làm nhân duyên, dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ. Nay các Tỷ-kheo, đây là con đường thích hợp để chứng đắc Niết-bàn.

Vị ấy thấy mắt là vô ngã... thấy là vô thường bất cứ cảm thọ nào khởi lên do ý xúc làm nhân duyên, dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ. Nay các Tỷ-kheo, đây là con đường thích hợp để chứng đắc Niết-bàn.

(Tương Ưng BK IV, Chương 35: 30. VIII: Thích hợp, tr. 41-46)

(d) Thế giới là trống không

Rồi Tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn... và bạch với Ngài rằng:

– Bạch Thế Tôn, được nghe nói rằng: “Thế giới là trống không, thế giới là trống không.” Bạch Thế Tôn, bằng cách nào người ta nói: “Thế giới là trống không?”

– Nay Ānanda, đó là vì thế giới không có tự ngã và

belongs to self that it is said, ‘Empty is the world.’ And what is empty of self and of what belongs to self? The eye, Ānanda, is empty of self and of what belongs to self. Forms are empty of self and of what belongs to self. Eye-consciousness is empty of self and of what belongs to self. Eye-contact is empty of self and of what belongs to self.... Whatever feeling arises with mind-contact as condition—whether pleasant or painful or neither-painful-nor-pleasant—that too is empty of self and of what belongs to self.

“It is, Ānanda, because it is empty of self and of what belongs to self that it is said, ‘Empty is the world.’”

(SN 35:85; IV 54)

(e) Consciousness Too Is Nonself

The Venerable Udāyī asked the Venerable Ānanda: “Friend Ānanda, in many ways [the nature of] this body has been declared, disclosed, and revealed by the Blessed One thus: ‘For such a reason this body is nonself.’ Is it possible to explain [the nature of] this consciousness in a similar way—to teach, proclaim, establish, disclose, analyze, and elucidate it thus: ‘For such a reason this consciousness is nonself?’”

“It is possible, friend Udāyī. Doesn’t eye-consciousness arise in dependence on the eye and forms?”

“Yes, friend.”

không có gì thuộc tự ngã nên người ta nói: “Thế giới là trống không.” Và cái gì không có tự ngã và không thuộc tự ngã? Đây Ānanda, mắt là không có tự ngã và không thuộc tự ngã. Sắc là không có tự ngã và không thuộc tự ngã. Nhãn thức là không có tự ngã và không thuộc tự ngã. Nhãn xúc là không có tự ngã và không thuộc tự ngã... Bất cứ cảm thọ nào khởi lên do ý xúc làm nhân duyên, dù lạc hay khổ, hay không lạc không khổ - cảm thọ ấy cũng không có tự ngã và không thuộc tự ngã.

Này Ānanda, đó là vì thế giới không có tự ngã và không có gì thuộc tự ngã nên người ta nói: “Thế giới là trống không.”

(Tương Ưng BK IV, Chương 35: 85: II. Trống Không, tr. 96-97)

(e) Thức cũng vô ngã

Tôn giả Udāyī hỏi Tôn giả Ānanda: “Hiền giả Ānanda, Thế Tôn đã dùng nhiều phương cách để tuyên thuyết, khai mở, hé lộ rằng: ‘Vì lý do đó, bản chất của thân này là vô ngã.’ Có thể được không nếu chúng ta giải thích bản chất của thức cũng tương tự như thế để giảng dạy, tuyên thuyết, nhận định, khai mở, phân tích, và làm sáng tỏ rằng: ‘Vì lý do đó, thức này cũng vô ngã?’”

– Này hiền giả Udāyī, có thể được. Có phải nhãn thức khởi lên do nhân duyên mắt tiếp xúc với sắc?

– Thưa phải, hiền giả.

“If the cause and condition for the arising of eye-consciousness would cease completely and totally without remainder, could eye-consciousness be discerned?”

“No, friend.”

“In this way, friend, this has been declared, disclosed, and revealed by the Blessed One thus: ‘For such a reason this consciousness is nonself.’

“Doesn’t ear-consciousness arise in dependence on the ear and sounds?... Doesn’t mind-consciousness arise in dependence on the mind and mental phenomena?”

“Yes, friend.”

“If the cause and condition for the arising of mind-consciousness would cease completely and totally without remainder, could mind-consciousness be discerned?”

“No, friend.”

“In this way too, friend, this has been declared, disclosed, and revealed by the Blessed One thus: ‘For such a reason this consciousness is nonself.’

“Suppose, friend, a man needing heartwood, seeking heartwood, wandering in search of heartwood, would take a sharp axe and enter a forest. There he would see the trunk of a large banana tree, straight, fresh, without a fruit-bud core. He would cut it down at the root, cut off the crown, and unroll the coil. As he unrolls the coil, he would not find even softwood, let alone heartwood.

– Nếu nhân duyên để khởi sinh nhãn thức bị tiêu diệt hoàn toàn không còn dấu vết, thì nhãn thức có thể được nhận biết không?

– Thưa không, hiền giả.

– Nay hiền giả, bằng cách này, Thế Tôn đã tuyên thuyết, khai mở, hé lộ như thế này: “Vì lý do đó, thức này cũng vô ngã.”

– Phải chăng nhĩ thức khởi lên do nhân duyên tai tiếp xúc với âm thanh... Phải chăng ý thức khởi lên do nhân duyên ý tiếp xúc với các pháp?

– Thưa phải, hiền giả.

– Nếu nhân duyên để khởi sinh ý thức bị tiêu diệt hoàn toàn không còn dấu vết, thì ý thức có thể được nhận biết không?

– Thưa không, hiền giả.

– Nay hiền giả, bằng cách này, Thế Tôn đã tuyên thuyết, khai mở, hé lộ như thế này: “Vì lý do đó, thức này cũng vô ngã.”

Nay hiền giả, giả sử một người cần lõi cây, đi tìm lõi cây, cầm một cái búa sắc bén đi vào rừng. Ở đó ông ta thấy một thân cây chuối lớn, thẳng đứng, tươi tốt, chưa có nụ bông chuối. Ông ấy chặt cây chuối từ gốc, cắt ngọn cây, và lột lớp vỏ cây chuối. Khi ông ta lột vỏ cây chuối, ông ta không tìm thấy giác cây, nói gì đến lõi cây.

“So too, a monk does not recognize either a self or anything belonging to a self in these six bases for contact. Since he does not recognize anything thus, he does not cling to anything in the world. Not clinging, he is not agitated. Being unagitated, he personally attains Nibbāna. He understands: ‘Destroyed is birth, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.’”

(SN 35:234; IV 166–68)

(3) By Way of the Elements

(a) The Eighteen Elements

“Monks, I will teach you the diversity of elements. The eye element, form element, eye-consciousness element; the ear element, sound element, ear-consciousness element; the nose element, odor element, nose-consciousness element; the tongue element, taste element, tongue-consciousness element; the body element, tactile-object element, body-consciousness element; the mind element, mental-phenomena element, mind-consciousness element. This, monks, is called the diversity of elements.”

(SN 14:1; II 140)

(b) The Four Elements

“Monks, there are these four elements. What four? The

Cũng vậy, vị Tỷ-kheo không chấp nhận có tự ngã hay bất cứ cái gì thuộc tự ngã trong sáu xúc xứ. Do không chấp nhận như thế, vị ấy không chấp thủ bất cứ cái gì trong đời. Do không còn chấp thủ, vị ấy không dao động. Do không còn bị dao động, vị ấy tự thân chứng đắc Niết-bàn. Vị ấy biết: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, không còn trở lại bất cứ trạng thái hiện hữu nào nữa.”

(Tương Ưng BK IV, Chương 35—III: Phẩm Biển - 193.VII. Udāyi, tr. 274-276)

(3) Qua Các Giới

(a) Mười Tám Giới

– Nay các Tỷ-kheo, Ta sẽ giảng cho các ông nghe về sự đa dạng của giới. Nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới; nhĩ giới, thanh giới, nhĩ thức giới; tỷ giới, hương giới, tỷ thức giới; thiệt giới, vị giới, thiệt thức giới; thân giới, xúc giới, thân thức giới; ý giới, pháp giới, ý thức giới.

Này các Tỷ-kheo, như vậy được gọi là sự đa dạng của giới.

(Tương Ưng BK II, Ch. 3: Tương Ưng Giới, I, Phẩm Sai Biệt - I. Giới, tr. 245-246)

(b) Bốn giới

– Nay các Tỷ-kheo, có bốn giới. Thế nào là bốn? Địa

earth element, the water element, the heat element, the air element.

“Those ascetics or brahmins, monks, who do not understand as they really are the gratification, the danger, and the escape in the case of these four elements: these I do not consider to be ascetics among ascetics or brahmins among brahmins, and these venerable ones do not, by realizing it for themselves with direct knowledge, in this very life enter and dwell in the goal of asceticism or the goal of brahminhood. “But, monks, those ascetics and brahmins who understand as they really are the gratification, the danger, and the escape in the case of these four elements: these I consider to be ascetics among ascetics and brahmins among brahmins, and these venerable ones, by realizing it for themselves with direct knowledge, in this very life enter and dwell in the goal of asceticism and the goal of brahminhood.”

“Those ascetics or brahmins, monks, who do not understand as they really are the origin and the passing away, the gratification, the danger, and the escape in the case of these four elements: these I do not consider to be ascetics among ascetics....

“But, monks, those ascetics and brahmins who understand these things: these I consider to be ascetics among ascetics and brahmins among brahmins, and these venerable ones, by realizing it for themselves with direct knowledge, in this very life enter and dwell in the goal of asceticism and the goal of brahminhood.”

giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới.

Này các Tỷ-kheo, các Sa-môn, Bà-la-môn nào không hiểu đúng như thật vị ngọt, sự nguy hiểm, và sự vượt thoát bốn giới này, đối với Ta, Ta không công nhận những Sa-môn ấy trong hàng Sa-môn và những Bà-la-môn ấy trong hàng Bà-la-môn; và các vị Sa-môn, Bà-la-môn ấy không tự mình chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời sống hiện tại không chứng đạt và an trú trong mục đích của Sa-môn hạnh hay Bà-la-môn hạnh.

Này các Tỷ-kheo, các Sa-môn, Bà-la-môn nào không hiểu đúng như thật nguồn gốc và sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự vượt thoát đối với bốn giới này, Ta không công nhận những Sa-môn ấy trong hàng Sa-môn...

Này các Tỷ-kheo, nhưng các Sa-môn, Bà-la-môn nào hiểu đúng như thật những điều ấy, Ta công nhận những Sa-môn ấy trong hàng Sa-môn và những Bà-la-môn ấy trong hàng Bà-la-môn; và các vị Sa-môn, Bà-la-môn ấy tự mình chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời sống hiện tại chứng đạt và an trú trong mục đích của Sa-môn hạnh hay Bà-la-môn hạnh.

“Monks, those ascetics or brahmins who do not understand the earth element, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation; who do not understand the water element ... the heat element ... the air element, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation: these I do not consider to be ascetics among ascetics....

“But, monks, those ascetics and brahmins who understand these things: these I consider to be ascetics among ascetics and brahmins among brahmins, and these venerable ones, by realizing it for themselves with direct knowledge, in this very life enter and dwell in the goal of asceticism and the goal of brahminhood.”

(SN 14:37–39, combined; II 175–77)

(c) The Six Elements

13. “How, monk, does one not neglect wisdom?³⁹ There are these six elements: the earth element, the water element, the fire element, the air element, the space element, and the consciousness element.

14. “What, monk, is the earth element? The earth element may be either internal or external. What is the internal earth element? Whatever internally, belonging to oneself, is solid, solidified, and clung-to, that is, head-hairs, body-hairs, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, bone-marrow, kidneys, heart, liver, diaphragm, spleen, lungs, intestines, mesentery, stomach, feces, or whatever else internally, belonging to oneself, is solid, solidified, and

Này các Tỷ-kheo, các Sa-môn, Bà-la-môn nào không hiểu đúng như thật địa giới, nguồn gốc, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó... không hiểu đúng như thật thủy giới... hỏa giới... phong giới... nguồn gốc, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt nó, Ta không công nhận những Sa-môn ấy trong hàng Sa-môn...

Này các Tỷ-kheo, nhưng các Sa-môn, Bà-la-môn nào hiểu đúng như thật những điều ấy, Ta công nhận những Sa-môn ấy trong hàng Sa-môn và những Bà-la-môn ấy trong hàng Bà-la-môn; và các vị Sa-môn, Bà-la-môn ấy tự mình chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời sống hiện tại chứng đạt và an trú trong mục đích của Sa-môn hạnh hay Bà-la-môn hạnh.

(*Tương Ưng BK II, Ch. 4, Phẩm thứ tư - VIII. Sa-môn Bà-la-môn, tr. 305-308*)

(c) Sáu giới

13. – Này các Tỷ-kheo, Làm thế nào để hành giả không xao lãng trí tuệ? ⁽³⁹⁾ Có sáu giới: địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, hư không giới, và thức giới.

14. Này các Tỷ-kheo, thế nào là địa giới? Địa giới có thể là nội giới hay ngoại giới. Thế nào là nội địa giới? Bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là chất cứng, đặc, bám vào thân như là tóc, lông, móng tay chân, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, dạ dày, phân, và bất cứ vật gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là chất cứng, đặc, bám vào thân, như vậy được gọi là nội địa giới. Những gì thuộc nội địa giới và ngoại

clung-to: this is called the internal earth element. Now both the internal earth element and the external earth element are simply earth element. And that should be seen as it really is with correct wisdom thus: 'This is not mine, this I am not, this is not my self.' When one sees it thus as it really is with correct wisdom, one becomes disenchanted with the earth element and makes the mind dispassionate toward the earth element.

15. "What, monk, is the water element? The water element may be either internal or external. What is the internal water element? Whatever internally, belonging to oneself, is water, watery, and clung-to, that is, bile, phlegm, pus, blood, sweat, fat, tears, grease, spittle, snot, oil-of-the-joints, urine, or whatever else internally, belonging to oneself, is water, watery, and clung-to: this is called the internal water element. Now both the internal water element and the external water element are simply water element. And that should be seen as it really is with correct wisdom thus: 'This is not mine, this I am not, this is not my self.' When one sees it thus as it really is with correct wisdom, one becomes disenchanted with the water element and makes the mind dispassionate toward the water element.

16. "What, monk, is the fire element? The fire element may be either internal or external. What is the internal fire element? Whatever internally, belonging to oneself, is fire, fiery, and clung-to, that is, that by which one is warmed, ages, and is consumed, and that by which what is eaten, drunk, consumed, and tasted gets completely digested, or whatever else internally, belonging to oneself, is fire, fiery, and clung-to: this is called the internal fire element. Now both the internal fire element and the external fire element

địa giới đều thuộc về địa giới. Và địa giới ấy phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như vậy: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi." Khi hành giả thấy địa giới đúng như thật với trí tuệ chơn chánh, hành giả trở nên nhàm chán địa giới và làm cho tâm không còn tham đắm địa giới.

15. Nay các Tỷ-kheo, thế nào là thủy giới? Thủy giới có thể là nội giới hay ngoại giới. Thế nào là nội thủy giới? Bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là nước, thuộc chất lỏng, và bám vào thân như mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, chất mỡ, nước miếng, nước mũi, chất nhờn ở khớp xương, nước tiểu, hay bất cứ chất gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là nước, thuộc chất lỏng, và bám vào thân, như vậy gọi là nội thủy giới. Những gì thuộc nội thủy giới và ngoại thủy giới đều thuộc về thủy giới. Và thủy giới ấy phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như vậy: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi." Khi hành giả thấy thủy giới đúng như thật với trí tuệ chơn chánh, hành giả trở nên nhàm chán thủy giới và làm cho tâm không còn tham đắm thủy giới.

16. Nay các Tỷ-kheo, thế nào là hỏa giới? Hỏa giới có thể là nội giới hay ngoại giới. Thế nào là nội hỏa giới? Bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, và bám vào thân, nghĩa là, cái gì làm cho con người ấm lên, bị hủy hoại, và bị tiêu thụ năng lượng, và cái khiến cho những vật được ăn, uống, tiêu thụ, nếm, được hoàn toàn tiêu hóa, hay bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, và bám vào thân, như vậy gọi là nội hỏa giới. Những gì thuộc nội hỏa giới và ngoại

are simply fire element. And that should be seen as it really is with correct wisdom thus: 'This is not mine, this I am not, this is not my self.' When one sees it thus as it really is with correct wisdom, one becomes disenchanted with the fire element and makes the mind dispassionate toward the fire element.

17. "What, monk, is the air element? The air element may be either internal or external. What is the internal air element? Whatever internally, belonging to oneself, is air, airy, and clung-to, that is, up-going winds, down-going winds, winds in the belly, winds in the bowels, winds that course through the limbs, in-breath and out-breath, or whatever else internally, belonging to oneself, is air, airy, and clung-to: this is called the internal air element. Now both the internal air element and the external air element are simply air element. And that should be seen as it really is with correct wisdom thus: 'This is not mine, this I am not, this is not my self.' When one sees it thus as it really is with correct wisdom, one becomes disenchanted with the air element and makes the mind dispassionate toward the air element.

18. "What, monk, is the space element? The space element may be either internal or external. What is the internal space element? Whatever internally, belonging to oneself, is space, spatial, and clung-to, that is, the holes of the ears, the nostrils, the door of the mouth, and that [aperture] whereby what is eaten, drunk, consumed, and tasted gets swallowed, and where it collects, and whereby it is excreted from below, or whatever else internally, belonging to oneself, is space, spatial, and clung-to: this is called the internal space element. Now both the internal

hỏa giới đều thuộc về hỏa giới. Và hỏa giới ấy phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như vậy: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi." Khi hành giả thấy hỏa giới đúng như thật với trí tuệ chơn chánh, hành giả trở nên nhàm chán hỏa giới và làm cho tâm không còn tham đắm hỏa giới.

17. Đây các Tỷ-kheo, thế nào là phong giới? Phong giới có thể là nội giới hay ngoại giới. Thế nào là nội phong giới? Bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là gió, thuộc tánh gió, và bám vào thân, nghĩa là, gió thổi lên, gió thổi xuống, gió trong bụng, gió trong ruột, gió thổi qua các cơ bắp, hơi thở vào và hơi thở ra, hay bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là gió, thuộc tánh gió, và bám vào thân, như vậy gọi là nội phong giới. Những gì thuộc nội phong giới và ngoại phong giới đều thuộc về phong giới. Và phong giới ấy phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như vậy: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi." Khi hành giả thấy phong giới đúng như thật với trí tuệ chơn chánh, hành giả trở nên nhàm chán phong giới và làm cho tâm không còn tham đắm phong giới.

18. Đây các Tỷ-kheo, thế nào là hư không giới? Hư không giới có thể là nội giới hay ngoại giới. Thế nào là nội hư không giới? Bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là khoảng không, thuộc hư không, và bám vào thân, nghĩa là, như lỗ tai, lỗ mũi, cửa miệng, và từ cửa đó cái gì người ta ăn, uống, tiêu thụ và ném, được nuốt vào, và nơi mà chúng được giữ lại và từ nơi mà chúng được tống xuống dưới, hay bất cứ cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, là khoảng không, thuộc hư không, và bám vào thân, như vậy gọi là nội hư không giới. Những gì thuộc nội hư không giới và ngoại

space element and the external space element are simply space element. And that should be seen as it really is with correct wisdom thus: 'This is not mine, this I am not, this is not my self.' When one sees it thus as it really is with correct wisdom, one becomes disenchanted with the space element and makes the mind dispassionate toward the space element.

19. "Then there remains only consciousness, purified and bright.⁴⁰ What does one cognize with that consciousness? One cognizes: '[This is] pleasant'; one cognizes: '[This is] painful'; one cognizes: '[This is] neither-painful-nor-pleasant.' In dependence on a contact to be felt as pleasant there arises a pleasant feeling.⁴¹ When one feels a pleasant feeling, one understands: 'I feel a pleasant feeling.' One understands: 'With the cessation of that same contact to be felt as pleasant, its corresponding feeling—the pleasant feeling that arose in dependence on that contact to be felt as pleasant—ceases and subsides.' In dependence on a contact to be felt as painful there arises a painful feeling. When one feels a painful feeling, one understands: 'I feel a painful feeling.' One understands: 'With the cessation of that same contact to be felt as painful, its corresponding feeling—the painful feeling that arose in dependence on that contact to be felt as painful—ceases and subsides.' In dependence on a contact to be felt as neither-painful-nor-pleasant there arises a neither-painful-nor-pleasant feeling. When one feels a neither-painful-nor-pleasant feeling, one understands: 'I feel a neither-painful-nor-pleasant feeling.' One understands: 'With the cessation of that same contact to be felt as neither-painful-nor-pleasant, its corresponding feeling—the neither-painful-nor-pleasant feeling that arose in dependence on that contact to be felt as neither-painful-

hư không giới đều thuộc về hư không giới. Và hư không giới ấy phải được thấy đúng như thật với trí tuệ chơn chánh như vậy: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải là tự ngã của tôi." Khi hành giả thấy hư không giới đúng như thật với trí tuệ chơn chánh, hành giả trở nên nhàm chán hư không giới và làm cho tâm không còn tham đắm hư không giới.

19. Rồi chỉ còn lại thức, được thanh tịnh và sáng ngời.⁽⁴⁰⁾ Hành giả nhận biết gì với thức ấy? Vị ấy nhận biết: "Đây là lạc;" vị ấy nhận biết: "Đây là khổ;" vị ấy nhận biết: "Đây là bất khổ bất lạc." Do duyên tiếp xúc được cảm nhận là lạc, sẽ khởi lên lạc thọ.⁽⁴¹⁾ Khi hành giả cảm nhận một lạc thọ, vị ấy biết: "Tôi đang cảm nhận một lạc thọ." Vị ấy biết: "Khi sự tiếp xúc làm khởi lên lạc thọ chấm dứt, thì cảm giác tương ứng với nó, cảm giác khởi lên do duyên tiếp xúc được cảm nhận là lạc cũng sẽ chấm dứt và diệt trừ." Do duyên tiếp xúc được cảm nhận là khổ, sẽ khởi lên khổ thọ. Khi hành giả cảm nhận một khổ thọ, vị ấy biết: "Tôi đang cảm nhận một khổ thọ." Vị ấy biết: "Khi sự tiếp xúc làm khởi lên khổ thọ chấm dứt, thì cảm giác tương ứng với nó, cảm giác khởi lên do duyên tiếp xúc được cảm nhận là khổ cũng sẽ chấm dứt và diệt trừ." Do duyên tiếp xúc được cảm nhận là bất khổ bất lạc, sẽ khởi lên bất khổ bất lạc thọ. Khi hành giả cảm nhận một bất khổ bất lạc thọ, vị ấy biết: "Tôi đang cảm nhận một bất khổ bất lạc thọ." Vị ấy biết: "Khi sự tiếp xúc làm khởi lên bất khổ bất lạc thọ chấm dứt, thì cảm giác tương ứng với nó, cảm giác khởi lên do duyên tiếp xúc được cảm nhận là bất khổ bất lạc cũng sẽ chấm dứt và diệt trừ."

nor-pleasant—ceases and subsides.’

Monk, just as from the contact and friction of two fire-sticks heat is generated and fire is produced, and with the separation and disjunction of these two fire-sticks the corresponding heat ceases and subsides; so too, in dependence on a contact to be felt as pleasant ... to be felt as painful ... to be felt as neither-painful-nor-pleasant there arises a neither-painful-nor-pleasant feeling.... One understands: ‘With the cessation of that same contact to be felt as neither-painful-nor-pleasant, its corresponding feeling ... ceases and subsides.’”

(from MN 140: *Dhātuviḥaṅga Sutta*; III 240–43)

(4) By Way of Dependent Origination

(a) What Is Dependent Origination?

“Monks, I will teach you dependent origination. Listen to that and attend closely, I will speak.”—“Yes, venerable sir,” those monks replied. The Blessed One said this:

“And what, monks, is dependent origination? With ignorance as condition, volitional formations [come to be]; with volitional formations as condition, consciousness; with consciousness as condition, name-and-form; with name-and-form as condition, the six sense bases; with the six sense bases as condition, contact; with contact as condition, feeling; with feeling as condition, craving; with craving as condition, clinging; with clinging as condition, existence; with existence as condition, birth; with birth as condition, aging-

Này các Tỷ-kheo, cũng giống như hai cây que bật lửa chạm nhau và cọ xát, hơi nóng được phát sinh và tạo ra lửa, và khi hai cây que bật lửa ấy tách rời và phân ly thì hơi nóng tương ứng sẽ chấm dứt và diệt trừ; cũng vậy, do duyên tiếp xúc được cảm nhận là lạc... được cảm nhận là khổ... được cảm nhận là bất khổ bất lạc, sẽ khởi lên bất khổ bất lạc thọ. Vì ấy biết: “Khi sự tiếp xúc làm khởi lên bất khổ bất lạc thọ chấm dứt, thì cảm giác tương ứng với nó... cũng sẽ chấm dứt và diệt trừ.”

(Trung BK III, Kinh 140: Kinh Giới Phân Biệt, tr. 545-550)

(4) Qua lý Duyên khởi

(a) Lý Duyên khởi là gì ?

– Này các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy cho các ông về Lý Duyên khởi. Hãy lắng nghe và chú tâm theo dõi. Ta sẽ nói.” – “Thưa vâng, bạch Thế Tôn”, các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

– Này các Tỷ-kheo, thế nào là lý Duyên khởi? Vô minh duyên hành; hành duyên thức; thức duyên danh sắc; danh sắc duyên sáu căn; sáu căn duyên xúc; xúc duyên thọ; thọ duyên ái; ái duyên thủ; thủ duyên hữu; hữu duyên sanh; sanh duyên già chết, và sầu bi, khổ não, than vãn, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng khởi lên. Đó là nguồn gốc của toàn bộ khổ uẩn này. Này các Tỷ-kheo, như vậy gọi là lý Duyên khởi.

and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair come to be. Such is the origin of this whole mass of suffering. This, monks, is called dependent origination.

“But with the remainderless fading away and cessation of ignorance comes cessation of volitional formations; with the cessation of volitional formations, cessation of consciousness; with the cessation of consciousness, cessation of name-and-form; with the cessation of name-and-form, cessation of the six sense bases; with the cessation of the six sense bases, cessation of contact; with the cessation of contact, cessation of feeling; with the cessation of feeling, cessation of craving; with the cessation of craving, cessation of clinging; with the cessation of clinging, cessation of existence; with the cessation of existence, cessation of birth; with the cessation of birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering.”

(SN 12:1; II 1–2)

(b) The Stableness of the Dhamma

“Monks, I will teach you dependent origination and dependently arisen phenomena. Listen and attend closely, I will speak.”

“Yes, venerable sir,” those monks replied. The Blessed One said this:

“And what, monks, is dependent origination? ‘With birth as condition, aging-and-death [comes to be]’: whether there

Nhưng với sự lụi tàn không còn dấu vết và đoạn diệt của vô minh nên hành diệt; do hành diệt nên thức diệt; do thức diệt nên danh sắc diệt; do danh sắc diệt nên sáu căn diệt; do sáu căn diệt nên xúc diệt; do xúc diệt nên thọ diệt; do thọ diệt nên ái diệt; do ái diệt nên thủ diệt; do thủ diệt nên hữu diệt; do hữu diệt nên sanh diệt; do sanh diệt nên già chết, sầu bi, khổ não, than vãn, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng diệt. Đó là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn này.

(b) Pháp tánh vững bền

– Nay các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy cho các ông về Lý Duyên khởi và các pháp duyên sanh. Hãy lắng nghe và chú tâm theo dõi. Ta sẽ nói.”

– “Thưa vâng, bạch Thế Tôn”, các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

– Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là lý Duyên khởi? Do duyên sanh, già chết sinh khởi. Dù các Như Lai có xuất hiện

is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality.⁴² A Tathāgata awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyzes it, elucidates it. And he says: ‘See! With birth as condition, monks, aging-and-death arises.’

“‘With existence as condition, birth’ ... ‘With clinging as condition, existence’ ... ‘With craving as condition, clinging’ ... ‘With feeling as condition, craving’ ... ‘With contact as condition, feeling’ ... ‘With the six sense bases as condition, contact’ ... ‘With name-and-form as condition, the six sense bases’ ... ‘With consciousness as condition, name-and-form’ ... ‘With volitional formations as condition, consciousness’ ... ‘With ignorance as condition, volitional formations’: whether there is an arising of Tathāgatas or no arising of Tathāgatas, that element still persists, the stableness of the Dhamma, the fixed course of the Dhamma, specific conditionality. A Tathāgata awakens to this and breaks through to it. Having done so, he explains it, teaches it, proclaims it, establishes it, discloses it, analyzes it, elucidates it. And he says: ‘See! With ignorance as condition, monks, volitional formations arise.’

“Thus, monks, the actuality, the inerrancy, the invariability, the specific conditionality in this: this is called dependent origination.⁴³

“And what, monks, are the dependently arisen phenomena? Aging-and-death, monks, is impermanent, conditioned, dependently arisen, subject to destruction, vanishing, fading away, and cessation. Birth is impermanent

hay không xuất hiện, giới tánh ấy vẫn an trú, pháp tánh bền vững, pháp trú cố định, pháp duyên sinh đặc thù.⁽⁴²⁾ Bạc Như Lai chứng ngộ pháp này và hoàn toàn chứng đắc pháp ấy. Sau khi hoàn toàn chứng ngộ, Như Lai giải thích, giảng dạy, tuyên thuyết, thiết lập, khai mở, phân tích và làm rõ nghĩa pháp ấy. Và Ngài nói: “Này các Tỷ-kheo, các ông thấy chứ, do duyên sanh nên có già chết.”

Do duyên hữu nên có sanh... Do duyên thủ nên có hữu... Do duyên ái nên có thủ... Do duyên thọ nên có ái... Do duyên xúc nên có thọ... Do duyên sáu căn nên có xúc... Do duyên danh sắc nên có sáu căn... Do duyên thức nên có danh sắc... Do duyên hành nên có thức... Do duyên vô minh nên có hành. Dù các Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, giới tánh ấy vẫn an trú, pháp tánh bền vững, pháp trú cố định, pháp duyên sinh đặc thù. Bạc Như Lai chứng ngộ pháp này và hoàn toàn chứng đắc pháp ấy. Sau khi hoàn toàn chứng đắc, Như Lai giải thích, giảng dạy, tuyên thuyết, thiết lập, khai mở, phân tích và làm rõ nghĩa pháp ấy. Và Ngài nói: “Này các Tỷ-kheo, các ông thấy chứ, do duyên vô minh nên có hành.”

– Này các Tỷ-kheo, như vậy, đây là tánh đích thật, không hư vọng, không thay đổi, tính duyên sinh đặc thù được gọi là lý Duyên khởi.⁽⁴³⁾

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là các pháp duyên sinh? Này các Tỷ-kheo, già chết là vô thường, hữu vi, do duyên sinh, phải chịu hủy hoại, biến hoại, tàn lụi và đoạn diệt. Sanh là vô thường... Hữu là vô thường... Thủ là vô thường... Ái là

... Existence is impermanent ... Clinging is impermanent ... Craving is impermanent ... Feeling is impermanent ... Contact is impermanent ... The six sense bases are impermanent ... Name-and-form is impermanent ... Consciousness is impermanent ... Volitional formations are impermanent ... Ignorance is impermanent, conditioned, dependently arisen, subject to destruction, vanishing, fading away, and cessation. These, monks, are called the dependently arisen phenomena.

“When, monks, a noble disciple has clearly seen with correct wisdom as it really is this dependent origination and these dependently arisen phenomena, it is impossible that he will run back into the past, thinking: ‘Did I exist in the past? Did I not exist in the past? What was I in the past? How was I in the past? Having been what, what did I become in the past?’ Or that he will run forward into the future, thinking: ‘Will I exist in the future? Will I not exist in the future? What will I be in the future? How will I be in the future? Having been what, what will I become in the future?’ Or that he will now be inwardly confused about the present thus: ‘Do I exist? Do I not exist? What am I? How am I? This being—where has it come from, and where will it go?’

“For what reason? Because the noble disciple has clearly seen with correct wisdom as it really is this dependent origination and these dependently arisen phenomena.”

(SN 12:20; II 25–27)

vô thường... Thọ là vô thường... Xúc là vô thường... Sáu căn là vô thường... Danh sắc là vô thường... Thức là vô thường... Hành là vô thường... Vô minh là vô thường, hữu vi, do duyên sinh, phải chịu hủy hoại, biến hoại, tàn lụi, và đoạn diệt. Đây các Tỷ-kheo, như vậy gọi là các pháp duyên sinh.

– Đây các Tỷ-kheo, khi một vị Thánh đệ tử đã thấy rõ như thật với trí tuệ chọn chánh đây là lý Duyên khởi và đây là các pháp duyên sinh, vị ấy không thể nào quay lại với cách suy nghĩ cũ trong quá khứ: “Ta có hiện hữu trong quá khứ? Ta không hiện hữu trong quá khứ? Ta là gì trong quá khứ? Ta như thế nào trong quá khứ? Trước ta đã là gì, nay trong quá khứ ta là gì?” Hay vị ấy sẽ chạy theo tương lai và suy nghĩ: “Ta có hiện hữu trong tương lai? Ta không hiện hữu trong tương lai? Ta sẽ là gì trong tương lai? Ta sẽ như thế nào trong tương lai? Trước ta đã là gì, nay trong tương lai ta sẽ là gì?” Hay vị ấy khởi lên hoang mang về hiện tại: “Ta có hiện hữu không? Ta không hiện hữu hay sao? Ta là gì? Ta như thế nào? Chúng sanh này, nó từ đâu tới, và nó sẽ đi về đâu?”

Vì sao? Vì vị Thánh đệ tử đã thấy rõ như thật với trí tuệ chọn chánh lý Duyên khởi này và các pháp duyên sinh này.

(Tương Ưng BK II, Ch. II, Phẩm Đồ Ăn - XX, Duyên, tr. 51-54)

(c) Forty-Four Cases of Knowledge

“Monks, I will teach you forty-four cases of knowledge. Listen to that and attend closely, I will speak.”

“Yes, venerable sir,” those monks replied. The Blessed One said this:

“Monks, what are the forty-four cases of knowledge? Knowledge of aging-and-death, knowledge of its origin, knowledge of its cessation, knowledge of the way leading to its cessation. Knowledge of birth ... Knowledge of existence ... Knowledge of clinging ... Knowledge of craving ... Knowledge of feeling ... Knowledge of contact ... Knowledge of the six sense bases ... Knowledge of name-and-form ... Knowledge of consciousness ... Knowledge of volitional formations, knowledge of their origin, knowledge of their cessation, knowledge of the way leading to their cessation. These, monks, are the forty-four cases of knowledge.

“And what, monks, is aging-and-death?... [definition as in Text IX,3 §22] ... Thus this aging and this death are together called aging-and-death. With the arising of birth there is the arising of aging-and-death. With the cessation of birth there is the cessation of aging-and-death. This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of aging-and-death; that is, right view ... right concentration.

“When, monks, a noble disciple thus understands aging-and-death, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, this is his knowledge of the principle.⁴⁴ By means

(c) Bốn mươi bốn căn bản của tri kiến

– Nay các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy cho các ông về bốn mươi bốn căn bản của tri kiến. Hãy lắng nghe và chú tâm theo dõi. Ta sẽ nói.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn

Các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

– Nay các Tỷ-kheo, thế nào là bốn mươi bốn căn bản của tri kiến? Tri kiến về già chết, tri kiến về nguồn gốc của già chết, tri kiến về sự đoạn diệt của già chết, tri kiến về con đường đưa đến đoạn diệt già chết. Tri kiến về sanh... Tri kiến về hữu... Tri kiến về thủ... Tri kiến về ái... Tri kiến về thọ... Tri kiến về xúc... Tri kiến về sáu căn... Tri kiến về danh sắc... Tri kiến về thức... Tri kiến về hành, tri kiến về nguồn gốc của chúng, tri kiến về sự đoạn diệt của chúng, tri kiến về con đường đưa đến đoạn diệt chúng. Nay các Tỷ-kheo, như vậy là bốn mươi bốn căn bản của tri kiến.

Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là già chết? (*xem định nghĩa ở Kinh Văn IX, 3, 22*)... Như vậy tiến trình già và chết này gọi là già chết. Với sự khởi đầu của sinh sẽ có sự khởi đầu của già và chết. Với sự đoạn diệt của sinh sẽ có sự đoạn diệt của già và chết. Con đường đưa đến đoạn diệt già và chết là Bát Thánh đạo, đó là, Chánh tri kiến... Chánh định.

Nay các Tỷ-kheo, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ già và chết, nguồn gốc của già và chết, sự đoạn diệt của già và chết, và con đường đưa đến đoạn diệt già và chết, đây là tri

of this principle that is seen, understood, immediately attained, fathomed, he applies the method to the past and the future thus: 'Whatever ascetics and brahmins in the past directly knew aging-and-death, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, all these directly knew it in the very same way that I do now. Whatever ascetics and brahmins in the future will directly know aging-and-death, its origin, its cessation, and the way leading to its cessation, all these will directly know it in the very same way that I do now.' This is his knowledge of entailment.⁴⁵

"When, monks, a noble disciple has purified and cleansed these two kinds of knowledge—knowledge of the principle and knowledge of entailment—he is then called a noble disciple who is accomplished in view, accomplished in vision, who has arrived at this true Dhamma, who sees this true Dhamma, who possesses a trainee's knowledge, a trainee's true knowledge, who has entered the stream of the Dhamma, a noble one with penetrative wisdom, one who stands squarely before the door to the Deathless.

"And what, monks, is birth?... What are the volitional formations?... [definitions as in Text IX,3] ... This Noble Eightfold Path is the way leading to the cessation of volitional formations; that is, right view ... right concentration.

"When, monks, a noble disciple thus understands volitional formations, their origin, their cessation, and the way leading to their cessation, this is his knowledge of the principle. By means of this principle that is seen, understood, immediately attained, fathomed, he applies the

kiến của vị ấy về pháp.⁽⁴⁴⁾ Với pháp được thấy, hiểu, đạt được ngay, được thể nhập, vị ấy áp dụng phương pháp này đối với quá khứ và tương lai như thế này: "Bất cứ Sa-môn hay Bà-la-môn nào trong quá khứ đã trực tiếp hiểu rõ già chết, nguồn gốc, sự đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt già chết, tất cả những vị ấy đã hiểu biết chúng trực tiếp giống như ta đã hiểu hiện nay. Bất cứ Sa-môn hay Bà-la-môn nào trong tương lai đã trực tiếp hiểu rõ già chết, nguồn gốc, sự đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt già chết, tất cả những vị ấy đã hiểu biết chúng trực tiếp giống như ta đã hiểu hiện nay." Đây là tùy tri kiến của vị ấy.⁽⁴⁵⁾

Này các Tỷ-kheo, khi một vị Thánh đệ tử đã được thanh tịnh và thuần tịnh hai loại tri kiến ấy - tri kiến về pháp và tùy tri kiến - vị ấy được gọi là vị Thánh đệ tử đã đạt chánh kiến, đạt tri kiến, đã đạt đến Chánh pháp này, đã thấy Chánh pháp, đã có đầy đủ tri kiến hữu học, tri kiến chơn chánh của bậc hữu học, đã nhập được vào dòng Pháp, là bậc Thánh với trí tuệ thâm sâu, vị đã đứng trước cánh cửa Bất tử.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là sanh... Thế nào là hành... (*xem định nghĩa ở Kinh Văn IX, 3*)... Con đường đưa đến đoạn diệt hành là Bát Thánh đạo, đó là Chánh tri kiến... Chánh định.

Này các Tỷ-kheo, khi một vị Thánh đệ tử hiểu rõ các hành, nguồn gốc của hành, sự đoạn diệt của hành, và con đường đưa đến đoạn diệt các hành, đây là tri kiến của vị ấy về pháp. Với pháp được thấy, hiểu, đạt được ngay, được thể nhập, vị ấy áp dụng phương pháp này đối với quá khứ và

method to the past and to the future.... This is his knowledge of entailment.

“When, monks, a noble disciple has purified and cleansed these two kinds of knowledge—knowledge of the principle and knowledge of entailment—he is then called a noble disciple who is accomplished in view ... one who stands squarely before the door to the Deathless.”

(SN 12:33; II 56–59)

(d) A Teaching by the Middle

At Sāvattthī, the Venerable Kaccānagotta approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and said to him: “Venerable sir, it is said, ‘right view, right view.’ In what way, venerable sir, is there right view?”

“This world, Kaccāna, for the most part depends upon a duality—upon the idea of existence and the idea of nonexistence.⁴⁶ But for one who sees the origin of the world as it really is with correct wisdom, there is no idea of nonexistence in regard to the world. And for one who sees the cessation of the world as it really is with correct wisdom, there is no idea of existence in regard to the world.⁴⁷

“This world, Kaccāna, is for the most part shackled by engagement, clinging, and adherence. But this one [with right view] does not become engaged and cling through that engagement and clinging, mental standpoint, adherence, underlying tendency; he does not take a stand about ‘my

tương lai... Đây là tùy tri kiến của vị ấy.

Này các Tỷ-kheo, khi một vị Thánh đệ tử đã được thanh tịnh và thuần tịnh hai loại tri kiến ấy - tri kiến về pháp và tùy tri kiến - vị ấy được gọi là vị Thánh đệ tử đã đạt chánh kiến, đạt tri kiến... là vị đã đứng trước cánh cửa Bất tử.

(Tương Ưng BK II, Ch. IV, Phẩm Kalara... - III. Những căn bản của trí, tr. 104-109)

(d) Thuyết pháp theo trung đạo

Ở Sāvattthī, Tôn giả Kaccānagotta đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài, rồi ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn:

– Bạch Thế Tôn, được nghe nói “chánh kiến, chánh kiến.” Bạch Thế Tôn, bằng cách nào thì có chánh kiến?

– Này Kaccāna, thế giới này phần lớn lệ thuộc vào hai cực đoan này - ý tưởng thường còn (thường kiến) và ý tưởng không thường còn (đoạn kiến).⁽⁴⁶⁾ Nhưng đối với hành giả có chánh trí tuệ thấy nguồn gốc của thế giới đúng như thật, vị ấy không chấp nhận ý tưởng thế giới không thường còn. Và đối với hành giả có chánh trí tuệ thấy sự đoạn diệt của thế giới đúng như thật, vị ấy không chấp nhận ý tưởng thế giới thường còn.⁽⁴⁷⁾

Này Kaccāna, thế giới này phần lớn bị trói buộc bởi sự dấn thân, chấp thủ, dính mắc. Nhưng đối với hành giả có chánh tri kiến, vị ấy không chấp thủ qua sự dấn thân và dính mắc ấy, không chấp thủ lập trường tinh thần, sự dính mắc, khuynh hướng giữ chặt; vị ấy không giữ lập trường về cái

self.’ He has no perplexity or doubt that what arises is only suffering arising, what ceases is only suffering ceasing.⁴⁸ His knowledge about this is independent of others. It is in this way, Kaccāna, that there is right view.

“‘All exists’: Kaccāna, this is one extreme. ‘All does not exist’: this is the second extreme. Without veering toward either of these extremes, the Tathāgata teaches the Dhamma by the middle: ‘With ignorance as condition, volitional formations [come to be]; with volitional formations as condition, consciousness.... Such is the origin of this whole mass of suffering. But with the remainderless fading away and cessation of ignorance comes cessation of volitional formations; with the cessation of volitional formations, cessation of consciousness.... Such is the cessation of this whole mass of suffering.’”

(SN 12:15; II 16–17)

(e) The Continuance of Consciousness

“Monks, what one intends and what one plans and whatever one has a tendency toward: this becomes a basis for the continuance of consciousness. When there is a basis there is a support for the establishing of consciousness. When consciousness is established and has come to growth, there is the production of future renewed existence. When there is the production of future renewed existence, future birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair come to be. Such is the origin of this whole mass of suffering.⁴⁹

‘của tôi’. Vị ấy không còn phân vân, nghi ngờ, khi thấy cái gì sinh thì biết chỉ là khổ sinh, cái gì diệt thì biết chỉ là khổ diệt.⁽⁴⁸⁾ Tri kiến của vị ấy độc lập với người khác. Nay Kaccāna, như vậy gọi là có chánh tri kiến.

“Tất cả thường còn,” này Kaccāna, đây là một cực đoan. “Tất cả không thường còn,” đây là một cực đoan thứ hai. Không nghiêng về phía nào trong hai cực đoan ấy, Như Lai thuyết pháp theo Trung đạo: “Vô minh duyên hành, hành duyên thức... Đó là nguồn gốc của toàn bộ khổ uẩn này. Nhưng do sự lụi tàn và đoạn diệt của vô minh nên các hành diệt; do các hành diệt nên thức diệt... Như vậy là sự đoạn diệt toàn bộ khổ uẩn này.

(Tương Ưng BK II, Ch. II, Phẩm Đồ Ăn - XV. Kaccānagotta (Ca-chiên-diên-thị), tr. 36-38)

(e) Tính liên tục của thức

– Nay các Tỷ-kheo, những gì chúng ta dự định, có kế hoạch thực hiện và bất cứ cái gì chúng ta có khuynh hướng muốn làm, cái ấy trở thành nền tảng cho sự liên tục của thức. Khi đã có nền tảng thì sẽ có sự hỗ trợ để an trú thức. Khi thức đã được an trú và tăng trưởng, sẽ sản sinh một hiện hữu mới trong tương lai. Khi có sản sinh một hiện hữu mới trong tương lai, thì sẽ có sinh, già chết, sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Đó là nguồn gốc của toàn bộ khổ uẩn này.⁽⁴⁹⁾

“If, monks, one does not intend and does not plan but still has a tendency toward something, this becomes a basis for the continuance of consciousness. When there is a basis, there is a support for the establishing of consciousness.... Such is the origin of this whole mass of suffering.”⁵⁰

“But, monks, when one does not intend and does not plan and does not have a tendency toward anything, no basis exists for the continuance of consciousness. When there is no basis, there is no support for the establishing of consciousness. When consciousness is unestablished and does not come to growth, there is no production of future renewed existence. When there is no production of future renewed existence, future birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering.”⁵¹

(SN 12:38; II 65–66)

(f) The Origin and Passing of the World

“Monks, I will teach you the origin and the passing away of the world. Listen and attend closely, I will speak.”

“Yes, venerable sir,” the monks replied. The Blessed One said this:

“And what, monks, is the origin of the world? In dependence on the eye and forms, eye-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling [comes to be]; with feeling as condition, craving; with craving as condition, clinging; with clinging as

Này các Tỷ-kheo, nếu chúng ta không có dự định, không có kế hoạch thực hiện nhưng chúng ta vẫn có ý muốn hướng về cái gì đó, cái ấy trở thành nền tảng cho sự liên tục của thức. Khi đã có nền tảng thì sẽ có sự hỗ trợ để an trú thức... Đó là nguồn gốc của toàn bộ khổ uẩn này.”⁽⁵⁰⁾

Nhưng này các Tỷ-kheo, nếu chúng ta không có dự định, không có kế hoạch thực hiện và chúng ta không có ý muốn hướng về bất cứ cái gì, sẽ không có gì làm nền tảng cho sự liên tục của thức. Khi không có nền tảng thì không có sự hỗ trợ để an trú thức. Khi thức không được an trú và không tăng trưởng, sẽ không sản sinh một hiện hữu mới trong tương lai. Do không sản sinh một hiện hữu mới trong tương lai, nên sinh, già chết, sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng đoạn diệt. Đó là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn này.”⁽⁵¹⁾

(f) Nguồn gốc và sự đoạn diệt của thế giới

– Này các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy cho các ông về nguồn gốc và sự đoạn diệt của thế giới. Hãy lắng nghe và chú tâm theo dõi. Ta sẽ nói.

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

Các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

– Này các Tỷ-kheo, thế nào là nguồn gốc của thế giới? Do mắt và các sắc làm nhân duyên nên nhãn thức khởi lên. Ba cái này tụ họp lại là xúc. Do xúc làm nhân duyên nên có thọ; do thọ làm nhân duyên nên có ái; do ái làm nhân duyên nên có thủ; do thủ làm nhân duyên nên có hữu; do hữu làm

condition, existence; with existence as condition, birth; with birth as condition, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair come to be. This, monks, is the origin of the world.

“In dependence on the ear and sounds ... In dependence on the nose and odors ... In dependence on the tongue and tastes ... In dependence on the body and tactile objects ... In dependence on the mind and mental phenomena, mind-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling [comes to be]; with feeling as condition, craving; with craving as condition, clinging ... existence ... birth; with birth as condition, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair come to be. This, monks, is the origin of the world.

“And what, monks, is the passing away of the world? In dependence on the eye and forms, eye-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling [comes to be]; with feeling as condition, craving. But with the remainderless fading away and cessation of that same craving comes cessation of clinging; with the cessation of clinging, cessation of existence; with the cessation of existence, cessation of birth; with the cessation of birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering. This, monks, is the passing away of the world.

“In dependence on the ear and sounds ... In dependence on the mind and mental phenomena, mind-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling [comes to be]; with feeling as condition,

nhân duyên nên có sanh; do sanh làm nhân duyên nên có già chết, sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Nay các Tỷ-kheo, đây là nguồn gốc của thế giới.

Do tai và âm thanh làm nhân duyên... Do mũi và mùi hương làm nhân duyên... Do lưỡi và mùi vị làm nhân duyên... Do thân và các xúc chạm làm nhân duyên... Do ý và các pháp làm nhân duyên, nên ý thức sinh khởi. Ba cái này tụ họp lại là xúc. Do xúc làm nhân duyên nên có thọ; do thọ làm nhân duyên nên có ái; do ái làm nhân duyên nên có thủ... hữu... sanh; do sanh làm nhân duyên nên có già chết, sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Nay các Tỷ-kheo, đây là nguồn gốc của thế giới.

Nay các Tỷ-kheo, thế nào là sự đoạn diệt của thế giới? Do mắt và các sắc làm nhân duyên nên nhãn thức sinh khởi. Ba cái này tụ họp lại là xúc. Do xúc làm nhân duyên nên có thọ; do thọ làm nhân duyên nên có ái. Nhưng do sự lụi tàn không còn dấu vết và đoạn diệt của ái nên thủ diệt, do thủ diệt nên hữu diệt; do hữu diệt nên sanh diệt; do sanh diệt nên già chết, sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng đều diệt. Như vậy là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn. Nay các Tỷ-kheo, đây là sự đoạn diệt của thế giới.

Do tai và âm thanh làm nhân duyên... Do ý và các pháp làm nhân duyên nên ý thức sinh khởi. Ba cái này tụ họp lại là xúc. Do xúc làm nhân duyên nên có thọ; do thọ làm nhân duyên nên có ái. Nhưng do sự lụi tàn không còn dấu vết và

craving. But with the remainderless fading away and cessation of that same craving comes cessation of clinging ... cessation of existence ... cessation of birth; with the cessation of birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering. This, monks, is the passing away of the world.”

(SN 12:44; II 73–74)

(5) By Way of the Four Noble Truths

(a) The Truths of All Buddhas

“Monks, whatever Perfectly Enlightened Buddhas in the past fully awakened to things as they really are, all fully awakened to the Four Noble Truths as they really are. Whatever Perfectly Enlightened Buddhas in the future will fully awaken to things as they really are, all will fully awaken to the Four Noble Truths as they really are. Whatever Perfectly Enlightened Buddhas at present have fully awakened to things as they really are, all have fully awakened to the Four Noble Truths as they really are.

“What four? The noble truth of suffering, the noble truth of the origin of suffering, the noble truth of the cessation of suffering, the noble truth of the way leading to the cessation of suffering. Whatever Perfectly Enlightened Buddhas fully awakened ... will fully awaken ... have fully awakened to things as they really are, all have fully awakened to these Four Noble Truths as they really are.

đoạn diệt của ái nên thủ diệt... nên hữu diệt ... nên sanh diệt; do sanh diệt nên già chết, sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng đều diệt. Như vậy là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn. Đây các Tỷ-kheo, đây là sự đoạn diệt của thế giới.

(*Tương Ưng BK II, V, Phẩm Gia Chủ - IV. Thế Giới, tr. 134-135*)

(5) Qua Tứ diệu đế

(a) Sự thật về chư Phật

– Đây các Tỷ-kheo, những vị Phật Chánh Đẳng Giác nào trong thời quá khứ đã thật sự giác ngộ vạn pháp đúng như thật, tất cả chư Phật ấy đều đã giác ngộ Tứ diệu đế đúng như thật. Những vị Phật Chánh Đẳng Giác nào trong tương lai sẽ thật sự giác ngộ vạn pháp đúng như thật, tất cả chư Phật ấy đều sẽ giác ngộ Tứ diệu đế đúng như thật. Những vị Phật Chánh Đẳng Giác nào trong thời hiện tại đang thật sự giác ngộ vạn pháp đúng như thật, tất cả chư Phật ấy đều đang giác ngộ Tứ diệu đế đúng như thật.

Thế nào là bốn? Diệu đế về Khổ, diệu đế về nguồn gốc của Khổ, diệu đế về sự diệt Khổ, diệu đế về con đường đưa đến diệt Khổ. Những vị Phật Chánh Đẳng Giác nào đã thật sự giác ngộ vạn pháp... sẽ thật sự giác ngộ vạn pháp... đang thật sự giác ngộ vạn pháp, tất cả chư Phật ấy đều đã giác ngộ Tứ diệu đế đúng như thật.

“Therefore, monks, an exertion should be made to understand: ‘This is suffering.’ An exertion should be made to understand: ‘This is the origin of suffering.’ An exertion should be made to understand: ‘This is the cessation of suffering.’ An exertion should be made to understand: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

(SN 56:24; V 433–34)

(b) These Four Truths Are Actual

“Monks, these four things are actual, unerring, invariable.⁵² What four?

“‘This is suffering’: this, monks, is actual, unerring, invariable. ‘This is the origin of suffering’: this is actual, unerring, invariable. ‘This is the cessation of suffering’: this is actual, unerring, invariable. ‘This is the way leading to the cessation of suffering’: this is actual, unerring, invariable.

“These four things, monks, are actual, unerring, invariable.

“Therefore, monks, an exertion should be made to understand: ‘This is suffering.’... An exertion should be made to understand: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

(SN 56:20; V 430–31)

Do vậy, này các Tỷ-kheo, cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là khổ;” cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là nguồn gốc của khổ;” cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là sự diệt khổ;” cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là con đường đưa đến diệt Khổ.”

(Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật, Phẩm Gotigama: 24.IV. A-la-hán, tr. 630-631)

(b) Bốn diệu đế này là như thật

– Này các Tỷ-kheo, bốn pháp này là như thật, luôn luôn chính xác, bất biến.⁽⁵²⁾ Thế nào là bốn?

Này các Tỷ-kheo, “Đây là Khổ,” đây là như thật, luôn luôn chính xác, bất biến. “Đây là nguồn gốc của Khổ,” đây là như thật, luôn luôn chính xác, bất biến. “Đây là sự diệt Khổ,” đây là như thật, luôn luôn chính xác, bất biến. “Đây là con đường đưa đến diệt Khổ,” đây là như thật, luôn luôn chính xác, bất biến.

Này các Tỷ-kheo, bốn pháp này là như thật, luôn luôn chính xác, bất biến.

Do vậy, này các Tỷ-kheo, cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là Khổ.... cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là con đường đưa đến diệt Khổ.”

(Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật, Phẩm Chuyển Pháp Luân, 20.X: Như Thật, tr. 624-625)

(c) A Handful of Leaves

On one occasion the Blessed One was dwelling at Kosambī in a siṃsapā grove. Then the Blessed One took up a few siṃsapā leaves in his hand and addressed the monks thus: “What do you think, monks, which is more numerous: these few leaves that I have taken up in my hand or those in the grove overhead?”

“Venerable sir, the leaves that the Blessed One has taken up in his hand are few, but those in the grove overhead are numerous.”

“So too, monks, the things I have directly known but have not taught you are numerous, while the things I have taught you are few. And why, monks, have I not taught those many things? Because they are without benefit, irrelevant to the fundamentals of the spiritual life, and do not lead to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna. Therefore I have not taught them.

“And what, monks, have I taught? I have taught: ‘This is suffering’; I have taught: ‘This is the origin of suffering’; I have taught: ‘This is the cessation of suffering’; I have taught: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’ And why, monks, have I taught this?

Because this is beneficial, relevant to the fundamentals of the spiritual life, and leads to disenchantment, to dispassion, to cessation, to peace, to direct knowledge, to enlightenment, to Nibbāna. Therefore I have taught this.

(c) Một nắm lá

Một thời, Thế Tôn cư trú tại Kosambī trong rừng Siṃsapā. Rồi Thế Tôn nhặt một ít lá Siṃsapā trong tay và nói với các Tỷ-kheo: “Này các Tỷ-kheo, các ông nghĩ thế nào, cái nào nhiều hơn, một ít lá Ta nắm trong tay hay lá trong rừng này?”

– Bạch Thế Tôn, số lá Thế Tôn nắm trong tay là quá ít, nhưng lá trong rừng này thì rất nhiều.

– Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, những gì ta đã trực tiếp hiểu biết nhưng không giảng dạy cho các ông thì rất nhiều, và những gì Ta đã giảng dạy là quá ít. Và, này các Tỷ-kheo, tại sao ta đã không giảng dạy những điều ấy? Bởi vì chúng không lợi ích, không liên hệ đến những điều căn bản của đời sống phạm hạnh, và không đưa đến nhàm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, không đưa đến giác ngộ, Niết-bàn. Vì thế, Ta đã không giảng dạy chúng.

Và này các Tỷ-kheo, Ta đã giảng dạy những gì? Ta đã dạy: “Đây là Khổ,” Ta đã dạy: “Đây là nguồn gốc của Khổ,” Ta đã dạy: “Đây là sự diệt Khổ,” Ta đã dạy: “Đây là con đường đưa đến diệt Khổ.” Và này các Tỷ-kheo, tại sao Ta đã giảng dạy những điều này?

Bởi vì chúng lợi ích, liên hệ đến những điều căn bản của đời sống phạm hạnh, và đưa đến nhàm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, đưa đến giác ngộ, Niết-bàn. Vì thế, Ta đã giảng dạy chúng.

“Therefore, monks, an exertion should be made to understand: ‘This is suffering.’... An exertion should be made to understand: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

(SN 56:31; V 437–38)

(d) Because of Not Understanding

On one occasion the Blessed One was dwelling among the Vajjians at Koṭigāma. There the Blessed One addressed the monks thus: “Monks, it is because of not understanding and not penetrating the Four Noble Truths that you and I have roamed and wandered through this long course of saṃsāra. What four?

“It is, monks, because of not understanding and not penetrating the noble truth of suffering that you and I have roamed and wandered through this long course of saṃsāra. It is because of not understanding and not penetrating the noble truth of the origin of suffering ... the noble truth of the cessation of suffering ... the noble truth of the way leading to the cessation of suffering that you and I have roamed and wandered through this long course of saṃsāra.

“That noble truth of suffering, monks, has been understood and penetrated. That noble truth of the origin of suffering has been understood and penetrated. That noble truth of the cessation of suffering has been understood and

Do vậy, này các Tỷ-kheo, cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là khổ”.... cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là con đường đưa đến diệt khổ.”

(Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật - IV, Phẩm Rừng Simṣapā - 31. I Simṣapā, tr. 635-637)

(d) Vì không hiểu rõ

Một thời, Thế Tôn cư trú giữa dân chúng Vajjī, tại Kotigāma.

Tại đây, Thế Tôn đã nói với các Tỷ-kheo:

– Này các Tỷ-kheo, vì không hiểu rõ và không thâm nhập Tứ diệu đế mà Ta và các ông đã rong ruổi và lang thang trong vòng luân hồi này quá lâu. Thế nào là bốn?

Này các Tỷ-kheo, chính vì không hiểu rõ và không thâm nhập chân lý về khổ mà Ta và các ông đã rong ruổi và lang thang qua vòng luân hồi này quá lâu. Chính vì không hiểu rõ và không thâm nhập chân lý về nguồn gốc của khổ mà Ta và các ông đã rong ruổi và lang thang qua vòng luân hồi này quá lâu. Chính vì không hiểu rõ và không thâm nhập chân lý về sự diệt khổ mà Ta và các ông đã rong ruổi và lang thang qua vòng luân hồi này quá lâu. Chính vì không hiểu rõ và không thâm nhập chân lý về con đường đưa đến diệt khổ mà Ta và các ông đã rong ruổi và lang thang qua vòng luân hồi này quá lâu.

Này các Tỷ-kheo, nhưng nay thì chân lý về khổ đã được hiểu rõ và thâm nhập; chân lý về nguồn gốc của khổ đã được hiểu rõ và thâm nhập; chân lý về sự diệt khổ đã được hiểu rõ và thâm nhập; chân lý về con đường đưa đến diệt

penetrated. That noble truth of the way leading to the cessation of suffering has been understood and penetrated. Craving for existence has been cut off; the conduit to existence⁵³ has been destroyed; now there is no more renewed existence.”

(SN 56:21; V 431–32)

(e) The Precipice

On one occasion the Blessed One was dwelling at Rājagaha on Mount Vulture Peak. Then the Blessed One addressed the monks thus: “Come, monks, let us go to Inspiration Peak for the day’s abiding.”

“Yes, venerable sir,” those monks replied. Then the Blessed One, together with a number of monks, went to Inspiration Peak. A certain monk saw the steep precipice off Inspiration Peak and said to the Blessed One: “That precipice is indeed steep, venerable sir; that precipice is extremely frightful. But is there, venerable sir, a precipice steeper and more frightful than that one?”

“There is, monk.”

“But what precipice, venerable sir, is steeper and more frightful than that one?”

“Those ascetics and brahmins, monk, who do not understand as it really is: ‘This is suffering. This is the origin of suffering. This is the cessation of suffering. This is the

khổ đã được hiểu rõ và thâm nhập. Hữu ái đã bị chặt đứt, những gì đưa đến hiện hữu⁽⁵³⁾ đã bị đoạn tận, giờ đây không còn tái sinh nữa.

(Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật III, Phẩm Kotigāma - 21 I. Minh, tr. 625-627)

(e) Vực thẳm

Một thời, Thế Tôn đang cư trú tại Vương Xá (Rājagaha) trên núi Linh Thú (Mount Vulture Peak). Rồi Thế Tôn nói với các Tỷ-kheo: “Này các Tỷ-kheo, chúng ta hãy đi đến sườn núi Nguồn Cảm Hứng (Inspiration Peak) để nghỉ trưa.”

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn, các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn. Rồi Thế Tôn cùng với một số đông Tỷ-kheo đi đến sườn núi

Nguồn Cảm Hứng. Một Tỷ-kheo thấy một vực thẳm ở sườn núi và bạch Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, cái vực này thực là sâu thẳm thẳm, vực thẳm này thật đáng sợ hết sức. Nhưng, bạch Thế Tôn, có vực thẳm nào sâu hơn và đáng sợ hơn vực này?”

– Này Tỷ-kheo, có.

– Nhưng bạch Thế Tôn, vực thẳm nào là sâu hơn và đáng sợ hơn vực này?

– Này Tỷ-kheo, những Sa-môn, Bà-la-môn nào không như thật hiểu rõ: “Đây là khổ. Đây là nguồn gốc của khổ. Đây là sự diệt khổ. Đây là con đường đưa đến diệt khổ.” Họ hoan

way leading to the cessation of suffering’—they delight in volitional formations that lead to birth, aging, and death; they delight in volitional formations that lead to sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. Delighting in such volitional formations, they generate volitional formations that lead to birth, aging, and death; they generate volitional formations that lead to sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. Having generated such volitional formations, they tumble down the precipice of birth, aging, and death; they tumble down the precipice of sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. They are not freed from birth, aging, and death; not freed from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; not freed from suffering, I say.

“But, monk, those ascetics and brahmins who understand as it really is: ‘This is suffering’ ... ‘This is the way leading to the cessation of suffering’—they do not delight in volitional formations that lead to birth, aging, and death; they do not generate volitional formations that lead to sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. Not delighting in such volitional formations, they do not generate volitional formations that lead to birth, aging, and death; they do not generate volitional formations that lead to sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. Not having generated such volitional formations, they do not tumble down the precipice of birth, aging, and death; they do not tumble down the precipice of sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair. They are freed from birth, aging, and death; freed from sorrow, lamentation, pain, dejection, and despair; freed from suffering, I say.

“Therefore, monks, an exertion should be made to understand: ‘This is suffering.’... An exertion should be

hỷ với các hành đưa đến sanh, già, chết; họ hoan hỷ với các hành đưa đến sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Vì hoan hỷ với các hành ấy, họ làm phát sinh các hành đưa đến sanh, già, chết; họ làm phát sinh các hành đưa đến sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Vì họ làm phát sinh các hành ấy, họ rơi vào vực thẳm của sanh, già, chết; họ rơi vào vực thẳm của sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng; Ta nói rằng họ không thoát khỏi đau khổ.

Nhưng này Tỷ-kheo, những Sa-môn, Bà-la-môn nào như thật hiểu rõ: “Đây là khổ. Đây là nguồn gốc của khổ. Đây là sự diệt khổ. Đây là con đường đưa đến diệt khổ.” Họ không hoan hỷ với các hành đưa đến sanh, già, chết; họ không hoan hỷ với các hành đưa đến sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Vì không hoan hỷ với các hành ấy, họ không làm phát sinh các hành đưa đến sanh, già, chết; họ không làm phát sinh các hành đưa đến sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng. Vì họ không làm phát sinh các hành ấy, họ không rơi vào vực thẳm của sanh, già, chết; họ không rơi vào vực thẳm của sầu bi, than van, đau đớn, thất vọng, tuyệt vọng; Ta nói rằng họ thoát khỏi đau khổ.

Do vậy, này các Tỷ-kheo, cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là khổ.... Cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là con

made to understand: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

(SN 56:42; V 448–50)

(f) Making the Breakthrough

“Monks, if anyone should speak thus: ‘Without having made the break through to the noble truth of suffering as it really is, without having made the breakthrough to the noble truth of the origin of suffering as it really is, without having made the breakthrough to the noble truth of the cessation of suffering as it really is, without having made the breakthrough to the noble truth of the way leading to the cessation of suffering as it really is, I will completely make an end to suffering’—this is impossible.

“Just as, monks, if someone should speak thus: ‘Having made a basket of acacia leaves or of pine needles or of myrobalan leaves,⁵⁴ I will bring water or a palm fruit,’ this would be impossible; so too, if anyone should speak thus: ‘Without having made the breakthrough to the noble truth of suffering as it really is ... I will completely make an end to suffering’—this is impossible.

“But, monks, if anyone should speak thus: ‘Having made the breakthrough to the noble truth of suffering as it really is, having made the breakthrough to the noble truth of the origin of suffering as it really is, having made the breakthrough to the noble truth of the cessation of suffering as it really is, having made the breakthrough to the noble

đường đưa đến diệt khổ.”

(Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật V, Phẩm Vực Thảm - 42 II. Vực Thảm, tr. 651-653)

(f) Thấy Pháp

– Nay các Tỷ-kheo, nếu có ai nói như thế này: “Không tạo bước đột phá để thấy diệu đế về khổ đúng như thật, không tạo bước đột phá để thấy diệu đế về nguồn gốc của khổ đúng như thật, không tạo bước đột phá để thấy diệu đế về khổ diệt đúng như thật, không tạo bước đột phá để thấy diệu đế về con đường đưa đến khổ diệt đúng như thật, ta sẽ hoàn toàn chấm dứt được khổ đau,” sự kiện này không thể xảy ra.

Này các Tỷ-kheo, cũng giống như có người nói như thế này: “Sau khi làm một cái giỏ bằng lá cây keo (*acacia*), hay lá cây thông kim, hay lá cây kha-lê-lặc⁽⁵⁴⁾, tôi sẽ dùng nó để mang nước hay mang một quả dừa,” sự kiện này không thể xảy ra. Cũng vậy, nay các Tỷ-kheo, nếu có ai nói như thế này: “Không tạo bước đột phá để thấy diệu đế về khổ đúng như thật... ta sẽ hoàn toàn chấm dứt được khổ đau,” sự kiện này không thể xảy ra.

Nhưng nay các Tỷ-kheo, nếu có ai nói như thế này: “Sau khi đã tạo bước đột phá để thấy diệu đế về khổ đúng như thật, sau khi đã tạo bước đột phá để thấy diệu đế về nguồn gốc của khổ đúng như thật, sau khi đã tạo bước đột phá để thấy diệu đế về khổ diệt đúng như thật, sau khi đã tạo bước đột phá để thấy diệu đế về con đường đưa đến diệt khổ

truth of the way leading to the cessation of suffering as it really is, I will completely make an end to suffering’—this is possible.

“Just as, monks, if someone should speak thus: ‘Having made a basket of lotus leaves or of kino leaves or of mālūva leaves, I will bring water or a palm fruit,’ this would be possible; so too, if anyone should speak thus: ‘Having made the breakthrough to the noble truth of suffering as it really is ... I will completely make an end to suffering’—this is possible.

“Therefore, monks, an exertion should be made to understand: ‘This is suffering.’... An exertion should be made to understand: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

(SN 56:32; V 442–43)

(g) The Destruction of the Taints

“Monks, I say that the destruction of the taints is for one who knows and sees, not for one who does not know and does not see. For one who knows what, for one who sees what, does the destruction of the taints come about? The destruction of the taints comes about for one who knows and sees: ‘This is suffering. This is the origin of suffering. This is the cessation of suffering. This is the way leading to the cessation of suffering.’ It is for one who knows thus, for one who sees thus, that the destruction of the taints comes about.

đúng như thật, ta sẽ hoàn toàn chấm dứt được khổ đau,” sự kiện này có thể xảy ra.

Này các Tỷ-kheo, cũng giống như có người nói như thế này: “Sau khi làm một cái giỏ bằng lá sen, hay lá cây kino, hay lá cây mālūva, tôi sẽ dùng nó để mang nước hay mang một quả dừa,” sự kiện này có thể xảy ra. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, nếu có ai nói như thế này: “Sau khi tạo bước đột phá để thấy diệu đế về khổ đúng như thật... ta sẽ hoàn toàn chấm dứt được khổ đau,” sự kiện này có thể xảy ra.

Do vậy, này các Tỷ-kheo, cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là khổ... Cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là con đường đưa đến diệt khổ.”

(Tương Ứng BK V, Ch. 12: Tương Ứng Sự Thật IV, Phẩm Rừng Simṣapā - 32 II: Cây Keo, tr. 637-638)

(g) Đoạn tận các lậu hoặc

– Này các Tỷ-kheo, Ta nói rằng sự đoạn tận các lậu hoặc chỉ dành cho người biết và thấy, chứ không dành cho người không biết và không thấy. Dành cho người biết cái gì và không biết cái gì? Sự đoạn tận các lậu hoặc dành cho người biết và thấy rằng: “Đây là khổ. Đây là nguồn gốc của khổ. Đây là sự diệt khổ. Đây là con đường đưa đến diệt khổ.” Chính là nhờ người ấy biết như vậy và thấy như vậy, người ấy đoạn tận các lậu hoặc.

“Therefore, monks, an exertion should be made to understand: ‘This is suffering.’... An exertion should be made to understand: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

(SN 56:25; V 434)

5. THE GOAL OF WISDOM

(1) *What is Nibbāna?*

On one occasion the Venerable Sāriputta was dwelling in Magadha at Nālakagāma. Then the wanderer Jambukhādaka⁵⁵ approached the Venerable Sāriputta and exchanged greetings with him. When they had concluded their greetings and cordial talk, he sat down to one side and said to the Venerable Sāriputta:

“Friend Sāriputta, it is said, ‘Nibbāna, Nibbāna.’ What now is Nibbāna?”

“The destruction of lust, the destruction of hatred, the destruction of delusion: this, friend, is called Nibbāna.

“But, friend, is there a path, is there a way for the realization of this Nibbāna?”

“There is a path, friend, there is a way for the realization of this Nibbāna.”

“And what, friend, is that path, what is that way for the realization of this Nibbāna?”

Do vậy, này các Tỷ-kheo, cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là khổ.... cần phải cố gắng để hiểu rõ: “Đây là con đường đưa đến diệt khổ.”

(Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật IV, Phẩm Rừng Simsapā -25.V. Đoạn tận các lậu hoặc, tr. 631)

5. MỤC TIÊU CỦA TRÍ TUỆ

(1) *Niết-bàn là gì ?*

Một thời, Tôn giả Xá-lợi-phất (Sāriputta) đang cư trú tại Ma-kiệt-đà (Magadha), thuộc làng Nalakagāma. Rồi du sĩ Jambukhādaka⁽⁵⁵⁾ đi đến Tôn giả Sāriputta và trao đổi những lời chào đón hỏi thăm. Sau khi đã nói xong những lời chào đón hỏi thăm thân hữu, du sĩ ngồi xuống một bên và nói với Tôn giả Sāriputta:

– Này hiền giả Sāriputta, được nghe nói: “Niết-bàn, Niết-bàn.” Vậy Niết-bàn là gì?

– Này hiền giả, sự đoạn tận tham dục, đoạn tận sân hận, đoạn tận si mê, như vậy gọi là Niết-bàn.

– Nhưng này hiền giả, có đạo lộ nào, có con đường nào đưa đến chứng đắc Niết-bàn?

– Này hiền giả, có đạo lộ, có con đường đưa đến chứng đắc Niết-bàn.

– Và này hiền giả, đạo lộ ấy, con đường đưa đến chứng đắc Niết-bàn ấy là gì?

“It is, friend, this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. This is the path, friend, this is the way for the realization of this Nibbāna.”

“Excellent is the path, friend, excellent is the way for the realization of this Nibbāna. And it is enough, friend Sāriputta, for diligence.”

(SN 38:1; IV 251–52)

(2) Thirty-Three Synonyms for Nibbāna

“Monks, I will teach you the unconditioned and the path leading to the unconditioned. Listen

“And what, monks, is the unconditioned? The destruction of lust, the destruction of hatred, the destruction of delusion: this is called the unconditioned.

“And what, monks, is the path leading to the unconditioned? Mindfulness directed to the body: this is called the path leading to the unconditioned.

“Monks, I will teach you the uninclined ... the taintless ... the truth ... the far shore ... the subtle ... the very difficult to see ... the unaging ... the stable ... the undisintegrating ... the unmanifest ... the unproliferated⁵⁶ ... the peaceful ... the deathless ... the sublime ... the auspicious ... the secure the destruction of craving ... the wonderful ... the amazing

– Đây hiền giả, đó là Bát Thánh đạo, nghĩa là Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Đây là đạo lộ, là con đường đưa đến chứng đắc Niết-bàn.

– Thánh thiện thay là đạo lộ, thánh thiện thay là con đường đưa đến chứng đắc Niết-bàn! Đây hiền giả Sāriputta, thật là vừa đủ để tinh cần tu tập.

(Tương Ưng BK IV, Ch. IV: Tương Ưng Jambukhādaka, I. Nibbāna, tr. 403-404)

(2) Ba mươi ba từ ngữ đồng nghĩa với Niết-bàn

– Đây các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy cho các ông về vô vi và con đường đưa đến vô vi. Hãy lắng nghe...

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là vô vi? Sự đoạn tận tham dục, đoạn tận sân hận, đoạn tận si mê: như vậy gọi là vô vi.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là con đường đưa đến vô vi? Chánh niệm về thân: như vậy gọi là con đường đưa đến vô vi.

Này các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy cho các ông về: cái không có khuynh hướng (the un-inclined) ... không có lậu hoặc (the taintless)... sự thật (the truth)...bờ bên kia (the far shore)... tế nhị (the subtle)... khó thấy được (the very difficult to see)...không già (the un-aging)... thường hằng (the stable)... không tan rã (the un- disintegrating)... không

... the unailing ... the unailing state ... Nibbāna ... the unafflicted ... dispassion ... purity ... freedom ... nonattachment ... the island ... the shelter ... the asylum ... the refuge ... the destination and the path leading to the destination. Listen

“And what, monks, is the destination? The destruction of lust, the destruction of hatred, the destruction of delusion: this is called the destination.

“And what, monks, is the path leading to the destination? Mindfulness directed to the body: this is called the path leading to the destination.

“Thus, monks, I have taught you the unconditioned ... the destination and the path leading to the destination. Whatever should be done, monks, by a compassionate teacher out of compassion for his disciples, desiring their welfare, that I have done for you. These are the roots of trees, monks, these are empty huts. Meditate, monks, do not be negligent, lest you regret it later. This is my instruction to you.”

(SN 43:1–44, combined; IV 359–73)

biểu hiện (the un-manifest)... không gia tăng (the un-proliferated) ⁽⁵⁶⁾... an bình (the peaceful)... bất tử (the deathless)... siêu phàm (the sublime)... đầy hứa hẹn (auspicious)... an ổn (secure)... đoạn tận ái (the destruction of craving)...tuyệt diệu (the wonderful)... hy hữu (the amazing)... không suy yếu (the un-ailing)... không có tình trạng suy yếu (the un-ailing state)... Niết-bàn (Nibbāna)...không khổ đau (the un-afflicted)... nhàm chán (dis-passion)... thanh tịnh (purity)... giải thoát (freedom)... không dính mắc (non-attachment)... hòn đảo (the island)... nơi trú ẩn (the shelter)...nơi che chở (the asylum)... nơi nương tựa (the refuge)... bờ bên kia (the destination) và con đường đưa đến bờ bên kia. Hãy lắng nghe...

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là bờ bên kia? Sự đoạn tận tham dục, đoạn tận sân hận, đoạn tận si mê: như vậy gọi là bờ bên kia.

Và này các Tỷ-kheo, thế nào là con đường đưa đến bờ bên kia? Chánh niệm về thân là con đường đưa đến bờ bên kia.

Như vậy, này các Tỷ-kheo, Ta đã dạy cho các ông về vô vi... bờ bên kia và con đường đưa đến bờ bên kia. Nay các Tỷ-kheo, những gì một bậc đạo sư cần phải làm cho các đệ tử, vì lòng từ bi, do lòng từ mẫn đối với đệ tử, vì hạnh phúc của đệ tử, thì Ta đã làm cho các ông. Nay các Tỷ-kheo, đây là những gốc cây, đây là những cái cốc trống. Nay các Tỷ-kheo, hãy hành thiền, đừng có phóng dật, kéo phải hối hận về sau. Đây là lời chỉ dạy của Ta cho các ông.

(*Tương Ưng BK IV, Ch. 43 Phần hai, Phẩm hai - I Vô vi & III Vô lậu, tr. 565-575*)

(3) There Is That Base

Thus have I heard. At one time the Blessed One was dwelling at Sāvattthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's Park. Now on that occasion the Blessed One was instructing, rousing, inspiring, and gladdening the monks with a Dhamma talk connected with Nibbāna, and those monks were receptive and attentive, concentrating their whole mind, intent on listening to the Dhamma.

Then, on realizing its significance, the Blessed One on that occasion uttered this inspired utterance:

“There is, monks, that base where there is neither earth, nor water, nor heat, nor air; neither the base of the infinity of space, nor the base of the infinity of consciousness, nor the base of nothingness, nor the base of neither-perception-nor-non-perception; neither this world nor another world; neither sun nor moon.⁵⁷ Here, monks, I say there is no coming, no going, no standing still; no passing away and no being reborn. It is not established, not moving, without support. Just this is the end of suffering.”

(Ud 8:1; 80)

(4) The Unborn

Thus have I heard. At one time the Blessed One was dwelling at Sāvattthī in Jeta's Grove, Anāthapiṇḍika's Park. Now on that occasion the Blessed One was instructing ... the monks with a Dhamma talk connected with Nibbāna, and those monks were receptive ... intent on listening to the Dhamma.

(3) Có một xứ như thế

Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ ở thành Xá-vệ (Sāvattthī) tại rừng Kỳ-đà (Jeta), trong vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika). Vào lúc đó, Thế Tôn đang thuyết giảng, khơi nguồn cảm hứng và làm chúng Tỷ-kheo vui thích với một bài Pháp liên hệ đến Niết-bàn, các Tỷ-kheo ấy rất chăm chú, tập trung toàn tâm để lắng nghe Pháp.

Rồi, để thực hiện ý nghĩa của bài Pháp, vào dịp đó, Thế Tôn đã giảng những lời đầy hứng khởi này:

– Đây các Tỷ-kheo, có một xứ mà ở đó không có đất, nước, gió, lửa; không có Không Vô Biên Xứ, không có Thức Vô Biên Xứ, không có Vô Sở Hữu Xứ, cũng không có Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ; không phải thế giới này cũng không phải thế giới khác; không phải mặt trời cũng không phải mặt trăng.⁽⁵⁷⁾ Ở đây, này các Tỷ-kheo, Ta nói rằng không đến, không đi, không đứng yên, không diệt, không sinh, không an trú, không di chuyển, không hỗ trợ. Đây chỉ là sự chấm dứt của khổ.

(Kinh Udāna 8:1; 80)

(4) Cái không sinh

Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ ở thành Xá-vệ (Sāvattthī) tại rừng Kỳ-đà (Jeta), trong vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika)... Vào lúc đó, Thế Tôn đang thuyết giảng... chúng Tỷ-kheo hoan hỷ với một bài Pháp liên hệ đến Niết-bàn, các Tỷ-kheo ấy rất chăm chú, tập trung toàn tâm toàn ý để lắng nghe Pháp.

Then, on realizing its significance, the Blessed One on that occasion uttered this inspired utterance:

“There is, monks, an unborn, unbecome, unmade, unconditioned. If, monks, there were no unborn, unbecome, unmade, unconditioned, no escape would be discerned from what is born, become, made, conditioned. But because there is an unborn, unbecome, unmade, unconditioned, therefore an escape is discerned from what is born, become, made, conditioned.”

(Ud 8:3; 80–81)

(5) The Two Nibbāna Elements

“There are, monks, these two Nibbāna elements. What are the two? The Nibbāna element with residue remaining and the Nibbāna element without residue remaining.

“And what, monks, is the Nibbāna element with residue remaining? Here, a monk is an arahant, one whose taints are destroyed, who has lived the holy life, done what had to be done, laid down the burden, reached his own goal, utterly destroyed the fetters of existence, one completely liberated through final knowledge. However, his five sense faculties remain unimpaired, by which he still experiences what is agreeable and disagreeable, still feels pleasure and pain. It is the destruction of lust, hatred, and delusion in him that is called the Nibbāna element with residue remaining.

“And what, monks, is the Nibbāna element without residue remaining? Here, a monk is an arahant, ... one

Rồi, khi nhận thức ý nghĩa của bài Pháp, vào dịp đó, Thế tôn đã thốt lên những lời đầy hứng khởi này:

– Đây các Tỷ-kheo, có cái không sinh, không hiện hữu, không bị tạo, vô vi. Đây các Tỷ-kheo, nếu không có cái không sinh, không hiện hữu, không bị tạo, vô vi, thì không tìm thấy được sự vượt thoát khỏi cái sinh, cái hiện hữu, cái bị tạo, cái hữu vi. Nhưng vì có cái không sinh, không hiện hữu, không bị tạo, vô vi, nên có thể tìm thấy sự vượt thoát khỏi cái sinh, cái hiện hữu, cái bị tạo, cái hữu vi.

(Kinh Udāna 8:3; 80-81)

(5) Hai cảnh giới Niết-bàn

– Đây các Tỷ-kheo, có hai cảnh giới Niết-bàn này. Thế nào là hai? Hữu dư y Niết-bàn và Vô dư y Niết-bàn.

Và đây các Tỷ-kheo, thế nào là hữu-dư-y Niết-bàn? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo là bậc A-la-hán, là vị đã đoạn tận các lậu hoặc, đã sống đời phạm hạnh, đã làm những việc cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt mục tiêu của mình, đã hoàn toàn đoạn trừ mọi kiết sử về hiện hữu, là vị đã được giải thoát hoàn toàn với thắng trí. Tuy nhiên, năm căn của vị này vẫn còn hoạt động, do đó vị ấy vẫn còn cảm nhận việc vừa ý và không vừa ý, vẫn còn cảm thọ hoan hỷ hay đau đớn. Chính sự đoạn diệt tham dục, sân hận và si mê trong tâm vị ấy được gọi là hữu dư y Niết-bàn.

Và đây các Tỷ-kheo, thế nào là Vô dư y Niết-bàn? Ở đây, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo là bậc A-la-hán... là vị đã

completely liberated through final knowledge. For him, here in this very life, all that is felt, not being delighted in, will become cool right here. That, monks, is called the Nibbāna element without residue remaining.

“These, monks, are the two Nibbāna elements.”

(It 44; 38)

(6) The Fire and the Ocean

15. [The wanderer Vacchagotta asked the Blessed One:] “Then does Master Gotama hold any speculative view at all?”

“Vaccha, ‘speculative view’ is something that the Tathāgata has put away. For the Tathāgata, Vaccha, has seen⁵⁸ this: ‘Such is form, such its origin, such its passing away; such is feeling, such its origin, such its passing away; such is perception, such its origin, such its passing away; such are volitional formations, such their origin, such their passing away; such is consciousness, such its origin, such its passing away.’ Therefore, I say, with the destruction, fading away, cessation, giving up, and relinquishing of all conceiving, all rumination, all I-making, mine-making, and the underlying tendency to conceit, the Tathāgata is liberated through not clinging.”

16. “When a monk’s mind is liberated thus, Master Gotama, where is he reborn [after death]?”

“‘Is reborn’ does not apply, Vaccha.”

được giải thoát hoàn toàn với thắng trí. Đối với vị ấy, ngay trong đời sống này, tất cả những gì được cảm thọ, không còn cảm thấy vui thích, sẽ trở nên nguội lạnh ngay tại đây. Nay các Tỷ-kheo, như thế gọi là Vô dư y Niết-bàn.

Này các Tỷ-kheo, đó là hai cảnh giới Niết-bàn.

(*Kinh Udāna 44; 38*)

(6) Lửa và đại dương

15. [Du sĩ ngoại đạo Vacchagotta bạch Thế Tôn]. “Vậy thì Tôn giả Gotama có giữ tà kiến nào không?”

Này Vaccha, ‘tà kiến’ là điều mà Như Lai đã từ bỏ. Này Vaccha, vì Như Lai đã thấy⁽⁵⁸⁾ điều này: “Đây là sắc, đây là nguồn gốc của sắc, đây sự đoạn diệt của sắc; đây là thọ, đây là nguồn gốc của thọ, đây sự đoạn diệt của thọ; đây là tưởng, đây là nguồn gốc của tưởng, đây sự đoạn diệt của tưởng; đây là hành, đây là nguồn gốc của hành, đây sự đoạn diệt của hành; đây là thức, đây là nguồn gốc của thức, đây sự đoạn diệt của thức.” Do đó, Ta nói rằng, với sự đoạn diệt, lụi tàn, chấm dứt, từ bỏ và xả bỏ tất cả tưởng tượng, suy ngẫm, kiến chấp về tôi, kiến chấp về cái của tôi, và khuynh hướng ngã mạn, Như Lai đã được giải thoát, không còn chấp thủ.

16. – Thưa Tôn giả Gotama, khi tâm của vị Tỷ-kheo được giải thoát như vậy, vị ấy sẽ tái sanh ở nơi nào sau khi chết?

– Này Vaccha, ‘tái sanh’ không áp dụng.

“Then he is not reborn, Master Gotama?”

“‘Is not reborn’ does not apply, Vaccha.”

“Then he both is reborn and is not reborn, Master Gotama?”

“‘Both is reborn and is not reborn’ does not apply, Vaccha.”

“Then he neither is reborn nor is not reborn, Master Gotama?”

“‘Neither is reborn nor is not reborn’ does not apply, Vaccha.”

17. “When Master Gotama is asked these four questions, he replies: “‘Is reborn’ does not apply, Vaccha; “‘is not reborn’ does not apply, Vaccha; “‘both is reborn and is not reborn’ does not apply, Vaccha; “‘neither is reborn nor is not reborn’ does not apply, Vaccha.’ Here I have fallen into bewilderment, Master Gotama, here I have fallen into confusion, and the measure of confidence I had gained through previous conversation with Master Gotama has now disappeared.”

18. “It is enough to cause you bewilderment, Vaccha, enough to cause you confusion. For this Dhamma, Vaccha, is profound, hard to see and hard to understand, peaceful and sublime, unattainable by mere reasoning, subtle, to be experienced by the wise. It is hard for you to understand it when you hold another view, accept another teaching,

– Thưa Tôn giả Gotama, vậy thì vị ấy không tái sanh?

– Này Vaccha, ‘không tái sanh’ không áp dụng.

– Thưa Tôn giả Gotama, vậy thì vị ấy vừa tái sanh vừa không tái sanh?

– Này Vaccha, ‘vừa tái sanh vừa không tái sanh’ không áp dụng.

–Thưa Tôn giả Gotama, vậy thì vị ấy không tái sanh và cũng không không tái sanh?

– Này Vaccha, ‘không tái sanh’ và ‘cũng không không tái sanh’ không áp dụng.

17. – Khi Tôn giả Gotama được hỏi bốn câu hỏi này, ngài trả lời: “Này Vaccha, ‘tái sanh’ không áp dụng; ‘không tái sanh’ không áp dụng; ‘vừa tái sanh vừa không tái sanh’ không áp dụng; ‘không tái sanh và cũng không không tái sanh’ không áp dụng.” Thưa Tôn giả, điểm này làm tôi hết sức hoang mang, làm tôi hết sức rối mù, và mức độ tin tưởng của tôi đối với Tôn giả Gotama mà tôi đã có được qua các cuộc đàm thoại trước đây, nay đã biến mất.

18. – Này Vaccha, điều này cũng đủ cho ông hoang mang, cũng đủ cho ông rối mù. Này Vaccha, Pháp này thâm sâu, khó thấy, khó hiểu, an tịnh và siêu phàm, không thể thấu đạt bằng lý luận suông, tế nhị, chỉ người trí mới cảm nhận được. Ông khó có thể hiểu được pháp này khi ông có quan điểm khác, chấp nhận sự giảng dạy khác, công nhận

approve of another teaching, pursue a different training, and follow a different teacher. So I shall question you about this in return, Vaccha. Answer as you choose.

19. “What do you think, Vaccha? Suppose a fire were burning before you. Would you know: ‘This fire is burning before me’?”

“I would, Master Gotama.”

“If someone were to ask you, Vaccha: ‘What does this fire burning before you burn in dependence on?’—being asked thus, what would you answer?”

“Being asked thus, Master Gotama, I would answer: ‘This fire burning before me burns in dependence on grass and sticks.’”

“If that fire before you were to be extinguished, would you know: ‘This fire before me has been extinguished’?”

“I would, Master Gotama.”

“If someone were to ask you, Vaccha: ‘When that fire before you was extinguished, to which direction did it go: to the east, the west, the north, or the south?’—being asked thus, what would you answer?”

“That does not apply, Master Gotama. The fire burned in dependence on its fuel of grass and sticks. When that is used up, if it does not get any more fuel, being without fuel, it is reckoned as extinguished.”

giáo lý khác, theo đuổi sự hành trì khác, và học với một đạo sư khác. Vì vậy, này Vaccha, Ta sẽ hỏi lại ông điều này. Hãy trả lời như ý ông muốn.

19. – Này Vaccha, ông nghĩ thế nào? Giả sử một ngọn lửa đang cháy trước mặt ông. Ông có biết: “Ngọn lửa này đang cháy trước mặt tôi?”

– Thưa Tôn giả Gotama, tôi biết.

– Này Vaccha, nếu có người hỏi ông: “Ngọn lửa này đang cháy trước mặt ông tùy thuộc vào cái gì để cháy?” Khi được hỏi như vậy, ông sẽ trả lời như thế nào?

– Thưa Tôn giả Gotama, khi được hỏi như vậy, tôi sẽ trả lời: “Ngọn lửa đang cháy trước mặt tôi tùy thuộc vào nhiên liệu cỏ và củi để cháy.”

– Nếu ngọn lửa trước mặt ông bị dập tắt. Ông có biết: “Ngọn lửa trước mặt tôi đã bị dập tắt?”

– Thưa Tôn giả Gotama, tôi biết.

– Này Vaccha, nếu có người hỏi ông: “Khi ngọn lửa trước mặt ông đã bị dập tắt, nó sẽ đi về hướng nào: hướng đông, hướng tây, hướng bắc, hay hướng nam?” Khi được hỏi như vậy, ông sẽ trả lời như thế nào?

– Thưa Tôn giả Gotama, điều đó không áp dụng. Ngọn lửa cháy tùy thuộc vào nhiên liệu cỏ và củi. Khi nhiên liệu ấy hết, nếu không còn nhận thêm nhiên liệu, vì không còn nhiên liệu nữa thì ngọn lửa tắt.

20. “So too, Vaccha, the Tathāgata has abandoned that form by which one describing the Tathāgata might describe him; he has cut it off at the root, made it like a palm stump, done away with it so that it is no longer subject to future arising. Liberated from reckoning in terms of form, the Tathāgata is deep, immeasurable, hard to fathom like the ocean. ‘Is reborn’ does not apply; ‘is not reborn’ does not apply; ‘both is reborn and is not reborn’ does not apply; ‘neither is reborn nor is not reborn’ does not apply. The Tathāgata has abandoned that feeling by which one describing the Tathāgata might describe him ... has abandoned that perception by which one describing the Tathāgata might describe him ... has abandoned those volitional formations by which one describing the Tathāgata might describe him ... has abandoned that consciousness by which one describing the Tathāgata might describe him; he has cut it off at the root, made it like a palm stump, done away with it so that it is no longer subject to future arising. Liberated from reckoning in terms of consciousness, the Tathāgata is deep, immeasurable, hard to fathom like the ocean. ‘Is reborn’ does not apply; ‘is not reborn’ does not apply; ‘both is reborn and is not reborn’ does not apply; ‘neither is reborn nor is not reborn’ does not apply.”

(from MN 72: *Aggivacchagotta Sutta*; I 486–88)

– Cũng vậy, này Vaccha, Như Lai đã từ bỏ sắc pháp này, nhờ vậy một người nhận biết Như Lai có thể mô tả Như Lai; Như Lai đã cắt tận gốc rễ, làm cho nó giống thân cây ta-la, cắt đứt nó để cho nó không còn mọc lại trong tương lai. Giải thoát khỏi cái gọi là sắc pháp, Như Lai là thâm sâu, vô lượng, khó thăm dò tận đáy giống như đại dương. ‘Tái sanh’ không áp dụng; ‘không tái sanh’ không áp dụng; ‘vừa tái sanh vừa không tái sanh’ không áp dụng; ‘không tái sanh và cũng không tái sanh’ không áp dụng. Như Lai đã từ bỏ thọ này, nhờ vậy một người nhận biết Như Lai có thể mô tả Như Lai... Như Lai đã từ bỏ tưởng này, nhờ vậy một người nhận biết Như Lai có thể mô tả Như Lai... Như Lai đã từ bỏ hành này, nhờ vậy một người nhận biết Như Lai có thể mô tả Như Lai... Như Lai đã từ bỏ thức này, nhờ vậy một người nhận biết Như Lai có thể mô tả Như Lai; Như Lai đã cắt tận gốc rễ, làm cho nó giống thân cây ta-la, cắt đứt nó để cho nó không còn mọc lại trong tương lai. Giải thoát khỏi cái gọi là thức, Như Lai là thâm sâu, vô lượng, khó thăm dò tận đáy giống như đại dương. ‘Tái sanh’ không áp dụng; ‘không tái sanh’ không áp dụng; ‘vừa tái sanh vừa không tái sanh’ không áp dụng; ‘không tái sanh và cũng không tái sanh’ không áp dụng.

(*Trung BK II, Kinh số 72: Kinh Aggivacchagotta, tr. 319-324*)

X. THE PLANES OF REALIZATION

INTRODUCTION

The cultivation of wisdom, as we have seen, aims at the realization of Nibbāna. The Nikāyas stipulate a fixed series of stages through which a person passes on the way toward the attainment of Nibbāna. In passing through these stages one evolves from an “uninstructed worldling,” blind to the truths of the Dhamma, into an arahant, a liberated one, who has attained full comprehension of the Four Noble Truths and realized Nibbāna in this present life. I have already referred to several of these stages in the earlier chapters of this book. In the present chapter we will explore them in a more systematic manner.

On entering the irreversible path to the attainment of Nibbāna, one becomes a noble person (*ariyapuggala*), the word “noble” (*ariya*) here denoting spiritual nobility. There are four major types of noble persons. Each stage is divided into two phases: the path (*magga*) and its fruition (*phala*).¹ In the path phase, one is said to be practicing for the attainment of a particular fruition, which one is bound to realize within that same life; in the resultant phase, one is said to be established in that fruition. Thus the four major types of noble persons actually comprise four pairs or eight types of noble individuals. As enumerated in **Text X,1(1)**, these are: (1) one practicing for the realization of the fruit of stream-entry, (2) the stream-enterer, (3) one practicing for the realization of the fruit of once-returning, (4) the once-returner, (5) one practicing for the realization of the fruit of nonreturning, (6) the nonreturner, (7) one practicing for

X. CÁC CẤP BẬC CHỨNG ĐẮC

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

Như chúng ta đã biết, tu tập trí tuệ nhằm mục đích chứng đắc Niết-bàn. Các bộ kinh Nikāya xác định rõ một loạt các giai đoạn cố định qua đó hành giả tiến bước trên con đường đạt đến Niết-bàn. Trong khi tiến bước qua các giai đoạn ấy, hành giả đi từ một kẻ “vô văn phàm phu”, còn mù lòa trước những sự thật của Chánh pháp, để trở thành một bậc A-la-hán, một bậc giải thoát, người đã đạt được tri kiến rốt ráo về Tứ diệu đế, và chứng đắc Niết-bàn ngay trong đời sống hiện tại. Tôi đã đề cập nhiều giai đoạn ấy trong các chương trước của sách này. Trong chương này, chúng ta sẽ khám phá những giai đoạn ấy một cách có hệ thống hơn.

Khi tiến vào con đường không thể đảo ngược được để đi đến chứng đắc Niết-bàn, hành giả trở thành một “bậc Thánh” (*ariyapuggala*), từ “bậc Thánh” (*Ariya*) ở đây chỉ tính chất cao thượng thuộc về tâm linh. Có bốn cấp bậc Thánh chính. Mỗi giai đoạn được chia làm hai thời kỳ: đạo lộ (*magga*) và đạo quả (*phala*).⁽¹⁾ Trong thời kỳ đạo lộ, hành giả được nói là đang tu tập để đạt được một quả vị nào đó, mà hành giả có nhiệm vụ phải chứng đắc trong cùng đời sống ấy; trong thời kỳ đạo quả, hành giả được nói là đã an trú trong đạo quả ấy. Như vậy, bốn cấp bậc Thánh chính thật sự gồm có bốn cặp, hay tám kiểu mẫu bậc Thánh. Như đã được liệt kê trong **Kinh Văn X, 1 (1)**, đó là: hành giả đang tu tập để đắc quả Dự Lưu, bậc Dự Lưu; hành giả đang tu tập để đắc quả Nhất Lai, bậc Nhất Lai; hành giả đang tu tập để đắc quả Bất Lai, bậc Bất Lai; hành giả đang tu tập để đắc quả A-la-hán, bậc A-la-hán. **Kinh Văn X, 1 (2)** xếp hạng

arahantship, (8) the arahant. **Text X,1(2)** grades these eight according to the relative strength of their spiritual faculties, so that those at each subsequent stage possess stronger faculties than those at the preceding stage. The first seven persons are collectively known as *sekhas*, trainees or disciples in the higher training; the arahant is called the *asekha*, the one beyond training.

The four main stages themselves are defined in two ways: (1) by way of the defilements eradicated by the path leading to the corresponding fruit; and (2) by way of the destiny after death that awaits one who has realized that particular fruit. **Text X,1(3)** gives standard definitions of the four types that mention both the defilements abandoned and their future destiny.

The Nikāyas group the defilements abandoned into a set of ten fetters (*saṃyojana*). The stream-enterer abandons the first three fetters: *identity view* (*sakkāyadiṭṭhi*), that is, the view of a truly existent self either as identical with the five aggregates or as existing in some relation to them; *doubt* (*vicikicchā*) about the Buddha, the Dhamma, the Saṅgha, and the training; and the *wrong grasp of rules and observances* (*silabbata-parāmāsa*), the belief that mere external observances, particularly religious rituals and ascetic practices, can lead to liberation. The stream-enterer is assured of attaining full enlightenment in at most seven more existences, which will all take place either in the human realm or the heavenly worlds.

The stream-enterer will never undergo an eighth

tám kiểu mẫu này tùy theo đạo lực của hành giả, để cho mỗi thời kỳ tiếp theo hành giả sẽ đạt được đạo lực mạnh hơn thời kỳ trước đó. Bảy vị trước tiên được gọi chung là các “bậc hữu học” (*sekha*), bậc A-la-hán được gọi là “bậc vô học” (*asekha*), là vị không còn phải tu tập thêm nữa.

Bốn giai đoạn chính được định nghĩa bằng hai cách: (1) bằng những phiền não cấu uế được đoạn trừ trên đạo lộ dẫn đến đạo quả tương ứng. (2) bằng số phận sau khi chết dành cho người đã chứng đắc đạo quả đặc biệt đó. **Kinh Văn X, 1 (3)** cho những định nghĩa tiêu chuẩn về bốn kiểu mẫu, đề cập cả những phiền não cấu uế được đoạn trừ và số phận trong đời tương lai.

Các bộ kinh Nikāya xếp các lậu hoặc được đoạn trừ thành một nhóm mười kiết sử (ràng buộc). Vị đắc quả Dự Lưu (sotāpanna) đoạn trừ ba kiết sử đầu tiên: thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*), nghĩa là kiến chấp về một cái ngã thực sự hiện hữu, hoặc được nhận diện như là năm uẩn, hay có liên quan đến năm uẩn; nghi (*vicikicchā*) về Phật, Pháp và Tăng, và việc tu tập; và giới cấm thủ (*silabbata-parāmāsa*), là niềm tin cho rằng chỉ cần giữ giới bên ngoài, đặc biệt là các nghi lễ tôn giáo và tuân theo khổ hạnh, là có thể đưa đến giải thoát. Vị đắc quả Dự Lưu được bảo đảm là sẽ đạt đến giác ngộ hoàn toàn chậm nhất là bảy đời nữa, tất cả việc này sẽ xảy ra hoặc trong cảnh giới loài người hoặc trong Thiên giới. Vị đắc quả Dự Lưu sẽ không bao giờ phải trải qua đời sống thứ tám và vĩnh viễn được giải thoát khỏi bị tái sinh trong ba cõi thấp kém - là địa ngục, ngạ quỷ và bàng sanh.

Vị đắc quả Nhất Lai (*sakadāgāmi*) không đoạn trừ thêm

existence and is forever freed from rebirth in the three lower realms—the hells, the realm of afflicted spirits, and the animal realm. The once-returner (*sakadāgāmi*) does not eradicate any new fetters. He or she has eliminated the three fetters that the stream-enterer has destroyed and additionally attenuates the three unwholesome roots—lust, hatred, and delusion—so that they do not arise often and, when they do arise, do not become obsessive.² As the name implies, the once-returner will come back to this world only one more time and then make an end to suffering.

The nonreturner (*anāgāmi*) eradicates the five “lower fetters.” That is, in addition to the three fetters eliminated by the stream-enterer, the nonreturner eradicates two additional fetters, sensual lust and ill will. Because nonreturners have eradicated sensual lust, they have no ties binding them to the sensual realm of existence. They thus take birth in the form realm (*rūpadhātu*), generally in one of five planes called the “pure abodes” (*suddhāvāsa*) reserved exclusively for the rebirth of nonreturners. They attain final Nibbāna there, without ever returning to the sensual realm.

The nonreturner, however, is still bound by the five “higher fetters”: desire for existence in the form realm, desire for existence in the formless realm, conceit, restlessness, and ignorance. Those who cut off the five higher fetters have no more ties binding them to conditioned existence. These are the arahants, who have destroyed all defilements and are “completely liberated through final knowledge.”

kiết sử nào. Vị này đã đoạn trừ ba kiết sử giống như vị đắc quả Dự Lưu, thêm vào đó là đã làm suy yếu tam độc - tham dục, sân hận và si mê - để chúng không còn thường khởi lên và khi chúng khởi lên, thì chúng cũng không còn quá mạnh. ⁽²⁾ Như ngụ ý của tên gọi quả vị này, vị Nhất Lai sẽ còn trở lại cõi đời này một lần nữa thôi và rồi sẽ hoàn toàn chấm dứt mọi khổ đau.

Vị đắc quả Bất Lai (*anāgāmi*) đã đoạn trừ năm “hạ phần kiết sử.” Nghĩa là, thêm vào ba kiết sử đã được vị đắc quả Dự Lưu đoạn trừ, vị đắc quả Bất Lai xóa sạch thêm hai kiết sử nữa, là tham dục và sân hận. Vì các vị đắc quả Bất Lai đã đoạn trừ tham dục, họ không còn sự trói buộc nào với cõi dục giới. Họ sẽ tái sinh vào cõi sắc giới (*rūpadhātu*), thường là một trong năm cõi Trời gọi là “Tịnh Cư Thiên” được dành riêng cho việc tái sinh của các vị đắc quả Bất Lai. Các vị này sẽ chứng đắc Niết-bàn tại nơi đây, không bao giờ còn trở lại cõi dục giới.

Tuy nhiên, các vị đắc quả Bất Lai vẫn còn bị ràng buộc bởi năm “thượng phần kiết sử”: sắc ái, vô sắc ái, ngã mạn, trạo hối và si mê. Những vị đã đoạn trừ được năm thượng phần kiết sử sẽ không còn sự trói buộc nào với thế giới hữu vi. Đó là những bậc A-la-hán, là những vị đã đoạn trừ tất cả lậu hoặc và đã được “hoàn toàn giải thoát với thắng trí.”

The Four Classes of Noble Disciples

By Way of Fetters Eliminated and Types of Rebirth Remaining

Class of disciple	Fetters newly eliminated	Remaining types of rebirth
stream-enterer	identity view, doubt, wrong grasp of rules and observances	at most seven more births among humans and devas
once-returner	none, but weakens lust, hatred, and delusion	one more birth in the sense-sphere realm
nonreturner	sensual lust and ill will	spontaneous birth in the form realm
arahant	desire for existence in form realm, desire for formless existence, conceit, restlessness, ignorance	none

Besides the four main classes of noble persons, the Nikāyas sometimes mention a pair ranked just below the stream-enterer—see **Text X,1(3)**. These two—called the Dhamma-follower (*dhammānusārī*) and the faith-follower (*saddhānusārī*)—are actually two types belonging to the eighth category of noble disciples, the person practicing for the realization of the fruit of stream-entry. The Nikāyas include this pair to show that those on the way to stream-entry can be distinguished into two classes by way of their

Bốn Cấp Bậc của các Vị Thánh Đệ Tử

Xếp theo những kiết sử đã được đoạn trừ và kiểu tái sinh còn lại:

Cấp bậc đệ tử	Các Kiết sử mới đoạn trừ	Kiểu tái sinh còn lại
Vị đắc quả Dự Lưu	Thân kiến, Giới cấm thủ, Nghi	Chậm nhất là bảy đời còn tái sinh trong cõi người và Thiên giới
Vị đắc quả Nhất Lai	Không thêm kiết sử nào, nhưng đã làm suy yếu tham dục, sân hận, và si mê	Còn tái sinh một lần nữa trong cõi dục giới
Vị đắc quả Bất Lai	Đã đoạn trừ tham dục và sân hận	Sẽ tái sinh vào cõi sắc giới
Bậc A-la-hán	Đã đoạn trừ sắc ái, vô sắc ái, ngã mạn và si mê	Không còn tái sinh nữa.

Ngoài bốn cấp bậc của các vị Thánh đệ tử, các bộ kinh Nikāya đôi lúc có đề cập hai kiểu đệ tử được xếp hạng ngay dưới vị đắc quả Dự Lưu - xem **Kinh Văn X, 1 (3)**. Đó là vị Tùy pháp hành (*dhammānusārī*), và vị Tùy tín hành (*saddhānusārī*); thật ra hai mẫu đệ tử này thuộc về hạng thứ tám của các vị Thánh đệ tử, là hành giả đang tu tập để được đắc quả Dự Lưu. Các bộ kinh Nikāya đưa cặp này vào để chứng tỏ rằng những hành giả đang trên đường tu tập tiến đến quả vị Dự Lưu có thể được phân biệt thành hai cấp bậc

dominant faculty. The Dhamma-follower is one for whom wisdom is dominant, the faith-follower one for whom faith is dominant. It may be significant that at this stage prior to the first fruition, it is only faith and wisdom and not the other three faculties—energy, mindfulness, and concentration—that serve to distinguish disciples into different types.³

The explanation of the classes of noble disciples found in the above text, an extract from the *Alagaddūpama Sutta* (MN 22), may convey the impression that all those who attain these stages are monks. This, however, is by no means the case. The *Alagaddūpama* extract is worded in this way only because it is addressed to monks. **Text X,1(4)** corrects this impression and provides a clearer picture of how the classes of noble disciples are distributed among the groups of the Buddha's followers. As an abiding state, arahantship is reserved for monks and nuns. This does not mean that only monks and nuns can attain arahantship; the suttas and commentaries do record a few cases of lay disciples attaining the final goal. However, such disciples either attain arahantship on the brink of death or enter the monastic order very soon after their attainment. They do not continue to dwell at home as arahant householders, for dwelling at home is incompatible with the state of one who has severed all craving.

In contrast, nonreturners can continue to dwell as householders. While they continue to live as lay disciples, they have eradicated sensual desire and thus necessarily observe celibacy. They are described as “lay followers ... clothed in white, *leading lives of celibacy*, who, with the

theo căn cơ nổi bật của họ. Vị Tùy pháp hành là người có trí tuệ nổi bật, vị Tùy tín hành là vị có đức tin nổi bật. Điều này có thể mang ý nghĩa là vào giai đoạn này, trước khi đắc quả vị đầu tiên, chỉ cần tín và tuệ, chứ không phải những căn khác - tấn, niệm và định - được dùng để phân biệt các vị đệ tử thành nhiều cấp bậc khác nhau.⁽³⁾

Lời giải thích về cấp bậc của các vị Thánh đệ tử được tìm thấy trong Kinh Văn nêu trên, một trích dẫn từ Kinh Ví Dụ Con Rắn (*Alagaddūpama Sutta* - Trung BK 22), có thể cho ta có ấn tượng rằng tất cả những vị đắc được các quả ấy đều là Tỷ-kheo. Tuy nhiên, điều này không phải như vậy. Phần trích dẫn Kinh Ví Dụ Con Rắn đã sử dụng từ ngữ theo cách ấy bởi vì bài kinh này được giảng cho các Tỷ-kheo. **Kinh Văn X, 1 (4)** đã chỉnh sửa lại ấn tượng này và cung cấp một hình ảnh rõ ràng hơn về việc phân chia cấp bậc các vị Thánh đệ tử như thế nào giữa những nhóm đệ tử của Đức Phật. Vì là một trạng thái chứng đắc không còn thay đổi, quả vị A-la-hán được dành cho Tăng và Ni. Điều này không có nghĩa là chỉ có tăng và ni mới có thể chứng quả A-la-hán; các bài kinh và luận giải có ghi nhận một ít trường hợp nam nữ cư sĩ đã đạt được quả vị cuối cùng ấy. Tuy nhiên, các vị cư sĩ đó hoặc là chứng quả A-la-hán lúc sắp chết, hoặc gia nhập tăng đoàn ngay sau khi chứng đắc. Những vị này không thể tiếp tục sống trong gia đình như một vị A-la-hán tại gia, vì đời sống tại gia là không thích hợp với tình trạng của một hành giả đã đoạn trừ mọi tham ái.

Ngược lại, vị đắc quả Bất Lai có thể tiếp tục sống đời tại gia. Trong lúc các vị này có thể tiếp tục sống như những cư sĩ, họ đã đoạn trừ ái dục và như vậy cần phải sống độc thân. Họ được mô tả như “những cư sĩ... mặc áo trắng, *sống đời độc thân*, và với sự đoạn diệt năm hạ phần kiết sử,

destruction of the five lower fetters, will be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world.” Though the suttas do not explicitly say this, it is reasonable to suppose that those disciples practicing to attain the fruit of nonreturning also observe full-time celibacy. Lay stream-enterers and once-returners, however, are not necessarily celibate. In the sutta the Buddha describes them as “lay followers ... clothed in white, *enjoying sensual pleasures*, who carry out my instruction, respond to my advice, have gone beyond doubt, become free from perplexity, gained intrepidity, and become independent of others in the Teacher’s dispensation.” Thus, while some stream-enterers and once-returners may observe celibacy, this is by no means typical of these two classes.

The Nikāyas occasionally employ another scheme for classifying noble disciples, one that makes the dominant faculty rather than the level of attainment alone the basis for differentiation. The main source for this scheme is a passage in the Kīṭāgiri Sutta included here as **Text X,1(5)**. This method of classification divides arahants into two categories: those liberated in both ways (*ubhatobhāgavimutta*) and those liberated by wisdom (*paññāvimutta*). The former are called “liberated in both ways” because they are liberated from form by their mastery over the formless meditations and liberated from all defilements by their attainment of arahantship. Those arahants “liberated by wisdom” have not mastered the formless attainments but have gained the final fruit by the power of their wisdom combined with degrees of concentration lower than the formless states.

những vị này sẽ đương nhiên tái sinh vào cõi Tịnh Cư Thiên, và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đây, không bao giờ còn trở lại thế gian này nữa.” Mặc dù các bài kinh không nói rõ ràng điều này, cũng hợp lý khi cho rằng các vị đệ tử đang tu tập để chứng quả Bất Lai cũng là những vị sống độc thân trọn đời. Tuy nhiên, các cư sĩ đắc quả Dự Lưu và Nhất Lai không nhất thiết phải sống độc thân. Trong kinh, Đức Phật mô tả họ như là “những cư sĩ ... mặc áo trắng, thọ hưởng ái dục, thực hành lời dạy của Ta, đáp ứng lời khuyên răn của ta, không còn nghi hoặc, không còn hoang mang, đã đạt được vô úy (không sợ hãi), và độc lập với những người khác trong giáo huấn của bậc Đạo sư.” Như vậy, trong lúc một số vị Dự Lưu và Nhất Lai có thể sống độc thân, điều ấy không có nghĩa là tiêu biểu cho hai kiểu mẫu đệ tử này.

Các bộ kinh Nikāya thỉnh thoảng sử dụng một hệ thống khác để xếp hạng các vị Thánh đệ tử, một hệ thống dùng các căn cơ nổi bật làm nền tảng cho việc xếp hạng, chứ không phải chỉ cấp độ chứng đắc. Nguồn gốc của hệ thống này là một đoạn trong kinh Kīṭāgiri được đưa vào đây trong **Kinh Văn X, 1 (5)**. Phương pháp xếp hạng này chia các bậc A-la-hán thành hai hạng: những vị câu phần giải thoát (hai phần giải thoát: *ubhatobhāgavimutta*) và những vị tuệ giải thoát (*paññāvimutta*). Vị trước được gọi là “câu phần giải thoát” vì các vị ấy đã giải thoát khỏi sắc giới do đã chứng đắc các tầng vô sắc định và được giải thoát mọi lậu hoặc do đã chứng quả A-la-hán. Những bậc A-la-hán được “tuệ giải thoát” chưa chứng đắc các tầng vô sắc định nhưng đã đắc quả tối thượng do sức mạnh của trí tuệ kết hợp với những mức độ định thấp hơn các tầng vô sắc định.

Those who have attained any of the lower stages, from stream-entry up to and including the path to arahantship, are divided into three categories. The “body-witness” (*kāyasakkhi*) is one at any of these stages who has mastered the formless attainments; the “one attained-to-view” (*ditṭhippatta*), one at any of these stages who lacks the formless attainments and gives prominence to wisdom; and the “one liberated by faith” (*saddhāvimutta*), one at any of these stages who lacks the formless attainments and gives prominence to faith. The last two persons in this typology are the Dhamma-follower and the faith-follower explained above.

It should be noted that this scheme does not mention a person at the path of stream-entry who possesses the formless attainments. This should not be taken to mean that such a type is in principle excluded but only that such a type was considered irrelevant for purposes of classification. It seems that at this preparatory stage, the allotment of a separate category to one with outstanding skills in concentration was deemed unnecessary.

In the selection of texts, I next take up the main types for individual consideration. I begin with the stream-enterer, but first some preliminary comments are necessary. In the Nikāyas, the great majority of human beings are called “uninstructed worldlings” (*assutavā puthujjana*). Uninstructed worldlings have no regard for the Buddha and his teaching, no understanding of the Dhamma or dedication to the practice. The purpose of the Buddha’s path is to lead uninstructed worldlings to the attainment of the Deathless, and the stages of realization are the steps toward the

Những vị đã chứng đắc bất cứ cấp bậc nào ở tầng thấp hơn, từ quả vị Dự Lưu trở lên bao gồm cả con đường đưa đến quả vị A-la-hán, được chia thành ba hạng. Bậc “thân chứng” (*kāyasakkhi*) là vị ở vào bất cứ cấp bậc nào, đã chứng đắc các quả vị vô sắc định; bậc “kiến đáo” (*ditṭhippatta*), là vị ở bất cứ cấp bậc nào, chưa chứng được các quả vị vô sắc định và có trí tuệ nổi bật; và vị “tín giải thoát” (*saddhāvimutta*), là vị ở bất cứ giai đoạn nào, chưa chứng được các quả vị vô sắc định và có đức tin nổi bật. Hai mẫu đệ tử cuối cùng trong bảng xếp hạng này là những bậc “Tùy pháp hành” và “Tùy tín hành” như đã giải thích ở phần trên.

Cần ghi nhận rằng hệ thống xếp hạng này không đề cập một hạng hành giả đang trên đường tu tập tiến tới quả Dự Lưu mà đã chứng được các tầng vô sắc định. Điều này không có nghĩa là trên nguyên tắc kiểu hành giả này bị loại khỏi hệ thống, nhưng chỉ có nghĩa là kiểu hành giả này được xem là không thích hợp cho mục đích xếp hạng này. Có vẻ như là trong giai đoạn chuẩn bị này, việc phân bố một hạng mục riêng cho vị hành giả có căn cơ nổi bật về thiền định được cho là không cần thiết.

Trong việc tuyển chọn kinh văn, bước kế tiếp tôi sẽ chọn những kiểu mẫu chính để xem xét từng trường hợp. Tôi bắt đầu với vị đắc quả Dự Lưu, nhưng trước hết cần có một vài bình luận sơ khởi. Trong các bộ kinh Nikāya, đại đa số con người được gọi là “kẻ vô văn phàm phu” (*assutavā puthujjana*). Kẻ vô văn phàm phu không quan tâm đến Đức Phật và lời dạy của Ngài, không hiểu Giáo pháp hoặc không hết lòng tu học. Mục đích của con đường Đức Phật là để dẫn dắt kẻ vô văn phàm phu đi đến chứng đắc Bất tử, và những giai đoạn giác ngộ là những bước để hoàn thành tiến trình

completion of this process. The process of transformation generally begins when one encounters the Buddha's teaching and gains confidence in the Buddha as the Enlightened One. One must then acquire a clear understanding of the Dhamma, undertake the precepts, and enter upon the systematic practice of the path. In the suttas such a person is called a noble disciple (*ariyasāvaka*) in a broad sense of the term, not necessarily in the narrow, technical sense of one who has already reached the paths and fruits.

Later tradition calls a person who has faith in the Dhamma and aspires to reach the state of stream-entry a virtuous worldling (*kalyāṇaputhujjana*). To reach the attainment of stream-entry, the aspiring disciple should cultivate the “four factors leading to stream-entry.” As **Text X,2(1)** explains, these are: associating with wise and virtuous spiritual guides; listening to the true Dhamma; attending carefully to things (for example, by way of gratification, danger, and escape); and practicing in accordance with the Dhamma (by undertaking the threefold training in moral discipline, concentration, and wisdom). The peak of the training undertaken by the aspiring disciple is the development of insight: the thorough contemplation of the aggregates, sense bases, and elements as impermanent, bound up with suffering, and devoid of a substantial self. At a certain point, when insight reaches its peak, the disciple's understanding will undergo a major transition, which marks the entry upon “the fixed course of rightness,” the true Noble Eightfold Path that leads irreversibly to Nibbāna. As **Text X,2(2)** puts it, such a disciple has risen up from the plane of worldlings and reached the plane of the noble ones. Though not yet a

này. Tiến trình chuyển hóa thường bắt đầu khi hành giả biết được giáo lý của Đức Phật và đạt được niềm tin đối với Đức Phật như là một bậc Chánh Đẳng Giác. Rồi hành giả phải đạt được sự hiểu biết rõ ràng về Giáo pháp, thọ giới, và bắt đầu vào việc thực hành con đường một cách có hệ thống. Trong các bài kinh, một hành giả như vậy được gọi là vị Thánh đệ tử (*ariyasāvaka*) theo nghĩa rộng của từ này, không cần thiết theo nghĩa thuật ngữ hẹp như là một vị đã thực sự đạt được đạo lộ và đạo quả.

Truyền thống về sau gọi một người có đức tin vào Giáo pháp và có nguyện vọng đạt đến quả Dự Lưu là vị phàm phu phạm hạnh (*kalyāṇaputhujjana*). Để đạt được quả Dự Lưu, vị đệ tử có nguyện vọng ấy phải tu tập “bốn chi phần đưa đến quả Dự Lưu.” Như **Kinh Văn X, 2 (1)** giải thích, đó là: thân cận với các bậc chân nhân và các vị thầy tâm linh đức hạnh; lắng nghe Chánh pháp; như lý tác ý (ví dụ, qua việc nhận thức rõ vị ngọt, sự nguy hiểm và sự vượt thoát các dục thế gian); và hành pháp và tùy pháp (bằng cách tu tập tam vô lậu học về giới, định và tuệ). Đỉnh cao tu tập của vị đệ tử phạm hạnh là việc phát triển tuệ quán: quán chiếu thông suốt về năm uẩn, các căn, các giới là vô thường, bị khổ đau ràng buộc, và không có một cái ngã đích thực. Vào một thời điểm nào đó, khi tuệ quán đạt đến đỉnh cao, tri kiến của vị đệ tử sẽ trải qua một bước chuyển hóa quan trọng, đánh dấu việc “thể nhập chánh tánh”, đó là Bát Thánh đạo đích thực đưa đến Niết-bàn, không thể đảo ngược. Như **Kinh Văn X, 2 (2)** đã nói, vị đệ tử ấy đã vượt lên từ hạng phàm phu và đã đạt đến cấp bậc Thánh đệ tử. Mặc dù chưa đắc quả Dự Lưu, hành giả ở vào giai đoạn này không thể qua đời mà không đắc quả Dự Lưu.

stream-enterer, a person at this stage cannot pass away without having realized the fruit of stream-entry.

As we have already seen, among disciples who attain the path there is a distinction between those who arrive through faith, called faith-followers, and those who arrive through wisdom, called Dhamma-followers. But while faith-followers and Dhamma-followers differ by way of their dominant faculty, they are alike in that both must further cultivate the path they have entered. Once they know and see the essence of the Dhamma—when they “obtain the vision of the Dhamma” and “make the breakthrough to the Dhamma”—they become stream-enterers, bound to reach full enlightenment and attain final Nibbāna in a maximum of seven more lives; see **Text X,2(3)**. Stream-enterers eradicate the first three fetters and acquire the eight factors of the Noble Eightfold Path. They also have “four factors of stream-entry”: confirmed confidence in the Buddha, the Dhamma, and Saṅgha, and “the moral virtues dear to the noble ones,” that is, firm adherence to the five precepts; see **Texts X,2(4)–(5)**.

Having seen the truth of the Dhamma, the stream-enterer faces the challenge of cultivating this vision in order to eliminate the remaining defilements. The next major milestone, the attainment of the plane of the once-returner, does not eliminate any defilements completely. However, it does attenuate the three root defilements—lust, hatred, and delusion—to a degree sufficient to ensure that the disciple will return to “this world,” the sense-sphere realm of existence, only one more time and then make an end to suffering.

Như chúng ta đã thấy, trong số những vị đệ tử đã đạt thánh quả có sự phân biệt giữa những vị đạt được nhờ đức tin, gọi là bậc Tùy tín hành, và những vị đạt được nhờ trí tuệ, gọi là các bậc Tùy pháp hành. Nhưng trong lúc các bậc Tùy tín hành và Tùy pháp hành khác nhau do căn cơ nổi bật của họ, họ giống nhau ở chỗ là cả hai phải tu tập tiếp Thánh đạo mà họ đã bước vào. Một khi họ đã biết và thấy được cốt lõi của Giáo pháp - khi họ đã đạt được “pháp nhãn” (tri kiến như thật về Giáo pháp) và tạo được “bước đột phá trong Giáo pháp” - họ trở thành bậc Dự Lưu, được ấn định sẽ đạt đến giác ngộ hoàn toàn và chứng đắc Niết-bàn tối đa là bảy đời nữa; (xem **Kinh Văn X, 2 (3)**). Các bậc Dự Lưu đã đoạn trừ ba hạ phần kiết sử đầu tiên và hoàn tất tám chi phần của Bát Thánh đạo. Các vị này cũng đạt được “bốn yếu tố đưa đến quả Dự Lưu” là: lòng tin vững chắc đối với Phật, Pháp và Tăng, và những “giới hạnh của các bậc Thánh,” nghĩa là, nghiêm túc giữ gìn năm giới. (Xem **Kinh Văn X, 2 (4)-(5)**)

Đã thấy được chân lý của Giáo pháp, các bậc Dự Lưu đối diện sự thách thức là phải tiếp tục tu tập tri kiến này để đoạn trừ những kiết sử còn lại. Chặng đường quan trọng tiếp theo là chứng đắc quả Nhất Lai, không hoàn toàn đoạn trừ thêm kiết sử nào. Tuy nhiên, giai đoạn này họ đã làm suy yếu tam độc - tham dục, sân hận và si mê - đến một mức độ đủ để bảo đảm rằng vị đệ tử sẽ trở lại “thế gian” này, là cõi dục giới, chỉ một đời sống nữa mà thôi, rồi sẽ chấm dứt hoàn toàn mọi khổ đau.

A disciple who attains either of the first two stages, stream-enterer or once-returner, need not remain fixed there but can advance to the two higher stages. Descriptions of attainment in the Nikāyas suggest that it is also possible for a virtuous worldling with extremely sharp faculties to advance directly to the stage of nonreturner. The state of nonreturner is always said to be attained simply through the destruction of the five lower fetters, the three fetters eradicated by the stream-enterer along with sensual lust and ill will. From the Nikāyas, it appears that one with extremely sharp wisdom can achieve this stage at a single stroke. The commentaries, however, explain that in such a case the person actually passes through the first two paths and fruits in very quick succession before reaching the third path and fruit.

According to **Text X,3(1)**, to abandon the five lower fetters, a monk first attains one of the four jhānas or one of the three lower formless attainments; the constituent factors of the fourth formless attainment are too subtle to serve as objects of insight. Directing his attention to the factors constituting the jhāna or formless attainment,⁴ he subsumes them under the five aggregates: as included in form (omitted in relation to the formless attainments), feeling, perception, volitional formations, and consciousness. Having done so, he contemplates these factors, now classified into the five aggregates, as marked by the three characteristics: impermanence, suffering, and nonself (expanded into eleven headings). As contemplation advances, at a certain point his mind turns away from all conditioned things and focuses upon the deathless element, Nibbāna. If he has sharp faculties and can relinquish all attachments on the spot, he attains arahantship, the destruction of the taints;

Một vị đệ tử đắc được quả vị nào trong hai giai đoạn đầu, là quả Dự Lưu và Nhất Lai, không nhất thiết phải dừng cố định ở đó mà có thể tiến lên những giai đoạn cao hơn. Những mô tả về việc chứng đắc trong các bộ kinh Nikāya cho thấy rằng một phàm phu phạm hạnh với các căn hết sức sắc bén có thể tiến thẳng trực tiếp lên quả vị Bất Lai. Quả vị Bất Lai luôn luôn được nói đến là có thể chứng đắc bằng cách đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, ba hạ phần kiết sử đã được đoạn trừ khi đắc quả Dự Lưu và đoạn trừ thêm tham dục và sân hận. Từ các bộ kinh Nikāya cho ta thấy rằng vị đệ tử với trí tuệ hết sức sắc bén có thể chứng đắc quả vị này chỉ trong chốc lát. Tuy nhiên, các bài luận giải thích rằng, trong trường hợp ấy vị đệ tử thật sự đã đắc hai quả vị đầu tiên liên tiếp nhau rất nhanh trước khi đạt đến quả vị thứ ba.

Theo **Kinh Văn X, 3 (1)**, để đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, vị Tỷ-kheo trước tiên đạt được một trong bốn tầng thiền sắc giới, hoặc một trong ba tầng thiền vô sắc giới đầu tiên; những thành tố của tầng thiền vô sắc thứ tư hết sức vi tế đến nỗi không thể dùng làm đối tượng thiền quán. Hướng sự chú tâm đến những yếu tố tạo thành các tầng thiền sắc giới hay vô sắc giới,⁽⁴⁾ vị ấy sắp xếp chúng vào nhóm năm uẩn: được bao gồm trong sắc (phần này không bao gồm các tầng thiền vô sắc), thọ, tưởng, hành, và thức. Sau khi làm như vậy, vị ấy quán chiếu những yếu tố này, bây giờ đã được sắp xếp vào nhóm năm uẩn, như đã được nhận diện với ba đặc điểm: vô thường, khổ, vô ngã (mở rộng thành mười một đề mục). Khi sự quán chiếu đã tiến xa hơn, vào một thời điểm nào đó, tâm của vị ấy xa rời các pháp hữu vi và tập trung vào yếu tố bất tử, là Niết-bàn. Nếu vị ấy có các căn cơ sắc bén và có thể đoạn trừ mọi chấp thủ ngay tại chỗ, vị ấy sẽ đắc quả A-la-hán, đoạn diệt mọi lậu hoặc;

but if he cannot yet give up all attachments, he attains the state of nonreturning.

The Buddha recognized differences in the approaches individuals take to achieving the final goal, and in **Text X,3(2)** he divides persons into four categories with respect to its attainment. The four are obtained through the permutations of two pairs. He first distinguishes disciples on the basis of the strength of their spiritual faculties. Those with strong faculties reach final Nibbāna in this very life. Those with relatively weak faculties attain final Nibbāna in the next life, and thus presumably expire as nonreturners. The other pair distinguishes disciples by their mode of development. One class takes the “difficult” approach, which uses meditation subjects that generate sharp wisdom and lead directly to disenchantment and dispassion. The other class takes the smoother and more pleasant route leading through the four jhānas. These two types correspond roughly to those who give emphasis to insight and those who give emphasis to serenity.

A short sutta in the Sotāpattisaṃyutta, **Text X,3(3)**, relates the story of Dīghāvu, a youth who took the difficult route emphasizing insight to the stage of nonreturner. Dīghāvu was lying on his deathbed when the Buddha came to him and asked him to train in the four factors of stream-entry. Dīghāvu said that he was already endowed with these factors, indicating thereby that he was a stream-enterer. The Buddha then instructed him to develop “six things that partake of true knowledge.” He evidently heeded the Buddha’s advice, for shortly after he died the Buddha declared him to have expired as a nonreturner. Though it is possible that Dīghāvu had already gained the jhānas and

nhưng nếu vị ấy chưa có thể đoạn trừ mọi chấp thủ, vị ấy sẽ đắc quả Bất Lai.

Đức Phật công nhận những khác biệt trong các phương pháp mà mỗi cá nhân sử dụng để đạt đến mục tiêu cuối cùng, và trong **Kinh Văn X, 3 (2)**, Ngài chia các đệ tử thành bốn hạng tùy theo sự chứng đắc. Bốn hạng này đạt được qua sự sắp xếp của hai cặp đôi. Trước tiên, Ngài phân biệt đệ tử dựa trên sức mạnh của các năng lực tâm linh. Những vị có căn cơ mạnh mẽ đắc quả Niết-bàn ngay trong đời này. Những vị có căn cơ tương đối yếu sẽ đắc Niết-bàn trong đời sau, và như vậy được xem như mãn hạn quả vị Bất Lai. Cặp thứ hai phân biệt đệ tử theo kiểu cách tu luyện của họ. Một hạng theo phương pháp “khó”, dùng các đề mục thiền quán phát sinh trí tuệ sắc bén đưa đến nhàm chán và ly tham. Hạng kia theo con đường êm ái hơn và thú vị hơn dẫn đến bốn tầng thiền. Hai kiểu đệ tử này đại khái tương ứng với những vị chú trọng đến thiền quán và những vị chú trọng đến thiền chỉ.

Một bài kinh ngắn trong kinh Sotāpattisaṃyutta, **Kinh Văn X, 3 (3)**, kể lại câu chuyện của Dighāvu, một thanh niên đi theo con đường khó khăn chú trọng đến thiền quán để đạt đến quả Bất Lai. Dighāvu đang hấp hối trên giường bệnh khi Đức Phật đến thăm và bảo Tôn giả tu tập bốn yếu tố đưa đến quả Dự Lưu. Dighāvu đáp rằng Tôn giả đã đạt được những yếu tố ấy rồi, chứng tỏ rằng Tôn giả đã là một bậc Dự Lưu. Sau đó, Đức Phật hướng dẫn Tôn giả phát triển “sáu pháp đưa đến tri kiến như thật.” Rõ ràng là Dighāvu quan tâm đến lời dạy của Đức Phật, vì chỉ một thời gian ngắn sau khi Tôn giả qua đời Đức Phật tuyên bố là Tôn giả đã mãn hạn quả vị Bất Lai. Mặc dù có thể là Dighāvu

thus did not need to be instructed in their practice, it is also possible that he attained the stage of nonreturner entirely through the power of the deep insight arisen from these six contemplations.

Text X,3(4) makes further distinctions among those who attain arahantship and the stage of nonreturner. Such suttas point to the great variety that can exist even among those at the same spiritual level. It is because he was able to make such distinctions that the Buddha was said to possess perfect understanding of the diversity in the faculties of sentient beings.

Since nonreturners have eradicated the five lower fetters, they are no longer bound to the sensual realm of existence. However, they are still not entirely liberated from the cycle of rebirths but are still bound by the five higher fetters: desire for existence in the form realm, desire for existence in the formless realm, the conceit “I am,” subtle restlessness, and ignorance. The conceit “I am” (*asmimāna*) differs from identity view, the view of self (*sakkāyadiṭṭhi*), to which it is partly akin. The view of self affirms an enduring self existing in relation to the five aggregates, either as identical with them, or as their inner core, or as their owner and master. But the conceit “I am” lacks a clear conceptual content. It lurks at the base of the mind as a vague, shapeless, but imperious sense of the “I” as a concrete reality. Though the view of self is already eliminated at the stage of stream-entry, the conceit “I am” persists in noble disciples even up to the stage of nonreturner. This is the point of the incisive Khemaka Sutta—**Text X,4(1)**—with its two beautiful similes of the flower’s scent and the laundered cloth. The noble disciples differ from ordinary people in that they do not buy

đã chứng đắc các tầng thiền và như vậy không cần phải được dạy bảo trong việc tu tập, cũng có thể rằng Tôn giả đã đắc quả Bất Lai hoàn toàn qua năng lực thiền quán thâm sâu khởi từ việc quán chiếu sáu pháp ấy.

Kinh Văn X, 3 (4) phân biệt thêm về những vị đắc quả A-la-hán và quả Bất Lai. Những bài kinh ấy chỉ rõ nhiều sự khác biệt có thể có ngay cả giữa những vị có cùng một trình độ chứng đắc. Chính vì Đức Phật có khả năng phân biệt như vậy mà Ngài được xem là đã đạt được tri kiến hoàn hảo về sự sai biệt trong căn cơ của chúng sanh.

Vì các vị đắc quả Bất Lai đã đoạn trừ được năm hạ phần kiết sử, các vị ấy không còn bị ràng buộc trong dục giới. Tuy nhiên, các vị ấy vẫn chưa hoàn toàn giải thoát khỏi vòng luân hồi mà vẫn còn bị ràng buộc bởi năm thượng phần kiết sử: đó là sắc ái (tham ái sắc giới), vô sắc ái (tham ái vô sắc giới), ngã mạn về cái ‘tôi là’, trạo cử vi tế và vô minh. Ngã mạn về cái ‘tôi là’ (*asmimāna*) khác với thân kiến, quan điểm về cái ngã (*sakkāyadiṭṭhi*), qua đó kiết sử này cũng có giống đôi phần. Quan điểm về cái ngã xác nhận có một cái ngã trường tồn liên quan đến năm uẩn, hoặc là được nhận diện như là năm uẩn, hoặc là cốt lõi của năm uẩn, hoặc là chủ nhân hay vị thầy của năm uẩn. Còn ngã mạn về cái ‘tôi là’ thiếu một nội dung khái niệm rõ ràng. Nó ẩn núp dưới hạ tầng của tâm thức như một cảm giác mơ hồ, không hình tướng, nhưng trịch thượng, về cái ‘tôi là’ như là một thực tại cụ thể. Mặc dù quan điểm về một cái ngã đã được đoạn trừ vào giai đoạn đắc quả Dự Lưu, lòng ngã mạn về cái ‘tôi là’ vẫn còn tồn tại trong các vị Thánh đệ tử thậm chí cho đến cấp bậc Bất Lai. Đây là điểm chính trong bài kinh sâu sắc là Khemaka Sutta – **Kinh Văn X, 4 (1)** – với hai hình ảnh ví dụ

into the conceit “I am.” They recognize the conceit “I am” as a mere figment of the imagination, a false notion that does not point to a self, to a truly existent “I.” But they have not completely overcome it.

The subtle attachment and the residual sense of “I am” that persist in the nonreturner both stem from ignorance. To reach the end of the path, the nonreturner must obliterate the remaining segment of ignorance and dispel all traces of craving and conceit. The critical point when ignorance, craving, and conceit are eradicated marks the transition from the stage of nonreturner to arahantship. The difference between the two can be a subtle one, and therefore standards for distinguishing them are necessary. In **Text X,4(2)** the Buddha proposes several criteria by which a trainee and an arahant can determine their respective standings. One of particular interest concerns their relationship to the five spiritual faculties: faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. The trainee sees with wisdom the goal in which the faculties culminate—namely, Nibbāna—but cannot dwell in it. The arahant sees with wisdom the supreme goal and can also dwell in that goal.

The texts that follow offer different perspectives on the arahant. **Text X,4(3)** characterizes the arahant with a series of metaphors, elucidated in the same passage. **Text X,4(4)** enumerates nine things that an arahant cannot do. In **Text X,4(5)**, the Venerable Sāriputta describes the arahant’s imperturbability in the face of powerful sense objects, and in

đẹp để về hương của hoa và mùi thơm của vải mới giặt. Vị Thánh đệ tử khác với người thường ở chỗ họ không tin tưởng lòng ngã mạn về cái ‘tôi là’. Họ công nhận lòng ngã mạn về cái ‘tôi là’ chỉ là một sản phẩm của tưởng tượng, một ý niệm sai lầm không chỉ rõ một cái ngã, một cái ‘tôi’ thực sự hiện hữu. Nhưng các vị ấy vẫn chưa hoàn toàn vượt qua được nó.

Sự chấp thủ vi tế và cảm giác sót lại của lòng ngã mạn về cái ‘tôi là’ vẫn còn tồn tại trong vị Bất Lai là xuất phát từ vô minh. Để đạt đến mục tiêu cuối cùng của Thánh đạo, vị Bất Lai phải đoạn trừ được phần vô minh còn lại và xóa sạch mọi dấu vết của tham ái và ngã mạn. Thời điểm quan trọng khi vô minh, tham ái và ngã mạn được đoạn trừ đánh dấu giai đoạn chuyển tiếp từ quả Bất Lai sang quả vị A-la-hán. Sự khác nhau giữa hai quả vị này rất vi tế, do đó những tiêu chuẩn để phân biệt hai quả vị này là cần thiết. Trong **Kinh Văn X, 4 (2)** Đức Phật đề nghị nhiều tiêu chuẩn theo đó một vị đang tu tập để tiến đến quả A-la-hán và vị A-la-hán có thể xác định chỗ đứng của họ. Một điểm đáng chú ý đặc biệt liên quan đến mối quan hệ của họ với năm căn: tín, tấn, niệm, định và tuệ. Vị đang tu tập nhìn thấy với trí tuệ mục tiêu trong đó các căn đạt đến đỉnh cao - nghĩa là, Niết-bàn - nhưng không thể an trú trong đó. Bậc A-la-hán thấy với trí tuệ mục tiêu tối thượng và có thể an trú trong mục tiêu ấy.

Những bài kinh tiếp theo cũng hiển nhiều góc độ khác nhau về bậc A-la-hán. **Kinh văn X, 4 (3)** ghi lại những đặc điểm của bậc A-la-hán với một loạt hình ảnh ẩn dụ, giải thích rõ trong cùng đoạn kinh ấy. **Kinh Văn X, 4 (4)** liệt kê chín việc một bậc A-la-hán không thể làm. Trong **Kinh Văn X, 4 (5)**, Tôn giả Sāriputta mô tả tâm bất động của bậc A-la-

Text X,4(6) he enumerates the ten powers of an arahant. **Text X,4(7)**, an excerpt from the Dhātuviṇṇa Sutta, begins as an account of the attainment of arahantship through the contemplation of the elements; the relevant passage was included in the previous chapter as **Text IX,4(3)(c)**. The exposition then turns to the “four foundations” (*cattāro adhiṭṭhāna*) of the arahant, here spoken of as “the sage at peace” (*muni santo*). **Text X,4(8)**, the last in this section, is a poem extolling the arahant’s distinguished qualities.

The first and foremost of the arahants is the Buddha himself, to whom the last section of this chapter is devoted. The section is titled “The Tathāgata,” the word the Buddha used when referring to himself in his archetypal role as the discoverer and bringer of liberating truth. The word can be resolved in two ways: taken as *tathā āgata*, “Thus Come,” it implies that the Buddha has *come* in accordance with an established pattern (which the commentaries interpret to mean the fulfillment of the ten spiritual perfections—the *pāramīs*—and the thirty-seven aids to enlightenment); taken as *tathā gata*, “Thus Gone,” it implies that he has *gone* in accordance with an established pattern (which the commentaries interpret to mean that he has gone to Nibbāna by the complete practice of serenity, insight, the paths, and the fruits).

Later forms of Buddhism draw extreme distinctions between Buddhas and arahants, but in the Nikāyas this distinction is not as sharp as one might expect if one takes later texts as the benchmark of interpretation. On the one hand, the Buddha is an arahant, as is evident from the

hán trước những đối tượng dục lạc giác quan mạnh mẽ, và trong **Kinh Văn X, 4 (6)** Tôn giả liệt kê mười đạo lực của bậc A-la-hán. **Kinh Văn X, 4 (7)**, một trích đoạn từ Kinh Dhātuviṇṇa, (Phân Tích Giới) bắt đầu bằng việc tường thuật về việc chứng quả A-la-hán qua việc quán chiếu các giới; đoạn kinh liên hệ được đưa vào trong chương trước như là **Kinh Văn IX, 4 (3) (c)**. Rồi phần giải thích đề cập “bốn nền tảng” (*cattāro adhiṭṭhāna*) của bậc A-la-hán, ở đây được nói đến như là “một bậc Thánh im lặng” (*muni santo*). **Kinh Văn X, 4 (8)**, bài cuối trong phần này là một bài kệ ca ngợi những đức hạnh cao quý của bậc A-la-hán.

Bậc A-la-hán thứ nhất và đứng đầu tất cả vị A-la-hán chính là Đức Phật, mà phần cuối của chương này dành trọn để nói về Ngài. Phần này có tiêu đề là “Như Lai” (the Tathāgata), là từ ngữ Đức Phật dùng khi Ngài nói về chính mình trong vai trò tiêu biểu như người đã khám phá và mang lại chân lý giải thoát. Từ này có thể hiểu theo hai cách: được hiểu như là *tathā āgata*, nghĩa là “*đã đến như thế*”, ngụ ý rằng Đức Phật đã đến theo một mẫu mực đã định sẵn (mà các bài luận giải đã diễn nghĩa là đã hoàn thành mười đức hạnh tâm linh - thập ba-la-mật - và ba mươi bảy phẩm trợ đạo); được hiểu như là *tathā gata*, nghĩa là “*đã đi như vậy*”, ngụ ý rằng Ngài đã đi theo một mẫu mực đã định sẵn (mà các bài luận giải đã diễn nghĩa là Ngài đã đi đến Niết-bàn bằng cách viên mãn tu tập về định, tuệ, các đạo lộ và các đạo quả).

Những tông phái Phật giáo về sau đã đặt ra những phân biệt cực đoan giữa các vị Phật và các vị A-la-hán, nhưng trong các bộ kinh Nikāya sự phân biệt này không sắc nét như người ta mong đợi, nếu người ta dùng các văn bản kinh sau này làm tiêu chuẩn để diễn giải kinh văn. Một mặt,

standard verse of homage to the Blessed One (*iti pi so bhagavā araham sammā sambuddho ...*); on the other, arahants are *buddha*, in the sense that they have attained full enlightenment, *sambodhi*, by awakening to the same truths that the Buddha himself realized. The proper distinction, then, is that between a *sammā sambuddha* or Perfectly Enlightened Buddha, and an arahant who has attained enlightenment and liberation as a disciple (*sāvaka*) of a Perfectly Enlightened Buddha. However, to avoid such complex locutions, we will resort to the common practice of phrasing the distinction as that between a Buddha and an arahant.

What then is the relationship between the two? Is the difference between them primarily one of temporal sequence, with perhaps a few additional capacities specific to a Perfectly Enlightened Buddha? Or is the difference between them so vast that they should be considered distinct types? The Nikāyas display an interesting, even tantalizing, ambivalence on this question, as the texts included here illustrate. **Text X,5(1)** raises the question about the difference between “the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One” and “a monk liberated by wisdom”; apparently the expression *bhikkhu paññāvimutta* is used here in a sense applicable to any arahant disciple rather than solely to one who lacks the formless attainments (that is, in an inclusive sense, not as a wisdom-liberated arahant contrasted with a both-ways liberated arahant). The answer the text gives expresses the difference in terms of role and temporal priority. A Buddha has the function of discovering and expounding the path, and he also possesses a unique familiarity with the intricacies of the

Đức Phật là một bậc A-la-hán, như đã thấy rõ ràng trong lời tụng tiêu chuẩn để đánh lễ Đức Phật (Kính đánh lễ Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác...= *iti pi so bhagavā araham sammā sambuddho...*); mặt khác, các bậc A-la-hán là *Phật (Buddha)*, với ý nghĩa là các vị ấy đã chứng đắc giác ngộ hoàn toàn, *sambodhi*, nghĩa là đã giác ngộ những chân lý giống như chính Đức Phật đã giác ngộ. Như vậy, sự phân biệt đúng đắn là phân biệt giữa một Vị Phật Chánh Đẳng Giác (*Sammā sambuddha*) và một vị A-la-hán đã chứng đắc giác ngộ và giải thoát như một đệ tử (*sāvaka*) của một Vị Phật Chánh Đẳng Giác. Tuy nhiên, để tránh những từ ngữ rắc rối đó, chúng ta sẽ dùng những cách sử dụng từ ngữ thông thường để phân biệt một vị Phật và một vị A-la-hán.

Như vậy mối quan hệ giữa hai vị này là gì? Có phải sự khác nhau giữa hai vị ấy trước tiên là sự khác nhau về thứ tự thời gian, và có lẽ với một vài năng lực đặc biệt thêm vào cho một vị Phật Chánh Đẳng Giác? Hay là sự khác nhau giữa hai vị này rộng lớn đến nỗi cần phải xếp hai vị vào hai hạng khác nhau? Các bộ kinh Nikāya phô bày một thái độ mập mờ thú vị, thậm chí có vẻ khêu gợi sự suy đoán, về vấn đề này, như các bài kinh được đưa vào đây minh họa. **Kinh Văn X, 5 (1)** đặt câu hỏi về sự khác nhau giữa “Như Lai, Bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác” và “một Tỷ-kheo tuệ giải thoát”; rõ ràng từ ngữ *bhikkhu paññāvimutta* được dùng ở đây với ý nghĩa có thể áp dụng cho bất cứ vị đệ tử A-la-hán nào hơn là chỉ áp dụng cho vị chưa chứng đắc thiên vô sắc (nghĩa là, theo một nghĩa bao quát, không phải là một vị A-la-hán tuệ giải thoát được đối chiếu với một vị A-la-hán đã đạt câu phần giải thoát). Câu trả lời bài kinh đưa ra diễn tả sự khác nhau do vai trò và ưu tiên về thời gian. Một vị Phật có chức năng khám phá và thuyết giảng con đường, vị ấy cũng sở hữu những hiểu biết quen thuộc độc đáo với những

path not shared by his disciples. His disciples follow the path he reveals and attain enlightenment afterward, under his guidance.

The polemical literature of later Buddhism sometimes depicts the Buddha as motivated by great compassion and his arahant disciples as cool and aloof, indifferent to the plight of their fellow beings. As if to forestall this criticism, **Text X,5(2)** states that not only the Buddha but arahants as well as learned and virtuous disciples still in training arise for the welfare of many people, live their lives out of compassion for the world, and teach the Dhamma for the good, well-being, and happiness of their fellow beings, devas as well as humans. Thus, if this text is taken as authoritative, it cannot be claimed that compassion and altruistic concern are qualities that distinguish Buddhas from arahants.

Yet **Text X,5(3)** gives us another perspective on this question. Here, the Buddha challenges the Venerable Sāriputta's "bellowing utterance" by asking him whether he fully knows the moral discipline, qualities (perhaps concentration), wisdom, meditative dwellings, and liberation of the Buddhas of the past, present, and future. To this the great disciple can only answer in the negative. But Sāriputta declares that he knows that all the Buddhas of the three periods of time attain perfect enlightenment by abandoning the five hindrances, by establishing their minds in the four establishments of mindfulness, and by developing correctly the seven factors of enlightenment.

chi tiết phức tạp về con đường mà các đệ tử của Ngài không có được. Những đệ tử của Ngài đi theo con đường Ngài đã tiết lộ và đắc quả giác ngộ sau đó, dưới sự hướng dẫn của Ngài.

Văn học Phật giáo sau này với lập luận chỉ trích đôi lúc mô tả Đức Phật như là vị được thúc đẩy bởi lòng đại từ bi và các đệ tử A-la-hán của Ngài như là những người lạnh lùng xa cách, thờ ơ trước số phận của đồng loại. Như để ngăn chặn sự phê phán này, **Kinh Văn X, 5, (2)** xác nhận rằng không những Đức Phật mà các vị A-la-hán cũng như các đệ tử thiện tri thức đang tu tập đã xuất hiện trong đời vì sự an vui của số đông, sống vì lòng từ bi đối với thế gian, và giảng dạy Giáo pháp vì hạnh phúc, an vui và lợi lạc và cho đồng loại, chư Thiên và loài người. Như vậy, nếu bài kinh này được xem như có thẩm quyền, người ta không thể tuyên bố rằng từ bi và vị tha là những đức hạnh phân biệt các vị Phật với các vị A-la-hán.

Tuy nhiên, **Kinh Văn X, 5 (3)** cho chúng ta một tầm nhìn khác về vấn đề này. Ở đây, Đức Phật muốn thách thức "tiếng rống sư tử" của Tôn giả Sāriputta bằng cách hỏi rằng Tôn giả có hoàn toàn biết rõ giới luật, phẩm hạnh (có lẽ là định), trí tuệ, các trú xứ thiền, và sự giải thoát của chư Phật thời quá khứ, hiện tại và vị lai không. Đối với câu hỏi này, vị đại đệ tử chỉ có thể trả lời là không biết. Nhưng Tôn giả Sāriputta tuyên bố rằng ngài biết tất cả chư Phật ba thời quá khứ hiện tại và vị lai đắc quả Chánh Đẳng Giác bằng cách đoạn trừ năm chướng ngại (triền cái), bằng cách định tâm trong bốn nền tảng của chánh niệm (Tứ niệm xứ), và bằng cách tu tập phát triển đúng đắn bảy yếu tố của giác ngộ (Thất giác chi).

These, however, are aspects of the path that Buddhas have fulfilled in common with arahant disciples. Beyond this, the Buddhas possess certain qualities that elevate them above even the foremost of the arahants. From the Nikāyas, their superiority seems to rest on two main pillars: first, their being is essentially “for others” in a way that the most altruistic of the arahant disciples can only emulate but never equal; and second, their knowledges and spiritual powers are much greater than those of the arahant disciples.

The Buddha states that even monks fully liberated in mind, who possess “unsurpassable vision, practice, and liberation,” venerate the Tathāgata, because his attainment of enlightenment helps others to attain enlightenment, his deliverance helps others gain deliverance, his realization of Nibbāna enables others to realize Nibbāna (MN 35.26; I 235). In **Text X,5(4)**, we encounter two sets of qualities considered special endowments of a Buddha, enabling him to “roar his lion’s roar in the assemblies” and set rolling the wheel of Dhamma. These are the ten Tathāgata’s powers and the four grounds of self-confidence. Though several of these powers are shared by disciples, in their totality these two sets are distinctive of a Buddha and equip him to guide and instruct beings in accordance with their individual aptitudes and dispositions. The four grounds of self-confidence confer upon the Buddha a boldness of authority, a magnitude of mission, that only the founder of a religion can exercise. **Text X,5(5)** compares the Tathāgata to the sun and moon, for his appearance in the world is the manifestation of great light and dispels the darkness of

Tuy nhiên, đây là những phương diện của Thánh đạo mà chư Phật đã thành tựu giống như các vị đệ tử A-la-hán. Ngoài những phương diện này, chư Phật sở hữu một số phẩm hạnh khác nâng cao tầm vóc của chư Phật lên trên cả những bậc A-la-hán hàng đầu. Từ các bộ kinh Nikāya, những phẩm hạnh siêu đẳng của chư Phật hình như nằm ở hai trụ cột chính: thứ nhất, sự hiện hữu của chư Phật là cần thiết cho “chúng sanh khác” theo một phương cách mà ngay cả bậc vị tha nhất trong các vị đệ tử A-la-hán cũng chỉ có thể noi theo gương chứ không bao giờ ngang bằng được; thứ hai, thắng trí và uy lực tâm linh của chư Phật là vĩ đại hơn rất nhiều so với các đệ tử A-la-hán.

Đức Phật nói rằng ngay cả những Tỷ-kheo đã thành tựu tâm giải thoát, những vị sở hữu “kiến vô thượng, đạo vô thượng và giải thoát vô thượng”, cũng tôn kính Như Lai, bởi vì sự giác ngộ của Ngài đã giúp những người khác đạt được giác ngộ, sự giải thoát của Ngài đã giúp những người khác đạt được giải thoát, sự chứng đắc Niết-bàn của Ngài đã giúp những người khác chứng đắc Niết-bàn (*Trung BK I, 35. 26; tr. 521*). Trong **Kinh Văn X, 5 (4)** chúng ta gặp hai bộ phẩm hạnh được xem là thiên phú đặc biệt của một vị Phật, cho phép Ngài “cát tiếng rống của con sư tử trong hội chúng của Ngài” và chuyển bánh xe Pháp. Đó là mười lực của Như Lai và bốn pháp vô sở úy. Mặc dù các đệ tử A-la-hán có cùng một số uy lực ấy, trên tổng thể thì hai bộ phẩm hạnh ấy là điểm phân biệt một vị Phật và trang bị cho Ngài để làm sứ mạng của người dẫn đường và giáo huấn chúng sanh tùy theo căn cơ của mỗi cá nhân. Bốn pháp vô sở úy đã trao cho Đức Phật thẩm quyền đầy uy lực, một sứ mạng trọng đại mà chỉ có những bậc khai sáng tôn giáo mới có thể thực hiện. **Kinh Văn X, 5 (5)** so sánh Như Lai với mặt trời và mặt trăng, vì sự xuất hiện của Ngài trong đời là biểu

ignorance. **Text X,5(6)** compares him to a man who rescues a herd of deer from calamity, thus portraying him as the great benefactor of humanity.

With **Text X,5(7)** we return to the metaphor of the lion's roar, introduced earlier, with a lengthy simile that compares the Buddha's proclamation of universal impermanence to the roar of a lion when he emerges from his den. Like the closing passage of the First Sermon (see **Text II,5**), this text draws our attention to the cosmic scope of the Buddha's mission. His message extends not only to human beings, but reaches up to the high heavenly realms, shaking the delusions of the deities.

Finally, **Text X,5(8)** offers us a series of brief explanations why the Buddha is called the Tathāgata. He is called the Tathāgata because he has fully awakened to the nature of the world, its origin, its cessation, and the way to its cessation; because he has fully comprehended all phenomena within the world, whether seen, heard, sensed, or cognized; because his speech is invariably true; because he acts in conformity with his words; and because he wields supreme mastery within the world. The text ends with an inspired poem, probably attached by the compilers of the canon, which celebrates the Buddha as the supreme refuge for the world.

The personal devotion toward the Tathāgata expressed by both the prose text and the poem introduces us to the warm current of religious feeling that runs through Early Buddhism, always present just beneath its cool and

hiện của ánh sáng rực rỡ và xóa tan bóng tối của vô minh. **Kinh Văn X, 5 (6)** so sánh Ngài một người đã cứu một đàn nai ra khỏi tai họa, như vậy đã phác họa Ngài như một bậc cứu tinh vĩ đại của nhân loại.

Với **Kinh Văn X, 5 (7)** chúng ta trở lại với hình ảnh ẩn dụ về tiếng rống của con sư tử, như đã giới thiệu ở phần trước, với một ví dụ dài so sánh lời tuyên bố của Đức Phật về bản chất vô thường phổ quát như tiếng sư tử rống khi bước ra khỏi hang của nó. Giống như đoạn kết thúc của Bài Thuyết Pháp Đầu Tiên (**xem Kinh Văn II, 5**), bài kinh này thu hút sự chú ý của chúng ta về phạm vi vũ trụ đối với sứ mạng Đức Phật. Thông điệp của Ngài trải rộng không chỉ với loài người, mà còn vươn tới các tầng trời cao, làm chấn động những vọng tưởng của chư Thiên.

Cuối cùng, **Kinh Văn X, 5 (8)** cho chúng ta một loạt những lời giải thích ngắn vì sao Đức Phật được gọi là Như Lai. Ngài được gọi là Như Lai bởi vì Ngài giác ngộ trọn vẹn bản chất của thế giới, nguồn gốc, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến sự đoạn diệt; bởi vì Ngài đã thông hiểu trọn vẹn tất cả mọi pháp thế gian, dù là do thấy, nghe, cảm giác hay nhận biết; bởi vì lời nói của Ngài là chơn thật bất biến; bởi vì Ngài hành động đúng như lời Ngài nói; và bởi vì Ngài là bậc điều ngự tối thượng trong thế gian này. Bài kinh chấm dứt bằng một bài kệ đầy hứng khởi, có lẽ được các nhà kết tập đưa vào để ca ngợi Đức Phật như là nơi nương tựa tối thượng của thế gian.

Lòng tôn kính thuần thành đối với Như Lai được diễn tả trong bài kinh và bài kệ giới thiệu cho chúng ta nguồn tình cảm tôn giáo ấm áp chảy suốt thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, luôn luôn hiện diện bên dưới bề ngoài nghiêm trang lạnh

composed exterior. This religious dimension makes the Dhamma more than just a philosophy or an ethical system or a body of meditative techniques. Animating it from within, drawing its followers upward and onward, it makes the Dhamma a complete spiritual path—a path rooted in faith in a particular person who is at once the supreme teacher of liberating truth and the foremost example of the truth he teaches.

X. THE PLANES OF REALIZATION

1. THE FIELD OF MERIT FOR THE WORLD

(1) Eight Persons Worthy of Gifts

“Monks, these eight persons are worthy of gifts, worthy of hospitality, worthy of offerings, worthy of reverential salutations, the unsurpassed field of merit for the world. What eight?

“The stream-enterer, the one practicing for the realization of the fruit of stream-entry; the once-returner, the one practicing for the realization of the fruit of once-returning; the nonreturner, the one practicing for the realization of the fruit of the nonreturning; the arahant, the one practicing for arahantship.

“Monks, these eight persons are worthy of gifts, worthy of hospitality, worthy of offerings, worthy of reverential salutations, the unsurpassed field of merit for the world.”

lòng của Phật giáo. Chiều hướng tôn giáo này làm cho Giáo pháp hơn hẳn một triết lý hay một hệ thống đạo đức hay là toàn bộ kỹ thuật hành thiền. Làm sinh động từ bên trong, thu hút tín đồ từ dưới lên trên và tiếp tục tiến tới, chiều hướng này làm cho Giáo pháp trở thành một con đường tâm linh hoàn hảo - một con đường bắt nguồn từ lòng tin vào một con người đặc biệt, và người này là bậc thầy tối thượng về chân lý giải thoát và là tấm gương tiêu biểu trước tiên về chân lý mà Ngài đã giảng dạy.

X. CÁC CẤP BẬC CHỨNG ĐẮC

1. RUỘNG PHƯỚC CỦA THẾ GIAN

(1) Tám hạng người xứng đáng được cúng dường

– Đây các Tỷ-kheo, có tám hạng người xứng đáng được dâng tặng, đáng được phục vụ, đáng được cúng dường, đáng được cung kính chấp tay đánh lễ, là ruộng phước vô thượng ở đời. Thế nào là tám?

Bậc Dự Lưu, vị đang tu tập hướng đến chứng đắc quả Dự Lưu; bậc Nhất Lai, vị đang tu tập hướng đến chứng đắc quả Nhất Lai; bậc Bất Lai, vị đang tu tập hướng đến chứng đắc quả Bất Lai; bậc A-la-hán, vị đang tu tập hướng đến chứng đắc quả A-la-hán.

– Đây các Tỷ-kheo, tám hạng người này xứng đáng được dâng tặng, đáng được phục vụ, đáng được cúng dường, đáng được cung kính chấp tay đánh lễ, là ruộng phước vô thượng ở đời.

(AN 8:59; IV 292)

(2) Differentiation by Faculties

“Monks, there are these five faculties. What five? The faculty of faith, the faculty of energy, the faculty of mindfulness, the faculty of concentration, the faculty of wisdom. These are the five faculties.

“One who has completed and fulfilled these five faculties is an arahant. If they are weaker than that, one is practicing for the realization of the fruit of arahantship; if still weaker, one is a nonreturner; if still weaker, one is practicing for the realization of the fruit of nonreturning; if still weaker, one is a once-returner; if still weaker, one is practicing for the realization of the fruit of once-returning; if still weaker, one is a stream-enterer; if still weaker, one is practicing for the realization of the fruit of stream-entry.

“But, monks, I say that one in whom these five faculties are completely and totally absent is ‘an outsider, one standing amid the worldlings.’”

(SN 48:18; V 202)

(3) In the Dhamma Well Expounded

42. “Monks, the Dhamma well expounded by me thus is clear, open, evident, and free of patchwork. In the Dhamma well expounded by me thus, which is clear, open, evident, and free of patchwork, those monks who are arahants with

(Tăng Chi BK III, Ch. VI, Phẩm Gotami - (XI) (59) Tám hạng người, tr. 672)

(2) Căn phân biệt

– Nay các Tỷ-kheo, có năm căn. Thế nào là năm? Tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn và tuệ căn. Đây là năm căn.

Vị đã thành tựu viên mãn năm căn này là một bậc A-la-hán. Nếu yếu hơn thì hành giả đang tu tập hướng tới chứng đắc quả A-la-hán; nếu yếu hơn nữa thì hành giả là bậc Bất Lai; yếu hơn thì hành giả đang tu tập hướng tới chứng đắc quả Bất Lai; nếu yếu hơn thì hành giả là bậc Nhất Lai; yếu hơn nữa thì hành giả đang tu tập hướng tới chứng đắc quả Nhất Lai; nếu yếu hơn thì hành giả là bậc Dự Lưu; vẫn yếu hơn nữa thì hành giả đang tu tập hướng tới chứng đắc quả Dự Lưu.

– Nhưng, nay các Tỷ-kheo, ta nói rằng đối với ai năm căn này hoàn toàn không có, thì là một kẻ ngoài lẽ, là người đứng vào hạng phàm phu.

(Tương Ưng BK V, Ch. 4, Tương Ưng Căn - II, Phẩm Có Phần Yếu Hơn - 18.VIII. Thực hành, tr. 315-316)

(3) Giáo pháp được khéo thuyết giảng

42. – Nay các Tỷ-kheo, như vậy Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng, khai thông, sáng tỏ, và không có chấp vá. Như vậy, trong Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng, khai thông, sáng tỏ, và không có chấp vá,

taints destroyed—who have lived the spiritual life, done what had to be done, laid down the burden, reached their own goal, utterly destroyed the fetters of existence, and are completely liberated through final knowledge—have no round for manifestation.⁵

43. “Monks, the Dhamma well expounded by me thus is clear ... free of patchwork. In the Dhamma well expounded by me thus, those monks who have abandoned the five lower fetters are all due to be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna, without ever returning from that world.”⁶

44. “Monks, the Dhamma well expounded by me thus is clear ... free of patchwork. In the Dhamma well expounded by me thus, those monks who have abandoned three fetters and attenuated lust, hate, and delusion are all once-returners, returning once to this world to make an end of suffering.

45. “Monks, the Dhamma well expounded by me thus is clear ... free of patchwork. In the Dhamma well expounded by me thus, those monks who have abandoned three fetters are all stream-enterers, no longer bound to the lower world, fixed in destiny, with enlightenment as their destination.”⁷

46. “Monks, the Dhamma well expounded by me thus is clear ... free of patchwork. In the Dhamma well expounded by me thus, those monks who are Dhamma-followers or faith-followers all have enlightenment as their destination.”⁸

những vị Tỷ-kheo là bậc A-la-hán với các lậu hoặc đã được đoạn trừ - những vị đã sống đời phạm hạnh, đã làm những việc cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục tiêu, hoàn toàn đoạn trừ kiết sử về hiện hữu, và đã hoàn toàn giải thoát nhờ chánh trí - vòng sanh tử sẽ không còn biểu lộ.⁽⁵⁾

43. – Nay các Tỷ-kheo, như vậy Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng... và không có chấp vá. Trong Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng như vậy, những vị Tỷ-kheo đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử sẽ được hóa sanh (tái sanh tự nhiên) vào cõi Tịnh Cư Thiên và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đó, không bao giờ còn trở lại cõi đời này nữa.⁽⁶⁾

44. – Nay các Tỷ-kheo, như vậy Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng... và không có chấp vá. Trong Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng như vậy, những vị Tỷ-kheo đã đoạn trừ ba hạ phần kiết sử và đã làm suy yếu tham dục, sân hận và si mê, đều là những vị Nhất Lai, chỉ còn trở lại cõi đời này một lần nữa rồi sẽ chấm dứt khổ đau.

45. – Nay các Tỷ-kheo, như vậy Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng... và không có chấp vá. Trong Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng như vậy, những vị Tỷ-kheo đã đoạn trừ ba hạ phần kiết sử là những bậc Dự Lưu, không bao giờ còn bị thoái đọa vào các cõi thấp kém, số phần đã được quyết định, và giác ngộ là đích đến của những vị này.⁽⁷⁾

46. – Nay các Tỷ-kheo, như vậy Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng... và không có chấp vá. Trong Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng như vậy, những Tỷ-kheo là bậc Tùy pháp hành và Tùy tín hành, thì giác ngộ là đích đến

47. “Monks, the Dhamma well expounded by me thus is clear, open, evident, and free of patchwork. In the Dhamma well expounded by me thus, those who have sufficient faith in me, sufficient love for me, all have heaven as their destination.”⁹

(from MN 22: *Alagaddūpama Sutta*; I 140–42)

(4) The Completeness of the Teaching

6. “When a monk has abandoned craving, cut it off at the root, made it like a palm stump, done away with it so that it is no longer subject to future arising, that monk is an arahant with taints destroyed, one who has lived the spiritual life, done what had to be done, laid down the burden, reached his own goal, utterly destroyed the fetters of existence, and is completely liberated through final knowledge.”

7. “Apart from Master Gotama, is there any monk, Master Gotama’s disciple, who by realizing it for himself with direct knowledge, in this present life enters upon and dwells in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints?”¹⁰

“There are, Vaccha, not only one hundred, or two or three or four or five hundred, but far more monks, my disciples, who by realizing it for themselves with direct knowledge, in this present life enter upon and dwell in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints.”

của những vị này.⁽⁸⁾

47. – Đây các Tỷ-kheo, như vậy Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng là rõ ràng... và không có chấp vá. Trong Giáo pháp được ta khéo thuyết giảng như vậy, những người nào có đầy đủ lòng tin nơi Ta, đủ lòng thương mến Ta, cõi thiên sẽ là đích đến của những người này.⁽⁹⁾

(Trung BK I, Kinh 22: Kinh Ví Dụ Con Rắn, tr. 321-322)

(4) Hoàn mãn Thánh giáo

6. Khi một Tỷ-kheo đã đoạn tận khát ái, cắt đứt khát ái tận gốc rễ, làm cho nó như thân cây tala đã bị chặt tận gốc, để cho nó không còn mọc lên lại trong tương lai, Tỷ-kheo ấy là một bậc A-la-hán đã đoạn tận các lậu hoặc, đã sống đời phạm hạnh, đã làm những việc cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục tiêu của mình, đã đoạn diệt những kiết sử về hiện hữu, và đã hoàn toàn giải thoát nhờ thắng trí.

7. – Ngoài Tôn giả Gotama, không biết có một Tỷ-kheo đệ tử nào của Ngài đã chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời này đã nhập vào và an trú với tâm giải thoát, tuệ giải thoát, vô lậu giải thoát với sự đoạn tận các lậu hoặc?⁽¹⁰⁾

– Đây Vaccha, có chứ, không phải chỉ một trăm, hai hoặc ba hoặc bốn hoặc năm trăm, mà còn rất nhiều hơn thế nữa các Tỷ-kheo đệ tử của ta, những vị đã tự mình thực chứng thắng trí, ngay trong đời này đã nhập vào và an trú với tâm giải thoát, tuệ giải thoát, vô lậu giải thoát với sự đoạn tận các lậu hoặc.

8. “Apart from Master Gotama and the monks, is there any nun, Master Gotama’s disciple, who by realizing it for herself with direct knowledge, in this present life enters upon and dwells in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints?”

“There are not only one hundred ... or five hundred, but far more nuns, my disciples, who by realizing it for themselves with direct knowledge, in this present life enter upon and dwell in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints.”

9. “Apart from Master Gotama and the monks and nuns, is there any male lay follower, Master Gotama’s disciple, clothed in white leading a life of celibacy who, with the destruction of the five lower fetters, will be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world?”¹¹

“There are not only one hundred ... or five hundred, but far more male lay followers, my disciples, clothed in white leading lives of celibacy who, with the destruction of the five lower fetters, will be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world.”

10. “Apart from Master Gotama, the monks and nuns, and the male lay followers clothed in white leading lives of celibacy, is there any male lay follower, Master Gotama’s disciple, clothed in white enjoying sensual pleasures, who carries out his instruction, responds to his advice, has gone beyond doubt, become free from perplexity, gained

8. – Ngoài Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo, không biết có một Tỷ-kheo-ni đệ tử nào của Ngài đã chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời này đã nhập vào và an trú với tâm giải thoát, tuệ giải thoát, vô lậu giải thoát với sự đoạn tận các lậu hoặc?

– Có chứ, không phải chỉ một trăm... mà còn rất nhiều hơn thế nữa các Tỷ-kheo-ni đệ tử của Ta, những vị đã tự mình thực chứng thắng trí, ngay trong đời này đã nhập vào và an trú với tâm giải thoát, tuệ giải thoát, vô lậu giải thoát với sự đoạn tận các lậu hoặc.

9. – Ngoài Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni, không biết có một nam cư sĩ đệ tử tại gia nào của Tôn giả Gotama, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân, với sự đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, sẽ được hóa sinh (tái sinh tự nhiên) vào các cõi Trời Tịnh Cư Thiên và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đó không bao giờ còn trở lại cõi đời này? ⁽¹¹⁾

– Có chứ, không phải chỉ một trăm... mà còn rất nhiều hơn thế nữa các nam cư sĩ đệ tử tại gia của Ta, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân, với sự đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, sẽ được hóa sinh vào các cõi Trời Tịnh Cư Thiên và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đó không bao giờ còn trở lại cõi đời này.

10. – Ngoài Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni, các nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân, còn có nam cư sĩ nào đệ tử tại gia của Tôn giả Gotama, mặc áo trắng, hưởng thụ dục lạc, nhưng thực hành lời dạy của Ngài, đáp ứng lời khuyên răn của Ngài, đã không còn nghi hoặc, không còn hoang mang, đã đạt được

intrepidity, and become independent of others in the Teacher's dispensation?"¹²

"There are not only one hundred ... or five hundred, but far more male lay followers, my disciples, clothed in white enjoying sensual pleasures, who carry out my instruction, respond to my advice, have gone beyond doubt, become free from perplexity, gained intrepidity, and become independent of others in the Teacher's dispensation."

11. "Apart from Master Gotama, the monks and nuns, and the male lay followers clothed in white, both those leading lives of celibacy and those enjoying sensual pleasures, is there any female lay follower, Master Gotama's disciple, clothed in white leading a life of celibacy who, with the destruction of the five lower fetters, will be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world?"

"There are not only one hundred ... or five hundred, but far more female lay followers, my disciples, clothed in white leading lives of celibacy who, with the destruction of the five lower fetters, will be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world."

12. "Apart from Master Gotama, the monks and nuns, and the male lay followers clothed in white, both those leading lives of celibacy and those enjoying sensual pleasures, and the female lay followers clothed in white leading lives of celibacy, is there any one female lay follower, Master Gotama's disciple, clothed in white enjoying sensual pleasures, who carries out his instruction, responds

vô sở úy, và sống độc lập trong Thánh giáo của bậc Đạo sư?"⁽¹²⁾

– Có chứ, không phải chỉ một trăm... mà còn rất nhiều hơn thế nữa các nam cư sĩ đệ tử tại gia của Ta, mặc áo trắng, hưởng thụ dục lạc, nhưng thực hành lời dạy của ta, đáp ứng lời khuyên răn của Ta, đã không còn nghi hoặc, không còn hoang mang, đã đạt được vô sở úy, và sống độc lập trong Thánh giáo của bậc Đạo sư.

11. Ngoài Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni, các nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, cả những người sống đời phạm hạnh độc thân, và những người hưởng thụ dục lạc, còn có nữ cư sĩ tại gia nào đệ tử của Tôn giả Gotama, mặc áo trắng trong lúc sống đời phạm hạnh độc thân, với sự đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, sẽ được hóa sinh [vào các cõi Trời Tịnh Cư Thiên] và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đó không bao giờ còn trở lại cõi đời này?

– Có chứ, không phải chỉ một trăm... mà còn rất nhiều hơn thế nữa các nữ cư sĩ đệ tử tại gia của Ta, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân, với sự đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, sẽ được hóa sinh [vào các cõi Trời Tịnh Cư Thiên] và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đó không bao giờ còn trở lại cõi đời này.

12. – Ngoài Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni, các nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, cả những người sống đời phạm hạnh độc thân, lẫn những người hưởng thụ dục lạc, và các nữ cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân, có nữ cư sĩ đệ tử tại gia nào của Tôn giả Gotama, mặc áo trắng hưởng thụ dục lạc, nhưng thực hành lời dạy của Ngài, đáp ứng lời khuyên răn của

to his advice, has gone beyond doubt, become free from perplexity, gained intrepidity, and become independent of others in the Teacher's dispensation?"

"There are not only one hundred ... or five hundred, but far more female lay followers, my disciples, clothed in white enjoying sensual pleasures, who carry out my instruction, respond to my advice, have gone beyond doubt, become free of perplexity, gained intrepidity, and become independent of others in the Teacher's dispensation."

13. "Master Gotama, if only Master Gotama were accomplished in this Dhamma, but no monks were accomplished, then this spiritual life would be deficient in that respect; but because Master Gotama and monks are accomplished in this Dhamma, this spiritual life is thus complete in that respect.

If only Master Gotama and monks were accomplished in this Dhamma, but no nuns were accomplished, then this spiritual life would be deficient in that respect; but because Master Gotama, monks, and nuns are accomplished in this Dhamma, this spiritual life is thus complete in that respect.

If only Master Gotama, monks, and nuns were accomplished in this Dhamma, but no male lay followers clothed in white leading lives of celibacy were accomplished, then this spiritual life would be deficient in that respect; but because Master Gotama, monks and nuns, and male lay followers clothed in white leading lives of celibacy are accomplished in this Dhamma, this spiritual life is thus complete in that respect.

Ngài, đã không còn nghi hoặc, không còn hoang mang, đã đạt được vô sở úy, và sống độc lập trong Thánh giáo của bậc Đạo sư?

– Có chứ, không phải chỉ một trăm... mà còn rất nhiều hơn thế nữa các nữ cư sĩ đệ tử tại gia của Ta, mặc áo trắng, hưởng thụ dục lạc, nhưng thực hành lời dạy của Ta, đáp ứng lời khuyên răn của Ta, đã không còn nghi hoặc, không còn hoang mang, đã đạt được vô sở úy, và sống độc lập trong Thánh giáo của bậc Đạo sư.

13. – Thưa Tôn giả Gotama, nếu chỉ có Tôn giả Gotama đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, nhưng không có Tỷ-kheo nào hoàn mãn, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã thiếu sót về phương diện này; nhưng vì Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã hoàn mãn về phương diện này.

– Nếu chỉ có Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, nhưng không có Tỷ-kheo-ni nào hoàn mãn, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã thiếu sót về phương diện này; nhưng vì Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã hoàn mãn về phương diện này.

– Nếu chỉ có Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, nhưng không có nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân nào được hoàn mãn, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã thiếu sót về phương diện này; nhưng vì Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo tăng và ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã hoàn

If only Master Gotama, monks and nuns, and male lay followers clothed in white leading lives of celibacy were accomplished in this Dhamma, but no male lay followers clothed in white enjoying sensual pleasures were accomplished, then this spiritual life would be deficient in that respect; but because Master Gotama, monks and nuns, and male lay followers clothed in white, both those leading lives of celibacy and those enjoying sensual pleasures, are accomplished in this Dhamma, this spiritual life is thus complete in that respect.

If only Master Gotama, monks and nuns, and male lay followers clothed in white ... were accomplished in this Dhamma, but no female lay followers clothed in white leading lives of celibacy were accomplished, then this spiritual life would be deficient in that respect; but because Master Gotama, monks and nuns, male lay followers clothed in white ... and female lay followers clothed in white leading lives of celibacy are accomplished in this Dhamma, this spiritual life is thus complete in that respect.

If only Master Gotama, monks and nuns, male lay followers clothed in white ... and female lay followers clothed in white leading lives of celibacy were accomplished in this Dhamma, but no female lay followers clothed in white enjoying sensual pleasures were accomplished, then this spiritual life would be deficient in that respect; but because Master Gotama, monks and nuns, male lay followers clothed in white, both those leading lives of celibacy and those enjoying sensual pleasures, and female lay followers

mãn về phương diện này.

– Nếu chỉ có Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, nhưng không có nam cư sĩ đệ tử tại gia nào, mặc áo trắng, hưởng thụ dục lạc, được hoàn mãn, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã thiếu sót về phương diện này; nhưng vì Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, cả những người sống đời phạm hạnh độc thân, lẫn những người hưởng thụ dục lạc, đều đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã hoàn mãn về phương diện này.

– Nếu chỉ có Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng... đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, nhưng không có nữ cư sĩ tại gia nào, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân được hoàn mãn, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã thiếu sót về phương diện này; nhưng vì Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng... và nữ cư sĩ tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã hoàn mãn về phương diện này.

– Nếu chỉ có Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng... và nữ cư sĩ tại gia, mặc áo trắng, sống đời phạm hạnh độc thân được hoàn mãn trong Giáo pháp này, nhưng không có các nữ cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, hưởng thụ dục lạc, được hoàn mãn, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã thiếu sót về phương diện này; nhưng vì Tôn giả Gotama và các Tỷ-kheo Tăng và Ni và nam cư sĩ đệ tử tại gia, mặc áo trắng, cả những người sống đời phạm hạnh độc thân, lẫn những người hưởng thụ dục lạc, và các nữ cư sĩ

clothed in white, both those leading lives of celibacy and those enjoying sensual pleasures, are accomplished in this Dhamma, this spiritual life is thus complete in that respect.

14. “Just as the river Ganges inclines toward the sea, slopes toward the sea, flows toward the sea, and reaches the sea, so too Master Gotama’s assembly with its homeless ones and its householders inclines toward Nibbāna, slopes toward Nibbāna, flows toward Nibbāna, and reaches Nibbāna.”

(from MN 73: *Mahāvacchagotta Sutta*; I 490–93)

(5) Seven Kinds of Noble Persons

11. “Monks, I do not say of all monks that they still have work to do with diligence; nor do I say of all monks that they have no more work to do with diligence.

12. “I do not say of those monks who are arahants with taints destroyed, who have lived the spiritual life, done what had to be done, laid down the burden, reached their own goal, utterly destroyed the fetters of existence, and are completely liberated through final knowledge, that they still have work to do with diligence. Why is that? They have done their work with diligence; they are no more capable of being negligent.

13. “I say of those monks who are trainees, whose minds have not yet reached the goal, and who are still aspiring to the unsurpassed security from bondage, that they still have

đệ tử tại gia mặc áo trắng, cả những người sống đời phạm hạnh độc thân, lẫn những người hưởng thụ dục lạc, đều đã hoàn mãn trong Giáo pháp này, như vậy thì đời sống phạm hạnh đã hoàn mãn về phương diện này.

14. – Thừa Tôn giả Gotama, giống như con sông Hằng hướng về biển cả, chảy xuôi về biển cả, và đạt đến biển cả, hội chúng này của Tôn giả Gotama gồm có những vị xuất gia và cư sĩ tại gia hướng về Niết-bàn, chảy về Niết-bàn, và đạt đến Niết-bàn.

(Trung BK II, Kinh số 73: *Đại Kinh Vacchagotta*, 329-336)

(5) Bảy hạng Thánh đệ tử

11. – Nay các Tỷ-kheo, Ta không nói với tất cả các Tỷ-kheo rằng họ vẫn còn việc cần phải làm với sự tinh cần; Ta cũng không nói với tất cả các Tỷ-kheo rằng họ không còn việc gì cần phải làm với sự tinh cần.

12. – Ta không nói với các Tỷ-kheo đã là các bậc A-la-hán, những vị đã sống đời phạm hạnh, đã làm những việc cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được lý tưởng, đã đoạn tận các kiết sử về hiện hữu, và đã hoàn toàn giải thoát nhờ thắng trí, rằng các vị vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Vì các vị này đã làm mọi việc của họ với sự tinh cần; họ không còn khả năng phóng dật nữa.

13. – Ta nói với những Tỷ-kheo đang còn là bậc hữu học, những vị mà tâm chưa đạt được mục tiêu, và vẫn đang mong cầu vô thượng an ổn, thoát khỏi mọi ràng buộc, rằng các vị

work to do with diligence. Why is that? Because when those venerable ones make use of suitable lodgings and associate with good friends and nurture their spiritual faculties, they may, by realizing it for themselves with direct knowledge, in this present life enter upon and dwell in that supreme goal of the spiritual life for the sake of which clansmen rightly go forth from the home life into homelessness. Seeing this fruit of diligence for these monks, I say that they still have work to do with diligence.

14. “Monks, there are seven kinds of persons to be found existing in the world. What seven? They are: one liberated-in-both ways, one liberated-by-wisdom, a body-witness, one attained-to-view, one liberated-by-faith, a Dhamma-follower, and a faith-follower.

15. “What kind of person is one liberated-in-both-ways? Here some person contacts with the body and dwells in those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, and his taints are destroyed by his seeing with wisdom. This kind of person is called one liberated-in-both-ways.¹³ I do not say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? He has done his work with diligence; he is no more capable of being negligent.

16. “What kind of person is one liberated-by-wisdom? Here some person does not contact with the body and dwell in those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, but his taints are destroyed by his seeing with wisdom. This kind of person is called one liberated-by-wisdom.¹⁴ I do not say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? He has done

còn việc cần phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Bởi vì khi các vị ấy sử dụng các chỗ ở thích hợp và thân cận với các thiện hữu và tu dưỡng các căn, các vị ấy có thể tự mình chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời này thể nhập và an trú trong mục tiêu tối thượng của đời sống phạm hạnh, vì mục tiêu này mà các thiện nam tử chơn chánh đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Thấy được kết quả của sự tinh cần đối với các vị Tỷ-kheo ấy, Ta nói rằng các vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần.

14. – Nay các Tỷ-kheo, có bảy hạng người được thấy trong đời này. Thế nào là bảy? Đó là: bậc câu phần giải thoát (hai phần giải thoát), bậc tuệ giải thoát, bậc thân chứng, bậc kiến đạo, bậc tín giải thoát, bậc Tùy tín hành và bậc Tùy pháp hành.

15. – Thế nào là một bậc câu phần giải thoát? Ở đây, có hành giả sau khi thân đã chứng đắc và an trú trong các pháp giải thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, các lậu hoặc đã được đoạn trừ nhờ đã thấy với trí tuệ. Vị này được gọi là bậc câu phần (hai phần) giải thoát.⁽¹³⁾ Ta không nói với Tỷ-kheo này rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Vì vị ấy đã làm việc của mình với sự tinh cần; vị ấy không còn khả năng phóng dật nữa.

16. – Thế nào là bậc tuệ giải thoát? Ở đây, có hành giả thân không chứng đắc và an trú trong các pháp giải thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, nhưng những lậu hoặc của vị này được đoạn trừ nhờ đã thấy với trí tuệ. Vị này được gọi là bậc tuệ giải thoát.⁽¹⁴⁾ Ta không nói với Tỷ-kheo này rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Vì vị ấy đã làm việc của mình với sự tinh cần; vị ấy

his work with diligence; he is no more capable of being negligent.

17. “What kind of person is a body-witness? Here some person contacts with the body and dwells in those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, and some of his taints are destroyed by his seeing with wisdom. This kind of person is called a body-witness.¹⁵ I say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? Because when that venerable one makes use of suitable lodgings and associates with good friends and nurtures his spiritual faculties, he may, by realizing it for himself with direct knowledge, in this present life enter upon and dwell in that supreme goal of the spiritual life for the sake of which clansmen rightly go forth from the home life into homelessness. Seeing this fruit of diligence for such a monk, I say that he still has work to do with diligence.

18. “What kind of person is one attained-to-view? Here some person does not contact with the body and dwell in those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, but some of his taints are destroyed by his seeing with wisdom, and he has reviewed and examined with wisdom the teachings proclaimed by the Tathāgata. This kind of person is called one attained-to-view.¹⁶ I say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? Because when that venerable one ... into homelessness. Seeing this fruit of diligence for such a monk, I say that he still has work to do with diligence.

19. “What kind of person is one liberated-by-faith? Here some person does not contact with the body and dwell in

không còn khả năng phóng dật nữa.

17. – Thế nào là một bậc thân chứng? Ở đây, có hành giả sau khi thân đã chứng đắc và an trú trong các pháp giải thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, một số lậu hoặc đã được đoạn trừ nhờ đã thấy với trí tuệ. Vị này được gọi là bậc thân chứng.⁽¹⁵⁾ Ta nói về Tỷ-kheo này rằng vị ấy còn việc cần phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Bởi vì khi vị ấy sử dụng các chỗ ở thích hợp và thân cận với các thiện hữu và tu dưỡng các căn, vị ấy có thể tự mình chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời này thể nhập và an trú trong mục tiêu tối thượng của đời sống phạm hạnh, vì mục tiêu này mà các thiện nam tử chơn chánh đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Thấy được kết quả của sự tinh cần đối với vị Tỷ-kheo này, Ta nói rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần.

18. – Thế nào là một bậc kiến đáo? Ở đây, có hành giả thân không chứng đắc và an trú trong các pháp giải thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, nhưng một số lậu hoặc của vị này được đoạn trừ nhờ đã thấy với trí tuệ, và vị này đã thấy và thực hành với trí tuệ những lời dạy của Như Lai. Vị này được gọi là bậc kiến đáo.⁽¹⁶⁾ Ta nói về Tỷ-kheo này rằng vị ấy còn việc cần phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Bởi vì khi vị ấy sử dụng các chỗ ở thích hợp... sống không gia đình. Thấy được kết quả của sự tinh cần đối với vị Tỷ-kheo này, Ta nói rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần.

19. – Thế nào là một bậc tín giải thoát? Ở đây, có hành giả thân không chứng đắc và an trú trong các pháp giải

those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, but some of his taints are destroyed by his seeing with wisdom, and his faith is planted, rooted, and established in the Tathāgata. This kind of person is called one liberated-by-faith.¹⁷ I say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? Because when that venerable one ... into homelessness. Seeing this fruit of diligence for such a monk, I say that he still has work to do with diligence.

20. “What kind of person is a Dhamma-follower? Here some person does not contact with the body and dwell in those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, and his taints are not yet destroyed by his seeing with wisdom, but those teachings proclaimed by the Tathāgata are accepted after being pondered to a sufficient degree with wisdom. Furthermore, he has these qualities: the faith faculty, the energy faculty, the mindfulness faculty, the concentration faculty, and the wisdom faculty. This kind of person is called a Dhamma-follower.¹⁸ I say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? Because when that venerable one ... into homelessness. Seeing this fruit of diligence for such a monk, I say that he still has work to do with diligence.

21. “What kind of person is a faith-follower? Here some person does not contact with the body and dwell in those liberations that are peaceful and formless, transcending forms, and his taints are not yet destroyed by his seeing with wisdom, yet he has sufficient faith in and love for the Tathāgata. Furthermore, he has these qualities: the faith faculty, the energy faculty, the mindfulness faculty, the concentration faculty, and the wisdom faculty. This kind of

thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, nhưng một số lậu hoặc của vị này được đoạn trừ nhờ đã thấy với trí tuệ, và lòng tin của vị này đối với Như Lai đã được thấm sâu, có gốc rễ, và xác lập vững chắc. Vị này được gọi là bậc tín giải thoát.⁽¹⁷⁾ Ta nói về Tỷ-kheo này rằng vị ấy còn việc cần phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Bởi vì khi vị ấy sử dụng các chỗ ở thích hợp... sống không gia đình. Thấy được kết quả của sự tinh cần đối với vị Tỷ-kheo này, Ta nói rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần.

20. – Thế nào là một bậc Tùy pháp hành? Ở đây, có hành giả thân không chứng đắc và an trú trong các pháp giải thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, và các lậu hoặc của vị này chưa được đoạn trừ nhờ thấy với trí tuệ, nhưng các giáo pháp do Như Lai giảng dạy được vị này chấp nhận ở một mức độ vừa phải, sau khi đã suy ngẫm với trí tuệ. Hơn nữa, vị này có những phẩm hạnh như: tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn và tuệ căn. Vị này được gọi là bậc Tùy pháp hành.⁽¹⁸⁾ Ta nói về Tỷ-kheo này rằng vị ấy còn việc cần phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Bởi vì khi vị ấy sử dụng các chỗ ở thích hợp... sống không gia đình. Thấy được kết quả của sự tinh cần đối với vị Tỷ-kheo này, Ta nói rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần.

21. – Thế nào là một bậc Tùy tín hành? Ở đây, có hành giả thân không chứng đắc và an trú trong các pháp giải thoát an tịnh và vô sắc pháp, vượt khỏi sắc pháp, và các lậu hoặc của vị này chưa được đoạn trừ nhờ thấy với trí tuệ, tuy nhiên vị này có đầy đủ lòng tin và tình thương đối với Như Lai. Hơn nữa, vị này có những phẩm hạnh như: tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn và tuệ căn. Vị này được gọi là bậc Tùy-tín -hành. Ta nói về Tỷ-kheo này rằng vị ấy còn việc cần

person is called a faith-follower. I say of such a monk that he still has work to do with diligence. Why is that? Because when that venerable one makes use of suitable lodgings and associates with good friends and nurtures his spiritual faculties, he may, by realizing it for himself with direct knowledge, in this present life enter upon and dwell in that supreme goal of the spiritual life for the sake of which clansmen rightly go forth from the home life into homelessness. Seeing this fruit of diligence for such a monk, I say that he still has work to do with diligence.”

(from MN 70: *Kiṭṭāgiri Sutta*; I 477–79)

2. STREAM-ENTRY

(1) *The Four Factors Leading to Stream-Entry*

The Blessed One said to the Venerable Sāriputta: “Sāriputta, it is said: ‘A factor for stream-entry, a factor for stream-entry.’ What now, Sāriputta, is a factor for stream-entry?”

“Association with superior persons, venerable sir, is a factor for stream-entry. Hearing the true Dhamma is a factor for stream-entry. Careful attention is a factor for stream-entry. Practice in accordance with the Dhamma is a factor for stream-entry.”

“Good, good, Sāriputta! It is as you say. Sāriputta, it is said: ‘The stream, the stream.’ What now is the stream?”

“This Noble Eightfold Path, venerable sir, is the stream;

phải làm với sự tinh cần. Vì sao vậy? Bởi vì khi vị ấy sử dụng các chỗ ở thích hợp và thân cận với các thiện hữu và tu dưỡng các căn, vị ấy có thể tự mình chứng ngộ với thắng trí, ngay trong đời này thể nhập và an trú trong mục tiêu tối thượng của đời sống phạm hạnh, vì mục tiêu này mà các thiện nam tử chơn chánh đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Thấy được kết quả của sự tinh cần đối với vị Tỷ-kheo này, Ta nói rằng vị ấy vẫn còn việc phải làm với sự tinh cần.

(Trung BK II, Kinh 70: Kinh Kitagiri, tr. 298-304)

2. QUẢ DỰ LƯU

(1) *Bốn chi phần đưa đến quả Dự Lưu*

Thế Tôn nói với Tôn giả Sāriputta (Xá-lợi-phất):

– Nay Sāriputta, được nghe nói: “Một chi phần để đắc quả Dự Lưu, một chi phần để đắc quả Dự Lưu.” Nay Sāriputta, vậy thế nào là một chi phần để đắc quả Dự Lưu?

– Bạch Thế Tôn, thân cận với các bậc chân nhân, là một chi phần để đắc quả Dự Lưu. Lắng nghe Chánh pháp là một chi phần để đắc quả Dự Lưu. Như lý tác ý là một chi phần để đắc quả Dự Lưu. Hành pháp và tùy pháp là một chi phần để đắc quả Dự Lưu.

– Nay Sāriputta, lành thay, lành thay! Đúng vậy. Nay Sāriputta, được nghe nói: “Dòng sông, dòng sông.” Thế nào là dòng sông?

– Bạch Thế Tôn, Bát Thánh đạo là dòng sông; đó là

that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration.”

“Good, good, Sāriputta! It is as you say. Sāriputta, it is said: ‘A stream-enterer, a stream-enterer.’ What now is a stream-enterer?”

“One who possesses this Noble Eightfold Path, venerable sir, is called a stream-enterer: this venerable one of such a name and clan.” “Good, good, Sāriputta! One who possesses this Noble Eightfold Path is a stream-enterer: this venerable one of such a name and clan.”

(SN 55:5; V 410–11)

(2) Entering the Fixed Course of Rightness

“Monks, the eye is impermanent, changing, undergoing alteration. The ear ... The nose ... The tongue ... The body ... The mind is impermanent, changing, undergoing alteration. One who places faith in these teachings and resolves on them thus is called a faith-follower, one who has entered the fixed course of rightness,¹⁹ entered the plane of superior persons, transcended the plane of the worldlings. He is incapable of doing any deed by reason of which he might be reborn in hell, in the animal realm, or in the domain of afflicted spirits; he is incapable of passing away without having realized the fruit of stream-entry.²⁰

“One for whom these teachings are accepted thus after

Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

– Nay Sāriputta, lành thay, lành thay! Đúng vậy. Nay Sāriputta, được nghe nói: “Một bậc Dự Lưu, một bậc Dự Lưu.” Thế nào là một bậc Dự Lưu?

– Bạch Thế Tôn, vị nào thành tựu Bát Thánh đạo được gọi là một bậc Dự Lưu: vị Tôn giả này tên như vậy, thuộc bộ tộc như vậy.

– Nay Sāriputta, lành thay, lành thay! Vị nào thành tựu Bát Thánh đạo được gọi là một bậc Dự Lưu: vị Tôn giả tên như vậy, thuộc bộ tộc như vậy.

(Tương Ưng BK V, Ch. 11: Tương Ưng Dự Lưu, Phẩm Veludvara -5. Sāriputta(2), tr. 509-510)

(2) Thế nhập chánh tánh

– Nay các Tỷ-kheo, mắt là vô thường, phải thay đổi, phải chịu sự biến hoại. Tai... Mũi... Lưỡi... Thân... Ý là vô thường, phải thay đổi, phải chịu sự biến hoại. Ai đặt lòng tin vào những lời dạy này và quyết tâm thực hành như vậy gọi là bậc Tùy tín hành, vị đã thể nhập chánh tánh,⁽¹⁹⁾ đã nhập vào hạng chân nhân, vượt khỏi hạng vô văn phàm phu. Vị ấy không thể làm bất cứ hành động gì khiến cho vị ấy có thể bị tái sanh vào địa ngục, bàng sanh, ngạ quỷ; vị ấy không thể qua đời mà không chứng đắc quả Dự Lưu.⁽²⁰⁾

Đối với vị chấp nhận những lời giảng dạy này ở một mức

being pondered to a sufficient degree with wisdom is called a Dhamma-follower, one who has entered the fixed course of rightness, entered the plane of superior persons, transcended the plane of the worldlings. He is incapable of doing any deed by reason of which he might be reborn in hell, in the animal realm, or in the domain of afflicted spirits; he is incapable of passing away without having realized the fruit of stream-entry.

“One who knows and sees these teachings thus is called a stream-enterer, no longer bound to the lower world, fixed in destiny, with enlightenment as his destination.”²¹

(SN 25:1; III 225)

(3) The Breakthrough to the Dhamma

The Blessed One took up a little bit of soil in his fingernail and addressed the monks thus:

“Monks, what do you think, which is more: the little bit of soil that I have taken up in my fingernail or this great earth?”

“Venerable sir, the great earth is more. The little bit of soil that the Blessed One has taken up in his fingernail is trifling. It does not amount to a hundredth part, or a thousandth part, or a hundred thousandth part of the great earth.”

“So too, monks, for a noble disciple, a person accomplished in view who has made the breakthrough, the

độ vừa phải sau khi đã suy ngẫm với trí tuệ được gọi là bậc Tùy pháp hành, vị đã thể nhập chánh tánh,⁽¹⁹⁾ đã nhập vào hạng chân nhân, vượt khỏi hạng vô văn phàm phu. Vị ấy không thể làm bất cứ hành động gì khiến cho vị ấy có thể bị tái sinh vào địa ngục, bàng sanh, ngạ quỷ; vị ấy không thể qua đời mà không chứng đắc quả Dự Lưu.

Như vậy, vị nào đã thấy và biết rõ những giáo pháp ấy được gọi là bậc Dự Lưu, không còn bị đọa vào các cõi thấp kém, tương lai đã được quyết định, với giác ngộ là đích đến cuối cùng.”⁽²¹⁾

(*Tương Ưng BK III, Ch. 4, Tương Ưng Nhập - I. Con Mắt, tr. 367-368*)

(3) Thấy Pháp

Thế Tôn nhặt một chút đất trong móng tay của Ngài và nói với các Tỷ-kheo như vậy:

– Này các Tỷ-kheo, cái nào nhiều hơn: một chút đất ta vừa lấy ra trong móng tay hay quả đất vĩ đại này?

– Bạch Thế Tôn, quả đất vĩ đại là nhiều hơn. Một chút đất mà Thế Tôn đã nhặt ra từ móng tay là rất bé nhỏ. Nó không phải chỉ một phần trăm, hay một phần ngàn, hay một phần trăm ngàn khi so sánh với quả đất vĩ đại này.

– Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, đối với một vị Thánh đệ tử, một vị đã thành tựu tri kiến, đã thấy Pháp, những khổ đau

suffering that has been destroyed and eliminated is more, while that which remains is trifling. The latter does not amount to a hundredth part, or a thousandth part, or a hundred thousandth part of the former mass of suffering that has been destroyed and eliminated, since there is a maximum of seven more lives. Of such great benefit, monks, is the breakthrough to the Dhamma, of such great benefit is it to obtain the vision of the Dhamma.”²²

(SN 13:1; II 133–34)

(4) The Four Factors of a Stream-Enterer

“Monks, a noble disciple who possesses four things is a stream-enterer, no longer bound to the lower world, fixed in destiny, with enlightenment as his destination.

“What four? Here, monks, a noble disciple possesses confirmed confidence²³ in the Buddha thus: ‘The Blessed One is an arahant, perfectly enlightened, accomplished in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One.’ He possesses confirmed confidence in the Dhamma thus: ‘The Dhamma is well expounded by the Blessed One, directly visible, immediate, inviting one to come and see, worthy of application, to be personally experienced by the wise.’ He possesses confirmed confidence in the Saṅgha thus: ‘The Saṅgha of the Blessed One’s disciples is practicing the good way, practicing the straight way, practicing the true way, practicing the proper way; that is,

đã được đoạn tận và loại trừ là nhiều hơn, so với khổ não còn sót lại là rất nhỏ bé. Khổ não còn lại không phải chỉ một phần trăm, hay một phần ngàn, hay một phần trăm ngàn khi so sánh với đại khổ uẩn đã được đoạn tận và loại trừ, vì còn tối đa là bảy đời nữa. Nay các Tỷ-kheo, lợi ích lớn như vậy là thấy Pháp, thật lợi ích lớn khi đắc được Pháp nhãn.”⁽²²⁾

(Tương Ưng BK II, Ch. 2: Tương Ưng Minh Kiến - 1. Đầu Ngón Tay, tr. 235-236)

(4) Bốn pháp của bậc Dự Lưu

– Nay các Tỷ-kheo, một vị Thánh đệ tử thành tựu bốn pháp này là một bậc Dự Lưu, không còn bị thối đọa trong cõi thấp kém, tương lai đã được quyết định với giác ngộ là đích đến cuối cùng.

Thế nào là bốn? Ở đây, nay các Tỷ-kheo một vị Thánh đệ tử đã thành tựu lòng tin bất động⁽²³⁾ đối với Đức Phật như vậy: “Thế Tôn là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn.” Vị ấy đã thành tựu lòng tin bất động đối với Pháp như vậy: “Pháp đã được Thế Tôn khéo giảng, rõ ràng trực tiếp, có hiệu quả tức khắc, mời con người đến để thấy, xứng đáng để áp dụng, được các bậc trí tự mình chứng nghiệm.” Vị ấy đã thành tựu lòng tin bất động đối với Tăng như vậy: “Tăng Đoàn đệ tử của Thế Tôn đang thực hành con đường tốt đẹp, con đường thẳng thắn, con đường chơn chính, con đường đúng đắn; đó là bốn đôi tám chúng - chúng đệ tử của Thế Tôn xứng đáng được dâng tặng, xứng đáng được phục vụ, xứng

the four pairs of persons, the eight types of individuals—this Saṅgha of the Blessed One’s disciples is worthy of gifts, worthy of hospitality, worthy of offerings, worthy of reverential salutation, the unsurpassed field of merit for the world.’ He possesses the moral virtues dear to the noble ones, unbroken, untorn, unblemished, unmottled, freeing, praised by the wise, ungrasped, leading to concentration.

“A noble disciple, monks, who possesses these four things is a stream-enterer, no longer bound to the lower world, fixed in destiny, with enlightenment as his destination.”

(SN 55:2; V 343–44)

(5) Better than Sovereignty over the Earth

“Monks, although a wheel-turning monarch, having exercised supreme sovereignty over the four continents, with the breakup of the body, after death, is reborn in a good destination, in a heavenly world, in the company of the devas of the Tāvātīsa realm, and there in the Nandana Grove, accompanied by a retinue of celestial nymphs, he enjoys himself supplied and endowed with the five cords of celestial sensual pleasure, still, as he does not possess four things, he is not freed from hell, the animal realm, and the domain of afflicted spirits, not freed from the plane of misery, the bad destinations, the lower world.”²⁴

Although, monks, a noble disciple maintains himself by lumps of almsfood and wears rag-robles, still, as he possesses four things, he is freed from hell, the animal

đáng được cúng dường, xứng đáng được cung kính đánh lễ, là ruộng phước vô thượng ở đời.” Vị đệ tử ấy thành tựu các giới đức được các bậc Thánh tôn trọng, không bị bể gãy, không bị xé rách, không bị ô nhiễm, không bị phá hoại, đem lại giải thoát, được người trí khen ngợi, không chấp thủ, đưa đến thiên định.

Này các Tỷ-kheo, một vị Thánh đệ tử thành tựu bốn pháp này là một bậc Dự Lưu, không còn bị thoái hạ trong cõi thấp kém, tương lai đã được quyết định, với giác ngộ là đích đến cuối cùng.

(Tương Ưng BK V, Ch. 11: Tương Ưng Dự lưu I, Phẩm Veludvara .II. Thể Nhập, tr. 503-504)

(5) Hơn cả chủ quyền cai trị toàn cầu

– Này các Tỷ-kheo, dù cho một vị Chuyển luân vương, có chủ quyền cai trị cả bốn châu, sau khi thân hoại mạng chung, sau khi chết, được tái sinh vào cõi thiện lành, trong Thiên giới, sống cùng với chư Thiên của cõi trời Ba Mươi Ba, và ở trong rừng Nandana, được cả đoàn Thiên nữ tháp tùng, vị ấy thọ hưởng đầy đủ, được cung cấp, được ban tặng năm dục lạc của cõi thiên, tuy nhiên, vì vị ấy vẫn chưa thành tựu bốn pháp, nên chưa được giải thoát khỏi địa ngục, bàng sanh, hay ngạ quỷ, chưa được giải thoát khỏi đạo xứ, cõi dữ, cõi thấp kém.⁽²⁴⁾

Này các Tỷ-kheo, mặc dù một vị Thánh đệ tử sống bằng miếng ăn khát thực và đắp y vá nhiều mảnh, tuy nhiên, vị ấy đã thành tựu bốn pháp, vị ấy được giải thoát khỏi địa ngục,

realm, and the domain of afflicted spirits, freed from the plane of misery, the bad destinations, the lower world. What four things? Confirmed confidence in the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha, and the moral virtues dear to the noble ones. And, monks, between the obtaining of sovereignty over the four continents and the obtaining of the four things, the obtaining of sovereignty over the four continents is not worth a sixteenth part of the obtaining of the four things.”

(SN 55:1; V 342)

3. NON-RETURNING

(1) Abandoning the Five Lower Fetters

7. “There is a path and way, Ānanda, to the abandoning of the five lower fetters. That anyone, without relying on that path and way, might know or see or abandon the five lower fetters—this is not possible. Just as when there is a great tree standing possessed of heartwood, it is not possible that anyone might cut out its heartwood without cutting through its bark and sapwood, so too, in the case of abandoning the five lower fetters.

“There is a path and way, Ānanda, to the abandoning of the five lower fetters. That someone, by relying on that path and way, might know and see and abandon the five lower fetters—this is possible. Just as, when there is a great tree standing possessed of heartwood, it is possible that someone might cut out its heartwood by cutting through its bark and sapwood, so too, in the case of abandoning the

bàng sanh, hay ngã quý, được giải thoát khỏi đọa xứ, cõi dữ, cõi thấp kém. Bốn pháp đó là gì? Lòng tin bất động đối với Phật, Pháp và Tăng và những giới đức được các bậc Thánh quý mến. Và này các Tỷ-kheo, giữa việc đạt được chủ quyền cai trị cả bốn châu và thành tựu được bốn pháp, việc đạt được chủ quyền cai trị bốn châu không đáng giá bằng một phần mười sáu của việc thành tựu được bốn pháp.

(Tương Ưng BK V, Ch. 11: Tương Ưng Dự Lưu, Phẩm Veludvara I. Vua, tr. 501-503)

3. QUẢ BẤT LAI

(1) Đoạn trừ năm hạ phần kiết sử

7. – Này Ānanda, có một con đường, một lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử. Bất cứ ai, không thực hành con đường và lộ trình ấy mà có thể biết hoặc thấy hoặc đoạn trừ được năm hạ phần kiết sử - điều này không thể xảy ra. Cũng giống như có một cây lớn đứng thẳng có lõi cây, không thể có bất cứ người nào cắt được lõi cây mà không cắt xuyên qua vỏ ngoài và giác cây, cũng giống trường hợp đoạn trừ năm hạ phần kiết sử.

– Này Ānanda, có một con đường, một lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử. Bất cứ ai thực hành con đường và lộ trình ấy sẽ có thể biết hoặc thấy hoặc đoạn trừ được năm hạ phần kiết sử - điều này có thể xảy ra. Cũng giống như có một cây lớn đứng thẳng có lõi cây, bất cứ người nào có thể cắt được lõi cây đều phải cắt xuyên qua vỏ ngoài và giác cây, cũng giống trường hợp đoạn trừ năm hạ

five lower fetters.

8. “Suppose, Ānanda, the river Ganges were full of water right up to the brim so that crows could drink from it, and then a feeble man came thinking: ‘By swimming across the stream with my arms, I shall get safely across to the further shore of this river Ganges’; yet he would not be able to get safely across. So too, when the Dhamma is being taught to someone for the cessation of identity, if his mind does not enter into it and acquire confidence, steadiness, and resolution, then he can be regarded as like the feeble man.”²⁵

“Suppose, Ānanda, the river Ganges were full of water right up to the brim so that crows could drink from it, and then a strong man came thinking: ‘By swimming across the stream with my arms, I shall get safely across to the further shore of this river Ganges’; and he would be able to get safely across. So too, when the Dhamma is being taught to someone for the cessation of identity, if his mind enters into it and acquires confidence, steadiness, and resolution, then he can be regarded as like the strong man.

9. “And what, Ānanda, is the path and way to the abandoning of the five lower fetters? Here, with seclusion from acquisitions,²⁶ with the abandoning of unwholesome states, with the complete tranquilizing of bodily inertia, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, a monk enters and dwells in the first jhāna, which is accompanied by thought and examination, with rapture and happiness born of seclusion.

“Whatever exists therein of form, feeling, perception,

phản kiết sử.

8. – Nay Ānanda, giả sử nước sông Hằng tràn đầy lên tận bờ khiến các con quạ có thể uống được, rồi một người ốm yếu đi đến và nghĩ như sau: ‘Bằng cách dùng hai tay để bơi qua sông Hằng, ta sẽ đến bờ bên kia sông Hằng an toàn’; tuy nhiên, người ấy không thể bơi qua bờ an toàn. Cũng vậy, khi Giáo pháp được giảng dạy cho người nào đó để đoạn trừ thân kiến, nếu người ấy không để ý và có lòng tin tưởng, vững chãi và quyết tâm, thì người ấy cũng được xem như người đàn ông ốm yếu kia.”⁽²⁵⁾

– Nay Ānanda, giả sử nước sông Hằng tràn đầy lên tận bờ khiến các con quạ có thể uống được, rồi một người lực sĩ đi đến và nghĩ như sau: “Bằng cách dùng hai tay để bơi qua sông Hằng, ta sẽ đến bờ bên kia sông Hằng an toàn;” và người ấy có thể bơi qua bờ an toàn. Cũng vậy, khi Giáo pháp được giảng dạy cho người nào đó để đoạn trừ thân kiến, nếu người ấy chú tâm và có lòng tin tưởng, vững chãi và quyết tâm, thì người ấy cũng được xem như người lực sĩ kia.

9. – Nay Ānanda, thế nào là con đường, là lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử? Ở đây, vị Tỷ-kheo từ bỏ mọi sở hữu (sanh y)⁽²⁶⁾ từ bỏ những bất thiện pháp, với sự an tịnh toàn diện trạng thái trì trệ của thân, xa lánh dục lạc, xa lánh các bất thiện pháp, vị Tỷ-kheo chứng và trú Sơ thiền, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm có tứ.

Bất cứ những gì tồn tại trong hình thái của sắc, thọ,

volitional formations, and consciousness, he sees those states as impermanent, as suffering, as a disease, as a tumor, as a barb, as a calamity, as an affliction, as alien, as disintegrating, as empty, as nonself.²⁷ He turns his mind away from those states and directs it toward the deathless element thus: ‘This is the peaceful, this is the sublime, that is, the stilling of all formations, the relinquishing of all acquisitions, the destruction of craving, dispassion, cessation, Nibbāna.’²⁸ If he is steady in that, he attains the destruction of the taints. But if he does not attain the destruction of the taints, then through that very desire for the Dhamma, that delight in the Dhamma, with the destruction of the five lower fetters he becomes one due to be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world.²⁹ This is the path and way to the abandoning of the five lower fetters.

10–12. “Again, with the subsiding of thought and examination, a monk enters and dwells in the second jhāna.... Again, with the fading away as well of rapture, a monk ... enters and dwells in the third jhāna.... Again, with the abandoning of pleasure and pain ... a monk enters and dwells in the fourth jhāna, which has neither-pain-nor-pleasure and purity of mindfulness due to equanimity.

“Whatever exists therein of form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness, he sees those states as impermanent ... as nonself. He turns his mind away from those states and directs it toward the deathless element... This is the path and way to the abandoning of the five lower fetters.

13. “Again, with the complete transcending of perceptions

tưởng, hành và thức, vị ấy quán thấy các pháp ấy như là vô thường, là khổ, là bệnh, như ung bướu, như mũi tên, như tai họa, như phiền não, như thù địch, như hủy hoại, như trống không, như vô ngã.⁽²⁷⁾ Vị này chuyển tâm xa lánh các pháp ấy và hướng tâm đến những pháp bất tử và nghĩ rằng: “Pháp này là an tịnh, pháp này là siêu phàm, đó là, an tịnh mọi tâm hành, từ bỏ mọi sở hữu, diệt trừ mọi khát ái, ly tham, đoạn diệt, Niết-bàn.”⁽²⁸⁾ Nếu vị ấy an trú vững chắc ở đó, vị ấy sẽ đạt được sự đoạn tận các lậu hoặc. Nhưng nếu vị ấy không đạt được sự đoạn tận các lậu hoặc, thì do sự khao khát Pháp, hoan hỷ trong Pháp, với sự đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, vị ấy sẽ được tái sinh tự nhiên (hóa sinh) vào các cõi Trời Tịnh Cư Thiên và sẽ chứng đắc Niết-bàn ở đấy, không bao giờ còn trở lại cõi đời này nữa.⁽²⁹⁾ Đây là con đường, là lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử.

10-12. – Lại nữa, vị Tỷ-kheo diệt tâm và tứ, chứng và trú Nhị-thiền... Lại nữa, với sự tàn lụi của lạc, vị Tỷ-kheo chứng và trú Tam-thiền... Lại nữa, với sự đoạn diệt hỷ và ưu... vị Tỷ-kheo chứng và trú Tứ thiền, một trạng thái không hỷ không ưu và xả niệm thanh tịnh.

Bất cứ những gì tồn tại trong hình thái của sắc, thọ, tưởng, hành và thức, vị ấy quán thấy các pháp ấy như là vô thường... như vô ngã. Vị này chuyển tâm xa lánh các pháp ấy và hướng tâm đến những pháp bất tử... Đây là con đường, là lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử.

13. – Lại nữa, vị Tỷ-kheo vượt lên các sắc tưởng, diệt trừ

of forms, with the passing away of perceptions of sensory impingement, with nonattention to perceptions of diversity, aware that ‘space is infinite,’ a monk enters upon and dwells in the base of the infinity of space.

“Whatever exists therein of feeling, perception, volitional formations, and consciousness,³⁰ he sees those states as impermanent ... as nonself. He turns his mind away from those states and directs it toward the deathless element ... This is the path and way to the abandoning of the five lower fetters.

14. “Again, by completely transcending the base of the infinity of space, aware that ‘consciousness is infinite,’ a monk enters upon and dwells in the base of the infinity of consciousness.

“Whatever exists therein of feeling, perception, volitional formations, and consciousness, he sees those states as impermanent ... as nonself. He turns his mind away from those states and directs it toward the deathless element... This is the path and way to the abandoning of the five lower fetters.

15. “Again, by completely transcending the base of the infinity of consciousness, aware that ‘there is nothing,’ a monk enters upon and dwells in the base of nothingness.

“Whatever exists therein of feeling, perception, volitional formations, and consciousness, he sees those states as impermanent, as suffering, as a disease, as a tumor, as a barb, as a calamity, as an affliction, as alien, as disintegrating, as void, as nonself. He turns his mind away

các chương ngại thuộc giác quan, không quan tâm đến các tướng dị biệt, ý thức rằng ‘hư không là vô biên’, vị Tỷ-kheo chứng và trú Không Vô Biên Xứ.

Bất cứ những gì tồn tại trong hình thái của sắc, thọ, tưởng, hành và thức,⁽³⁰⁾ vị ấy quán thấy các pháp ấy như là vô thường... như vô ngã. Vị này chuyển tâm xa lánh các pháp ấy và hướng tâm đến những pháp bất tử... Đây là con đường, là lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử.

14. – Lại nữa, bằng cách hoàn toàn vượt lên Không Vô Biên Xứ, và ý thức rằng: ‘thức là vô biên’, vị Tỷ-kheo chứng và trú Thức Vô Biên Xứ.

Bất cứ những gì tồn tại trong hình thái của sắc, thọ, tưởng, hành và thức, vị ấy quán thấy các pháp ấy như là vô thường... như vô ngã. Vị này chuyển tâm xa lánh các pháp ấy và hướng tâm đến những pháp bất tử... Đây là con đường, là lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử.

15. – Lại nữa, bằng cách hoàn toàn vượt lên Thức Vô Biên Xứ, và ý thức rằng: ‘không có sở hữu gì cả’, vị Tỷ-kheo chứng và trú Vô Sở Hữu Xứ.

Bất cứ những gì tồn tại trong hình thái của sắc, thọ, tưởng, hành và thức, vị ấy quán thấy các pháp ấy như là vô thường, là khổ, là bệnh, như ung bướu, như mũi tên, như tai họa, như phiền não, như thù địch, như hủy hoại, như trống không, như vô ngã. Vị này chuyển tâm xa lánh các

from those states and directs it toward the deathless element thus: ‘This is the peaceful, this is the sublime, that is, the stilling of all formations, the relinquishing of all acquisitions, the destruction of craving, dispassion, cessation, Nibbāna.’ If he is steady in that, he attains the destruction of the taints. But if he does not attain the destruction of the taints, then through that very desire for the Dhamma, that delight in the Dhamma, with the destruction of the five lower fetters he becomes one due to be reborn spontaneously [in the pure abodes] and there attain final Nibbāna without ever returning from that world. This is the path and way to the abandoning of the five lower fetters.”

(from MN 64: *Mahāmālunkya Sutta*; I 434–37)

(2) Four Kinds of Persons

“There are, O monks, four kinds of persons found existing in the world. What four?

“Here, monks, in this very life a person attains Nibbāna through volitional exertion. Here, with the breakup of the body, a person attains final Nibbāna through volitional exertion. Here, in this very life a person attains final Nibbāna without volitional exertion. Here, with the breakup of the body, a person attains final Nibbāna without volitional exertion.

“And how, monks, does a person, in this very life, attain Nibbāna through volitional exertion? Here, a monk dwells contemplating the unattractiveness of the body, perceiving

pháp ấy và hướng tâm đến những pháp bất tử và nghĩ rằng: “Pháp này là an tịnh, pháp này là siêu phàm, đó là, an tịnh mọi tâm hành, từ bỏ mọi sở hữu, diệt trừ mọi khát ái, ly tham, đoạn diệt, Niết-bàn.” Nếu vị ấy an trú vững chắc ở đó, vị ấy sẽ đạt được sự đoạn tận các lậu hoặc. Nhưng nếu vị ấy không đạt được sự đoạn tận các lậu hoặc, thì do sự khao khát Pháp, hoan hỷ trong Pháp, với sự đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, vị ấy sẽ được tái sinh tự nhiên (hóa sinh) vào các cõi Trời Tịnh Cư Thiên và sẽ chứng đắc Niết-bàn ở đấy, không bao giờ còn trở lại cõi đời này nữa. Đây là con đường, là lộ trình đưa đến đoạn trừ năm hạ phần kiết sử.

(*Trung BK II, Kinh 64: Đại Kinh Malunkyaputta, tr. 210-214*)

(2) Bốn hạng người

– Nay các Tỷ-kheo, có bốn hạng người có mặt trong đời này.

Thế nào là bốn?

Ở đây, nay các Tỷ-kheo, có người ngay trong hiện tại chứng được Hữu hành Niết-bàn. Ở đây, có người chứng được Hữu hành Niết-bàn khi thân hoại mạng chung. Ở đây, có người ngay trong hiện tại chứng được Vô hành Niết-bàn. Ở đây, có người chứng được Vô hành Niết-bàn khi thân hoại mạng chung.

– Và nay các Tỷ-kheo, thế nào là người ngay trong hiện tại chứng được Hữu hành Niết-bàn? Ở đây, vị Tỷ-kheo sống quán những bất tịnh của thân, cảm thấy nhàm chán đối với

repulsiveness in food, perceiving discontent with the entire world, contemplating impermanence in all formations; and the perception of death is well established within him.³¹ He dwells relying upon these five powers of a trainee: the powers of faith, moral shame, fear of wrongdoing, energy, and wisdom. These five faculties are extremely strong in him: the faculties of faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. Because of the strength of these five faculties, in this very life he attains Nibbāna through volitional exertion. This is how a person, in this very life, attains Nibbāna through volitional exertion.

“And how, monks, does a person, with the breakup of the body, attain Nibbāna through volitional exertion? Here, a monk dwells contemplating the unattractiveness of the body ... and the perception of death is well established within him. He dwells relying upon these five powers of a trainee: the powers of faith ... and wisdom. These five faculties are relatively feeble in him: the faculties of faith ... and wisdom. Because of the feebleness of these five faculties, with the breakup of the body, he attains Nibbāna through volitional exertion. This is how a person, with the breakup of the body, attains Nibbāna through volitional exertion.

“And how, monks, does a person, in this very life, attain Nibbāna without volitional exertion? Here, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, a monk enters and dwells in the first jhāna ... the fourth jhāna. He dwells relying upon these five powers of a trainee: the powers of faith... and wisdom. These five faculties are extremely strong in him: the faculties of faith ... and wisdom. Because of the strength of these five faculties, in this very

thức ăn, cảm thấy không hài lòng với toàn thể giới, quán vô thường trong tất cả các hành; và nhận thức về cái chết được xác lập vững vàng trong tâm.⁽³¹⁾ Vị ấy sống dựa vào năm lực của bậc hữu học: tín lực, tầm, quý, tấn và tuệ. Năm căn này hết sức vững mạnh trong tâm vị ấy: tín, tấn, niệm, định và tuệ. Vì sức mạnh của năm căn này, ngay trong đời hiện tại vị ấy chứng được Hữu hành Niết-bàn. Như vậy là người ngay trong hiện tại chứng được Hữu hành Niết-bàn.

– Và này các Tỷ-kheo, thế nào là người chứng được Hữu hành Niết-bàn khi thân hoại mạng chung? Ở đây, vị Tỷ-kheo sống quán những bất tịnh của thân, cảm thấy nhàm chán đối với thức ăn, cảm thấy không hài lòng với toàn thể giới, quán vô thường trong tất cả các hành; và nhận thức về cái chết được xác lập vững vàng trong tâm. Vị ấy sống dựa vào năm lực của bậc hữu học: tín lực, tầm, quý, tấn và tuệ. Năm căn này tương đối yếu trong tâm vị ấy: tín, tấn, niệm, định và tuệ. Vì sự yếu kém của năm căn này, khi thân hoại mạng chung, chứng được Hữu hành Niết-bàn. Như vậy là người khi thân hoại mạng chung, chứng được Hữu hành Niết-bàn.

– Và này các Tỷ-kheo, thế nào là người ngay trong hiện tại chứng được Vô hành Niết-bàn? Ở đây, vị Tỷ-kheo xa lánh dục lạc, xa lánh các bất thiện pháp, vị Tỷ-kheo chứng và trú Sơ thiền... Tứ thiền. Vị ấy sống dựa vào năm lực của bậc hữu học: tín lực... và tuệ. Năm căn này hết sức vững mạnh trong tâm vị ấy: tín... và tuệ. Vì sức mạnh của năm căn này, ngay trong đời hiện tại vị ấy chứng được Vô hành Niết-bàn. Như vậy là người ngay trong hiện tại chứng được

life he attains Nibbāna without volitional exertion. This is how a person, in this very life, attains Nibbāna without volitional exertion.

“And how, monks, does a person, with the breakup of the body, attain Nibbāna without volitional exertion? Here, secluded from sensual pleasures, secluded from unwholesome states, a monk enters and dwells in the first jhāna ... the fourth jhāna. He dwells relying upon these five powers of a trainee: the powers of faith ... and wisdom. These five faculties are relatively feeble in him: the faculties of faith ... and wisdom. Because of the feebleness of these five faculties, with the breakup of the body, he attains Nibbāna without volitional exertion. This is how a person, with the breakup of the body, attains Nibbāna without volitional exertion.

“These, monks, are the four kinds of persons found existing in the world.”

(AN 4:169; II 155–56)

(3) Six Things that Partake of True Knowledge

On one occasion the Blessed One was dwelling at Rājagaha in the Bamboo Grove, the Squirrel Sanctuary. Now on that occasion the lay follower Dīghāvu was sick, afflicted, gravely ill. Then the lay follower Dīghāvu addressed his father, the householder Jotika, thus: “Come, householder, approach the Blessed One, pay homage to him in my name with your head at his feet, and say:

Vô hành Niết-bàn.

– Và này các Tỷ-kheo, thế nào là người chứng được Vô hành Niết-bàn khi thân hoại mạng chung? Ở đây, vị Tỷ-kheo xa lánh dục lạc, xa lánh các bất thiện pháp, vị Tỷ-kheo chứng và trú Sơ thiền... Tứ thiền. Vị ấy sống dựa vào năm lực của bậc hữu học: tín lực... và tuệ. Năm căn này tương đối yếu trong tâm vị ấy: tín, tấn, niệm, định và tuệ. Vì sự yếu kém của năm căn này, khi thân hoại mạng chung, chứng được Vô hành Niết-bàn. Như vậy là người khi thân hoại mạng chung, chứng được Vô hành Niết-bàn.

Này các Tỷ-kheo, như vậy là bốn hạng người có mặt trong đời này.

(Tăng Chi BK II, Ch. XVII, Phẩm Đạo Hành: (IX)(169) Với Một Vài Nỗ Lực, tr. 111-113)

(3) Sáu minh phần pháp (Sáu pháp dự phần vào minh kiến

Một thời, Thế Tôn đang cư ngụ tại Vương Xá (Rājagaha), ở Trúc Lâm (Bamboo Grove) thuộc Khu Nuôi Dưỡng Sóc (Squirrel Sanctuary). Lúc bấy giờ, cư sĩ Dighāvu bị bệnh, đau đớn, ốm nặng. Rồi cư sĩ Dighāvu thưa với cha là gia chủ Jotika rằng: “Thưa cha, hãy đi đến Thế Tôn, cúi đầu đảnh lễ chân Thế Tôn và thưa rằng: ‘Bạch Thế Tôn, cư sĩ Dighāvu đang bị ốm, đau đớn, bệnh rất nặng; xin cúi đầu

‘Venerable sir, the lay follower Dīghāvu is sick, afflicted, gravely ill; he pays homage to the Blessed One with his head at the Blessed One’s feet.’ Then say: ‘It would be good, venerable sir, if the Blessed One would come to the residence of the lay follower Dīghāvu out of compassion.’”

“Yes, dear,” the householder Jotika replied, and he approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and delivered his message. The Blessed One consented by silence.

Then the Blessed One dressed and, taking bowl and robe, went to the residence of the lay follower Dīghāvu. He then sat down in the appointed seat and said to the lay follower Dīghāvu: “I hope you are bearing up, Dīghāvu, I hope you are getting better. I hope your painful feelings are subsiding and not increasing, and that their subsiding, not their increase, is to be discerned.”

“Venerable sir, I am not bearing up, I am not getting better. Strong painful feelings are increasing in me, not subsiding, and their increase, not their subsiding, is to be discerned.”

“Therefore, Dīghāvu, you should train yourself thus: ‘I will be one who has confirmed confidence in the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha, and who observes the moral virtues dear to the noble ones, unbroken, untorn, unblemished, unmottled, freeing, praised by the wise, ungrasped, leading to concentration.’ It is in such a way that you should train yourself.”

“Venerable sir, as to these four factors of stream-entry

đảnh lễ chân Thế Tôn.’ Rồi cha thưa như sau: ‘Bạch Thế Tôn, lành thay, nếu Thế Tôn vì lòng từ bi đi đến nhà cư sĩ Dighāvu.’”

“Được, con thân yêu”, gia chủ Jotika trả lời, và đi đến Thế Tôn, đảnh lễ Ngài, rồi ngồi xuống một bên và bạch Thế Tôn những lời như Dighāvu đã nhờ ông trình lại. Thế Tôn nhận lời bằng cách im lặng.

Rồi Thế Tôn đắp y, cầm y bát, đi đến nhà của cư sĩ Dighāvu. Rồi Ngài ngồi xuống trên chỗ ngồi đã soạn sẵn và nói với Dighāvu:

– Nay Dighāvu, ta hy vọng ông chịu đựng được, ta hy vọng ông cảm thấy khá hơn. Ta hy vọng cảm thọ đau đớn của ông đang giảm bớt và không gia tăng, và ông đã cảm thấy giảm bớt đau đớn, chứ không gia tăng.

– Bạch Thế Tôn, con không chịu đựng được, con không cảm thấy khá hơn. Cảm thọ đau đớn mãnh liệt đang gia tăng trong con, chứ không giảm bớt, và con đang cảm thấy nó gia tăng, chứ không giảm bớt.

– Vậy thì, nay Dighāvu, ông hãy luyện tập như thế này: “Ta sẽ thành tựu niềm tin bất động đối với Đức Phật, Pháp và Tăng, là những vị thành tựu các giới đức được các bậc Thánh tôn trọng, không bị bẻ gãy, không bị xé rách, không bị ô nhiễm, không bị phá hoại, được người trí ca ngợi, không bị chấp thủ, đưa đến thiên định.” Ông phải tự luyện tập như vậy.

– Bạch Thế Tôn, đối với bốn chi phần đưa đến quả Dự

that have been taught by the Blessed One, these things exist in me, and I live in conformity with those things. For, venerable sir, I have confirmed confidence in the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha, and I observe the moral virtues dear to the noble ones.”

“Therefore, Dīghāvu, established upon these four factors of stream-entry, you should develop further six things that partake of true knowledge. Here, Dīghāvu, dwell contemplating impermanence in all formations, perceiving suffering in what is impermanent, perceiving nonself in what is suffering, perceiving abandonment, perceiving fading away, perceiving cessation.³² It is in such a way that you should train yourself.”

“Venerable sir, as to these six things that partake of true knowledge that have been taught by the Blessed One, these things exist in me, and I live in conformity with those things. For, venerable sir, I dwell contemplating impermanence in all formations, perceiving suffering in what is impermanent, perceiving nonself in what is suffering, perceiving abandonment, perceiving fading away, perceiving cessation. However, venerable sir, I hope that after I expire, my father won’t be distressed.”

“Don’t be concerned about this, dear Dīghāvu. Come now, dear Dīghāvu, pay close attention to what the Blessed One is saying to you.” Then the Blessed One, having given this exhortation to the lay follower Dīghāvu, rose from his seat and departed. Then, not long after the Blessed One had left, the lay follower Dīghāvu died.

Then a number of monks approached the Blessed One,

Lưu như Thế Tôn đã dạy, các pháp ấy đã có trong con, và con đã sống đúng như các pháp ấy. Bạch Thế Tôn, con đã thành tựu lòng tin bất động đối với Phật, Pháp và Tăng, và con đã thành tựu các giới đức được các bậc Thánh tôn trọng.

– Vậy thì, này Dighāvu, đã an trú trong bốn chi phần đưa đến quả Dự Lưu, ông hãy tu tập thêm sáu pháp dự phần vào minh kiến. Ở đây, này Dighāvu, hãy trú và quán vô thường trong tất cả các hành, quán khổ trong tất cả những gì vô thường, quán vô ngã trong tất cả những gì là khổ, quán từ bỏ, quán ly tham, quán đoạn diệt.⁽³²⁾ Ông phải tự luyện tập như vậy.

– Bạch Thế Tôn, đối với sáu pháp dự phần vào minh kiến như Thế Tôn đã dạy, các pháp ấy đã có trong con, và con đã sống đúng như các pháp ấy. Bạch Thế Tôn, con đã trú và quán vô thường trong tất cả các hành, quán khổ trong tất cả những gì vô thường, quán vô ngã trong tất cả những gì là khổ, quán từ bỏ, quán ly tham, quán đoạn diệt. Tuy vậy, bạch Thế Tôn, con hy vọng sau khi con qua đời, cha của con sẽ không phải đau khổ.

– Dighāvu thân yêu, con đừng quan tâm đến điều ấy. Giờ đây, này Dighāvu thân yêu, con hãy chú tâm lắng nghe những gì Thế Tôn đang nói với con.

Rồi Thế Tôn, sau khi đã giảng dạy như vậy cho cư sĩ Dighāvu, từ chỗ ngồi đứng dậy và ra đi. Rồi không bao lâu sau khi Thế Tôn ra đi, cư sĩ Dighāvu liền qua đời.

Rồi một số Tỷ-kheo đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài, ngồi

paid homage to him, sat down to one side, and said: “Venerable sir, the lay follower Dīghāvu has died. What is his destination? Where was he reborn?”

“Monks, the lay follower Dīghāvu was wise. He practiced in accordance with the Dhamma and did not trouble me on account of the Dhamma. With the utter destruction of the five lower fetters, the lay follower Dīghāvu has become one of spontaneous birth [in the pure abodes], due to attain Nibbāna there without returning from that world.”

(SN 55:3; V 344–46)

(4) Five Kinds of Nonreturners

“Monks, when these seven factors of enlightenment have been developed and cultivated in this way, seven fruits and benefits may be expected. What are the seven fruits and benefits?

“One attains final knowledge (of arahantship) early in this very life.

“If one does not attain final knowledge early in this very life, then one attains final knowledge at the time of death.

“If one does not attain final knowledge early in this very life or at the time of death, then with the utter destruction of the five lower fetters one attains Nibbāna in the interval.”³³

xuống một bên, và bạch Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, cư sĩ Dighāvu đã qua đời. Cư sĩ ấy đã đi về đâu? Cư sĩ ấy tái sinh ở nơi nào?”

– Nay các Tỷ-kheo, cư sĩ Dighāvu là người có trí. Cư sĩ đã tu tập theo đúng Chánh pháp và đã không làm ta phiền lòng về Giáo pháp. Với sự đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử, cư sĩ Dighāvu đã được hóa sanh (tái sinh tự nhiên) và các cõi trời Tịnh Cư Thiên, và sẽ chứng đắc Niết-bàn tại đó, không còn trở lại cõi đời này nữa.

(Tương Ưng BK V, Ch. 11: Tương Ưng Dự Lưu - I, Phẩm Veludvara - 3.III. Dighāvu, tr. 504-508)

(4) Năm hạng Bất Lai

– Nay các Tỷ-kheo, khi bảy giác chi được phát triển và tu tập như vậy, thì chúng ta có thể mong đợi bảy quả hoặc bảy lợi ích. Thế nào là bảy quả hoặc bảy lợi ích?

Vị Tỷ-kheo thành tựu được thắng trí (về quả vị A-la-hán) ngay trong đời hiện tại.

Nếu vị Tỷ-kheo không thành tựu được thắng trí ngay trong đời hiện tại, thì vị ấy sẽ chứng được thắng trí lúc mệnh chung.

Nếu vị Tỷ-kheo không thành tựu được thắng trí ngay trong đời hiện tại hoặc lúc mệnh chung, thì với sự đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử, vị ấy chứng được Trung gian Bát-niết-bàn⁽³³⁾.

“If one does not attain final knowledge early in this very life ... or attain Nibbāna in the interval, then with the utter destruction of the five lower fetters one attains Nibbāna upon landing.

“If one does not attain final knowledge early in this very life ... or attain Nibbāna upon landing, then with the utter destruction of the five lower fetters one attains Nibbāna without volitional exertion.

“If one does not attain final knowledge early in this very life ... or attain Nibbāna without volitional exertion, then with the utter destruction of the five lower fetters one attains Nibbāna with volitional exertion.

“If one does not attain final knowledge early in this very life ... or attain Nibbāna with volitional exertion, then with the utter destruction of the five lower fetters one becomes one bound upstream, heading toward the Akaniṭṭha realm.

“When, monks, the seven factors of enlightenment have been developed and cultivated in this way, these seven fruits and benefits may be expected.”

(SN 46:3; V 69–70)

4. THE ARAHANT

(1) Removing the Residual Conceit “I Am”

On one occasion a number of elder monks were dwelling

Nếu vị Tỷ-kheo không thành tựu được thắng trí ngay trong đời hiện tại... hoặc chứng được Trung gian Bát-niết-bàn, thì với sự đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử, vị ấy chứng được Tồn hại Bát-niết-bàn.

Nếu vị Tỷ-kheo không thành tựu được thắng trí ngay trong đời hiện tại... hoặc chứng được Tồn hại Bát-niết-bàn, thì với sự đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử, vị ấy chứng được Vô hành Bát-niết-bàn.

Nếu vị Tỷ-kheo không thành tựu được thắng trí ngay trong đời hiện tại... hoặc chứng được Vô hành Bát-niết-bàn, thì với sự đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử, vị ấy chứng được Hữu hành Bát-niết-bàn.’

Nếu vị Tỷ-kheo không thành tựu được thắng trí ngay trong đời hiện tại... hoặc chứng được Hữu hành Bát-niết-bàn, thì với sự đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử, vị ấy sẽ được tiến lên, hướng đến cảnh giới Sắc Cứu Cánh Thiên.

– Nay các Tỷ-kheo, khi bảy giác chi được phát triển và tu tập như vậy, thì chúng ta có thể mong đợi bảy quả hoặc bảy lợi ích như thế.

(Tương Ưng BK V, Ch. II: Tương Ưng Giác Chi - I, Phẩm Núi - 3. Giới, tr. 109-111)

4. BẠC A-LA-HÁN

(1) Đoạn trừ ngã mạn về “Tôi là”

Một thời, một số Tỷ-kheo Trưởng lão sống ở Kosambī,

at Kosambī in Ghosita's Park. Now on that occasion the Venerable Khemaka was living at Jujube Tree Park, sick, afflicted, gravely ill.

Then, in the evening, those elder monks emerged from seclusion and addressed the Venerable Dāsaka thus: “Come, friend Dāsaka, approach the monk Khemaka and say to him: ‘The elders say to you, friend Khemaka: We hope that you are bearing up, friend, we hope that you are getting better. We hope that your painful feelings are subsiding and not increasing, and that their subsiding, not their increase, is to be discerned.’”

“Yes, friends,” the Venerable Dāsaka replied, and he approached the Venerable Khemaka and delivered his message.

[The Venerable Khemaka answered:] “I am not bearing up, friend, I am not getting better. Strong painful feelings are increasing in me, not subsiding, and their increase, not their subsiding, is to be discerned.” Then the Venerable Dāsaka approached the elder monks and reported what the Venerable Khemaka had said. They told him: “Come, friend Dāsaka, approach the monk Khemaka and say to him: ‘The elders say to you, friend Khemaka: These five aggregates subject to clinging have been spoken of by the Blessed One; that is, form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness. Does the Venerable Khemaka regard anything as self or as belonging to self among these five aggregates subject to clinging?’”

“Yes, friends,” the Venerable Dāsaka replied, and he

tại vườn Ghosita. Lúc bấy giờ Tôn giả Khemaka đang cư trú tại Vườn Jujube Tree, bị ốm, đau đớn, bệnh rất nặng.

Rồi vào buổi chiều, các Tỷ-kheo trưởng lão bước ra khỏi chỗ tịnh cư và nói với Tôn giả Dāsaka như vậy:

– Nay hiền giả Dāsaka, hãy đến gặp Tỷ-kheo Khemaka và nói với Tỷ-kheo rằng: “Các vị Trưởng lão nói với hiền giả như sau: ‘Nay hiền giả Khemaka, hiền giả có chịu đựng được không, chúng tôi hy vọng hiền giả cảm thấy khá hơn. Chúng tôi hy vọng cảm thọ đau đớn của hiền giả đang giảm bớt và không gia tăng, và hiền giả đã cảm thấy giảm bớt đau đớn, chứ không gia tăng.’”

– Vâng, thưa hiền giả, Tôn giả Dāsaka trả lời, và đi đến chỗ Tôn giả Khemaka, chuyển lời thăm hỏi của các vị Trưởng lão.

[Tôn giả Khemaka trả lời:]

– Thưa hiền giả, tôi không chịu đựng được, tôi không cảm thấy khá hơn. Cảm thọ đau đớn mãnh liệt đang gia tăng trong tôi, chứ không giảm bớt, và tôi đang cảm thấy nó gia tăng, chứ không giảm bớt.

Rồi Tôn giả Dāsaka trở về chỗ các vị Trưởng lão, tường thuật lại những gì Tôn giả Khemaka đã nói. Các vị Trưởng lão nói với Tôn giả: “Nay hiền giả Dāsaka, hãy đến gặp Tỷ-kheo Khemaka và nói với Tỷ-kheo rằng: “Các vị Trưởng lão nói với hiền giả như sau: ‘Nay hiền giả Khemaka, Thế Tôn đã nói đến năm thủ uẩn, đó là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Trong năm thủ uẩn này, hiền giả Khemaka có xem cái nào là tự ngã hay thuộc về tự ngã không?’”

– Vâng, thưa hiền giả, Tôn giả Dāsaka trả lời, và đi đến

approached the Venerable Khemaka and delivered his message.

[The Venerable Khemaka replied:] “These five aggregates subject to clinging have been spoken of by the Blessed One; that is, form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness. Among these five aggregates subject to clinging, I do not regard anything as self or as belonging to self.”

Then the Venerable Dāsaka approached the elder monks and reported what the Venerable Khemaka had said. They replied: “Come, friend Dāsaka, approach the monk Khemaka and say to him: If the Venerable Khemaka does not regard anything among these five aggregates as self or as belonging to self, then he is an arahant, one whose taints are destroyed.”³⁴

“Yes, friends,” the Venerable Dāsaka replied, and he approached the Venerable Khemaka and delivered his message.

[The Venerable Khemaka replied:] “These five aggregates subject to clinging have been spoken of by the Blessed One; that is, form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness. I do not regard anything among these five aggregates subject to clinging as self or as belonging to self, yet I am not an arahant, one whose taints are destroyed. Friends, [the notion] ‘I am’ has not yet vanished in me in relation to these five aggregates subject to clinging, but I do not regard [anything among them] as ‘This I am.’”³⁵

chỗ Tôn giả Khemaka, chuyển lời của các vị Trưởng lão.

[Tôn giả Khemaka trả lời:]

– Thế Tôn đã nói đến năm thủ uẩn; đó là, sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Trong năm thủ uẩn này, tôi không xem cái nào là tự ngã hay thuộc về tự ngã.

Rồi Tôn giả Dāsaka trở về chỗ các vị Trưởng lão, tường thuật lại những gì Tôn giả Khemaka đã nói. Các vị Trưởng lão nói với Tôn giả: “Này hiền giả Dāsaka, hãy đến gặp Tỷ-kheo Khemaka và nói với Tỷ-kheo rằng: ‘Nếu trong năm thủ uẩn sắc, thọ, tưởng, hành, thức, hiền giả Khemaka không xem cái nào là tự ngã hay thuộc về tự ngã, thì hiền giả là một bậc A-la-hán, các lậu hoặc đã được đoạn tận.’”⁽³⁴⁾

–Vâng, thưa hiền giả, Tôn giả Dāsaka trả lời, và đi đến chỗ Tôn giả Khemaka, chuyển lời của các vị Trưởng lão.

[Tôn giả Khemaka trả lời:]

– Thế Tôn đã nói đến năm thủ uẩn; đó là, sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Trong năm thủ uẩn này, tôi không xem cái nào là tự ngã hay thuộc về tự ngã, tuy nhiên tôi chưa phải là một bậc A-la-hán, một vị đã đoạn tận các lậu hoặc. Thưa chư hiền, ý niệm về ‘Tôi là’ vẫn chưa tan biến trong tôi đối với năm thủ uẩn, nhưng tôi không xem bất cứ cái nào [trong năm thủ uẩn ấy] như ‘Đây là tôi.’”⁽³⁵⁾

Then the Venerable Dāsaka approached the elder monks and reported what the Venerable Khemaka had said. They replied: “Come, friend Dāsaka, approach the monk Khemaka and say to him: ‘The elders say to you, friend Khemaka: Friend Khemaka, when you speak of this “I am”— what is it that you speak of as “I am”? Do you speak of form as “I am,” or do you speak of “I am” apart from form? Do you speak of feeling ... of perception ... of volitional formations ... of consciousness as “I am,” or do you speak of “I am” apart from consciousness? When you speak of this “I am,” friend Khemaka, what is it that you speak of as “I am”?”

“Yes, friends,” the Venerable Dāsaka replied, and he approached the Venerable Khemaka and delivered his message.

“Enough, friend Dāsaka! Why keep running back and forth? Bring me my staff, friend. I’ll go to the elder monks myself.”

Then the Venerable Khemaka, leaning on his staff, approached the elder monks, exchanged greetings with them, and sat down to one side. The elder monks then said to him: “Friend Khemaka, when you speak of this ‘I am’ ... what is it that you speak of as ‘I am’?”

“Friends, I do not speak of form as ‘I am,’ nor do I speak of ‘I am’ apart from form. I do not speak of feeling as ‘I am’ ... nor of perception as ‘I am’ ... nor of volitional formations as ‘I am’ ... nor of consciousness as ‘I am,’ nor do I speak of ‘I am’ apart from consciousness. Friends, although [the notion] ‘I am’ has not yet vanished in me in relation to these five aggregates subject to clinging, still I do not regard

– Đây hiền giả Dāsaka, hãy đến gặp Tỷ-kheo Khemaka và nói với Tỷ-kheo rằng: “Đây hiền giả Khemaka, các vị Trưởng lão nói với hiền giả rằng: ‘Khi hiền giả nói đến ‘Tôi là’— ý hiền giả muốn nói đến cái gì? Có phải hiền giả nói về sắc như là ‘Tôi là sắc’ hoặc ‘Tôi là khác với sắc’? Có phải hiền giả nói về thọ... về tưởng... về hành... về thức... như là ‘Tôi là thức’ hoặc ‘Tôi là khác với thức’? Đây hiền giả Khemaka, khi hiền giả nói ‘Tôi là’, ý hiền giả muốn nói cái gì?’”

– Vâng, thưa hiền giả, Tôn giả Dāsaka trả lời, và đi đến chỗ Tôn giả Khemaka, chuyển lời của các vị Trưởng lão.

– Đây hiền giả Dāsaka, thôi đủ rồi! Tại sao cứ chạy qua chạy lại như thế? Hãy đem cho tôi cây gậy. Tôi sẽ tự mình đi đến gặp các vị Trưởng lão.

Rồi Tôn giả Khemaka chống gậy đi đến chỗ các vị Trưởng lão, trao đổi lời chào đón hỏi thăm; và ngồi xuống một bên. Các vị Trưởng lão nói với Tôn giả: “Đây hiền giả Khemaka, Khi hiền giả nói đến ‘Tôi là’... ý hiền giả muốn nói đến cái gì?”

– Thưa chư hiền, tôi không nói về sắc như ‘Tôi là sắc’ hoặc ‘Tôi là khác với sắc’... Tôi không nói về thọ như ‘Tôi là thọ’... hoặc về tưởng như ‘Tôi là tưởng’... hoặc về hành như ‘Tôi là hành’... hoặc về thức như ‘Tôi là thức’ hoặc ‘Tôi là khác với thức.’ Thưa chư hiền, mặc dù ý niệm về ‘Tôi là’ vẫn chưa tan biến trong tôi đối với năm thủ uẩn, nhưng tôi không xem bất cứ cái nào [trong năm thủ uẩn ấy] như ‘Đây là tôi.’

[anything among them] as ‘This I am.’

“Suppose, friends, there is the scent of a blue, red, or white lotus. Would one be speaking rightly if one would say, ‘The scent belongs to the petals,’ or ‘The scent belongs to the stalk,’ or ‘The scent belongs to the pistils’?”

“No, friend.”

“And how, friends, should one answer if one is to answer rightly?”

“Answering rightly, friend, one should answer: ‘The scent belongs to the flower.’”

“So too, friends, I do not speak of form as ‘I am,’ nor do I speak of ‘I am’ apart from form. I do not speak of feeling as ‘I am’ ... nor of perception as ‘I am’ ... nor of volitional formations as ‘I am’ ... nor of consciousness as ‘I am,’ nor do I speak of ‘I am’ apart from consciousness. Friends, although [the notion] ‘I am’ has not yet vanished in me in relation to these five aggregates subject to clinging, still I do not regard [anything among them] as ‘This I am.’

“Friends, even though a noble disciple has abandoned the five lower fetters, still, in relation to the five aggregates subject to clinging, there lingers in him a residual conceit ‘I am,’ a desire ‘I am,’ an underlying tendency ‘I am’ that has not yet been uprooted. Sometime later he dwells contemplating rise and fall in the five aggregates subject to clinging: ‘Such is form, such its origin, such its passing away; such is feeling ... such is perception ... such are volitional formations ... such is consciousness, such its

– Thừa chư hiền, giả sử với hương thơm của hoa sen trắng, hồng hay xanh. Nếu có người nói: ‘Hương này thuộc về cánh hoa’, hoặc ‘hương này thuộc về thân hoa’, hoặc ‘hương này thuộc về nhụy hoa’, nói như vậy có đúng không?

– Thừa hiền giả, không đúng.

– Thừa chư hiền, vậy làm thế nào để trả lời một cách đúng đắn?

– Thừa hiền giả, để trả lời đúng đắn, người ta phải trả lời là: ‘Hương thuộc về hoa.’

– Cũng vậy, thừa chư hiền, tôi không nói về sắc như ‘Tôi là sắc’ hoặc ‘Tôi là khác với sắc’... Tôi không nói về thọ như ‘Tôi là thọ’... hoặc về tưởng như ‘Tôi là tưởng’... hoặc về hành như ‘Tôi là hành’... hoặc về thức như ‘Tôi là thức’ hoặc ‘Tôi là khác với thức.’ Thừa chư hiền, mặc dù ý niệm về ‘Tôi là’ vẫn chưa tan biến trong tôi đối với năm thủ uẩn, nhưng tôi không xem bất cứ cái nào [trong năm thủ uẩn ấy] như ‘Đây là tôi.’

– Thừa chư hiền, mặc dù một vị Thánh đệ tử đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, tuy nhiên, đối với năm thủ uẩn, trong tâm vị ấy vẫn còn vương chút tàn dư của ngã mạn ‘Tôi là’, vẫn còn tàn dư của ham muốn ‘Tôi là’, còn một chút tàn dư tiềm ẩn ‘Tôi là’ vẫn chưa được nhổ tận gốc. Vị ấy sau một thời gian sống và quán sự sanh diệt của năm thủ uẩn: ‘Đây là sắc, đây là nguồn gốc của sắc, đây là sự đoạn diệt của sắc; đây là thọ... đây là tưởng... đây là hành... đây là thức, đây là nguồn gốc của thức, đây là sự đoạn diệt của

origin, such its passing away.’ As he dwells thus contemplating rise and fall in the five aggregates subject to clinging, the residual conceit ‘I am,’ the desire ‘I am,’ the underlying tendency ‘I am’ that had not yet been uprooted—this comes to be uprooted.

“Suppose, friends, a cloth has become soiled and stained, and its owners give it to a laundryman. The laundryman would scour it evenly with cleaning salt, lye, or cow dung, and rinse it in clean water. Even though that cloth would become pure and clean, it would still retain a residual smell of cleaning salt, lye, or cow dung that had not yet vanished. The laundryman would then give it back to the owners. The owners would put it in a sweet-scented chest, and the residual smell of cleaning salt, lye, or cow dung that had not yet vanished would vanish.³⁶

“So too, friends, even though a noble disciple has abandoned the five lower fetters, still, in relation to the five aggregates subject to clinging, there lingers in him a residual conceit ‘I am,’ a desire ‘I am,’ an underlying tendency ‘I am’ that has not yet been uprooted.... As he dwells thus contemplating rise and fall in the five aggregates subject to clinging, the residual conceit ‘I am,’ the desire ‘I am,’ the underlying tendency ‘I am’ that had not yet been uprooted—this comes to be uprooted.”

When this was said, the elder monks said to the Venerable Khemaka: “We did not ask our questions in order to trouble the Venerable Khemaka, but we thought that the Venerable Khemaka would be capable of explaining, teaching, proclaiming, establishing, disclosing, analyzing, and elucidating the Blessed One’s teaching in detail. And

thức.’ Trong khi vị ấy sống và quán sự sanh diệt của năm thủ uẩn, tàn dư của ngã mạn ‘Tôi là’, tàn dư của ham muốn ‘Tôi là’, tàn dư tiềm ẩn ‘Tôi là’ chưa được nhổ tận gốc - nay đến lúc được nhổ sạch.

– Thừa chư hiền, giả sử có một tấm vải bẩn với nhiều vết dơ, chủ nhân tấm vải giao nó cho người thợ giặt. Người thợ giặt nhồi đập nó bằng nước muối, nước tro hay nước phân bò, rồi xả nó với nước sạch. Mặc dù tấm vải ấy đã sạch sẽ, nó vẫn còn sót lại một chút mùi muối, tro hay phân bò chưa hoàn toàn mất hẳn. Người thợ giặt giao lại tấm vải cho chủ nhân. Người chủ đem cất nó trong một cái tủ có ướp hương thơm, và những tàn dư của mùi muối, tro hay phân bò chưa mất hẳn sẽ được tan biến.⁽³⁶⁾

– Cũng vậy, thừa chư hiền, mặc dù một vị Thánh đệ tử đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, tuy nhiên, đối với năm thủ uẩn, trong tâm vị ấy vẫn còn vương chút tàn dư của ngã mạn ‘Tôi là’, vẫn còn tàn dư của ham muốn ‘Tôi là’, còn một chút tàn dư tiềm ẩn ‘Tôi là’ vẫn chưa được nhổ tận gốc... Trong khi vị ấy sống và quán sự sanh diệt của năm thủ uẩn, tàn dư của ngã mạn ‘Tôi là’, tàn dư của ham muốn ‘Tôi là’, tàn dư tiềm ẩn ‘Tôi là’ chưa được nhổ tận gốc - nay đến lúc được nhổ sạch.

Khi được nghe nói như vậy, các vị Trưởng lão nói với Tôn giả Khemaka: “Không phải chúng tôi hỏi vì muốn làm phiền hiền giả Khemaka, mà vì chúng tôi nghĩ rằng hiền giả Khemaka có thể giải thích, giảng dạy, tuyên thuyết, xác chứng, khai triển, phân tích và làm hiển lộ giáo lý của Thế Tôn với đầy đủ chi tiết. Và hiền giả Khemaka đã giải thích,

the Venerable Khemaka has explained, taught, proclaimed, established, disclosed, analyzed, and elucidated the Blessed One's teaching in detail."

Thus the elder monks were elated and delighted in the Venerable Khemaka's statement. And while this discourse was being spoken, the minds of sixty elder monks and of the Venerable Khemaka were liberated from the taints by nonclinging.

(SN 22:89; III 126–32)

(2) The Trainee and the Arahant

At Kosambī in Ghosita's Park the Blessed One addressed the monks thus:

"There is a method, monks, by means of which a monk who is a trainee, standing on the plane of a trainee, might understand: 'I am a trainee,' while a monk beyond training, standing on the plane of one beyond training, might understand: 'I am one beyond training.'

"And what, monks, is the method by means of which a monk who is a trainee, standing on the plane of a trainee, understands: 'I am a trainee'?

"Here, monks, a monk who is a trainee understands as it really is: 'This is suffering. This is the origin of suffering. This is the cessation of suffering. This is the way leading to the cessation of suffering.' This is a method by means of which a monk who is a trainee, standing on the plane of a trainee,

giảng dạy, tuyên thuyết, xác chứng, khai triển, phân tích và làm hiển lộ giáo lý của Thế Tôn với đầy đủ chi tiết."

Vì thế, các vị Trưởng lão đã hoan hỷ tín thọ lời thuyết giảng của Tôn giả Khemaka. Trong khi lời dạy này được tuyên thuyết, tâm của sáu mươi vị Trưởng lão và Tôn giả Khemaka được giải thoát khỏi các lậu hoặc vì không còn chấp thủ.

(*Tương Ưng BK III, Ch. IV, Phẩm Trưởng lão - VII. Khema, tr. 230-239*)

(2) Bậc hữu học và bậc A-la-hán

Tại Kosambī, trong vườn Ghosita, Thế Tôn nói với các Tỷ-kheo như sau:

– Nay các Tỷ-kheo, có một pháp môn theo đó một Tỷ-kheo hữu học (*sekha*), đứng trên cương vị của một bậc hữu học, có thể hiểu rõ: 'Tôi là một bậc hữu học', trong lúc một bậc vô học (*asekha*), trên cương vị của một bậc vô học, hiểu rõ: 'Tôi là một bậc vô học.'

– Nay các Tỷ-kheo, thế nào là pháp môn theo đó một Tỷ-kheo hữu học, đứng trên cương vị của một bậc hữu học, có thể hiểu rõ: 'Tôi là một bậc hữu học'?

Ở đây, nay các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo hữu học hiểu rõ như thật: "Đây là khổ. Đây là nguồn gốc của khổ. Đây là sự đoạn diệt khổ. Đây là con đường đưa đến đoạn diệt khổ." Đây là pháp môn theo đó một Tỷ-kheo hữu học, đứng trên cương vị của một bậc hữu học, có thể hiểu rõ: 'Tôi là một

understands: ‘I am a trainee.’

“Again, monks, a monk who is a trainee considers thus: ‘Is there outside here³⁷ another ascetic or brahmin who teaches a Dhamma so real, true, and actual as the Blessed One does?’ He understands thus: ‘There is no other ascetic or brahmin outside here who teaches a Dhamma so real, true, and actual as the Blessed One does.’ This too is a method by means of which a monk who is a trainee, standing on the plane of a trainee, understands: ‘I am a trainee.’

“Again, monks, a monk who is a trainee understands the five spiritual faculties—the faculties of faith, energy, mindfulness, concentration, and wisdom. He does not yet dwell having contacted with the body that which is their destination, their culmination, their fruit, their final goal; but having pierced it through with wisdom, he sees.³⁸ This too is a method by means of which a monk who is a trainee, standing on the plane of a trainee, understands: ‘I am a trainee.’

“And what, monks, is the method by means of which a monk beyond training, standing on the plane of one beyond training, understands: ‘I am one beyond training’? Here, monks, a monk beyond training understands the five spiritual faculties—the faculties of faith ... wisdom. He dwells having contacted with the body that which is their destination, their culmination, their fruit, their final goal; and having pierced it through with wisdom, he sees. This is a method by means of which a monk beyond training, standing on the plane of one beyond training, understands:

bậc hữu học.’

– Lại nữa, này các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo hữu học suy nghĩ như sau: “Ngoài Tăng chúng này, ⁽³⁷⁾ có một Sa-môn, Bà-la-môn nào có thể thuyết giảng Pháp đúng như thật, như chơn, đúng thực tế như Thế Tôn đã thuyết giảng?” Vị ấy hiểu rõ như sau: “Ngoài Tăng chúng này, không có một Sa-môn, Bà-la-môn nào có thể thuyết giảng Pháp như thật, như chơn, đúng thực tế như Thế Tôn đã thuyết giảng.” Đây cũng là một pháp môn theo đó một Tỷ-kheo hữu học, đứng trên cương vị của một bậc hữu học, có thể hiểu rõ: ‘Tôi là một bậc hữu học.’

– Lại nữa, này các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo hữu học hiểu rõ năm căn - tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn. Tuy vị ấy chưa tự thân trú và thông suốt về đích đến, về cao điểm, về quả, về mục tiêu tối hậu của năm căn; nhưng vị ấy đã nhìn xuyên suốt chúng với trí tuệ và đã thấy chúng rõ ràng. ⁽³⁸⁾ Đây cũng là một pháp môn theo đó một Tỷ-kheo hữu học, đứng trên cương vị của một bậc hữu học, có thể hiểu rõ: ‘Tôi là một bậc hữu học.’

– Và này các Tỷ-kheo, thế nào là pháp môn theo đó một Tỷ-kheo vô học, đứng trên cương vị của một bậc vô học, có thể hiểu rõ: ‘Tôi là một bậc vô học’? Ở đây, này các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo vô học hiểu rõ năm căn - tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn. Vị ấy tự thân trú và thông suốt về đích đến, về cao điểm, về quả, về mục tiêu tối hậu của năm căn; và vị ấy đã nhìn xuyên suốt chúng với trí tuệ và đã thấy chúng rõ ràng. Đây cũng là một pháp môn theo đó một Tỷ-kheo vô học, đứng trên cương vị của một bậc vô học, có thể hiểu rõ: ‘Tôi là một bậc vô học.’

‘I am one beyond training.’

“Again, monks, a monk beyond training understands the six faculties—the eye faculty, the ear faculty, the nose faculty, the tongue faculty, the body faculty, the mind faculty. He understands: ‘These six faculties will cease completely and totally without remainder, and no other six faculties will arise anywhere in any way.’ This too is a method by means of which a monk beyond training, standing on the plane of one beyond training, understands: ‘I am one beyond training.’”

(SN 48:53: V 229–30)

(3) A Monk Whose Crossbar Has Been Lifted

30. “Monks, an arahant is called one whose crossbar has been lifted, whose trench has been filled in, whose pillar has been uprooted, one who has no bolt, a noble one whose banner is lowered, whose burden is lowered, who is unfettered.

31. “And how is the arahant one whose crossbar has been lifted? Here the arahant has abandoned ignorance, has cut it off at the root, made it like a palm stump, done away with it, so that it is no longer subject to future arising. That is how he is one whose crossbar has been lifted.

32. “And how is the arahant one whose trench has been filled in? Here the arahant has abandoned the round of rebirths, the process of renewed existence, has cut it off at the root ... so that it is no longer subject to future arising.

– Lại nữa, này các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo vô học hiểu rõ sáu căn: nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn. Vị ấy hiểu rõ: “Sáu căn này sẽ đoạn diệt hoàn toàn không còn dấu vết, và sẽ không có sáu căn khác khởi lên ở bất cứ nơi đâu và bằng bất cứ cách nào.” Đây cũng là một pháp môn theo đó một Tỷ-kheo vô học, đứng trên cương vị của một bậc vô học, có thể hiểu rõ: ‘Tôi là một bậc vô học.’

(Tương Ưng BK V, Ch. IV: Tương Ưng Căn - IV, Phẩm thứ sáu - 53.III- Hữu Học, tr. 357-359)

(3) Vị Tỷ-kheo đã vất bỏ mọi chướng ngại

30. – Này các Tỷ-kheo, bậc A-la-hán được gọi là vị đã vất bỏ mọi chướng ngại, đã lấp đầy các thông hào, đã nhổ bật cột trụ, đã mở tung các lè khóa, là bậc Thánh đã hạ lá cờ xuống, đã đặt gánh nặng xuống, là vị không còn gì trôi buộc.

31. – Và thế nào là bậc A-la-hán đã vất bỏ mọi chướng ngại? Ở đây, bậc A-la-hán đã đoạn trừ vô minh, đã cắt đứt nó tận gốc rễ, làm cho nó như cây tala bị chặt ngọn và vất bỏ, để cho nó không còn mọc lại được trong tương lai. Như vậy là bậc A-la-hán đã vất bỏ mọi chướng ngại.

32. – Và thế nào là bậc A-la-hán đã lấp đầy các thông hào? Ở đây, bậc A-la-hán đã đoạn trừ vòng luân hồi, quá trình tái sinh, đã cắt đứt nó tận gốc rễ... để cho nó không còn mọc lại được trong tương lai. Như vậy là bậc A-la-hán là

That is how he is one whose trench has been filled in.

33. “And how is the arahant one whose pillar has been uprooted? Here the arahant has abandoned craving, has cut it off at the root ... so that it is no longer subject to future arising. That is how he is one whose pillar has been uprooted.

34. “And how is the arahant one who has no bolt? Here the monk has abandoned the five lower fetters, has cut them off at the root ... so that they are no longer subject to future arising. That is how he is one who has no bolt.

35. “And how is the arahant a noble one whose banner is lowered, whose burden is lowered, who is unfettered? Here the arahant has abandoned the conceit ‘I am,’ has cut it off at the root ... so that it is no longer subject to future arising. That is how he is a noble one whose banner is lowered, whose burden is lowered, who is unfettered.”

(from MN 22: *Alagaddūpama Sutta*; I 139–40)

(4) Nine Things an Arahant Cannot Do

“In the past, and also now, I declare that a monk who is an arahant with taints destroyed—one who has lived the spiritual life, done his task, laid down the burden, attained his own goal, utterly destroyed the fetters of existence, and become liberated by final knowledge—is incapable of transgression in regard to nine things: he is incapable of destroying life, of taking what is not given, of engaging in the sexual act, of telling a deliberate lie, and of making use of

đã lấp đầy các thông hào.

33. – Và thế nào là bậc A-la-hán đã nhổ bật cột trụ? Ở đây, bậc A-la-hán đã đoạn trừ khát ái, đã cắt đứt nó tận gốc rễ... để cho nó không còn mọc lại được trong tương lai. Như vậy là bậc A-la-hán là đã nhổ bật cột trụ.

34. – Và thế nào là bậc A-la-hán đã mở tung các lè khóa? Ở đây, bậc A-la-hán đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, đã cắt đứt chúng tận gốc rễ... để cho chúng không còn mọc lại được trong tương lai. Như vậy là bậc A-la-hán là đã mở tung các lè khóa.

35. – Và thế nào là bậc A-la-hán là bậc Thánh đã hạ lá cờ xuống, đã đặt gánh nặng xuống, là vị không còn gì trôi buộc? Ở đây, bậc A-la-hán đã đoạn trừ ngã mạn ‘Tôi là’, đã cắt đứt nó tận gốc rễ... để cho nó không còn mọc lại được trong tương lai. Như vậy là bậc A-la-hán đã hạ lá cờ xuống, đã đặt gánh nặng xuống, là vị không còn gì trôi buộc.

(Trung BK I, Kinh 22: *Kinh Ví Dụ Con Rắn* - tr. 316-317)

(4) Chín việc một bậc A-la-hán không thể làm

– Trong quá khứ cũng như hiện tại, Ta tuyên bố rằng một vị Tỷ-kheo là bậc A-la-hán đã đoạn tận các lậu hoặc - là vị đã sống đời phạm hạnh, đã làm những việc cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục tiêu của mình, đã hoàn toàn đoạn trừ các kiết sử về hiện hữu, đã được giải thoát nhờ thắng trí - không thể vi phạm chín việc này: Vị ấy không thể sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, cố ý nói láo, nói những lời phù phiếm để mua vui như

stored-up enjoyments as he did in the past when he was a householder; further, he is incapable of taking a wrong course of action on account of desire, on account of hatred, on account of delusion, or on account of fear. In the past, and also now, I declare that a monk who is an arahant is incapable of transgression in regard to these nine things.”

(from AN 9:7; IV 370–71)

(5) A Mind Unshaken

[The Venerable Sāriputta said:] “When, friend, a monk is thus liberated in mind, even if powerful forms cognizable by the eye come into range of his eye, they do not obsess his mind; his mind remains uncontaminated, steady, attained to imperturbability, and he contemplates their fall. Even if powerful sounds cognizable by the ear ... smells cognizable by the nose ... flavors cognizable by the tongue ... tactile objects cognizable by the body ... mental phenomena cognizable by the mind come into range of his mind, they do not obsess his mind; his mind remains uncontaminated, steady, attained to imperturbability, and he contemplates their fall. Suppose, friend, there were a stone pillar sixteen meters long, eight meters sunk in the ground and eight meters above the ground. Then a powerful rainstorm would come from the east: the pillar would not budge, would not shake, would not tremble. Then a powerful rainstorm would come from the north ... from the west ... from the south: the pillar would not budge, would not shake, would not tremble. Why not? Because of the depth of the base and because the stone pillar has been deeply planted. So too for a monk thus liberated in mind, if powerful sense objects come into

when the monk is still a household head; moreover, the monk is incapable of doing any unskillful deed because of greed, aversion, delusion, or fear. In the past as well as in the present, I declare that a monk who is an arahant is incapable of transgression in regard to these nine things.

(Tăng Chi BK IV, Ch. 9-I, Phẩm Chánh Giác - (VII) (7)
Du sĩ Sutava, tr. 90-95)

(5) Tâm bất động

[Tôn giả Sāriputta nói]

– Đây hiền giả, khi một vị Tỷ kheo có tâm giải thoát như vậy, ngay cả nếu các sắc mạnh mẽ do mắt nhận thức đi vào tầm mắt của vị ấy, chúng vẫn không ám ảnh tâm của vị ấy; tâm vị ấy vẫn không bị ô nhiễm, vẫn vững chãi, không bị lay động, và vị ấy quán sự đoạn diệt của chúng. Ngay cả nếu các âm thanh mạnh mẽ do tai nhận thức... nếu các hương mạnh mẽ do mũi nhận thức... các vị mạnh mẽ do lưỡi nhận thức... các xúc chạm mạnh mẽ do thân nhận thức... các pháp mạnh mẽ do thức nhận biết đi vào tâm của vị ấy; chúng vẫn không ám ảnh tâm của vị ấy; tâm vị ấy vẫn không bị ô nhiễm, vẫn vững chãi, không bị lay động, và vị ấy quán sự đoạn diệt của chúng. Đây hiền giả, giả sử có một trụ đá cao mười sáu thước, tám thước chôn sâu dưới đất và tám thước lộ trên mặt đất. Rồi một cơn bão đến từ phương Đông: trụ đá vẫn không rung động, vẫn không lay động, vẫn không rung chuyển. Rồi một cơn bão đến từ phương Bắc... đến từ phương Tây... đến từ phương Nam: trụ đá vẫn không rung động, vẫn không lay động, vẫn không rung chuyển. Vì sao? Bởi vì độ sâu của phần nền móng và vì trụ đá đã được chôn sâu. Cũng vậy đối với một vị Tỷ kheo có tâm giải thoát

range, they do not obsess his mind; his mind remains uncontaminated, steady, attained to imperturbability, and he contemplates their fall.”

(from AN 9:26; IV 404–5)

(6) The Ten Powers of an Arahant Monk

The Buddha asked the Venerable Sāriputta: “How many powers does an arahant monk have, Sāriputta, possessing which he claims that he has attained the destruction of the taints?”

“The arahant monk has ten powers, venerable sir, possessing which he claims that he has attained the destruction of the taints. What ten?

“Here, venerable sir, for an arahant monk all formations have been well seen as they really are with correct wisdom as impermanent. This is a power of an arahant monk on the basis of which he claims that he has attained the destruction of the taints.

“Again, venerable sir, for an arahant monk sensual pleasures have been well seen as they really are with correct wisdom as similar to a charcoal pit. This too is a power of an arahant monk ...

“Again, venerable sir, the mind of an arahant monk slants, slopes, and inclines to seclusion; it dwells in

như thế, ngay cả nếu các sắc trần (đối tượng của các giác quan) mạnh mẽ đi vào tâm nhận thức của vị ấy, chúng vẫn không ám ảnh tâm của vị ấy; tâm vị ấy vẫn không bị ô nhiễm, vẫn vững chãi, không bị lay động, và vị ấy quán sự đoạn diệt của chúng.

(Tăng Chi BK IV, Ch. 9-III, Phẩm Chỗ cư trú của các hữu tình - VI (26) Trụ đá, tr. 146-148)

(6) Mười sức mạnh (thập lực) của một Tỷ-kheo A-la-hán

Thế Tôn hỏi Tôn giả Sāriputta:

– Nay Sāriputta, một Tỷ-kheo A-la-hán có bao nhiêu sức mạnh để có thể tuyên bố là đã đoạn tận các lậu hoặc?

– Bạch Thế Tôn, Tỷ-kheo A-la-hán có mười sức mạnh để có thể tuyên bố là đã đoạn tận các lậu hoặc. Thế nào là mười?

Ở đây, bạch Thế Tôn, vị Tỷ-kheo A-la-hán đã khéo thấy như thật với chánh tri rằng các hành là vô thường. Đây là một sức mạnh của một vị Tỷ-kheo A-la-hán nhờ vậy vị ấy tuyên bố là đã đoạn tận các lậu hoặc.

– Lại nữa, bạch Thế Tôn, vị Tỷ-kheo A-la-hán đã khéo thấy như thật với chánh tri rằng các dục lạc giác quan giống như hổ than hừng cháy. Đây cũng là một sức mạnh của một vị Tỷ-kheo A-la-hán...

– Lại nữa, bạch Thế Tôn, tâm của một vị Tỷ-kheo A-la-hán thiên về, xuôi về, hướng về viễn ly; trú vào viễn ly, thích thú từ

seclusion, delights in renunciation, and is entirely finished with all things that are a basis for the taints. This too is a power of an arahant monk....

“Further, venerable sir, for an arahant monk the four establishments of mindfulness have been developed to the point that they are well developed. This too is a power of an arahant monk....

“Further, venerable sir, for an arahant monk the four right kinds of striving ... the four bases for spiritual power ... the five spiritual faculties ... the five powers ... the seven factors of enlightenment ... the Noble Eightfold Path has been developed to the point that it is well developed. This too is a power of an arahant monk on the basis of which he claims that he has attained the destruction of the taints.”³⁹

(AN 10:90; V 174–75)

(7) The Sage at Peace

20. [The Buddha further addressed Pukkusāti thus:] “Then [after contemplating the six elements], there remains only equanimity, purified and bright, malleable, wieldy, and radiant.⁴⁰ ...

21. “He understands thus: ‘If I were to direct this equanimity, so purified and bright, to the base of the infinity of space and to develop my mind accordingly, then this equanimity of mine, supported by this base, clinging to it, would remain for a very long time.’⁴¹ If I were to direct this equanimity, so purified and bright, to the base of the infinity

bỏ, và hoàn toàn chấm dứt tất cả các pháp làm nền tảng cho các lậu hoặc. Đây cũng là một sức mạnh của một vị Tỷ-kheo A-la-hán...

– Lại nữa, bạch Thế Tôn, đối với một vị Tỷ-kheo A-la-hán, Tứ niệm xứ đã được phát triển đến mức khéo tu tập. Đây cũng là một sức mạnh của một vị Tỷ-kheo A-la-hán...

– Lại nữa, bạch Thế Tôn, đối với một vị Tỷ-kheo A-la-hán, Bốn Chánh Cần... Bốn Như Ý Túc... Năm Căn... Năm Lực... Bảy Giác Chi... Bát Thánh đạo đã được phát triển đến mức khéo tu tập. Đây là một sức mạnh của một vị Tỷ-kheo A-la-hán nhờ vậy vị ấy tuyên bố là đã đoạn tận các lậu hoặc.⁽³⁹⁾

(Tăng Chi BK IV, Ch. IX, Phẩm Trưởng Lão- (X) (90) Sức Mạnh, tr. 474-476)

(7) Bậc hiền trí tịch tịnh

20. [Đức Phật thuyết giảng thêm cho Pukkusāti như sau:] [Sau khi quán sáu giới] “Rồi chỉ còn lại xả, trong trắng, tươi sáng, nhu nhuyễn, dễ uốn nắn và sáng chói.”⁽⁴⁰⁾ ...

21. Vị ấy biết như sau: “Nếu ta hướng tâm xả thanh tịnh và sáng chói này vào Không Vô Biên Xứ và tu tập tâm ta tùy theo pháp ấy, thì xả này của ta, được Xứ này hỗ trợ, sẽ bám chặt vào đấy, và an trú một thời gian rất dài.”⁽⁴¹⁾ Nếu ta hướng tâm xả thanh tịnh và sáng chói này vào Thức Vô Biên Xứ... Vô Sở Hữu Xứ... Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ,

of consciousness ... to the base of nothingness ... to the base of neither-perception-nor-non-perception and to develop my mind accordingly, then this equanimity of mine, supported by this base, clinging to it, would remain for a very long time.'

22. "He understands thus: 'If I were to direct this equanimity, so purified and bright, to the base of the infinity of space and to develop my mind accordingly, this would be conditioned.'⁴² If I were to direct this equanimity, so purified and bright, to the base of the infinity of consciousness ... to the base of nothingness ... to the base of neither-perception-nor-non-perception and to develop my mind accordingly, this would be conditioned.' He does not construct or generate any volition tending toward either existence or non-existence.⁴³ Since he does not construct or generate any volition tending toward either existence or nonexistence, he does not cling to anything in this world. Not clinging, he is not agitated. Not being agitated, he personally attains Nibbāna. He understands: 'Birth is destroyed, the spiritual life has been lived, what had to be done has been done, there is no more coming back to any state of being.'⁴⁴

23. "If he feels a pleasant feeling,⁴⁵ he understands: 'It is impermanent; there is no holding to it; there is no delight in it.' If he feels a painful feeling, he understands: 'It is impermanent; there is no holding to it; there is no delight in it.' If he feels a neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: 'It is impermanent; there is no holding to it; there is no delight in it.'

24. "If he feels a pleasant feeling, he feels it detached; if

thì xả này của ta, được Xứ này hỗ trợ, sẽ bám chặt vào đấy, và an trú một thời gian rất dài."

22. Vị ấy biết như sau: "Nếu ta hướng tâm xả thanh tịnh và sáng chói này vào Không Vô Biên Xứ và tu tập tâm ta tùy theo pháp ấy, thì xả này sẽ trở thành pháp hữu vi."⁽⁴²⁾ Nếu ta hướng tâm xả thanh tịnh và sáng chói này vào Thức Vô Biên Xứ ... Vô Sở Hữu Xứ... Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ, và tu tập tâm ta tùy theo pháp ấy, thì xả này sẽ trở thành pháp hữu vi." Vị ấy không tạo tác hay phát khởi bất cứ ý muốn nào hướng đến hiện hữu hay không hiện hữu.⁽⁴³⁾ Vì vị ấy không tạo tác hay phát khởi bất cứ ý muốn nào hướng đến hiện hữu hay không hiện hữu, vị ấy không chấp thủ bất cứ một vật gì trong đời. Do không chấp thủ, nên vị ấy không dao động. Do không dao động, vị ấy tự chứng Niết-bàn. Vị ấy biết: "Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, sẽ không còn trở lại bất cứ một trạng thái hiện hữu nào nữa."⁽⁴⁴⁾

23. Nếu vị ấy có cảm giác lạc thọ,⁽⁴⁵⁾ vị ấy biết: "Thọ này là vô thường; không nên nắm giữ nó; không có gì vui thích trong đó." Nếu vị ấy có cảm giác khổ thọ, vị ấy biết: "Thọ này là vô thường; không nên nắm giữ nó; không có gì vui thích trong đó." Nếu vị ấy có cảm giác bất khổ bất lạc thọ, vị ấy biết: "Thọ này là vô thường; không nên nắm giữ nó; không có gì vui thích trong đó."

24. Nếu vị ấy có cảm giác lạc thọ, vị ấy cảm thấy không

he feels a painful feeling, he feels it detached; if he feels a neither-painful-nor-pleasant feeling, he feels it detached. When he feels a feeling terminating with the body, he understands: 'I feel a feeling terminating with the body.' When he feels a feeling terminating with life, he understands: 'I feel a feeling terminating with life.' He understands: 'On the dissolution of the body, with the ending of life, all that is felt, not being delighted in, will become cool right here.'⁴⁶ Monk, just as an oil-lamp burns in dependence on oil and a wick, and when the oil and wick are used up, if it does not get any more fuel, it is extinguished from lack of fuel; so too when he feels a feeling terminating with the body ... a feeling terminating with life, he understands: 'I feel a feeling terminating with life.' He understands: 'On the dissolution of the body, with the ending of life, all that is felt, not being delighted in, will become cool right here.'⁴⁷

25. "Therefore a monk possessing [this wisdom] possesses the supreme foundation of wisdom. For this, monk, is the supreme noble wisdom, namely, the knowledge of the destruction of all suffering.

26. "His liberation, being founded upon truth, is unshakable. For that is false, monk, which has a deceptive nature, and that is true which has an undeceptive nature—Nibbāna. Therefore a monk possessing [this truth] possesses the supreme foundation of truth. For this, monk, is the supreme noble truth, namely, Nibbāna, which has an undeceptive nature."⁴⁸

27. "Formerly, when he was ignorant, he undertook and

dính mắc; nếu vị ấy có cảm giác khổ thọ, vị ấy cảm thấy không dính mắc; nếu vị ấy có cảm giác bất khổ bất lạc thọ, vị ấy cảm thấy không dính mắc. Khi vị ấy cảm nhận một cảm thọ về chấm dứt thân, vị ấy biết: "Tôi cảm nhận một cảm thọ về chấm dứt thân." Khi vị ấy cảm nhận một cảm thọ về chấm dứt mạng sống, vị ấy biết: "Tôi cảm nhận một cảm thọ về chấm dứt mạng sống." Vị ấy biết: "Vào lúc thân hoại mạng chung, với sự chấm dứt mạng sống, tất cả cảm thọ sẽ trở thành nguội lạnh ngay tại đây, không có gì thích thú trong đó."⁽⁴⁶⁾ Nay các Tỷ-kheo, cũng giống như ngọn đèn dầu cháy nhờ có dầu và tim đèn, khi dầu và tim đèn cạn kiệt, nếu không được tiếp nhận thêm dầu, nó sẽ tắt vì hết dầu; cũng vậy khi vị Tỷ-kheo cảm nhận một cảm thọ về chấm dứt thân... nhận một cảm thọ về chấm dứt mạng sống, vị ấy biết: "Tôi cảm nhận một cảm thọ về chấm dứt mạng sống." Vị ấy biết: "Vào lúc thân hoại mạng chung, với sự chấm dứt mạng sống, tất cả cảm thọ sẽ trở thành nguội lạnh ngay tại đây, không có gì thích thú trong đó."⁽⁴⁷⁾

25. Vì vậy, vị Tỷ-kheo thành tựu trí tuệ này là thành tựu nền tảng tối thắng của tuệ giác. Vì rằng, nay các Tỷ-kheo, đây là tối thắng Thánh tuệ, nghĩa là, tri kiến về sự đoạn tận mọi khổ đau.

26. Sự giải thoát của vị này, đặt nền tảng trên chân lý, nên không bị dao động. Bởi vì, nay các Tỷ-kheo, cái gì là hư vọng thì có bản chất hư vọng, cái gì là chơn thật thì có bản chất là chân đế tức Niết-bàn. Vì vậy, vị Tỷ-kheo thành tựu chân lý này là thành tựu nền tảng tối thắng của chân lý. Vì rằng, nay các Tỷ-kheo, đây là tối thắng Thánh đế, tức là Niết-bàn, không có bản chất hư vọng."⁽⁴⁸⁾

27. Trước kia, khi vị ấy còn vô minh, vị ấy biết và chấp

accepted acquisitions;⁴⁹ now he has abandoned them, cut them off at the root, made them like a palm stump, done away with them so that they are no longer subject to future arising. Therefore a monk possessing [this relinquishment] possesses the supreme foundation of relinquishment. For this, monk, is the supreme noble relinquishment, namely, the relinquishing of all acquisitions.

28. “Formerly, when he was ignorant, he experienced covetousness, desire, and lust; now he has abandoned them, cut them off at the root, made them like a palm stump, done away with them so that they are no longer subject to future arising. Formerly, when he was ignorant, he experienced anger, ill will, and hate; now he has abandoned them, cut them off at the root, made them like a palm stump, done away with them so that they are no longer subject to future arising. Formerly, when he was ignorant, he experienced ignorance and delusion; now he has abandoned them, cut them off at the root, made them like a palm stump, done away with them so that they are no longer subject to future arising. Therefore a monk possessing [this peace] possesses the supreme foundation of peace. For this, monk, is the supreme noble peace, namely, the pacification of lust, hate, and delusion.

29. “So it was with reference to this that it was said: ‘One should not neglect wisdom, should preserve truth, should cultivate relinquishment, and should train for peace.’

30. “‘The tides of conceiving do not sweep over one who stands upon these [foundations], and when the tides of conceiving no longer sweep over him he is called a sage at peace.’⁵⁰ So it was said. And with reference to what was this

nhận những sở hữu (sanh y) ⁽⁴⁹⁾, nay vị ấy đã từ bỏ chúng, cắt đứt chúng tận gốc rễ, làm cho chúng giống như cây tala bị chặt tận gốc, và vất bỏ để cho chúng không thể mọc lại được trong tương lai. Vì vậy, vị Tỷ-kheo thành tựu sự từ bỏ này là thành tựu nền tảng tối thắng của xả ly. Vì rằng, này các Tỷ-kheo, đây là tối thắng xả ly, nghĩa là, sự từ bỏ mọi sở hữu (sanh y).

28. Trước kia, khi vị ấy còn vô minh, vị ấy đã từng tham đắm, khao khát, thèm muốn dục lạc; nay vị ấy đã từ bỏ chúng, cắt đứt chúng tận gốc rễ, làm cho chúng giống như cây tala bị chặt tận gốc, và vất bỏ để cho chúng không thể mọc lại được trong tương lai. Trước kia, khi vị ấy còn vô minh, vị ấy đã từng sân hận, và oán ghét; nay vị ấy đã từ bỏ chúng, cắt đứt chúng tận gốc rễ, làm cho chúng giống như cây tala bị chặt tận gốc, và vất bỏ để cho chúng không thể mọc lại được trong tương lai. Trước kia, khi vị ấy còn vô minh, vị ấy đã từng si mê và đầy vọng tưởng; nay vị ấy đã từ bỏ chúng, cắt đứt chúng tận gốc rễ, làm cho chúng giống như cây tala bị chặt tận gốc, và vất bỏ để cho chúng không thể mọc lại được trong tương lai. Vì vậy, vị Tỷ-kheo thành tựu sự an tịnh này là thành tựu nền tảng tối thắng của tịch tịnh. Vì rằng, này các Tỷ-kheo, đây là tối thắng Thánh tịch tịnh, nghĩa là, sự an tịnh mọi tham, sân và si.

29. Vì vậy, những pháp này được nói đến như là: “Hành giả không được buông lung trí tuệ, phải hộ trì chân lý, phải tu tập sự từ bỏ, và phải rèn luyện tịch tịnh.”

30. Được nghe nói rằng: “Những đợt sóng vọng tưởng sẽ không tràn qua những vị nào đứng vững trên các nền tảng ấy, và khi những đợt sóng vọng tưởng không tràn qua vị ấy, vị ấy được gọi là một bậc hiền trí tịch tịnh.” ⁽⁵⁰⁾. Và do

said?

31. “Monk, ‘I am’ is a conceiving; ‘I am this’ is a conceiving; ‘I shall be’ is a conceiving; ‘I shall not be’ is a conceiving; ‘I shall have a physical form’ is a conceiving; ‘I shall be formless’ is a conceiving; ‘I shall be percipient’ is a conceiving; ‘I shall be nonpercipient’ is a conceiving; ‘I shall be neither-percipient-nor-nonpercipient’ is a conceiving.⁵¹ Conceiving is a disease, conceiving is a tumor, conceiving is a dart. By overcoming all conceivings, monk, one is called a sage at peace. And the sage at peace is not born, does not age, does not die; he is not shaken and does not yearn. For there is nothing present in him by which he might be born.⁵² Not being born, how could he age? Not aging, how could he die? Not dying, how could he be shaken? Not being shaken, why should he yearn?

32. “So it was with reference to this that it was said: ‘The tides of conceiving do not sweep over one who stands upon these [foundations], and when the tides of conceiving no longer sweep over him he is called a sage at peace.’”

(from MN 140: *Dhātuviḥaṅga Sutta*; III 244–47)

(8) Happy Indeed Are the Arahants

Happy indeed are the arahants!
No craving can be found in them.
Cut off is the conceit “I am,”
Burst asunder is delusion’s net.

duyên gì được nghe nói như vậy?

31. – Nay các Tỷ-kheo, ‘Tôi là’ là một vọng tưởng; ‘Tôi là như thế này’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ là’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ không là’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ có hình sắc’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ không có hình sắc’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ có tưởng’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ không có tưởng’ là một vọng tưởng; ‘Tôi sẽ không có tưởng, cũng không không có tưởng’ là một vọng tưởng.⁽⁵¹⁾ Vọng tưởng là bệnh, vọng tưởng là ung bướu, vọng tưởng là mũi tên. Nay các Tỷ-kheo, bằng cách vượt qua mọi vọng tưởng, hành giả được gọi là một bậc hiền trí tịch tịnh. Và bậc hiền trí tịch tịnh không sanh, không già, không chết; không dao động, không mong cầu. Vì không có gì hiện hữu trong vị ấy khiến cho vị ấy có thể sanh.⁽⁵²⁾ Không sanh, làm sao già được? Không già, làm sao chết được? Không chết, làm sao dao động được? Không dao động, làm sao mong cầu?

32. Do duyên như vậy mà được nghe nói rằng: “Những đợt sóng vọng tưởng sẽ không tràn qua những vị nào đứng vững trên các nền tảng ấy, và khi những đợt sóng vọng tưởng không tràn qua vị ấy, vị ấy được gọi là một bậc hiền trí tịch tịnh.”

(Trung BK III, Kinh số 140: Kinh Giới Phân Biệt, tr. 551-556)

(8) Các bậc A-la-hán thật an lạc!

Các bậc A-la-hán thật an lạc!
Không còn thấy khát ái,
Ngã mạn đã chặt đứt,
Lưới si mê xé rách.

They have reached the unstirred state,
Limpid are their minds;
They are unsullied in the world—
The holy ones, without taints.

Having fully understood the five aggregates,
Ranging in the seven good qualities,⁵³
Those praiseworthy superior persons
Are the Buddha's bosom offspring.

Endowed with the seven gems,
Trained in the threefold training,⁵⁴
Those great heroes wander about
With fear and trembling abandoned.

Endowed with the ten factors,
Those great nāgas, concentrated,
Are the best beings in the world:
No craving can be found in them.⁵⁵

The adepts' knowledge has arisen in them:
"This body is the last I bear."
In regard to the core of the spiritual life
They no longer depend on others.

They do not waver in discrimination,⁵⁶
They are released from renewed existence.
Having reached the stage of the tamed,
They are the victors in the world.

Above, across, and below,
Delight is no more found in them.

Đã đạt tâm bất động, Trong
sáng không ô trược,
Trong thế giới phiền não,
Bạc thánh thiện vô nhiễm.

Đã hiểu thấu năm uẩn,
Do hành bảy diệu pháp,⁽⁵³⁾
Là bậc đáng ca ngợi,
Chính danh con Đức Phật.

Đầy đủ bảy ngọc quý,
Ba học đã thành tựu,⁽⁵⁴⁾
Bậc đại hùng du hành,
Đoạn trừ mọi sợ hãi.

Đầy đủ mười uy lực,
Bậc long thần, thiền định,
Là quý nhất trong đời:
Không còn thấy khát ái.⁽⁵⁵⁾

Thành tựu thắng trí này:
'Đây là đời cuối cùng.'
Cứu cánh của phạm hạnh,
Đạt được không nhờ ai.

Tâm không còn phân biệt,⁽⁵⁶⁾
Giải thoát khỏi tái sanh.
Đã điều phục được tâm,
Bậc chiến thắng trong đời.

Trên dưới cùng tả hữu,
Không còn thấy vui thích.

They boldly sound their lion's roar:
"The enlightened are supreme in the world."

(from SN 22:76; III 83–84)

5. THE TATHĀGATA

(1) *The Buddha and the Arahant*

"Monks, through disenchantment with form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness, through their fading away and cessation, the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, is liberated by nonclinging; he is called a Perfectly Enlightened One. Through disenchantment with form, feeling, perception, volitional formations, and consciousness, through their fading away and cessation, a monk liberated by wisdom is liberated by nonclinging; he is called one liberated by wisdom.⁵⁷

"Therein, monks, what is the distinction, the disparity, the difference between the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, and a monk liberated by wisdom?"

"Venerable sir, our teachings are rooted in the Blessed One, guided by the Blessed One, take recourse in the Blessed One. It would be good if the Blessed One would clear up the meaning of this statement. Having heard it from him, the monks will remember it."

"Then listen and attend closely, monks, I will speak."

Họ rống tiếng sư tử:
"Giác ngộ là vô thượng."

(*Tương Ưng BK III, Ch. III, Phẩm Những Gì Được Ăn - IV. Các Vị A-la-hán, tr. 156-157*)

5. NHƯ LAI

(1) *Đức Phật và bậc A-la-hán*

– Đây các Tỷ-kheo, do nhàm chán sắc, thọ, tưởng, hành, và thức, do sự tàn lụi và đoạn diệt chúng, Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, được giải thoát do không chấp thủ; Ngài được gọi là Đức Phật. Còn một vị Tỷ-kheo được giải thoát nhờ trí tuệ do nhàm chán sắc, thọ, tưởng, hành, thức, và do sự tàn lụi và đoạn diệt chúng, được giải thoát do không chấp thủ; vị ấy được gọi là một bậc giải thoát nhờ trí tuệ.⁽⁵⁷⁾

Này các Tỷ-kheo, như vậy, thế nào là sự khác biệt, sự sai biệt, sự khác nhau giữa Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, và một vị Tỷ-kheo được giải thoát nhờ trí tuệ?

– Bạch Thế Tôn, giáo pháp của chúng con bắt nguồn từ Thế Tôn, được Thế Tôn chỉ dạy, căn cứ vào Thế Tôn. Lành thay nếu chúng con được Thế Tôn làm sáng tỏ nghĩa câu nói này. Sau khi nghe Thế Tôn giảng, chúng con sẽ ghi nhớ.

– Đây các Tỷ-kheo, vậy thì hãy chú tâm lắng nghe, ta sẽ nói.

“Yes, venerable sir,” the monks replied. The Blessed One said this: “The Tathāgata, monks, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, is the originator of the path unarisen before, the producer of the path unproduced before, the declarer of the path undeclared before. He is the knower of the path, the discoverer of the path, the one skilled in the path. And his disciples now dwell following that path and become possessed of it afterward.

“This, monks, is the distinction, the disparity, the difference between the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One, and a monk liberated by wisdom.”

(SN 22:58; III 65–66)

(2) For the Welfare of Many

“Monks, these three persons arise in the world for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans. What three?

“Here, monks, a Tathāgata arises in the world, an arahant, perfectly enlightened ... teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One. He teaches the Dhamma that is good at the beginning, good in

– Thừa vâng, bạch Thế Tôn, các Tỷ-kheo vâng đáp Thế Tôn.

Thế Tôn nói như sau:

– Đây các Tỷ-kheo, Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, là vị khởi xướng con đường chưa có ai khởi xướng trước đây, là vị đem lại con đường chưa có ai đem lại trước đây, là vị tuyên thuyết con đường chưa có ai tuyên thuyết trước đây. Là vị biết con đường, khám phá ra con đường, thiện xảo trong con đường. Và các đệ tử của Như Lai giờ đây tu tập theo con đường ấy và sau đó cũng thành tựu đạo quả.

Này các Tỷ-kheo, đây là sự khác biệt, sự sai biệt, sự khác nhau giữa Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, và một vị Tỷ-kheo được giải thoát nhờ trí tuệ.

(Tương Ưng BK III, Ch. I, Phẩm Tham Luyến - VI. Chánh Đẳng Giác, tr. 123-124)

(2) Vì an lạc của đa số chúng sanh

– Đây các Tỷ-kheo, có ba hạng người xuất hiện trong đời vì an lạc của đa số chúng sanh, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng từ bi đối với đời, vì an vui hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Thế nào là ba?

– Ở đây, này các Tỷ-kheo, Như Lai xuất hiện trong đời, là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác... bậc thầy của chư Thiên và loài người, là Phật, Thế Tôn. Ngài giảng dạy Giáo pháp tốt đẹp ở chặng đầu, tốt đẹp ở chặng giữa, tốt đẹp ở

the middle, good at the end, with the right meaning and phrasing; he reveals the spiritual life that is utterly perfect and pure. This, monks, is the first person that arises in the world for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans.

“Then, monks, a disciple of that teacher is an arahant with taints destroyed [as in Text X,1(3), §42} ... completely liberated through final knowledge. He teaches the Dhamma that is good at the beginning ... he reveals the spiritual life that is utterly perfect and pure. This, monks, is the second person that arises in the world for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans.

“Then, monks, a disciple of that teacher is a trainee practicing the path, learned and endowed with precepts and observances. He too teaches the Dhamma that is good at the beginning ... he reveals the spiritual life that is utterly perfect and pure. This, monks, is the third person that arises in the world for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans.

“These, monks, are the three persons that arise in the world for the welfare of the multitude, for the happiness of the multitude, out of compassion for the world, for the good, welfare, and happiness of devas and humans.”

(It 84; 78–79)

chặng cuối, với ý nghĩa và lời văn chơn chánh; Ngài trình bày một đời sống phạm hạnh hoàn toàn viên mãn và thanh tịnh. Đây các Tỷ-kheo, đây là hạng người thứ nhất xuất hiện trong đời vì an lạc của đa số chúng sanh, vì hạnh phúc của đa số, vì lòng từ bi đối với đời, vì an vui hạnh phúc của chư Thiên và loài người.

– Đây các Tỷ-kheo, rồi một đệ tử của vị đạo sư là một bậc A-la-hán đã đoạn tận các lậu hoặc [như trong **Kinh Văn X, 1 (3)**]... hoàn toàn giải thoát nhờ thắng trí. Vị ấy giảng dạy Giáo pháp tốt đẹp ở chặng đầu... vị ấy trình bày một đời sống phạm hạnh hoàn toàn viên mãn và thanh tịnh. Đây các Tỷ-kheo, đây là hạng người thứ hai xuất hiện trong đời vì an lạc của đa số chúng sanh, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng từ bi đối với đời, vì an vui hạnh phúc của chư Thiên và loài Người.

– Đây các Tỷ-kheo, rồi một đệ tử của vị đạo sư là một bậc hữu học đang tu tập con đường, nghe nhiều và hộ trì học giới đầy đủ. Vị này cũng giảng dạy Giáo pháp tốt đẹp ở chặng đầu... vị ấy trình bày một đời sống phạm hạnh hoàn toàn viên mãn và thanh tịnh. Đây các Tỷ-kheo, đây là hạng người thứ ba xuất hiện trong đời vì an lạc của đa số chúng sanh, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng từ bi đối với đời, vì an vui hạnh phúc của chư Thiên và loài Người.

– Đây các Tỷ-kheo, đây là ba hạng người xuất hiện trong đời vì an lạc của đa số chúng sanh, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng từ bi đối với đời, vì an vui hạnh phúc của chư Thiên và loài Người.

(*Kinh Phật Thuyết Như Vậy (Itivuttaka) 84; 78-79*)

(3) *Sāriputta's Lofty Utterance*

The Venerable Sāriputta approached the Blessed One, paid homage to him, sat down to one side, and said: “Venerable sir, I have such confidence in the Blessed One that I believe there has not been, nor ever will be, nor exists at present another ascetic or brahmin more knowledgeable than the Blessed One with respect to enlightenment.”⁵⁸

“Lofty indeed is this bellowing utterance of yours, Sāriputta, you have roared a definitive lion’s roar. Have you now, Sāriputta, encompassed with your mind the minds of all the Arahants, the Perfectly Enlightened Ones, arisen in the past and known thus: ‘Those Blessed Ones were of such moral discipline, or of such qualities, or of such wisdom, or of such meditative dwellings, or of such liberation’?”⁵⁹

“No, venerable sir.”

“Then, Sāriputta, have you encompassed with your mind the minds of all the Arahants, the Perfectly Enlightened Ones, who will arise in the future and known thus: ‘Those Blessed Ones will be of such moral discipline, or of such qualities, or of such wisdom, or of such meditative dwellings, or of such liberation’?”

“No, venerable sir.”

“Then, Sāriputta, have you encompassed with your mind my own mind—I being at present the Arahant, the Perfectly Enlightened One—and known thus: ‘The Blessed One is of

(3) *Lời phát biểu cao thượng của ngài Sāriputta (Xá-lợi-phất)*

Tôn giả Sāriputta đi đến Thế Tôn, đánh lễ Ngài rồi ngồi xuống một bên và bạch rằng: “Bạch Thế Tôn, con có lòng tin bất động đối với Thế Tôn rằng không thể nào đã có, không thể nào sẽ có, không thể nào hiện có một Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác có thể có thắng trí hơn Thế Tôn về giác ngộ.”⁽⁵⁸⁾

– Nay Sāriputta, lời phát biểu của ông quả là một tiếng rống, tiếng rống lớn nhất của con sư tử. Nay Sāriputta, đối với tất cả bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác xuất hiện trong quá khứ, trong tâm của ông có bao gồm tâm của các vị ấy và rõ biết rằng: “Các bậc Thế Tôn ấy đã có giới đức như vậy, đã có trí tuệ như vậy, hoặc đã có thiên trú như vậy, hoặc đã giải thoát như vậy?”⁽⁵⁹⁾

– Thưa không, bạch Thế Tôn.

– Nay Sāriputta, đối với tất cả bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác xuất hiện trong tương lai, trong tâm của ông có bao gồm tâm của tất cả các vị ấy và rõ biết rằng: “Các bậc Thế Tôn ấy sẽ có giới đức như vậy, sẽ có trí tuệ như vậy, hoặc sẽ có thiên trú như vậy, hoặc sẽ giải thoát như vậy?”

– Thưa không, bạch Thế Tôn.

– Nay Sāriputta, trong tâm của ông có bao gồm tâm của ta - trong hiện tại, ta là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác - và rõ biết rằng: “Thế Tôn ấy có giới đức như vậy, có trí tuệ như

such moral discipline, or of such qualities, or of such wisdom, or of such meditative dwellings, or of such liberation’?”

“No, venerable sir.”

“Sāriputta, when you do not have any knowledge encompassing the minds of the Arahants, the Perfectly Enlightened Ones of the past, the future, and the present, why do you utter this lofty, bellowing utterance and roar this definitive lion’s roar: ‘Venerable sir, I have such confidence in the Blessed One that I believe there has not been, nor ever will be, nor exists at present another ascetic or brahmin more knowledgeable than the Blessed One with respect to enlightenment’?”

“I do not have, venerable sir, any knowledge encompassing the minds of the Arahants, the Perfectly Enlightened Ones of the past, the future, and the present, but still I have understood this by inference from the Dhamma. Suppose, venerable sir, a king had a frontier city with strong ramparts, walls, and arches, and a single gate. The gatekeeper posted there would be wise, competent, and intelligent; one who keeps out strangers and admits acquaintances. While he is walking along the path that encircles the city he would not see a cleft or an opening in the walls even big enough for a cat to slip through. He might think: ‘Whatever large creatures enter or leave this city, all enter and leave through this one gate.’

“So too, venerable sir, I have understood this by inference from the Dhamma: Whatever Arahants, Perfectly

vậy, hoặc có thiên trú như vậy, hoặc đã giải thoát như vậy?”

– Thưa không, bạch Thế Tôn.

– Nay Sāriputta, khi ông không có chánh trí để rõ biết tâm của tất cả bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác trong quá khứ, tương lai, và hiện tại, tại sao ông lại thốt ra tiếng rống cao thượng, tiếng rống lớn nhất của con sư tử như thế này: “Bạch Thế Tôn, con có lòng tin bất động đối với Thế Tôn rằng không thể nào đã có, không thể nào sẽ có, không thể nào hiện có một Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác có thể có thắng trí hơn Thế Tôn về giác ngộ?”

– Bạch Thế Tôn, con không có chánh trí để rõ biết tâm của tất cả bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác trong quá khứ, tương lai, và hiện tại, nhưng con vẫn biết được điều này bằng suy luận theo Chánh pháp. Bạch Thế Tôn, giả sử một vị vua có một thành trì ở biên giới, với hào lũy tường thành, tháp canh kiên cố, và chỉ có một cổng ra vào. Người gác cổng thành phải là một người khôn ngoan, có năng lực và thông minh; là người không cho kẻ lạ mặt vào và chỉ cho vào những người quen. Trong khi người ấy đi tuần tra dọc theo con đường bao quanh thành trì, người ấy không tìm thấy một khe hở hay một lỗ hổng trên bức tường nào đủ lớn để một con mèo có thể chui qua được. Người ấy có thể nghĩ rằng: “Bất cứ sinh vật lớn nào vào hay ra khỏi thành này, tất cả đều phải đi qua cổng duy nhất này.”

Cũng vậy, bạch Thế Tôn, con đã biết được điều này bằng suy luận theo Chánh pháp: Bất cứ vị A-la-hán, Chánh Đẳng

Enlightened Ones arose in the past, all those Blessed Ones had first abandoned the five hindrances, defilements of the mind that weaken wisdom; and then, with their minds well established in the four establishments of mindfulness, developed correctly the seven factors of enlightenment; and thereby they had awakened to the unsurpassed perfect enlightenment. And, venerable sir, whatever Arahants, Perfectly Enlightened Ones will arise in the future, all those Blessed Ones will first abandon the five hindrances, defilements of the mind that weaken wisdom; and then, with their minds well established in the four establishments of mindfulness, will develop correctly the seven factors of enlightenment; and thereby they will awaken to the unsurpassed perfect enlightenment. And, venerable sir, the Blessed One, at present the Arahant, the Perfectly Enlightened One, first abandoned the five hindrances, defilements of the mind that weaken wisdom; and then, with his mind well established in the four establishments of mindfulness, developed correctly the seven factors of enlightenment; and thereby he has awakened to the unsurpassed perfect enlightenment.”

“Good, good, Sāriputta! Therefore, Sāriputta, you should repeat this Dhamma exposition frequently to the monks and the nuns, to the male lay followers and the female lay followers. Even though some foolish people may have perplexity or uncertainty regarding the Tathāgata, when they hear this Dhamma exposition their perplexity or uncertainty will be abandoned.”

(SN 47:12; V 159–61)

Giác nào xuất hiện trong quá khứ, tất cả các bậc Thế Tôn ấy trước hết đã đoạn trừ năm triền cái, những cấu uế của tâm làm suy yếu trí tuệ; và sau đó khéo an trú tâm trên Tứ Niệm Xứ, như thật tu tập Thất Giác Chi; và từ đó các vị ấy đã chứng ngộ Vô thượng Chánh Đẳng Giác. Và, bậc Thế Tôn, bất cứ vị A-la-hán, Chánh Đẳng Giác nào xuất hiện trong tương lai, tất cả các bậc Thế Tôn ấy trước hết đã đoạn trừ năm triền cái, những cấu uế của tâm làm suy yếu trí tuệ; và sau đó khéo an trú tâm trên Tứ Niệm Xứ, như thật tu tập Thất Giác Chi; và từ đó các vị ấy đã chứng ngộ Vô thượng Chánh Đẳng Giác. Và, bậc Thế Tôn, Thế Tôn là bậc A-la-hán Chánh Đẳng Giác thời hiện tại, trước hết Thế Tôn đã đoạn trừ năm triền cái, những cấu uế của tâm làm suy yếu trí tuệ; và sau đó khéo an trú tâm trên Tứ Niệm Xứ, như thật tu tập Thất Giác Chi; và từ đó Thế Tôn đã chứng ngộ Vô thượng Chánh Đẳng Giác.

– Lành thay, lành thay, này Sāriputta, ông hãy thuyết giảng pháp thoại này nhiều lần cho các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ! Mặc dù có một số người ngu si vẫn còn hoang mang nghi ngờ về Như Lai, khi nghe pháp thoại này, sự hoang mang nghi ngờ của họ sẽ chấm dứt.

(Tương Ưng BK V, Ch. III: Tương Ưng Niệm Xứ - II, Phẩm Nalanda - 12.II. Nalanda, tr. 248-252)

(4) The Powers and Grounds of Self-Confidence

9. “Sāriputta, the Tathāgata has these ten Tathāgata’s powers, possessing which he claims the place of the chief of the herd, roars his lion’s roar in the assemblies, and sets rolling the wheel of Brahmā.⁶⁰ What are the ten?

10. (1) “Here, the Tathāgata correctly understands the possible as possible and the impossible as impossible.⁶¹ And that is a Tathāgata’s power that the Tathāgata has, by virtue of which he claims the place of the chief of the herd, roars his lion’s roar in the assemblies, and sets rolling the wheel of Brahmā.

11. (2) “Again, the Tathāgata correctly understands the results of actions undertaken, past, future, and present by way of possibilities and causes. That too is a Tathāgata’s power...⁶²

12. (3) “Again, the Tathāgata correctly understands the ways leading everywhere. That too is a Tathāgata’s power...⁶³

13. (4) “Again, the Tathāgata correctly understands the world with its many and different elements. That too is a Tathāgata’s power...

14. (5) “Again, the Tathāgata correctly understands how beings have different inclinations. That too is a Tathāgata’s power...⁶⁴

15. (6) “Again, the Tathāgata correctly understands the disposition of the faculties of other beings, other persons.

(4) Mười Lực và Bốn Vô Sở Úy

9. – Nay Sāriputta, Như Lai có mười lực này, nhờ thành tựu mười lực này mà Như Lai tự nhận cho mình địa vị của người chủ chăn, rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển Pháp luân.⁽⁶⁰⁾ Thế nào là mười?

10. (1) – Ở đây, Như Lai như thật hiểu rõ những gì có thể là những gì có thể, những gì không thể là những gì không thể.⁽⁶¹⁾ Và đó là một lực của Như Lai, nhờ lực này Như lai tự nhận cho mình địa vị của người chủ chăn, rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển Pháp luân.

11. (2) Lại nữa, Như Lai như thật hiểu rõ quả báo của hành nghiệp đã thực hiện trong quá khứ, tương lai và hiện tại tùy theo nhân duyên và những điều có thể xảy ra. Đó cũng là một lực của Như Lai...⁽⁶²⁾

12. (3) Lại nữa, Như Lai như thật hiểu rõ những con đường đưa đến tất cả các cảnh giới. Đó cũng là một lực của Như Lai...⁽⁶³⁾

13. (4) Lại nữa, Như Lai như thật hiểu rõ thế giới với nhiều chủng loại khác biệt. Đó cũng là một lực của Như Lai...

14. (5) Lại nữa, Như Lai như thật hiểu rõ chúng sanh có nhiều khuynh hướng khác nhau như thế nào. Đó cũng là một lực của Như Lai...⁽⁶⁴⁾

15. (6) Lại nữa, Như Lai như thật hiểu rõ căn tính của các loài hữu tình, loài người. Đó cũng là một lực của Như Lai...

That too is a Tathāgata's power...⁶⁵

16. (7) "Again, the Tathāgata correctly understands the defilement, the cleansing, and the emergence in regard to the jhānas, liberations, concentrations, and attainments. That too is a Tathāgata's power...⁶⁶

17. (8) "Again, the Tathāgata recollects his manifold past lives with their aspects and particulars. That too is a Tathāgata's power...

18. (9) "Again, with the divine eye, which is purified and surpasses the human, the Tathāgata sees beings passing away and being reborn, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and he understands how beings pass on according to their actions. That too is a Tathāgata's power...

19. (10) "Again, by realizing it for himself with direct knowledge, the Tathāgata in this present life enters upon and dwells in the liberation of mind, liberation by wisdom, that is taintless with the destruction of the taints. That too is a Tathāgata's power that the Tathāgata has, by virtue of which he claims the place of the leader of the herd, roars his lion's roar in the assemblies, and sets rolling the wheel of Brahmā.

20. "The Tathāgata has these ten Tathāgata's powers, possessing which he claims the place of the leader of the herd, roars his lion's roar in the assemblies, and sets rolling the wheel of Brahmā....

22. "Sāriputta, the Tathāgata has these four grounds of

(65)

16. (7) Lại nữa, Như Lai như thật hiểu rõ sự ô nhiễm, sự thanh tịnh và sự sinh khởi của các tầng thiên, các giải thoát, các định lực, và các chứng đắc. Đó cũng là một lực của Như Lai...⁽⁶⁶⁾

17. (8) Lại nữa, Như Lai nhớ đến nhiều đời sống quá khứ cùng với những nét đại cương và chi tiết. Đó cũng là một lực của Như Lai...

18. (9) Lại nữa, với thiên nhãn thuần tịnh, siêu phàm, Như Lai thấy rõ sự chết và tái sinh của chúng sanh, người hạ liệt kẻ cao sang, người đẹp đẽ, kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh, tất cả đều do hạnh nghiệp của họ. Đó cũng là một lực của Như Lai...

19.(10) Lại nữa, nhờ tự mình chứng ngộ với thắng trí, trong đời hiện tại này, Như Lai chứng và trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát, do đoạn trừ mọi lậu hoặc. Và đó cũng là một lực của Như Lai, nhờ lực này Như lai tự nhận cho mình địa vị của người chủ chăn, rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển Pháp luân.

20. Như Lai có đầy đủ mười Như Lai lực này, nhờ thành tựu mười lực này mà Như Lai tự nhận cho mình địa vị của người chủ chăn, rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển Pháp luân...

22. Nay Sāriputta, Như Lai có bốn pháp vô sở úy này, ⁽⁶⁷⁾

self-confidence,⁶⁷ possessing which he claims the place of the leader of the herd, roars his lion's roar in the assemblies, and sets rolling the wheel of Brahmā. What are the four?

23. "Here, I see no ground on which any ascetic or brahmin or deva or Māra or Brahmā or anyone else at all in the world could, in accordance with the Dhamma, accuse me thus: 'While you claim to be perfectly enlightened, you are not perfectly enlightened about these things.' And seeing no ground for that, I dwell in safety, fearlessness, and self-confidence.

24. "I see no ground on which any ascetic ... or anyone at all could accuse me thus: 'While you claim to be one who has destroyed the taints, you have not destroyed these taints.' And seeing no ground for that, I dwell in safety, fearlessness, and self-confidence.

25. "I see no ground on which any ascetic ... or anyone at all could accuse me thus: 'Those things called obstructions by you are not able to obstruct one who engages in them.' And seeing no ground for that, I dwell in safety, fearlessness, and self-confidence.

26. "I see no ground on which any ascetic ... or anyone at all could accuse me thus: 'When you teach the Dhamma to someone, it does not lead him when he practices it to the complete destruction of suffering.' And seeing no ground for that, I dwell in safety, fearlessness, and selfconfidence.

nhờ thành tựu bốn pháp vô sở úy này mà Như Lai tự nhận cho mình địa vị của người chủ chăn, rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển Pháp luân. Thế nào là bốn?

23. Đây Sāriputta, ta thấy không có lý do gì để bất cứ Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên, Ma Vương hay bất cứ ai trong đời, theo đúng Chánh pháp, có thể chỉ trích Ta rằng: "Trong lúc ngài tự xưng là đã giác ngộ hoàn toàn, ngài chưa giác ngộ hoàn toàn về những pháp này." Và vì thấy không có lý do gì để có những lời chỉ trích như thế, ta sống an ổn, không sợ hãi, và đạt được vô úy.

24. Ta thấy không có lý do gì để bất cứ Sa-môn... hay bất cứ ai trong đời, có thể chỉ trích Ta rằng: Trong lúc ngài tự xưng đã đoạn tận mọi lậu hoặc, ngài chưa hoàn toàn đoạn trừ những lậu hoặc này." Và vì thấy không có lý do gì để có những lời chỉ trích như thế, Ta sống an ổn, không sợ hãi, và đạt được vô úy.

25. Ta thấy không có lý do gì để bất cứ Sa-môn... hay bất cứ ai trong đời, có thể chỉ trích Ta rằng: "Những pháp được ngài gọi là chướng ngại pháp, đã không thể gây chướng ngại gì cho người thực hành chúng." Và vì thấy không có lý do gì để có những lời chỉ trích như thế, Ta sống an ổn, không sợ hãi, và đạt được vô úy.

26. Ta thấy không có lý do gì để bất cứ Sa-môn... hay bất cứ ai trong đời, có thể chỉ trích Ta rằng: "Khi ngài giảng dạy Giáo pháp cho người nào, Giáo pháp của ngài đã không đưa người ấy hoàn toàn đoạn diệt mọi khổ đau khi người ấy thực hành." Và vì thấy không có lý do gì để có những lời chỉ trích như thế, Ta sống an ổn, không sợ hãi, và đạt được vô

27. “A Tathāgata has these four kinds of self-confidence, possessing which he claims the place of the leader of the herd, roars his lion’s roar in the assemblies, and sets rolling the wheel of Brahmā.”

(from MN 12: *Mahāsīhanāda Sutta*; I 70–72)

(5) The Manifestation of Great Light

“Monks, so long as the sun and moon have not arisen in the world, for just so long there is no manifestation of great light and radiance, but then blinding darkness prevails, a dense mass of darkness; for just so long day and night are not discerned, the month and fortnight are not discerned, the seasons and the year are not discerned. But, monks, when the sun and moon arise in the world, then there is the manifestation of great light and radiance; then there is no blinding darkness, no dense mass of darkness; then day and night are discerned, the month and fortnight are discerned, the seasons and year are discerned.

“So too, monks, so long as a Tathāgata has not arisen in the world, an Arahant, a Perfectly Enlightened One, for just so long there is no manifestation of great light and radiance, but then blinding darkness prevails, a dense mass of darkness; for just so long there is no explaining, teaching, proclaiming, establishing, disclosing, analyzing, or elucidating of the Four Noble Truths. But, monks, when a Tathāgata arises in the world, an Arahant, a Perfectly Enlightened One, then there is the manifestation of great light and radiance; then no blinding darkness prevails, no

úy.

27. Như Lai có bốn pháp vô sở úy này, nhờ thành tựu bốn pháp vô sở úy này mà Như Lai tự nhận cho mình địa vị của người chủ chăn, rống tiếng rống con sư tử trong các hội chúng và chuyển Pháp luân.

(*Trung BK I, Kinh 12: Đại Kinh Sư Tử Hống, tr 164-170*)

(5) Sự Biểu Hiện của Ánh Sáng Rực Rỡ

– Nay các Tỷ-kheo, bao lâu mà mặt trời và mặt trăng không xuất hiện ở đời, thì trong thời gian ấy sẽ không có sự biểu hiện của ánh sáng chói lợi rực rỡ, lúc đó chỉ có bóng tối u ám bao phủ, một lớp màng đen dày đặc; vì thế không thể phân biệt ngày và đêm, tháng và nửa tháng, không thể phân biệt các mùa trong năm. Nhưng, nay các Tỷ-kheo, khi mặt trời và mặt trăng xuất hiện ở đời, thì sẽ có sự biểu hiện của ánh sáng chói lợi rực rỡ, lúc đó không còn bóng tối u ám bao phủ, không có màng đen dày đặc; vì thế có thể phân biệt ngày và đêm, tháng và nửa tháng, có thể phân biệt các mùa trong năm.

– Cũng vậy, nay các Tỷ-kheo, bao lâu mà Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác không xuất hiện ở đời, thì trong thời gian ấy sẽ không có sự biểu hiện của ánh sáng chói lợi rực rỡ, lúc đó chỉ có bóng tối u ám bao phủ, một lớp màng đen dày đặc; trong thời gian ấy sẽ không có sự giải thích, giảng dạy, tuyên thuyết, thiết lập, triển khai, phân tích, hiển thị Tứ diệu đế. Nhưng, nay các Tỷ-kheo, khi Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác xuất hiện ở đời, thì trong thời gian ấy sẽ có sự biểu hiện của ánh sáng chói lợi rực rỡ, lúc đó không còn bóng tối u ám bao phủ, không còn lớp màng đen

dense mass of darkness; then there is the explaining, teaching, proclaiming, establishing, disclosing, analyzing, and elucidating of the Four Noble Truths.”

(SN 56:38; V 442–43)

(6) The Man Desiring Our Good

25. “Suppose, monks, that in a wooded range there were a great low-lying marsh near which a large herd of deer lived. Then a man appeared desiring their ruin, harm, and bondage, and he closed off the safe and good path to be traveled joyfully, and he opened up a false path, and he put out a decoy and set up a dummy so that the large herd of deer might later come upon calamity, disaster, and loss. But another man came desiring their good, welfare, and protection, and he reopened the safe and good path to be traveled joyfully, and he closed off the false path, and he removed the decoy and destroyed the dummy, so that the large herd of deer might later come to growth, increase, and fulfillment.

26. “Monks, I have given this simile in order to convey a meaning. This is the meaning: ‘The great low-lying marsh’ is a term for sensual pleasures. ‘The large herd of deer’ is a term for beings. ‘The man desiring their ruin, harm, and bondage’ is a term for Māra the Evil One. ‘The false path’ is a term for the wrong eightfold path, that is: wrong view, wrong intention, wrong speech, wrong action, wrong livelihood, wrong effort, wrong mindfulness, and wrong concentration. ‘The decoy’ is a term for delight and lust. ‘The dummy’ is a term for ignorance. ‘The man desiring their

dày đặc; rồi sẽ có sự giải thích, giảng dạy, tuyên thuyết, thiết lập, triển khai, phân tích, hiển thị Tứ diệu đế.

(*Tương Ưng BK V, Ch. 12: Tương Ưng Sự Thật - IV, Phẩm Rừng Simṣapā - 38. VIII- Ví Dụ Mặt Trời, tr. 643-644*)

(6) Người Mong Muốn Lợi Ích Cho Chúng Ta

25. – Đây các Tỷ-kheo, giả sử trong một khu rừng rậm có một đầm lầy nước đọng lớn và một đàn nai lớn sống gần đó. Rồi có một người đến, muốn tàn phá, làm tổn hại và giam cầm chúng. Ông ta đóng con đường đi lại an toàn tốt đẹp thoải mái, và mở ra con đường dối gạt nguy hiểm, rồi ông ta đặt con mồi và bẫy sập để sau này đàn nai đi đến sẽ gặp tai họa, ách nạn, và bị hao mòn dần. Nhưng lại có một người khác đi đến và muốn đem lại lợi ích, an vui, và che chở cho đàn nai. Ông ta mở lại con đường an toàn tốt đẹp thoải mái, và đóng con đường dối gạt nguy hiểm, vất bỏ con mồi và hủy diệt bẫy sập, để sau này đàn nai đi đến sẽ được lớn mạnh, phát triển và sung mãn.

26. – Đây các Tỷ-kheo, Ta nói ví dụ này để truyền đạt một ý nghĩa. Ý nghĩa ấy như sau: ‘Đầm lầy nước đọng lớn’ để chỉ dục lạc giác quan. ‘Đàn nai lớn’ để chỉ các loài hữu tình. ‘Người muốn tàn phá, làm tổn hại’ để chỉ Ác ma. ‘Con đường dối gạt nguy hiểm’ để chỉ tám tà đạo, đó là: tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm và tà định. ‘Con mồi’ để chỉ khoái lạc và tham dục. ‘Cái bẫy sập’ để chỉ vô minh. ‘Người muốn đem lại lợi ích, an vui và che chở’ để chỉ Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. ‘Con đường an toàn tốt đẹp thoải mái’ để chỉ Bát Thánh đạo, đó là:

good, welfare, and protection’ is a term for the Tathāgata, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. ‘The safe and good path to be traveled joyfully’ is a term for the Noble Eightfold Path, that is: right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration.

“So, monks, the safe and good path to be traveled joyfully has been reopened by me, the wrong path has been closed off, the decoy removed, the dummy destroyed.”

(from MN 19: *Dvedhāvitakka Sutta*; I 117–18)

(7) The Lion

“Monks, in the evening the lion, the king of beasts, comes out from his lair. He then stretches himself, surveys the four quarters all around, and roars his lion’s roar three times, after which he sets out in search of game.

“When the lion, the king of beasts, roars its lion’s roar, most of the animals that hear the sound are filled with fear, a sense of urgency, and terror. Those who live in holes enter their holes; those who live in the water enter the water; those who live in the woods enter the woods; and the birds fly up into the air. Even those royal bull elephants, bound by strong thongs in the villages, towns, and capital cities, burst and break their bonds asunder; frightened, they urinate and defecate and flee here and there. So powerful among the animals, monks, is the lion, the king of beasts, so majestic and mighty.

“So too, monks, when the Tathāgata arises in the world,

Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

Này các Tỷ-kheo, như vậy, Ta đã mở ra con đường an toàn tốt đẹp thoải mái, đóng lại con đường dối gạt nguy hiểm, đã vất bỏ con mồi và đã hủy diệt bầy sập.

(Trung BK I, Kinh 19: Kinh Song Tầm, tr. 266-268)

(7) Sư tử

– Này các Tỷ-kheo, vào buổi chiều, con sư tử, vua các loài thú, bước ra khỏi hang. Rồi nó duỗi thân hình, nhìn quanh bốn phương, và rống lên tiếng rống sư tử ba lần, sau đó, nó bắt đầu đi tìm mồi.

Khi con sư tử, vua các loài thú, rống lên tiếng rống sư tử, phần lớn các loài thú khác khi nghe tiếng rống ấy đều khiếp sợ, và cảm thấy cấp bách kinh hoàng. Những loài ở trong hang thì tìm về hang; những loài sống trong nước thì lặn xuống nước; những loài ở trong rừng thì lẩn vào rừng; các loài chim thì bay lên hư không. Ngay cả loài voi chúa, bị dây da cột chặt trong các thôn làng, thị trấn và thành phố, cũng bật tung và giật đứt các sợi dây; khiếp đảm, chúng vãi cả nước tiểu và phân và chạy trốn đó đây. Này các Tỷ-kheo, con sư tử là vua các loài thú, có oai lực và hùng mạnh như vậy.

Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, khi Như Lai xuất hiện ở đời,

an arahant, perfectly enlightened, accomplished in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans, the Enlightened One, the Blessed One, he teaches the Dhamma thus: ‘Such is form, such its origin, such its passing away; such is feeling ... such is perception ... such are volitional formations ... such is consciousness, such its origin, such its passing away.’

“Then, monks, when those devas who are long-lived, beautiful, abounding in happiness, dwelling for a long time in lofty palaces, hear the Tathāgata’s teaching of the Dhamma, most⁶⁸ are filled with fear, a sense of urgency, and terror, [saying]: ‘It seems, though we thought ourselves permanent, that we are impermanent; it seems, though we thought ourselves stable, that we are unstable; it seems, though we thought ourselves eternal, that we are transient. It seems, sir, that we are impermanent, unstable, transient, included within identity.’⁶⁹ So powerful, monks, is the Tathāgata over this world together with its devas, so majestic and mighty.”

(SN 22:78: III 84–85)

(8) Why Is He Called the Tathāgata?

“The world, monks, has been fully awakened to by the Tathāgata; the Tathāgata is detached from the world. The origin of the world has been fully awakened to by the Tathāgata; the Tathāgata has abandoned the origin of the world. The cessation of the world has been fully awakened to by the Tathāgata; the Tathāgata has realized the

Ngài là bậc A-la-hán, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhơn Sư, Phật, Thế Tôn. Ngài thuyết pháp như vậy: “Đây là sắc, đây là nguồn gốc của sắc, đây là sự đoạn diệt của sắc; đây là thọ... đây là tưởng... đây là hành... đây là thức, đây là nguồn gốc của thức, đây là sự đoạn diệt của thức.”

Này các Tỷ-kheo, rồi có những chư Thiên tuổi thọ dài, dung sắc xinh đẹp, tràn đầy hạnh phúc, sống rất lâu trong các lâu đài lộng lẫy, các vị này nghe Như Lai thuyết pháp, phần lớn⁽⁶⁸⁾ đều sợ hãi, và cảm thấy cấp bách kinh hoàng, họ nói rằng: “Chúng ta nghĩ rằng chúng ta thường còn, nhưng hình như chúng ta không thường còn; chúng ta nghĩ rằng chúng ta ổn định, nhưng hình như chúng ta không ổn định; chúng ta nghĩ rằng chúng ta vĩnh cửu, nhưng hình như chúng ta không vĩnh cửu. Này chư Tôn giả, hình như chúng ta vô thường, không ổn định, không vĩnh cửu, kể cả thân này.”⁽⁶⁹⁾

Này các Tỷ-kheo, trong thế giới này cùng với chư Thiên, uy lực của Như Lai là vĩ đại và hùng mạnh như thế.

(Tương Ưng BK III, Ch. III, Phẩm Những Gì Được Ăn - VI - Sư Tử, tr. 158-161)

(8) Tại sao Ngài được gọi là Như Lai?

– Này các Tỷ-kheo, thế giới đã được Như Lai giác ngộ, Như Lai không chấp thủ thế giới. Nguồn gốc của thế giới đã được Như Lai giác ngộ; Như Lai đã từ bỏ nguồn gốc của thế giới. Sự đoạn diệt của thế giới đã được Như Lai giác ngộ; Như Lai đã chứng ngộ sự đoạn diệt của thế giới. Con đường đưa đến sự đoạn diệt thế giới đã được Như Lai giác

cessation of the world. The way to the cessation of the world has been fully awakened to by the Tathāgata; the Tathāgata has developed the way to the cessation of the world.

“In the world, monks, with its devas, with Māra, with Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, with its devas and humans, whatever there is that is seen, heard, sensed, cognized, reached, sought after, examined by the mind, all that has been awakened to by the Tathāgata; therefore he is called the Tathāgata.

“From the night he fully awakened, monks, until the night he attains final Nibbāna, in this interval, whatever he speaks, talks of, and expounds, all that is just so, not otherwise; therefore he is called the Tathāgata.

“As he speaks, monks, so he does; as he does, so he speaks. Since he does as he speaks and speaks as he does, therefore he is called the Tathāgata.

“In this world, monks, with its devas, with Māra, with Brahmā, in this population with its ascetics and brahmins, with its devas and humans, the Tathāgata is the vanquisher, the unvanquished, the universal seer, the wielder of mastery; therefore he is called the Tathāgata.”

Having directly known all the world,
All in the world exactly as it is,
He is detached from all the world,
Unengaged with all the world.

He indeed is the all-vanquishing sage,

ngộ; Như Lai đã tu tập con đường đưa đến sự đoạn diệt thế giới.

Này các Tỷ-kheo, trong thế giới với chư Thiên, Ác ma, Phạm Thiên, trong quần chúng này với Sa-môn, Bà-la-môn, với chư Thiên và loài người, bất cứ những gì đã được thấy, nghe, cảm nhận, ý thức, đạt đến, tìm cầu, do tâm quan sát, tất cả đều đã được Như Lai giác ngộ; vì vậy nên được gọi là Như Lai.

Này các Tỷ-kheo, kể từ đêm Như Lai được giác ngộ đến đêm Như Lai nhập Niết-bàn, trong thời gian này, bất cứ những gì Như Lai nói, thuyết giảng, và tuyên bố, tất cả là như vậy, không thể khác được; vì vậy nên được gọi là Như Lai.

Này các Tỷ-kheo, Như Lai nói gì thì làm như vậy; và làm gì thì nói như vậy. Vì Như Lai làm đúng như đã nói và nói đúng như đã làm, nên được gọi là Như Lai.

Này các Tỷ-kheo, trong thế giới với chư Thiên, Ác ma, Phạm Thiên, trong quần chúng này với Sa-môn, Bà-la-môn, với chư Thiên và loài người, Như Lai là bậc chiến thắng, người không bị đánh bại, người thấy toàn diện, hiểu biết toàn diện, vì vậy nên được gọi là Như Lai.

Đã rõ biết thế giới,
Tất cả đúng như thật,
Không chấp thủ thế giới,
Không dấn thân vào đó.

Thắng tất cả bậc trí,

The one released from all the knots,
Who has reached the supreme state of peace,
Nibbāna, without fear from any side.

He is the Buddha, with taints destroyed,
Untroubled, with all doubts cut off,
Who has attained the destruction of all kamma,
Liberated in the extinction of acquisitions.

He is the Blessed One, the Buddha,
He is the lion, unsurpassed,
In this world together with its devas,
He set in motion the wheel of Brahmā.

Thus those devas and human beings
Who have gone for refuge to the Buddha,
Having assembled, pay homage to him,
The great one free from diffidence.

“Tamed, he is supreme among those who tame;
At peace, he is the sage among those who bring peace;

Freed, he is the chief of those who set free;
Delivered, he is the best of those who deliver.”

Thus indeed they pay homage to him,
The great one free from diffidence.
In this world together with its devas,
There is no one who can rival you.

Giải thoát mọi buộc ràng,
Đạt đến tối thắng tịnh,
Niết-bàn, không sợ hãi.

Là Phật, lậu tận đoạn,
Không ưu phiền, nghi ngại,
Đã đoạn diệt mọi nghiệp,
Giải thoát mọi sanh y.

Là Thế Tôn, là Phật,
Bậc Sư tử vô thượng,
Thiên giới, thế giới này
Ngài chuyển bánh xe Pháp.

Như vậy hàng Thiên, nhân
Đến quy y Đức Phật,
Hội tụ, đảnh lễ Ngài,
Vĩ đại, không ngăn ngại.

“Bậc điều phục tối thượng
Giữa những người điều phục,
Bậc đại trí an tịnh
Giữa những vị an tịnh.

Bậc tối thượng giải thoát
Giữa những bậc giải thoát,
Bậc tối thượng thành tựu
Giữa những người thành tựu.”

Như vậy, họ lễ Ngài,
Vĩ đại, không ngăn ngại,
Thiên giới, thế giới này,
Không ai sánh được Ngài.

(AN 4:23; II 23–24 = It 112; 121–23)

(Tăng Chi BK I, Ch. IV: Bốn Pháp - III, Phẩm Uruvela - (III) (23) Thế Giới, tr. 592-594)

NOTES

GENERAL INTRODUCTION

1. The exact years of the Buddha's life are still a matter of conjecture among scholars. Until recently, the most commonly cited figures were 566–486 B.C.E., but in recent years a growing number of Indologists have come to question these figures and the current preference is to place his death closer to 400 B.C.E.

2. See, e.g., MN 22.10 (I 133). Some of the terms are obscure, and the commentators seem to strain to find ways to identify texts that come within their scope.

3. But even as late as the age of the commentators (fifth century C.E.), the Theravāda tradition too called them Āgamas as well as Nikāyas.

4. The Cullavagga's account of the first council is at Vin II 284–87. The rains retreat (*vassāvāsa*) is a three-month period coinciding with the Indian rainy season when Buddhist monks must refrain from wandering and remain at fixed residences. The retreat generally lasts from the day after the full-moon day of July until the full-moon day of October.

5. See Nyanaponika and Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, chapter 4.

6. In the Theravāda tradition, the writing down of the canon occurred in Sri Lanka in the first century B.C.E. At

CHÚ THÍCH

GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT

1. Số năm chính xác của cuộc đời Đức Phật vẫn là một vấn đề ước đoán của các học giả. Trước đây, con số được nhiều người đưa ra là 566-486 trước Tây lịch, nhưng gần đây một số ngày càng nhiều các nhà nghiên cứu Ấn Độ học đặt lại vấn đề về những con số đó, và hiện tại con số được ưa chuộng là Ngài viên tịch vào khoảng năm 400 trước Tây lịch.

2. Xem Trung Bộ Kinh I, Kinh 22.10. Một vài từ tối nghĩa, và các nhà luận giải hình như cố gắng tìm cách nhận diện những bài kinh liên quan đến lãnh vực của họ.

3. Nhưng ngay cả vào thời đại của các nhà luận giải (thế kỷ thứ 5 theo Tây lịch), truyền thống Nguyên thủy cũng gọi chúng là A-hàm cũng như Nikāya.

4. Bản tường trình Cullavagga về Hội đồng Kết tập Kinh tạng lần thứ I ở Bộ Luật tạng II, trang 248-287. Mùa An-cư (*vassāvāsa*) là một khóa ba tháng trùng hợp với mùa mưa ở Ấn Độ, là thời gian các tu sĩ Phật giáo phải giới hạn việc đi lại và phải ở nơi cư trú cố định. Mùa an cư thường bắt đầu sau ngày rằm tháng Bảy cho đến hết ngày rằm tháng Mười.

5. Xem Nyanaponika & Hecker: *Các Vị Đại Đệ Tử của Đức Phật*, chương 4.

6. Trong truyền thống Nguyên thủy, việc ghi lại kinh bằng chữ viết xảy ra ở Tích Lan (Sri Lanka) vào thế kỷ thứ I trước

that time the monks, apprehensive that the orally preserved teachings might be lost, collectively inscribed the texts on palm leaves and bound these into volumes, the prototypes of books. Up to this point, while individual texts might have been written down by monks as aids to memory, officially recognized transcriptions of the teaching did not exist. On the writing down of the canon, see Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*, p. 79; and Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*, pp. 44–47. It is possible that in India canonical texts were written down even earlier than in Sri Lanka.

7. See, e.g., Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*; Choong Mun-keat (Wei-keat), *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*.

8. On the nature of Pāli, see Norman, *Pāli Literature*, pp. 2–7.

9. See Manné, “Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas,” esp. pp. 71–84.

10. The above information is derived from Choong, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*, pp. 6–7.

CHAPTER I: THE HUMAN CONDITION

1. King Pasenadi was the ruler of the state of Kosala, whose capital was Sāvattthī. Jetavana, the grove of Prince Jeta, was also known as Anāthapiṇḍika’s Park because it was purchased for the Buddha by the wealthy philanthropist,

Tây lịch. Vào thời đó, các vị Tăng sợ rằng những giáo lý được bảo tồn theo truyền khẩu có thể bị mất, nên đã cùng nhau khắc các bài kinh vào lá dừa và cột lại thành từng quyển, đó là bước đầu của việc hình thành sách. Cho đến thời điểm này, trong lúc các bài kinh riêng lẻ có thể đã được các vị Tăng viết xuống như những tài liệu trợ giúp cho trí nhớ, không hề có những bài phiên tả kinh văn nào được chính thức công nhận. Về việc viết lại kinh văn, xem sách của Adikaram, *Lịch Sử Phật Giáo Cổ Đại ở Tích Lan*, tr. 79; và của Malalasekera, *Văn Học Pāli của Tích lan*, tr. 44-47. Có thể là các văn bản kinh điển ở Ấn Độ được viết sớm hơn ở Sri Lanka.

7. Xem, vd, Thich Minh Châu, *Sơ Sánh Kinh Trung- A-Hàm của Hán Tạng và Trung Bộ Kinh của Pāli Tạng*; Choong Mun-keat (Wei-keat), *Những Giáo Lý Nền Tảng của Phật giáo Nguyên thủy*.

8. Về bản chất của tiếng Pāli, xem Norman, *Văn Học Pāli*, tr 2-7.

9. Xem Manna, *Các Phạm Trù Kinh trong Bộ Kinh Nikāya tiếng Pāli*, tr 71-84.

10. Thông tin trên được rút ra từ Choong, *Những Giáo Lý Nền Tảng của Phật giáo Nguyên thủy*, tr 6-7.

CHƯƠNG I: THÂN PHẬN CON NGƯỜI

1. Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) là quốc vương của nước Kosala; thủ đô của nước này là Sāvattthī (Xá-vệ), khu rừng của Thái tử Jeta (Kỳ-đà), cũng được biết như là vườn Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika), bởi vì vườn này được ông đại gia

Anāthapiṇḍika. The Nikāyas depict Pasenadi as one of the Buddha's most devoted lay followers, though they never show him as attaining any stage of realization. An entire chapter of the Saṃyutta Nikāya—the Kosalasamyutta (chapter 3)—records his conversations with the Buddha.

2. When speaking of the arahant, the Buddha does not describe his destiny as “aging and death,” but as a mere breaking up and discarding of the body. This is because the arahant, being free from all notions of “I” and “mine,” does not conceive the decay and dissolution of the body as the aging and death of an “I.”

3. *Devadūta*. According to legend, while the Bodhisatta was still a prince living in the palace, he encountered an old man, a sick man, and a corpse, sights he had never seen before. These encounters shattered his worldly complacency and stirred him to seek a way to liberation from suffering. The commentaries say that these three figures were deities in disguise sent to awaken the Bodhisatta to his mission. Hence old age, illness, and death are called “divine messengers.”

4. Yama is the legendary god of the underworld, who passes judgment on the dead and assigns them to their future destiny. According to some accounts, he does so merely by holding before the dead spirits a mirror which reflects back their good and bad deeds.

Cấp Cô Độc mua để dâng lên Đức Phật. Các bộ Kinh Nikāya mô tả vua Ba-tư- nặc như là một trong những đệ tử tại gia thuần thành nhất của Đức Phật, mặc dù các bộ kinh không cho thấy ông này đạt được bất cứ mức độ chứng đắc nào. Toàn bộ một chương của Tương Ưng Bộ Kinh - Kinh Kosalasamyutta (chương 3) - ghi lại cuộc đàm thoại giữa nhà vua với Đức Phật.

2. Khi nói về bậc A-la-hán, Đức Phật không mô tả thân phận của Ngài như là ‘già và chết’, nhưng chỉ là ‘sự hủy hoại và vất bỏ thân’. Bởi vì đối với bậc A-la-hán, một vị đã giải thoát mọi khái niệm về ‘tôi’ và ‘của tôi’, nên không còn xem sự hủy hoại và tan rã của thân như là ‘già và chết’ của một cái ‘tôi’.

3. *Devadūta*. Theo truyền thuyết, khi Bồ-tát đang còn là thái tử sống trong cung điện, một lần dạo chơi ngoài thành, ngài đã gặp một người già, một người bệnh và một xác chết, những cảnh tượng mà ngài chưa bao giờ thấy trước đây. Cuộc gặp gỡ này đã phá tan sự lạc quan của ngài về thế giới này và thúc đẩy ngài đi tìm một con đường giải thoát khổ đau. Các bài luận giải nói rằng những hình ảnh con người ngài thấy là những vị Thiên giả dạng được gửi xuống thế gian để thức tỉnh Bồ-tát thực hiện sứ mạng của ngài. Do đó, già, bệnh và chết được gọi là “những Thiên sứ.”

4. Yama (Dạ-ma) theo truyền thuyết là vị vua của cõi âm, là người phán xét về người chết và chỉ định số phận tương lai của người ấy. Theo một vài tường thuật, vị này hành động bằng cách cầm một cái gương soi đặt trước mặt linh hồn người chết, tấm gương này sẽ phản chiếu những hành động thiện và ác của người ấy lúc còn sống.

5. The underlying tendencies (*anusaya*) are dispositions toward the defilements that lie dormant in the mind and become active when provoked. Some texts, such as the present one, mention three underlying tendencies: the tendency to lust (*rāgānusaya*) for pleasant feeling; to aversion (*paṭighānusaya*) for painful feeling; and to ignorance (*avijjānusaya*) in regard to neither-painful-nor-pleasant feeling. Other texts mention seven underlying tendencies: to sensual lust, aversion, views, doubt, conceit, attachment to existence, and ignorance.

6. Spk: The escape is concentration, the path, and the fruit. He does not know this; the only escape he knows is sensual pleasure.

7. These five terms constitute a major pattern for contemplation. “The origin and the passing away” (*samudaya*, *atthaṅgama*) point to the characteristic of impermanence. On the triad of gratification, danger, and escape (*assāda*, *ādinava*, *nissaraṇa*), see pp. 186–87.

8. The sequel will make it clear that “the instructed noble disciple” being described here is the arahant, who alone is entirely free from the tendencies to aversion, lust, and ignorance. However, while the arahant alone may be capable of maintaining perfect equanimity toward physical pain, an ordinary practitioner can still emulate the arahant by attempting to overcome dejection and despondency when experiencing painful bodily feelings. Everyone with a body, including the Buddha, is subject to bodily pain. A mark of spiritual maturity is the ability to endure pain without being

5. Tùy miên (*anusaya*) là những khuynh hướng phiền não cấu uế vẫn còn ngủ yên trong tâm thức và trở nên năng động khi bị kích hoạt. Một vài kinh văn, như bài kinh này, đề cập ba khuynh hướng ngủ yên: khuynh hướng khao khát (*rāgānusaya*) lạc thọ; khuynh hướng chán ghét (*paṭighānusaya*) khổ thọ; và khuynh hướng vô minh (*avijjānusaya*) đối với bất khổ bất lạc thọ. Các kinh văn khác đề cập bảy khuynh hướng ngủ yên: đối với tham dục, sân hận, kiến chấp, nghi ngờ, ngã mạn, hữu ái, và vô minh.

6. Tương Ưng luận giải: vượt thoát là định, là con đường, và là quả. Kẻ vô văn phạm phu không biết điều này; sự vượt thoát duy nhất mà người ấy biết là dục lạc giác quan.

7. Năm từ này tạo thành một mẫu mực quan trọng để quán chiếu: nguồn gốc và sự đoạn diệt (*samudaya*, *atthaṅgama*) để chỉ tính chất vô thường. Về bộ ba của: vị ngọt, sự nguy hiểm và sự vượt thoát (*assāda*, *ādinava*, *nissaraṇa*).

8. Diễn tiến sự kiện sẽ làm sáng tỏ rằng “bậc Thánh đệ tử” được mô tả ở đây là bậc A-la-hán, là vị duy nhất hoàn toàn giải thoát khỏi các tùy miên về tham dục, sân hận và si mê. Tuy nhiên, trong lúc chỉ một mình bậc A-la-hán có khả năng duy trì tâm xả hoàn toàn đối với đau khổ về thể chất, một hành giả bình thường vẫn có thể bắt chước bậc A-la-hán bằng cách nỗ lực vượt qua khổ đau thất vọng khi cảm nhận những khổ thọ về thân. Tất cả những ai có thân, kể cả Đức Phật, đều phải chịu khổ thọ về thân. Một dấu hiệu trưởng thành về tâm linh là khả năng chịu đựng đau đớn

overwhelmed by it.

9. The noun *paritassanā* is derived from the verb *paritassati*, which represents Skt *paritṛṣyati*, “to crave, to thirst for”; it is connected etymologically with *tanhā*, craving. However, in Pāli the verbal stem has become conflated with *tasati* = to fear, to tremble, and thus its noun derivatives such as *paritassanā* and *paritasita* also acquire meanings derived from *tasati*. This convergence of meanings, already evident in the Nikāyas, is made explicit in the commentaries. I have tried to capture both nuances by rendering the verb *paritassati* “to be agitated” and the noun *paritassanā* “agitation.” Though Spk understands *paritassanā* here in the sense of craving, the text seems to be emphasizing *bhaya-paritassanā*, “agitation as fear.”

10. The uninstructed worldling is one who lacks both doctrinal knowledge of the Dhamma (underscored by the word *akovidā*, “unskilled”) and practical training in the Dhamma (underscored by *avinīta*, “undisciplined”). The worldling is not a “seer of the noble ones,” that is, of the Buddha and the noble disciples, because he or she lacks the eye of wisdom that discerns the truth they have seen. “Noble ones” (*ariya*) and “superior persons” (*sappurisa*) are synonyms.

The text here enumerates the twenty types of identity view (*sakkāyadiṭṭhi*), obtained by positing a self in four ways in relation to the five aggregates that constitute personal identity (*sakkāya*). Identity view is one of the three fetters to be eradicated at stream-entry, the first of the four stages of realization.

mà không bị nó trấn áp.

9. Danh từ *paritassanā* được rút ra từ động từ *paritassati*, trong tiếng Sanskrit là *paritṛṣyati*, nghĩa là “thèm muốn, khao khát”; từ này được liên kết về phương diện ngữ nghĩa với từ *tanhā*, nghĩa là khát ái. Tuy nhiên, trong tiếng Pāli ngữ căn động từ đã được ghép với *tasati* = nghĩa là sợ hãi, run sợ, và như vậy tiếng danh từ *paritassanā* và *paritasita* cũng mang ý nghĩa rút ra từ chữ *tasati*. Việc hợp nghĩa này, đã rõ ràng trong các bộ Nikāya, được làm lộ rõ trong các bài luận giải. Tôi đã cố gắng giữ lại cả hai ngụ ý bằng cách diễn dịch động từ *paritassati* là “bị dao động” và danh từ *paritassanā* là “sự dao động.” Mặc dù Tương Ưng luận giải hiểu từ *paritassanā* ở đây theo nghĩa khát ái, bài kinh hình như muốn nhấn mạnh *bhaya-paritassana* là “dao động vì sợ hãi.”

10. Kẻ vô văn phàm phu là người thiếu cả kiến thức về Giáo pháp (được nhấn mạnh bởi từ *akovidā*, nghĩa là ‘không có kỹ năng’) lẫn rèn luyện thực hành trong Giáo pháp (được nhấn mạnh bởi từ *avinīta*, nghĩa là ‘không có kỷ cương’). Kẻ vô văn phàm phu không phải là người ‘thấy các bậc Thánh’, nghĩa là Đức Phật và các vị Thánh đệ tử, bởi vì người ấy thiếu đôi mắt trí tuệ để có thể nhận ra được chân lý trong những gì họ thấy. Từ ngữ “Các bậc Thánh” (*ariya*) hay “những bậc siêu phàm” (*sappurisa*) là đồng nghĩa.

Bài kinh ở đây liệt kê 20 loại thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*) có được do đặt cái ngã theo bốn cách tương quan với năm uẩn tạo nên nhân thân của mỗi người (*sakkāya*). Thân kiến là một trong ba hạ phần kiết sử cần phải đoạn trừ ở giai đoạn quả vị Dự Lưu, là cấp bậc đầu tiên của bốn giai đoạn chứng đắc.

Spk: He regards form as self (*rūpaṃ attato samanupassati*), by regarding form and the self as indistinguishable, just as the flame of an oil lamp and its color are indistinguishable. He regards self as possessing form (*rūpavantam attānam*), when he takes the formless (i.e., the mind or mental factors) as a self that possesses form, in the way a tree possesses a shadow; form as in self (*attani rūpaṃ*), when he takes the formless (mind) as a self within which form is situated, as the scent is in a flower; self as in form (*rūpasmim attānam*), when he takes the formless (mind) as a self situated in form, as a jewel is in a casket.

11. This noble disciple is presumably at minimum a stream-enterer.

12. Mahākaccāna was the disciple who excelled in giving detailed analyses of the Buddha's brief statements. For an account of his life and teachings, see Nyanaponika and Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, chapter 6.

13. Sakka, the ruler of the devas in the Tāvātimsa heaven, was a follower of the Buddha. See SN chapter 11.

14. *Papañcasaññāsaṅkhā*. The meaning of this obscure compound is not elucidated in the Nikāyas. The term seems to refer to perceptions and ideas that have become “infected” by subjective biases, “elaborated” by the tendencies to craving, conceit, and distorted views. According to the commentaries, craving, conceit, and views

11. Vị Thánh đệ tử này được xem như tối thiểu cũng đã đắc quả Dự Lưu.

12. Mahākaccāna (Đại Ca-chiên-diên) là vị đệ tử có khả năng xuất sắc khi phân tích chi tiết những lời dạy ngắn gọn của Đức Phật. Độc giả có thể đọc về cuộc đời và những lời giảng dạy của vị đệ tử này trong cuốn “*Những Vị Đại Đệ Tử Của Đức Phật*” do Nyanaponika và Hecker biên soạn.

13. Sakka (Trời Đế Thích) là vị Thiên chủ của cõi Trời Ba Mươi Ba (Đao-lợi Thiên), là một tín đồ của Đức Phật. Xem Tương Ưng Bộ Kinh Chương 11.

14. *Papañcasaññāsaṅkha*. Ý nghĩa của cụm từ tối nghĩa này không được giải thích rõ trong bộ kinh Nikāya. Cụm từ này có vẻ muốn nói đến những tri giác và ý tưởng đã bị ‘ô nhiễm’ do thiên kiến chủ quan, “được kết hợp” bởi các khuynh hướng khát ái, ngã mạn, và kiến chấp lệch lạc. Theo các bài luận giải, khát ái, ngã mạn và kiến chấp là ba

are the three factors responsible for conceptual elaboration (*papañca*). A detailed study of the expression is Ñāṇananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*.

15. Sv: *Pursuit* (*pariyesanā*) is the pursuit of objects such as visible forms, etc., and *gain* (*lābha*) is the gaining of such objects. *Decision-making* (*vinicchaya*) is deciding how much to keep for oneself and how much to give to others; how much to use and how much to store, etc.

16. Greed, hatred, and delusion (*lobha, dosa, moha*) are the three “unwholesome roots”—the root causes of all mental defilements and unwholesome actions; see p. 146.

17. *Anamataggo 'yam bhikkhave saṃsāro*. The original meaning of *anamatagga* is uncertain. Spk glosses it as “having an unfindable beginning,” explaining: “Even if it should be pursued by knowledge for a hundred or a thousand years, it would be with unfindable beginning, with unknown beginning. It wouldn’t be possible to know its beginning from here or from there; the meaning is that it is without a delimiting first or last point. *Saṃsāra* is the uninterruptedly occurring succession of the aggregates.”

18. *Jambudīpa*. “The rose-apple land,” the Indian subcontinent.

19. *Kappa*. Apparently a *mahākappa*, a “great eon,” is intended, the length of time it takes for a world system to arise, develop, and perish. Each *mahākappa* consists of four *asaṅkheyyakappas*, individual periods of expansion,

yếu tố đưa đến những vọng tưởng sai lầm (*papañca*). Một nghiên cứu chi tiết về cụm từ này có thể tìm thấy trong cuốn *Khái Niệm Và Thực Tại Trong Tư Tưởng Phật Giáo Nguyên Thủy*, do Ñāṇananda biên soạn.

15. Trong Luận Giải Trường Bộ Kinh: *Đuổi bắt* (*pariyesanā*) là theo đuổi những đối tượng như là các hình sắc có thể thấy được... và *đạt được* (*lābha*) là chiếm hữu những đối tượng ấy. *Quyết định* (*vinicchaya*) nghĩa là quyết định bản thân sẽ giữ lại bao nhiêu và sẽ cho người khác bao nhiêu; sẽ sử dụng bao nhiêu và sẽ cất giữ bao nhiêu.

16. Tham, sân, si (*lobha, dosa, moha*) là “tam độc” - là gốc rễ của tất cả phiền não của tâm thức và các nghiệp bất thiện.

17. *Anamataggo 'yam bhikkhave saṃsāro*. Nghĩa gốc của từ *Anamatagga* là không chắc chắn. Tương Ưng Bộ Kinh giải thích như là “có một điểm khởi đầu không tìm thấy được”, nghĩa là: “Ngay cả nếu được theo đuổi tìm hiểu một trăm năm hay một ngàn năm, cũng không tìm được điểm khởi đầu. Sẽ không thể biết được điểm khởi đầu từ đây hay từ đó; có nghĩa là điều này không có một điểm đầu tiên hay điểm cuối cùng. *Cõi luân hồi* là một chuỗi tập hợp xảy ra không bị gián đoạn.”

18. *Jambudīpa* ‘Đất táo hồng’, tiểu lục địa Ấn Độ.

19. *Kappa*. Rõ ràng có ý muốn nói là một ‘đại kiếp’ (*mahākappa*), khoảng thời gian cần có để một hệ thống thế giới thành hình, phát triển và hủy diệt. Mỗi *đại kiếp* bao gồm nhiều A-tăng-kỳ kiếp (*Asankheyyakappa*), là những

stabilization, contraction, and dissolution. For a discussion of early Buddhist cosmology, see Gethin, *The Foundations of Buddhism*, pp. 112–15.

20. A *yojana* is approximately seven miles.

CHAPTER II: THE BRINGER OF LIGHT

1. Suttanipāta v. 335.

2. Although the bodhisattva ideal is usually understood to be distinctive of Mahāyāna Buddhism, all the schools of Sectarian Buddhism in the period preceding the emergence of the Mahāyāna shared the belief that the Buddha pursued the course of a bodhisattva over many eons, fulfilling the requirements for Buddhahood. Mahāyāna's contribution was to advocate the bodhisattva career as a prescriptive model for all Buddhist followers to pursue.

3. The “six things unsurpassed” (*cha anuttariyā*) are explained at AN 6:130: the unsurpassed sight (i.e., the sight of a Buddha or his disciple); the unsurpassed hearing (i.e., hearing the Dhamma from a Buddha or his disciple); the unsurpassed gain (i.e., the gain of faith in a Buddha or his disciple); the unsurpassed training (i.e., training in the higher morality, higher mind, higher wisdom as taught by a Buddha or his disciple); the unsurpassed service (i.e., service to a Buddha or his disciple); the unsurpassed recollection (i.e., the recollection of a Buddha or his disciple). The “four analytical knowledges” (*catasso paṭisambhidā*) are the analytical knowledges of meaning, doctrine, language, and ingenuity. The fruits of stream-entry, etc., are explained in

thời kỳ thành hình, phát triển, suy tàn, và hủy diệt. Để thảo luận về vũ trụ học Phật giáo Nguyên thủy, xem cuốn *Nền Tảng Của Phật Giáo*, do Gethi biên soạn, trang 112-15.

20. Một do-tuần (*yojana*) là vào khoảng 7 dặm.

CHƯƠNG II: NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG

1. Kinh Tập (Suttanipāta) trang 335.

2. Mặc dù lý tưởng Bồ-tát thường được hiểu là đặc điểm của Phật giáo Đại thừa, tất cả các trường phái thuộc thời kỳ Phật giáo Bộ phái trong giai đoạn trước khi xuất hiện truyền thống Đại thừa, đều có chung niềm tin rằng Đức Phật đã theo đuổi hạnh nguyện Bồ-tát qua nhiều kiếp, thành tựu viên mãn những yêu cầu của quả vị Phật. Sự đóng góp của truyền thống Đại thừa là cổ xúy cho hạnh nguyện Bồ-tát như là một mẫu mực bắt buộc cho tất cả đệ tử Phật noi theo.

3. Sáu pháp vô thượng (*cha anuttariya*) được giải thích trong Tăng Chi Bộ Kinh 6:130 như là: thấy vô thượng (vd., cái thấy của Đức Phật hoặc các vị đệ tử của Ngài); nghe vô thượng (vd., nghe Pháp của Đức Phật hoặc các vị đệ tử của Ngài); đạt vô thượng (vd., đạt được niềm tin vào Đức Phật hoặc các vị đệ tử của Ngài); tu tập vô thượng (vd., tu tập giới cao thượng, tâm cao thượng, tuệ cao thượng như Đức Phật hoặc các vị đệ tử của Ngài đã dạy); cúng dường vô thượng (vd., cúng dường Đức Phật hoặc các vị đệ tử của Ngài); tưởng niệm vô thượng (vd., tưởng niệm Đức Phật hoặc các vị đệ tử của Ngài). Bốn ‘vô ngại giải’ (*catasso paṭisambhidā*) là vô ngại giải về ý nghĩa, giáo pháp, ngôn ngữ và biện luận. Quả Dự Lưu, v.v.. được giải thích trong

chapter X.

4. As the Buddha's personal attendant, Ānanda was known for his personal dedication to his master. In the main portion of the sutta, where he articulates the traditional beliefs about the wonders accompanying the Buddha's conception and birth, he seems to represent the voice of faithful devotion.

5. This refers to the Bodhisatta's rebirth in the Tusita heaven, which preceded his birth in the human world as Gotama the future Buddha.

6. Ps: Between every three world systems there is an interstice measuring 8,000 *yojanas*; it is like the space between three wagon wheels or almsbowls touching one another. The beings who live there have taken rebirth there because of committing some terrible offence against their parents or righteous ascetics and brahmins, or because of some habitual evil deed like killing animals, etc.

7. Ps: The four deities were the Four Great Kings (i.e., the presiding deities of the heaven of the Four Great Kings).

8. Ps explains each aspect of this event as a foretoken of the Buddha's later attainments. Thus, his standing with his feet (*pāda*) firmly on the ground was a foretoken of his attaining the four bases for spiritual power (*iddhipāda*); his facing the north, of his going above and beyond the multitude; his seven steps, of his acquiring the seven enlightenment factors; the white parasol, of his acquiring the parasol of liberation; his surveying the quarters, of his

chương 10.

4. Là thị giả của Đức Phật, ngài Ānanda nổi tiếng về tinh thần phục vụ tận tụy đối với bậc đạo sư. Trong phần chính của bài kinh, ngài Ānanda nói đến niềm tin truyền thống về những điều kỳ diệu gắn liền với sự kiện nhập mẫu thai và đản sanh của Đức Phật, ngài Ānanda có vẻ như là đại diện cho tiếng nói của người đệ tử trung thành.

5. Điểm này nói đến việc tái sanh của Bồ-tát ở cung trời Đâu-suất, trước khi ngài đản sanh vào thế giới loài người như là Tôn giả Gotama, là vị sẽ thành Phật sau này.

6. Theo luận giải Trung Bộ Kinh: Giữa mỗi ba hệ thống thế giới có một khoảng cách đo được 8.000 *do-tuần*; cũng giống như khoảng cách giữa ba toa bánh xe hay các bình bát chạm vào nhau. Những chúng sanh sống ở đó đã tái sanh ở đó bởi vì họ đã phạm những trọng tội đại ác đối với cha mẹ hay các Sa-môn và Bà-la-môn, hoặc một vài thói quen độc ác như giết hại súc vật, v.v..

7. Luận giải Trung Bộ Kinh: Bốn vị Thiên là Tứ Đại Thiên Vương (nghĩa là những vị Thiên cai trị cõi Trời Tứ Thiên Vương)

8. Luận giải Trung Bộ Kinh: giải thích mỗi chi tiết của sự kiện này như là điềm báo trước việc chứng đắc của Đức Phật. Như vậy, việc ngài đứng với đôi chân (*pāda*) vững vàng trên mặt đất là điềm báo trước ngài chứng đắc Tứ như Ý túc (bốn nền tảng của quyền lực tâm linh) (*iddipāda*), việc ngài quay mặt về phương bắc là báo trước việc ngài sẽ đi trên và vượt qua số đông; bảy bước của ngài là báo trước ngài sẽ thành tựu Thất giác chi (bảy chi phần của giác ngộ);

acquiring the unobstructed knowledge of omniscience; his uttering the words of the “leader of the herd” (an epithet for an eminent person), of his setting in motion the irreversible wheel of the Dhamma; his statement “This is my last birth,” of his passing away into the Nibbāna element with no residue remaining (see **Text IX,5(5)**).

9. This statement seems to be the Buddha’s way of calling attention to the quality he regarded as the true wonder and marvel.

10. In the unabridged version of this text, gold and silver are excluded from the things subject to sickness, death, and sorrow, but they are subject to defilement, according to Ps, because they can be alloyed with metals of lesser worth.

11. *Ākiñcaññāyatana*. This is the third formless meditative attainment; preceded by the four jhānas, it is the seventh of the eight attainments (*samāpatti*) in the scale of concentration. These attainments, though spiritually exalted, are still mundane and, divorced from insight, are not directly conducive to Nibbāna.

12. That is, it leads to rebirth in the plane of existence called the base of nothingness, the objective counterpart of the seventh meditative attainment. Here the lifespan is said to be 60,000 eons, but when that has elapsed one must pass away and return to a lower world. Thus one who

chiếc dù trắng là báo trước ngài sẽ thành tựu cánh dù giải thoát; việc ngài nhìn khắp bốn phương là báo trước ngài sẽ thành tựu tri kiến bao quát không có gì ngăn ngại; việc ngài thốt lên những từ “người chăn dắt đàn nai” (một thuộc từ để chỉ một nhân vật xuất chúng) là báo trước ngài sẽ khởi động chuyển bánh xe Pháp không thể đảo ngược được; câu nói của ngài “đây là đời sống cuối cùng của ta” là báo trước ngài sẽ nhập Vô dư y Niết-bàn (xem **Kinh Văn IX, 5, (5)**).

9. Câu này hình như là cách Đức Phật kêu gọi sự chú ý đến những phẩm chất mà Ngài xem như là những điều kỳ diệu.

10. Trong bản kinh chưa được rút ngắn, vàng và bạc bị loại ra khỏi những pháp đưa đến bệnh, chết và khổ, nhưng chúng chịu ảnh hưởng của phiền não cấu uế theo Bản luận giải Trung Bộ Kinh, bởi vì chúng có thể bị trộn lẫn với những kim loại hỗn tạp.

11. *Akiñcaññāyatana* (Vô Sở Hữu Xứ). Đây là tầng thiền vô sắc định thứ ba; sau khi chứng đắc tứ thiền, và là tầng thiền thứ bảy trong tám tầng thiền (*samāpatti*) theo bảng liệt kê các cấp bậc định. Những chứng đắc này, tuy thật tuyệt diệu về mặt tâm linh, vẫn còn trong vòng Tam giới và vẫn chưa đạt được tuệ giác tối thượng, nghĩa là không trực tiếp đưa đến Niết-bàn.

12. Nghĩa là, điều này đưa đến tái sinh vào cõi Trời gọi là Vô Sở Hữu Xứ, là tương đương với chứng đắc tầng thiền thứ bảy. Ở đây thọ mạng được nói là 60.000 kiếp, nhưng khi thọ mạng ấy đã chấm dứt, hành giả phải chết và tái sinh vào cõi thấp hơn. Vì vậy, những hành giả đã chứng

attains this is still not free from birth and death.

13. *N'eva saññānāsaññāyatana*. This is the fourth and highest formless attainment. It should be noted that Uddaka Rāmaputta is Rāma's son (*putta*), not Rāma himself. The text gives the impression that while Rāma had attained the base of neither-perception-nor-nonperception, Uddaka himself had not done so. The attainment of this base leads to rebirth in the base of neither-perception-nor-nonperception, the highest plane of rebirth in *samsāra*. The lifespan there is said to be 84,000 eons, but being conditioned and impermanent, it is still ultimately unsatisfactory.

14. **Text II,3(2)** continues from this point with an extended account of the Bodhisatta's extreme ascetic practices followed by his discovery of the middle way.

15. Saccaka was a debater whom, on an earlier occasion, the Buddha had defeated in a discussion. Aggivessana, the name by which the Buddha addresses him just below, is probably his clan name. The present discourse begins with a discussion about pleasant and painful feeling, which gives the cue for Saccaka to pose these questions to the Buddha.

16. It is puzzling that in the following paragraphs the Bodhisatta is shown engaging in self-mortification *after* he comes to the conclusion—in this passage—that such practices are useless for the attainment of enlightenment. This anomaly raises a suspicion that the narrative sequence of the sutta has become jumbled. The appropriate place for

được cõi định này vẫn còn phải chịu luân hồi sinh tử.

13. *N'eva saññānāsaññāyatana*. (Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ) Đây là cõi định thứ tư và là cõi cao nhất của tứ vô sắc định. Nên nhớ rằng Uddaka Rāmaputta là con của Rāma (*putta*), chứ không phải là Rāma. Bài kinh cho ta cảm tưởng là trong lúc Rāma đã chứng đắc Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ, Uddaka đã không đắc được như thế. Việc chứng đắc tầng định này đưa đến tái sinh vào cõi Trời Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ, là cõi tái sinh cao nhất trong vòng luân hồi. Thọ mạng ở cõi này được cho là 84.000 kiếp, nhưng vẫn còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên và vô thường, rất ráo vẫn là chưa toại nguyện.

14. **Kinh Văn II, 3 (2)** tiếp tục từ điểm này với một bài tường thuật mở rộng về những kiểu tu tập khổ hạnh cực đoan của Bồ-tát, tiếp theo sau là khám phá của ngài về con đường trung đạo.

15. Saccaka là một người tranh luận mà vào một dịp trước đó đã bị Đức Phật đánh bại trong một cuộc tranh luận. Aggivessana là tên mà Đức Phật đã dùng để gọi ông ta ngay bên dưới, có lẽ chỉ là tên bộ lạc của ông ta. Bài kinh này bắt đầu bằng một cuộc thảo luận về những lạc thọ và khổ thọ, đã gợi ý cho Saccaka đặt những câu hỏi này với Đức Phật.

16. Đáng ngạc nhiên là trong những đoạn tiếp theo đã chứng tỏ Bồ-tát vẫn dần thân vào lối tu khổ hạnh tự ép xác *sau khi* ngài đã đi đến kết luận - trong đoạn này - rằng lối tu tập như vậy là vô ích không đưa đến chứng đắc giác ngộ. Sự khác biệt bất thường này gây nên nghi ngờ rằng thứ tự của bài tường thuật kinh này đã bị xáo trộn. Vị trí thích hợp

the simile of the fire-sticks, it seems, would be at the end of the Bodhisatta's period of ascetic experimentation, when he has acquired a sound basis for rejecting self-mortification as a way to enlightenment.

17. This sentence, repeated at the end of each of the following sections as well, answers the second of the two questions posed by Saccaka in §11.

18. Ps explains that when the Bodhisatta was a child, his father brought him along to attend the ceremonial plowing festival of the Sakyans. The young prince's attendants left him under a rose-apple tree and went to watch the plowing ceremony. Finding himself all alone, the Bodhisatta spontaneously sat up in the meditation posture and attained the first jhāna through mindfulness of breathing. Though the sun moved, the shade of the tree remained over the Bodhisatta. When the attendants returned and found the boy seated in meditation, they reported this to the king, who came and bowed in veneration to his son.

19. This sentence answers the first of the two questions posed by Saccaka in §11. This passage shows a change in the Bodhisatta's evaluation of pleasure. When pleasure arises from seclusion and detachment, it is no longer something to be feared and banished by the practice of austerities but becomes an adjunct of the higher stages along the path to enlightenment.

20. In the usual formula of dependent origination, consciousness is said to be conditioned by volitional formations (*saṅkhārapaccayā viññāṇam*). This variant reveals the interplay of consciousness and name-and-form

của ví dụ về những bó củi, có lẽ phải nằm vào phần cuối của giai đoạn Bồ-tát thử nghiệm lối tu khổ hạnh cực đoan, khi ngài đã đạt được một luận điểm vững chắc để bác bỏ lối tu khổ hạnh tự ép xác như là một cách đưa đến giác ngộ.

17. Câu này cũng được lặp lại vào phần cuối của những đoạn sau, trả lời câu hỏi thứ hai của hai câu hỏi mà Saccaka đã nêu lên trong tiểu mục 11.

18. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích rằng khi Bồ-tát còn là một thiếu niên, phụ vương của ngài đem ngài đi dự lễ hội khai trương mùa gặt lúa của bộ tộc Thích-ca. Người cận vệ của thái tử đã để ngài tại một gốc cây hồng đào và đi xem lễ hội gieo mạ. Khi còn một mình, Bồ-tát liền ngồi xuống hành thiền theo pháp quán niệm hơi thở và đạt được Sơ thiền. Mặc dù mặt trời đã di chuyển theo hướng khác, bóng mát của cây hồng đào vẫn giữ nguyên che nắng cho Bồ-tát. Khi người cận vệ trở về và thấy thái tử ngồi theo tư thế hành thiền, người ấy liền báo cáo với nhà vua, nhà vua liền đi đến và cúi đầu đánh lễ con trai mình.

19. Câu này trả lời câu hỏi thứ nhất của hai câu hỏi do Saccaka nêu lên trong tiểu mục 11. Đoạn này chứng tỏ một sự thay đổi trong việc đánh giá của Bồ-tát về lạc thọ. Khi lạc thọ khởi lên do xả ly, nó không phải là điều đáng sợ hãi và cấm đoán trong lúc tu hành khổ hạnh nhưng trở thành sự hỗ trợ cho các giai đoạn cao hơn trong lộ trình đi đến giác ngộ.

20. Trong công thức thông thường của lý Duyên khởi, thức được cho là sinh khởi do duyên hành. Sự khác biệt ở đây hé lộ cho thấy việc tương giao giữa thức và danh sắc là “vòng xoáy ẩn tàng” dưới tất cả mọi hiện hữu trong vòng tái

to be the “hidden vortex” underlying all existence within the round of rebirths.

21. Spk: “*To this extent one may be born, age, and die:* With consciousness as a condition for name-and-form, and with name-and-form as a condition for consciousness, to this extent one may be born and undergo rebirth. What is there beyond this that can be born or undergo rebirth? Isn't it just this that is born and undergoes rebirth?”

22. Note that the Buddha discovers the path to enlightenment by realizing the cessation of consciousness, name-and-form, and the other links of dependent origination. Cessation is realized with the experience of Nibbāna, the deathless element.

23. At this point the text introduces volitional formations. Its principal condition is ignorance, and thus by mentioning its origin, ignorance too is implied. In this way, all twelve factors of the usual formula of dependent origination are included, at least by implication.

24. *Ālaya*. The word signifies both the objects of clinging and the subjective attitude of clinging.

25. By mentioning these two themes—dependent origination and Nibbāna—in his reflections immediately after his enlightenment, the Buddha underscores their importance for understanding the content of his enlightenment. The enlightenment thus involved a comprehension, first, of the dependent origination of suffering, and second, of Nibbāna

sanh.

21. Theo Tương Ưng luận giải: “*Đến mức độ này, một chúng sanh có thể sinh, già và chết:* Với thức là duyên của danh sắc, và với danh sắc là duyên của thức, đến mức độ này một chúng sanh có thể sinh và phải chịu tái sanh. Có gì ngoài sự kiện này có thể sinh và phải chịu tái sanh? Phải chăng chỉ có sự kiện này là có thể đưa đến sinh và phải chịu tái sanh?”

22. Cần ghi nhận rằng Đức Phật khám phá ra con đường đưa đến giác ngộ bằng chứng đắc việc đoạn diệt thức, danh sắc và các nhân duyên khác của lý Duyên khởi. Sự đoạn diệt được nhận biết với trải nghiệm Niết-bàn, một trạng thái bất tử.

23. Đến điểm này, bài kinh giới thiệu ‘hành’. Nhân duyên chính của hành là vô minh, như vậy bằng cách đề cập nguồn gốc của hành, cũng là hàm chứa vô minh. Bằng cách này, tất cả mười hai nhân duyên của công thức thông thường về lý Duyên khởi cũng được bao gồm trong đó, ít nhất là có ngụ ý.

24. *Ālaya*. Từ này có nghĩa vừa là những đối tượng chấp thủ vừa là thái độ chủ quan về chấp thủ.

25. Bằng cách đề cập hai chủ đề - lý Duyên khởi và Niết-bàn - trong suy tư của Đức Phật ngay sau khi giác ngộ, Ngài nhấn mạnh tầm quan trọng của chúng đối với việc hiểu được nội dung của giác ngộ. Như vậy, giác ngộ liên quan đến sự hiểu biết, trước tiên, về lý Duyên khởi của khổ, và thứ hai, là Niết-bàn như là trạng thái giải thoát tối hậu vượt

as the state of ultimate liberation that transcends all phenomena involved in the dependent origination of suffering. The Buddha first had to comprehend dependent origination, and only when he had done so could he arrive at the realization of Nibbāna. The “acquisitions” (*upadhi*) that are relinquished can be understood as twofold: in terms of the object, as the five aggregates or, more broadly, as all objects of appropriation; and subjectively, as the craving that motivates acts of appropriation.

26. Ps raises the question why, when the Bodhisatta had long ago made an aspiration to attain Buddhahood in order to liberate others, his mind now inclined toward inaction. The reason, it says, is that only now, after becoming enlightened, did he recognize how profound the Dhamma was and how difficult it would be for those with strong defilements to understand it. Also, he wanted Brahmā to ask him to teach so that people who venerate Brahmā would respect the Dhamma and wish to hear it.

27. These five monks attended on the Bodhisatta during his period of self-mortification, convinced that he would attain enlightenment and teach them the Dhamma. However, when he abandoned his austerities and resumed taking solid food, they lost faith in him and deserted him, accusing him of reverting to luxury. See **Text II,3(2)**.

28. *Anantajina*: perhaps this was an epithet used by the Ājīvakas for the spiritually perfected individual.

29. *Āvuso*: a familiar term of address used among equals.

lên tất cả mọi pháp liên hệ trong lý Duyên khởi. Đức Phật trước tiên phải hiểu lý Duyên khởi, và chỉ khi nào Ngài hiểu được điều này Ngài mới có thể đạt đến chứng đắc Niết-bàn. Những ‘sanh y’ (*upadhi*) đã bị đoạn trừ có thể hiểu theo hai cách: hiểu theo đối tượng, như là năm uẩn, hoặc nói rộng hơn, là tất cả mọi đối tượng chiếm hữu; và theo chủ quan, như là khát ái làm động lực cho mọi hành vi chiếm hữu.

26. Luận giải Trung Bộ Kinh nêu câu hỏi là tại sao Bồ-tát đã phát nguyện thành Phật để giải thoát chúng sanh trước đó rất lâu, bây giờ tâm của Ngài lại có khuynh hướng không muốn hoằng pháp. Bài luận giải nói rằng, lý do là vì chỉ đến bây giờ, sau khi giác ngộ, Ngài mới nhận ra tầm mức thâm sâu của Giáo pháp và thật khó cho những ai còn nhiều cấu uế sâu dày có thể hiểu được Giáo pháp này. Và cũng là vì Ngài muốn vị Phạm Thiên yêu cầu Ngài giảng pháp để cho những người sùng kính Phạm Thiên sẽ kính trọng Giáo pháp và mong muốn được nghe.

27. Năm tu sĩ này đã theo Bồ-tát trong thời gian ngài theo đuổi lối tu khổ hạnh ép xác, họ tin rằng ngài sẽ giác ngộ và sẽ giảng dạy Giáo pháp cho họ. Tuy nhiên, khi ngài từ bỏ lối tu ép xác và trở lại ăn uống bình thường, họ mất niềm tin vào ngài và bỏ đi, chỉ trích ngài đã quay trở lại với nếp sống xa hoa. Xem **Kinh Văn II, 3 (2)**.

28. *Anantajina* (*bậc chiến thắng thế giới*): có lẽ đây là một thuộc từ được Ājīvaka dùng để chỉ một cá nhân hoàn hảo về mặt tâm linh.

29. *Āvuso* (*hiền giả*) một từ quen thuộc được dùng giữa

30. The change in address from “friend” (*āvuso*) to “venerable sir” (*bhante*) indicates that they have now accepted the Buddha’s claim and are prepared to regard him as their superior.

31. At this point the Buddha preached to them his first sermon, the Dhammacakkappavattana Sutta, “The Setting in Motion of the Wheel of Dhamma”; see **Text II,5**. Several days later, after they had all become stream-enterers, he taught them the Anattalakkhaṇa Sutta, “The Characteristic of Nonself,” upon hearing which they all attained arahantship; see **Text IX,4(1)(c)**. The complete narrative is at Vin I 7–14. See Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, p. 47.

32. The first section under the exposition of each noble truth simply reveals the knowledge of the truth itself (*saccañāṇa*).

33. The second section under the exposition of each noble truth reveals the knowledge of the task to be accomplished with regard to that truth (*kiccañāṇa*). The first noble truth is to be fully understood (*pariññeyya*), the second to be abandoned (*pahātabba*), the third to be realized (*sacchikātabba*), and the fourth to be developed (*bhāvetabba*).

34. The third section under the exposition of each noble truth reveals the knowledge of the completion of the task appropriate to that truth (*katañāṇa*). The first noble truth has been fully understood (*pariññāta*), the second has been

những người ngang hàng.

30. Sự thay đổi trong cách xưng hô từ ‘hiền giả’ (*āvuso*) đến ‘thầy’ (*bhante*) chứng tỏ rằng bây giờ họ đã chấp nhận lời tuyên bố của Đức Phật và chuẩn bị xem Ngài là bậc thầy.

31. Vào thời điểm này, Đức Phật giảng cho họ bài pháp đầu tiên, “Kinh Chuyển Pháp Luân” (*Dhammacakkappavattana Sutta*), xem **Kinh Văn II, 5**. Nhiều ngày sau, khi tất cả năm tu sĩ ấy đều đã chứng quả Dự Lưu, Ngài giảng dạy cho họ về “Tính chất của Vô ngã” (*Anattakkhāṇa Sutta*), sau khi nghe bài giảng này, tất cả năm vị đều đắc quả A-la-hán; xem **Kinh Văn IX, 4 (1) (c)**. Toàn bộ bài kinh là trong Luật tạng I, tr. 7-14. Xem cuốn “*Cuộc Đời Đức Phật*” (*The Life of the Buddha*) tr. 47, do Ñāṇamoli biên soạn.

32. Phần đầu của bài giải thích về mỗi Diệu đế (chân lý cao thượng) cho thấy sự hiểu biết về chính chân lý đó (*saccañāṇa*).

33. Phần thứ hai của bài giải thích về mỗi Diệu đế cho thấy nhiệm vụ cần phải hoàn thành đối với chân lý đó (*kiccañāṇa*). Diệu đế thứ nhất cần phải được hiểu rõ (*pariññeyya*), Diệu đế thứ hai cần phải được đoạn trừ (*pahātabba*), Diệu đế thứ ba cần phải được thực hiện (*sacchikāta*) và Diệu đế thứ tư cần phải được tu tập (*bhāvetā*).

34. Phần thứ ba của bài giải thích về mỗi Diệu đế cho thấy sự hiểu biết về việc hoàn thành nhiệm vụ phù hợp với chân lý ấy (*katañāṇa*). Diệu đế thứ nhất đã được hiểu rõ (*pariññāta*), Diệu đế thứ hai đã được đoạn trừ (*pahina*),

abandoned (*pahīna*), the third has been realized (*sacchikata*), and the fourth has been developed (*bhāveta*).

35. The three phases (*tiparivatta*) are: (i) the knowledge of each truth; (ii) the knowledge of the task to be achieved regarding that truth; and (iii) the knowledge that this task has been completed. The twelve modes (*dvādasākāra*) are obtained by applying the three phases to the four truths.

36. This stock formulation implies that on this occasion, Koṇḍañña attained the first stage of enlightenment, stream-entry.

37. These are the devas of the six sense-sphere heavenly worlds and the brahma world.

CHAPTER III: APPROACHING THE DHAMMA

1. Among the criteria he proposes is the opinion of the wise, which shows that far from rejecting the opinions of others, the Buddha includes the opinions of the right sort of person among the standards for determining proper conduct. Other suttas tell us how we can judge who is truly wise; see **Text III,4** and **Text III,5**.

2. M^p explains that this town was located at the edge of a forest. Various groups of wanderers and ascetics would stop there to spend the night before crossing the forest. During their stay they would give talks to the Kālāmas, and the Kālāmas were thus exposed to a wide range of philosophical theories. The conflicts between the different views caused them doubt and perplexity.

Diệu đế thứ ba đã được thực hiện (*sacchikata*) và Diệu đế thứ tư đã được tu tập (*bhāveta*).

35. Ba giai đoạn là (*tiparivatta*): (i) hiểu biết về mỗi chân lý; (ii) hiểu biết về nhiệm vụ cần phải hoàn thành đối với chân lý đó; và (iii) hiểu biết rằng nhiệm vụ này đã được hoàn thành. Mười hai hành tướng (*dvādasākāra*) đã thành tựu bằng cách áp dụng ba giai đoạn vào bốn chân lý.

36. Công thức thông dụng này ngụ ý rằng vào dịp đó, Tôn giả Kiền-trần-như (*Koṇḍañña*) đã đắc quả giác ngộ đầu tiên, là quả Dự Lưu.

37. Đó là chư Thiên của sáu cõi Trời dục giới và thế giới Phạm Thiên.

CHƯƠNG III: TIẾP CẬN GIÁO PHÁP

1. Trong số các tiêu chuẩn ngài đề nghị là ý kiến của người trí, điều này chứng tỏ rằng không những ngài không bác bỏ ý kiến của người khác, ngài còn nhận ý kiến của hạng người chơn chính để đưa vào trong những tiêu chuẩn xác định cách hành xử đúng đắn. Những bài kinh khác cho chúng ta biết làm thế nào để phán đoán ai thật sự là người trí. Xem **Kinh Văn III, 4** và **Kinh Văn III, 5**.

2. Luận giải Tăng Chi Bộ Kinh giải thích rằng thị trấn này tọa lạc tại ngoại vi một khu rừng. Nhiều nhóm du Tăng và Sa môn thường dừng tại đó để nghỉ qua đêm trước khi băng qua rừng. Trong thời gian nghỉ tại đó, họ thường thuyết giảng cho người Kālāma, vì thế người Kālāma được tiếp xúc với một loạt rất nhiều lý thuyết triết lý khác nhau. Sự xung đột giữa các quan điểm khác nhau khiến họ nghi ngờ và

3. The above is a stock passage in the Nikāyas.

4. These ten inadequate criteria of truth can be grouped into three classes: (1) The *first* comprises the first four criteria, all positions based on reverence for tradition. Of these, (i) “oral tradition” (*anussava*) refers to the Vedic tradition, which, according to the brahmins, had originated with the primal deity and came down orally through successive generations. (ii) “Lineage” (*paramparā*) signifies an unbroken succession of teachings or teachers. (iii) “Hearsay” (or “report,” *itikirā*) may mean popular opinion or general consensus. And (iv) “a collection of texts” (*piṭakasampadā*) refers to religious texts regarded as infallible. (2) The *second* set, also made up of four terms, is comprised of four types of reasoning recognized by thinkers in the Buddha’s age; their differences need not detain us here. (3) The *third* set, made up of the last two items, refers to two types of personal authority: (i) the personal charisma of the speaker (perhaps including his external qualifications, e.g., that he is highly educated, has a large following, is respected by the king, etc.); and (ii) the speaker’s status as one’s own personal teacher (the Pāli word *garu* is identical with the Sanskrit *guru*). For a detailed analysis, see Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 175–202, 271–75.

5. Greed, hatred, and delusion are the three unwholesome roots. The aim of the Buddha’s teaching, Nibbāna, is defined as the destruction of greed (or lust),

hoang mang.

3. Phần trên là một đoạn thường được trích dẫn trong bộ kinh Nikāya.

4. Mười tiêu chuẩn về sự thật không đáng tin cậy có thể được xếp vào ba loại: (1) *Loại thứ nhất* gồm bốn tiêu chuẩn đầu tiên, tất cả đều dựa vào sự tôn kính truyền thống. Trong số đó là, (i) “truyền khẩu” (*anussava*) ám chỉ truyền thống Vệ-đà, mà theo người Bà-la-môn, đã bắt nguồn từ vị thần thuở sơ khai và truyền khẩu xuống các thế hệ tiếp theo. (ii) “Dòng truyền thừa” (*paramparā*) nghĩa là một dòng tiếp nối không đứt đoạn về giáo lý hoặc đạo sư. (iii) “Nghe nói” (nghe kể lại) (*itikirā*) có thể có nghĩa là ý kiến phổ biến hoặc sự đồng ý của quần chúng. Và (iv) “tập hợp các kinh văn” (*Piṭakasampadā*) nói về các kinh điển tôn giáo được xem như là không thể sai lầm. (2) *Loại thứ hai*, cũng gồm có bốn tiêu chuẩn, gồm có bốn kiểu lý luận được các nhà tư tưởng thời Đức Phật công nhận; những khác biệt của họ không cần phải cản trở chúng ta ở thời đại này. (3) *Loại thứ ba*, gồm có hai tiêu chuẩn cuối cùng, nói đến hai thứ quyền lực cá nhân: (i) sức thu hút của diễn giả (có lẽ bao gồm cả những năng lực bề ngoài như học vị cao, có nhiều đệ tử, được nhà vua kính trọng...); địa vị của diễn giả như là đạo sư của bản thân mình (tiếng Pāli *garu* cũng giống như tiếng Sanskrit *guru*). Để biết thêm phân tích chi tiết về vấn đề này, xin đọc cuốn, *Early Buddhism Theory of Knowledge*, (Lý Thuyết Về Tri Kiến Của Phật Giáo Nguyên Thủy), của Jayatilleke, tr. 175-202, 271-75.

5. Tham, sân, si là tam độc. Mục đích của giáo lý Đức Phật, là Niết-bàn, được định nghĩa là sự đoạn diệt tham, sân và si. Như vậy, Đức Phật hướng dẫn người Kālāma

hatred, and delusion. Thus the Buddha is guiding the Kālāmas toward the heart of his teaching.

6. Here the Buddha introduces the four divine abodes (*brahmavihāra*): boundless loving-kindness, compassion, altruistic joy, and equanimity.

7. Mp: Because he does no evil and because no evil (i.e., suffering) will come to him.

8. This is a stock passage. “Going for refuge” is the act by which a new convert acknowledges the Buddha, the Dhamma, and the Saṅgha as guiding ideals. In Buddhist tradition, it has become the procedure by which one formally declares oneself a Buddhist.

9. *Gāmaṇi*. The word suggests that he is a person of some prominence in the town.

10. Note that the headman here ascribes to the Buddha, as a direct quotation, a general statement of the causal relationship between desire and suffering not found in the Buddha’s words above. The statement is, however, clearly needed as the referent of “this principle” (*iminā dhammena*). It is thus possible that the statement was in the original text but had dropped out in the course of its oral transmission. Just below the Buddha does make the generalization himself.

11. Read, with Be and Ce, *ajānantena*, as against Ee’s *ājānantena*. The negative is clearly required here, since the

hướng đến cốt lõi giáo lý của Ngài.

6. Ở đây, Đức Phật giới thiệu Tứ vô lượng tâm (*brahmavihāra*): từ, bi, hỷ và xả.

7. Theo luận giải Tăng Chi Bộ Kinh: Bởi vì người ấy không làm điều ác và bởi vì không có điều ác nào đến với người ấy.

8. Đây là một đoạn thường nói. “Quy y Tam bảo” là hành động của một người mới vào đạo chấp nhận Đức Phật, Giáo pháp của Ngài, và Tăng đoàn của ngài là những lý tưởng chỉ đạo. Trong truyền thống Phật giáo, việc này đã trở thành một thủ tục cần làm khi một người tuyên bố trở thành một Phật tử.

9. *Gāmaṇi* (trưởng thôn). Từ này gợi ý rằng ông ta là một nhân vật có chức sắc trong thị trấn.

10. Cần ghi nhận là ở đây, người trưởng thôn xem câu nói về quan hệ nhân quả giữa tham dục và đau khổ là câu nói trực tiếp từ Đức Phật, nhưng không được tìm thấy trong lời nói của Đức Phật trước đó. Tuy nhiên, câu nói này cần có như là điểm tham khảo về “nguyên lý” này. Như vậy có thể câu này có trong kinh văn gốc nhưng đã bị bỏ qua trong quá trình truyền khẩu. Ngay đoạn dưới chính Đức Phật cũng có nói tổng quát về điểm này.

11. Hãy đọc, với văn bản tiếng Miến-điện và văn bản tiếng Tích-lan, *ajānantena*, như là đối nghĩa với *ājānantena*

monk who cannot directly know the Buddha's mind must infer from his bodily and verbal behavior that he is fully purified.

12. “States cognizable through the eye” are bodily actions; “states cognizable through the ear” are words.

13. “Mixed states” would mean the conduct of one who is trying to purify his behavior but is unable to do so consistently. Sometimes his conduct is pure, sometimes impure.

14. Ps: The dangers are conceit, arrogance, etc. For some monks are calm and humble as long as they have not become well known and popular; but when they become famous and popular, they go about acting improperly, attacking other monks like a leopard pouncing on a herd of deer.

15. Ps: This statement shows the Buddha's impartiality. He does not extol some and disparage others.

16. *So tasmim dhamme abhiññāya idh'ekaccaṃ dhammaṃ dhammesu niṭṭhaṃ gacchatī.* In order to convey the intended meaning I have rendered the second occurrence of *dhamma* here as “teaching,” i.e., the particular doctrine taught to him, the plural *dhammesu* as “teachings,” and *tasmim dhamme* as “that Dhamma,” in the sense of the total teaching. Ps and Ps-pt together explain

trong tiếng La-tinh. Rõ ràng ở đây đòi hỏi thể phủ định, vì vị Tăng không thể trực tiếp biết được tâm của Đức Phật nên phải nhìn vào cách hành xử của Ngài qua lời nói và hành động để biết rằng Ngài đã hoàn toàn thanh tịnh.

12. “Những trạng thái do mắt nhận biết” là những hành động về thân; “những trạng thái do tai nhận biết” là lời nói.

13. “Những trạng thái hỗn hợp” có nghĩa là cách hành xử của một người cố gắng thanh tịnh hành động của mình nhưng không thể làm được một cách nhất quán. Đôi lúc hành động của người ấy thanh tịnh, đôi lúc không thanh tịnh.

14. Luận giải Trung Bộ Kinh: Những nguy hiểm là ngã mạn, kiêu căng... Đối với một số người, tu sĩ thường trầm lặng và khiêm tốn khi họ chưa nổi tiếng và chưa được nhiều người biết đến; nhưng đến khi họ nổi tiếng và được nhiều người biết đến, họ đi đây đi đó và có những hành động không đúng đắn, tấn công các tu sĩ khác như một con beo húc đầu vào đàn nai.

15. Luận giải Trung Bộ Kinh: Câu này chứng tỏ Đức Phật rất khách quan: Ngài không ca tụng người này và hạ bệ người kia.

16. Để diễn đạt ý nghĩa đúng như dự định, tôi đã dịch chữ *dhamma* thứ hai trong câu này như là ‘giáo lý’, nghĩa là, giáo lý đặc biệt được giảng cho vị Tăng, số nhiều của *dhammesu* như là ‘các giáo lý’, và *tasmim dhamme* như là ‘giáo lý ấy’, theo nghĩa toàn bộ giáo lý. Luận giải và tiểu luận giải Trung Bộ Kinh cùng giải thích ý nghĩa như thế này: “Khi Giáo pháp đã được Thế Tôn giảng dạy, các vị Tăng - bằng

the meaning thus: “When the Dhamma has been taught by the Master, the monk, by directly knowing the Dhamma through penetration of the path, fruit, and Nibbāna, comes to a conclusion regarding the preliminary teaching of the Dhamma about the aids to enlightenment (*bodhipakkhiyā dhammā*).”

17. This refers to the faith of a noble person (*ariyapuggala*), who has seen the Dhamma and thus can never acknowledge any teacher other than the Buddha.

18. He was a prominent brahmin who ruled over Opasāda, a crown property in the state of Kosala that had been granted to him by King Pasenadi.

19. Apparently this is Kāpaṭhika’s clan name.

20. These are the ancient rishis whom the brahmins regarded as the divinely inspired authors of the Vedic hymns.

21. In Pāli: *saddhā*, *ruci*, *anussava*, *ākāraparivitakka*, *ditṭhinijjhānakkhanti*. Of these five grounds for arriving at a conviction, the first two seem to be based primarily on emotion, the third to be an unquestioning acceptance of tradition, and the last two primarily rational or cognitive. The last three are included among the ten unacceptable grounds for a belief in **Text III,2**. The “two different ways” that each may turn out are true or false.

22. It is not proper for him to come to this conclusion because he has not personally ascertained the truth of his conviction but only accepts it on a ground that is not capable

cách trực tiếp hiểu biết Giáo pháp qua việc thâm nhập vào con đường tu tập, chứng quả và đắc Niết-bàn - đi đến kết luận đối với giáo lý ban đầu về những pháp trợ đạo (*bodhipakkhiyā dhammā*).”

17. Điểm này nói đến đức tin của một vị Thánh đệ tử (*ariyapuggala*), vị đã thấy Pháp và vì thế không bao giờ nhận một vị đạo sư nào khác ngoài Đức Phật.

18. Ông này là một người Bà-la-môn có quyền lực, là người cai trị Opasāda, một lãnh địa thuộc vương quốc Kosala đã được vua Pasenadi ban cho ông Bà-la-môn này.

19. Rõ ràng đây là tên bộ tộc của Kāpaṭhika.

20. Đây là những vị Thánh cổ sơ mà người Bà-la-môn xem như là những tác giả đã nhận được cảm hứng siêu phàm để viết ra các bài thánh ca Vệ-đà.

21. Trong tiếng Pāli: *saddhā* (niềm tin), *ruci* (sự chấp nhận), *anussava* (truyền thống khẩu truyền), *ākāraparivitakka* (nhận thức qua lý luận), *ditṭhinijjhānakkhanti* (chấp nhận sau khi cân nhắc). Về năm cơ sở để đi đến niềm tin, hai cơ sở đầu tiên có vẻ như trước hết là dựa vào cảm tính, cơ sở thứ ba là sự chấp nhận truyền thống mà không cần thắc mắc, và hai cơ sở cuối cùng trước hết thuộc về luận lý hoặc nhận thức.

22. Thật không đúng để người này đi đến kết luận như vậy, bởi vì bản thân ông không chắc chắn về sự thật của niềm tin của mình, nhưng chỉ chấp nhận nó trên một cơ sở

of yielding certainty.

23. *Saccānurakkhana*: or, the safeguarding of truth, the protection of truth.

24. *Saccānubodha*: or, the awakening to truth.

25. In this series, “he scrutinizes” (*tūletī*), according to Ps, means that he investigates phenomena as impermanent, suffering, and nonself. This is the stage of insight contemplation. “Applies the will” (*ussahatī*) and “strives” (*padahatī*) appear similar. We might understand the former as the effort leading to insight, the latter as the effort that leads from insight to world-transcending realization. This last step is signified by the expression, “he realizes with the body the supreme truth.” The supreme truth (*paramasacca*) is Nibbāna.

26. While the “discovery of truth” (*saccānubodha*) in this context seems to mean the attainment of stream-entry, the final arrival at truth (*saccānuppatti*) must mean the attainment of arahantship. Note that the final arrival at truth does not come about through any new measures, but simply through the repeated development of those same factors that led to the discovery of truth.

27. Ps: The brahmins believed that they themselves were the offspring of Brahmā’s mouth, the *khattiyas* of his breast, the mercantile class (*vessa*) of his belly, the workers (*sudda*) of his legs, and *samaṇas* of the soles of his feet.

là không có gì chắc chắn cả.

23. *Saccānurakkama*: hoặc sự bảo đảm chân lý, sự bảo vệ chân lý.

24. *Saccānubodha*: hoặc sự thức tỉnh chân lý.

25. Trong loạt bài này, “vị ấy cứu xét kỹ lưỡng” (*tuleti*), theo luận giải Trung Bộ Kinh, nghĩa là vị ấy nghiên cứu các pháp như là vô thường, khổ và vô ngã. Đây là giai đoạn thiền quán. “Áp dụng ý chí” (*ussahati*) và “nỗ lực” (*padahati*) có vẻ mang ý nghĩa giống nhau. Chúng ta có thể hiểu từ thứ nhất như là nỗ lực đưa đến tuệ giác, và từ thứ hai như là nỗ lực từ tuệ giác đưa đến giác ngộ siêu việt. Bước cuối cùng mang ý nghĩa bởi nhóm từ “vị ấy tự thân nhận thức chân lý tối thượng.” Chân lý tối thượng (*paramasacca*) tức là Niết-bàn.

26. Trong lúc việc “khám phá chân lý” (*saccānubodha*) trong ngữ cảnh này có vẻ mang ý nghĩa là chứng đắc quả Dự Lưu, đạt đến chân lý cuối cùng (*saccānuppatti*) phải có ý nghĩa là chứng quả A-la-hán. Cần ghi nhận rằng đạt đến chân lý cuối cùng không phải có được nhờ bất cứ biện pháp mới nào, nhưng chỉ là qua sự phát triển lặp lại nhiều lần các chi phần đưa đến khám phá chân lý.

27. Luận giải Trung Bộ Kinh: Những người Bà-la-môn tin rằng chính họ là con cháu sinh ra từ miệng của Phạm Thiên, người Sát-đế-ly (*khattiya*) sinh ra từ ngực, người Phệ-đà (*vessa*) sinh ra từ bụng, người Thủ-đà-la (*sudda*) sinh ra từ chân, và Chiên-đà-la (*samana*) sinh ra từ gót chân của Phạm Thiên.

CHAPTER IV: THE HAPPINESS VISIBLE IN THIS PRESENT LIFE

1. As the standard for the wheel-turning monarch, Dhamma is not the Buddha's teaching but the moral law of justice and righteousness on the basis of which the righteous king rules his country and gains sovereignty over the world. In Indian iconography, the wheel (*cakka*) is the symbol of sovereignty in both the temporal and spiritual spheres. The world ruler assumes kingship when the mystical "wheel treasure" (*cakkaratana*) appears to him (see **Text IV,6(5)**); the wheel treasure persists as the symbol of his rule. Analogously, the Buddha sets in motion the wheel of the Dhamma, which cannot be turned back by anyone in the world.

2. Compare with the shout of the devas at the conclusion of **Text II,5**.

3. The householder Nakulapitā and the housewife Nakulamātā were the foremost of the Buddha's lay disciples with regard to their trust in him. See Nyanaponika and Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, pp. 375–78.

4. Anāthapiṇḍika was the Buddha's foremost male lay supporter. See Nyanaponika and Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, chapter 9.

5. *Dāsī*: literally, a female slave. Fortunately, in Buddhist societies this recommendation has not been taken very seriously and the first three models of the ideal wife have prevailed.

CHƯƠNG IV: HẠNH PHÚC THẤY RÕ NGAY TRONG HIỆN TẠI

1. Như là tiêu chuẩn của một vị Chuyển luân Thánh vương, Giáo pháp không phải là lời dạy của Đức Phật nhưng là qui luật đạo đức về công bằng và chánh trực, trên căn bản đó vị vua chánh trực cai trị vương quốc của mình và đạt được chủ quyền trên thế giới. Theo hình tượng học Ấn Độ, bánh xe (*cakka*) là biểu tượng của chủ quyền trong cả hai lãnh vực vật chất và tâm linh. Người cai trị thế giới nhận ngôi vua khi 'bánh xe báu' (*cakkaratana*) xuất hiện trước mặt (xem **Kinh Văn IV, 6 (5)**); bánh xe báu có mặt như một biểu tượng của sự cai trị của nhà vua. Cũng giống vậy, Đức Phật chuyển bánh xe Pháp, và không người nào trên thế giới có thể quay ngược nó được.

2. So sánh với tiếng hét của chư Thiên vào đoạn cuối của **Kinh Văn II, 5**.

3. Gia chủ Nakulapitā và bà vợ Nakulamātā là những người đệ tử tại gia có lòng tin hàng đầu đối với Đức Phật. Xem cuốn *Những Vị Đại Đệ Tử Của Đức Phật*, do Nyanaponika và Hecker biên soạn, tr. 375-78.

4. Anāthapiṇḍika (Cấp-cô-độc) là vị đệ tử tại gia hàng đầu về hạnh bố thí hộ trì Đức Phật. Xem cuốn *Những Vị Đại Đệ Tử Của Đức Phật*, do Nyanaponika và Hecker biên soạn, ch 9.

5. *Dāsī*: nghĩa đen là 'nữ nô lệ.' Rất may là trong các xã hội thời Đức Phật, lời khuyên nghị này không được xem là quan trọng, và ba mẫu đầu tiên về người vợ lý tưởng được chú trọng hơn.

6. Visākhā was the Buddha's foremost female lay supporter. The Eastern Park was the monastery she had built for the Buddha in the eastern part of Sāvattihī.

7. This argument is intended to refute the brahmins' claim that they are born from the mouth of Brahmā.

8. *Yona* is probably the Greek colony of Bactria, in modern Afghanistan and Pakistan. Greeks lived and ruled here after the conquests of Alexander the Great. *Kamboja* is probably to the northwest of the Indian "Middle Country."

9. King Ajātasattu had come to power by killing his father, the virtuous king Bimbisāra, a supporter of the Buddha who had attained stream-entry, the first stage of liberation. Ajātasattu later felt remorse for his heinous deed and, after hearing the Buddha teach the Sāmaññaphala Sutta (DN 2), became his follower. The Vajjian confederacy, north of Magadha, on the other side of the river Ganges, consisted of the Licchavis of Vesālī and the Vedehis (of Videha—to whom Ajātasattu's mother belonged), whose capital was Mithilā.

10. The *uposatha* is the day of religious observance in the Indian lunar calendar. It falls on the days of the full moon (the fifteenth of the fortnight), the new moon (the fourteenth or fifteenth of the fortnight), and the two half-moons. The "uposatha day of the fifteenth" referred to here is probably the full-moon uposatha.

6. Visākhā (Tỳ-xá-khư) là nữ đệ tử tại gia hàng đầu về hạnh bố thí hộ trì Đức Phật. Đông Viên (the Eastern Park) là tu viện bà đã xây để cúng dường Đức Phật ở khu vực phía đông thành Sāvattihī.

7. Lập luận này là để bác bỏ lời tuyên bố của những người Bà-la-môn rằng họ sinh ra từ miệng của Phạm Thiên.

8. *Yona* có lẽ là thuộc địa Bactria của Hy Lạp, trong nước Afghanistan và Pakistan hiện đại. Người Hy Lạp sinh sống và cai trị ở đây sau những cuộc chinh phục của Đại đế Alexander. *Kamboja* có lẽ ở phía tây bắc "Nước Miền Trung" của Ấn Độ.

9. Vua Ajātasattu (A-xà-thế) lên cầm quyền bằng cách giết vua cha, vị vua đức hạnh Bimbisāra (Tần-bà-sa-la), một vị vua thuần thành hộ trì Đức Phật, người đã chứng quả Dự Lưu, cấp bậc giải thoát đầu tiên. Vua Ajātasattu sau đó hối hận vì hành động đại nghịch của mình, và sau khi nghe Đức Phật giảng bài kinh Sāmaññaphala (Trường Bộ Kinh 2), đã trở thành đệ tử của Ngài. Liên quốc Vajjīan, phía bắc của Magadha, ở bên kia sông Hằng, gồm có Licchavi của Vesālī và Vedehi (thuộc Videha - quê mẹ của Ajātasattu), thủ đô là Mithilā.

10. *Upasatha* (Ngày trai giới / Bố-tát) là những ngày trai giới tôn giáo trong âm lịch của Ấn Độ. Ngày này đúng vào ngày rằm (ngày thứ 15 của tháng), và ngày mười bốn hay rằm (giữa tháng), hoặc là hai ngày trăng khuyết. Lễ Bố-tát vào ngày thứ 15 được đề cập ở đây có lẽ thuộc lễ Bố-tát ngày rằm.

11. I correct an error in Walshe's translation here. Walshe translates as if the virtuous ascetics and brahmins should come to the king to ask for his guidance in what is wholesome and unwholesome. The Pāli text, however, is clear that it is the king who should approach the virtuous ascetics and brahmins to ask for *their* guidance.

12. *Yathābhuttañ ca bhuñjatha*. The Pāli means literally “eat the food as it has been eaten,” but this seems to be the implication. Walshe's “Be moderate in eating” cannot be correct.

13. *Purohita*. He was a brahmin who served as an advisor on both religious and temporal affairs.

CHAPTER V: THE WAY TO A FORTUNATE REBIRTH

1. *Cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā* (AN III 415).

2. The distinction seems to be lightly drawn in the sutta literature, but in the commentaries it becomes hardened into a precise delimitation between the three types of results any kamma may produce.

3. For the distinction between these two types of right view, see MN 117 (not included in this anthology). In the technical terminology of the Pāli commentators, even the insight into the three characteristics (impermanence, suffering, nonself) and knowledge of the origination aspect of dependent origination are still mundane (*lokiya*) because

11. Tôi sửa lại một lỗi trong bản dịch của Walshe ở đây. Walshe đã dịch như thể là những Sa-môn và Bà-la-môn đức hạnh phải đến gặp nhà vua để xin hướng dẫn về những thiện pháp và bất thiện pháp. Tuy nhiên, trong kinh văn tiếng Pāli, rõ ràng chính nhà vua phải đi đến gặp các Sa-môn và Bà-la-môn đức hạnh để xin họ hướng dẫn.

12. *Yathābhuttañ ca bhuñjatha*. Theo nghĩa đen tiếng Pāli là “hãy ăn thực phẩm ấy như người ta đã ăn”, nhưng điều này hình như là ngụ ý. Walshe dịch là “Hãy ăn có chừng mực” không thể đúng trong trường hợp này.

13. *Purohita*. Ông ấy là một người Bà-la-môn phục vụ như là người cố vấn về cả các vấn đề thế tục lẫn tâm linh.

CHƯƠNG V: CON ĐƯỜNG ĐƯA ĐẾN TÁI SANH TỐT ĐẸP

1. Câu này trong tiếng Pāli là: *Cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā* (Tăng Chi BK III, tr. 415).

2. Sự khác biệt hình như được rút ra từ văn học kinh điển, nhưng trong các bài luận giải điều này được củng cố mạnh hơn thành việc ấn định rõ giới hạn giữa ba loại quả mà nghiệp có thể mang lại.

3. Để phân biệt giữa hai loại chánh tri kiến này, xem Trung Bộ Kinh số 117 (không được đưa vào trong hợp tuyển này). Theo thuật ngữ của các nhà luận giải tiếng Pāli, ngay cả tuệ giác về Ba Pháp Ấn (vô thường, khổ và vô ngã) và tri kiến về tính duyên sinh của lý Duyên khởi cũng vẫn còn thuộc về thế gian (*lokiya*) bởi vì đối tượng của chúng là

their objects are mundane phenomena. In the commentarial system, only the direct cognition of the unconditioned, Nibbāna, is classified as supramundane right view. However, I here use the terms “supramundane” and “world-transcending” (*lokuttara*) in a broader sense, as referring to the knowledge and view (and, more broadly, to all practices) that lead to the transcending of the world.

4. For a fuller discussion of the psychological basis of Early Buddhist cosmology, see Gethin, *The Foundations of Buddhism*, pp. 119–26.

5. Respectively, *dasa akusalā kammāpathā* and *dasa kusālā kammāpathā*. In the Nikāyas, the latter occurs at AN V 57; both are at DN III 269.

6. Buddhist texts of a somewhat later date than the oldest strata of the canon add a fourth bad destination, the realm of the *asuras*. In the old canon, the asuras are depicted as titanic beings engaged in perpetual conflict with the devas but are not assigned to a separate realm. Since their living conditions, as described in the canon, can hardly be called unbearably miserable, the commentators identify the asuras that constitute the fourth bad destination—not with the asuras who battle against the devas—but with a class of beings in the realm of afflicted spirits. Needless to say, the picture of the realms that emerges when the asuras are considered distinct becomes somewhat blurred: if they are the beings who fight against the devas, they aren't depicted as living in abject misery; if they are a class of beings in the spirit realm, there seems no reason to treat them as a separate realm.

những pháp thế gian. Trong hệ thống thuộc về luận giải, chỉ có nhận thức trực tiếp về pháp vô vi, tức Niết-bàn, là được xếp vào loại chánh tri kiến siêu xuất thế gian. Tuy nhiên, ở đây tôi dùng từ ngữ “vượt thoát thế gian” và “siêu việt thế gian” (*lokuttara*) trong nghĩa rộng hơn, như là sự hiểu biết và tri kiến (và, rộng hơn nữa, cho tất cả mọi tu tập) hướng đến sự vượt thoát thế gian.

4. Để có cuộc thảo luận đầy đủ hơn về nền tảng tâm lý của vũ trụ học trong Phật giáo Nguyên thủy, xem cuốn *Những Nền Tảng Của Phật Giáo*, của Gethin, tr. 119-26.

5. Theo đó, tiếng Pāli tương đương là, *dasa akusalā kammāpathā* và *dasa kusā kammāpathā*. Trong các bộ Nikāya, từ ngữ sau xuất hiện trong Tăng Chi BK V, tr. 57; cả hai từ ngữ xuất hiện trong Trường BK III, tr. 269.

6. Các kinh văn xuất hiện vào khoảng thời gian sau các văn bản kinh xưa cổ nhất có thêm một cõi dữ thứ tư, là cõi A-tu-la (*asura*). Trong các bản kinh xưa cổ, A-tu-la được mô tả như những chúng sanh rất to lớn hung dữ tham gia vào những cuộc xung đột triền miên với chư Thiên, nhưng không được chỉ định một cõi sống riêng. Vì điều kiện sống của họ, như được mô tả trong kinh, khó có thể gọi là khổ không chịu đựng được, các nhà luận giải nhận diện những nhóm A-tu-la tạo thành một cõi dữ thứ tư - không phải là những A-tu-la đang xung đột với chư Thiên - giống như một loại chúng sanh trong cõi của những vong linh khổ khổ. Không cần phải nói, bức tranh về các cõi xuất hiện khác biệt của các A-tu-la được xem là khá mập mờ: nếu họ là những chúng sanh đang xung đột với chư Thiên, thì họ không thể được mô tả như đang sống trong cõi khổ khổ; và nếu họ là một loại chúng sanh trong thế giới vong linh

7. I here describe the spheres of rebirth corresponding to the fourth jhāna in accordance with the cosmology of scholastic Theravāda Buddhism. Other schools of Early Buddhism—based on texts parallel to the Nikāyas—divided up the terrain of the fourth jhāna realms somewhat differently.

8. The community of noble disciples consists of four pairs of persons, those who have entered the four paths and those who have realized the four fruits. See p. 373.

9. *Subhakinhā devā*. These are the deities inhabiting the highest plane of rebirth corresponding to the third jhāna.

10. AN 4:235 explains this as the development of the Noble Eightfold Path; AN 4:236, as the development of the seven enlightenment factors.

11. This is a morally nihilistic materialist view that denies an afterlife and the fruits of kamma. “There is nothing given” means there is no fruit of giving; “no this world, no other world,” no rebirth into either this world or a world beyond; “no mother, no father,” no fruit of good and bad conduct toward parents. The statement about ascetics and brahmins denies the existence of Buddhas and arahants.

12. Ps says that “the devas of radiance” is not a separate class of devas but a collective name for the three classes that follow; the same for “the devas of glory.”

khốn khổ, thì không có lý do gì để xem họ thuộc về một cõi riêng biệt.

7. Ở đây tôi mô tả cảnh giới tái sinh tương ứng với Tứ thiên theo như triết lý về vũ trụ học của Phật giáo Nguyên thủy. Các trường phái Phật giáo thời kỳ sơ khai - dựa trên những kinh văn đồng hành với các bộ Nikāya - phân chia lãnh vực của các cảnh giới Tứ thiên hơi khác biệt.

8. Cộng đồng các vị Thánh đệ tử gồm có bốn cặp, những vị đang đi vào bốn Thánh đạo và những vị đã đắc bốn Thánh quả.

9. *Subhakinhā deva*. Đây là chư Thiên cư ngụ ở tầng tái sinh cao nhất tương ứng với Tam thiên.

10. Tăng Chi BK 4: 235 giải thích điều này như là phát triển Bát Thánh đạo; Tăng Chi BK 4:236, như là phát triển Thất Giác Chi.

11. Đây là quan điểm đạo đức của chủ nghĩa hư vô duy vật không công nhận có tái sinh và nghiệp quả. “Không có gì được cho” nghĩa là không có kết quả của bố thí; “không thế giới này, không thế giới khác” nghĩa là không có tái sinh vào đời này hay đời sau; “không mẹ, không cha” nghĩa là không có kết quả về cách hành xử tốt hay xấu đối với cha mẹ. Các câu nói về Sa-môn và Bà-la-môn phủ nhận sự hiện hữu của chư Phật và các bậc A-la-hán.

12. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng: “Chư Thiên cõi Quang Thiên không phải là một tầng trời riêng biệt, nhưng là một tên gọi chung cho cả ba tầng trời tiếp theo; cũng vậy

13. It should be noted that while “conduct in accordance with the Dhamma” as described in the sutta is a necessary condition for rebirth in the higher heavenly worlds and for the destruction of the taints, it is by no means a sufficient condition. Rebirth into the realms beginning with the devas of Brahmā’s retinue requires the attainment of jhāna, rebirth into the pure abodes (the five beginning with the *avihā* devas) requires the attainment of the stage of nonreturner. Rebirth into the formless planes requires the corresponding formless attainments, and the destruction of the taints requires the full practice of the Noble Eightfold Path up to the path of arahantship.

14. Ps: If the kamma of killing directly determines the mode of rebirth, it will produce rebirth in a bad destination. But if a wholesome kamma brings about a human rebirth—and rebirth as a human being is always the result of wholesome kamma—the kamma of killing will operate in a manner contrary to that of the rebirth-generative kamma by causing various adversities that may culminate in a premature death. The same principle holds for the subsequent cases in which unwholesome kamma matures in a human existence: in each instance, the unwholesome kamma counteracts the wholesome kamma responsible for the human rebirth by causing a particular type of misfortune specific to itself.

15. In this case the wholesome kamma of abstaining from killing is directly responsible for either the heavenly rebirth or longevity in a human existence. The same principle applies in all the passages on the maturation of wholesome

đối với chư Thiên cõi Tịnh Thiên.

13. Cần ghi nhận rằng trong lúc “cách hành xử theo đúng Chánh pháp” như được mô tả trong kinh là một điều kiện cần thiết để tái sinh vào các cõi Thiên và để đoạn diệt các lậu hoặc, đây không có nghĩa là một điều kiện đầy đủ. Tái sinh vào cõi Trời bắt đầu bằng chư Thiên của cõi Trời Phạm Thiên đòi hỏi chứng được các tầng thiền sắc giới; tái sinh vào cõi Tịnh Cư Thiên đòi hỏi chứng được quả Bất Lai; tái sinh vào các cõi Trời vô sắc đòi hỏi chứng được các tầng thiền vô sắc, và đoạn tận các lậu hoặc đòi hỏi thành tựu trọn vẹn Bát Thánh đạo cho đến con đường chứng đắc quả A-la-hán.

14. Luận giải Trung Bộ Kinh: Nếu nghiệp sát sanh trực tiếp xác định kiểu tái sinh, có lẽ nghiệp này sẽ đưa đến tái sinh vào cõi dữ. Nhưng nếu một nghiệp thiện đưa đến tái sinh vào cõi Người - và tái sinh vào cõi Người luôn luôn là kết quả của thiện nghiệp - thì nghiệp sát sanh sẽ hoạt động theo một kiểu trái ngược với cách hoạt động của kiểu tái sinh do nghiệp, bằng cách tạo ra nhiều loại tình huống xấu có thể đưa đến cao điểm là chết yểu. Nguyên tắc này cũng áp dụng cho những trường hợp tiếp theo trong đó ác nghiệp chín muồi trong cõi Người: trong mỗi trường hợp, ác nghiệp tương tác với thiện nghiệp đưa đến tái sinh vào cõi Người bằng cách tạo nên một kiểu bất hạnh đặc biệt đối với nghiệp ấy.

15. Trong trường hợp này, thiện nghiệp do không sát sanh là trực tiếp đưa đến việc tái sinh hoặc vào cõi Thiên hoặc được tuổi thọ trong cõi Người. Nguyên tắc này cũng áp dụng cho tất cả đoạn nói về việc chín muồi của thiện nghiệp.

kamma.

16. This means that the act of giving is not sufficient to obtain the desired result. It must be supported by pure moral conduct. For one of persistent immoral conduct, generosity would not suffice to bring a favorable rebirth.

17. This is said because rebirth into the brahma world—and into other planes in the form realm—is achieved through attainment of the jhānas, which requires the suppression of sensual lust.

18. On the uposatha, see p. 153.

19. The “proper time” for meals, according to the monastic and uposatha precepts, is between daybreak and noon. From noon on, solid foods as well as certain nourishing liquids (such as milk) cannot be consumed. Fruit juices, soft drinks, tea, herbal teas, and other light drinks are allowed.

20. These are the states of the Indian subcontinent and the adjacent regions.

21. Ps explains limiting action (*pamāṇakatam kammaṃ*) as kamma pertaining to the sense sphere (*kāṃāvacara*). It is opposed by a limitless or immeasurable action, namely, the jhānas and formless attainments. In this case, the *brahmavihāras* developed to the level of jhāna are intended. When a jhāna or formless attainment is mastered, a kamma pertaining to the sense sphere cannot find the opportunity to yield its own result. Rather, the kamma pertaining to the

16. Điều này có nghĩa là hành động bố thí chưa đủ để đạt được kết quả mong muốn. Hành động này cần được giới hạn thanh tịnh hỗ trợ. Vì đối với người luôn luôn có cách hành xử thiếu đạo đức thì bố thí không đủ để mang lại một cuộc tái sinh thuận lợi.

17. Điều này được nói vì tái sinh vào cõi Phạm Thiên - và vào những cõi khác trong sắc giới - đạt được qua chứng đắc các tầng thiên sắc giới, điều này đòi hỏi phải chế ngự tham dục.

18. Vào ngày lễ Bố-tát.

19. “Đúng thời” để ăn, theo giới luật của tu viện và ngày Bố-tát, là khoảng giữa bình minh và 12 giờ trưa. Sau buổi trưa, những thức ăn loại cứng cũng như một vài thức ăn lỏng bổ dưỡng (như sữa) là không được phép ăn. Nước trái cây, nước ngọt, trà, trà dược thảo, và những thứ nước uống khác thì được phép uống.

20. Đây là những tiểu bang thuộc tiểu lục địa Ấn Độ và những vùng phụ cận.

21. Luận giải Trung Bộ Kinh: giải thích hành động giới hạn như là nghiệp thuộc về dục giới (*kāmmāvaraca*). Đối nghĩa lại là hành động không giới hạn hay vô lượng, như là, những chứng đắc các tầng thiên sắc giới và vô sắc giới. Trong trường hợp này, *brahmavihāra* được dự định phát triển đến mức đạt đến các tầng thiên. Khi một tầng thiên sắc giới hoặc vô sắc giới đã đạt được, một nghiệp thuộc cõi dục giới không có cơ hội để trở quả. Thay vào đó, nghiệp thuộc

form realm or the formless realm overpowers the sense-sphere kamma and produces its results. A *brahmavihāra* that has been mastered leads to rebirth in the brahma world.

22. A “person possessed of right view” (*ditṭhisampanna puggala*) is a stream-enterer. The stream-enterer and those who reach higher attainments will be discussed in chapter X.

23. A *paccekabuddha* is one who, like a Perfectly Enlightened Buddha, attains enlightenment without the guidance of a teacher, but unlike a Buddha is unable to guide others to enlightenment. According to commentarial tradition, *paccekabuddhas* do not arise while the teaching of a Perfectly Enlightened Buddha exists in the world but only in the periods between the arising of Buddhas.

CHAPTER VI: DEEPENING ONE’S PERSPECTIVE ON THE WORLD

1. Ps: “Full understanding” (*pariññā*) here means overcoming (*samatikkama*) or abandoning (*pahāna*). The wanderers of other sects identify the full understanding of sensual pleasures with the first *jhāna*, the full understanding of form with formless existence [the formless planes corresponding to the formless meditative attainments], and the full understanding of feelings with nonpercipient existence [a plane of existence in which perception is temporarily suspended]. The Buddha, on the other hand, describes the full understanding of sensual pleasures as the path to the stage of nonreturner, and the full understanding of both form and feelings as the path to arahantship.

về sắc giới hoặc vô sắc giới vượt thắng nghiệp dục giới và trở quả của chúng. Một *brahmavihāra* đã chứng đắc đưa đến tái sinh ở cõi Phạm Thiên.

22. Một “người đạt được chánh tri kiến” (*ditṭhisampanna puggala*) là một bậc Dự Lưu. Bậc Dự Lưu và những vị chứng đắc quả vị cao hơn sẽ được thảo luận trong Chương X.

23. Độc Giác Phật là một vị, giống như Đức Phật Chánh Đẳng Giác, đã chứng đắc giác ngộ mà không qua sự hướng dẫn của một vị thầy nào, nhưng không giống Đức Phật ở chỗ là không thể hướng dẫn người khác đi đến giác ngộ. Theo truyền thống các luận giải, vị Độc Giác Phật không xuất hiện trong khi có giáo pháp của một vị Phật Chánh Đẳng Giác đang tồn tại trong thế gian, mà chỉ có mặt trong khoảng thời gian chưa có sự xuất hiện của chư Phật.

CHƯƠNG VI: TẦM NHÌN THÂM SÂU VỀ THẾ GIỚI

1. Luận giải Trung Bộ Kinh: “Hiểu biết trọn vẹn” (*pariññā*) ở đây có nghĩa là vượt qua được (*samatikkama*) hay từ bỏ (*pahāna*). Các du sĩ ngoại đạo đồng hóa hiểu biết trọn vẹn về các dục lạc giác quan với Sơ thiền, hiểu biết trọn vẹn về sắc với cõi vô sắc [các cảnh giới vô sắc tương ứng với những chứng đắc các tầng thiền vô sắc], và hiểu biết trọn vẹn về cảm thọ với cõi Phi Tưởng Phi Phi Tưởng [một cảnh giới trong đó mọi tưởng tạm thời ngưng hoạt động]. Trong lúc đó, Đức Phật mô tả sự hiểu biết trọn vẹn về các dục lạc giác quan như là con đường đưa đến chứng quả Bất Lai, và hiểu biết trọn vẹn về sắc và thọ như là con đường đưa đến chứng quả A-la-hán.

2. Note that while the previous dangers in sensual pleasures were called “a mass of suffering in this present life” (*sandittiko dukkhakkhandho*), this one is called “a mass of suffering in the life to come” (*samparāyiko dukkhakkhandho*).

3. *Vohārasamuccheda*. *Vohāra* can mean business transactions, designation, speech, and intentions. Ps says all four are relevant, since he thinks he has given up the business, designation, speech, and intentions of a householder.

4. Ps explains the “equanimity that is diversified, based on diversity” as that related to the five cords of sensual pleasure; the “equanimity that is unified, based on unity” as that based on the fourth jhāna.

5. Māgandiya was a philosophical hedonist who held that one should allow the five senses to enjoy their respective objects. He criticized the Buddha for advocating restraint and control of the senses. The Buddha is about to demonstrate the defects in sensual enjoyment.

6. Ps glosses *nippurisa*, “none male,” as meaning that they were all women. Not only the musicians, but all posts in the palace, including the door-keepers, were filled by women. His father had provided him with three palaces and the entourage of women in hopes of keeping him confined to the lay life and distracting him from thoughts of renunciation.

2. Cần ghi nhận rằng trong lúc những nguy hiểm trước đây về các dục lạc giác quan được gọi là “đại khổ uẩn trong đời hiện tại”, khổ đau này được gọi là “một đại khổ uẩn trong đời sau.”

3. *Vohārasamuccheda*. *Vohāra* có thể mang nghĩa là các thương vụ, một chức danh, lời nói và dự định. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng tất cả bốn nghĩa ấy đều có liên hệ với nhau, vì ông ấy nghĩ rằng ông ta đã từ bỏ các thương vụ, chức danh, lời nói và dự định của một gia chủ.

4. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích “xả đa dạng, dựa trên sự đa dạng” như là liên quan đến năm dục, “xả hợp nhất dựa trên sự hợp nhất” như là dựa vào Tứ thiên.

5. Māgandiya là một người theo triết thuyết của chủ nghĩa khoái lạc, cho rằng người ta phải cho phép ngũ căn hưởng thụ khoái lạc từ những đối tượng của chúng. Ông ta chỉ trích Đức Phật đã chủ trương việc hộ trì và chế ngự các căn. Đức Phật sắp sửa chứng minh sự sai lầm trong việc hưởng thụ dục lạc giác quan.

6. Luận giải Trung Bộ Kinh chú thích từ *nippurisa*, “không phải nam giới”, có nghĩa là tất cả những người ấy đều là nữ giới. Không chỉ là những nhạc công, mà tất cả các chức vụ trong cung điện, kể cả người gác cổng, đều do phụ nữ nắm giữ. Phụ vương của ngài đã cung cấp ba tòa lầu đài cho ngài và một đoàn phụ nữ bao quanh ngài với hy vọng giữ chân ngài với cuộc sống thế tục và làm xao lãng những ý tưởng của ngài về việc xuất gia.

7. Ps: This is said referring to the attainment of the fruit of arahantship (*arahatta-phala-samāpatti*) based on the fourth jhāna.

8. The “Grove of Delight” in the Tāvātimsa heaven.

9. The expression *viparītasaññā* alludes to the “distorted perception” of perceiving pleasure in what is really painful. AN 4:49 speaks of four distortions of perception (*saññāvipallāsa*): perceiving the unattractive as attractive, the impermanent as permanent, the painful as pleasurable, and the selfless as a self. Sensual pleasures are painful because they arouse the painful defilements and because they bring painful fruits in the future.

10. What is intended here by wrong view (*micchā diṭṭhi*) are views that deny the foundations of morality, especially those views that reject a principle of moral causation or the efficacy of volitional effort.

11. Forest-dwelling and the rest are among the ascetic practices permitted by the Buddha. On the ten fetters, see pp. 374–75. Spk says that some among them were stream-enterers, some once-returners, and some nonreturners. None were worldlings, and none were arahants.

12. This means the attainment of arahantship.

CHAPTER VII: THE PATH TO LIBERATION

1. Among these ten views, those that entertain ideas about the world (*loka*) are also implicitly entertaining similar

7. Luận giải Trung Bộ Kinh: Điều này nói về việc chứng quả A-la-hán dựa trên Tứ thiền.

8. “Rừng Hoan Lạc” trong cõi Trời Ba Mươi Ba.

9. Thành ngữ *viparītasaññā* đề cập gián tiếp đến “tri giác sai lầm” về việc xem là vui đối với những gì thật sự là khổ. Tăng Chi BK 4:49 nói đến bốn tri giác sai lầm: xem những gì bất tịnh là tịnh, những gì vô thường là thường, những gì là khổ là vui, những gì là vô ngã là ngã. Những dục lạc giác quan là khổ bởi vì chúng làm khởi sinh những phiền não khổ đau và bởi vì chúng mang lại những quả khổ trong tương lai.

10. Ở đây, những gì có ý muốn nói về tà kiến (*micchā diṭṭhi*) là những quan điểm phủ nhận các nền tảng của đạo đức, nhất là những quan điểm phủ nhận nguyên lý nhân quả đạo đức hay hiệu quả của nỗ lực ý chí.

11. Sống trong rừng và theo đúng các điều kiện của Sa môn khổ hạnh như đã được Đức Phật cho phép. Tương Ưng BK nói rằng một số trong các vị đó là bậc Dự Lưu, một số là bậc Nhất Lai, một số là bậc Bất Lai. Không có vị nào là vô văn phàm phu, cũng không có vị nào là bậc A-la-hán.

12. Điểm này có nghĩa là chứng quả A-la-hán.

CHƯƠNG VII: CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT

1. Trong số mười quan điểm này, các quan điểm nuôi dưỡng những ý tưởng về thế giới (*loka*) cũng ngụ ý nuôi

ideas about the self (*attā*). Thus the first pair is the antithesis of eternalism and annihilationism. The view that the soul is the same as the body is materialism, a type of annihilationism; the view that the soul and the body are different is eternalism. The view that a Tathāgata—a liberated person—exists after death is eternalism; the view that he does not exist after death is annihilationism. The view that he both exists and does not exist is a syncretic doctrine combining features of eternalism and annihilationism; the view that he neither exists nor does not exist is skepticism or agnosticism, which denies that we can determine his condition after death. All these views, from the Buddhist perspective, presuppose that the Tathāgata presently exists as a self. They thus begin with an erroneous premise and differ only in so far as they posit the fate of the self in different ways.

2. Those who have always wondered about the fate of the monk who almost left the Buddha to satisfy his metaphysical curiosity will be relieved to know that in his old age Mālunkyāputta received a brief discourse on the six sense bases from the Buddha, went into retreat, and attained arahantship. See SN 35:95.

3. Devadatta was the Buddha's ambitious cousin, who attempted to kill the Buddha and usurp control of the Saṅgha. When these attempts failed, he broke away and tried to establish his own sect with himself at the head. See

dưỡng những ý tưởng tương tự về cái ngã (*attā*). Như vậy, cặp đầu tiên là phản đề của chủ thuyết thường hằng và chủ thuyết đoạn diệt. Quan điểm cho rằng linh hồn và thể xác giống nhau là của chủ thuyết duy vật, là một loại chủ thuyết đoạn diệt; quan điểm cho rằng linh hồn và thể xác là khác nhau thuộc chủ thuyết thường hằng. Quan điểm cho rằng Như Lai, một bậc giải thoát, vẫn tồn tại sau khi chết thuộc về chủ thuyết thường hằng; quan điểm cho rằng Ngài không tồn tại sau khi chết thuộc về chủ thuyết đoạn diệt. Quan điểm cho rằng Như Lai cả tồn tại lẫn không tồn tại sau khi chết là một triết thuyết pha trộn kết hợp những ý tưởng của chủ thuyết thường hằng và chủ thuyết đoạn diệt; quan điểm cho rằng Ngài không tồn tại cũng không không tồn tại là thuộc về chủ thuyết hoài nghi hoặc chủ thuyết bất khả tri, là những chủ thuyết phủ nhận việc chúng ta có thể biết được điều kiện của Ngài sau khi chết. Tất cả những quan điểm này, theo tầm nhìn của Phật giáo, đặt ra một tiền đề cho rằng Như Lai hiện hữu như một cái ngã. Như vậy, những quan điểm ấy bắt đầu với một tiền đề sai lầm và chúng chỉ khác nhau ở chỗ chúng đặt số phận của cái ngã theo những cách khác nhau.

2. Những người nào luôn tự hỏi về số phận của vị Tăng ấy, người hầu như đã từ giả Đức Phật để đi tìm cách thỏa mãn tính tò mò của mình về các vấn đề siêu hình, sẽ nhẹ nhõm khi biết rằng trong lúc tuổi già, Mālunkyāputta đã nghe một thời pháp ngắn của Đức Phật về sáu căn, rồi tu ẩn cư và đắc quả A-la-hán. Xem Tương Ưng BK 35:95.

3. Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) là người em bà con đầy tham vọng của Đức Phật, người đã âm mưu giết Đức Phật để lãnh đạo Tăng đoàn. Khi âm mưu ấy thất bại, ông ta bỏ đi và cố gắng thiết lập tông phái của riêng mình để lãnh

Ñāṇamoli, *Life of the Buddha*, pp. 266–69.

4. Ps: “Knowledge and vision” (*ñāṇadassana*) here refers to the divine eye, the ability to see subtle forms invisible to normal vision.

5. This translation follows Be and Ce, which read *asamayavimokkham* in the preceding sentence and *asamayavimuttiyā* in this sentence. Ee seems to be mistaken in reading *samaya* in the two compounds and *thānam* instead of *aṭṭhānam*. Ps cites the *Paṭisambhidāmagga* for a definition of *asamayavimokkha* (lit., non-temporary or “perpetual” emancipation) as the four paths, four fruits, and Nibbāna, and of *samayavimokkha* (temporary emancipation) as the four jhānas and four formless attainments. See also MN 122.4.

6. Ps says that “unshakable liberation of mind” (*akuppā cetovimutti*) is the fruit of arahantship. Thus “perpetual emancipation”—as including all four paths and fruits—has a wider range than “unshakable liberation of mind.” The latter alone is declared to be the goal of the holy life.

7. *Rāgavirāgaṭṭham*. This might also have been rendered, somewhat awkwardly, “For the dispassioning of passion,” or “For the delusting of lust.”

8. Spk: When he was in seclusion, Ānanda thought, “This practice of a monk succeeds for one who relies on good friends and on his own virile effort; thus half depends on good friends and half on one’s own virile effort.”

đạo. Xem Nāṇamoli, *Cuộc Đời Đức Phật*, tr. 266-269.

4. Luận giải Trung Bộ Kinh: “Minh và pháp nhãn” ở đây nói đến thiên nhãn thông, khả năng có thể thấy được những hình sắc vi tế mà mắt người thường không thể thấy được.

5. Câu dịch này theo mẫu tự Miến-điện và mẫu tự Tích-lan trong đó đọc là *asamayavimokham* trong câu trước, và *asamayavimuttiyā* trong câu này. Mẫu tự La-tinh hình như đã đọc sai từ *samaya* trong hai từ ghép, và từ *thānam* thay vì phải đọc là *aṭṭhānam*. Luận giải Trung Bộ Kinh dùng từ *Paṭisambhidāmagga* để định nghĩa *asamayavimokkha* (nghĩa đen là “không phải tạm thời”, hoặc “vĩnh viễn” giải thoát) như là bốn đạo lộ, bốn đạo quả, và Niết-bàn, và *samayavimokkha* (tạm thời giải thoát) như là chứng đắc Tứ thiền sắc giới và Tứ thiền vô sắc giới. Xem Trung BK số 122. 4.

6. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng “tâm giải thoát bất động” (*akuppā cetovimutti*) là quả A-la-hán. Như vậy “giải thoát vĩnh viễn” - như bao gồm tất cả bốn đạo lộ và bốn đạo quả - có tầm rộng lớn hơn là “tâm giải thoát bất động.” Tâm giải thoát này mà thôi được tuyên bố là mục đích của đời sống phạm hạnh.

7. Từ ngữ này có lẽ đã được mang ý nghĩa, có vẻ hơi vụng về, “để làm nhàm chán dục vọng”, hoặc “để chấm dứt thèm khát.”

8. Luận giải Tương Ưng Bộ Kinh: Khi còn một mình, Tôn giả Ānanda suy nghĩ: “Việc tu tập này sẽ thành công đối với hành giả nào dựa vào thiện hữu tri thức và vào chính nỗ lực tinh cần của mình; như vậy một nửa tùy thuộc vào thiện hữu

9. Vacchāyana is Pilotika's clan name.

10. See p. 436 (chapter V, n.19).

11. The signs (*nimitta*) are the prominent qualities of the object which, when grasped unmindfully, can instigate defiled thoughts; the features (*anubyañjana*) are the details that attract one's attention when one does not restrain the senses. "Longing and dejection" (*abhijjhā-domanassa*) implies the opposed reactions of desire and aversion, attraction and repulsion, toward sense objects.

12. Here, longing (*abhijjhā*) is synonymous with sensual desire (*kāmacchanda*), the first of the five hindrances. This entire passage deals with the overcoming of the five hindrances.

13. He does not come to such a conclusion because the jhānas, as well as the first two higher knowledges (to follow), are not unique to the Buddha's teaching.

14. According to Ps, this shows the occasion of the supramundane path. Since at this point the noble disciple has still not completed his task, he has not yet come to a conclusion (*na tveva niṭṭham gato hoti*) about the Three Jewels; rather, he is *in the process* of coming to a conclusion (*niṭṭham gacchati*). The sutta puns on the meaning of the expression "coming to a conclusion" in a way that is just as viable in English as in Pāli.

tri thức, một nửa tùy thuộc vào nỗ lực tinh cần của bản thân."

9. Vacchāyana là tên bộ tộc của Pilotika.

10. Xem Chú thích Chương V, số 19).

11. Tướng chung (*nimitta*) là những phẩm chất nổi bật của đối tượng mà khi nắm giữ thiếu tỉnh giác, có thể mang lại những ý tưởng phiền não; tướng riêng là những chi tiết thu hút sự chú ý của hành giả khi hành giả không hộ trì các căn. "Mong muốn và thất vọng" ngụ ý những phản ứng đối nghịch của ham muốn và chán ghét, bị thu hút và ghê sợ, đối với các đối tượng của giác quan.

12. Ở đây, thèm muốn (*abhijjhā*) đồng nghĩa với tham dục (*kāmacchanda*), là chướng ngại thứ nhất trong năm triền cái. Toàn bộ đoạn này nói đến việc vượt thắng năm triền cái.

13. Vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận như vậy bởi vì các tầng thiền, cũng như tầng chứng đắc cao thượng tiếp theo không phải là giáo lý độc đáo của Phật giáo.

14. Theo Luận giải Trung Bộ Kinh, việc này chỉ ra con đường siêu xuất thế gian. Vì đến thời điểm này, vị Thánh đệ tử vẫn chưa hoàn thành nhiệm vụ của mình, nên vị này chưa đi đến kết luận về Tam bảo; thật ra vị này đang trong tiến trình đi đến kết luận. Bài kinh chơi chữ về ý nghĩa của nhóm từ "đi đến kết luận" theo một cách có thể thực hiện được bằng tiếng Anh cũng như tiếng Pāli.

15. Ps: This shows the occasion when the disciple has attained the fruit of arahantship, and having entirely completed his task, has come to a conclusion about the Three Jewels.

CHAPTER VIII: MASTERING THE MIND

1. These are the stages of stream-entry, once-returning, non-returning, and arahantship. See chapter X.

2. See, e.g., AN 9:3 (IV 358) = Ud 4:1.

3. A translation of the sutta together with its commentary and substantial excerpts from the subcommentary can be found in Soma Thera, *The Way of Mindfulness*. Two excellent modern expositions, which also include translations of the sutta, are: Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, and Anālayo, *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*.

4. Mp: When serenity is developed independently of insight, it leads to the suppression of the five hindrances, the first of which is sensual lust, and culminates in the “higher mind” (*adhicitta*) of the jhānas, characterized by the absence of lust. But it is only when serenity is developed in conjunction with insight that it can give rise to the noble path, which eradicates the underlying tendency to sensual lust (by the path of nonreturning) and attachment to existence (by the path of arahantship). Mp interprets serenity here in this second sense, presumably on account of the last sentence of the sutta.

15. Theo Luận giải Trung Bộ Kinh: Điều này chứng tỏ rằng khi vị Thánh đệ tử đã chứng quả A-la-hán, và đã thành tựu hoàn toàn nhiệm vụ của mình, ngài mới đi đến kết luận về Tam bảo.

CHƯƠNG VIII: TU TẬP TÂM

1. Đây là những giai đoạn chứng đắc quả Dự Lưu, Nhất Lai, Bất Lai và A-la-hán. Xem Chương X.

2. Xem, Tăng Chi BK 9:3 (IV 358) = Kinh Udāna 4:1

3. Bản dịch của kinh cùng với luận giải và rất nhiều trích dẫn từ các tiểu mục luận giải có thể tìm thấy trong cuốn *Con Đường Chánh Niệm (The Way of Mindfulness)* của Soma Thera. Hai bài luận giải xuất sắc hiện đại, cũng bao gồm trong các bản dịch của kinh là, *Trái Tim Của Thiền Định Phật Giáo (The Heart of Buddhist Meditation)* của Nyanaponika Thera, và *Tứ Niệm Xứ: Con Đường Trực Tiếp Đi Đến Giác Ngộ (Satipathana: The Direct Path to Realization)*, của Anālayo.

4. Luận giải Tăng Chi BK: Khi thiền định được phát triển độc lập với thiền quán, việc này đưa đến sự trấn áp năm chướng ngại (triền cái), chướng ngại đầu tiên là tham dục, sẽ tiến đến cao điểm là “tâm cao thượng” (*adhicitta*) của các tầng thiền, với đặc điểm là không còn tham dục. Nhưng chỉ khi nào thiền định được phát triển song hành cùng với thiền quán mới có thể sinh khởi Thánh đạo, xóa bỏ được khuynh hướng ngủ ngầm (tùy miên) đối với tham dục (qua con đường đi đến quả Bất Lai) và chấp thủ hiện hữu (qua con đường đưa đến quả A-la-hán). Luận giải Tăng Chi BK diễn dịch thiền định ở đây theo nghĩa thứ hai, xem như dựa

5. Mp: It is the wisdom of the supramundane path (*magga-paññā*) that is developed. The “ignorance abandoned” is the great ignorance at the root of the cycle of existence.

6. Arahantship is often described as “taintless liberation of mind, liberation by wisdom” (*anāsava-cetovimutti-paññāvimutti*). Mp explains “liberation of mind” (*cetovimutti*) as the concentration connected with the fruit (of arahantship), “liberation by wisdom” (*paññāvimutti*) as the wisdom connected with the fruit. Mp is referring to the “meditative attainment of the fruit of arahantship” (*arahatta-phala-samāpatti*), a supramundane meditative absorption in which the arahant experiences the bliss of Nibbāna.

7. *Samathapubbaṅgamam vipassanam*. Mp: “This refers to a meditator who first obtains serenity and then takes up insight meditation.” The commentators call such a meditator one who makes serenity the vehicle of practice (*samathayānika*). See Vism 587; Ppn 18:3.

8. “The path” (*magga*) is the first supramundane path, that of stream-entry. To “develop that path,” according to Mp, means to practice for the attainment of the three higher paths. On the ten fetters, see pp. 374–75; on the seven underlying tendencies, see p. 426 (chapter I, n.5).

9. *Vipassanāpubbaṅgamam samatham*. Mp: “This refers to one who by natural bent first attains to insight and then, based on insight, produces concentration.” In the commentarial literature this is called one who makes insight

vào câu cuối của bài kinh.

5. Luận giải Tăng Chi BK: Chính là tuệ giác về con đường siêu xuất thế gian (*magga-pañña*) được phát triển. “Vô minh được đoạn diệt” là vô minh lớn nhất về gốc rễ của vòng sinh tử luân hồi.

6. Quả vị A-la-hán thường được mô tả như là “tâm giải thoát khỏi mọi lậu hoặc, tuệ giải thoát.” Luận giải Tăng Chi BK giải thích “tâm giải thoát” (*cetovimutti*) như là định liên kết với quả vị A-la-hán, “tuệ giải thoát” (*paññāvimutti*) như là tuệ liên kết với quả vị A-la-hán. Luận giải Tăng Chi BK nói về “thiền chứng quả vị A-la-hán” (*arahatta-phala-samāpatti*) là một trạng thái thiền định thâm sâu trong đó bậc A-la-hán trải nghiệm niềm an lạc của Niết-bàn.

7. Luận giải Tăng Chi BK: “Từ ngữ này nói đến một thiền giả đạt được thiền chỉ trước và sau đó thực hành thiền quán.” Các nhà luận giải gọi một thiền giả như vậy là người dùng định như là cỗ xe để tu tập (*samatha-yānika*). Xem Thanh Tịnh Đạo tr. 587; phần 18.3.

8. “Con đường” (*magga*) là đạo lộ siêu thế đầu tiên, tức là con đường đưa đến quả Dự Lưu. “Để phát triển con đường này”, theo Luận giải Tăng Chi BK, nghĩa là tu tập để chứng đắc ba đạo lộ cao hơn. Về bảy tùy miên, xem Chú thích Chương I, số 5.

9. Luận giải Tăng Chi BK: “Từ ngữ này nói đến một người có khuynh hướng tự nhiên trước tiên đạt được thiền quán, rồi dựa trên thiền quán, đạt được thiền chỉ.” Trong văn học luận giải, việc này được gọi là hành giả dùng thiền quán làm cổ

the vehicle (*vipassanāyānika*). See Vism 588; Ppn 18:4.

10. *Samathavipassanaṃ yuganaddhaṃ*. In this mode of practice, one enters the first jhāna and then, after emerging from it, applies insight to that experience, i.e., one sees the five aggregates of the jhāna (form, feeling, perception, etc.) as impermanent, bound up with suffering, and nonself. Then one enters the second jhāna and contemplates it with insight. One applies the same procedure to the other jhānas as well until the path of stream-entry, etc., is realized.

11. *Dhammuddhaccaviggahitaṃ mānasaṃ hoti*. Mp says that “agitation” (*uddhacca*) arises here as a reaction to the ten “corruptions of insight” (*vipassanūpakkilesa*) that one misunderstands as indicating path-attainment. (On the corruptions of insight, see Vism 633–38; Ppn 20:105–28.) It is possible, however, that the “agitation about the teaching” is mental distress brought on by eagerness to realize the Dhamma. This state of spiritual anxiety, when suddenly resolved, can sometimes precipitate an instantaneous experience of awakening. For an example, see the story of Bāhiya Dārucīriya at Ud 1:10.

12. Mp explains internal serenity of mind (*ajjhataṃ cetosamatha*) as the concentration of full absorption (i.e., jhāna), and the higher wisdom of insight into phenomena (*adhipaññādharmavipassanā*) as the insight knowledge discerning formations (*saṅkhārapariggāhaka-vipassanāñāṇa*).

13. “Formations” (*saṅkhārā*) are the conditioned phenomena comprised in the five aggregates. On the

xe để tu tập (*vipassanāyānika*). Xem Thanh Tịnh Đạo tr. 588; phần 18:4.

10. Theo kiểu tu tập này, hành giả trước tiên chứng được Sơ thiền, và rồi sau khi xuất thiền, áp dụng thiền quán vào kinh nghiệm ấy; ví dụ, hành giả quán năm uẩn của Sơ thiền (sắc, thọ tưởng...) như là vô thường, bị ràng buộc bởi khổ và vô ngã. Rồi hành giả tiếp tục tiến vào Nhị thiền và quán tầng thiền này với tuệ giác. Hành giả áp dụng tiến trình này với các tầng thiền khác cho đến khi chứng được quả Dự Lưu...

11. Luận giải Tăng Chi BK nói rằng “dao động” (*uddhacca*) sinh khởi ở đây như là một phản ứng đối với mười “biến dạng của thiền quán” (*vipassanānūpakkilesa*) mà hành giả hiểu lầm là dấu chỉ của việc đạt đến đạo lộ. (Về các biến dạng của thiền quán, xem Thanh Tịnh Đạo tr. 633-638, phần 20:105-28). Tuy nhiên, có thể “sự dao động về giáo lý” là những phiền não do quá hăng say muốn chứng được Giáo pháp. Trạng thái lo âu tâm linh này, khi bỗng nhiên được giải quyết, đôi lúc có thể đột khởi một trải nghiệm tức khắc về giác ngộ. Xem câu chuyện của Bāhiya Daruciriya trong kinh Udāna 1: 10 là một ví dụ về điểm này.

12. Luận giải Tăng Chi BK giải thích an định nội tâm như là nhập định (vd., nhập các tầng thiền), và tuệ giác cao thượng về các pháp như là tuệ tri thấy rõ các hành.

13. “Các hành” là những pháp hữu vi bao hàm trong năm uẩn. Về các uẩn, xem **Kinh Văn IX, 4 (1) (a)-(e)**.

aggregates, see **Texts IX,4(1)(a)–(e)**.

14. Spk applies the scholastic distinction of the three types of escape (*nissaraṇa*) to each hindrance. One escapes from the hindrance by suppression (*vikkhambhananissaraṇa*) through *jhāna*; one escapes in a particular respect (*tadaṅganissaraṇa*) through insight; and one escapes by eradication (*samucchedanissaraṇa*) through the supramundane path. Thus: (1) *sensual desire* is suppressed by the first *jhāna* based on the unattractive nature of the body (*asubha*; see **Text VIII,8** §10) and eradicated by the path of arahantship (since *kāmacchanda* is here interpreted widely enough to include desire for any object, not only sensual desire); (2) *ill will* is suppressed by the first *jhāna* based on loving-kindness and eradicated by the path of nonreturning; (3) *dullness and drowsiness* are suppressed by the perception of light (i.e., visualization of a bright light, like the disc of the sun or the full moon) and eradicated by the path of arahantship; (4) *restlessness and remorse* are suppressed by serenity, *remorse* is eradicated by the path of non-returning and *restlessness* by the path of arahantship; and (5) *doubt* is suppressed by the defining of phenomena (*dhammavavatthāna*; see Vism 587– 89; Ppn 18:3–8) and eradicated by the path of stream-entry.

15. These are the three “wrong thoughts,” opposite of right thought or right intention, the second factor of the Noble Eightfold Path. See **Text VII,2**.

16. *Dhammavitakka*. Mp takes this to refer to the ten “corruptions of insight,” but it seems more natural to understand it simply as obsessive reflections about the

14. Luận giải Tương Ứng BK áp dụng sự phân biệt triết lý về ba loại vượt thoát đối với mỗi chướng ngại. Một loại vượt thoát chướng ngại bằng cách trấn áp nó qua nhập tầng thiền, một loại vượt thoát về một phương diện đặc biệt nào đó qua thiền quán; và một loại vượt thoát bằng cách đoạn trừ qua con đường xuất thế. Như vậy: (1) *tham dục* bị trấn áp qua Sơ thiền dựa trên tính bất tịnh của thân (*asubha*, xem **Kinh Văn VIII, 8, 10**) và được đoạn trừ qua con đường đưa đến chứng đắc A-la-hán (vì từ *kāmacchanda* ở đây được diễn đạt đủ rộng để bao gồm cả mọi thèm khát bất cứ một đối tượng nào, chứ không chỉ là dục vọng giác quan). (2) *sân hận* bị trấn áp qua Sơ thiền dựa trên tâm từ bi và được đoạn trừ qua con đường đưa đến quả Bất Lai; (3) *hôn trầm thụy miên* (dật dờ buồn ngủ) bị trấn áp qua tri giác về ánh sáng (vd.: quán tưởng về một ánh sáng chói lòa, như mặt trời hay ánh trăng rằm) và được đoạn trừ qua con đường đưa đến chứng quả A-la-hán; (4) *trạo hối* (bất an và hối hận) bị trấn áp qua định tâm, *hối hận* được đoạn trừ qua con đường đưa đến quả Bất Lai và *bất an* được đoạn trừ qua con đường đưa đến chứng quả A-la-hán; và (5) *ng nghi ngờ* bị trấn áp qua định nghĩa về các pháp (xem Thanh Tịnh Đạo, tr. 587-89, phần 18:3-8) và được đoạn trừ qua con đường đưa đến quả Dự Lưu.

15. Có ba “tà tư duy”, đối nghịch với chánh tư duy, là chi phần thứ hai của Bát Thánh đạo. **Xem Kinh Văn VII, 2**.

16. *Dhammavitakka*. Luận giải Tăng Chi BK dùng từ này để chỉ “mười biến dạng của thiền quán”, nhưng hình như sẽ tự nhiên hơn khi hiểu điểm này như là suy nghĩ thái quá về

Dhamma.

17. This refers to the preliminary conditions for the six direct knowledges (*abhiññā*), to be described just below. The preliminary condition for the five mundane direct knowledges is the fourth jhāna. The preliminary condition for arahantship, the sixth direct knowledge, is insight. This direct knowledge alone is supramundane.

18. Ps says the higher mind (*adhicitta*) is the mind of the eight meditative attainments used as a basis for insight; it is called “higher mind” because it is higher than the ordinary (good) mind of the ten wholesome courses of action. The five “signs” (*nimitta*) may be understood as practical methods for removing distracting thoughts. They should be resorted to only when the distractions become persistent or obtrusive; at other times the meditator should remain with the primary subject of meditation.

19. Ps: When thoughts of sensual desire arise directed toward living beings, the “other sign” is the meditation on the unattractive nature of the body (see **Text VIII,8** §10); when the thoughts are directed to inanimate things, the “other sign” is attention to impermanence. When thoughts of hate arise directed toward living beings, the “other sign” is the meditation on loving-kindness; when they are directed to inanimate things, the “other sign” is attention to the elements (see **Text VIII,8** §12). The remedy for thoughts connected with delusion is living under a teacher, studying the Dhamma, inquiring into its meaning, listening to the Dhamma, and inquiring into causes.

20. *Vitakka-saṅkhāra-saṇṭhānaṃ*. Glossing *saṅkhāra*

Giáo pháp.

17. Điều này nói đến những điều kiện sơ khởi đối với sáu thắng trí (*abhiññā*) sẽ được mô tả ngay bên dưới. Điều kiện sơ khởi đối với năm thắng trí thuộc thế gian là Tứ thiền. Điều kiện sơ khởi đối với quả vị A-la-hán, là thắng trí thứ sáu, tức là tuệ giác. Chỉ có thắng trí này là siêu xuất thế gian.

18. Luận giải Trung Bộ Kinh nói tâm cao thượng (*adhicitta*) là tâm của tám thiền chứng được dùng như là nền tảng của tuệ giác; tâm này được gọi là “tâm cao thượng” bởi vì nó cao thượng hơn thiện tâm bình thường của hành giả tu thập thiện. Năm “tướng” (*nimitta*) có thể được hiểu như là những phương pháp thực tiễn để đoạn trừ vọng tưởng. Chúng chỉ nên được dùng khi các vọng tưởng kéo dài liên tục và gây trở ngại, vào các thời điểm khác, hành giả phải giữ vững đối tượng thiền tập ban đầu.

19. Luận giải Trung Bộ Kinh: Khi các ý niệm tham dục khởi lên hướng đến các chúng sanh, “tướng khác” là hành thiền về bản chất bất tịnh của thân (xem **Kinh Văn VIII, 8 - 10**); khi các ý niệm hướng đến bất động vật, “tướng khác” là sự chú tâm đến vô thường. Khi những ý niệm sân hận khởi lên hướng đến các chúng sanh, “tướng khác” là hành thiền về tâm từ; khi các ý niệm hướng đến bất động vật, “tướng khác” là sự chú tâm đến các giới (xem **Kinh Văn VIII, 8-12**). Phương thuốc chữa cho các ý niệm liên hệ đến vọng tưởng là sống dưới sự chỉ dạy của một bậc đạo sư, nghiên cứu Giáo pháp, tìm hiểu ý nghĩa, lắng nghe Giáo pháp và đặt câu hỏi về những nhân duyên.

20. *Vitakka-saṅkhāra-saṇṭhānaṃ*. Giải thích *saṅkhāra* ở

here as condition, cause, or root, Ps interprets the compound to mean “stopping the cause of the thought.” This is accomplished by inquiring, when an unwholesome thought has arisen: “What is its cause? What is the cause of its cause?” etc. Such an inquiry slows down, and eventually cuts off, the flow of unwholesome thoughts.

21. *Tadārammaṇaṃ*, lit. “with that (one) as the object.” Ps: First one develops loving-kindness toward the person who addresses one with any of the five courses of wrong speech, then one directs that mind of loving-kindness toward all beings, making the entire world the object.

22. Mahānāma was a close relative of the Buddha, a prominent member of the Sakyan clan.

23. The phrases “arrived at the fruit” (*āgataphala*) and “understood the teaching” (*viññātasāsana*) indicate that he is asking about the meditations of a noble disciple at the minimum level of stream-enterer. However, such meditations can also be profitably practiced by people at any level, for they temporarily cleanse the mind of the defilements and lead to concentration.

24. I abridge the text, which here enumerates the different heavenly realms.

25. The Pāli reads *ekāyano ayam bhikkhave maggo*. Almost all translators have understood this statement to be a declaration that *satipaṭṭhāna* is an exclusive path. Thus Soma Thera renders it: “This is the only way, O bhikkhus,”

đây như là điều kiện, nhân duyên, hoặc gốc rễ. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích: từ kép này mang nghĩa “chấm dứt nguồn gốc của ý niệm.” Việc này được thành tựu bằng cách đặt câu hỏi, khi một niệm bất thiện khởi lên, hành giả phải hỏi rằng: “Nguồn gốc của ý niệm này là gì? Cái gì là nguyên nhân sinh ra nó?... Những câu hỏi như thế sẽ làm hạ giảm và cuối cùng sẽ cắt đứt dòng ý niệm bất thiện.

21. *Tādarammanam*, nghĩa đen là “với người đó như là đối tượng,” Luận giải Trung Bộ Kinh: trước tiên, hành giả phát triển tâm từ hướng đến người đã nói với hành giả bằng một trong năm loại tà ngữ, sau đó hành giả hướng tâm từ đến tất cả chúng sanh, dùng cả thế giới làm đối tượng của tâm từ.

22. *Mahānāma* là một người bà con gần với Đức Phật, một nhân vật nổi bật của bộ tộc Thích-ca.

23. Nhóm từ “đắc quả” (*āgataphala*) và “hiểu Giáo pháp” (*viññātasāsana*) chỉ rõ rằng vị ấy hỏi về những cấp bậc hành thiền của một vị Thánh đệ tử với mức độ tối thiểu là bậc Dự Lưu. Tuy nhiên, những mức độ hành thiền ấy cũng có thể được thực hành với nhiều lợi lạc đối với người ở bất cứ trình độ nào, vì chúng tạm thời thanh lọc tâm hết những phiền não và đưa đến định tâm.

24. Tôi đã lược bớt bài kinh, và liệt kê ở đây những cõi Thiên khác nhau.

25. Câu văn tiếng Pāli là: *ekāyano ayam bhikkhave maggo*. Hầu hết các dịch giả đã hiểu câu này như là một lời tuyên bố rằng *Satipaṭṭhāna* là con đường duy nhất. Vì vậy Soma Thera đã dịch là: “Đây các Tỷ-kheo, đây là con đường

and Nyanaponika Thera: “This is the sole way, monks.” However, at MN 12.37–42 *ekāyana magga* has the unambiguous meaning of “a path that goes in one way only,” and that seems the meaning that fits best here as well. The point seems to be simply that *satipaṭṭhāna* goes in one direction, toward “the purification of beings ... the realization of Nibbāna.”

26. Ps says the repetition “contemplating the body in the body” (*kāye kāyānupassī*) has the purpose of precisely determining the object of contemplation and of isolating that object from others with which it might be confused. Thus, in this practice, the body should be contemplated as such, and not one’s feelings, ideas, and emotions concerning it. The phrase also means that the body should be contemplated simply as a body and not as a man, a woman, a self, or a living being. Parallel considerations apply to the repetitions with regard to each of the other three establishments of mindfulness. “Longing and dejection” (*abhijjhā-domanassam*), according to Ps, imply sensual desire and ill will, the chief among the five mental hindrances.

27. On the structure of the discourse to follow, see pp. 262–63.

28. The practice of mindfulness of breathing (*ānāpānasati*) does not involve a deliberate attempt to regulate the breath, as in hatha yoga, but an effort to fix awareness continuously on the breath as one breathes at a natural rhythm. Mindfulness is set up at the nostrils or the upper lip, wherever the impact of the breath is felt most distinctly. The length of the breath is noted but not

duy nhất”, và Nyanaponika Thera dịch là: “Đây các Tỷ-kheo, đây là con đường độc nhất.” Tuy nhiên, trong Trung Bộ Kinh, kinh số 12, tr. 37-42, *ekāya magga* có ý nghĩa rõ ràng là “con đường chỉ đi một hướng mà thôi”, và nghĩa này có vẻ thích hợp nhất ở đây. Lý do đơn giản là *Satipaṭṭhāna* chỉ đi theo một hướng, đến chỗ “thanh tịnh hóa chúng sanh... và chứng đắc Niết-bàn.”

26. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng việc lặp lại chữ “quán thân trong thân” (*kāye kāyānupassī*) có mục đích xác định rõ ràng đối tượng quán chiếu và tách rời đối tượng này khỏi các đối tượng khác khiến có thể gây hoang mang. Như vậy, trong việc thực hành, thân phải được quán chiếu như thế; chứ không phải cảm thọ, ý tưởng hay cảm xúc của hành giả liên quan đến thân. Câu này cũng có nghĩa là thân phải được quán chiếu đơn thuần như là một thân, chứ không phải là một người nam, một người nữ, một cái ngã hay một sinh vật. Việc suy luận song song này cũng áp dụng với sự lặp lại trong ba đối tượng quán chiếu khác của Tứ niệm xứ. “Mong cầu và thất vọng”, theo luận giải Trung Bộ Kinh, bao hàm ý nghĩa tham dục và sân hận, là hai chướng ngại chính trong năm triền cái.

27. Về cấu trúc của bài kinh theo sau.

28. Việc thực hành pháp Quán niệm hơi thở (*ānāpānasati*) không liên hệ đến một nỗ lực có chủ đích điều hòa hơi thở, như trong *hatha yoga*, nhưng là một nỗ lực để giữ sự tỉnh thức liên tục vào hơi thở khi hành giả thở theo nhịp độ bình thường. Chánh niệm được thiết lập tại mũi hoặc môi trên, nơi nào mà tác động của hơi thở được cảm nhận rõ ràng nhất. Chiều dài của hơi thở được ghi nhận,

consciously controlled.

The complete development of this meditation subject is explained in **Text VIII,9**. A detailed explanation of mindfulness of breathing according to the commentarial system is at Vism 266–93; Ppn 8:145–244. See too the collection of texts translated by Ñāṇamoli, *Mindfulness of Breathing*.

29. Ps, in line with other Pāli commentaries, explains “experiencing the whole body” (*sabbakāyapaṭisaṃvedī*) to mean that the meditator becomes aware of each in-breath and out-breath through its three phases of beginning, middle, and end. This interpretation is difficult to square with the literal words of the original text, which may have originally intended simply a global awareness of the entire body. It is also difficult to see how *-paṭisaṃvedī* could mean “is aware of”; this suffix is based on the verb *paṭisaṃvedeti* meaning “to experience” or “to feel,” which has a different nuance from “awareness.”

30. The “bodily formation” (*kāyasaṅkhāra*) is defined as in-and-out breathing at MN 44.13 (I 301) and SN 41:6 (IV 293). Thus, as Ps explains, with the successful development of this practice, the meditator’s breathing becomes increasingly more quiet, tranquil, and peaceful.

31. Ps: “Internally”: contemplating the breathing in his own body. “Externally”: contemplating the breathing taking place in the body of another. “Internally and externally”: contemplating the breathing in his own body and in the body of another alternately, with uninterrupted attention. A similar

nhưng không phải được điều khiển cố ý.

Sự phát triển toàn bộ đề tài thiền tập này được giải thích trong **Kinh Văn VIII, 9**. Một bài giải thích chi tiết về pháp Quán niệm hơi thở theo hệ thống luận giải có thể tìm thấy trong Thanh Tịnh Đạo, tr. 266-93, phần 8:145-244. Xem thêm một số tập hợp kinh do Nānapoli dịch trong cuốn *Pháp Quán Niệm Hơi Thở*.

29. Luận giải Trung Bộ Kinh, cùng với những bài luận giải tiếng Pāli khác, giải thích rằng: “cảm nghiệm toàn thân” (*sabbakāyapaṭisaṃvedī*) có nghĩa là hành giả trở nên tỉnh giác về mỗi hơi thở vào và hơi thở ra qua các giai đoạn từ lúc bắt đầu, giữa và cuối. Sự giải thích này khó có thể đồng nhất với nghĩa đen của nghĩa gốc từ này, vốn chỉ có ý định diễn tả một sự tỉnh giác bao quát về toàn bộ thân. Cũng khó có thể thấy làm thế nào tiếp vĩ ngữ *-paṭisaṃvedī* lại mang nghĩa “tỉnh giác”, tiếp vĩ ngữ này dựa trên động từ *paṭisaṃvedeti* có nghĩa là “cảm nghiệm” hoặc “cảm giác”, có ngụ ý khác với từ “tỉnh giác.”

30. “Thân hành” (*kāyasaṅkhāra*) được định nghĩa như là hơi thở vào và hơi thở ra trong bài kinh số 44 Trung Bộ Kinh, tr. 301 và Tương Ưng BK 41:6, tr. 293. Như vậy, như luận giải Trung Bộ Kinh giải thích, với sự phát triển thành công bước này, hơi thở của hành giả trở nên càng lúc càng nhẹ nhàng, tĩnh lặng và an bình.

31. Luận giải Trung Bộ Kinh: “nội thân”: quán hơi thở trong chính thân thể của hành giả. “Ngoại thân”: quán hơi thở xảy ra trong thân của người khác. “Nội thân” và “ngoại thân”: quán hơi thở trong chính thân thể của hành giả và quán hơi thở xảy ra trong thân của người khác, lần lượt thay

explanation applies to the refrain that follows each of the other sections, except that under the contemplation of feeling, mind, and phenomena, the contemplation externally, apart from those possessing telepathic powers, must be inferential. It is also impossible for those without telepathic powers to directly contemplate the breathing of another, apart from observation of the expansion and contraction of the chest, so contemplation in this case too must be inferential.

32. Ps explains that the arising nature (*samudayadhamma*) of the body can be observed in its conditioned origination through ignorance, craving, kamma, and food, as well as in the moment-by-moment origination of material phenomena in the body. In the case of mindfulness of breathing, an additional condition is the physiological apparatus of respiration. The “vanishing nature” (*vayadhamma*) of the body is seen in the cessation of bodily phenomena through the cessation of their conditions as well as in the momentary dissolution of bodily phenomena.

33. The understanding of the bodily postures referred to in this exercise is not our normal knowledge of our bodily activity, but a close, constant, and careful awareness of the body in every position, coupled with an analytical examination intended to dispel the delusion of a self as the agent of bodily movement.

34. *Sampajañña*, clear comprehension, is analyzed in the commentaries into four types: (1) clear comprehension of

đổi nhau, với sự chú tâm không đứt đoạn. Sự giải thích tương tự cũng áp dụng cho việc lặp lại theo sau mỗi phần quán chiếu còn lại, ngoại trừ trong sự quán chiếu về thọ, tâm và pháp, sự quán chiếu ngoại thân phải được hiểu do suy luận, trừ trường hợp những người có năng lực thần giao cách cảm. Đối với những người không có năng lực thần giao cách cảm, họ cũng không thể quán chiếu trực tiếp hơi thở của người khác, ngoài việc quan sát lồng ngực phồng xẹp khi hít vào và thở ra, cho nên việc quán chiếu trong trường hợp này phải được hiểu do suy luận.

32. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích rằng: bản chất sinh khởi (*samudayadhamma*) của thân có thể quan sát qua duyên khởi của nó từ vô minh, tham ái, nghiệp và thức ăn, cũng như sự sinh khởi từ mỗi giây phút của các hiện tượng vật chất trong thân. Trong trường hợp quán niệm hơi thở, một điều kiện cần thêm vào là bộ máy hô hấp sinh học. “Bản chất đoạn diệt” (*vayadhamma*) của thân được thấy trong sự đoạn diệt các hiện tượng của thân qua sự chấm dứt các nhân duyên, cũng như sự tan rã mau chóng các hiện tượng thuộc về thân.

33. Việc hiểu biết về các tư thế của thân đề cập trong bài thực hành này không phải là kiến thức thông thường của chúng ta về hoạt động của thân, nhưng là một sự tỉnh giác kỹ càng, liên tục và thận trọng về thân trong mọi tư thế, kèm theo sự quan sát có tính phân tích nhằm mục đích xóa tan vọng tưởng về một cái ngã như là người đại diện cho hoạt động của thân.

34. *Sampajañña*, tỉnh giác, các bài luận giải phân tích thành bốn loại: (1) tỉnh giác về mục đích của hành động; (2)

the purpose of one's action; (2) clear comprehension of the suitability of one's means to the achievement of one's purpose; (3) clear comprehension of the domain, that is, not abandoning the subject of meditation during one's daily routine; and (4) clear comprehension of reality, the awareness that behind one's activities there is no abiding self. See Soma, *The Way of Mindfulness*, pp. 60–100; Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation*, pp. 46–55.

35. A detailed explanation of this practice, according to the commentarial method, is at Vism 239–266; Ppn 8:42–144. The *mesentery* is a fold of tissue that anchors the small intestine to the back of the abdominal wall.

36. These four elements are the primary attributes of matter—the earth element (*pathavīdhātu*) is solidity; the water element (*āpodhātu*), cohesion; the fire element (*tejodhātu*), heat; and the air element (*vāyodhātu*), pressure or distension. For a more detailed account of the contemplation of elements, see **Text IX,4(3)(c)**. For the commentarial explanation, see Vism 347–72; Ppn 11:27–126.

37. The phrase “as though” (*seyyathāpi*) suggests that this meditation, and those to follow, need not be based upon actual observation of a decaying corpse but can be performed imaginatively. “This same body” is, of course, the meditator's own body.

38. Each of the four types of corpse mentioned here, and the three types below, may be taken as a separate and self-sufficient subject of meditation; or the entire set may be

tĩnh giác về phương tiện thích hợp của hành giả để đạt được mục đích; (3) tỉnh giác về lãnh vực, nghĩa là, không từ bỏ đối tượng thiền tập trong công việc hằng ngày của hành giả; và (4) tỉnh giác về thực tại, tỉnh giác rằng đằng sau sinh hoạt của hành giả không có một cái ngã nào ở đó. Xem *Con Đường Chánh Niệm (The Way of Mindfulness)*, của Soma, tr 60-100; và *Trái Tim Thiền Định Phật Giáo (The Heart of Buddhist Meditation)*, của Nyanaponika, tr. 46-55.

35. Một bài giải thích chi tiết về pháp tu này, theo phương pháp luận giải, được tìm thấy trong Thanh Tịnh Đạo, tr. 239-266; phần 8:42-144. *Màng treo ruột* là một sợi dây tế bào da treo ruột non vào thành bụng.

36. Bốn đại này là thuộc tính đầu tiên của vật chất - địa đại là chất cứng; thủy đại là chất kết dính; hỏa đại là sức nóng; và phong đại là sức ép hay sự căng phồng. Để biết thêm chi tiết về việc quán chiếu các đại, xem **Kinh Văn IX, 4 (3)(c)**. Về việc bình giảng, xem Thanh Tịnh Đạo tr. 347-72; phần 11:27-126.

37. Từ ngữ “như thể là” (*seyyathāpi*) gợi ý rằng việc thiền tập quán chiếu này, và những bước tiếp theo, không cần phải dựa trên sự quan sát thực tế về một thi thể đang tan rã, nhưng có thể thực hiện qua trí tưởng tượng. “Cũng như thân này”, dĩ nhiên là chính thân của hành giả.

38. Mỗi một loại thi thể đề cập ở đây, và ba loại bên dưới, có thể được dùng như một đề mục thiền tập riêng và tự đầy đủ; hoặc là toàn bộ có thể được dùng như một loạt ý tưởng

used as a progressive series for impressing on the mind the idea of the body's transience and insubstantiality. The progression continues in §§26– 30.

39. Feeling (*vedanā*) signifies the affective quality of experience, bodily and mental, either pleasant, painful, or neither, i.e., neutral feeling. Examples of the “carnal” and “spiritual” varieties of these feelings are given at MN 137.9–15 (III 217–19) under the rubric of the six kinds of joy, grief, and equanimity based respectively on the household life and renunciation.

40. The conditions for the arising and vanishing of feeling are the same as those for the body (see p. 442 (chapter VIII, n. 32) except that food is replaced by contact, since contact is the condition for feeling).

41. Mind (*citta*) as an object of contemplation refers to the general state and level of consciousness. Since consciousness itself is the bare knowing or cognizing of an object, the quality of any state of mind is determined by its associated mental factors, such as lust, hate, and delusion or their opposites.

42. The examples of *citta* given in this passage contrast states of mind of wholesome and unwholesome, or developed and undeveloped character. The pair “contracted” and “distracted,” however, consists of unwholesome opposites, the former due to dullness and drowsiness, the latter to restlessness and remorse. Ps explains “exalted mind” and “unsurpassable mind” as the mind pertaining to the meditative attainments (*jhānas* and formless states), “unexalted mind” and “surpassable mind”

lấy tiền tạo ấn tượng trong tâm về tính chất tạm bợ và không bền vững của thân.

39. Thọ (*vedanā*) mang ý nghĩa phẩm chất tình cảm của kinh nghiệm về thân và tâm. Hoặc vui, khổ, hoặc không khổ không vui, nghĩa là trung tính. Những ví dụ về sự đa dạng của các cảm thọ về ‘thân’ hoặc ‘tâm’ được tìm thấy trong Trung Bộ Kinh III, kinh số 137, phần 9-15, tr. 217-19 dưới đề mục của sáu loại cảm thọ về vui, khổ và xả dựa trên đời sống tại gia và xuất gia.

40. Những nhân duyên để cảm thọ sinh khởi và đoạn diệt cũng giống như đối với thân (xem chương VIII, số 32) ngoại trừ thức ăn được thay thế bằng xúc chạm, vì xúc chạm là nhân duyên khởi sinh cảm thọ).

41. Tâm (*citta*) như là một đề mục quán chiếu nói đến trạng thái và mức độ tổng quát của thức. Vì thức tự nó là sự nhận biết đơn thuần về một đối tượng, phẩm chất của bất cứ trạng thái tâm thức được xác định bởi những yếu tố tinh thần liên kết với nó, như là tham dục, sân hận, si mê hoặc đối tượng ngược lại của chúng.

42. Những ví dụ về tâm đưa ra trong đoạn này phân biệt đối nghịch giữa tâm hành thiện và bất thiện, tâm được tu tập và tâm không tu tập. Tuy nhiên, cặp đối nghịch “tâm chuyên chú” và “tâm tán loạn”, bao gồm hai tâm hành bất thiện đối nghịch nhau, tâm trước là do hôn trầm và tâm sau là do trạo hối. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích “tâm hoan hỷ” và “tâm vô thượng” là tâm thuộc về các thiền chứng (các tầng thiền sắc giới và vô sắc giới), “tâm không hoan hỷ” và “tâm hữu hạn” là tâm thuộc về dục giới. Bài luận giải

as the mind pertaining to sense-sphere consciousness. The commentary says “liberated mind” should be understood as a mind temporarily and partly freed from defilements through insight or the *jhānas*. Since the practice of *satipaṭṭhāna* pertains to the preliminary phase of the path, the commentary holds that this last category should not be understood as a mind liberated by attainment of the supramundane paths; perhaps, however, this interpretation should not be excluded.

43. The conditions for the arising and vanishing of mind are the same as those for the body except that food is replaced by name-and-form, the condition for consciousness.

44. The five hindrances (*pañca nīvaraṇā*): the main inner impediments to the development of concentration and insight. See above, **Text VIII,3**.

45. See p. 440 (chapter VIII, n.147).

46. On the five aggregates, see pp. 22, 306–7, and **Texts IX,4(1)(a)–(e)**.

47. The origin and passing away of the five aggregates can be understood in two ways: (1) through their origination and cessation in dependence on their conditions (see **Text IX,4(1)(a)**); and (2) through their discernible arising, change, and vanishing (see SN 22:37–38). The two ways are not mutually exclusive but can be conceptually distinguished.

48. On the six sense bases, see ppp. 309–11 and **Texts**

nói rằng “tâm giải thoát” phải được hiểu là tâm tạm thời và một phần được giải thoát khỏi các phiền não qua thiền quán hay nhập các tầng thiền. Vì việc thực hành Tứ niệm xứ thuộc về giai đoạn đầu của đạo lộ, bài luận giải cho rằng thể loại tâm cuối cùng này không nên được hiểu như là tâm đã giải thoát qua chứng đắc những đạo lộ siêu xuất thế gian; tuy nhiên, có lẽ lời giải thích này không nên bị loại trừ.

43. Những nhân duyên sinh khởi và đoạn diệt tâm cũng giống như những nhân duyên thuộc về thân, ngoại trừ thức ăn được thay thế bằng danh sắc, là nhân duyên sinh ra thức.

44. Năm chướng ngại: là những trở ngại chính cho việc phát triển thiền chỉ và thiền quán.

45. Xem Chú thích chương VIII, số 147.

46. Về năm uẩn, xem phần 22, và **Kinh Văn IX, 4 (1) (a)-(e)**

47. Nguồn gốc và sự đoạn diệt của năm uẩn có thể được hiểu theo hai cách: (1) qua duyên khởi và duyên diệt của chúng (xem **Kinh Văn IX, 4 (1)(a)**); và qua sự sinh khởi, biến đổi và hoại diệt của chúng mà ta có thể nhận biết được. (xem Tương Ưng BK 22:37-38). Hai cách này không phải loại trừ lẫn nhau nhưng có thể phân biệt được qua nhận thức.

48. Về sáu căn xem **Kinh Văn IX, 4 (2) (a)-(e)**.

IX,4(2)(a)–(e).

49. The fetter is the desire and lust (*chandarāga*) that binds the sense faculties to their objects; see SN 35:232.

50. On the enlightenment factors, see **Text VIII,9**.

51. The Pāli commentaries give detailed information about the conditions that lead to the maturation of the enlightenment factors. See Soma Thera, *The Way of Mindfulness*, pp. 134–149.

52. The longer Mahāsatipaṭṭhāna Sutta in DN defines and elaborates on each of the Four Noble Truths. See too MN 141.

53. Final knowledge (*aññā*) is the arahant's knowledge of liberation. Nonreturning (*anāgāmitā*) is the attainment of the state of a nonreturner.

54. From this point on, the sutta closely corresponds with the second part of the Ānāpānasati Sutta (MN 118), the first part of which is a prelude to the instructions on mindfulness of breathing. The first tetrad is identical with the passage on mindfulness of breathing in the “contemplation of the body” section of the Satipaṭṭhāna Sutta just above.

55. The “mental formation” (*cittasaṅkhāra*) is perception and feeling; see MN 44 (I 301) = SN 41:6 (IV 293).

56. Vism 289; Ppn 8:233: “Liberating the mind” from the hindrances by the first jhāna, and from the grosser jhāna factors by attaining successively higher jhānas; and

49. Kiết sử là tham dục (*chandarāga*) trói buộc các căn với đối tượng của chúng, xem Tương Ưng BK 35:232.

50. Về các chi phần giác ngộ, xem **Kinh Văn VIII, 9**.

51. Các bài luận giải Pāli cho biết thông tin chi tiết về những điều kiện đưa đến sự thành tựu các chi phần giác ngộ. Xem, *Con Đường Chánh Niệm (The Way of Mindfulness)* của Soma, tr.134- 149.

52. Bài kinh Đại Niệm Xứ (*Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*) trong Trường Bộ Kinh định nghĩa và giải thích chi tiết về mỗi chân lý trong Tứ diệu đế. Xem thêm Trung Bộ Kinh số 141.

53. Thắng trí (*aññā*) là tri kiến giải thoát của bậc A-la-hán. Quả Bất Lai (*anāgāmitā*) là sự chứng đắc quả vị Bất Lai.

54. Từ phần này trở đi, bài kinh tương ứng chặt chẽ với phần hai của Kinh Quán Niệm Hơi Thở (*Ānāpānasati Sutta*) (Trung BK 118), phần đầu của kinh này là đoạn dẫn nhập để giới thiệu những hướng dẫn về pháp quán niệm hơi thở. Bốn câu đầu tương ứng với đoạn nói về “pháp quán niệm thân” trong Kinh Niệm Xứ nói trên.

55. “Tâm hành” (*cittasaṅkhāra*) là tri giác và cảm thọ; xem Trung BK 44, tr. 301 và Tương Ưng BK IV, 41:6-tr. 293.

56. Thanh Tịnh Đạo tr. 289; phần 8: tr. 233: “Giải thoát tâm” khỏi những chướng ngại bằng Sơ thiền, và từ tổng số định lực ấy tiến lên chứng đắc những tầng thiền cao hơn liên

liberating it from the cognitive distortions by means of insight knowledge.

57. Vism 290–291; Ppn 8:234–37: “Contemplating impermanence” (*aniccānupassī*) is contemplating the five aggregates as impermanent because they undergo rise and fall and change, or because they undergo momentary dissolution. This tetrad deals entirely with insight, unlike the other three, which can be interpreted by way of both serenity and insight.

“Contemplating fading away” (*virāgānupassī*) and “contemplating cessation” (*nirodhānupassī*) can be understood both as the insight into the momentary destruction and cessation of phenomena and as the supramundane path, which realizes Nibbāna as the fading away of lust (*virāga*, dispassion) and the cessation of formations. “Contemplating relinquishment” (*paṭinissaggānupassī*) is giving up (*pariccāga*) or abandoning (*pahāna*) defilements through insight and entering into (*pakkhandana*) Nibbāna by attainment of the path.

58. Spk: Attention is not actually feeling, but this is a heading of the teaching. In this tetrad, in the first phrase feeling is spoken of indirectly under the heading of rapture (which is not a feeling), in the second phrase it is referred to directly as happiness (= pleasant feeling). In the third and fourth phrases, feeling is included in the mental formation.

59. Spk: *Having seen with wisdom, etc.* Here, “longing” is just the hindrance of sensual desire; by “dejection” the

tiếp nhau; và giải thoát tâm khỏi những nhận thức lệch lạc bằng tuệ giác phát sinh từ thiền quán.

57. Thanh Tịnh Đạo tr. 290-291; phần 8: tr. 234-237: “Quán vô thường” (*aniccānupassī*) là quán chiếu năm uẩn là vô thường bởi vì chúng phải chịu sinh diệt và biến hoại, hoặc bởi vì chúng phải chịu tan rã trong một thời gian ngắn. Bốn câu này hoàn toàn nói về tuệ quán, không giống ba đoạn kia, có thể được giải thích theo cả thiền chỉ lẫn thiền quán.

“Quán ly tham” (*virāgānupassī*) và “Quán đoạn diệt” (*nirodhānupassī*) có thể được hiểu như là quán chiếu về sự hủy hoại và đoạn diệt của các pháp và như con đường xuất thế, đưa đến chứng đắc Niết-bàn khi tham dục đã lụi tàn và các hành chấm dứt. “Quán từ bỏ” (*paṭinissaggānupassī*) là từ bỏ hoặc đoạn trừ phiền não bằng tuệ giác và nhập Niết-bàn qua chứng đắc đạo lộ.

58. Luận giải Tương Ưng BK: *Chú tâm* thật sự không hẳn là cảm thọ, nhưng đây là một tiêu đề của giáo lý. Ở đoạn này, trong câu đầu tiên, cảm thọ được nói đến một cách gián tiếp dưới tiêu đề về hân hoan (vốn không phải là một cảm thọ). Trong câu thứ hai, cảm thọ được nói đến trực tiếp như là hạnh phúc (lạc thọ). Trong câu thứ ba và bốn, cảm thọ được bao gồm trong tâm hành.

59. Luận giải Tương Ưng BK: *Đã thấy với trí tuệ*, v.v... Ở đây, “mong muốn” chỉ là chướng ngại thuộc về tham dục; và

hindrance of ill will is shown. This tetrad is stated by way of insight only. These two hindrances are the first among the five hindrances, the first section in the contemplation of mental phenomena. Thus he says this to show the beginning of the contemplation of mental phenomena. By “abandoning” is meant the knowledge that effects abandoning, e.g., one abandons the perception of permanence by contemplation of impermanence. By the words “having seen with wisdom” he shows the succession of insights thus: “With one insight knowledge (he sees) the knowledge of abandonment consisting in the knowledges of impermanence, dispassion, cessation, and relinquishment; and that too (he sees) by still another.” *He is one who looks on closely with equanimity*: one is said to look on with equanimity (at the mind) that has fared along the path [Spk-pt: by neither exerting nor restraining the mind of meditative development that has properly fared along the middle way], and by the presentation as a unity [Spk-pt: since there is nothing further to be done in that respect when the mind has reached one-pointedness]. One “looks on with equanimity” at the object.

60. *Satisambojjhaṅga*. *Bojjhaṅga* is compounded from *bodhi* + *aṅga*. At SN 46:5, they are explained as the factors that lead to enlightenment. The three phrases used to describe the cultivation of each enlightenment factor can be understood to depict three successive stages of development. “He arouses” is its initial arousal; “he develops” is its gradual maturation; and “it goes to fulfillment by development” is its culmination.

61. *Dhammavicayasambojjhaṅga*. At SN 46:2 (V 66), the “nutriment” for the arising of this factor of enlightenment is

“thất vọng” chứng tỏ chương ngại thuộc về sân hận. Bốn câu này được xác định bằng tuệ quán mà thôi. Hai chương ngại này là hai chương ngại đầu tiên của năm triền cái. Phần đầu là quán về các pháp thuộc về tâm. Như vậy, vị ấy nói điều này để cho thấy việc khởi đầu quán chiếu các pháp thuộc về tâm. Chữ “từ bỏ” nghĩa là tri kiến hướng đến việc từ bỏ, vd., hành giả từ bỏ nhận thức về ‘thường’ bằng cách quán ‘vô thường’. Với nhóm từ “đã thấy với trí tuệ,” hành giả trình bày một loạt tuệ giác tiếp nối nhau như thế này: Với tuệ giác, hành giả thấy tri kiến về từ bỏ bao gồm trong các tri kiến về vô thường, ly tham, đoạn diệt và từ bỏ, và điều này vị ấy cũng thấy bằng một tuệ giác khác nữa. “*Hành giả là người nhìn vạn pháp với tâm xả*: hành giả được biết là đã nhìn tâm phát triển qua các giai đoạn với xả. [Tiểu luận giải Tương Ưng BK giải thích: bằng cách không nỗ lực cũng như không kèm chế tâm qua các giai đoạn phát triển của thiền định thâm sâu, vốn đã tiến triển đúng đắn theo trung đạo], và bằng cách thể hiện như một sự hợp nhất [Tiểu luận giải Tương Ưng BK giải thích: vì không còn cần phải làm gì thêm nữa trong phương diện này khi tâm đã đạt đến nhất tâm] hành giả “nhìn đối tượng với tâm xả.”

60. *Satisambojjhaṅga*. *Bojjhaṅga* là một từ kép gồm có *Bodhi* + *aṅga*. Trong Tương Ưng BK V. 46:5, từ này được giải thích như là những chi phần đưa đến giác ngộ. Ba giai đoạn được dùng để mô tả việc tu tập mỗi chi phần giác ngộ có thể được hiểu là dùng để diễn tả ba giai đoạn phát triển tiếp nối nhau. “Vị ấy khởi lên” nghĩa là bước khởi sinh ban đầu; “vị ấy phát triển” là bước thành tựu từ từ; và “sự phát triển đi đến chỗ hoàn mãn” là phát triển lên đến đỉnh cao.

61. Trong Tương Ưng BK V. 46:2, tr 66, “thức ăn” cho sự sinh khởi chi phần giác ngộ này được biết là phải thường

said to be frequently giving careful attention to wholesome and unwholesome mental phenomena, blamable and blameless states, inferior and superior states, dark and bright states with their counterparts. Although this factor of enlightenment is identified with *paññā* or wisdom, the above passage suggests that its initial function is to discriminate between the good and bad mental phenomena that become apparent with the deepening of mindfulness.

62. Sāriputta was one of the Buddha's two chief disciples, the one who excelled in wisdom. For a biography, see Nyanaponika and Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, chapter 1.

63. "I-making" (*ahaṅkāra*) is the function of view of self; "mine-making" (*mamaṅkāra*), of craving. The root conceit is the conceit "I am" (*asmimāna*), so the "underlying tendency to conceit" is also responsible for "I-making."

64. *Saññāvedayitanirodha*. Also known as *nirodhasamāpatti*, the attainment of cessation, this is a special meditative attainment said to be accessible solely to nonreturners and arahants. As its name suggests, it involves the total cessation of perceptual and affective functions, and according to the commentaries, of consciousness and all its associated mental factors. For a detailed discussion according to the commentarial system, see Vism 702–9; Ppn 23:16–52.

CHAPTER IX: SHINING THE LIGHT OF WISDOM

1. Unfortunately, the connection between the noun and

xuyên chú tâm thận trọng vào những pháp thiện và bất thiện trong tâm thức, các tâm hành đáng chỉ trích hay không, cao thượng hay thấp kém, đen tối hay tươi sáng với các đối tượng tương ứng của chúng. Mặc dù chi phần giác ngộ này được nhận diện như là trí tuệ (*paññā*), đoạn trên gợi ý rằng chức năng ban đầu của trí tuệ ấy là phân biệt các pháp thiện và bất thiện trở nên rõ ràng trong thiền định thâm sâu.

62. Sāriputta là một trong hai vị đại đệ tử chính của Đức Phật, là vị trí tuệ đệ nhất. Muốn biết tiểu sử của ngài, xem, *Các Vị Đại Đệ Tử Của Đức Phật*, của Nyanaponika và Hecker, ch.I.

63. "Cái làm ra tôi" (*ahaṅkāra*) là chức năng của kiến chấp về một "cái ngã"; "cái của tôi" (*mamaṅkāra*), là kiến chấp về tham ái. Ngã mạn gốc rễ là ngã mạn "tôi là" (*asmimāna*), như vậy "ngã mạn tùy miên" cũng chịu trách nhiệm về "cái làm ra tôi."

64. Cũng được biết như là *nirodhasamāpatti*, chứng đắc sự tận diệt, đây là một thiền chứng đặc biệt được nói là chỉ các vị Bất Lai và A-la-hán mới đạt được. Như tên gợi ý, sự chứng đắc này liên hệ đến việc chấm dứt hoàn toàn các chức năng về tri giác và cảm thọ, và theo các bài luận giải, cũng chấm dứt luôn cả ý thức và tất cả những yếu tố liên hệ với thức. Để biết thảo luận chi tiết về điểm này theo hệ thống các luận giải, xem Thanh Tịnh Đạo, tr. 702-9, ph 23:16-52.

CHƯƠNG IX. CHIẾU SÁNG TUỆ QUANG

1. Thật không may, sự liên kết giữa danh từ và động từ,

the verb, so obvious in the Pāli, is lost when *paññā* is translated as “wisdom” and the verb rendered “one understands.” To avoid this, other translators have preferred renderings for *paññā* that preserve a visible connection between the noun and the verb, for example, “understanding” (Bhikkhu Ñāṇamoli) or “discernment” (Thānissaro Bhikkhu).

2. E.g., at SN 22:5, 35:99, 35:160, 56:1.

3. This correlation is commonly made in the commentaries when they comment on this formula.

4. The commentarial interpretation, detailed and highly technical, is found in Vism, chapter 17.

5. In the Pāli commentaries, these two elements of Nibbāna are called respectively *kilesa-parinibbāna*, the extinction of defilements, and *khandha-parinibbāna*, the extinction of the aggregates.

6. The two words are actually derived from different verbal roots. *Nibbuta* is past participle of *nir + vṛ*, which has a corresponding noun *nibbuti*, used as a synonym for Nibbāna. *Nibbāna* is from *nir + vā*.

7. For an amplification of the ocean simile, see SN 44:1.

8. Pātimokkha: the code of training rules governing the conduct of a fully ordained monk.

rất rõ ràng trong tiếng Pāli, đã mất khi dịch danh từ *paññā* là trí tuệ và động từ được dịch là “người hiểu.” Để tránh điều này, một vài dịch giả đã chọn cách dịch từ *paññā* mà vẫn giữ được sự liên kết giữa danh từ và động từ, vd., là “tuệ tri” (Bhikkhu Nānamoli) hay “kiến tri” (Thānissaro Bhikkhu).

2. Ví dụ, trong Tương Ưng BK 22;5, 35-99. 35; 160, 56:1

3. Sự tương quan này thường thấy trong các bài luận giải khi họ bình luận về công thức này.

4. Cách diễn dịch của các bài luận giải rất chi tiết và có tính kỹ thuật cao, được tìm thấy trong Thanh Tịnh Đạo, chương 17.

5. Trong các bài luận giải tiếng Pāli, hai yếu tố này của Niết-bàn được gọi là dập tắt phiền não *kilesa-parinibbāna*, và dập tắt năm uẩn, *khandha-parinibbāna*.

6. Hai từ thật sự được rút ra từ hai ngữ căn khác nhau. *Nibbuta* là quá khứ phân từ của *nir + vṛ*; vốn có một danh từ tương đương là *nibbuti*, được dùng như một từ đồng nghĩa với Nibbāna. *Nibbāna* là do hai từ *nir + vā*.

7. Để biết cường độ của ví dụ về đại dương, xem Tương Ưng BK 44:1

8. Pātimokkha: là giới luật Tỷ-kheo qui định cách hành xử của một vị Tăng đã thọ đại giới.

9. Ps: Right view is twofold: mundane (*lokiya*) and supramundane (*lokuttara*). Mundane right view is again twofold: the view that kamma produces its fruits, which may be held both by Buddhists and non-Buddhists, and the view in conformity with the Four Noble Truths, which is exclusive to the Buddha's teaching. Supramundane right view is the understanding of the Four Noble Truths attained by penetrating to the four paths and fruits (see p. 373). The question posed by Sāriputta concerns the *sekha*, the disciple in higher training.

10. These are the ten courses of unwholesome action. For a more detailed explanation, see **Text V,1(2)**. Their opposites, just below, are the ten courses of wholesome action, also elaborated in the same text.

11. Ps explains the disciple's understanding of these four terms by way of the Four Noble Truths thus: all the courses of action (unwholesome and wholesome) are the truth of suffering; the wholesome and unwholesome roots are the truth of the origin; the non-occurrence of both actions and their roots is the truth of cessation; and the noble path that realizes cessation is the truth of the path. To this extent a noble disciple at one of the first three planes has been described—one who has arrived at supramundane right view but has not yet eliminated all defilements.

12. Ps says that the passage from “he entirely abandons the underlying tendency to lust” until “he makes an end of suffering” shows the work accomplished by the paths of the nonreturner and arahantship. The path of the nonreturner eliminates the underlying tendencies to sensual lust and aversion; the path of arahantship removes the underlying

9. Luận giải Trung Bộ Kinh: Chánh tri kiến có hai phương diện: thuộc thế gian (*lokiya*) và siêu xuất thế gian (*lokuttara*). Chánh kiến thuộc thế gian lại cũng có hai mặt: quan điểm cho rằng nghiệp tạo nên quả, là quan điểm của cả Phật tử lẫn ngoại đạo và quan điểm theo đúng Tứ diệu đế, vốn là đặc thù của Phật giáo. Chánh kiến siêu xuất thế gian là tri kiến về Tứ diệu đế đạt được bằng cách thâm nhập vào bốn chân lý và chứng được đạo quả. Câu hỏi do ngài Sāriputta đặt ra liên hệ đến vị hữu học (*sekha*) là vị đệ tử đang còn phải tu học ở cấp bậc cao.

10. Có mười loại nghiệp bất thiện. Để biết thêm giải thích chi tiết, xem **Kinh Văn V, 1 (2)**. Những hành động ngược lại, ngay bên dưới đây, là mười nghiệp thiện, xem chi tiết trong cùng bài kinh ấy.

11. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích vị đệ tử hiểu bốn từ ấy qua Tứ diệu đế như thế này: tất cả mọi hành động (thiện hoặc bất thiện) là chân lý về khổ; nguồn gốc của thiện và bất thiện là chân lý về nguồn gốc của khổ; việc chấm dứt cả hai loại hành động là chân lý về sự diệt khổ; và Bát Thánh đạo là con đường thực hiện sự diệt khổ ấy. Theo chiều hướng này, vị Thánh đệ tử đang tu tập một trong ba cấp độ trên đã được mô tả - vị này đã đạt đến chánh kiến siêu xuất thế gian nhưng chưa đoạn diệt được tất cả phiền não.

12. Luận giải Trung Bộ Kinh giải thích rằng đoạn kinh nói về “vị ấy hoàn toàn từ bỏ mọi tham dục tùy miên” cho đến khi “vị ấy chấm dứt khổ đau” là trình bày con đường tu tập để thành tựu đạo quả của vị Bất Lai và A-la-hán. Con đường tu tập của vị Bất Lai loại bỏ những tùy miên về tham dục và sân hận; con đường của bậc A-la-hán là loại bỏ

tendency to the view and conceit “I am.” Ps says the expression “underlying tendency to the view and conceit ‘I am’” (*asmī ti diṭṭhimānānusaya*) should be interpreted to mean the underlying tendency to conceit that is *similar to* a view because, like the view of self, it occurs grasping the notion “I am.”

13. Nutriment (*āhāra*) is to be understood here in a broad sense as a prominent condition for the individual life-process. Physical food is an important condition for the physical body, contact for feeling, mental volition for consciousness, and consciousness for name-and-form, the psychophysical organism in its totality. Craving is called the origin of nutriment since the craving of the previous existence is the source of the present individuality with its dependence upon and continual consumption of the four nutriments in this existence. For an annotated compilation of canonical and commentarial texts on the nutriments, see Nyanaponika Thera, *The Vision of Dhamma*, pp. 211–28.

14. The next twelve sections present, in reverse order, a factor-by-factor examination of dependent origination. See too **Texts IX, 4(4)(a)–(f)**.

15. The three kinds of existence (*bhava*): on the three realms of existence, see pp. 149–50. In the formula of dependent origination, “existence” signifies both the planes of rebirth and the types of kamma that produce rebirth into those planes. The former is known technically as *upapattibhava*, “rebirth-existence,” the latter as *kammabhava*, “karmically active existence.”

16. Clinging to rules and observances (*sīlabbatupādāna*)

những tùy miên về quan điểm và ngã mạn “tôi là.” Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng câu “những tùy miên về quan điểm và ngã mạn “tôi là” cần được hiểu theo ý nghĩa là tùy miên về ngã mạn cũng *tương tự* như một quan điểm, bởi vì, giống như quan điểm về một cái ngã, nó bám chặt về khái niệm “tôi là.”

13. Thức ăn (*āhāra*) ở đây phải được hiểu theo nghĩa rộng như là một điều kiện quan trọng trong cuộc sống của mỗi cá nhân. Đoàn thực là điều kiện quan trọng đối với cơ thể, xúc thực quan trọng đối với cảm thọ, tư niệm thực quan trọng đối với thức, và thức thực quan trọng đối với danh sắc, và trong tổng thể cơ cấu tâm sinh lý. Khát ái được gọi là nguồn gốc của thức ăn, vì khát ái trong đời sống quá khứ là nguồn gốc sự có mặt của cá nhân trong hiện tại, với sự tiếp tục tiêu thụ và lệ thuộc vào bốn thức ăn ấy cho kiếp sống hiện tại. Để biết thêm về tập hợp một số bài kinh và luận có giải thích về các thức ăn, xem cuốn *Thấy Pháp*, do Nyanaponika Thera biên soạn, tr. 211-28.

14. Mười hai phần tiếp theo trình bày theo thứ tự đảo ngược, khảo sát từng nhân duyên trong lý Duyên khởi. Xem thêm **Kinh Văn IX, 4 (4) (a)-(f)**.

15. Ba hình thức hiện hữu (*bhava*): ba cõi hiện hữu. Trong công thức của lý Duyên khởi, “hiện hữu” vừa có nghĩa là cõi tái sinh, và cũng có nghĩa là các loại nghiệp đưa đến tái sinh trong các cõi ấy. Nghĩa đầu tiên được biết như là “hiện hữu do tái sinh” (*upapattibhava*), và nghĩa thứ hai như là “hiện hữu do nghiệp” (*kamma abhava*).

16. Giới cầm thủ (*sīlabbatupādāna*) là bám chấp quan

is the adherence to the view that purification can be achieved by adopting certain external rules or following certain observances, particularly of ascetic self-discipline; clinging to a doctrine of self (*attavādupādāna*) is holding one or another of the views of self that originate from identity view (see particularly the Brahmajāla Sutta, DN 1); clinging to views (*diṭṭhupādāna*) is the clinging to any other view (than one of the two enumerated separately). Clinging in any of its varieties is a strengthening of craving, its condition.

17. Craving for phenomena (*dhammatanḥā*) is the craving for all objects of consciousness except the objects of the five classes of sense consciousness. Examples would be the craving associated with fantasies and mental imagery, with abstract ideas and intellectual gratification, and so forth.

18. Contact (*phassa*) is the coming together (*saṅgati*) of internal sense base (sense faculty), external sense base (object), and consciousness.

19. The term *nāmarūpa* was of pre-Buddhistic origins. It was used in the Upaniṣads to represent the differentiated manifestation of *brahman*, the nondual absolute reality appearing in the guise of multiplicity. *Brahman* apprehended by the senses as diversified appearances is *form* (*rūpa*); *brahman* apprehended by thought through diversified names or concepts is *name* (*nāma*). The Buddha adopted this expression and gave it a meaning governed by his own system. Here name and form become, respectively, the

điểm cho rằng sự thanh tịnh có thể đạt được bằng cách chấp nhận một số qui định bề ngoài hoặc tuân thủ một số giới cấm nào đó, đặc biệt là các kỷ luật tự giác của Sa-môn khổ hạnh; chấp thủ vào giáo lý về một cái ngã (*attavādupādāna*) là giữ quan điểm này hoặc quan điểm kia về một cái ngã xuất phát từ thân kiến (đặc biệt hãy xem bài kinh Brahmajāla Sutta, Trường Bộ Kinh 1); kiến chấp (*diṭṭhupādāna*) là chấp thủ vào bất cứ một quan điểm nào khác (hơn là một trong hai quan điểm đã liệt kê riêng biệt). Bám chấp vào bất cứ hình thức biến thái nào của quan điểm ấy làm vững mạnh khát ái, vốn là nhân duyên của kiến chấp.

17. Sắc pháp ái (*dhammatanḥā*) là lòng khát ái tất cả các đối tượng của tâm thức ngoại trừ các đối tượng thuộc năm loại thức về giác quan. Ví dụ như là khát ái liên kết với trí tưởng tượng và ảnh tượng tinh thần, với những ý tưởng trừu tượng và sự thỏa mãn về mặt tri thức, v.v..

18. Xúc (*phassa*) là sự tiếp xúc của các nội căn, ngoại căn (trần) và thức.

19. Từ *nāmarūpa* là từ có nguồn gốc trước khi Phật giáo xuất hiện. Từ này được dùng trong sách Áo Nghĩa Thư (Upaniṣad) để trình bày những biểu hiện khác biệt của *Phạm Thiên*, là thực tại nhất nguyên xuất hiện dưới sự giả dạng của đa nguyên; *Phạm Thiên* được hiểu theo các căn như là những xuất hiện đa dạng của sắc (*rūpa*); *Phạm Thiên* được hiểu theo ý niệm qua nhiều tên gọi hay khái niệm là *danh* (*nāma*). Đức Phật đã dùng từ ngữ này và cho nó một ý nghĩa theo hệ tư tưởng của Ngài. Từ đó *danh* và *sắc* được

cognitive and physical sides of individual existence.

In the Buddha's system, *rūpa* is defined as the four great elements and the form derived from them. Form is both internal to the person (= the body with its senses) and external (= the physical world). The Nikāyas do not explain derived form (*upādāya rūpa*), but the Abhidhamma analyzes it into twenty-four kinds of secondary material phenomena, which include the sensitive matter of the five sense faculties and four of the five sense objects (the tactile object is identified with three of the great elements—earth, heat, and air—which each exhibit tangible properties).

Though I render *nāma* as name, this should not be taken too literally. *Nāma* is the assemblage of mental factors involved in cognition: feeling, perception, volition, contact, and attention (*vedanā, saññā, cetanā, phassa, manasikāra*). These are probably called “name” because they contribute to the conceptual designation of objects. It should be noted that in the Nikāyas, *nāmarūpa* does not include consciousness (*viññāṇa*). Consciousness is the condition for *nāmarūpa*, just as the latter is the condition for consciousness, so that the two are mutually dependent (see **Text II,3(3)**).

20. Mind-consciousness (*manoviññāṇa*) comprises all consciousness except the five types of sense consciousness just mentioned. It includes consciousness of mental images, abstract ideas, and internal states of mind, as well as the consciousness that reflects upon sense objects.

hình thành, là các mặt tinh thần và thể chất của một hiện hữu cá nhân.

Trong hệ tư tưởng Phật giáo, *rūpa* được định nghĩa như là tứ đại và các sắc pháp xuất phát từ tứ đại. Sắc vừa là bên trong của con người (thân với các giác quan) và bên ngoài (thế giới vật lý). Các bộ Nikāya không giải thích các biến thái của sắc (*upādāya rūpa*), nhưng Vi Diệu Pháp phân tích sắc thành hai mươi bốn loại hiện tượng vật chất thứ yếu, bao gồm vấn đề nhạy cảm của năm giác quan và bốn trong năm đối tượng của giác quan (đối tượng xúc chạm được nhận diện với ba trong bốn tứ đại - đất, lửa, và gió - mà mỗi đại phô bày các tính chất có thể xúc chạm được).

Mặc dù tôi dịch *nāma* là danh, điều này không nên hiểu quá sát với nghĩa đen của từ này. *Nāma* là một tập hợp của nhiều yếu tố tinh thần liên hệ đến nhận thức: thọ, tưởng, hành, xúc, và chú tâm (*vedanā, saññā, cetanā, phassa, manasikāra*). Những yếu tố này có lẽ được gọi là “danh” bởi vì chúng đóng góp vào sự định danh về mặt khái niệm của các đối tượng. Cần ghi nhận rằng trong các bộ Nikāya, danh sắc (*nāmarūpa*) không bao gồm thức (*viññāṇa*). Thức là nhân duyên của danh sắc, vì thế cả hai đều lệ thuộc lẫn nhau. (xem **Kinh Văn II, 3 (3)**).

20. Tâm thức (*manoviññāṇa*) gồm có tất cả các thức ngoại trừ năm loại thức về giác quan vừa được đề cập. Nó bao gồm ý thức về những ảnh tượng tinh thần, các ý tưởng trừu tượng, và các tâm hành bên trong, cũng như ý thức phản ánh trên các đối tượng giác quan.

21. In the context of the doctrine of dependent origination, volitional formations (*saṅkhārā*) are wholesome and unwholesome volitions. The bodily formation is volition expressed through the body; the verbal formation, volition expressed by speech; and the mental formation, volition that does not reach bodily or verbal expression.

22. It should be noted that while ignorance is a condition for the taints, the taints—including the taint of ignorance—are in turn a condition for ignorance. Ps says that this conditioning of ignorance by ignorance implies that the ignorance in any one existence is conditioned by the ignorance in the preceding existence. Since this is so, the conclusion follows that no first point can be discovered for ignorance, and thus that saṃsāra is without discernible beginning.

23. The “four phases” (or “four turnings,” *catuparivaṭṭa*) are: aggregate, origin, cessation, and the way to cessation, as applied to each of the five aggregates.

24. This passage describes the trainees (*sekha*). They have directly known the Four Noble Truths and are practicing for the ultimate cessation of the five aggregates, that is, for Nibbāna.

25. This passage describes the arahants. According to DN II 63–64, the round of existence turns as a basis for manifestation and designation only in so far as there is consciousness together with name-and-form; when both consciousness and name-and-form cease, there is no round to serve as a basis for manifestation and designation.

21. Trong bối cảnh của giáo lý Duyên khởi, các hành (*saṅkhārā*) là những ý muốn thiện hay bất thiện. Thân hành là ý muốn được biểu lộ qua thân; khẩu hành là ý muốn được biểu lộ bằng lời nói; và ý hành là ý muốn không biểu lộ qua thân hay lời nói.

22. Cần ghi nhận rằng trong lúc vô minh là nhân duyên của các lậu hoặc, các lậu hoặc - bao gồm cả lậu hoặc về vô minh - cũng trở lại làm nhân duyên cho vô minh. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng duyên khởi của vô minh chính là vô minh, ngụ ý rằng vô minh trong bất cứ hiện hữu nào cũng là do nhân duyên vô minh từ kiếp trước. Vì là như vậy, nên kết luận tiếp theo là không thể nào tìm thấy điểm khởi đầu của vô minh, và vì thế mà cõi luân hồi là vô thủy.

23. “Bốn giai đoạn” (hoặc “bốn khúc quanh”) là: năm uẩn, nguồn gốc, sự đoạn diệt, và con đường đưa đến đoạn diệt, áp dụng cho mỗi uẩn.

24. Đoạn này mô tả các bậc hữu học (*sekha*). Họ là những vị đã trực tiếp biết được Tứ diệu đế và đang tu tập để đi đến sự đoạn diệt rốt ráo của năm uẩn, tức là Niết-bàn.

25. Đoạn này mô tả bậc A-la-hán. Theo Trường BK II, tr. 63-64, vòng sinh tử xoay như là một nền tảng để biểu hiện và định hình, chỉ khi nào vẫn còn thức cùng với danh sắc; khi thức và danh sắc đoạn diệt thì không còn vòng xoay nào phục vụ như một nền tảng để biểu hiện và định hình.

26. *Cha cetanākāyā*. The fact that there is a difference between the name of the aggregate, *saṅkhārakkhandha*, and the term of definition, *cetanā*, suggests that this aggregate has a wider range than the others. In the Abhidhamma and the commentaries, it is treated as an “umbrella category” for classifying all the mental factors mentioned in the suttas apart from feeling and perception. Volition is mentioned in the definition because it is the most important factor in this aggregate, not because it is its exclusive constituent.

27. It is significant that while contact is the condition for the arising of the three aggregates of feeling, perception, and volitional formations, name-and-form is the condition for the arising of consciousness. This supports the statement in the ten-factored formula of dependent origination, found in **Text II,3(3)**, that name-and-form is the condition for consciousness.

28. According to Spk, desire (*chanda*) here is synonymous with craving (*taṇhā*). This is said because the five aggregates in any given existence originate from the residual craving for new existence of the immediately preceding existence.

29. Clinging is not the same as the “five aggregates subject to clinging” because the aggregates are not reducible to clinging. Yet clinging is not something apart from the “five aggregates subject to clinging” because there is no clinging that does not have the aggregates as its support and object.

30. On “I-making, mine-making, and the underlying

26. *Cha cetanākāyā*. Có một sự khác nhau giữa tên của uẩn, *saṅkhārakkhandha*, và từ định nghĩa, *cetanā*, sự kiện này gợi ý rằng uẩn này có một phạm vi rộng hơn các uẩn kia. Trong Vi Diệu Pháp và các bài luận giải, uẩn này được xem như là “phạm trù bao quát” để xếp loại tất cả các yếu tố tinh thần trong bài kinh, ngoài thọ và tưởng. Ý muốn được đề cập trong định nghĩa ấy bởi vì đó là yếu tố quan trọng nhất trong uẩn này, chứ không phải vì nó là thành tố duy nhất.

27. Điều có ý nghĩa là trong khi xúc là nhân duyên để sinh khởi ba uẩn là thọ, tưởng và hành, thì danh sắc là nhân duyên để sinh khởi thức. Điều này hỗ trợ cho câu xác định trong công thức mười yếu tố của lý Duyên khởi, được tìm thấy trong **Kinh Văn II, 3 (3)**, rằng danh sắc là nhân duyên của thức.

28. Theo Luận giải Tương Ứng BK, tham dục (*chanda*) ở đây đồng nghĩa với khát ái (*taṇhā*). Sở dĩ như vậy là vì năm uẩn trong bất cứ một hiện hữu nào bắt nguồn từ khát ái còn lại về một hiện hữu mới tiếp theo ngay sau hiện hữu trước đó.

29. ‘Thủ’ không giống như “năm thủ uẩn”, bởi vì các uẩn không thể giảm xuống thành ‘thủ’. Tuy nhiên, thủ không phải là cái gì tách biệt với “thủ uẩn”, bởi vì không có thủ nào mà không có các uẩn làm đối tượng và hỗ trợ.

30. Về “Cái tạo ra tôi, cái của tôi, và ngã mạn tùy miên,”

tendency to conceit,” see p. 445 (chapter IX, n.63).

31. This is the second discourse of the Buddha, according to the narrative of the Buddha’s teaching career at Vin I 13–14. The five bhikkhus are the first five disciples, who at this point are still trainees (*sekha*). The Buddha’s purpose in teaching this discourse is to lead them to arahantship.

32. The sutta offers two “arguments” for the thesis of nonself. The first contends that the aggregates are nonself on the ground that we cannot exercise mastery over them. Since we cannot bend the aggregates to our will, they are all “subject to affliction” and therefore cannot be considered our self. The second argument, introduced just below, posits the characteristic of nonself on the basis of the other two characteristics. Whatever is impermanent is in some way bound up with suffering; whatever is impermanent and bound up with suffering cannot be identified as our self.

33. Spk explains at length how form (i.e., the body) is like a lump of foam (*phenapiṇḍa*). I give merely the highlights: As a lump of foam lacks any substance (*sāra*), so form lacks any substance that is permanent, stable, a self; as the lump of foam is full of holes and fissures and the abode of many creatures, so too form; as the lump of foam, after expanding, breaks up, so does form, which is pulverized in the mouth of death.

34. Spk: A bubble (*bubbuḷa*) is feeble and cannot be grasped, for it breaks up as soon as it is seized; so too feeling is feeble and cannot be grasped as permanent and

xem Chú thích ch.IX, số 63.

31. Đây là bài thuyết pháp thứ hai của Đức Phật, theo lời tường thuật về sự nghiệp thuyết pháp của Đức Phật trong Luật tạng I, 13-14. Năm vị Tăng là năm đệ tử đầu tiên của Đức Phật, vào thời điểm đó những vị này vẫn còn là các bậc hữu học (*sekha*). Mục đích của Đức Phật khi thuyết pháp bài này là để dẫn dắt năm vị này đi đến quả A-la-hán.

32. Bài kinh trình bày hai “lập luận” về đề tài vô ngã. Lập luận thứ nhất cho rằng các uẩn là vô ngã với lý do là chúng ta không thể làm chủ được chúng. Vì chúng ta không thể uốn cong các uẩn theo ý muốn của ta, tất cả các uẩn “phải chịu khổ đau” và vì thế không thể xem chúng là tự ngã của ta. Lập luận thứ hai, được giới thiệu ngay dưới đây, chấp nhận tính chất vô ngã dựa trên nền tảng của hai tính chất khác. Bất cứ những gì là vô thường đều bị ràng buộc với khổ đau bằng một cách nào đó; bất cứ những gì vô thường và bị ràng buộc với khổ đau không thể được nhận diện như tự ngã của chúng ta.

33. Luận giải Tương Ứng BK giải thích rất dài làm thế nào sắc (nghĩa là thân) giống như một đồng bọt (*phenapiṇḍa*). Tôi chỉ nói những điểm chính: Vì một đồng bọt thiếu thực chất (*sāra*), cũng vậy sắc thiếu chất liệu thường hằng, ổn định, thiếu một cái ngã; cũng như đồng bọt đầy cả lỗ hổng và vết nứt và là nơi trú ẩn của nhiều vi sinh vật, sắc cũng vậy; như một đồng bọt, sau khi nảy nở, sẽ tan vỡ, sắc cũng vậy, khi chết cũng bị tan nát thành cát bụi.

34. Luận giải Tương Ứng BK: một bọt nước (*bubbuḷa*) là rất mong manh và không thể nắm bắt, vì nó sẽ bị vỡ tan ngay khi nó bị chạm đến; cảm thọ cũng vậy, yếu ớt và

stable. As a bubble arises and ceases in a drop of water and does not last long, so too with feeling: billions of feelings arise and cease in the time of a fingersnap. As a bubble arises in dependence on conditions, so feeling arises in dependence on a sense base, an object, the defilements, and contact.

35. Spk: Perception is like a mirage (*marīcikā*) in the sense that it is insubstantial, for one cannot grasp a mirage to drink or bathe or fill a pitcher. As a mirage deceives the multitude, so does perception, which entices people with the idea that the colorful object is beautiful, pleasurable, and permanent.

36. Spk: As a banana trunk (*kadalikkhandha*) is an assemblage of many sheaths, each with its own characteristic, so the aggregate of volitional formations is an assemblage of many phenomena, each with its own characteristic.

37. Spk: Consciousness is like a magical illusion (*māyā*) in the sense that it is insubstantial and cannot be grasped. Consciousness is even more transient and fleeting than a magical illusion. For it gives the impression that a person comes and goes, stands and sits, with the same mind, but the mind is different in each of these activities. Consciousness deceives the multitude like a magical illusion.

38. This sutta, sometimes called “The Fire Sermon,” is the third discourse recorded in the narrative of the Buddha’s ministry, at Vin I 34–35. According to this source, the thousand monks to whom the sutta was addressed had

không thể nắm giữ như là thường còn và ổn định. Vì bọt nước khởi sinh và tan vỡ trong một giọt nước và không thể kéo dài được lâu; cảm thọ cũng vậy, hằng tỷ cảm thọ sinh khởi và biến mất trong một cái búng ngón tay. Vì bọt nước xuất hiện tùy thuộc vào nhân duyên, cảm thọ cũng sinh khởi tùy vào một căn, một đối tượng, phiền não và xúc chạm.

35. Luận giải Tương Ứng BK: ‘Tưởng’ giống như một ảo ảnh (*marīcikā*) theo nghĩa là nó không có thực chất, vì người ta không thể nắm giữ một ảo ảnh để uống, hay tắm hay rót đầy bình. Vì ảo ảnh lừa dối nhiều người, tưởng cũng vậy, nó làm cho con người nghĩ rằng một đối tượng đầy màu sắc là đẹp, vui thích và thường còn.

36. Luận giải Tương Ứng BK: Vì thân cây chuối là một tập hợp nhiều lớp vỏ chuối, mỗi lớp có đặc tính riêng của nó; cũng vậy, hành uẩn là một tập hợp của nhiều pháp, mỗi pháp có tính chất riêng của nó.

37. Luận giải Tương Ứng BK: ‘Thức’ giống như một trò ảo thuật, theo nghĩa là nó không có thực chất và không thể nắm giữ. Thậm chí thức còn tạm bợ và phù du hơn là một trò ảo thuật. Vì nó cho ta cảm tưởng là một người đến rồi đi, đứng và ngồi, với cùng một tâm thức, nhưng tâm thức trong mỗi động tác ấy là khác nhau. Thức lừa dối số đông cũng giống như trò ảo thuật vậy.

38. Bài kinh này, đôi lúc gọi là “Bài Kinh Lửa”, là bài kinh thứ ba được ghi lại trong bản tường thuật về sự nghiệp hoàng pháp của Đức Phật, trong Luật tạng I, tr 34-35. Theo nguồn thông tin này, bài kinh được giảng cho một ngàn vị

formerly been fire-worshipping ascetics, and thus the Buddha used this theme because it corresponded with their background. For an account of how the Buddha converted them, see Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, pp. 54–60, 64–69.

39. The Buddha is speaking to Pukkusāti, a monk who had gone forth out of faith in the Buddha without ever having seen him before. When the sutta opens, the Buddha arrives at a potter's shed, intending to spend the night there. Pukkusāti has already been lodging in the shed and greets the Buddha in a friendly way, unaware that this is his master. Without revealing his identity to Pukkusāti, the Buddha initiates a conversation, which turns into a discourse on the development of wisdom.

40. Ps: This is the sixth element, which “remains” in that it has yet to be expounded by the Buddha and penetrated by Pukkusāti. Here it is explained as the consciousness that accomplishes the work of insight contemplation on the elements. Under the heading of consciousness, the contemplation of feeling is also introduced.

41. This passage shows the conditionality of feeling and its impermanence through the cessation of its condition.

42. *Idappaccayatā*. The word is a compound of *idaṃ*, this, with *paccaya*, condition, augmented by the abstract noun termination-*tā*. This is a synonym for *paṭiccasamuppāda*. See **Text II,4** §19, which likewise connects the realization of dependent origination with the Buddha's enlightenment.

Sa-môn mà trước đây họ đã từng là những nhà tu khổ hạnh thờ lửa, vì thế Đức Phật dùng đề tài này bởi vì nó thích hợp với bối cảnh của các Sa-môn này. Để biết làm thế nào Đức Phật đã cải đạo họ, xem cuốn *Cuộc Đời Đức Phật*, do Ñāṇamoli biên soạn, tr. 54-60, 64-69.

39. Đức Phật đang nói với Pukkusāti, một Tỷ-kheo đã xuất gia vì lòng tin vào Đức Phật mà chưa hề được gặp mặt Ngài trước đó. Mở đầu bài kinh, Đức Phật đến nhà kho của người thợ gốm, định nghỉ qua đêm tại đó. Pukkusāti đã ở trong nhà kho ấy và chào đón Đức Phật một cách thân thiện, không biết rằng Ngài chính là bậc đạo sư của mình. Không tiết lộ nhân thân của mình cho Pukkusāti, Đức Phật khởi đầu cuộc trò chuyện, sau đó trở thành một bài Pháp về việc phát triển trí tuệ.

40. Luận giải Trung Bộ Kinh: đây là giới thứ sáu, trong đó “còn lại” nghĩa là giới này chưa được Đức Phật thuyết giảng và Pukkusāti chưa thâm nhập. Ở đây, Ngài giải thích đó là thức đã thành tựu việc tuệ quán về các giới. Dưới tiêu đề về thức, việc quán chiếu cảm thọ cũng được giới thiệu.

41. Đoạn này trình bày tính duyên sinh của thọ và tính vô thường qua việc đoạn diệt nhân duyên của thọ.

42. *Idappaccayatā*. Từ này là một từ ghép của *idaṃ* = này, với *paccaya* = nhân duyên, được tăng cường bởi tiếp-vĩ-ngữ danh từ trừu tượng -*tā*. Đây là một từ đồng nghĩa với *paṭiccasamuppāda*. Xem **Kinh Văn II, 4-19**, đã kết nối việc chứng đắc lý Duyên khởi với sự giác ngộ của Đức Phật.

43. Spk: *Actuality (tathatā)* means the occurrence of each particular phenomenon when its assemblage of appropriate conditions is present. *Inerrancy (avitathatā)* means that once its conditions have reached completeness there is no non-occurrence, even for a moment, of the phenomenon due to be produced from those conditions. *Invariability (anaññathatā)* means that there is no production of one phenomenon by another's conditions.

44. *Dhamme ñāṇa*. This is the direct knowledge of the Four Noble Truths arisen through penetration of Nibbāna as the truth of cessation.

45. *Anvaye ñāṇa*. This is an inference extending to the past and the future, based on the immediate discernment of the conditional relationship obtaining between any pair of factors.

46. Spk: *The idea of existence (atthitā)* is eternalism (*sassata*); *the idea of nonexistence (natthitā)* is annihilationism (*uccheda*). Spk-pt: The idea of existence is eternalism because it maintains that the entire world (of personal existence) exists forever. The notion of nonexistence is annihilationism because it maintains that the entire world does not exist (forever) but is cut off.

In view of these explanations it would be misleading to translate the two terms, *atthitā* and *natthitā*, simply as “existence” and “nonexistence.” In the present passage *atthitā* and *natthitā* are abstract nouns formed from the

43. Luận giải Tương Ứng BK: *Tánh đích thực (tathatā)* nghĩa là khi các nhân duyên thích hợp hội tụ đầy đủ thì sẽ có sự xuất hiện một pháp đặc biệt nào đó. *Tánh không hư vọng (avitathatā)* nghĩa là một khi các nhân duyên đã đầy đủ thì sẽ không có việc không xảy ra, dù trong giây lát, của pháp được sinh khởi từ những nhân duyên ấy. *Tánh không thay đổi (anaññāthatā)* nghĩa là không có việc phát sinh một pháp do những nhân duyên của một pháp khác.

44. *Dhamme ñāṇa*. Đây là thắng trí về Tứ diệu đế khởi sinh qua việc thâm nhập Niết-bàn như là chân lý của sự đoạn tận mọi khổ đau.

45. *Anvaye ñāṇa*. Đây là một suy luận trải rộng từ quá khứ đến tương lai, dựa trên sự nhận biết ngay mối quan hệ nhân duyên có được giữa bất cứ hai cặp yếu tố nào.

46. Luận giải Tương Ứng BK: *Ý niệm về sự tồn tại (atthitā)* thuộc chủ thuyết thường hằng (*sassata*); *ý niệm về sự không tồn tại (natthitā)* thuộc về chủ thuyết đoạn diệt (*uccheda*). Luận giải Tương Ứng BK (tiểu mục): *Ý niệm về sự tồn tại* thuộc về chủ thuyết thường hằng vì nó chủ trương rằng toàn thể thế giới (của hiện hữu cá nhân) là tồn tại vĩnh viễn. *Ý niệm về không tồn tại* thuộc về chủ thuyết đoạn diệt vì nó chủ trương rằng toàn thể thế giới thuộc cá nhân không tồn tại (vĩnh viễn) mà bị chấm dứt hoàn toàn (sau khi chết).

Theo quan điểm của những giải thích này, sẽ sai lạc khi dịch hai từ *atthitā* và *natthitā* chỉ có nghĩa là “tồn tại” và “không tồn tại.” Trong đoạn này, *atthitā* và *natthitā* là những danh từ trừu tượng được thành lập bởi động từ *atthi* và

verbs *atthi* and *natthi*. It is thus the metaphysical assumptions implicit in such abstractions that are at fault, not the ascriptions of existence and nonexistence themselves. I have tried to convey this sense of metaphysical abstraction, conveyed in Pāli by the termination *-tā*, by rendering the two terms “*the idea* of existence” and “*the idea* of nonexistence,” respectively.

Unfortunately, *atthitā* and *bhava* both had to be rendered by “existence,” which obscures the fact that in Pāli they are derived from different roots. While *atthitā* is the notion of existence in the abstract, *bhava* is concrete individual existence in one or another of the three realms. For the sake of marking the difference, *bhava* might have been rendered “being,” but this English word is too likely to suggest “Being,” the absolute object of philosophical speculation. It does not sufficiently convey the sense of concreteness intrinsic to *bhava*.

47. Spk: *The origin of the world*: the production of the world of formations. *There is no idea of nonexistence in regard to the world*: there does not occur in him the annihilationist view that might arise in regard to phenomena produced and made manifest in the world of formations, holding “They do not exist.”

Spk-pt: The annihilationist view might arise in regard to the world of formations thus: “On account of the annihilation and perishing of beings right where they are, there is no persisting being or phenomenon.” It also includes the wrong view, having those formations as its object, that holds: “There are no beings who are reborn.” That view *does not*

natthi. Như vậy, chính những giả định siêu hình bao hàm trong ý nghĩa trừu tượng là sai lầm, chứ không phải những thuộc tính về tồn tại hay không tồn tại của chính hai từ đó. Tôi đã cố gắng chuyển dịch ý nghĩa trừu tượng siêu hình, được diễn tả trong tiếng Pāli bằng tiếp vĩ ngữ - *tā*, bằng cách diễn dịch hai từ ấy là “ý niệm về sự tồn tại” và “ý niệm về sự không tồn tại.”

Thật không may, cả hai từ *atthitā* và *bhava* đều phải được dịch là “sự tồn tại”, điều này bỏ qua sự kiện là trong tiếng Pāli, cả hai từ được rút ra từ hai ngữ căn khác nhau. Trong lúc *atthitā* là khái niệm trừu tượng về sự tồn tại, *bhava* là sự tồn tại cụ thể của từng cá nhân trong một cõi này hay cõi kia của ba cõi luân hồi. Để đánh dấu sự khác biệt, có thể dịch *bhava* là “một hiện hữu” (being), nhưng từ tiếng Anh này rất dễ dàng gợi lên ý nghĩa một “đấng Hữu thể” (Being), nghĩa là một đối tượng tối cao của suy tưởng triết lý. Nó không diễn tả đầy đủ ý nghĩa cụ thể gắn liền với từ *bhava*.

47. Luận giải Tương Ứng BK: *Nguồn gốc của thế giới*: sự sản sinh ra thế giới của các hành. *Không có ý niệm nào về sự không tồn tại đối với thế giới*: trong tâm vị ấy không có quan điểm đoạn tận - vốn có thể khởi lên đối với các pháp đã phát sinh và được biểu hiện trong thế giới của hành - và nắm giữ quan điểm “chúng không tồn tại.”

Luận giải Tương Ứng BK (tiểu mục) giải thích: Quan điểm chủ thuyết đoạn diệt có thể khởi sinh đối với thế giới của các hành, như thế này: “Bởi vì sự đoạn diệt và hủy hoại của chúng sanh ngay tại nơi chúng hiện hữu, nên không có một chúng sanh hay pháp nào tồn tại mãi.” Quan điểm này cũng bao gồm tà kiến, xem các hành như đối tượng, cho

occur in him; for one seeing with right understanding the production and origination of the world of formations in dependence on such diverse conditions as kamma, ignorance, craving, etc., that annihilationist view does not occur, since one sees the uninterrupted production of formations.

Spk: *The cessation of the world*: the dissolution of formations. *There is no idea of existence in regard to the world*: There does not occur in him the eternalist view that might arise in regard to phenomena produced and made manifest in the world of formations, holding “They exist.” Spk-pt: The eternalist view might arise in regard to the world of formations, taking it to exist at all times, owing to the apprehension of identity in the uninterrupted continuum occurring in a cause-effect relationship. But that view *does not occur in him*; because he sees the cessation of the successively arisen phenomena and the arising of successively new phenomena, the eternalist view does not occur.

Spk: Further, “the origin of the world” is direct-order conditionality (*anulomapaccayākāra*); “the cessation of the world” is reverse-order conditionality (*paṭiloma-paccayākāra*). [Spk-pt: “Direct-order conditionality” is the conditioning efficiency of the conditions in relation to their own effects; “reverse-order conditionality” is the cessation of the effects through the cessation of their respective causes.] For in seeing the dependency of the world, when one sees the continuation of the conditionally arisen phenomena owing to the continuation of their conditions, the

rằng: “Không có chúng sanh nào được tái sanh.” Trong tâm vị ấy không có quan điểm như thế; vì đối với một người thấy với chánh kiến sự phát sinh và nguồn gốc của thế giới các hành lệ thuộc vào những nhân duyên đa dạng như nghiệp, vô minh, khát ái...v.v.. nên quan điểm chủ thuyết đoạn diệt không khởi lên trong tâm, vì vị ấy thấy rõ sự sản sinh không gián đoạn của các hành.

Luận giải Tương Ứng BK (tiểu mục) giải thích: *Sự chấm dứt của thế giới*: sự tan rã của các hành. *Không có ý niệm về tồn tại đối với thế giới*: Trong tâm vị ấy không có quan điểm thường hằng - vốn có thể khởi lên đối với các pháp đã phát sinh và được biểu hiện trong thế giới của hành - và nắm giữ quan điểm “chúng tồn tại.” Luận giải Tương Ứng BK (tiểu mục) giải thích: Quan điểm thường hằng có thể khởi lên đối với thế giới của các hành, xem chúng tồn tại vĩnh viễn, do sự lo ngại về nhân thân trong dòng tiếp nối không gián đoạn xảy ra trong mỗi tương quan nhân quả. Nhưng quan điểm ấy không khởi lên trong tâm vị ấy; bởi vì vị ấy thấy được sự đoạn diệt của các pháp đã sinh khởi tiếp nối nhau, và sự sinh khởi của các pháp mới tiếp nối nhau, nên quan điểm thường hằng không khởi lên trong tâm vị ấy.

Luận giải Tương Ứng BK (tiểu mục) giải thích thêm, “nguồn gốc của thế giới” là duyên khởi theo thứ tự xuôi (*anuloma-paccayākāra*); “sự đoạn diệt của thế giới” là duyên khởi theo thứ tự ngược lại (*paṭiloma-paccayākāra*). [“duyên khởi theo thứ tự xuôi” là hiệu lực duyên khởi trong mỗi tương quan với hiệu quả của chúng; “duyên khởi theo thứ tự ngược lại” là sự chấm dứt các hiệu quả qua sự đoạn diệt các nhân duyên tương ứng]. Trong khi thấy sự tương duyên của thế giới - khi hành giả thấy sự liên tục của các pháp sinh khởi do sự liên tục của các nhân duyên- quan điểm đoạn tận,

annihilationist view, which might otherwise have arisen, does not occur. And in seeing the cessation of conditions, when one sees the cessation of the conditionally arisen phenomena owing to the cessation of their conditions, the eternalist view, which might otherwise have arisen, does not occur.

48. Spk explains *dukkha* here as “the mere five aggregates subject to clinging” (*pañc’upādānakkhandhamattam eva*). Thus what the noble disciple sees, when he reflects upon his personal existence, is not a self or a substantially existent person but a mere assemblage of conditioned phenomena arising and passing away through the conditioning process of dependent origination.

49. I interpret *what one intends (ceteti)* and *what one plans (pakappeti)* here as representing volitional formations (*saṅkhārā*), the second factor in the formula of dependent origination. *Whatever one has a tendency toward (anuseti)* implies the underlying tendencies (*anusaya*), primarily the tendencies toward ignorance and craving, hence the first and eighth factors in the formula. When one passes away with the tendencies toward ignorance and craving still intact, one’s intentions and plans—the concrete manifestations of craving in the form of volitional activities—become the basis for consciousness to continue on, become established in a fresh “name-and-form,” and initiate the production of a new existence. This is the event of birth, followed by aging, death, and the other types of suffering between birth and death.

50. Although it is not possible to have the underlying tendencies without intentions and plans, this passage might

vốn có thể sinh khởi, đã không xảy ra. Và trong khi thấy sự đoạn diệt của các nhân duyên- khi hành giả thấy sự đoạn diệt của các pháp sinh khởi do sự đoạn diệt của các nhân duyên- quan điểm thường hằng, vốn có thể sinh khởi, đã không xảy ra.

11. Luận giải Tương Ứng BK giải thích: Khổ (*dukkha*) ở đây như “chỉ là năm thủ uẩn.” Như vậy, khi vị Thánh đệ tử suy nghĩ về sự hiện hữu của chính mình, những gì vị Thánh đệ tử thấy không phải một cái ngã hoặc một con người hiện hữu có thực chất, mà chỉ là một tập hợp của những hiện tượng do nhân duyên, sinh khởi và đoạn diệt qua tiến trình nhân duyên của lý Duyên khởi.

49. Tôi diễn dịch *những gì con người dự định làm (ceteti)* và *những gì con người có kế hoạch thực hiện (pakappeti)* ở đây như là đại diện cho các hành (*saṅkhārā*), là nhân duyên thứ hai trong công thức của lý Duyên khởi. *Bất cứ những gì con người có khuynh hướng muốn làm (anuseti)* bao hàm tùy miên (*anusaya*), trước tiên là khuynh hướng về vô minh và khát ái, đó là nhân duyên thứ nhất và thứ tám trong công thức lý Duyên khởi. Khi con người qua đời với khuynh hướng vô minh và khát ái vẫn còn nguyên vẹn, thì các dự định và kế hoạch - những biểu hiện cụ thể trong hình thức các hành động do ý muốn - trở thành nền tảng để thức tiếp tục biểu hiện và an trú trong một “danh sắc mới”, bắt đầu cho việc sản sinh một hiện hữu mới. Đây là sự kiện tái sanh, theo sau là già, chết và những loại khổ khác giữa già và chết.

50. Mặc dù không thể có tùy miên mà không có dự định và kế hoạch, đoạn này có thể xem như nhắm mục đích biện

be seen to have the rhetorical purpose of emphasizing the role of the underlying tendencies in sustaining the process of rebirth. But according to Spk, the passage is intended to show that for an insight meditator who has overcome unwholesome thoughts, the danger of rebirth still exists as long as the underlying tendencies remain intact.

51. This paragraph shows the arahant.

52. *Tathāni avitathāni anaññathāni*. See pp. 449–50, note 43. Spk: “*Actual* in the sense of not departing from the real nature of things; for suffering is stated to be just suffering. *Unerring*, because of not falsifying its real nature; for suffering does not become nonsuffering. *Invariable*, because of not arriving at a different nature; for suffering does not arrive at the nature of the origin (of suffering), etc. The same method for the other truths.” I understand *anaññatha* in the simpler and more straightforward sense that the truths are “invariable” because they never vary from the way things really are.

53. *Bhavanetti*. That which leads to new existence, i.e., craving for existence.

54. All these leaves are small and delicate. The leaves mentioned in the counterpart passage below are broad and sturdy.

55. Spk identifies him as Sāriputta’s nephew.

56. *Nippapañcam*. Spk: Because it is not proliferated (elaborated) by craving, conceit, and views.

luận để nhấn mạnh vai trò của tùy miên trong việc duy trì tiến trình tái sinh. Nhưng theo Luận giải Tương Ứng BK, đoạn này có ý định chứng tỏ rằng đối với một hành giả thiền quán đã vượt qua được các ý niệm bất thiện, mối nguy tái sinh vẫn còn tồn tại bao lâu mà các tùy miên vẫn còn nguyên vẹn.

51. Đoạn này trình bày về bậc A-la-hán.

52. Xem Chú thích số 43. Luận giải Tương Ứng BK: “*Đích thực*, theo nghĩa là không xa rời bản chất đích thực của các pháp; vì khổ chỉ được xem là khổ. *Không hư vọng*, bởi vì không làm sai lạc bản chất đích thực của nó, vì khổ không thể nào trở thành không khổ. *Không thay đổi*, bởi vì không đưa đến một bản chất khác, vì khổ không đưa đến bản chất nguồn gốc của khổ...v.v.. Cũng áp dụng phương pháp này cho các chân lý khác. “Tôi hiểu *anaññatha* theo nghĩa đơn giản và trực tiếp hơn, rằng các chân lý là bất biến bởi vì chúng luôn phản ánh sự vật đúng như thật, không bao giờ thay đổi.

53. *Bhavanetti*: Cái dẫn đến sự hiện hữu mới, nghĩa là, khát ái được tồn tại.

54. Tất cả những ngọn lá này đều nhỏ bé và mong manh. Những ngọn lá được đề cập trong đoạn đối nghịch bên dưới là rộng lớn và vững chắc.

55. Luận giải Tương Ứng BK nhận diện ông ấy là cháu của Tôn giả Sāriputta.

56. *Nippapañcam*: Luận giải Tương Ứng BK: bởi vì nó không gia tăng phát triển do khát ái, ngã mạn và kiến chấp.

57. The negation of the physical elements can be taken to deny, not only the presence of matter in Nibbāna, but also the identification of Nibbāna with the experiences of the jhānas, which still pertain to the realm of form. The following four items negate the objects of the four formless meditative attainments in Nibbāna.

58. In Pāli, *diṭṭha*, “seen,” is here clearly intended as an antithesis to *diṭṭhi*, “view.”

CHAPTER X: THE PLANES OF REALIZATION

1. The terminology of “path” and “fruition” is a commentarial way of drawing the distinction. The suttas themselves do not use the scheme of four “paths” but speak only of one path, the Noble Eightfold Path that leads to the cessation of suffering. This is also called the *arahattamagga*, the path to arahantship, but in a broad sense, as the path to the highest goal, not in the narrow sense of the path preceding the fruit of arahantship. However, the suttas do make a distinction between the person practicing for the attainment of a particular fruit (*phala-sacchikiriya paṭipanna*) and the person who has attained the stage that results from this practice (see **Text X,1(1)**). Based on this distinction, the commentarial terminology of path and fruit is useful as a concise way of referring to the two phases of the Nikāya scheme.

2. My explanation of the once-returner’s attenuation of lust, hatred, and defilements is based on the commentaries. Apart from the standard formula, the suttas themselves say very little about the once-returner.

57. Sự phủ định các yếu tố vật lý có thể dùng để phủ nhận, không những sự có mặt của vật chất trong Niết-bàn, mà còn phủ nhận sự nhận diện Niết-bàn bằng những kinh nghiệm của các tầng thiền, vốn vẫn còn thuộc về sắc giới. Bốn yếu tố tiếp theo phủ nhận những đối tượng của bốn tầng thiền vô sắc trong Niết-bàn.

58. Trong tiếng Pāli, “*diṭṭha*” đã thấy, ở đây rõ ràng được dùng như phản nghĩa của *diṭṭhi* “quan điểm.”

CHƯƠNG X: CÁC CẤP BẬC CHỨNG ĐẮC

1. Thuật ngữ “con đường / đạo lộ” và “đạo quả” là một cách phân biệt theo luận giải. Tự thân các bản kinh không dùng kế hoạch bốn “đạo lộ” mà chỉ nói đến một con đường, đó là Bát Thánh đạo đưa đến chấm dứt khổ đau. Đây cũng được gọi là con đường đưa đến chứng quả A-la-hán (*arahattamagga*); nhưng theo nghĩa rộng, là con đường đưa đến mục tiêu cao thượng nhất, chứ không phải theo nghĩa hẹp về con đường tu tập trước khi đắc quả A-la-hán. Tuy nhiên, các bản kinh không phân biệt sự khác nhau giữa một hành giả đang tu tập để chứng đắc một quả vị nào đó và một hành giả đã chứng đắc quả vị ấy (xem **Kinh Văn X, 1 (1)**). Dựa trên sự khác biệt này, thuật ngữ luận giải về đạo lộ và đạo quả cũng hữu ích như một cách đề cập chính xác về hai giai đoạn trong kế hoạch tu tập của bộ kinh Nikāya.

2. Lời giải thích của tôi về sự suy yếu tham dục, sân hận và si mê của vị Nhất Lai là dựa trên các bài luận giải. Ngoài công thức tiêu chuẩn, tự thân các bản kinh nói rất ít về vị Nhất Lai.

3. It is also important to note that the suttas imply that the *dhammānusārī* and *saddhānusārī* remain thus for an extended period of time. The position of the suttas seems to contradict the commentarial idea that a path-attainer is such only for a single mind-moment. If the latter were the case, this would mean that a *dhammānusārī* and *saddhānusārī* are such for only a single mind-moment, and this seems hard to square with sutta statements to the effect that they receive gifts, resort to lodgings in the forest, etc.

4. The commentarial method of explanation stipulates that the meditator emerges from the jhāna attainment and practices insight contemplation with a mind made sharp and supple by the jhāna. However, the suttas themselves say nothing about emerging from the jhāna. If one reads the suttas alone, without the commentaries, it seems as if the meditator examines the factors within the jhāna itself.

5. As the arahants have achieved liberation from the round of existence, it is impossible to point to any place within the round where they might appear; hence they have no future round for manifestation.

6. The “five lower fetters” (*pañc’ orambhāgiyāni saṃyojanāni*) are: identity view, doubt, grasping of rules and observances, sensual lust, and ill will. Those who are spontaneously reborn (*opapātika*) take rebirth without dependence on a mother and father.

7. The “three fetters” are the first three of the five fetters,

3. Điều quan trọng cần ghi nhận là các bản kinh ngụ ý rằng vị “Tùy pháp hành” và “Tùy tín hành” vẫn giữ tình trạng chứng đắc đó trong một thời gian dài. Lập trường của kinh văn hình như ngược lại với ý tưởng của các bài luận giải cho rằng một vị chứng đắc đạo lộ như vậy chỉ trong một thời khắc ngắn của tâm. Nếu ý tưởng sau là đúng, điều này có nghĩa là các vị “Tùy pháp hành” và “Tùy tín hành” chỉ giữ tình trạng chứng đắc ấy trong một thời khắc ngắn của tâm, và điều này có vẻ khó tương hợp với những nhận định của kinh văn với ý nghĩa là các vị ấy nhận phẩm vật cúng dường và phải tìm nơi cư trú trong rừng...

4. Phương pháp giải thích của các bài luận giải nói rõ rằng hành giả xuất định và thực hành thiền quán với tâm tươi sáng và nhu hòa nhờ đã qua nhập định. Tuy nhiên, tự thân các bài kinh không nói gì về việc xuất định. Nếu đọc giả chỉ đọc các bản kinh mà thôi, mà không đọc các bài luận giải, có vẻ như là hành giả quán chiếu các yếu tố tự bên trong các tầng thiền.

5. Vì bậc A-la-hán đã đạt được giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử, không thể nào chỉ ra nơi nào các ngài có thể xuất hiện trong vòng sinh tử, vì vậy các ngài không còn vòng biểu hiện trong tương lai.

6. “Năm hạ phần kiết sử” là: thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham dục, sân hận. Những người hóa sinh sẽ tái sinh tự nhiên, không lệ thuộc vào cha mẹ.

7. “Ba kiết sử” là ba kiết sử đầu tiên, như trên. “Thân

just above. “Fixed in destiny” (*niyata*) means that the stream-enterer is bound to reach liberation in at most seven more lives passed either in the human world or in celestial realms. Enlightenment (*sambodhi*) is the arahant’s full and final knowledge of the Four Noble Truths.

8. On the distinction between these two types, see below, **Text X,1(5)** §§20–21 and **Text X,2(2)**.

9. Ps says that this refers to persons devoted to the practice of insight who have not reached any supramundane realization but possess strong conviction in the truth of the Dhamma. The words *saddhāmaṭṭaṃ pemamaṭṭaṃ* might have been translated “mere faith, mere love,” but such qualities could not guarantee a rebirth in heaven. It thus seems necessary to take the suffix–*matta* as implying a *sufficient* amount of these qualities, not simply their mere existence.

10. The Buddha is here speaking with the wanderer Vacchagotta (see **Text IX,5(6)**). Ps says that Vacchagotta thought the Buddha may have been the only one within his community to have attained the final goal.

11. This question and the one in §11 concern the nonreturner. Note that nonreturners observe celibacy.

12. This question and the one in §12 concern stream-enterers and once-returners. Since they are described as enjoying sensual pleasures, this means that they are not obliged to observe celibacy.

phận đã được định sẵn” nghĩa là vị Dự Lưu được định là sẽ chứng đắc giải thoát nhiều nhất là bảy đời hoặc trong thế giới loài người hoặc trong các cõi thiên. Giác ngộ (*sambodhi*) là thắng trí của bậc A-la-hán về Tứ diệu đế.

8. Về sự khác nhau giữa hai loại này, xem bên dưới, **Kinh Văn X, 1 (5)** -20-21 và **Kinh Văn X, 2 (2)**

9. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng việc này đề cập đến những hành giả hết lòng tu tập thiền quán, và chưa đạt được chứng ngộ siêu xuất thế gian nào nhưng có được niềm tin vững chắc vào chân lý của Giáo pháp. Từ ngữ *saddhāmaṭṭaṃ pemamaṭṭaṃ* có thể đã được dịch là “chỉ có niềm tin, chỉ có tình yêu”, nhưng những phẩm hạnh này không bảo đảm một sự tái sinh vào cõi Trời. Vì thế cần phải xem tiếp vĩ ngữ - *matta* như là ngụ ý một số lượng **đầy đủ** các phẩm hạnh ấy, chứ không phải chỉ có sự hiện hữu của chúng.

10. Ở đây, Đức Phật đang nói với du sĩ Vacchagotta (xem **Kinh Văn IX, 5 (6)**). Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng Vacchagotta nghĩ có lẽ Đức Phật là người duy nhất trong cộng đồng đã chứng đắc được mục tiêu tối hậu.

11. Câu hỏi này và câu hỏi ở phần 11 liên quan đến vị Bất Lai. Cần ghi nhận là vị Bất Lai phải giữ nếp sống độc thân.

12. Câu hỏi này và câu hỏi ở phần 12 liên quan đến các vị Dự Lưu và Nhất Lai. Vì các vị này được mô tả là vẫn còn hưởng dục lạc, điều này có nghĩa là họ không bị bắt buộc phải sống độc thân.

13. *Ubhatobhāgavimutta*. Ps: He is liberated in both ways because he is liberated from the form body by the formless attainments and from the mental body by the path of arahantship.

The dual liberation of the “both-ways-liberated” arahant should not be confused with the “taintless liberation of mind, liberation by wisdom” (*anāsavā cetovimutti paññāvimutti*), which is shared by *all* arahants, regardless of whether or not they attain the formless attainments.

14. *Paññāvimutta*. Ps says this includes those who attain any of the four jhānas as well as the dry-insight arahant. A dry-insight arahant is not explicitly recognized in the Nikāyas.

15. *Kāyasakkhī*. This includes all those from persons on the path to arahantship down to stream-enterers who attain the formless attainments.

16. *Diṭṭhippatta*. This includes the same classes who do not attain the formless attainments and in whom wisdom is the dominant faculty.

17. *Saddhāvimutta*. This includes the same classes in whom faith is the dominant faculty.

18. *Dhammānusārī*. This type and the next, the

13. *Ubhatobhāgavimutta* (Bậc Câu phần giải thoát): Luận giải Trung Bộ Kinh: Vị ấy đạt câu phần giải thoát bởi vì vị ấy đã được giải thoát khỏi sắc pháp bằng những chứng đắc các tầng thiền vô sắc, và được giải thoát khỏi tâm pháp bằng đạo lộ của bậc A-la-hán.

Sự giải thoát hai phần của vị A-la-hán “câu phần giải thoát” không nên lẫn lộn với “tâm giải thoát mọi lậu hoặc, và tuệ giải thoát”, mà *tất cả* các bậc A-la-hán đều đạt được, cho dù các vị ấy có đắc các tầng thiền vô sắc hay không.

14. *Paññāvimutta* (Bậc Tuệ giải thoát): Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng cấp bậc này bao gồm cả những vị đã chứng đắc bất cứ tầng thiền sắc giới nào trong tứ thiền, cũng như các bậc A-la-hán thiền tuệ khô. Một bậc chứng thiền tuệ khô không được công khai công nhận trong các bộ kinh Nikāya.

15. *Kāyasakkhī* (Bậc Thân chứng): Cấp bậc này bao gồm tất cả, từ những vị đang trên đạo lộ tu tập hướng đến quả A-la-hán, xuống đến các vị Dự Lưu đã chứng đắc các tầng thiền vô sắc.

16. *Diṭṭhippatta* (Bậc Kiến đáo): Cấp bậc này bao gồm những hạng hành giả chưa chứng được các tầng thiền vô sắc nhưng có tuệ căn nổi bật.

17. *Saddhāvimutta* (Bậc Tùy tín hành): Cấp bậc này bao gồm những hạng hành giả có tín căn nổi bật.

18. *Dhammānusārī* (Bậc Tùy pháp hành): Cấp bậc này và

saddhānusārī, are the two kinds of persons practicing for realization of the fruit of stream-entry. See p. 375 and **Text X,2(2)**.

19. *Sammattaniyāma*: the supramundane Noble Eightfold Path.

20. Contrary to the commentaries, which hold that the path-attainer realizes the fruit immediately after attaining the path, the Nikāyas say merely that one who reaches the stage of Dhamma-follower or faith-follower (corresponding to the commentarial notion of path-attainer) will realize the fruit within this same life—but not necessarily in the next mind-moment. The two positions might be reconciled if we see the path of the Dhamma-follower and faith-follower as extended in time but reaching its climax in an instantaneous breakthrough that is immediately followed by realization of the fruit.

21. This statement makes it clear how the stream-enterer differs from those on the path to stream-entry. The faith-follower accepts the teaching on trust (with a limited degree of understanding), the Dhamma-follower accepts it through investigation (with a greater degree of understanding); but the stream-enterer has directly *known and seen* the teaching.

22. The breakthrough to the Dhamma (*dhammābhisamaya*) and the gaining of the vision of the Dhamma (*dhammacakkhupaṭilābha*) are synonyms signifying the attainment of stream-entry.

23. *Aveccappasāda*. Spk explains this as unshakable

cấp bậc kế tiếp, (Bậc tùy tín hành) là hai hạng hành giả đang tu tập để chứng đắc quả Dự Lưu. Xem tr. 375 và **Kinh Văn X, 2 (2)**.

19. *Sammattaniyāma* là Bát Thánh đạo siêu xuất thế gian.

20. Trái với các bài luận giải, cho rằng vị đạt đạo chứng được quả ngay sau khi đạt tới đạo lộ, các bộ kinh Nikāya chỉ nói rằng hành giả đạt đến giai đoạn Tùy pháp hành hoặc Tùy tín hành (tương đương với khái niệm đạt đạo của các nhà luận giải) sẽ chứng đạo quả trong đời sống hiện tại - nhưng không nhất thiết phải là trong thời khắc kế tiếp của tâm thức. Hai ý niệm này có thể dung hòa nếu chúng ta nhìn đạo lộ của vị Tùy pháp hành hoặc Tùy tín hành như được trải rộng thời gian, nhưng sẽ đạt đến cao điểm trong một bước đột phá ngay tức khắc và được theo sau bằng sự chứng đắc quả vị.

21. Câu này làm sáng tỏ sự khác nhau như thế nào giữa một vị Dự Lưu và những vị đang trên đường tu tập hướng đến quả Dự Lưu. Vị Tùy tín hành chấp nhận giáo lý dựa trên đức tin (với một mức độ hiểu biết giới hạn), Vị Tùy pháp hành chấp nhận giáo lý qua sự điều tra khảo sát (với một mức độ hiểu biết cao hơn); còn vị Dự Lưu là người đã *hiểu và thấy* pháp.

22. Thấy Pháp (*dhammābhisamaya*) và đắc Pháp nhãn (*dhammacakkhupaṭilābha*) là đồng nghĩa, có nghĩa là đắc quả Dự Lưu.

23. Luận giải Tương Ứng BK giải thích từ ngữ này như

confidence gained through what has been attained, namely, stream-entry.

24. The hells, the animal realm, and the sphere of afflicted spirits are themselves the plane of misery, the bad destinations, and the lower world.

25. Identity (*sakkāya*) is the composite of the five aggregates that we identify as our “self.” The cessation of identity is Nibbāna.

26. *Upadhi*. In the present context, this word seems to mean material possessions.

27. Of these eleven attributes, “impermanent” and “disintegrating” illustrate the characteristic of impermanence; “alien,” “empty,” and “nonself,” the characteristic of nonself; the other six, the characteristic of suffering.

28. Ps: He turns his mind away from the five aggregates included within the jhāna, which he has seen to be marked with the three characteristics. The “deathless element” (*amatadhātu*) is Nibbāna. First, he “directs his mind to it” with the insight consciousness, having heard it praised as “peaceful and sublime,” and so forth. Then, with the supramundane path, he “directs his mind to it” by making it an object and penetrating it as “peaceful and sublime,” and so forth.

29. *Dhammarāgena dhammanandiyā*. It seems that this desire for the Dhamma and delight in the Dhamma do two things simultaneously: (1) because they are directed toward the Dhamma, they propel the disciple to the destruction of

là lòng tin không lay chuyển thành tựu qua những gì đã chứng đắc, gọi là quả Dự Lưu.

24. Địa ngục, súc sanh, và ngạ quỷ tự thân là những cõi khổ, cõi dữ, cõi thấp kém.

25. Thân kiến (*sakkāya*) là tập hợp của năm uẩn mà chúng ta nhận diện như là “ngã.” Đoạn diệt thân kiến là Niết-bàn.

26. *Upadhi*. Trong văn cảnh hiện tại, từ này hình như có nghĩa là những sở hữu vật chất.

27. Về mười một thuộc từ này, “vô thường” và “tan rã” minh họa cho tính chất của vô thường; “xa lạ”, “trống rỗng” và “vô ngã” minh họa cho đặc tính của vô ngã; và sáu thuộc tính còn lại minh họa cho khổ.

28. Luận giải Trung Bộ Kinh: Vị ấy hướng tâm ra khỏi năm uẩn bao gồm trong các tầng thiền sắc giới, vì vị ấy đã thấy chúng mang dấu ấn của ba đặc tính kia. “Yếu tố bất tử” (*amatadhātu*) tức là Niết-bàn. Trước tiên, vị ấy “hướng tâm đến nó” với tuệ giác, đã nghe nó được ca ngợi như là “an tịnh siêu phàm”, và cứ như thế. Rồi, với đạo lộ siêu xuất thế gian, vị ấy “hướng tâm đến nó” bằng cách dùng nó làm đối tượng, quán chiếu thâm sâu về nó như là “an tịnh siêu phàm”, và cứ như thế.

29. Hình như lòng khao khát Pháp và niềm hoan hỷ trong Pháp thực hiện hai việc cùng một lúc: (1) bởi vì chúng hướng đến Pháp, chúng thúc đẩy vị đệ tử đi đến chỗ đoạn diệt năm hạ phần kiết sử; (2) bởi vì chúng vẫn là khao khát

the five lower fetters; (2) because they are still desire and delight, they prevent the attainment of arahantship.

30. Here, in the formless attainments, the sutta mentions only the four mental aggregates. The aggregate of form is excluded.

31. These are meditation subjects that lead to disenchantment and dispassion. The unattractiveness of the body is at **Text VIII,8** §10; the reflection on the repulsiveness of food is explained at Vism 341–47 (Ppn 11:1–26); the perception of death, at Vism 229–39 (Ppn 8:1–41); and the perception of discontent with the entire world, and the contemplation of impermanence in all formations, at AN 10:60; V 111.

32. At AN V 110, the perception of abandonment (*pahānaññā*) is explained as the removal of defiled thoughts. At AN V 110–11, the perception of dispassion (*virāgaññā*) and the perception of cessation (*nirodhaññā*) are both explained as reflections on the attributes of Nibbāna.

33. Spk explains the *antarparinibbāyī* (“one who attains Nibbāna in the interval”) as one reborn in the pure abodes who attains arahantship during the first half of the lifespan. This type is subdivided into three, depending on whether arahantship is reached: (1) on the very day of rebirth; (2) after one or two hundred eons have elapsed; or (3) after four hundred eons have elapsed. The *upahaccaparinibbāyī* (“one who attains Nibbāna upon landing”) is explained as one who attains arahantship after passing the first half of the lifespan. For Spk, the *asaṅkhāraparinibbāyī* (“one who

và hoan hỷ, nên chúng cản trở việc chứng đắc quả A-la-hán.

30. Ở đây, trong các thiền chứng vô sắc, bài kinh chỉ đề cập bốn uẩn tinh thần. Các sắc uẩn đã bị loại bỏ.

31. Đây là những đề mục thiền tập đưa đến nhàm chán và ly tham. Tính bất tịnh của thân là ở trong Kinh Văn VIII, 8-10; quán chiếu về tính đáng ghê sợ của thức ăn được giải thích trong Thanh Tịnh Đạo tr. 341-47 (phần 11:1-26); quán tưởng về cái chết, ở Thanh Tịnh Đạo, tr. 229-39 (phần 8: 1-41); quán tưởng về sự không hài lòng với toàn thể thế giới, và quán chiếu về vô thường trong tất cả các hành, trong Tăng Chi BK V, tr. 111, 10:60.

32. Trong Tăng Chi BK V, tr. 110, quán về từ bỏ được giải thích là từ bỏ những ý tưởng phiền não cấu uế. Trong Tăng Chi BK V, tr. 110-11, quán về ly tham và đoạn diệt được giải thích như là suy ngẫm về những thuộc tính của Niết-bàn.

33. Luận giải Tương Ứng BK giải thích: Vị chứng đắc Trung gian Bát-niết-bàn (*antarāparinibbāyī*) là vị tái sanh ở cõi Tịnh Cư thiên và chứng quả A-la-hán trong nửa thời kỳ đầu của thọ mạng. Cấp bậc này được chia làm ba, tùy vào sự kiện là đã chứng quả A-la-hán hay chưa: (1) chứng quả vào đúng ngày tái sanh; (2) sau một hoặc hai trăm kiếp đã trôi qua; (3) sau bốn trăm kiếp đã trôi qua. Vị chứng đắc Tồn hại Bát-niết-bàn (*upahaccaparinibbāyī*) được giải thích là vị đã chứng quả A-la-hán sau khi trải qua nửa thời kỳ đầu của thọ mạng. Theo Luận giải Tương Ứng BK, vị Vô hành

attains without exertion”) and the *sasaṅkhāraparinibbāyī* (“one who attains with exertion”) then become two modes in which the first two types of nonreturners attain the goal, respectively, easily and without strong effort, and with difficulty and strong effort. However, this account of the first two types disregards the literal meaning of their names and also overrides the sequential and mutually exclusive nature of the five types as delineated elsewhere in the suttas.

If we understand the term *antarāparinibbāyī* literally, as it seems we should, it then means one who attains Nibbāna *in the interval between two lives*, perhaps while existing in a subtle body in the intermediate state. The *upahaccaparinibbāyī* then becomes one who attains Nibbāna “upon landing” or “striking ground” in the new existence, i.e., almost immediately after taking rebirth. The next two terms designate two types who attain arahantship in the course of the next life, distinguished by the amount of effort they must make to win the goal. The last, the *uddhamṣota akaniṭṭhagāmī*, is one who takes rebirth in successive pure abodes, completes the full lifespan in each, and finally attains arahantship in the *akaniṭṭha* realm, the highest pure abode. This interpretation, though contrary to the Pāli commentaries, seems to be confirmed by AN 7:52 (IV 70–74), in which the simile of the flaming chip suggests that the seven types (including the three kinds of *antarāparinibbāyī*) are mutually exclusive and have been graded according to the sharpness of their faculties.

34. In declaring that he does not recognize a self or the

Bát-niết-bàn (*asasaṅkhāraparinibbāyī*) và vị Hữu hành Bát-niết-bàn (*sasaṅkhāraparinibbāyī*) sau đó trở thành hai kiểu mẫu của hai hạng Bát Lai đầu tiên chứng được mục tiêu cuối cùng, hạng thứ nhất, một cách dễ dàng và không cần nhiều nỗ lực; và hạng thứ hai chứng được một cách khó khăn và với nhiều nỗ lực mạnh mẽ. Tuy nhiên, bản tường thuật về hai hạng đầu tiên không quan tâm đến nghĩa đen tên gọi của họ và cũng bỏ qua bản chất loại trừ lẫn nhau theo thứ tự của năm hạng bậc Thánh như đã được mô tả đầu đó trong các kinh.

Nếu chúng ta hiểu từ Trung gian Bát-niết-bàn (*antarāparinibbāyī*) theo nghĩa đen, và hình như chúng ta phải hiểu như vậy, thì từ này có nghĩa là vị đã chứng đắc Niết-bàn trong khoảng thời kỳ trung gian giữa hai đời sống, có lẽ trong lúc hiện hữu trong hình hài vi tế của thời kỳ trung gian. Vị *upahaccaparinibbāyī* sau đó trở thành vị chứng đắc Tồn hại Bát-niết-bàn trong hiện hữu mới, nghĩa là, hầu như ngay tức khắc sau khi tái sanh. Hai từ ngữ tiếp theo chỉ định hai hạng đệ tử chứng đắc A-la-hán trong khoảng thời gian của đời sống tiếp theo, được phân biệt khác nhau bằng mức độ nỗ lực của họ để đạt được mục tiêu. Hạng cuối cùng, là vị tái sanh liên tiếp trong các cõi Tịnh Cư thiên, sống hết thọ mạng ở mỗi cõi ấy, và cuối cùng chứng đắc A-la-hán trong cõi Sắc Cứu Cánh thiên (*akaniṭṭha*), là cõi Tịnh Cư thiên cao nhất. Lời diễn giảng này, mặc dù ngược lại với các luận giải tiếng Pāli, hình như được xác nhận lại trong Tăng chi BK IV, tr 70-74, 7:52, trong đó ví dụ mảnh gỗ cháy gợi ý rằng bảy hạng (kể cả ba hạng Trung gian Bát-niết-bàn) là loại trừ lẫn nhau và đã được xếp hạng tùy theo mức độ sắc bén của các căn của họ.

34. Trong khi Khemaka tuyên bố là Tôn giả không công

belongings of a self among the five aggregates, Khemaka has implicitly declared that he has attained at least the level of a stream-enterer. But the other monks did not realize that all the noble persons share this understanding and assumed this was the unique realization of the arahant. Thus they misinterpreted Khemaka's statement as insinuating that he had attained arahantship.

35. Although all three eds. of SN that I consulted (Be, Ce, and Ee) and both eds. of Spk (Be and Ce) read *asmī ti adhigatam*, I suspect this is an archaic corruption that has gained currency. I propose reading *asmī ti avigatam*. The passage clarifies an essential difference between the trainee (*sekha*) and the arahant. While the *sekha* has eliminated identity view and thus no longer identifies any of the five aggregates as a self, he has not yet eradicated ignorance, which sustains a residual conceit and desire “I am” (*anusahagato asmī ti māno asmī ti chando*) in relation to the five aggregates. The arahant, in contrast, has eradicated ignorance, the root of all misconceptions, and thus no longer entertains any ideas of “I” and “mine.” The other elders apparently had not yet attained any stage of awakening and thus did not understand this difference, but the Venerable Khemaka must have been at least a stream-enterer (some commentators say he was a nonreturner) and thus knew that the elimination of identity view does not completely remove the sense of personal identity. Even for the nonreturner, an “odor of subjectivity” based on the five aggregates still lingers over his experience.

36. Spk: The worldling's mental process is like the soiled cloth. The three contemplations (of impermanence,

nhận một cái ngã hoặc những gì thuộc về một cái ngã trong năm uẩn, Tôn giả đã ngầm tuyên bố rằng mình đã chứng đắc ít nhất là cấp bậc Dự Lưu. Nhưng những Tỷ-kheo khác không biết rằng tất cả các vị Thánh đệ tử đều có cùng nhận thức này và cho rằng đây là sự chứng đắc độc đáo của bậc A-la-hán. Vì thế họ đã diễn giải sai câu nói của Tôn giả Khemaka rằng Tôn giả đã chứng quả A-la-hán.

35. Mặc dù tất cả ba ấn bản của Tương Ưng BK mà tôi đã tham khảo (Miến-điện, Tích-lan và La-tinh) và cả hai ấn bản Luận giải Tương Ưng BK (Miến-điện và Tích-lan) đều đọc là *asmī ti adhigatam*, tôi nghi rằng đây là sự biến thái của ngôn ngữ xưa cổ mà nay đã trở nên thông dụng. Tôi đề nghị nên đọc là *asmī ti avigatam*. Đoạn kinh này làm rõ sự khác biệt giữa một bậc hữu học (*sekha*) và bậc A-la-hán. Trong lúc bậc hữu học đã đoạn trừ thân kiến và như vậy không còn nhận diện bất cứ phần nào trong năm uẩn như là một cái ngã, vị này vẫn chưa đoạn trừ được vô minh, khiến cho vị ấy vẫn còn sót lại lòng ngã mạn và tham dục về “tôi là” liên hệ đến năm uẩn. Ngược lại, bậc A-la-hán đã đoạn trừ vô minh, vốn là nguồn gốc của các tri kiến sai lầm, vì thế không còn nuôi dưỡng ý tưởng về “tôi” và “của tôi.” Những vị trưởng lão khác rõ ràng là chưa đạt được bất cứ cấp bậc chứng đắc nào và vì thế không hiểu được sự khác biệt này, nhưng Tôn giả Khemaka ắt hẳn phải chứng được ít nhất là quả Dự Lưu (một vài luận gia nói rằng Tôn giả là vị Bất Lai) nên biết rằng việc đoạn trừ thân kiến chưa xóa sạch hoàn toàn cảm giác về nhân thân của mình. Thậm chí, đối với bậc Bất Lai, một “mùi vị chủ quan” dựa trên năm uẩn vẫn còn vương vấn trong các trải nghiệm của vị ấy.

36. Luận giải Tương Ưng BK: Diễn tiến tinh thần của một kẻ vô văn phạm phu cũng giống như một miếng vải

suffering, and nonself) are like the three cleansers. The mental process of the nonreturner is like the cloth that has been washed with the three cleansers. The defilements to be eradicated by the path of arahantship are like the residual smell of the cleansers. The knowledge of the path of arahantship is like the sweetly scented chest, and the destruction of all defilements by that path is like the vanishing of the residual smell of the cleansers from the cloth after it has been placed in the chest.

37. That is, outside the Buddha's teaching.

38. As I understand it, "that which is their destination ... their final goal" is Nibbāna. We have here another essential difference between the trainee and the arahant: the trainee sees Nibbāna, the destination of the five faculties, that in which they culminate, their fruit and final goal; however, he cannot "contact it with the body," cannot enter upon the full experience of it. In contrast, the arahant both sees the final goal and can fully experience it here and now.

39. These are the thirty-seven *bodhipakkhiyā dhammā*, lit. "states pertaining to enlightenment," more freely: "aids to enlightenment." On the four establishments of mindfulness, see **Text VII,2** and **Text VIII,8** for details and SN chapter 47. The four right kinds of striving are equivalent to right effort, for which see **Text VII,2** and SN chapter 49. The four bases for spiritual power are: concentration due to (1) desire, or (2) energy, or (3) mind, or (4) investigation, with volitional forces

bản. Ba sự quán chiếu (về vô thường, khổ và vô ngã) giống như ba chất tẩy uế. Diễn tiến tinh thần của một vị Bất Lai giống như miếng vải đã được giặt sạch bằng ba chất tẩy uế ấy. Những phiền não cấu uế cần được đoạn trừ đối với một vị đang trên đường tu tập hướng đến quả A-la-hán cũng giống như mùi của chất tẩy uế còn sót lại. Tri kiến về con đường đưa đến quả A-la-hán cũng giống như mùi hương ngọt ngào của chiếc tủ đựng vải, và sự đoạn diệt mọi phiền não cấu uế của con đường ấy giống như mùi chất tẩy rửa còn sót lại trên vải đã biến mất sau khi miếng vải được cất vào tủ.

37. Đó là, bên ngoài giáo lý của Đức Phật.

38. Theo như tôi hiểu, "đó là đích đến của họ... là mục tiêu cuối cùng", tức là Niết-bàn. Ở đây, chúng ta có thêm một sự khác biệt chính yếu giữa một vị hữu học và một bậc A-la-hán: Vị hữu học thấy Niết-bàn, đích đến của năm căn, trong đó năm căn đạt đến đỉnh cao, với kết quả và mục tiêu cuối cùng; tuy nhiên, vị ấy không thể tự thân "tiếp xúc" với Niết-bàn, không thể thâm nhập trải nghiệm trọn vẹn Niết-bàn. Trái lại, bậc A-la-hán vừa thấy được mục tiêu cuối cùng, vừa có thể trải nghiệm trọn vẹn Niết-bàn ngay bây giờ và ở đây.

39. Đây là ba mươi bảy phẩm trợ đạo, *bodhipakkhiyā dhammā*, nghĩa đen là "những pháp liên quan đến giác ngộ", nghĩa rộng hơn là "những pháp trợ giúp giác ngộ." Về **Tứ Niệm Xứ**, xem chi tiết ở **Kinh Văn VIII, 8**, và Tương Ưng BK, ch.47. **Tứ Chánh Cần** là tương đương với chánh tinh tấn, về mục này, xem **Kinh Văn VII, 2** và Tương Ưng BK, ch 49. **Tứ Như Ý Túc** là: định nương vào (1) dục (= dục định), (2) tinh tấn (= tinh tấn định), (3) tâm (= tâm định), (4)

of striving; see SN chapter 51. The five faculties are at **Text X,1(2)**; see SN chapter 48 for details. The five powers are the same five factors as the faculties, but with greater strength. The seven factors of enlightenment are at **Text VIII,9**; see SN chapter 46. The Noble Eightfold Path is at **Text VII,2**; see SN chapter 45.

40. Ps identifies this as the equanimity of the fourth jhāna. Ps says that Pukkusāti had already achieved the fourth jhāna and was deeply attached to it. The Buddha first praises this equanimity to inspire Pukkusāti's confidence, and then gradually guides him to the formless attainments and the supramundane paths and fruits.

41. The sense is: If he attains the base of the infinity of space and passes away while still attached to it, he would be reborn in the plane of the infinity of space and would live there for the full lifespan of 20,000 eons specified for that plane. In the higher three formless planes the lifespan is said to be, respectively, 40,000 eons, 60,000 eons, and 84,000 eons.

42. Ps: This is said in order to show the danger in the formless attainments. By the one phrase, "This would be conditioned," he shows: "Even though the lifespan there is 20,000 eons, it is conditioned, fashioned, built up. It is thus impermanent, unstable, not lasting, transient. It is subject to perishing, breaking up, and dissolution; it is involved with birth, aging, and death, founded upon suffering. It is not a shelter, a place of safety, a refuge. Having passed away

thẩm sát (= thẩm sát định), với sức mạnh của ý muốn nỗ lực tinh tấn; xem Tương Ưng BK, ch. 51. **Ngũ Căn**, xem **Kinh Văn X, 1 (2)**; và Tương Ưng BK, ch. 48 để biết thêm chi tiết. **Ngũ Lực** cũng gồm năm chi phần giống như Ngũ Căn, nhưng với năng lực mạnh hơn. **Thất Bồ-đề Phần** (Bảy Chi Phần Giác Ngộ), xem **Kinh Văn VIII, 9**; và Tương Ưng BK, ch. 46. **Bát Thánh đạo**, xem **Kinh Văn VII, 2**; và Tương Ưng BK, ch 45.

40. Luận giải Trung Bộ Kinh nhận diện đây là tâm xả trong Tứ thiền. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng Pukkusāti đã chứng được Tứ thiền và dính mắc sâu trong đó. Đức Phật trước tiên khen ngợi tâm xả này để khơi nguồn tự tin cho Pukkusāti, sau đó Ngài từ từ hướng dẫn Tôn giả đến chứng đắc các tầng thiền vô sắc và đạo lộ cùng đạo quả siêu xuất thế gian.

41. Ý nghĩa ở đây là: Nếu Tôn giả chứng được Không Vô Biên Xứ và qua đời trong khi còn ở trong tầng định này, Tôn giả sẽ tái sanh vào cõi trời Không vô biên và sẽ sống ở đó cho hết thọ mạng 20.000 kiếp dành cho cõi Trời ấy. Trong ba tầng vô sắc định cao hơn, thọ mạng được nói là 40.000, 60.000 và 84.000 kiếp theo thứ tự cấp bậc của các tầng định ấy.

42. Luận giải Trung Bộ Kinh: Điều này được nói với mục đích chỉ ra sự nguy hiểm trong các tầng thiền vô sắc. Với câu "Tâm xả này vẫn là hữu vi", vị ấy chứng tỏ rằng: "Thậm chí thọ mạng ở đây là 20.000 kiếp, đời sống ở đây vẫn là hữu vi, được tạo tác, được xây dựng. Như thế, đời sống này vẫn vô thường, không ổn định, không vĩnh viễn, phù du. Đời sống ở đây phải chịu hủy diệt, vỡ vụn, và tan rã; nó vẫn còn dính líu đến sinh, già và chết, đặt trên nền tảng khổ

there as a worldling, one can still be reborn in the four states of misery.”

43. *So n’eva abhisañkharoti nābhisañcetayati bhavāya vā vibhavāya*. The two verbs suggest the notion of volition as a constructive power that builds up and sustains conditioned existence. Ceasing to will for either existence or nonexistence shows the extinction of craving for eternal existence and annihilation.

44. Ps says that at this point Pukkusāti penetrated three paths and fruits, becoming a nonreturner. He realized that his teacher was the Buddha himself, but he could not express this realization since the Buddha continued with his discourse.

45. This passage shows the arahant’s abiding in the Nibbāna element with residue remaining (*sa-upādisesa nibbānadhātu*); see **Text IX,5(5)**. Though he continues to experience feelings, he is free from lust toward pleasant feeling, from aversion toward painful feeling, and from ignorance regarding neutral feeling.

46. That is, he continues to experience feeling only as long as the body with its life faculty continues, but not beyond that.

47. This refers to his attainment of the Nibbāna-element with no residue remaining (*anupādisesa nibbānadhātu*)—the cessation of all conditioned existence with his final passing away. See **Text IX,5(5)**.

đau. Đây không phải là nơi trú ẩn, là nơi an toàn, là nơi nương tựa. Sau khi chết ở nơi này như một kẻ vô văn phạm phu, người ấy vẫn bị tái sinh vào bốn cõi dữ.”

43. Hai động từ gọi lên khái niệm về ý chí như là một động lực xây dựng để tạo ra và duy trì hiện hữu hữu vi. Chấm dứt ý chí muốn hiện hữu hay không hiện hữu chứng tỏ sự chấm dứt khát ái về tồn tại mãi mãi hay đoạn diệt hoàn toàn.

44. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng đến thời điểm này Pukkusāti đã thâm nhập được ba đạo lộ và đạo quả, trở thành vị Bất Lai. Tôn giả nhận thức rằng đạo sư của mình chính là Đức Phật, nhưng Tôn giả không thể bộc lộ nhận thức này bởi vì Đức Phật vẫn đang tiếp tục thuyết pháp.

45. Đoạn này trình bày vị A-la-hán đang an trú trong cảnh giới Hữu dư y Niết-bàn (*sa-upādisesa nibbānadhātu*); xem **Kinh Văn IX, 5 (5)**. Mặc dù vẫn tiếp tục có cảm thọ, vị này không còn tham dục đối với lạc thọ, sân hận đối với khổ thọ, và si mê đối với cảm thọ trung tính.

46. Nghĩa là vị này vẫn tiếp tục có cảm thọ chỉ bao lâu mà thân và các căn vẫn còn hoạt động, nhưng không vượt quá giới hạn đó.

47. Điểm này nói về việc vị ấy chứng đắc Vô dư y Niết-bàn (*anupādisesa nibbānadhātu*)- sự chấm dứt mọi tồn tại hữu vi lúc vị ấy qua đời. Xem **Kinh Văn IX, 5 (5)**.

48. This completes the exposition of the first foundation, the foundation of wisdom (*paññādhittāna*). Ps says that the knowledge of the destruction of all suffering is the wisdom pertaining to the fruit of arahantship.

49. Ps mentions four kinds of acquisitions (*upadhi*) here: the five aggregates; defilements; volitional formations; and sensual pleasures.

50. The “tides of conceiving” (*maññussavā*), as the following paragraph will show, are thoughts and notions originating from the three roots of conceiving—craving, conceit, and views. The “sage at peace” (*muni santo*) is the arahant.

51. The thoughts “I shall be” and “I shall not be” imply the views of eternalism (continued existence after death) and annihilationism (personal extinction at death). The alternatives of having physical form and being formless represent two modes of existence in the afterlife, physical and disembodied; the triad of being percipient, etc., are three other modes of existence in the afterlife, distinguished by their relationship to perception or awareness.

52. That which is not present in him is craving for existence, which leads to a new birth following death.

53. *Satta saddhammā*. Faith, moral shame, fear of wrongdoing, learning, energy, mindfulness, and wisdom. See, e.g., MN 53.11–17.

48. Đoạn này chấm dứt phần giảng giải về nền tảng thứ nhất, nền tảng trí tuệ (*paññādhittāna*). Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng tri kiến về việc đoạn tận mọi khổ đau là trí tuệ thuộc về quả A-la-hán.

49. Luận giải Trung Bộ Kinh nói đến bốn loại sở hữu (sanh y) ở đây: năm uẩn, phiền não cấu uế, các hành, và dục lạc giác quan.

50. “Những đợt sóng vọng tưởng” (*maññussavā*) như đoạn tiếp theo sẽ trình bày, là những ý tưởng và khái niệm bắt nguồn từ ba gốc rễ của vọng tưởng - khát ái, ngã mạn và các quan điểm. “Bậc Thánh tịch tịnh” là bậc A-la-hán.

51. Ý tưởng “Tôi sẽ là” và “Tôi sẽ không là” bao hàm các quan điểm thường hằng (vẫn còn tồn tại sau khi chết) và đoạn diệt (cá nhân sẽ đoạn diệt sau khi chết). Những quan điểm khác về việc có một hình sắc và hiện hữu vô sắc, đại diện cho hai kiểu tồn tại sau khi chết, có hình sắc và không có hình sắc; và bộ ba hữu thể có tướng v.v.. là ba kiểu hiện hữu khác của đời sống sau khi chết, được phân biệt bởi mối quan hệ với tướng hoặc ý thức.

52. Cái không còn có mặt trong vị ấy là lòng khao khát hiện hữu, vốn là nguyên nhân đưa đến một đời sống mới sau khi chết.

53. *Satta saddhammā* (bảy diệu pháp). Tín, tầm (biết hổ thẹn vì ác hạnh), quý (sợ hãi làm điều sai trái), học hỏi sâu rộng, tinh tấn, thành tựu niệm và tuệ. Xem Trung Bộ Kinh 53, tr 11-17.

54. The training in the higher moral discipline, the higher mind, and the higher wisdom.

55. The ten factors are the eight factors of the Noble Eightfold Path supplemented by right knowledge and right liberation. See, e.g., MN 65.34 and MN 78.14.

56. The threefold discrimination: “I am better,” “I am equal,” “I am worse.”

57. It is likely that *bhikkhu paññāvimutto* here should be understood as any arahant disciple, not specifically as the *paññāvimutta* contrasted with the *ubhatobhāgavimutta* arahant.

58. This sutta is included in the Mahāparinibbāna Sutta (at DN II 81–83), but without the last paragraph. A much more elaborate version makes up DN 28.

59. Spk identifies “of such qualities” (*evamḍhammā*) as “qualities pertaining to concentration” (*samādhipakkhā dhammā*).

60. The ten Tathāgata’s powers are powers of knowledge. They are analyzed in detail at Vibh §§808–31. The “wheel of Brahmā” is the wheel of the Dhamma.

61. For details, see MN 115.12–19.

62. Ps explains possibility (*tḥāna*) as the realm,

54. Việc tu tập giới cao thượng, tâm cao thượng, trí tuệ cao thượng.

55. Mười chi phần này là tám chi phần của Bát Thánh đạo bổ túc thêm chánh trí và chánh giải thoát. Xem, Trung BK 65.34 và Trung BK 78.14.

56. Sự phân biệt ba mặt: “Tôi hơn người”, “Tôi bằng người”, “Tôi thua người.”

57. Rất có thể *bhikkhu paññāvimutto* (Tỷ-kheo tuệ giải thoát) ở đây phải được hiểu là vị đệ tử của bậc A-la-hán, chứ không đặc biệt muốn nói đến vị tuệ giải thoát (*paññāvimutto*) để so sánh ngược với vị Câu phần giải thoát (*ubhatobhagāvimutta*).

58. Bài kinh này bao gồm trong kinh Đại Bát-niết-bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) (Trường Bộ Kinh II, 81-83), nhưng không có đoạn cuối. Một bài kinh kết hợp với nhiều chi tiết hơn là Trường BK 28.

59. Luận giải Tương Ưng BK nhận diện “về những phẩm hạnh” ấy là “những phẩm hạnh thuộc về định.”

60. Mười lực của Như Lai là những lực của thắng trí. Mười lực này được phân tích chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo-803-31. “Bánh xe Phạm Thiên” là “Bánh xe Pháp” (Pháp luân).

61. Để biết thêm chi tiết, xem Trung BK 115.12-19.

63. Bộ Phân Tích giải thích: ‘khả năng’ là cảnh giới,

circumstances, time, and effort, factors that can either impede or reinforce the result. The cause (*hetu*) is the kamma itself. This knowledge of the Buddha is illustrated by **Texts V,1(1)–(3)**.

63. This signifies the Buddha's knowledge of the types of conduct that lead to all future destinies within the round of existence as well as to final liberation. See MN 12.35–42.

64. Vibh §813 explains that he understands that beings are of inferior and superior inclinations, and that beings naturally associate with those of similar inclinations.

65. Vibh §§814–27 gives a detailed analysis. Ps states more concisely that he knows the superior and inferior disposition of the five faculties of other beings.

66. Vibh §828: The defilement (*saṅkilesa*) is a factor causing decline; cleansing (*vodāna*) is a factor causing excellence; emergence (*vuṭṭhāna*) is both cleansing and rising from an attainment. The eight emancipations (*vimokkha*) are at DN 15.35, DN 16.3.33, MN 77.22, MN 137.26, etc.; the nine attainments (*samāpatti*) are the four jhānas, four formless attainments, and the cessation of perception and feeling.

67. *Vesārajja*. Ps says this is a name for the joyful knowledge that arises in him when he reflects upon his absence of timidity in four cases.

68. Spk says this qualification is made to exclude the

hoàn cảnh, thời gian, và nỗ lực, là những yếu tố có thể hoặc ngăn cản hoặc làm vững mạnh kết quả. ‘Nhân’ chính là nghiệp. Minh kiến này của Đức Phật được giải thích trong **Kinh Văn V, 1 (1)-(3)**.

63. Việc này nghĩa là minh kiến của Đức Phật về các kiểu hành xử đưa đến tất cả những thân phận tương lai trong vòng sinh tử, cũng như đưa đến giải thoát tối hậu. Xem Trung BK 12.35-42.

64. Bộ Phân Tích-813 giải thích rằng Ngài hiểu chúng sanh có những khuynh hướng hạ liệt hoặc cao sang, và chúng sanh tự nhiên thường kết giao với những người có khuynh hướng tương tự.

65. Bộ Phân Tích-814-27 cung cấp một phân tích chi tiết. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rõ ràng hơn là Ngài biết căn tánh cao sang hay hạ liệt của chúng sanh.

66. Bộ Phân Tích-828: Ô nhiễm (*saṅkilesa*) là một yếu tố tạo nên sự hoại diệt; thanh tịnh (*vodāna*) là một yếu tố tạo nên sự xuất chúng; sinh khởi (*vuṭṭhāna*) là vừa thanh tịnh vừa vược cao từ một chứng đắc. Tám giải thoát (*vimokkha*) có thể xem ở Trường Bộ Kinh 15:35, 16.3.33, Trung BK 77.22, 137.26, vv...; chín chứng đắc (*samāpatti*) là bốn thiền chứng sắc giới, bốn thiền chứng vô sắc, và sự đoạn diệt của tưởng và thọ.

67. *Vesārajja*. Luận giải Trung Bộ Kinh nói rằng đây là tên gọi niềm hoan hỷ khởi lên trong Ngài khi Ngài suy nghĩ về những vô sở úy của Ngài trong bốn trường hợp đó.

68. Luận giải Tương Ưng BK nói rằng những vị thiên là

devas who are noble ones.

69. Spk: *Included within identity (sakkāyapariyāpannā)*: included in the five aggregates. When the Buddha teaches them the Dhamma stamped with the three characteristics, exposing the faults in the round of existence, the fear of knowledge enters into them.

các bậc Thánh được loại trừ ra khỏi trải nghiệm này (= sự sợ hãi).

69. Luận giải Tương Ưng BK: “được bao gồm trong nhân dạng”: nghĩa là được bao gồm trong năm uẩn. Khi Đức Phật thuyết giảng Giáo pháp được ấn chứng với Tam vô lậu học, phơi bày những sai lầm trong vòng sinh tử luân hồi, những hiểu biết đó đã khiến cho các vị Thiên ấy sợ hãi.

GLOSSARY

Arahant. A “worthy one”; one who has eliminated all defilements and attained full liberation in this very life.

Bodhisatta. A future Buddha, one destined to attain unsurpassed perfect enlightenment; specifically, it is the term the Buddha uses to refer to himself in the period prior to his enlightenment, both in past lives and in his last life before he attained enlightenment.

Brahmā. According to the brahmins, the supreme personal deity, but in the Buddha’s teaching, a powerful deity who rules over a high divine state of existence called the brahma world; more generally, the word denotes the class of superior devas inhabiting the form realm.

Deva. A deity or god; the beings inhabiting the heavenly worlds, usually in the sense-sphere realm but more broadly in all three realms.

Dhamma. The cosmic principle of truth, lawfulness, and virtue discovered, fathomed, and taught by the Buddha; the Buddha’s teaching as an expression of that principle; the teaching that leads to enlightenment and liberation.

Jambudīpa. Lit., “rose-apple island,” the Indian subcontinent.

Jhāna. States of deep meditative concentration marked by the one-pointed fixation of the mind upon its object; the suttas distinguish four stages of jhāna.

Kamma. Volitional action, considered particularly as a moral force capable of producing, for the agent, results that

correspond to the ethical quality of the action; thus good kamma produces happiness, and bad kamma produces suffering.

Kappa. An eon or cosmic cycle, the period of time it takes for a world system to arise, evolve, dissolve, and persist in a state of disintegration before a new cycle begins.

Māra. “The Evil One” or “Tempter”; a malevolent deity who tries to prevent people from practicing the Dhamma and thereby escaping the round of rebirths.

Nibbāna. The final goal of the Buddha’s teaching; the unconditioned state beyond the round of rebirths, to be attained by the destruction of the defilements.

Pātimokkha. The code of monastic rules binding on members of the Buddhist monastic order.

Sam̐sāra. Lit., the “wandering,” the round of rebirths without discoverable beginning, sustained by ignorance and craving.

Saṅgha. The spiritual community, which is twofold: (1) the monastic Saṅgha, the order of monks and nuns; and (2) the noble Saṅgha, the spiritual community of noble disciples who have reached the stages of world-transcending realization.

Tathāgata. Meaning “Thus Come One” or “Thus Gone One,” the epithet the Buddha uses most often to refer to himself; occasionally it is used as a general designation for a person who has reached the highest attainment.

Upasatha. The Buddhist observance days, falling on the

days of the full moon and new moon, when the monks gather to recite the Pātimokkha and lay people often visit monasteries and temples to undertake the eight precepts.

Yojana. An ancient Indian measurement of distance, approximately six miles.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Bodhi, Bhikkhu, trans. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000.

Ireland, John D., trans. *The Udāna and The Itivuttaka: Inspired Utterances of the Buddha and The Buddha's Sayings*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997.

Ñāṇamoli, Bhikkhu, trans. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Edited and revised by Bhikkhu Bodhi. 2nd ed. Boston: Wisdom Publications, 2001.

Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi, trans. and ed. *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press, 1999.

Walshe, Maurice, trans. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. (Originally published under the title, *Thus Have I Heard*, 1987.)

OTHER WORKS REFERRED TO

Adikaram, E.W. *Early History of Buddhism in Ceylon*. 1946. Reprint. Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre,

MỤC LỤC SÁCH THAM KHẢO

NGUỒN THAM KHẢO CHÍNH

1. Bodhi, Bhikkhu, (dịch). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikāya*. (Tương Ưng Bộ Kinh) Boston: Wisdom Publications, 2000.

2. Ireland, John D., (dịch). *The Udāna and the Itivuttaka: Inspired Utterances of the Buddha and the Buddha's Sayings*. (Kinh Phật Tự Thuyết và Kinh Phật Thuyết Như Vậy) Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997.

3. Ñāṇamoli, Bhikkhu (dịch). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. (Trung Bộ Kinh), Bhikkhu Bodhi biên tập và duyệt lại. 2nd edition. Boston: Wisdom Publications, 2001.

4. Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi, dịch và biên tập. *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya* (Tăng Chi Bộ Kinh). Walnut Creek, California: AltaMira Press, 1999.

5. Walshe, Maurice, (dịch). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya* (Trường Bộ Kinh). Boston: Wisdom Publications, 1995 (Trước đây được xuất bản dưới nhan đề là, *Thus have I Heard* (Tôi Nghe Như Vậy), 1987).

CÁC SÁCH THAM KHẢO KHÁC

6. Adikaram, E.W. *Early History of Buddhism in Ceylon* (Lịch Sử Phật Giáo Khởi Thủy ở Tích Lan), 1946. Tái bản.

1994.

Analāyo. *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*. Birmingham, UK: Windhorse, 2003.

Choong Mun-keat (Wei-keat). *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A Comparative Study based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998.

Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1963.

Malalasekera, G.P. *The Pāli Literature of Ceylon*. 1928. Reprint. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.

Manné, Joy. "Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature." *Journal of the Pali Text Society*, XV: 29–87.

Dheliwala. Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 1994.

7. Analāyo. *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization* (Kinh Niệm Xứ: Con Đường Trực Tiếp Đưa Đến Giác Ngộ). Birmingham, UK: Windhorse, 2003.

8. Choong Mun-keat (Wei-keat). *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A Comparative Study based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. (Giáo Lý Căn Bản của Phật giáo Nguyên thủy: Nghiên Cứu So Sánh Tương Đồng dựa trên Phần Kinh Tương Ưng chữ Pāli với Kinh A-Hàm chữ Hán). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

9. Gethin, Rupert. *The Foundation of Buddhism* (Những Nền Tảng của Phật Giáo). Oxford and New York: Oxford University Press, 1998.

10. Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Lý Thuyết về Tri Kiến của Phật giáo Nguyên thủy). London: George Allen & Unwin, 1963.

11. Malalasekera, G.P. *The Pāli Literature of Ceylon* (Văn Học Tiếng Pāli của Tích Lan). Tái bản. Kandy, Sri-Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.

12. Manné, Joy. "Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature." (Những Phạm Trù của Kinh trong các Bộ Nikāya tiếng Pāli và Những Gợi Ý về Việc Thường Thức Văn học và Giáo Lý Phật Giáo) *Journal of the Pāli Text Society*, XV: 29-67.

Minh Chau, Bhikṣu Thich. <i>The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya</i> . Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.	13. Minh Chau, Bhikṣu Thich, <i>The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya</i> (So Sánh Kinh Trung A-hàm chữ Hán và Trung Bộ Kinh chữ Pāli). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
Ñāṇamoli, Bhikkhu. <i>Life of the Buddha according to the Pāli Canon</i> . 3rd ed. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1992.	14. Ñāṇamoli, Bhikkhu, <i>Life of the Buddha according to the Pāli Canon</i> (Cuộc Đời Đức Phật theo kinh tạng Pāli). Ấn bản lần 3. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1992.
Ñāṇamoli, Bhikkhu. <i>Mindfulness of Breathing (Ānāpānasati)</i> . Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1964.	15. Ñāṇamoli, Bhikkhu, <i>Mindfulness of Breathing (Ānāpānasati)</i> (Pháp Quán Niệm Hơi Thở). Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1964.
Ñāṇamoli, Bhikkhu, trans. <i>The Path of Purification (Visuddhimagga)</i> . Colombo, Sri Lanka: M.D. Gunasena, 1964.	16. Ñāṇamoli, Bhikkhu, (dịch). <i>The Path of Purification (Visuddhimagga)</i> (Thanh Tịnh Đạo). Colombo, Sri Lanka: M.D. Gunasena, 1964.
Ñāṇananda, Bhikkhu. <i>Concept and Reality in Early Buddhist Thought</i> . Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1972.	17. Ñāṇamoli, Bhikkhu. <i>Concept and Reality in Early Buddhism Thought</i> (Khái Niệm và Thực Tại trong Tư Tưởng Phật giáo Nguyên thủy). Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1972.
Norman, K.R. <i>Pāli Literature</i> . Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1983.	18. Norman, K.R. <i>Pāli Literature</i> (Văn Học tiếng Pāli). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1983.
Nyanaponika Thera and Hellmuth Hecker. <i>Great Disciples of the Buddha</i> . Boston: Wisdom Publications, 1997.	19. Nyanaponika Thera and Hellmuth Hecker. <i>Great Disciples of the Buddha</i> (Những Vị Đại Đệ Tử của Đức Phật). Boston: Wisdom Publications, 1997.
Nyanaponika Thera. <i>The Heart of Buddhist Meditation</i> . London: Rider, 1962.	20. Nyanaponika Thera. <i>The Heart of Buddhist Meditation</i> (Trái Tim của Thiền Định Phật Giáo). London: Rider, 1962.

Nyanaponika Thera. <i>The Vision of Dhamma</i>. 2nd ed. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.	21. Nyanaponika Thera. The Vision of Dhamma (Pháp Nhãn). Ấn bản lần 2. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.
Soma Thera. <i>The Way of Mindfulness. The Satipaṭṭhāna Sutta and Its Commentary</i>. 1941. 4th ed. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1975.	22. Soma Thera. The Way of Mindfulness. The Satipaṭṭhāna Sutta and Its Commentary (Con Đường Chánh Niệm. Kinh Niệm Xứ và Luận Giải).1941. Ấn bản lần 4. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1975.