



PHẬT GIÁO NGUYÊN THUYẾT
THERAVĀDA

Chú Giải BỘ PHÂN TÍCH (*Vibhanga Atthakathā*)

"XUA TAN SI ÁM"
(*Sammohavinodanī*)

Nguyên Tác Pāli: *Bhaddantācariya Buddhaghosa*
Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*
Bản Việt Ngữ: *Tỳ khưu Thiện Minh*

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

Mục lục

Tập I:

Chương Một - PHÂN TÍCH CÁC UẨN (*Khandhavibhaṅga*)
Chương Hai - PHÂN TÍCH CÁC XỬ (*Āyatanavibhaṅga*)
Chương Ba - PHÂN TÍCH CÁC GIỚI (*Dhātuvibhaṅga*)
Chương Bốn - PHÂN TÍCH THÁNH ĐẾ (*Saccavibhaṅga*)
Chương Năm - PHÂN TÍCH CÁC QUYỀN (*Indriyavibhaṅga*)
Chương Sáu - PHÂN TÍCH DUYÊN KHỞI (*Paccayākāravibhaṅga*)
Chương Bảy PHÂN TÍCH TƯ NIỆM XỬ (*Satipaṭṭhānavibhaṅga*)

Tập II:

Chương Tám - LOẠI CHÁNH TINH TÂN (*Sammappadhānavibhaṅga*)
Chương Chín - PHÂN TÍCH THẦN TỨC (*Iddhipādavibhaṅga*)
Chương Mười - PHÂN TÍCH CÁC GIÁC CHI (*Bojjhaṅgavibhaṅga*)
Chương Mười Một - PHÂN TÍCH VỀ ĐẠO (*Maggavibhaṅga*)
Chương Mười Hai - PHÂN TÍCH CÁC TẦNG THIỀN (*Jhānavibhaṅga*)
Chương Mười Ba - PHÂN TÍCH PHÁP VÔ LƯỢNG (*Appamaññavibhaṅga*)
Chương Mười Bốn - PHÂN TÍCH CÁC HỌC GIỚI (*Sikkhāpadavibhaṅga*)
Chương Mười Lăm - PHÂN TÍCH CÁC ĐẠT THÔNG (*Paṭisambhidāvivhaṅga*)
Chương Mười Sáu - PHÂN TÍCH TRÍ (*Ñāṇavibhaṅga*)
Chương Mười Bảy - PHÂN TÍCH CÁC TIỂU TÔNG (Minor Bases)
(*Khuddakavatthuvibhaṅga*)
Chương Mười Tám - PHÂN TÍCH PHÁP TÂM (*Dhammahadayaṅgavibhaṅga*)

LỜI BẠT

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh, chùa Bửu Quang, Việt Nam, đã gửi tặng bản vi tính (B. Anson, 06-2007)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007

PHẬT GIÁO NGUYỄN THUY
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(*Vibhanga Atthakathā*)Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

Tập I

Chương Một

PHÂN TÍCH CÁC UẨN
(*Khandhavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) [Ngũ uẩn]

2.[1]Pañcakkhandhā: rūpakkhando ... pe viññāṇakkhandho [1]

<1.1> Đoạn này được gọi là *Suttantabhājanīya* (Phân tích theo kinh Tạng) trong tập *Khandhavibhājanīya* (phân tích ngũ uẩn) là phần mở đầu cuốn *Vibhaṅga* (Bộ phân tích)

3. Ở đây, **pañca** (năm) là cách phân chia số học. Chính vì vậy điều này muốn khẳng định: không ít hơn và không nhiều hơn con số năm. **Khandhā** (Uẩn) là cách mô tả các Pháp được phân loại. Và chúng ta gặp từ **Khandhā** nơi rất nhiều ví dụ như: một đồng (*rāsi*), một phẩm chất tốt (*guṇa*), một tước hiệu (*paññatti*) hay một phạm trù (*rūlhi*). Như trong các đoạn sau: “Thật vậy, hỡi Chư vị Tỳ Khuru, ta không dễ gì lấy được một lượng nước nơi đại dương, hoặc giả nhiều lượng nước, hay hàng trăm, hàng ngàn lượng nước. Nhưng do nước được coi như là một khối (*khandha*) nước nên không thể đếm được (S. v. 400). [2] Ta gọi nước là một khối (*khandha*) hiểu theo nghĩa một đồng, rất nhiều nước, nhưng chỉ khi nào có một khối lượng nước lớn ta mới gọi như vậy. Cũng giống vậy ta không thể gọi một chút bụi là một khối, một đồng bụi được, cũng vậy ta không thể gọi một vài con bò là một đàn bò, và ta cũng không thể gọi một vài người lính [2] là một đạo quân được. Ta không thể gọi một vài việc công đức là một khối lượng phẩm chất đáng khen; vì phải có rất nhiều bụi mới được coi như một đồng bụi, phải có rất nhiều bò, v.v... ta mới gọi là một đàn bò, và một số việc đức hạnh. Như trong các đoạn như Kinh Phật sau đây, giới uẩn, định uẩn. (*sīlakkhandha*, *samādhikkhandha*), chúng ta gọi là ‘*khandha*’ hiểu theo nghĩa những phẩm chất thiện. Nhưng trong đoạn Kinh: “Đức Phật đã nhìn thấy một đồng gỗ lớn (*dārukkhandha*) đang trôi trên dòng sông Hằng” (S. iv. 179) Ta gọi đó là ‘*khandha*’ hiểu theo nghĩa biểu thị. Trong các đoạn như: “Điều ta gọi là tâm (*citta*), ý (*mano*), tâm địa (*mānasa*)... thức (*viññāṇa*) thức uẩn (*viññāṇakkhandha*)” (Dhs §6), ta gọi đó là uẩn hiểu theo nghĩa một phạm trù. Ở đây ta muốn ám chỉ một số lượng rất nhiều (một đồng). Vì ý nghĩa ‘uẩn’ ở đây được hiểu như là ‘một khối’. Vì ‘ý nghĩa uẩn’ ở đây hiểu theo nghĩa như là một khối hình cầu, hiểu theo nghĩa một khối lượng, một đám đông, một đồng: chính vì thế ta nên hiểu các uẩn (*khandhā*) như là có đặc tính một đồng. Ta cũng có thể nói theo một phần ý nghĩa (*koṭṭhāsa*) mà thôi. Chính vì những con nợ trên thế gian này thường nói rằng: Chúng tôi sẽ trả cho (ông) hai phần nợ (*khandhā*), chúng tôi sẽ trả (cho ông) ba phần nợ (*khandhā*); như vậy chúng ta cũng có thể nói “uẩn” đó (*khandhā*) có đặc điểm là một phần (portion) vậy.

4. Vì thế ở đây **rūpakkhanda** <1.1> (“*sắc uẩn*”) [tức là] một đồng vật chất, một phần sắc Pháp. **vedanākkhandha** (“*thọ uẩn*”) [tức là] một nhóm cảm thọ, một phần cảm thọ, và ta cũng có thể hiểu ý nghĩa của “*tưởng uẩn*” cũng tương tự như vậy, v.v...

5. Về điểm này, đồng vật chất ở đây, được sắp xếp thành mười một ví dụ bắt đầu với “*quá khứ, tương lai và hiện tại*” như “*Sắc Tứ Đại*” (*mahābhūtā*) và “*sắc y sanh*” khởi xuất từ “*Sắc Tứ Đại*” này (*catuṇṇaṃ mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ*) và [sắc y sinh] lại được chia thành 25 phần vật chất [3] và thành 96 phần vật chất [4] khác nữa. Đức Phật Toàn Giác đã dạy về toàn bộ những điều này bằng cách tóm lược với tên gọi là “*Sắc Uẩn*” (*rūpakkhanda*). Nhưng nhóm “*thọ uẩn*” thuộc bốn cõi, cũng được sắp xếp thành mười một ví dụ như: “*lạc thọ, khổ thọ, và phi lạc phi khổ thọ*” [3] ngài đã giảng dạy toàn bộ điều này bằng cách tóm lược với tên gọi là “*Thọ Uẩn*” (*vedanākkhandha*). Nhưng nhóm tưởng uẩn thuộc bốn cõi cũng được xếp loại thành mười một ví dụ là “*tưởng khởi sanh từ nhãn xúc, tưởng khởi sanh từ ý xúc*” Ngài đã giảng dạy toàn bộ điều này bằng cách gom lại có tên gọi là “*Tưởng Uẩn*” (*saññākkhandha*). Nhưng nhóm hành (*cetanā*) thuộc bốn cõi, cũng được sắp xếp thành mười một ví dụ giống nhau như “*hành khởi xuất từ nhãn xúc... hành khởi sanh từ ý xúc.*” Ngài đã giảng dạy toàn bộ điều này bằng cách gom lại một tên là “*Hành Uẩn*” (*saṅkhārakkhandha*). Nhưng nhóm tâm thuộc bốn cõi, cũng được phân loại thành mười một ví dụ như: “*nhãn thức, (cakkhuvīññāṇa), nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý giới, và ý thức giới*”. Ngài đã giảng dạy toàn bộ điều này bằng cách gom lại bằng một tên: “*Thức uẩn*”.

6. Hơn thế nữa, toàn bộ thể chất ở đây đều khởi sanh từ bốn sở sanh (*catusamuttānikam rūpaṃ*) [5] đó là “*Sắc Uẩn*”. Các cảm thọ cùng khởi sanh với 89 tâm thức (Vis, tr. 452 tt) bắt đầu với tám loại tâm thức thiện thuộc dục giới, có tên gọi là “*Thọ Uẩn*”. [Cũng giống vậy] ta gọi các tưởng là “*Tưởng uẩn*”. Những Pháp bắt đầu với xúc (*phassa*) lại có tên là “*Hành Uẩn*”, có 89 loại tâm thức làm “*Thức uẩn*” (Vis. 452tt) Như vậy cách phân loại các uẩn nên được hiểu như là: các Pháp khởi xuất từ ngũ uẩn.

(b). Sắc Uẩn

7. Giờ đây, để lưu ý đến những uẩn này, cụ thể là, Sắc Uẩn, v.v... bằng cách phân loại chúng Đức Phật cho biết: **Tattha katamo rūpakkhando?** <1.3> (“*Về điểm này, sắc uẩn là gì vậy?*”) v.v... Ở đây, **tattha** (“*về điểm này*”) [có nghĩa là] trong số các ngũ uẩn này; **katamo** (“*là gì*”) là một câu hỏi chứng tỏ ước ao muốn nói ra; **rūpakkhando** (“*Sắc Uẩn*”) là cách mô tả vật chất được đề cập đến.

8. Đến đây, bằng cách phân loại Đức Phật cho biết: **Yaṃ kiñci rūpaṃ** <1.4> (“*bất kỳ sắc nào*”) v.v... Ở đây, **Yaṃ kiñci** (“*bất kỳ*”) bao gồm toàn bộ tất cả; **rūpaṃ** (*sắc*) muốn tránh nói một cách khái quát toàn bộ sắc. Như vậy cách sắp xếp toàn thể sắc không chứa sắc nào là ý nghĩa của hai từ nêu trên.

9. Đến đây, ta hiểu ‘*Sắc*’ (*rūpa*) theo nghĩa nào đây? Đây là sắc hiểu theo nghĩa đang bị hoại diệt (*ruppanṭṭhena*) [6]. Chính đây là điều Đức Phật đã đề cập đến như sau: “*Và hỡi các vị Tỳ Khuru, tại sao ta lại đề cập đến sắc?* [4] *Hỡi các vị tỳ khuru, đó chính là điều đang bị hoại diệt, chính vì thế ta gọi là sắc. Điều gì đã hoại diệt sắc vậy? Khí hậu lạnh có thể hoại diệt sắc, trời nóng cũng vậy, rồi đói khát, các con mòng, ruồi muỗi, gió và ánh sáng mặt trời, rồi đến cả những vật bò sát. Vật chất bị hoại diệt như vậy thế nên đó là lý do vật chất được gọi là “Sắc”*”

10. Ở đây ‘*tại sao*’ là một câu hỏi muốn biết lý do; nghĩa là: vì lý do gì bạn lại cho đó là ‘*sắc*’? Vì lý do gì điều đó lại được gọi là “*Sắc*”? “*Chính là vì nó bị hoại diệt*” Ở đây từ *iti* [7] là biểu thị nguyên nhân; ý nghĩa ở đây là: “*Vì vật chất bị hoại diệt*” vì thế vật chất được gọi là “*Sắc*”. “*(vật chất) bị hoại diệt*”: [bị xáo trộn] [vật chất] có thể bị nghiền nát ra; bị đàn áp, đập tan tành, chính là ý nghĩa muốn nói ở đây. Chính vì thế ‘*Sắc*’ được khẳng định ở đây ở mức độ này được hiểu theo nghĩa là bị hoại diệt. Ta cũng có thể gọi đó là “*Sắc*” thông qua đặc tính bị hoại diệt như vậy. Vì vật chất hay ‘*sắc*’ có đặc tính chuyên biệt đó là bị hoại diệt vậy.

11. Liên quan đến “*vật chất bị hoại diệt do lạnh* v.v... trước tiên ta thấy khí hậu lạnh ảnh hưởng đến vật chất là điều hiển nhiên, ở các tầng địa ngục là khoảng giữa các thế giới (*lokantarika*). Vì khoảng không giữa ba cõi thế giới (*cakkavāḷa*) có một tầng địa ngục rộng khoảng tám ngàn do tuần yojanas, mà bên dưới không đựng đất ở bên trên chẳng có ánh sáng mặt trời, mặt trăng chiếu sáng và luôn luôn bóng tối trùm bao phủ. Cá nhân những chúng sanh được tái sanh trong đó to lớn đến gần ba

phần tư dậm (league). Giống như những con dơi, họ tự treo lơ lửng trên vách núi, bám vào những chiếc đỉnh khổng lồ ở một đầu, khi chúng bò lúc nhúc trong đó, đụng phải nhau, nghĩ rằng: ‘Chúng ta có được bữa ăn, và chúng tấn công[8] lẫn nhau’ và thế là chúng bị đẩy xuống nước, đang đỡ trái đất ở dưới. Và khi gió lạnh thổi qua, chúng nhũn ra như những trái cây *madhuka* chín mọng và rơi tòm xuống nước. Ngay khi chúng rơi xuống nước, do gân cốt, thịt và xương bị gãy tan tành vì nước cực kỳ mặn, chúng bị tan rã[9] ra giống như những cục bột mì được thả vào chảo dầu nóng bỏng. Chính vì thế chúng sanh bị hoại diệt nơi không gian địa ngục giữa thế giới này là rõ ràng. Nơi các vị trí khác như ở cõi Mahimsaka cũng vậy, tại những nơi giá lạnh do tuyết bao phủ, điều này cũng đã rõ. Vì tại đó, khi thân xác liên tục bị vỡ ra, do hơi lạnh, chúng sanh liền kết thúc cuộc sống của mình.

12. Bị hoại diệt do sức nóng cũng rất hiển nhiên nơi tầng Địa Ngục A Tỳ Avīci. Vì ở đó, do phải trải qua đau khổ cực kỳ to lớn, khi chúng sanh phải nằm trên nền nhà kim loại nóng đỏ rực vào ngay lúc đó thân xác bị xuyên thủng đến năm lần. (M. iii. 183).

13. Bị hoại diệt do đói cũng rất hiển nhiên nơi cõi ngạ quỷ (*pettivisaya*) và vào kệ điểm đói kém mất mùa. [5] Vì ở cõi ngạ quỷ, trong suốt khoảng hai đến ba Đức Phật, lại xuất hiện những chúng sanh không thể kiếm được gì bỏ vào miệng. Dạ dày thì sôi lên như vũng lầy đầy cây cỏ mọc và vào kệ kỳ đói kém biết bao nhiêu chúng sanh đã phải chết vì không thể kiếm được ngay cả cháo chua bỏ vào miệng.

14. Bị hoại diệt do khát cũng rất hiển nhiên nơi cõi Kālakañjika [A Tu La- Asura] v.v... Vì ở đó, trong suốt hai ba Đức Phật không thể kiếm đâu ra một giọt nước để làm dịu đi ngay cả trái tim và đầu lưỡi của chúng sanh. Và khi chúng sanh đi tới một con sông để kiếm nước uống, thì con sông đã biến thành một dải cát dài vô tận và đối với các chúng sanh vượt đại dương bằng tàu buồm, thì đại dương liền khô cạn như là dãy đá bằng phẳng; vì phải chịu cảnh thiếu nước như vậy, họ liền đi lang thang và nổi khổ lớn lao đè nặng trên họ. Một tên quỷ khát Kālakañjika, hình như không thể chịu nổi cơn khát, đã xuất hiện ở một khúc sông Hăng rộng cả hàng dặm. Nơi nào quỷ khát lội vào thì nước rẽ ra làm hai và bốc hơi giống như đang đi qua đi lại trên một tảng đá nóng bỏng. Đang khi lang thang đây đó, hắn nghe thấy tiếng nước reo, ban đêm ụp xuống rồi kết thúc. Vào buổi sáng sớm, có ba mươi vị Tỳ Khuru đang đi khát thực và nhìn thấy tên ma khát, vì đang trên đường khát thực, và họ liền hỏi hắn: ‘Anh bạn ơi, tên bạn là gì vậy?’ Hắn trả lời: Thưa các vị tỳ khuru đáng kính, ta là ma khát.’ Ông bạn đang kiếm gì vậy? “Kiếm nước uống, thưa các chư vị Tỳ Khuru,” “ Sông Hăng này đầy nước cơ mà; làm sao anh bạn lại không nhận ra điều đó? Thưa đại sư, thật là vô dụng” “ Nào hãy nằm xuống bờ sông Hăng để chúng ta đổ nước vào miệng cho anh.” Hắn nằm thẳng trên bãi cát bên bờ sông. Các vị Tỳ Khuru lấy ra ba mươi chiếc bình bát đầy nước và họ đổ nước vào miệng hắn, đang khi họ thực hiện như vậy, thì kệ gian kết thúc. Rồi họ nói : “Anh bạn yêu quý, đã đến lúc chúng ta phải đi khát thực, chắc hẳn anh đã uống được một chút nước từ ba mươi chiếc bình bát đổ vào miệng anh chứ? Tên ma khát trả lời, thưa các Ngài, nếu chỉ có nửa giọt nước từ ba mươi chiếc bình bát đó lọt được vào miệng tôi, liệu tôi có thể được thoát khỏi trạng thái đói khát này chăng?’ Như vậy bị hoại diệt do khát là điều rất hiển nhiên nơi cõi ma đói.

15. Bị hoại diệt do mòng, v.v... là điều hiển nhiên nơi có nhiều mòng, ruồi muỗi v.v... Ở đây con mòng chính là con ruồi to màu nâu; còn “ruồi” chỉ là ruồi bình thường mà thôi.

16. “Hơi Gió” ta nên hiểu ở đây muốn ám chỉ xình bụng, xưng nơi cột sống. v.v... [6] vì bệnh tật xuất hiện nơi thân xác là do gió máy nổi lên, làm gãy tay, gãy chân và cột sống, v.v... và khiến cho chúng sanh bị mù, bị gù lưng và què quặt v.v... “mặt trời” là sức nóng như thiêu đốt của mặt trời, chúng sanh bị hoại diệt do điều này là điều thật hiển nhiên, trong sa mạc, hoang địa, v.v... hình như một người phụ nữ bị đoàn lũ hành bỏ lại đằng sau vào ban đêm. Vào lúc rạng sáng khi mặt trời ló dạng, cát nóng bỏng lên, nàng không thể cất bước được nữa. Khi chiếc giỏ đeo trên lưng bị sức nóng mặt trời nóng bỏng lên, nàng không còn đứng vững được nữa. Rồi cởi áo choàng ra nàng lột xuống đất rồi đứng lên đó; khi cả áo cũng trở nên nóng bỏng không chịu được nữa, nàng liền bỏ luôn cả đũa con nhỏ đang bế trên tay nằm xấp trên cát, mặc cho đứa bé khóc lóc thảm thiết. Và rồi do sức nóng thiêu đốt cả hai mẹ con đã chết ngay tại đó.

17. “Loài Bò Sát” là những con vật di chuyển bằng cách trườn [trên bụng]. Trong trường hợp này ta nên hiểu bị hoại diệt là khi tiếp xúc với các loài vật này, ta sẽ bị rắn độc cắn, mổ v.v...

Giờ đây, nhằm lưu ý đến toàn bộ vật Chất. “Sắc” được chia ra thành 25 phần rồi lại chia tiếp thành 96 phần nữa và được gộp trong câu: *‘Bất kỳ loại sắc nào’* Ngài (Đức Phật) nói thêm như sau: **atītānāgatapaccuppannam** <1.4> (*“quá khứ, tương lai và hiện tại”*) được sắp xếp thành các phần tử bắt đầu với “quá khứ”. Sau đó, nhằm lưu ý đến cùng loại vật chất (Sắc) bằng cách sắp xếp thành bốn “bộ đôi” (dyads) bắt đầu với bộ đôi *‘nội tại’* **ajjhatam vā bahiddhā vā** (nội phần hay ngoại phần) v.v... được đề cập đến. Sau đó, nhằm lưu ý đến toàn bộ sắc được gom lại với nhau như đã được chỉ rõ trong mười một ví dụ, người đã nói tới, **tadekajjham** (*“cùng với điều đó”*).v.v...

18. Về điểm này, **abhisamyūhitvā** <1.6> (*“tính toàn khối”*) [có nghĩa là] tính gộp chung toàn bộ lại với nhau; **abhisamkhipitvā** (*“tính tổng thể”*) có nghĩa là cô đọng lại, đây là điều đã được đề cập đến: toàn bộ sắc này có rất nhiều đặc tính đa dạng như đã đề cập đến ở trên, được gom lại thành một đồng có chung một hiện trạng được gọi là *“Sắc Uẩn”* và điều này cho thấy toàn bộ vật chất là Sắc Uẩn bằng cách xếp đồng lại với nhau có điểm chuyên biệt là do tác động bên ngoài ảnh hưởng. Vì chẳng có Sắc Uẩn nào khác ngoại trừ vật chất cả. Và [trong trường hợp] vật chất “Sắc” là như vậy, thì cũng như vậy [trong trường hợp] cảm thọ nữa v.v... cũng được gom lại thành đồng cùng với điểm đặc trưng là hoại diệt đi v.v... vì chẳng có Thọ Uẩn nào khác hơn là các cảm thọ vậy.

19. Đến đây, nhằm chứng tỏ “Sắc” được sắp xếp nơi mỗi ví dụ bằng cách sắp loại riêng rẽ Ngài phán rằng: **Tattha katamam rūpam atītam?** <1.8> (*“Ở đây, sắc quá khứ là gì vậy?”*) v.v...

20. Về điểm này, **tattha** (*“ở đây”*) là nơi chốn cách trong giản đồ được đưa ra bằng cách xếp đặt ‘sắc uẩn’ thành mười một ví dụ, đây là điều Ngài đã nói: [7] điều ta gọi là *“sắc uẩn quá khứ”* sắp xếp trong giản đồ được đưa ra như sau: *“quá khứ, hiện tại và tương lai chăng?”* toàn bộ những câu hỏi đưa ra ta nên hiểu theo ý này. Cách diễn đạt: **atītam niruddham** <1.9> (*“đã qua, đã diệt”*) v.v... được khẳng định trong bài diễn giải về cách phân loại bộ tam (triad) *“quá khứ”* trong Đoạn Mô Tả (Nikkhepakanda).^[11]

21. **Cattāro ca mahābhūtā** <1.11> (*“và về Sắc Tứ Đại”*): điều này chỉ rõ bản chất của vật chất “Sắc” ở đây được gọi là *“quá khứ.”* Và đây chính là ý muốn nói, vì vậy ta nên hiểu cho thấu đáo. Do đó Ngài đưa ra điều này, cụ thể sắc quá khứ [bao gồm] luôn các sắc đại và cả sắc y sinh xuất phát từ (*upādāya*) các sắc tứ đại đó. Các sắc tương lai cũng như vậy, và với *“tương lai”*... *“xa và gần”* <1.14. 1.20> . Vì chẳng có loại vật chất nào (sắc) khác hơn là các “Sắc Tứ Đại” và sắc y sinh xuất hiện nhờ thông qua “Sắc” từ các Sắc Tứ Đại đó mà ra.

22. Một phương pháp khác nữa.: *“Bao gồm kệ gian quá khứ nữa”* [có nghĩa là] chỉ bao gồm kệ gian quá khứ mà thôi; chỉ trong quá khứ ta mới cứ xét điều đó. Bằng cách nào vậy? Do sắc tứ đại, và sắc y sinh xuất phát từ Sắc Tứ Đại này mà ra. Như vậy ta nên hiểu ý nghĩa này một cách thấu đáo. Và ta cũng nên hiểu ý nghĩa cả những cách diễn đạt về tương lai và hiện tại giống như đã đề cập đến ở trên.

23. Nhưng cụm từ: *“quá khứ, tương lai và hiện tại”* lại gồm hai phương pháp, một là Tạng Kinh (Suttanta), hai là mô tả Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma). Phương pháp phân tích theo kinh Tạng (Suttanta) được chia thành hữu. Do tái sinh liên kết trở lại với “Sắc” tạo ra hữu quá khứ ngay tức khắc hay trong một khoảng cách kệ gian cả trăm ngàn kotis^[12] (*đại kiếp*) toàn bộ điều này được gọi là quá khứ. Và từ lúc chết trở về sau ‘Sắc’ được tạo ra trong các hữu tương lai, cho dù ngay tức khắc tiếp theo sau hữu hay vào cuối một ngàn kotis đại kiếp, ta vẫn gọi toàn bộ kệ gian đó là tương lai. Vật chất (Sắc) diễn ra giữa tử và tái sinh^[13] ta gọi là hiện tại

24. Nhưng theo phương pháp mô tả Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) cách sắp xếp lại tùy thuộc vào Sát na (*kệ khoản=khaṇa*). Vì có tới ba sát na sắc: đó là sanh (*uppāda*), trụ (*hiện tại=thiti*) và diệt (*bhaṅga*). Vật Chất (sắc) diệt (*niruddha*) sau khi đạt đến ba sát na này cho dù mới diệt hay diệt trong quá khứ cả ngàn kotis đại kiếp, ta gọi đó là quá khứ. Vật chất (sắc) chưa đạt được ba Sát-na này cho dù chỉ trong một sát na tâm thôi, hay trong tương lai lúc kết thúc cả trăm ngàn Kotis đại kiếp sau đó, ta vẫn gọi là tương lai. Vật chất (sắc) đạt được ba sát-na này thì được gọi là hiện tại.

25. Về điểm, cho dù đó là cách phân tích theo Kinh Tạng (*suttanta-bhājanīya*), tuy nhiên ta cũng nên hiểu vật chất (Sắc) quá khứ, tương lai và hiện tại như cách mô tả Vi Diệu Pháp (Abhidhamma).

26. Một phương pháp khác nữa là: Đối với vật chất (sắc) được gọi là quá khứ lại có bốn đặc điểm xét theo (1) kệ gian (*addhā*), (2) thừa kế (*santati*), (3) kệ kỳ (giai đoạn (*samaya*) (4) sát na (*khaṇa*).

Tương lai và hiện tại cũng giống như vậy.

27. (1) “*Theo kệ gian*” trong trường hợp chỉ một hữu duy nhất nơi chúng sanh, hiện hữu trước khi tái sanh liên là quá khứ: Sau khi chết là tương lai và giữa hai giai đoạn đó là hiện tại.

28. (2) “*Theo thừa kế*” điều giống với sanh khởi do khí hậu (*utu*), và sanh khởi do vật thực (*āhāra*) duy nhất, cho dù có xuất hiện liên tục, cũng chỉ là hiện tại mà thôi. Điều xảy ra trước lại không giống loại sanh khởi do khí hậu và do vật thực đều là quá khứ. Điều gì xảy ra sau là tương lai. Điều khởi sanh từ tâm (*cittaja*) và có sanh khởi nơi một loạt qui trình tâm (*vīthi*), trong một tộc hành tâm duy nhất (*javana*) một thiền chứng duy nhất (*samāpatti*), là kệ gian hiện tại. Trước đó là quá khứ. Tiếp theo là tương lai. Không có sự phân chia đặc biệt nào có sanh khởi do nghiệp trong quá khứ cả. Và như vậy theo thừa kế. Nhưng khoảng kệ gian quá khứ, v.v... nên được hiểu là điều hỗ trợ cho những loại sanh khởi do kệ tiết sanh, do vật thực sanh và tâm sanh.

29. (3) “*Theo kệ kỳ*” bất kỳ kệ kỳ nào trong đó giả tử một phút (*muhutta*), buổi sáng, buổi chiều, ban ngày, ban đêm. v.v... lại diễn ra như một thừa kế được gọi là hiện tại. Trước kệ gian đó là quá khứ, sau kệ gian đó là tương lai.

30. (4). “*Theo sát na*” điều gộp lại trong “bộ tam” sát na bắt đầu là sanh được gọi là hiện tại, trước đó là quá khứ, sau đó là tương lai^[14]

31. Hơn thế nữa, những phận sự gì (*kicca*) là nguyên nhân (*hetu*) và duyên (*paccaya*) đã trôi qua là quá khứ. Những phận sự gì là nguyên nhân đã kết thúc (*niṭṭhita*) và có chức năng là duyên chưa kết thúc đều là hiện tại. Những gì không đạt được một trong hai chức năng đó là tương lai. Một trong hai khả năng vào sát na thực hiện chức vụ đó cũng là hiện tại. Kệ gian trước đó là quá khứ, kệ gian theo sau đó là tương lai.^[15] Và ở đây chỉ có cách giải thích bắt đầu với sát na được hiểu theo nghĩa đen mà thôi (*nippariyāya*) (xin đọc A. i. 89). Những gì còn ta chỉ nên hiểu theo nghĩa bóng (*sapariyāya*) và ở đây việc diễn giải được thực hiện theo nghĩa đen.

32. Các từ trong phần diễn giải bộ đôi “*Nội phần hay bên trong*” <2.3> có ý nghĩa như đã khẳng định ở trên, trong phần diễn giải về *Tam đề nội phần* (*ajjhattikaniddesa*) (*Dhs. Mātika Tika no. 20; Asl 46*) <2.13> v.v... cũng có ý nghĩa như đã khẳng định trong bài diễn giải về đoạn Sắc Uẩn (vật chất) (*Rūpakaṇḍavanaṇṇā*) (*Asl 296 tt*).

33. Trong phần diễn giải về nhị đề xấu, **tesaṃ tesaṃ sattānaṃ** <2.20> (“*đối với chúng sanh này chúng sanh nọ*”) là sở hữu cách và ám chỉ một số các chúng sanh rất lớn. Vì nếu có đề cập đến cả ngày về một trăm ngàn đại kiếp [chẳng hạn]; đối với một chúng sanh khác, hay một chúng sanh khác nữa chúng ta chỉ có thể nói đó là quá nhiều. Chính vì thế coi như không còn gì sót lại đối với hai từ [*tesaṃ tesaṃ*], Đức Phật nói: “*đối với chúng sanh này chúng sanh nọ*” Chính vì vậy,^[9] toàn bộ những gì còn lại đã được ấn định rõ ràng.

34. **Uññātaṃ** <2.20> (*bị coi thường*): coi như bị xem thường,^[16] **avaññātaṃ** (“*bị hạ giá*”): biết tới (*ñāta*) bằng cách làm mất uy tín (*vambhetvā*): không xem là cái tôi gì cả. **Hīṭaṃ** <2.21> (“*khinh bỉ*”) bị loại bỏ, bị xua đuổi, hiểu theo nghĩa không coi trọng; “*ghét cay ghét đắng*” họ cũng nói vậy. **paribhūtaṃ** (*khinh miệt*): bị coi khinh với các từ: “*làm gì với hạng đó?*” **Hīnaṃ** (“*thấp kém*”): xấu. **Hīnamataṃ** (“*coi như đồ thấp kém*”) = *hīnaṃ ti matam*; được biết đến bằng nửa con mắt. **Hīnasammatam** (“*bị đánh giá thấp*”): bị coi như [là hạng người] thấp kém trên cõi đời này: hay được coi như là thấp kém nhất giống như đồ phân tro, đồ rác rưởi.

35. **Aniṭṭhaṃ**. <2.22> (“*không đáng ưa chuộng*”): bị ghét cay ghét đắng; hay chẳng ai thèm kiếm để chiếm lĩnh; và nếu có ai tìm kiếm, hãy cứ để họ làm như vậy; nhưng đây là tên dành cho loại đối tượng này (*ārammaṇa*). **Akantaṃ** (“*không được màng tới, không được yêu mến*”): không ai ước ao khao khát; hay không có chút máu mặt nào cả. **Amanāpaṃ** (“*không hài lòng*”): không được chú ý, (để ý tới) (*manasmiṃ na appitaṃ*). Với một đối tượng như vậy, không một ai thèm để ý tới ngay cả nghĩ đến chúng. Nói cách khác, “*nó làm hài lòng.*” (*appāyati*)^[17] làm tăng thêm lòng yêu mến, (*mano*) được “*hài lòng*” (*manāpa*); không hài lòng, chính là “*không làm hài lòng ai cả*”

36. Một phương pháp khác: thật “*đáng ghét*” vì không đạt được bất kỳ thành công nào, xuất phát từ nghiệp chướng. Đây là điều xuất khởi hoàn toàn từ nghiệp bất thiện. Không ai ước muốn điều này

làm gì, vì không là nguyên nhân đem lại vui sướng. *Không đáng được ước ao vì đó là nguyên nhân gây đau khổ.*

37. **Rūpā saddā** (“sắc, thính”) đây là cách minh họa bản chất của Sắc. Liên quan đến từ này, đây là năm dây dục lạc, không đáng ưa chuộng do sanh khởi từ nghiệp bất thiện, đã được sắp xếp như vậy. Nhưng được khởi sanh thông qua nghiệp thiện chẳng có gì đáng ghét cả, chỉ toàn là thoải mái dễ chịu mà thôi.

38. Diễn giải về từ “tốt” <2.24> (thượng hạng) ta nên hiểu theo nghĩa ngược lại với những gì đã bàn đến ở trên. Nhưng liên quan đến từ này, đây cũng chính là năm dây dục lạc. Là điều thoải mái dễ chịu do sanh khởi nơi nghiệp thiện, như đã được phân loại ở trên. Vì những gì do nghiệp thiện sanh đều thoải mái dễ chịu và cũng như vậy đối với những trường hợp kệ tiết sanh, v.v... đều thấy xuất hiện thoải mái và khó chịu cùng một lúc. Thế nên ta nên hiểu đối tượng dễ chịu và khó chịu theo như cách phân loại trong “nhị đề” này. Đây là điều ưu tiên số một trong các bài thuyết pháp của bậc đạo sư.

39. Nhưng có vị diễn giả (*vitandavādin*) hay tranh luận lại nói: Thực chất chẳng có điều gì (*pāṭiyekka*) dễ chịu và khó chịu cả, đây chỉ là sự khẳng định việc ta ưa chuộng điều này điều nọ mà thôi, như có lời nói rằng: “Tâu bệ hạ, tôi xin sẽ khẳng định những giới hạn điều dễ chịu thoải mái, liên quan đến năm dây dục lạc. Tâu bệ hạ, cùng những cảnh sắc gây dễ chịu thoải mái cho người này, lại gây khó chịu không thoải mái cho người khác, . . .Tâu bệ hạ, cũng cùng những cảnh thính. . . cảnh khí . . . cảnh vị. . . cảnh xúc có thể gây dễ chịu thoải mái cho người này và lại gây khó chịu không thoải mái cho người khác.” (S. i. 80) [10] Như vậy, vì có những người thưởng thức và thích thú với những cảnh sắc và lòng tham nổi lên muốn chiếm hữu những thứ đó, đang khi đó kẻ khác lại cảm thấy khó chịu và phật ý, rồi sân hận nổi lên; Do ai ưa thích những cảnh sắc đó thì cảm thấy hài lòng thoải mái, rồi lòng tham nổi lên, muốn chiếm hữu lấy những thứ đó; rồi cảm thấy sung sướng thoải mái vì đã chiếm hữu được những điều đó. Ngược lại với những người khác, vì không ưa thích, họ không muốn chiếm đoạt những thứ đó, và cảm thấy khó chịu. Trong cùng một công việc, những ai thuận tay phải thì cảm thấy sáng khoái thích thú thực hiện công việc đó, ngược lại những ai thuận tay trái lại cảm thấy khó chịu rồi ghét bỏ công việc đó. - Chính vì thế thật khó lòng phân biệt được một đối tượng thực chất là dễ chịu thoải mái hay khó chịu không thoải mái. Vì đối với những cư dân sống ở vùng nông thôn, con trùng (giun) xem ra có thể rất dễ thương, và nhiều người rất muốn có được, song đối với những cư dân sống ở thành thị, con trùng (giun) quả là điều ghê tởm, đáng ghét. Lại có những người rất ưa ăn thích ăn thịt công, v.v... họ cảm thấy rất ngon; trong khi đó có những người khác lại ghét cay, ghét đắng.

40. Đến đây có người nêu câu hỏi: “Nhưng bằng cách nào? Chẳng phải Ngài đã chẳng nói thực chất không có bất kỳ đối tượng nào được phân định biệt rạch rồi là được ưa thích hay bị ghét bỏ sao?” Đúng vậy: ta đã nói chẳng tìm đâu ra những điều như vậy cả. Còn nữa sau khi đã xác định điều đó đến lần thứ ba, lại có người nêu câu hỏi: “Thế đặc tính ưa thích và ghét bỏ này có xảy ra đối với Níp Bàn chăng? Nếu ai đó biết rõ Níp Bàn là gì hẳn người đó sẽ nói: Níp Bàn hoàn toàn dễ chịu và đáng ưa thích.” Ngay cả khi người đó không thể nói được như vậy, mong rằng hẳn không buột miệng nói khác đi vậy. [ta nên bảo cho hẳn biết rằng:] Níp Bàn là hoàn toàn thoải mái, dễ chịu. Phải chăng ai đó lại bức bối khi nghe lời khen ngợi Níp Bàn như vậy lại nêu vấn nạn: “Ngài đang khen ngợi Níp bàn phải không? Liệu năm sợi dây dục lạc chẳng tồn tại ở đó hay sao? Ở đó bạn đã chẳng được thỏa mãn với đồ ăn thức uống, vòng hoa, nước hoa, thuốc cao, giường chiếu và quần áo đẹp chẳng?” Và khi được trả lời: “Không phải vậy đâu” [ngài nói:] “Đủ rồi, về Níp bàn của bạn đó!” Hẳn trở nên tức giận vô cùng khi những lời khen ngợi Níp Bàn được nói ra và bịt cả hai tai không thềm nghe. “Níp bàn là hoàn toàn dễ chịu” [18] Theo như lời khẳng định của Ngài: hẳn cho là Níp bàn là nơi rất khó chịu. Nhưng không phải vậy đâu! vì người đó chỉ nói ra như vậy là do tưởng điên đảo mà thôi; và cũng chính do tưởng điên đảo (*vipallāsa*) đã khiến cho cùng một đối tượng có thể vừa dễ chịu cho người này, đồng kệ lại gây khó chịu cho người khác. Nhưng thực chất có tồn tại những đối tượng gây cảm khoái và gây khó chịu cùng một lúc vậy.’

41. Nhưng đối với người nào có được sự phân biệt như vậy? Chỉ nơi những người bình thường (*majjhimaka-satta*) mà thôi. Vì ta không thể phân biệt rạch rồi được sự thích thú và gớm ghê đối với những vị đại đế như: Mahāsammata, Mahāsudassana, Dhammāsoka, v.v... vì đối với những vị này ngay cả cảnh thân tiên cũng có thể gây khó chịu cho họ nữa. Cũng không thể có sự phân biệt rạch rồi [sự ưa thích hay ghét bỏ] nơi những người vô cùng bất hạnh, do không thể kiếm được đồ ăn thức

uống. Đối với những hạng người này một tô cháo hoa và thịt thối cũng được coi là điều vô cùng sang khoái, giống như thức ăn dành cho các vị thần thánh vậy. [11] Ta có thể dễ dàng phân biệt được có lúc dễ chịu, lúc lại khó chịu nơi những người bình thường [như những hạng người sau:] nhân viên kế toán, nhân viên nhà nước, dân thành thị, chủ gia nhân và thương gia. Những hạng người này có thể phân biệt rạch ròi được điều gì dễ chịu và điều gì gây khó chịu [nghĩa là: ta có thể phân biệt được do những tốc hành tâm của họ mà ra].

42. Nhưng Trưởng Lão Tipitaka Cūla-Abhaya có nói: ta chỉ có thể phân định được điều dễ chịu và khó chịu dựa vào nghiệp quả (*vipāka*) mà thôi, chứ không do tốc hành tâm (*javana*). Nhưng chính do những tốc hành tâm thông qua tướng điên đảo (*saññāvipallāsa*) đã khiến cho tham dục với điều dễ chịu và sân hận với cùng một điều dễ chịu như vậy nổi lên, cũng chính những tham dục đó đã khiến tham dục của ta nổi lên trước cùng một đối tượng vừa dễ chịu vừa khó chịu. Và chỉ thông qua nghiệp quả mà ra. Tuy nhiên phân định đó có đúng hay không? Vì tâm quả (nghiệp) không thể sai lầm được. Nếu như một đối tượng dễ chịu ắt hẳn sẽ tạo ra kết quả thiện: nếu là đối tượng khó chịu ắt hẳn quả bất thiện sẽ nổi lên.’

43. Cho dù những người có tà kiến về cách nhìn những đối tượng được đề cao như: Đức Phật, Tăng Già, hay một bảo tháp vĩ đại v.v... họ nhắm mắt lại và thọ ưu (*domanassa*), và khi nghe Pháp họ liền bịt tai lại. Tuy nhiên nhân thức và nhĩ thức của họ v.v... vẫn chỉ là quả nghiệp thiện mà thôi.

44. Cho dù con heo ăn phân v.v... khi ngửi thấy mùi phân, thọ hỷ sanh (*somanassajāta*), [nghĩ rằng]: “Chúng ta sẽ có được điều gì để ăn.” Tuy nhiên nhân thức nhìn thấy đồng phân, tỷ thức ngửi thấy mùi và thiết thức nếm vị đó chỉ là quả bất thiện mà thôi. Và khi con heo được cột lại trên chiếc giường êm ái, cho dù nó có kêu la, khổ tâm vẫn nổi lên do những tốc hành tâm thông qua tướng điên đảo và thân thức của nó là thức thiện duy nhất hiện hữu. Tại sao vậy? Đó là do đặc tính dễ chịu nơi đối tượng đó.

45. Hơn thế nữa, ta cũng nên hiểu đặc tính dễ chịu và khó chịu thông qua các môn (*dvāra*). Vì đồng phân đối với lạc xúc có thể gây khó chịu cho nhãn môn và tỷ môn, cho dù đối với thân môn lại dễ chịu. Vì những ai bị choáng ngợp trước những châu báu (*maṇiratana*) của Chuyển Luân Vương (*cakkavatti*) và một cây sào bằng vàng, những chiếc cột bằng vàng nơi kho báu rất hấp dẫn trước nhãn môn, nhưng lại gây khó chịu cho thân môn. Tại sao vậy? Vì nó gây ra đau đớn. Như vậy ta nên hiểu rằng điều dễ chịu và khó chịu có thể phân định được một cách rạch ròi thông qua nghiệp quả.

46. **Tam tam vā pana** <2.29> (“Nhưng điều này hay điều kia”): Ta nên xem nhẹ phương pháp nêu trên. Vì Đức Phật đã không đả động gì đến sung sướng qui ước (*sammutimanāpa*), nhưng Ngài chỉ đề cập đến sung sướng của từng con người (*puggalamāna*) cá biệt mà thôi. Chính vì thế ta nên hiểu rạch ròi đặc tính xấu hơn và đặc tính tốt hơn bằng cách so sánh với điều này điều nọ. Vì vật chất (Sắc) nơi những người phải giam cầm nơi địa ngục [12] được coi là xấu hơn nơi tận cùng thấp kém. So sánh như vậy, nơi những súc sanh nagas và supannas được cho là cao hơn. Vật chất chúng sanh thấp hơn so với vật chất của Ma đói (peta) vẫn được cho là cao hơn. vật chất các ma đói (peta) thì thấp hơn so với vật chất của các công dân siêu đẳng. Còn vật chất của những người công dân so với vật chất các trưởng làng vẫn cao hơn. Vật chất của những người này cũng thấp hơn, so với vật chất của các vị vua chúa cai trị một nước, lại được cho là cao hơn. Nhưng vật chất của họ cũng thấp hơn, so với vật chất của Chuyển Luân Vương được cho là cao hơn. Vật chất của vị Chuyển Luân Vương lại thấp hơn so với vật chất của các chư thiên trần gian này vẫn được coi là cao hơn. Vật chất của họ lại thấp hơn so với vật chất của các vị Chư Thiên Tứ Đại Thiên Vương (Cātumahārājika) được coi là cao hơn. Vật chất của các vị Chư Thiên này lại thấp hơn so với vật chất của các vị Chư Thiên Tam Thập Tam Thiên (Tāvātimsa) vẫn được coi là cao cấp hơn. . . nhưng vật chất của các Chư Thiên Sắc cứu cánh Akaṇittha lại được cho là thuộc mức độ thượng đẳng.(cao nhất).

47. Trong phần diễn giải nhị đề “xa” <2.31> ngũ căn (*itthindriya*) v.v... được phân loại vượt trội (Dhs §585); Asl 321) nhưng trong “nhị đề” này sắc được đề cập tới như là “xa” vì rất khó thâm nhập được và đặc tính riêng hiểu theo nghĩa khó nắm bắt được, và sắc thô được coi như là “gần” vì sắc này dễ thâm nhập, hiểu theo nghĩa dễ dàng nắm bắt. Và ở vị trí biểu thị [19] [kết cuộc] [như sau đoạn] kết thúc bằng từ **kabaliṅkārahāro**. <2.32> (“sắc đoàn thực”) (Dhs. §653) không được biểu thị [bằng các từ] **idaṃ vuccati rūpaṃ dūre** <2.34> (đây được gọi là sắc xa) Tại sao vậy? Vì “xa” lại được chia thành hai loại: cụ thể là, đặc tính (*lakkaṇato*) và vị trí (*okāsato*). Trong trường hợp này điều gì

không giải thích được bằng đặc tính “xa”, ta nên diễn giải là “vị trí” vậy. Kết quả là để có thể chỉ rõ “xa” như là một vị trí thì sắc thô vẫn chưa được diễn giải là “xa” được; Ngài (Đức Phật) lại nói: **yam vā pan’aññaṃ pi** <2.32> (“hay bất luận điều gì khác”) trước khi đưa ra một biểu thị^[20] [kết cuộc]

48. Cũng vậy trong phần diễn giải từ “gần” <3.1> cùng một phương pháp được áp dụng. Về điểm này, **anāsanne** <2.32> (“không gần kề”) = *na āsanne*. **Anupakaṭṭhe** (“không tiếp giáp”): không ở vị trí gần. **Dūre** <2.34> = *dūramhi*. **Asantike** <2.34> = *na santike*. Đây là điều được gọi là sắc xa”: đây là mười lăm đặc tính sắc tế “xa xét theo đặc tính”. Nhưng có mười loại sắc thô được gọi là “xa xét theo vị trí” bằng cách khẳng định những hiện trạng “hay bất kỳ điều gì.” (*yevāpanakavasena*).

49. Phần diễn giải từ “gần” <3.1> ý nghĩa này đã quá rõ ràng **Idaṃ vuccati rūpaṃ santike** <3.4> (“điều này được gọi là sắc gần”): mười loại sắc thô này được coi như là “gần” là đặc tính cơ bản. Nhưng mười lăm sắc tế được gọi là “gần” xét theo vị trí bằng cách khẳng định những hiện trạng “hay bất kỳ điều gì”.

50. [13] Nhưng bắt đầu từ vị trí nào mà sắc được gọi là “gần”? Phải chăng từ vị trí chẳng? Và bắt đầu từ khoảng cách nào mà ta gọi là “xa”? Phạm vi thần kinh nhĩ nghe được (*savaṇupacāra*) tiếng nói tự nhiên của một người ở vào khoảng mười hai sải tay mà thôi. Nội trong phạm vi đó sắc được coi như là “gần”; vượt qua phạm vi đó là “xa”. Ở đây, sắc tế được coi như là^[21] “xa”, ở xa cả về đặc điểm đặc biệt và cả vị trí nữa; tuy nhiên, ở gần là gần về vị trí gần, chứ không được coi như là đặc điểm đặc biệt. Sắc thô ở xa, chính là xa xét theo đặc điểm đặc biệt và vị trí; tuy nhiên ở xa, chính là xa xét theo vị trí, chứ không phải là đặc điểm đặc biệt.

51. Nhưng trong trường hợp tam tam vā pana <3.5> (“nhưng điều này hay điều kia”). ở đây phương pháp nêu trên coi như không thể áp dụng được. Vì ở trên thì cách giải quyết được pha trộn.^[22] Nhưng ở đây Đức Phật không giải quyết điều này bằng cách đưa ra “trạng thái” và Ngài chỉ giải quyết bằng cách đưa ra “vị trí” mà thôi. Đây chính là cách so sánh đặc điểm xa và gần được chỉ ra ở đây mà thôi: Vì sắc của chúng ta được coi như là gần. Nhưng sắc của người khác, ngay cả trong lòng mẹ, vẫn được coi như là xa. Sắc của một người khác ở trong lòng mẹ thì gần, nhưng điều nằm ở bên ngoài thì lại được coi như là xa. Điều gì đó đang nằm trên giường là gần, điều tách khỏi chỗ đó được coi như là xa. Điều gì nằm bên trong tế bào là gần, còn nằm bên ngoài tế bào là xa. Bên trong chùa của một tập thể Tăng già là gần, còn ở bên ngoài ngôi chùa của tập thể Tăng Già là xa. Sắc nằm bên trong ranh giới (*sīma*) thì gần; nằm bên ngoài ranh giới đó được coi là xa. Thể chất nằm bên trong khu vực nông thôn là ở gần; bên ngoài khu vực nông thôn là ở xa. Sắc ở bên trong vương quốc thì gần, còn bên ngoài vương quốc thì xa. Sắc bên trong giới hạn biên là gần. còn sắc bên trong lãnh vực thể giới (*cakkavāḷa*) được coi như là gần, còn bên ngoài lãnh vực thể giới được coi như là xa.

Đây là cách mô tả về sắc uẩn

(c) Thọ uẩn.

52. Liên quan đến cách mô tả Thọ Uẩn v.v... loại ra ngoài những gì giống ở trên, chúng ta chỉ bình luận điều mới mẻ mà thôi.

53. **Yā kāci vedanā**. <3.8> (“Bất kỳ thọ nào”) thuộc bốn cõi. **Sukhā vedanā** <3.15> (“thọ lạc”) v.v... đã được khẳng định để chỉ rõ bản chất cảm thọ như đã mô tả theo các thọ “quá khứ” v.v... Ở đây, ta thấy có thân thọ và tâm thọ; cũng như khổ thọ. Nhưng nói một cách bóng bẩy còn có thân thọ phi lạc phi khổ tương quan đến các phần thân thể bao gồm thần kinh nhĩ v.v..., và còn có cả tâm thọ [phi lạc, phi khổ]. Ở đây, toàn bộ các thân thọ đều thuộc lãnh vực dục giới mà thôi. Cũng giống vậy đối với [14] tâm thọ khổ. Nhưng tâm thọ lạc chỉ thuộc ba cõi mà thôi. Thọ phi lạc phi khổ thuộc bốn cõi. Đặc tính “quá khứ” nơi cảm thọ này nên được hiểu dưới mọi hình thức “theo thừa kế” và “theo sát na” v.v...^[23].

54. Ở điểm này, hiểu “theo thừa kế” chính là những gì được gộp trong một loạt qui trình tâm duy nhất, một tốc hành tâm duy nhất, một thiền chứng duy nhất và những gì diễn ra có liên quan đến một đối tượng duy nhất (*ekavidhavisaya-samāyogapavattā*) là thọ “hiện tại”. Trước đó là thọ “quá khứ” và theo sau là thọ “tương lai”.

55. “*Theo sát na*” là thọ “*hiện tại*,” những thọ được gộp lại trong “*ba*” sát na và xảy ra giữa kệ gian quá khứ và tương lai trong khi thực hiện nhiệm vụ của mình là hiện tại. [xảy ra] trước đó là [thọ] “*quá khứ*”. [xảy ra] sau là [thọ] “*tương lai*” (xin đọc Vis. 474, 6 tt). Ở đây ta nên hiểu cách mô tả này như được thực hiện liên quan đến hiện trạng quá khứ, v.v... thông qua hiện trạng sát na v.v...

56. Trong phần mô tả về đặc điểm thô và tế, **akusalā vedanā** <3.40> (*thọ bất thiện*) v.v... được khẳng định để chỉ cho thấy đặc tính thô và tế trong trường hợp khởi sanh; **dukkhavedanā oḷārīkā** <4.1> (“*khổ thọ thì thô*”) v.v... [để chỉ ra cho thấy] bản chất của thọ; **asamāpannassa vedanā** (“*thọ nơi người nào vô chứng đắc*”) v.v... [để chỉ ra cho thấy [thọ đó] chỉ diễn ra ở một người nào đó mà thôi]; **sāsava** (“*cảnh lậu*”) v.v... được khẳng định để chỉ cho thấy đặc tính thô và tế trong trường hợp thọ hiệp thể và siêu thể.

57. Ở điểm này, điều bất thiện ở vị trí đầu tiên là đặc tính thô, hiểu theo nghĩa thọ câu hành khổ và hiểu theo nghĩa kèm theo với quả nghiệp khổ; thọ thiện có đặc tính tế hiểu theo nghĩa không câu hành khổ và hiểu theo nghĩa kèm theo quả nghiệp lạc; [thọ] vô ký (*avyākata*) lại có đặc tính tế hiểu theo nghĩa không kèm theo tinh tấn và không có quả nghiệp. [thọ] thiện và bất thiện đều mang đặc tính thô hiểu theo nghĩa câu hành với tinh tấn và quả nghiệp. Thọ vô ký lại là tế hiểu theo cách ta đã nêu ở trên. Khổ thọ lại là thô hiểu theo nghĩa không đem lại thoả mãn và sảng khoái thọ lạc là tế hiểu theo nghĩa thoả mãn và sảng khoái. [thọ] phi lạc phi khổ lại tế hiểu theo nghĩa đem lại an tịnh và là thọ thuộc loại cao hơn. Thọ lạc và khổ thuộc dạng thô hiểu theo nghĩa làm rung động và lan tỏa khắp. Vì thọ lạc làm rung động và lan tỏa và cũng giống vậy đối với khổ thọ. Vì khi lạc nổi lên nó khiến cho toàn bộ thân xác rung động và kích động thân xác, tràn ngập thân xác, và thúc bách[24] làm cho thân xác khoái lạc, như thể đổ một bình nước lạnh lên thân xác nóng hổi. Khi khổ thọ nổi lên, thì cũng thực hiện y hệt như vậy giống như một ngọn giáo nung đỏ xuyên qua thân xác vậy. (xin đọc MA. i. 277) Giống như thiêu đốt thân xác bên ngoài với cỏ khô. Nhưng thọ phi lạc phi khổ lại tế theo như cách đã nói ở trên. Thọ phi chứng đắc thì thô vì do nhiều đối tượng làm cho phân tâm. Thọ hữu chứng đắc lại tế vì nó chỉ diễn ra nhờ tướng đồng nhất [25] (*ekattanimitta*). Thọ cảnh lậu lại là thô vì đó chính là nhân duyên (*hetu*) làm cho những lậu hoặc xuất hiện. Sự xuất hiện các lậu hoặc này thì hoàn toàn [15] là điều thô. Thọ phi cảnh lậu lại có đặc tính tế như đã trình bày ở trên.

58. Ở điểm này, có một cá nhân không hiểu gì về “tam đề” thiện hay về tam đề thọ.[nói rằng:] Tôi sẽ tuân thủ “tam đề” thiện.’ Người này vi phạm tam đề thọ; [nói rằng:] ‘Tôi sẽ tuân thủ bộ tam thọ; người này vi phạm tam đề thiện. Lại có cá nhân thứ hai nói [rằng:] ‘Tôi sẽ tuân thủ các tam đề người đó vi phạm khác biệt ở các cõi và người thứ ba lại không vi phạm những điều đó.

59. Bằng cách nào vậy? Trong tam đề thọ người ta nói rằng: “Thọ lạc và thọ khổ có đặc tính thô, thọ phi lạc phi khổ lại tế” Người thứ nhất bác bỏ điều này như sau: ‘Không phải toàn bộ những thọ phi lạc phi khổ đều là tế cả đâu, vì có thọ thiện và thọ khác lại bất thiện, cũng có thọ vô ký nữa. Ở đây, thọ thiện bất thiện mang tính chất thô. Còn thọ vô ký thì tế. Tại sao vậy? Vì điều này đã được truyền xuống cho chúng ta trong Kinh Pāli trong tam đề thiện như vậy tam đề thiện được tuân thủ nhưng tam đề thọ lại bị vi phạm.

60. Nhưng trong tam đề thiện có nói: thọ thiện và bất thiện thì thô. Thọ vô ký thì tế. Cá nhân này đã bác bỏ điều này [như sau:] Không phải toàn bộ thọ vô ký đều tế cả đâu. Vì có thọ lạc và thọ khổ cũng như thọ phi lạc phi khổ nữa. Ở điểm này, lạc thọ và khổ thọ lại thô, còn thọ phi lạc phi khổ thì tế. Tại sao vậy? Vì điều này đã được ghi trong kinh Pāli về tam đề thọ.’ Như vậy người này tuân thủ tam đề thọ nhưng tam đề thiện lại bị vi phạm.

61. Nhưng cá nhân thứ ba chẳng vi phạm điều nào cả: người đó giải thích đặc tính tế và thô bằng những thọ thiện, v.v... bằng đặc tính thiện và bằng tam đề thiện v.v... nơi những đặc tính lạc thuộc tam đề thọ, không đếm xỉa gì đến tam đề thọ ở chỗ tam đề thiện được truyền lại và cũng như vậy đối với tam đề thiện ở chỗ tam đề thọ được truyền lại trong kinh Pāli.

62. Nhưng trong tam đề thiện ta lại thấy có lời nói rằng: “thọ thiện và bất thiện đều thô, còn thọ vô ký lại tế”. Ở đây người thứ nhì cho là: “Ngay cả khi thọ thiện mang đặc tính siêu thể đi chăng nữa, thọ này cũng chỉ thuộc dạng thô mà thôi; còn quả thọ, ngay cả khi đồng sanh khởi với mười tâm thức, lại thuộc dạng tế”. Bằng cách coi thọ thô, thọ an tịnh và thọ siêu thể có những đặc tính như vậy, và biến thọ tế thành thọ vô nhân, biến thọ thấp hơn thành thọ dần dần kết với mười tâm thức, nghĩ rằng: ‘Tôi sẽ tuân thủ tam đề’ thế nên cá nhân này đã vi phạm sự khác lãnh vực.

63. Nhưng cá nhân thứ ba không vi phạm [điều đó]; hẳn giải thích bằng cách liên kết thọ thiện liên quan đến cõi lại với kết quả của thọ đó chỉ theo cõi mà thôi. Về điểm này, đây là phương pháp. Thọ thiện thuộc cõi dục giới thì thô còn quả thọ thuộc cõi dục giới lại tế. [16] Thọ thiện thuộc cõi sắc giới thì tế, còn thọ thuộc cõi vô sắc giới và siêu thế thì lại thô. Thọ quả thuộc cõi sắc giới, cõi vô sắc giới và siêu thế đều tế theo thứ tự đó. Kể nào không vi phạm [điều này] thì giải thích theo cách này.

64. Nhưng Trưởng Lão Tipitaka-Cūḷanāga lại cho rằng: Đặc tính thô và tế trong trường hợp thọ bất thiện không nên được viện dẫn ở đây; vì đặc tính đó hoàn toàn thô. Cũng vậy ta cũng không nên viện dẫn đặc tính thô và tế trong trường hợp thọ siêu thế vì thọ đó hoàn toàn tế vi.” Họ liền thưa với vị Trưởng Lão Tipitaka Cūḷābhaya bằng cách trích khẳng định trên nói rằng: Như vậy đây là điều Trưởng Lão đã khẳng định.” Trưởng Lão Tipitaka Cūḷābhaya đáp lại: “Vì có liên quan đến Tạng Vi Diệu Pháp, chỗ nào chỉ có một từ hay hai từ đã được truyền lại (xin đọc dưới đây, § 160 tt.) thì chẳng có phương pháp lại không do Đức Phật Toàn Giác đưa ra ở vị trí thích hợp để sử dụng làm phương pháp cả và Ngài chẳng đưa bất luận phương pháp không nơi đúng lúc cả, Nhưng ở đây kẻ nào đi rêu rao đây đó rằng: “Ta là đạo sư” và rồi viện dẫn lý lẽ cho là đặc tính thô và tế đó có liên quan đến thọ bất thiện, thì phải hối hận. (*kukkuccāyati*). Nhưng Đức Phật Toàn Giác viện dẫn đặc tính thô và tế đó chỉ có liên quan đến đặc tính siêu thế mà thôi. Khi đã nói như vậy Ngài đã trích dẫn Kinh sau đây: “Về điểm này, thưa Trưởng Lão kính mến, ta tuyên bố: việc hành nan và đắc tri là do đặc tính gây đau khổ và chậm chạp nơi thọ đó.” (D. iii 106; A. ii 154) Và Ngài đã diễn giải ở đây bốn loại tiền hành được pha trộn gồm cả đặc tính hiệp thế lẫn đặc tính siêu thế.

65. **Tam tam vā pana** <4.6> (“nhưng còn [phương pháp] này nọ [thì sao]”): ở đây, ngoại trừ những phương pháp vừa nêu ở trên, ta nên giải vấn đề này theo phương pháp này phương pháp nọ. Vì thọ bất thiện lại có hai loại: câu hành với tham, và câu hành với sân hận. [26] Về điểm này, thọ nào đi kèm với sân hận thuộc dạng thô [27] còn câu hành với tham thuộc dạng tế. Cũng vậy thọ câu hành với sân hận lại có hai dạng: cố định và phi cố định. Ở đây, thọ cố định thì thô, và thọ phi cố định lại tế. Và loại thọ cố định đang khi tồn tại hàng nhiều đại kiếp dưới dạng thô, lại không thể tồn tại thành tế như vậy được, và thọ đó cho dù đã tồn tại hàng nhiều đại kiếp, một khi vô dẫn (*asaṅkhārika*) vẫn mang đặc tính thô và khi hữu dẫn lại có đặc tính tế.

66. Và thọ tương ứng với tham lại có hai loại: thọ tương ứng đến tà kiến, và không tương ứng với tà kiến. Về điểm này, thọ tương ứng đến tà kiến có đặc tính thô, còn không tương ứng với tà kiến lại mang đặc tính tế. Cũng như thế thọ nào tương ứng đến tà kiến lại thuộc dạng cố định thì thô, còn thuộc dạng phi cố định lại thuộc dạng tế. Và nếu vô dẫn thì thuộc dạng thô còn hữu dẫn thuộc dạng tế.

67. Tóm lại, liên quan đến thọ bất thiện, thọ nào đem lại nhiều kết quả mang đặc tính thô, và thuộc dạng tế nếu chỉ đem lại chút ít kết quả; nhưng liên quan đến thọ thiện, thọ nào đem lại ít kết quả thuộc dạng thô, còn thọ nào đem lại nhiều kết quả lại thuộc dạng tế.

68. Liên quan đến bốn cõi thiện, điều thiện nào thuộc cõi dục giới (*kāmāvacara*) thì thô, điều thiện thuộc sắc giới (*rūpāvacara*) thì tế. [17] Thọ sắc giới thì thô và thọ vô sắc giới (*arūpāvacara*) đều thuộc dạng tế. Kể cả thọ vô sắc giới thì thô cũng như thọ thuộc siêu thế (*lokuttara*) là tế. Ở vị trí đầu tiên đây phương pháp có liên quan đến các cõi không được chia nhỏ ra.

69. Nhưng với cách chia nhỏ ra. Thọ thuộc dục giới lại chia làm ba theo cách ta đã thực hiện: thông qua bố thí, (*dāna*), thông qua bố thí thì thô (*sīla*) và thông qua tu tiên. (*bhāvanā*) Ở đây những gì thực hiện được do bố thí thì thô và do trì giới thì tế. Thọ do trì giới này thuộc dạng thô và thọ có được do tu tiên lại có đặc tính tế. Thọ này cũng có hai đặc tính, cụ thể là: thọ nhân (*duhetuka*) thọ tam nhân (*tihetuka*). Ở đây, thọ nhân thuộc dạng thô còn thọ tam nhân lại tế. Cũng vậy thọ tam nhân cũng hai đặc tính: đã được sửa soạn và chưa được sửa soạn. Ở điểm này, thọ hữu trợ thì thô, còn vô trợ thì tế.

70. Nơi cõi sắc giới thọ thiện thuộc thiền Jhana bậc nhất thì thô, bậc nhì thì tế,... bậc ba lại thô, thọ thiện thuộc thiền Jhana bậc bốn thì tế. Kể cả thọ thô và thọ thiện thuộc cõi hư không vô biên đều mang đặc tính thô mà thôi... thọ thiện thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng có đặc tính tế. Kể cả thọ thô và thọ đồng sanh khởi với thiền minh sát (*vipassana*) thì tế. Kể cả thọ thô và thọ đồng sanh khởi với thánh đạo Nhập lưu (*sotāpatti-magga*) thì tế. Kể cả thọ thô ... thọ đồng khởi sanh với thánh đạo A-la-hán cũng vậy.

71. Liên quan đến bốn loại quả nghiệp chướng, thọ quả thuộc cõi dục giới thì thô, thọ quả thuộc cõi sắc giới thì tế. Kể cả thọ quả thô... thọ quả siêu thế cũng tế vậy. Như vậy ở vị trí đầu tiên đây là cách phân chia nhỏ ra vậy.

72. Nhưng với cách chia nhỏ này, ta còn thọ quả thuộc cõi dục giới vô nhân (*ahetuka*) cũng như thọ quả hữu nhân. Và thọ hữu nhân có hai hoặc ba nhân. Ở điểm này, thọ vô nhân thì thô còn hữu nhân thì tế. Cũng có khi thọ nhị nhân lại thô, thọ tam nhân lại tế. Về điểm này, thọ nào hữu dẫn thì thô, bằng vô dẫn thì vẫn còn tế. Thọ quả nơi thiền Jhana bậc nhất thì thô, còn thọ quả nơi thiền bậc hai ... đến bậc bốn thì tế. Cũng có thọ thô là thọ quả thuộc cõi hư không vô biên có đặc tính tế. Cũng có dạng thọ thô. thuộc cõi phi tưởng và phi phi tưởng mang đặc tính tế. Còn có thọ thô là thọ quả nơi Quả Nhập Lưu mang đặc tính tế. Cũng có thọ thô ... là thọ quả nơi Thánh Quả A-la-hán mang đặc tính tế vậy.

73. Liên quan đến ba loại thọ duy tác (*kriyā*), thọ duy tác thuộc cõi dục giới có đặc tính thô, thọ duy tác thuộc cõi sắc giới thì tế. Thọ đó cũng là thô và duy tác thuộc cõi vô sắc giới có đặc tính tế. Như vậy ngay ở vị thế đầu tiên không cần phân chia nhỏ ra.

74. Nhưng bằng cách chia nhỏ ra, khi thọ duy tác thuộc cõi dục giới được chia nhỏ thành thọ vô nhân, v.v... thọ duy tác vô nhân [18] thì thô; thọ duy tác hữu nhân thì tế. Cũng có thọ nhị nhân lại có đặc tính thô, thọ tam nhân lại tế. Về điểm này cũng vậy thọ nào được hữu dẫn thì thô, còn vô dẫn thì tế.

75. Nhập thiền Jhana bậc nhất thọ duy tác mang đặc tính thô, nhập thiền Jhana bậc nhì thọ này chuyển thành tế. Thọ đó cũng là thô... nhập thiền bậc bốn cũng chuyển thành tế. Thọ đó cũng là thô, là thọ duy tác nơi cõi hư không vô biên mang đặc tính. Thọ đó cũng là thô, là thọ duy tác nơi cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ mang đặc tính tế.

76. Thọ nào thuộc dạng thô thì thấp hơn, còn thọ nào tế thì cao siêu hơn.

77. Trong phần diễn giải nhị đề “xa” <4.18> thọ bất thiện hiểu theo nghĩa khác biệt, tách biệt hay “lìa khỏi” thọ thiện và thọ vô ký. Đặc tính “xa” hiểu theo cách này lại liên quan đến tất cả các từ sử dụng. Vì, mặc dù ba người, cả ba được phú cho thọ thiện và ba người thọ khổ v.v... đang cùng ngồi trên một trường kỷ duy nhất, tuy vậy thọ của họ cũng “xa” nhau, hiểu theo nghĩa khác biệt nhau và xa lìa nhau. Trong trường hợp một người với thọ của kẻ đã được chứng đắc v.v... về phương pháp thì giống nhau. Nhưng thọ bất thiện lại “gần” với thọ bất thiện, hiểu theo nghĩa [có đặc tính] giống nhau và tương đồng nhau. Đặc tính “gần” nên được hiểu theo cách này liên quan đến tất cả các từ. Vì ngay cả những người được phú thọ bất thiện v.v... có kẻ ở cõi dục giới, kẻ khác ở cõi sắc giới và cả ở cõi vô sắc giới. Tuy nhiên họ vẫn có thọ với đặc tính “gần” hiểu theo nghĩa tương đồng và giống nhau. Đối với ai được phú cho thọ thiện v.v... cũng vẫn có thể áp dụng cùng một kiểu suy luận như vậy.

78. **Tam tam vā pana** <5.6> (“*nhưng cách này hay cách nọ*”) Ở đây, ngoại trừ phương pháp nêu trên, ta nên giải thích theo cách này cách nọ. Và ai muốn giải thích như vậy thì không nên bắt đầu từ gần đến xa mà phải làm ngược lại có nghĩa là từ xa đến gần. Đối với thọ thiện lại có hai đặc tính: câu hành với tham lam và câu hành với sân hận. Ở đây, thọ nào câu hành với tham lam thì “gần” so với thọ câu hành với tham lam và “xa” so với thọ câu hành với sân hận. Thọ nào câu hành với sân hận lại “gần” với thọ câu hành với sân hận. Và lại “xa” với thọ câu hành với tham lam. Cũng vậy khi thọ câu hành với sân hận lại mang đặc tính cố định, thì “gần” với thọ cố định, cũng vậy, trong trường hợp thọ phi cố định. Và bằng cách theo sát toàn bộ cách phân chia thành “*tồn tại hàng đại kiếp*.” , “*vô dẫn*” và “*hữu dẫn*” và cách phân chia như trong trường hợp thọ câu hành với tham lam (v.v...) và với thọ “*tương ưng tà kiến*” (v.v...) như đã trình bày chi tiết trong phần mô tả về nhị đề “*thô*” mỗi loại thọ đặc biệt nên được hiểu là “gần” so với thọ “xa” và so với các loại thọ khác.

Đây là phần mô tả thọ uẩn

(d) Tưởng uẩn.

79. Liên quan đến cách mô tả tướng uẩn, **yā kāci saññā** <5.9> (“*Bất kỳ tướng nào*”) kể cả các tướng thuộc bốn cõi nhân duyên.

80. **Cakkhu-samphassajā saññā** <16> (“*nhãn xúc sanh tướng*”) v.v... được khẳng định để chỉ rõ bản chất tướng đã được mô tả ở trên bằng từ “*quá khứ*” v.v... Về điểm này, những gì được tạo ra hoặc sanh khởi từ nhãn xúc được gọi là “*nhãn xúc sanh*” Cũng như vậy đối với những gì còn lại, và ở đây năm thân kinh đầu tiên đã có nhãn thân kinh (*cakkhu-pasāda*) v.v... làm vật (*vatthukā honti*); điều ta gọi là “*ý xúc sanh*” có thể nương ý vật (*hadaya*) hoặc không nương vật (*avattthuka*). Toàn bộ những gì vừa nêu ta gọi là tướng thuộc bốn cõi.

81. Trong phần mô tả về thô, liên quan đến **paṭighasamphassajā** <6.2> (“*sanh từ xúc đối chiếu*”), xúc khiến cho thân kinh nhãn (v.v...) câu hành với hữu đối chiếu (*sapaṭigha*), và nổi lên là do cảnh sắc (v.v...) câu hành với hữu đối chiếu, được gọi là “*xúc hữu đối chiếu* (*patighasamphassa*). Điều gì [xuất phát] từ đó hay trong ta tạo ra được gọi là “*sanh từ xúc đối chiếu*” “*nhãn xúc sanh tướng*” ... “*thân xúc sanh tướng*” tất cả chỉ là tên gọi xuất phát từ xứ mà ra, và “*sắc tướng*”... và “*xúc tướng*” là tên gọi những gì xuất phát từ quan điểm đối tượng. Nhưng điều này là tên gọi theo quan điểm cả xứ lẫn đối tượng. Chính vì điều này được gọi là “*đối chiếu xúc sanh tướng*” là do sự khởi sanh hoàn toàn phụ thuộc vào các xứ (*vatthu*) hữu đối chiếu và do chính đối tượng hữu đối chiếu trên đó. Và nói một cách văn hoa (*pariyāyena*) “*ý xúc sanh*” cũng chỉ là tên gọi mà thôi. Vì nhãn thức được gọi là ý (*mano*). Xúc đồng sanh khởi với [ý] này được gọi là ý xúc sanh. Điều được tạo ra bên trong hay từ ý xúc đó, chính là “*ý xúc sanh*” cũng giống như *nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức* và *thân thức*, tất cả đều là ý cả mà thôi. Xúc đồng sanh khởi với các tâm này được gọi là xúc tướng. Điều gì được tạo ra trong đó hay xuất phát từ xúc tướng đó chính là “*ý xúc sanh*”

82. **Adhivacana-samphassajā saññā** <6.2> (“*định danh xúc sanh tướng*”) nói một cách văn hoa cũng là tên gọi mà thôi. Vì chính ba uẩn vô sắc giới này tự hướng nội (*sayam piṭṭhivattakā hutvā*) đã tạo ra tên gọi là (“*định danh xúc sanh tướng*”) vì tướng đồng sanh khởi với chính chúng. Nhưng hiểu theo nghĩa đen “*đối chiếu xúc sanh tướng*”) [20] chính là tướng diễn ra tại ngũ môn và (“*định danh xúc sanh tướng là tướng ý môn*”). Ở đây, tướng diễn ra tại ngũ môn lại có đặc tính thô do quan sát mà biết được bằng quan sát, khi một người bị tham lam ám ảnh ta biết người này bị tham lam ám ảnh. Bằng quan sát khi một người bị sân hận ám ảnh ta biết được người này bị sân hận ám ảnh. Về vấn đề này, có một câu chuyện như sau:

83. Hình như hai người phụ nữ đang ngồi se sợi. Trong khi đó có hai vị Tỷ Khuru trẻ đang vân du đến một ngôi làng nọ. Một vị đã nhìn một trong hai phụ nữ đó khi đi ngang qua. Người phụ nữ còn lại hỏi bà ta: “Tại sao Tỷ Khuru lại nhìn chị thế?” “Vị Tỷ Khuru đó đâu có nhìn tôi với những tư tưởng hay suy tư xấu đâu; hơn thế, đang lúc nhìn tôi, ngài tưởng tôi giống người em gái của ngài.” Khi hai vị Tỷ Khuru kết thúc bộ hành và đến ngồi trong phòng hội, vị Tỷ Khuru kia hỏi: “Ngài có nhìn người phụ nữ đó hay không?” “Có chứ, tôi có nhìn bà ta” “Vì lý do gì vậy?” Vị Tỷ Khuru kia đáp lại: “Tôi nhìn bà ta vì bà trông giống hệt em gái tôi”. Như vậy ta nên hiểu rằng tướng ngũ môn nhận ra được là do quan sát vậy. Những điều vừa nêu trên chỉ dựa trên những sắc thân kinh mà thôi. Nhưng có một số người lại minh họa điều này là do tốc hành tâm mà xuất hiện. Nhưng tướng ý môn có đặc tính tế vì chỉ sau khi Tỷ Khuru kia đặt câu hỏi: “Ngài đang suy nghĩ gì thế?” ta mới có thể biết được nhờ câu trả lời người kia đang có trong tâm. Ngay cả khi đang ngồi chung trên một chiếc nệm hay trên cùng một chiếc ghế trường kỷ vậy.

84. Những gì còn lại giống như đã phân tích về thọ uẩn.

Đây là cách mô tả về tướng uẩn.

(e) Hành uẩn.

85. Liên quan đến việc mô tả hành uẩn, **ye keci sankhārā** <7.20> (“*bất kỳ hành nào*”) gồm cả các hành thuộc bốn cõi.

86. **Cakkhusamphassajā cetanā** <7.27> (“*tư nhãn xúc sanh*”) v.v... đã được khẳng định để chỉ rõ thấy bản chất các hành này như đã được mô tả với đặc tính “*quá khứ*”, v.v... “*Nhãn xúc sanh*” mang ý

nghĩa như đã được nêu trên. **Cetanā** (“*tư*”) được khẳng định như là các hành chánh yếu (*padhāna* hay *paṭṭhāna-saṅkhāra-vasena*) ở phần cuối thấp hơn. (*heṭṭhimakoṭṭiyā*) vì ở vào phần cuối thấp hơn có bốn hành được truyền lại trong Kinh Pāli thực sự đã nổi lên cùng với nhãn thức, và trong số các hành này thì tư đã trở nên hiển nhiên hiểu theo nghĩa đã “tích lũy” [28] Đó là lý do tại sao chỉ có các hành này được gộp chung lại mà thôi. Nhưng khi chúng được gộp lại, các hành có liên quan cũng được gộp lại. Ở đây năm sắc đầu tiên chỉ có thần kinh nhãn (v.v...) làm vật mà thôi. Hành ý xúc sanh chỉ có ý vật (*hadaya*) hoặc không nương vật. Toàn bộ chỉ là tư nơi bốn cõi vậy.

87. Những gì còn lại về tư cũng tương tự như tướng uẩn vậy.

Đây là phần mô tả về hành uẩn. [21]

(f) Thức uẩn.

88. Liên quan đến việc mô tả Thức uẩn ta có câu: **yaṃ kiñci viññāṇaṃ**<9-38> (“*Bất kỳ thức nào*”) bao gồm cả thức thuộc bốn cõi .

89. **Cakkhuvīññāṇaṃ** <10.3> (“*nhãn thức*”) v.v... đã được khẳng định để chỉ ra cho thấy bản chất thức này đã được mô tả theo ‘*quá khứ*’ v.v... Ở đây, năm Thức bắt đầu với nhãn thức chỉ có thần kinh nhãn .v.v..là vật; ý thức có thể có ý vật hoặc không có ý vật. Toàn bộ chỉ là thức nơi bốn cõi .

90. Những gì còn lại về Thức uẩn đều giống như tướng uẩn vậy.

Đây là phần mô tả về Thức uẩn.

(g) Phần chung

91. Đến đây điều được gọi là phần chung (*pakiṇṇaka*) liên quan đến ngũ uẩn nên được hiểu theo mười sáu khía cạnh sau đây cụ thể là:

1. Sanh khởi (*samuggama*)
2. Thứ tự tiếp diễn (*pubbāpara*)
3. Hạn lượng kê gian (*addhāna-pariccheda*)
4. Nhất sanh đa diệt (*ekuppādanānānirodha*)
5. Đa sanh nhất diệt
6. Nhất sanh nhất diệt
7. Đa sanh đa diệt
8. Quá khứ, tương lai và hiện tại.
9. Bên trong và bên ngoài (*ajjhattika-bāhira*).
10. Tho và tế. (*olārika- sukhuma*)
11. Xấu và tốt (*hīna-paṇīta*)
12. Gần và xa. (*dūra-santika*).
13. Nhân duyên (*paccaya*)
14. Khởi sanh (*samutṭhāna*).

15. Tỏa sáng (*parinipphanna*)

16. Hữu vi (*saṅkhata*)

92. (1) Về điểm này “Sanh khởi” trên đời này gồm hai đặc tính: Thai sanh (*gabbhaseyyaka*) và hóa sanh (*opapātika*). Ở đây nên được hiểu như sau: ngay sát na thức tái sanh (*paṭisandhi*) mọi hữu tình được thụ thai trong thai sanh, đồng kệ ngũ uẩn cũng xuất hiện, vô thủy vô chung (không trước không sau) mà xảy ra đồng kệ. Vào sát na sắc thừa kế cũng đã xuất hiện. Được gọi là giai đoạn phôi thai (*kalada*) đầu tiên, phôi này cực kỳ nhỏ. Có thể nói nhỏ như một con muỗi nhỏ xíu có thể uống ực một cái mà không nói quá ngoa. “giống như một giọt nước dính vào đầu một kim nhỏ xíu nhúng vào hũ dầu, được rút ra và để nhỏ thành giọt.” ta có thể nói như vậy. Bác bỏ điều này, cũng chính xác như một giọt dầu dính trên đầu một sợi tóc được nhúng vào dầu rồi rút ra, dính lại và nhỏ thành giọt. Lại bác bỏ điều này, giống như sợi tóc một con người được chẻ thành tám. Sợi tóc to khoảng một Uttarakurus, nhưng chỉ là một phần thôi, giống như một giọt dầu dính vào đầu sợi tóc như vậy sau khi được rút ra từ hũ dầu vừng. Ta bác so sánh này, vì thế vẫn còn quá lớn. “lớp lông mịn[29] của đứa bé mới sanh thì tẻ, như thể một giọt dầu dính trên đầu một sợi lông đỏ được nhúng vào một hũ dầu vừng rồi rút ra nhỏ thành giọt. Nhưng bào thai này thì trong suốt, trong trắng, không tối tăm mờ mịt và sạch sẽ.[22] Giống như một giọt dầu mè nhỏ xíu dính vào đầu một sợi lông mịn của đứa trẻ sơ sanh. Chính vì thế có lời nói rằng:

93. “Giống như giọt dầu mè nhỏ xíu.
hay trông tựa giọt bơ thanh tịnh
ta có thể so sánh được như thế
làm đối tác một phôi thai sanh khởi” (SA. I . 300)

94. Khi sắc thừa kế chỉ nhỏ xíu đến như vậy, những dạng thừa kế tính lại gồm ba loại sau: ý vật thập pháp (*vatthudasaka*), thân thập pháp (*kāyadasaka*) và giới tính trạng thái thập pháp (*bhāvasaka*) đem lại nữ căn trong trường hợp người đó là phụ nữ hay nam căn trong trường hợp người đó là nam giới. Ở đây, (i) sắc ý vật (*vatthu-rūpa*), (ī-v) sắc tứ đại điều đó phụ thuộc. (vi-ix) sắc (*vaṇṇa*), khí, vị, và vật thực cũng phụ thuộc vào sắc tứ đại và (x) sắc sinh đây là ý vật thập pháp thân kinh thân (*kāyapasāda*), (ī-v) sắc tứ đại tùy thuộc vào điều đó. (vi-ix) sắc, okhí, vị và vật thực tùy thuộc vào những điều này và (x) sắc sinh. Đây là thân thập pháp. (i) Trong trường hợp một phụ nữ sắc trạng thái là nữ tính (*bhāva*). Trong trường hợp một người đàn ông sắc trạng thái là nam tính, (ii-v) sắc tứ đại là điều phụ thuộc vào đó, (vi-ix) sắc, khí, vị, và vật thực phụ thuộc vào những pháp này và cả (x) sắc sinh – đây là trạng thái thập pháp.

95. Như vậy trong việc tái sanh bằng thai sanh, có ba mươi ví dụ sắc liên quan đến nghiệp sanh gọi là sắc uẩn. Nhưng thọ đồng khởi sanh với tâm tái sanh lại là thọ uẩn; tưởng là tưởng uẩn; các hành là hành uẩn và tâm tái sanh là Thức uẩn. Chính vì thế ngũ uẩn được hoàn tất vào ngay sát na tái sanh đối với những trường hợp thai sanh.

96. Nhưng nếu có tái sanh vô tính xuất hiện, thì trạng thái thập pháp lại không có mặt và ta gọi hai mươi ví dụ sắc nghiệp sanh này là sắc uẩn thông qua các thập pháp này. Các thọ vẫn giống hệt như trên. Chính vì điểm này mà ngũ uẩn được thể hiện ngay vào sát na tái sanh đối với những ai được thọ thai trong lòng mẹ (thai sanh).

97. Đến điểm này thứ tự ba khởi sanh tiếp diễn (*tisamuṭṭhānikappaveṇi*) phải được diễn giải. Nhưng thay vì giải thích điều đó, sanh khởi do hóa sanh cũng được chỉ rõ. Vì vào sát na những người nào phải “tái sanh” do “hoá sanh” cùng với đầy đủ các vật xuất hiện bảy loại sắc thừa kế như sau: ba bộn thập pháp đã nêu ra trước đó, và nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thập pháp. Ở đây, nhãn thập pháp giống hệt như thân thập pháp. Nhưng trong trường hợp những người vô tính thì không có giới tính thập pháp.

98. Như vậy bảy mươi [23] và sáu mươi ví dụ sắc nghiệp sở sanh của những chúng sanh hóa sanh cộng với các căn sắc hoàn chỉnh được gọi là sắc uẩn thọ cũng như các loại uẩn khác đã được khẳng định ở trên. Đây chính là ngũ uẩn đã được thể hiện ngay vào sát na tái sanh nơi những chúng sanh hóa sanh. Điều này được gọi là “hóa sanh” vậy.

99. Như vậy ở vị trí đầu tiên ta nên hiểu ngũ uẩn như là “sanh khởi” vậy.

100. (2) “Liên quan đến thứ tự tiếp diễn”: nhưng vì ngũ uẩn nơi những chúng sanh thai sanh đã xuất hiện không trước không sau có nghĩa là đồng xuất khởi với nhau. Phải chăng sắc là điều đầu tiên khiến sắc xuất hiện hay vô sắc thực hiện được điều đó? Chỉ có sắc mới khiến cho sắc xuất hiện mà thôi. Tại sao vậy? vì có một thực tế là tâm tái sanh không làm cho sắc xuất hiện được. Có đến mười sáu loại tâm không thể làm xuất hiện sắc, cụ thể là, (i) tâm tái sanh nơi toàn bộ các chúng sanh, (ii) tâm tử nơi những người nào đã đoạn tận toàn bộ các lậu hoặc, (iii-xii) mười loại thức và (xiii-xvi) bốn loại năm tâm quả vô sắc giới.

101. Về vấn đề này, (i) tâm tái sanh ở vị trí đầu tiên không thể khiến cho sắc xuất hiện do (a) đặc tính yếu đuối nơi sắc (*vatthu*) ý vật (b) do chúng không có nền tảng, (c) do chúng thiếu nguyên nhân (*paccaya*) và (d) do đặc tính khách quan. Vì ở đây (a) sắc ý vật đồng khởi sanh không thể làm xuất hiện sắc (b) và chính vì một người rơi vào vực thẳm không thể hỗ trợ cho người khác được và vì điều này không có nền tảng giống như một người đã rơi xuống một hố sâu, do nghiệp chướng ép buộc; chính vì thế tâm tái sanh không thể khiến cho sắc xuất hiện, cũng vì không có nền tảng vì sức mạnh nghiệpthôi thúc. (c) Tâm tái sanh nổi lên đồng khởi với các vật không trước không sau. Chính vì thế ý vật này không thể trở thành duyên cho tâm tái sanh được do vì chúng đã khởi sanh trước đó. Nếu thực hiện được điều này thì ắt hẳn tâm tái sanh đã có thể khiến cho sắc xuất hiện. Và khi ý vật có thể trở thành duyên do đã khởi sanh trước, thì thừa kế sẽ tiếp diễn (*paveṇi ghaṭṭiyati*) và khi đó tâm, do không thiếu những yếu tố đó [30] sẽ khiến cho sắc xuất hiện được, vì nêu như tâm có thể làm cho sắc xuất hiện ngay tại sát na trụ (*thāna*) và vào sát na diệt (*bhaṅga*), thì tâm tái sanh cũng có thể khiến cho sắc xuất hiện. Nhưng tâm không làm cho sắc nổi lên trong hai sát na đó. Giống như một nhúm nụ nấm chưa nở ra, vì lý do nó từ đất mà xuất hiện và tự lấy cho mình những hạt đất. Cũng vậy đối với tâm, do phụ thuộc vào ý vật sanh ra trước, cũng nổi lên đồng khởi với tám ví dụ của sắc. [31] Trong sát na sanh và vào sát na tái sanh ý vật không thể trở thành duyên vì khởi sanh xuất hiện trước. Như vậy cũng vì thiếu duyên thế nên tâm tái sanh không thể làm cho sắc nổi lên được (d) và giống một người khách (tình cờ) đã đi đến một vùng mình chưa đến trước đó, [24] không thể nói với người khác: “Hãy cứ đến đó đi, tôi sẽ chỉ ra cho bạn lấy đồ ăn thức uống, dầu kẹm và vòng hoa trong ngôi làng đó.” Vì ngôi làng đó không phải là lãnh địa của người này, và vì chưa quen với ngôi làng đó, thế nên tâm tái sanh cũng mang đặc tính khách quan, và như vậy do đặc điểm khách quan này mà tâm tái sanh không thể khiến cho sắc xuất hiện được. Hơn thế nữa, vì có tới ba mươi sắc nghiệp sở sanh xuất hiện ở vị trí sắc tâm sở sanh [ở đây]. Thế nên tâm không thể khiến cho sắc có thể xuất hiện được.

102. (ii) Nhưng tâm tử nơi những vị đoạn tận các lậu hoặc cũng không thể khiến cho sắc khởi sanh, vì do vắng lặng nguồn gốc nơi vòng tái sanh [32] nơi người đó, liên quan đến tất cả các loại hữu, toàn bộ các nguyên nhân đều tĩnh lặng và không thể nổi lên cũng như không thể kéo dài trong hữu tương lai. Nhưng nơi người Nhập Lưu, sau bảy lần hiện hữu đã kết thúc, ở căn vòng luân hồi hồi thứ tám cũng đã tĩnh lặng. Chính vì thế tâm của vị này khiến cho sắc nổi lên trong vòng hiện hữu thứ bảy; nơi vị nhất lai trong hai lần hiện hữu, và nơi vị bất lai thì chỉ có một lần. Nơi những vị đã đoạn tận các lậu hoặc, vì tĩnh lặng căn vòng luân hồi liên quan đến toàn thể những loại hữu nên không thể khiến cho bất kỳ sắc nào xuất hiện là vậy.

103. (iii- xii) Nhưng nơi ngũ song thức không có thiện chi jhana và cũng chẳng có chánh chi đạo cũng như vô nhân (*hetu*), như vậy tâm thức chi (*cittaṅga*) thuộc loại yếu kém, chính vì đặc tính yếu kém nơi tâm chỉ những tâm này không thể làm cho sắc xuất hiện được.

104. (xiii-xvi) cũng liên quan đến bốn loại tâm quả vô sắc giới. Vì không có đặc tính sắc nơi loại hữu này, nên không thể làm cho sắc xuất hiện được và không những chỉ các loại tâm này nhưng còn 42 loại tâm khác nữa xuất hiện nơi hữu vô sắc, cụ thể là: tám loại tâm thiện nơi dục giới, mười loại bất thiện, chín tâm duy tác, bốn loại tâm thiện thuộc vô sắc giới, bốn loại duy tác vô sắc giới, ba loại tâm thánh đạo, và bốn loại tâm thánh quả, toàn bộ những tâm này cũng không thể làm cho sắc xuất hiện vì thiếu yếu tố sắc nơi các tâm này.

105. Như vậy tâm tái tục không có thể khiến cho phát sanh sắc pháp.

106. Nhưng chính kệp tiết (*utu*) là nguyên nhân đầu tiên khiến cho sắc nổi lên. Vậy kệp tiết là gì vậy? Đó chính là hỏa giới (*tejodhātu*) hiện hữu nơi ba mươi trường hợp sắc nghiệp sở sanh đã nổi lên ngay sát na tái sanh. Sau khi đã đạt đến sát na trụ (*thānam patvā*) điều này còn khiến nổi lên tám loại sắc. Và loại kệp tiết này diệt rất chậm. Tâm thức diệt rất mau chóng. Đang khi tâm thức đó vẫn còn tồn

tại, thì mười sáu tâm đã nổi lên rồi lại diệt. Trong số này tâm hữu phần lại làm nổi lên tám loại sắc ngay sát na sanh.

107. Nhưng khi đến kệ điểm sắc thịnh nổi lên, thì kệ tiết và tâm sẽ khiến cho nổi lên bốn thịnh cửu pháp.(*sadda-navaka*) [33]

108. Cũng chính do sắc đoàn thực (*kabalīṅkārahāra*), sau khi đã đạt đến sát na trụ, [25] lại khiến nổi lên với tám sắc. Nhưng sắc đoàn thực do đâu mà có? Từ người mẹ, vì thế nên người ta nói rằng:

109. “*Và những gì người mẹ đã sử dụng,
bằng cách tiêu thụ đồ ăn thức uống.
Cũng vậy ta lấy sắc đoàn thực,
Đang lưu giữ trong bào thai người mẹ.*”

110. Như vậy người con đang còn trong bào thai, đã duy trì sự sống bằng sắc dưỡng tố (*oja*) do đồ ăn thức uống người mẹ nuốt vào miệng. Và sắc dưỡng tố đó sau khi đến sát na trụ lại tạo ra tám loại sắc xuất hiện.

111. Nhưng chẳng phải loại sắc dưỡng tố thô (*khara*) và ý vật lại có đặc tính tế hay sao? Bằng cách nào sắc dưỡng tố này có thể thiết lập được chính mình? Thoạt tiên thì sắc đoàn thực chưa tự thiết lập được đâu, nhưng chỉ sau đó một vài tuần ngay sau khi sắc dưỡng tố của sắc đoàn thực được người mẹ nuốt vào mới được thiết lập nơi cơ thể của đứa con. Rồi sắc dưỡng tố đó mới khiến cho tám loại sắc nổi lên. Và với những ai tái sanh thông qua hóa sanh, lại tái sanh ra nơi một chỗ có đồ ăn dồi dào, thì theo qui trình sắc dưỡng tố tự nhiên dễ dàng đạt đến sát na trụ do hành vi người mẹ sử dụng đồ ăn khiến nổi lên sắc. Người nào sanh ra trong rừng không có đồ ăn thức uống gì hẳn đã phải đói khát lắm; chắc hẳn người đó phải lấy lưỡi dòn nước miếng lại mà nuốt, và lúc đó sắc dưỡng tố cũng xuất hiện và khiến cho sắc nổi lên. Như vậy liên quan đến 25 phần sắc, chỉ có hai loại sắc có thể làm sắc xuất hiện được đó là hỏa giới và sắc đoàn thực. Và liên quan đến phần phi sắc cũng vậy, chỉ có hai trường hợp có thể tạo ra sắc đó là tâm thức (*citta*) và nghiệp tư.

112. Về điểm này, sắc yếu vào sát na sanh và sát na diệt, vào sát na trụ thì rất mạnh; và chính ở sát na trụ đó đã khiến cho sắc nổi lên. Cũng như vậy đối với tâm vào sát na trụ và sát na diệt thì rất yếu và chỉ mạnh vào sát na trụ. Và chỉ vào sát na đó mới khiến cho sắc nổi lên. Và nghiệp tư cũng chỉ là nguyên nhân khi nó đã diệt. Và cho dù nghiệp đã được tích lũy trong quá khứ cả hàng trăm ngàn kotis đại kiếp đã qua lại trở thành nguyên nhân ở hiện tại mà thôi. Và nghiệp được tích lũy hiện nay trở nên nguyên nhân vào cuối hàng trăm ngàn kotis đại kiếp trong tương lai.

113. Đây chính là cách chúng ta nên hiểu “thứ tự tiếp diễn” ra sao.

114. (3). Đối với phạm vi giới hạn “Sắc kéo dài trong khoảng kệ gian bao lâu? và phi sắc thì tồn tại trong khoảng kệ gian bao lâu nữa? Sắc (vật chất) thì nặng nề và diệt rất chậm. Phi sắc lại nhẹ nhàng dễ thay đổi và diệt nhanh chóng (xin đọc Vis. 614). Đang khi sắc tồn tại, có tới mười sáu loại tâm cũng xuất hiện rồi diệt. [26] Nhưng sắc (vật chất) đó lại diệt cùng với tâm thứ mười bảy. Vì giống như khi một người nọ, [suy nghĩ:] “Tôi sẽ làm rụng một trái cây, rất có thể người đó với cái vò đập vào gốc cây, có thể cả lá lẫn quả đều rời khỏi cành cây trong cùng một lúc; trong khi đó trái cây rơi xuống đất trước do nặng hơn, còn lá rơi xuống đất sau, do lá nhẹ hơn trái cây, nên rơi xuống đất chậm hơn sau đó. Chính vì thế, giống như khoảng kệ gian trái cây và lá rời khỏi thân cây cùng một khoảng khắc duy nhất, chính vì thế ta thấy trong cùng một sát na các sắc pháp và phi sắc đã xuất hiện vào sát na sanh. Giống như do sức nặng, quả rơi xuống đất trước đó chính là sanh và diệt của mười sáu tâm đang lúc sắc vẫn tồn tại. Giống như lá rơi xuống đất chậm hơn do nhẹ hơn quả, song cả quả và lá đều rời khỏi cành cây cùng một lúc. Cũng giống như vậy các sắc pháp và phi sắc cũng diệt cùng một lúc với tâm thứ mười bảy vậy.

115. Về điểm này, cho dù sắc diệt chậm hơn, và thay đổi nặng nề hơn, còn tâm có thể diệt nhanh chóng và thay đổi nhẹ nhàng. Tuy nhiên sắc không thể xuất hiện mà không có phi sắc. Cũng vậy phi sắc không thể xuất hiện mà không có sắc. Việc cả hai cùng xuất hiện và cùng tồn tại (*ekappamāṇa*). Về điểm này, đây có một ẩn dụ như sau: một người lùn và một người cao. Khi cả hai cùng đi dạo chung với nhau. Đang lúc người cao đi một thước chỉ có một bước chân, trong khi đó người lùn phải bước mười sáu bước mới hết một thước. Đang lúc người cao chỉ mất có một bước chân đã bước được

một khoảng cách người lùn phải bước tới mười sáu bước. Chính vì vậy, người lùn không thể nào vượt qua người cao được và công việc đi bộ của hai người lại diễn ra trong cùng một lúc. Đây chỉ là một ẩn dụ. Người lùn giống như pháp phi sắc và người cao là sắc pháp; giống như người cao thực hiện một thước đường chỉ cần một bước, trong khi đó người lùn phải bước tới mười sáu bước. Trong cùng một kệ gian người cao bước một thước chỉ có một bước đó chính là sự sanh và diệt của mười sáu tâm trong số các pháp phi sắc; trong khi đó sắc vẫn tồn tại. Giống như cách hành động của cả hai người. Đang lúc người lùn phải thực hiện mười sáu bước chân thì người cao chỉ cần thực hiện có một bước chân, giống như sắc diệt cùng với tâm thứ mười bảy. Giống như dáng đi của cả hai người cùng hiện hữu nhờ đặc tính bất khả tách rời nhau đó là sự xuất hiện cùng một lúc giữa phi sắc không tách rời khỏi sắc cũng như sắc không tách rời khỏi phi sắc, như vậy ta nên hiểu “giới hạn tồn tại” theo nghĩa này.

116. (4) “Liên quan đến nhất sanh đa diệt” (xin đọc Vis 614tt). Ta nên chứng minh điều này bằng cách bỏ qua sắc[34] nghiệp sanh quá khứ. Vì trước tiên có tâm tái sanh. [27] thứ nhì sau đó lại có tâm hữu phần (life-continuum), thứ ba là tâm hữu phần ... thứ mười sáu, là tâm hữu phần. Liên quan đến những vấn đề này, mỗi loại còn có ba sát na sanh, trụ và diệt. Về điểm này, ba mươi loại sắc nghiệp sở sanh nổi lên ở từng ba sát na nơi mỗi tâm đó. Liên quan đến những hiện trạng này, sắc nghiệp sở sanh nổi lên vào ngay sát na sanh tâm tái sanh, sắc này diệt chính vào lúc tâm thứ mười bảy nổi lên, có nghĩa là, tâm hữu phần, và tâm nổi lên ngay sát na trụ liền [diệt] ngay vào sát na trụ; và tâm nổi lên vào sát na diệt đó cũng chấm dứt ngay vào sát na diệt, và bắt đầu với tâm thứ hai, tức là tâm hữu phần, phương pháp này nên được viện dẫn bằng cách liên kết từng tâm đó với chính tâm thứ mười bảy. Như vậy sát na mười sáu tâm làm thành 48. Điều này được gọi là 48 lần sắc nghiệp sanh tiếp diễn. Nhưng đây là một diễn tiến không ngừng tiếp diễn ngày đêm giống như dòng chảy của con sông, giống như ta nhai thức ăn đồ uống hàng ngày, như ngủ nghỉ và nhân hạ vậy: chính vì thế ta nên hiểu “nhất sanh đa diệt” là như vậy.

117. (5). “Đa sanh đa diệt”. Điều này nên được minh họa bằng sắc nghiệp sanh cuối cùng. Ở đây vào cuối mỗi thọ hành (*āyusāṅkhāra*), coi như là một chu kỳ mười sáu thức [xuất hiện]. Cứ hai thức phải liên kết với nhau trở thành “mười sáu thức trước” và “mười sáu thức tiếp theo” (*hetṭhasoḷasakam upariṣoḷasakam*). Vì ba mươi sắc nghiệp sở sanh nổi lên vào sát na sanh của thức thứ nhất trong mười sáu thức trước liền chấm dứt ngay trong sát na sanh của thức đầu tiên xuất hiện trong bộ tam thập tiếp theo; tâm này lại nổi lên ngay sát na trụ lại chấm dứt vào sát na trụ nổi lên; tâm nổi lên vào sát na diệt chấm dứt chính vào sát na diệt. Nhưng chu kỳ ba mươi sắc nghiệp sở sanh nổi lên vào sát na sanh thức thứ nhì . . . v.v... cho đến khi thức thứ mười sáu nổi lên rồi diệt ngay vào sát na sanh của tâm tử, tâm đó nổi lên ở sát na trụ diệt ngay ở sát na diệt của tâm tử; và tâm tử đó nổi lên vào sát na diệt cũng chấm dứt chính vào sát na diệt của tâm tử diệt. Từ đó trở đi sắc nghiệp sanh không tiếp diễn nữa, nếu qui trình phải diễn ra, thì chúng sanh sẽ không bị tiêu diệt, không qua đi, không già và không chết.

118. Nhưng điều được nói ở trên, vì lý do đã được truyền xuống trong tập diễn giải, [cụ thể:] “Sắc nổi lên vào sát na sanh của một tâm và chấm dứt vào sát na diệt của một tâm khác, theo như phương pháp bắt đầu với “tâm chấm dứt ngay vào sát na sanh nơi tâm hữu phần thứ mười bảy” điều này có khác (*virūjjhati*) đoạn trích trong kinh Pāli như sau: [28] “Nơi kẻ nào thân hành diệt. Liệu tâm hành của họ có chấm dứt không? Điều đó đã được xác định” (xin đọc Yam i 247, 16 *saṅkhāra-Yamaka*). Bằng cách nào vậy? Vì thân hành chính là hơi kẹ ra hít vào cũng chính là Tâm sở sanh. Và sắc phong sở sanh, sau khi đã nổi lên vào sát na sanh của một tâm, thì tiếp tục tồn tại đang khi một trong số mười sáu thức nổi lên. Tâm này chấm dứt cùng với tâm cuối cùng trong số mười sáu tâm đó; kết quả là tâm này chấm dứt cùng với thức thứ mười bảy bắt đầu từ thức cùng nổi lên với nó. Tâm này không chấm dứt vào sát na sanh hay vào sát na trụ của bất kỳ tâm nào, và nó cũng không nổi lên vào sát na trụ hay vào sát na diệt của bất kỳ tâm nào khác. Đây là do qui luật cho là sắc tâm sở sanh đã được khẳng định “chắc chắn như vậy” do tâm này diệt vào cùng một sát na với tâm hành.

119. Và điều được khẳng định như là qui luật chi phối những kệ điểm tâm sở sanh cũng chính là qui luật chi phối những sát na sắc nghiệp sở sanh v.v... Chính vì thế sắc nghiệp sở sanh nổi lên cùng với tâm tái sanh chấm dứt cùng lúc với thức thứ mười bảy xuất phát từ đó; sắc nổi lên vào ngay sát na trụ của tâm tái tục thì cũng diệt vào ngay sát na sanh của thức thứ mười tám sắc nổi lên vào sát na diệt của tâm tái tục, cũng diệt ngay vào sát na trụ của tâm thứ mười tám; việc liên kết như vậy được tiến hành theo cách này được thực hiện từ đầu cho đến cuối. Nhưng sau khi sắc nghiệp sở sanh đã chấm

dứt thì chỉ còn có kệ tiết sanh (*temperature- originated*) tồn tại mà thôi. Chính vì thế người ta phải công nhận: “hãy mang thân xác này đi và thiêu hủy ngay đi.”

120. Chính vì vậy ta nên hiểu [qui trình] “Đa Sanh Đa Diệt” như vậy.

121. (6) “Nhất sanh nhất diệt” Tuy nhiên sắc lại có đặc tính “nhất sanh nhất diệt” cùng với sắc và phi sắc chỉ có đặc tính “Nhất sanh nhất diệt” với phi sắc mà thôi.

122. Như vậy ta nên hiểu qui trình “nhất sanh nhất diệt” như vậy.

123. (7) Nhưng qui trình “đa sanh đa diệt” nên được hiểu theo cách sắc với bốn loại thừa kế. Vì nơi thân xác, từ đầu ngón chân trở lên, từ đầu sợi tóc trên đầu trở xuống và tiếp giáp với da thịt, bốn loại sắc sở sanh đều diễn ra đây kia và dồn đóng lại trên thân xác đó. Và qui trình nhất sở sanh, v.v... lại không được tuân thủ ở đây như đã diễn ra. Nhưng đây lại giống như một đàn mối hay một đàn kiến, ngay lúc ta mới nhìn vào (chúng), hình như chúng được buộc chặt vào với nhau, nhưng đâu có phải vậy, chúng đâu có được cột lại với nhau; chính vì đầu bụng và chân các con kiến đó di chuyển quá gần với nhau, nên ta có cảm giác như chúng bị cột lại với nhau. Cũng như vậy trong trường hợp bốn loại sắc sở sanh, sự xuất hiện của một sắc [29] hay trụ hay diệt vào sát na sanh của sắc khác chúng sanh trụ và diệt cùng một sát na trụ với các sắc khác chúng sanh, trụ, diệt, cùng sát na diệt của sắc khác.

124. Như vậy ở đây ta nên hiểu đặc tính “đa sanh đa diệt” theo kiểu này.

125. (8-12) Nhưng những sắc nào bắt đầu với bộ đôi “quá khứ” và kết thúc với bộ đôi “xa” cũng giống như những gì được truyền lại trong bản Kinh Pāli.

126. (13-14) Và cũng như vậy duyên và sở sanh đã được giải thích ở trên (Asl 642) trong đoạn bắt đầu như sau: nghiệp sở sanh, nghiệp duyên, đều sở sanh do nghiệp duyên và do kệ tiết mà ra.

127. (15-16) Cũng vậy ngũ uẩn đã được tạo tác, chứ không ngược lại: ngũ uẩn chỉ là hữu vi (*saṅkhata*) chứ không vô vi; hơn thế nữa ngũ uẩn cũng được tạo ra (*nipphanna*) Vì trong số các pháp thực tính (*sabhāvadhamma*) thì chỉ có Níp bàn là không tạo tác và không phải tạo thành. Nhưng còn việc chứng đắc thiên diệt (*nirodhasamāpatti*) và danh chế định (*nāmapaññatti*)? [35] thì sao? Việc chứng đắc thiên diệt không được gọi là “hiệp thế hay siêu thế” hoặc “hữu vi hay vô vi” hay “được xuất hiện hay không được xuất hiện.” Nhưng nó được tạo ra là bởi vì đã có người chứng đắc được nó. Cũng giống vậy đối với danh chế định: vì điều này không thể được xếp vào loại “hiệp thế”, v.v... nhưng lại được tạo ra chứ không phải không tác tạo. Vì chỉ hiểu được như vậy thì ta mới đặt tên [36] được.

(h) Định Nghĩa.

128. Sau khi đã hiểu ngũ uẩn một cách chung nhất, ta lại định nghĩa như sau:

“Để sắp xếp kiến thức ngũ uẩn thành:

(1) Một là theo trình tự xuất hiện.

(2) hai là căn cứ vào khác biệt,

(3) ba là không hơn và không kém

(4) bốn là tương tự như một ẩn dụ.

(5) năm là được thấy đến hai lần,

(6) và sáu là điều thiện cho những ai nhận ra

[Đây là cách ta định nghĩa [ngũ uẩn]

kẻ khôn ngoan nào cũng nên thông suốt” (Vis. 476)

129. Ở đây, (1) “theo trình tự”, trình tự lại bao gồm nhiều loại, cụ thể là, (a) trình tự sanh khởi, (b) trình tự đoạn trừ, (c) trình tự tu tập. (d) trình tự cõi. (e) trình tự thuyết pháp. (a) Ở đây trình tự đầu tiên ta thấy phôi thai xuất hiện trong giai đoạn đầu (*kalala*), từ phôi giai đoạn đầu ta thấy xuất hiện phôi này ở giai đoạn hai (*abbuda*)” (S i. 206; Kvu 494) v.v... đó chính là “trình tự sanh khởi”. (b) “các pháp do tri kiến đoạn trừ, các pháp do tu tiến đoạn trừ” (M.i7; Dhs i) v.v... đó là “trình tự đoạn trừ”. (c) “giới thanh tịnh, tâm thanh tịnh” (D. iii 288; M, I 148) v.v... đó là “trình tự tu tập”. [30] (d) “giới,

sắc giới” (Dhs. §1292) v.v... đó là “trình tự cõi”. (e) hoặc giả “tứ niệm xứ, tứ chánh cần [v.v...]”(D. ii 120) hay thuyết pháp về bố thí, về trì giới” (A. iv. 186) v.v... đó là “trình tự thuyết pháp”.

130. Trong số các trình tự này, trước tiên ta có “trình tự sanh khởi” không thích hợp ở đây vì các uẩn không xuất hiện trong trình tự quyết định liên tục như trong trường hợp “phôi thai ở giai đoạn đầu”, v.v... ; hoặc giả “trình tự đoạn trừ” cũng vậy vì pháp thiện và pháp vô ký không nhất thiết phải đoạn trừ; cũng như “trình tự tu tập” vì những pháp bất thiện cũng không nên tu luyện làm gì; cũng thế “trình tự cõi” và thọ, v.v. . . được gộp lại ở cả bốn cõi. Nhưng “trình tự thuyết pháp” xem ra là thích hợp. Vì hình như có những người, đang khi thuyết pháp đã rơi vào tình trạng ngã chấp thuộc về ngũ uẩn chính vì điều này họ không thể phân tích được; và Đức Phật muốn giải thoát họ khỏi việc ngã chấp bằng cách cho họ thấy việc giải thích “các uẩn” hay “một khối” thì súc tích đến nhường nào; và Ngài chỉ ước mong hạnh phúc cho họ. Trước tiên là để họ có thể thấu triệt dễ dàng, Ngài đã giảng cho họ về sắc uẩn thô là đối tượng của mắt.v.v... ; rồi sau đó là thọ nhờ đó ta cảm nghiệm được sắc được cảm nghiệm như là điều đáng ước mong hay là không; [rồi] tưởng có thể hiểu được các góc độ của đối tượng cảm thọ như sau: “điều gì cảm thọ được, điều đó là tướng” (M.i. 293); rồi đến các hành được hình thành thông qua tướng; và cuối cùng là thức lại là nguồn hỗ trợ và thành tướng đối với chúng.

131. Như vậy việc đầu tiên là phải hiểu rõ ý nghĩa “trình tự ” là gì.

132. (2). “Về điểm khác biệt”: có nghĩa là, với sự khác biệt giữa “các uẩn” bình thường (*khandha*) và “các uẩn (là đối tượng) chấp thủ” (*upādānakkhandha*). Nhưng đâu là sự khác biệt giữa các uẩn này. Trước tiên “các uẩn” được cho là không có sự khác biệt nào cả; nhưng các uẩn làm đối tượng chấp thủ [được cho là] có khác biệt so với các uẩn làm cảnh lậu, và cảnh thủ (*sāsava upādānīya-bhāvena*), theo như Đức Phật đã nói:

133. “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, ta sẽ thuyết pháp cho các người biết về ngũ uẩn, và về ngũ thủ uẩn ” hãy lắng tai mà nghe. . . và hỡi các vị tỳ khuru, ngũ uẩn là gì vậy? Hỡi các vị tỳ khuru, bất kỳ sắc nào quá khứ, tương lai hoặc hiện tại... xa hay gần, đều được gọi là sắc uẩn. Bất kỳ thọ... bất kỳ tướng nào... bất kỳ các hành nào... bất kỳ thức nào. . . xa hay gần - đều được gọi là thức uẩn. Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, những điều này được gọi là ngũ uẩn. Và hỡi các vị tỳ khuru, đâu là ngũ thủ uẩn ? Bất kỳ sắc thể nào có được... xa hoặc gần làm đối tượng cho lậu hoặc và làm cảnh thủ— điều này được gọi là sắc thủ uẩn. Bất kỳ thọ nào... bất kỳ tướng nào. . . bất kỳ các hành nào. . . bất kỳ thức nào ... xa hoặc gần làm đối tượng cho các lậu hoặc và làm cảnh thủ [31] điều này được gọi là thức thủ uẩn. Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, những uẩn này được gọi là ngũ thủ uẩn. (S. iii 47; xin đọc M. iii 15ff).

134. Giờ đây, đang khi có thọ tồn tại v.v... cả loại [thọ] được thoát khỏi phiền não và cảnh lậu, [37]sắc chẳng như vậy đâu. Tuy nhiên, vì [38] được gộp chung lại vào thành một uẩn, nên chỉ thích hợp hiểu theo nghĩa là một đồng, chính vì thế sắc được khẳng định là xuất hiện nơi các uẩn. Bởi vì chúng được gộp lại thành một uẩn duy nhất làm đối tượng cho chấp thủ, lại thích hợp cho cả cách hiểu là một đồng lẫn hiểu theo nghĩa là cảnh lậu. Chính vì thế các uẩn này được khẳng định trong số các uẩn làm đối tượng cho chấp thủ. Nhưng thọ v.v... chỉ được khẳng định là các uẩn khi thoát khỏi lậu hoặc, khi cảnh lậu (chúng được khẳng định giữa các uẩn là cảnh thủ và ở đây được coi là các thủ uẩn. Ý nghĩa ở đây nên được hiểu như là “các uẩn thuộc lãnh vực (*gocara*) chấp thủ và được gọi là uẩn làm đối tượng chấp thủ.” Nhưng ở đây, toàn bộ các uẩn chỉ được gọi là các uẩn mà thôi.

135. (3) “Về đặc điểm không hơn không kém” Nhưng tại sao Đức Phật lại khẳng định ngũ uẩn có đặc tính không hơn không kém? (a) Vì chúng được gom lại thành một nhóm các pháp, được hình thành một cách giống nhau, và (b) vì đó là giới hạn rộng nhất được coi là nền tảng ngã chấp và những gì gắn liền với bản ngã, và (c) vì việc tính gộp lại (*avarodha*) [39] vào thành các [loại uẩn khác]

136. (a) Vì khi số đông các loại pháp hữu vi được gom lại cùng với nhau theo những đặc tính giống nhau, sắc trở thành một uẩn thông qua cùng nhóm lại theo đặc tính giống nhau gồm có nơi sắc đó, thọ cũng nhóm lại thành một uẩn được gom thành một nhóm vì đặc tính giống nhau nơi các thọ, v.v... và cũng như vậy đối với tướng.v.v... như vậy ta khẳng định là năm vì toàn bộ những pháp hữu vi đều rơi vào những nhóm tương tự như nhau.

137. (b) Và đây là giới hạn rộng nhất được coi như là căn bản trong ngã chấp và những gì gắn liền với bản ngã. Ý muốn nói ở đây là: ‘Hỡi các vị tỳ khuru, khi sắc tồn tại, nó chỉ tồn tại thông qua chấp

thủ vào sắc. Thông qua tin tưởng vào sắc, đó là tà kiến nổi lên như sau: “Điều này là của tôi, đây chính là tôi, đây là bản ngã của tôi.” (S iii 181 tt.; 202 tt). Như vậy chúng được khẳng định là năm, vì đây là giới hạn rộng nhất làm nền tảng cho ngã chấp và những gì gắn liền với bản ngã.

138. (c) Và cũng vì những gì thuộc các nhóm khác cũng được khẳng định là ngũ uẩn thuộc các pháp bắt đầu với giới (*sīla*) lại được gồm trong hành uẩn. Chúng cũng được gộp lại trong đó nữa. Chính vì thế chúng cũng được khẳng định thành ngũ uẩn vì được gộp lại trong các loại khác nữa.

139. Chính vì thế ta nên biết rõ nét không hơn không kém được định nghĩa như thế nào.

140. (4) “Về giống như một ẩn dụ” ở đây sắc thủ uẩn giống như một phòng chữa bệnh (*gilānasālā*) [32] Vì đây là một nơi cư trú. Giống như các vật, môn và cảnh. Đối với người bệnh, [cụ thể là], thức thủ uẩn. Thọ thủ uẩn giống như bệnh tật vì nó gây đau buồn. Tưởng thủ uẩn cũng giống như việc khơi dậy bệnh tật vì sự hiện hữu [40] của thọ tương ưng với tham lam v.v... do dục tưởng, v.v... Các hành thủ uẩn giống như chạy lại cầu cứu điều gì không thích hợp lại chính là điều làm nổi lên nơi thọ là bệnh tật. Vì thế người ta có nói: họ tạo ra thọ vì những mục tiêu dành cho thọ đó mà thôi.” (S. iii 87). Cũng giống như vậy, chính do “hành động, được gom lại thành đồng các nghiệp bất thiện do tâm quả thân thức nổi lên câu hành với đau khổ” (Dhs. §556) Thức thủ uẩn giống như bệnh nhân vì không thoát khỏi thọ là chính bệnh tật.

141. Cũng như vậy, các uẩn đó tuần tự cũng giống như một nhà tù, giống như hình phạt, giống như phạm tội, giống như người trừng phạt, và kẻ tội phạm vậy. Và cũng theo thứ tự chúng giống như một chiếc đĩa, giống như đồ ăn, giống như bột cà ri [đổ trên đồ ăn], giống như người bồi bàn, và giống như thực khách.

142. Như vậy định nghĩa nên được hiểu tương tự như một “ẩn dụ” là như vậy,

143. (5) “Như được thấy đến hai lần.” Đến đây cách định nghĩa nên được hiểu “Như được thấy đến hai lần” đó là thấy một cách ngắn gọn và thấy đến từng chi tiết. Vì đối với cách thấy ngắn gọn. Ngũ thủ uẩn nên được coi như là kẻ thù với một ngọn kiếm tuốt ra, giống như ẩn dụ về con rắn (*āsivīsūpama*) (S iv. 172 tt) giống như một gánh nặng như trong Kinh Phật Bhāra (S iii. 87), giống như một kẻ ăn ngấu nghiến như trong bài thuyết pháp Khajjanīya (S iii 87) và vì đặc tính vô thường, khổ não, vô ngã, hữu vi và đầy sát khí như trong bộ Yamaka (S iii 114 tt). Tuy nhiên, thấy đến từng chi tiết thì sắc nên được thấy ở đây giống như một đám bọt biển, thọ giống như bong bóng nổi trên mặt nước, tưởng giống như một ảo thuật, và các hành giống như thân một cây chuối, còn thức giống như ảo giác. Người ta đã nói về điều này như sau:

144. *Sắc như đồng bọt biển lênh bênh trôi,
Còn thọ trông tựa bong bóng bập bênh
Còn tưởng chỉ toàn là ảo ảnh
Các hành trông tựa thân cây chuối,
Rồi thức cũng chỉ là ảo thuật.
Thật như lời hậu duệ Thái Dương phán không sai.* (S iii. 140)

145. Ở đây, sắc, v.v... được so sánh . . . với đồng bọt biển, v.v... nên được hiểu như sau: chính vì đồng bọt biển không thuộc dạng hão huyền (không có thực) chính vì thế sắc cũng thật ảo huyền do không có bất kỳ thực chất trường tồn nào, thực chất bền vững hay thực chất tự tồn tại nào cả. Và chính vì đám bọt biển đó không thể cầm lấy được. (nghĩ rằng:) “ Với điều đó, chúng ta có thể làm ra được một chiếc tô hay một chiếc đĩa”. Và khi ta coi điều này không nhắm mục tiêu đó và chỉ có tan vỡ đi mà thôi. Chính vì thế [33] sắc không được cho là trường tồn, tồn tại lâu dài hoặc như là “tôi” hay là “của tôi” được; và khi ta coi sắc với những đặc tính như thế, sắc đó sẽ không tồn tại như vậy, và vì sắc chỉ là vô thường, đau khổ, vô ngã và bản thủ. Như vậy sắc hoàn toàn giống như một đồng bọt biển.

146. Và giống như một cục bọt biển trong đó có nhiều lỗ, có nhiều đường thông với nhau và là chỗ ở cho nhiều thọ vật như rắn nước, v.v... chính vì thế thân xác của ta cũng đầy những lỗ hổng và có nhiều đường nối lại với nhau, và giống như những gia đình, có tới tám mươi loại gia đình sâu bọ sống trong đồng bọt biển đó nữa: cũng giống như là một nhà tre, [41] nhà xí, bệnh viện và một nhà

xác. Cục bọt biển đó chẳng di chuyển đến nơi nào khác để sinh sôi nảy nở được. Như vậy sắc cũng giống như là một đồng bọt biển v.v... là như vậy.

147. Và cũng tương tự như một đồng bọt biển. Ngay từ lúc đầu kích thước của một trái táo tàu chín, rồi dần dà lớn lên như một ngọn núi. Chính vì thế sắc thân cũng giống như vậy, từ thừa ban đầu, kích thước của một phôi giai đoạn đầu, dần dần trở thành cao to đến hàng hải. Và trong trường hợp con bò, con trâu, con voi v.v... có thể đạt đến kích thước nhiều dặm (leagues). Cũng chính vì thế sắc giống như một đồng bọt biển.

148. Và chính vì đồng bọt biển liên tục vỡ ra ngay sau khi chúng xuất hiện và ngay cả chúng chỉ tồn tại trong giây lát. Khi trôi ra tới biển, nhất thiết chúng sẽ tan vỡ, cũng chính vì thế, thể xác của ta liên tục tan vỡ ra. Ngay trong giai đoạn phôi đầu tiên, và giai đoạn hai v.v... và đang khi liên tục tan vỡ ra chỉ trong giây lát, những người nào có tuổi thọ đạt đến một thế kỷ, cuối cùng người đó cũng tan biến đi. Trước cái chết thì thân xác biến thành từng trăm ngàn mảnh nhỏ xíu. Chính vì thế sắc giống hệt một đồng bọt biển.

149. Nhưng chính vì bong bóng không có thực chất, nên thọ cũng giống vậy mà thôi và chính vì chiếc bong bóng bễ chẳng để lại chút gì cả (*aphala*)^[42] và vì ta không thể nắm được trong tay cũng như không thể lấy để chế thành một miếng ván, hay một chiếc ghế. Nhưng nó vỡ ra ngay khi có người đụng vào. Chính vì thế thọ chẳng để lại được điều gì cả và ta cũng chẳng lấy được chút gì từ thọ đó, vì thọ chẳng để lại thứ gì cả. Như vậy do đặc tính không thể nắm bắt được trong tay thế nên thọ giống như bong bóng biển vậy. Nhưng chính vì bong bóng vừa xuất hiện và tan biến đi chỉ nội trong một giọt nước và chẳng có một lượng kệ gian nhất định nào cả, chính vì thế thọ cũng xuất hiện rồi diệt cũng chẳng có một khoảng kệ gian nào cả. Ngay trong giây lát ta búng ngón tay nó nổi lên và tan biến đến hàng trăm, hàng ngàn, hàng triệu lần. Và chính vì bong bóng biển nổi lên nhờ vào kệ tiết bốn mùa,^[34] nhờ mặt nước, nhờ giọt nước, nhờ độ ẩm^[43] của nước và không khí bao bọc bốn chung quanh, chính vì thế thọ cũng nổi lên là do bốn mùa, do vật, đối tượng, do ngọn lửa (*jāla*) phiền não (defilements) và do xúc đối chiếu mà ra. Như thế thọ giống như một bong bóng là như vậy.

150. Tưởng cũng giống như một ảo giác, hiểu theo nghĩa không có thực chất và cũng giống vậy hiểu theo nghĩa không thể hiểu được. Vì khi chúng ta không thể cầm lấy được, không thể uống, không thể rửa hay tắm trong đó, cũng như không thể đổ đầy vào bình được. Hơn nữa, chính vì tưởng giống như một ảo giác lung linh và giống như chuyển động của những ngọn sóng, chính vì thế tưởng được chia thành: tưởng màu xanh, v.v... nhằm cảm nghiệm được màu xanh, v.v. . . giao động và lung linh. Và giống như ảo giác có thể lừa dối nhiều người và khiến cho họ cho là một chiếc hồ đầy nước hay đã nhìn thấy một con sông chảy siết. Chính vì thế tưởng cũng đã lừa dối họ và khiến cho họ nói rằng: “Đây là màu xanh, đẹp, hấp dẫn và trường cửu”. Cũng như vậy trong trường hợp màu vàng v.v... chính vì thế do đặc tính lừa đảo, ảo thuật cũng giống hệt như vậy.

151. Các hành cũng giống như một thân cây chuối lá, hiểu theo nghĩa: không thực chất, cũng giống như vậy hiểu theo nghĩa không thể hiểu được. Chính vì chúng ta không thể tận dụng được bất kỳ điều gì từ thân cây chuối lá và đem đi nơi khác, ngay cả làm một chiếc bè và những gì ta lấy đi được lại biến đổi - chính vì thế các hành không thể được coi là trường cửu được và nếu như ta có thể lấy đi được chẳng nữa thì chúng cũng biến đổi. Và chính vì thân cây chuối lá là do nhiều lớp vỏ bọc tạo thành, vì thế các hành uẩn cũng chỉ là một tập hợp gồm rất nhiều pháp. Và cũng giống như thân cây chuối lá có rất nhiều đặc điểm, ví dụ như một đặc điểm có dáng vẻ một lớp vỏ bề ngoài như một chiếc lá, nhưng lại có một lớp vỏ nữa bên trong và bên trong lớp vỏ này lại còn một lớp khác nữa. . . do đó các hành uẩn cũng giống vậy, bằng cách kết hợp trạng thái xúc với những trạng thái khác của tư v.v... ta gọi là hành uẩn, thế nên các hành uẩn trông giống như một thân cây chuối lá vậy.

152. Thức cũng giống như ảo thuật, hiểu theo nghĩa không có thực chất; cũng như vậy hiểu theo nghĩa không thể sờ mó được. Và chính vì giống như một ảo thuật, luôn thay đổi và ra vẻ nhanh nhẹn, nên thức cũng giống như vậy, vì đặc tính luôn thay đổi, và ra vẻ nhanh nhẹn (lẹ làng). Vì giống như một người bước vào nhà, đứng yên một chỗ rồi ngồi xuống với cùng một tâm; nhưng lúc bước vào lại có một tâm, và một tâm khác lúc bước ra, v.v... như vậy thức giống như ảo thuật vậy và ảo thuật thì lừa dối nhiều người và khiến họ không thể nhận ra được đâu là vàng, là bạc hay là ngọc; cả thức^[35] cũng đánh lừa nhiều người và khiến họ cho là các hiện trạng như đang đến, ra đi và đang đứng hay đang ngồi chỉ có cùng một tâm mà thôi. Nhưng chính xác có một tâm vào lúc người đó đến và

một tâm khác vào lúc ra đi, một tâm khác lúc đang đứng, v.v... Chính vì lý do đó thức giống như một ảo thuật vậy.

153. Và đặc biệt sắc bên trong, cho dù có tuyệt vời đến mấy đi nữa, cũng chỉ nên coi như là điều bất tịnh.^[44] Ta nên coi tướng thọ như là đau khổ vì chẳng thể làm cho ta thoát khỏi được ba loại đau đớn (*tihi dukkhatāhi*)^[45] tướng và các hành cũng chỉ là vô ngã vì không thể điều khiển được (*avidheyyato*) thức thì vô thường, do lệ thuộc vào đặc tính sanh và diệt.

154. (6) “Còn đối với điều thiện” [nghĩa đen “hoàn tất được lợi lộc”] đối với ai quan niệm như vậy” Điều thiện được hoàn tất bằng hai cách thấy: ngắn gọn và chi tiết; và ta nên hiểu định nghĩa cũng theo hai cách như vậy, có nghĩa là: thoát tiên, người nào coi ngũ thủ uẩn, ngắn gọn người đó giống như là một kẻ thù tay cầm ngọn giáo đã tuốt ra khỏi vỏ, v.v... còn chi tiết, người đó thấy sắc giống như một đồng bọt biển..v.v... tức là người đó không nhận ra được điều cốt lõi nơi điều vô lỗi đó.

155. Và đặc biệt, người nào nhận ra sắc bên trong như là điều bất tịnh, (xấu xa) biến tri sắc đoàn thực cũng chỉ gồm toàn đồ ăn thức uống vật chất, người đó sẽ đoạn trừ được những tưởng điên đảo được vẻ đẹp nơi những điều bất tịnh (xấu xí), sẽ vượt qua được dục bộc lưu, sẽ loại bỏ được dục phối thoát khỏi lậu hoặc là dục lậu. Người đó sẽ phá bỏ được tham ác thân phược, không chấp thủ với dục thủ.

156. Ai xem thọ như là đau khổ, người đó biến tri xúc thực; người đó đoạn trừ được tưởng điên đảo là lạc trong đau khổ. Sẽ vượt qua được hữu bộc lưu, loại bỏ được hữu phối, được giải thoát khỏi lậu hoặc có hữu lậu, người đó phá bỏ được sân độc thân phược, người đó không chấp thủ với giới cấm thủ.

157. Kẻ nào nhận thấy được: tướng và các hành đều là vô ngã, người đó sẽ biến tri tư niệm thực, sẽ đoạn trừ được tưởng điên đảo về bản ngã so với vô ngã, người đó vượt qua được bộc lưu tà kiến, tháo bỏ được kiến phối, và được giải thoát khỏi lậu hoặc tà kiến và tháo bỏ được thủ thực chấp thân phược người đó chấp thủ về ngã chấp thủ.

158. Kẻ nào nhận ra thức chỉ là vô thường thì biến tri thức thực, người đó sẽ từ bỏ tưởng điên đảo về trường cửu nơi vô thường, người đó sẽ vượt qua được bộc lưu vô minh, sẽ tháo gỡ được vô minh phối, sẽ thoát khỏi lậu hoặc liên quan đến vô minh lậu, người đó lại phá vỡ được giới cấm khinh thị thân phược.. Người đó không chấp thủ lấy những kiến thủ.

159. *Vì phược lành sẽ tuôn trào xuống những ai,
Nhận rõ ràng đó chỉ là những kẻ sát nhân,
Thế nên tôn giả nên phân định rõ ràng
Ngũ uẩn cũng tựa như kẻ sát nhân v.v... mà thôi.
Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng*

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

(a). Sắc

160. Giờ đây ta diễn giải đến Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp <12.16>. Ở đây, việc mô tả sắc uẩn nên được hiểu theo những phương pháp đã được thảo luận kỹ lưỡng liên quan đến tiết đoạn bàn về sắc ở trên (xin đọc Dhs §585 tt.; Asl 296 tt)

(b). Thọ

(1). Cách sắp xếp.

161. Liên quan đến phần mô tả thọ uẩn, **ekavidhena** (“bằng một cách”) < 15.1> có nghĩa là thông qua một phần. **Phassasampayutto** (“tương ưng với xúc”) [tương đương với] *phassenasampayutta*. Và [điều đó] có nghĩa là toàn bộ thọ thuộc bốn cõi.

162. Liên quan đến nhị đề “hữu phần” (*sahetuka*) <15.3>, thọ hữu nhân chính là thọ nơi bốn cõi; thọ vô nhân (*ahetuka*) thuộc dục giới. Qua phương tiện này ta nên hiểu thọ được khẳng định bằng từ bắt đầu với “thiện” <15.5> (tức là thọ thiện).

163. Hơn nữa, thọ uẩn này được chứng tỏ thuộc cùng một loại *trùng trùng với xúc*; lại gồm hai loại, cụ thể là hữu nhân và vô nhân; liên quan đến tái sinh thì có tới ba loại; và bốn loại nếu thuộc bốn cõi. <15.7>.

164. Lại có năm loại thuộc (năm) quyền <15.9>. Ở đây lạc quyền và khổ quyền lại gồm thần kinh nhãn (*kāyappasāda*) làm vật và chỉ thuộc dục giới mà thôi. Hỷ quyền (*somanassindriya*) có vật thứ sáu hoặc vô vật lại thuộc ba cõi. Khổ quyền (*domanassindriya*) có vật thứ sáu cũng lại thuộc dục giới. Xả quyền (*upekkhindriya*) cũng có bốn sắc thần kinh bắt đầu với nhãn quyền, cũng có vật thứ sáu hoặc vô vật và cũng lại thuộc bốn cõi.

165. Ta cũng được biết có sáu loại thọ làm vật <15.12>. Ở điểm này, năm loại thọ đầu tiên, có năm loại sắc thần kinh làm vật và chỉ thuộc dục giới mà thôi. Thọ thứ sáu hữu vật hay vô vật, lại thuộc bốn cõi. Người ta cũng chứng minh cho thấy có bảy loại thọ bằng cách chia nhỏ thành ý xúc sanh <15-17> lại có tới tám loại được chia nhỏ từ thân xúc sanh <15.21>; lại có tới chín loại thọ được chia nhỏ thành ý thức giới xúc sanh chỉ trong bảy phân đoạn <15.26> lại có mười loại thọ chia nhỏ thành ý thức giới xúc sanh chỉ trong tám phân đoạn. <15.31>

166. Vì liên quan đến những [thọ] này, trong phân đoạn bảy, điều gì khởi xuất từ ý xúc sanh lại phân nhỏ thành hai loại, [cụ thể như,] những gì khởi xuất từ ý giới xúc sanh và những gì khởi xuất phát từ ý thức giới xúc sanh. Trong phân đoạn thứ tám, cùng với những thọ này, [thọ] nào khởi xuất từ thân xúc sanh, lại được chia nhỏ thành hai [cụ thể là,] thọ lạc và thọ khổ. Trong phân đoạn thứ chín đã được khẳng định trong phân đoạn thứ bảy, nhưng [thọ] khởi xuất từ ý thức giới xúc sanh, cũng lại chia nhỏ thành ba loại bắt đầu với [thọ] thiện. Trong phân đoạn thứ mười, điều này đã được khẳng định trong phân đoạn thứ tám, nhưng thọ khởi xuất từ ý thức giới xúc sanh, cũng được chia nhỏ thành ba loại bắt đầu với thọ thiện.

167. Và ở đây tam đề thiện chỉ được khẳng định nhằm mục đích lấp đầy con số mà thôi. Nhưng liên quan đến phân đoạn thứ bảy, thứ tám và thứ chín, phương pháp được đưa ra đúng nơi đúng lúc [37] phương pháp đó, vì liên quan đến phân tích theo Vi Diệu Pháp. Chẳng có phương pháp nào được đưa ra lại không do Vị Như Lai với cương vị đúng đắn [46] nhằm đề ra phương pháp như vậy.

168. Thoạt tiên phương pháp này là một phân đoạn nhỏ (*vāra*) đặt căn cứ nơi các nhị đề nhân. Vì khi phân tích thọ uẩn trong chương Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) này, Đức Phật đã sử dụng các tam đề và lồng vào các nhị đề. <16-19 số 2-4> và Ngài đã dùng các nhị đề và lồng với các tam đề <20-21 số 5-8>. Rồi Ngài còn nối kết các tam đề vào với các nhị đề thành một chuỗi kép liên tục <21-26 số 9-27> [Và trong đoạn liên quan] “bảy loại, hai mươi tư loại, ba mươi loại và còn nhiều loại khác”, Ngài chỉ rõ thọ uẩn bằng tất cả các phương án với rất nhiều loại.

169. Tại sao vậy? Tất cả đều do các khuynh hướng chúng sanh (*puggalajjhāsaya*) cũng vì đặc tính thanh tạo cách thuyết pháp (*desanāvilāsa*). Vì muốn thích hợp cho những hạng người này, Ngài đã giảng dạy [giáo pháp] cho các vị Thiên tử đang ngồi chung với đoàn thể Chư thiên, để họ cũng được nghe giáo pháp và chính các Chư thiên cũng có khả năng thâm nhập được những gì Ngài đã giải thích bằng cách lồng ghép các tam đề với các nhị đề. Đối với những ai có khả năng thâm nhập chân đế, Ngài đã giải thích một cách khác, Ngài đã giảng dạy cho họ những phương cách đó. Đây chính là “khuynh hướng dành cho các chúng sanh đó” Về điểm này, Nhưng do mục tiêu của Ngài quá đa dạng, Đấng Toàn Giác (Đức Phật) lại có thể giảng dạy bằng bất kỳ cách nào Ngài muốn, bằng cách lồng ghép các tam đề với các nhị đề hay cách lồng ghép các nhị đề với các tam đề hay tăng tính liên tục gấp hai lần. Hoặc dùng đến bảy loại v.v... chính vì thế Ngài đã giảng giải theo những phương án này. Ở đây ta nhận thấy đặc tính thanh tạo nơi cách giảng thuyết của Ngài vậy.

170. Về điểm này, đoạn Ngài diễn giải bằng cách sử dụng các tam đề lồng ghép vào các nhị đề được gọi là căn nhị đề; còn đoạn diễn giải bằng cách dùng các nhị đề lồng ghép với các tam đề được gọi là căn nhị đề. Các đoạn diễn giải bằng hàng loạt liên tiếp nhau được gọi là đoạn liên tục kép. Đoạn nào lúc kết thúc bắt đầu bằng “thuộc về bảy loại” được gọi là đa đoạn. Những đoạn này thoạt tiên chỉ có bốn đoạn lớn.

171. Ở điểm này, trong đoạn gọi là căn nhị đề. Phân đoạn bắt đầu bằng cách nói nhị đề thứ hai[47] với tam đề thứ nhất và đạt đến con số 950[48] [Ta có con số này] bằng cách nối kết mười chín tam đề khả dĩ áp dụng được còn lại sau khi đã loại ra ngoài những tam đề thọ không thể áp dụng được, tam đề hỷ và tam đề hữu kiến (*vedanāttika*, *pīttika*, *nidassanattika*; xin đọc Dhs Mātikā N.2,7,21) có liên quan đến các tam đề, cùng với từng nhị đề khả dĩ áp dụng được với các nhị đề. Và toàn bộ những nhị đề kể trên đã được khẳng định trong Kinh Pāli một cách ngắn gọn và chứng tỏ cho thấy nơi này nơi khác nhu cầu cần phải được minh chứng. Nhưng những ai không còn lúng túng nên hiểu rõ đến từng chi tiết những gì đã đề cập đến ở trên.

172. Và trong đoạn thường gọi là “căn tam đề”, phân đoạn bắt đầu với việc nối kết tam đề đầu tiên với nhị đề thứ hai lên tới 950 phân đoạn. Ta đạt đến con số này bằng cách nối kết những nhị đề khả dĩ áp dụng được với nhị đề thứ hai, [cụ thể như,] nhị đề hữu nhân” còn sót lại sau khi đã loại ra những nhị đề khả dĩ áp dụng được. Bắt đầu với nhị đề đầu tiên liên quan đến các nhị đề, cùng với từng tam đề khả dĩ áp dụng được. [38] và toàn bộ đã được khẳng định trong bản Kinh Pāli một cách ngắn gọn và cho thấy đây kia điều gì cần minh chứng. Nhưng những ai không còn lúng túng nên hiểu rõ đến từng chi tiết những gì đã đề cập đến ở trên.

173. Trong đoạn được gọi là “phần lưỡng lợi” các phân đoạn bắt đầu với việc nối ghép nhị đề thứ hai với tam đề thứ nhất làm thành mười chín. [49] Ta đạt đến con số này bằng cách bắt đầu với nhị đề thứ hai trong hai đoạn và tam đề thứ nhất trong ba đoạn. Bằng cách nối kết mười chín tam đề khả dĩ áp dụng với mười chín nhị đề khả dĩ áp dụng được. Vì việc tiến trình thông qua phần lưỡng lợi nơi các nhị đề và tam đề, đoạn lớn thứ ba được gọi là “phần lưỡng lợi.”

174. Nhưng trong bảy cách mô tả trong nhiều đoạn khác nhau; bắt đầu ngay từ đầu liên quan đến mười chín tam đề ứng dụng được, bằng cách gom bốn cõi lại với từng tam đề một, mười chín lần bảy đoạn được khẳng định. Cũng trong 24 lần mô tả, mười chín phân đoạn cũng được khẳng định bằng các tên tam đề, cũng như vậy liên quan đến nhiều phân đoạn khác nữa, đoạn thứ ba mươi chỉ duy nhất có một mà thôi, như vậy toàn bộ có cả thảy 58 phân đoạn.[50]

175. Nơi vị trí đầu tiên đây chính là bài bình luận bằng các phân định các đoạn ở đây.

(2) Ý Nghĩa.

176. Giờ đây lại có bài diễn giải ý nghĩa. Về điểm này, trước tiên ta cứ xét về bảy cách mô tả <26.14> với ý nghĩa đã quá rõ ràng.

177. Rồi đến 24 cách diễn giải. **cakkhusamphassapaccayā vedanākkhandho atthi kusalo** (“*Có thọ uẩn do duyên nhãn xúc là thiện*”) <26.23> Ở đây ta nên hiểu: có tám thiện tâm dục giới; **atthi akusalo** (“*là bất thiện*”) <26.24> ta nên hiểu có mười hai tâm bất thiện; **atthi avyākato** (“*tho vô ký*”) <26.25> ta nên hiểu là có 24 loại tâm, cụ thể là, ba ý giới, ba ý thức giới vô nhân, tám đại quả và mười duy tác dục giới.

[Phương pháp áp dụng thiền quán]

178. Về điểm này, có tám thọ thiện và mười hai thọ bất thiện được coi là (tốc hành tâm) (*javana*); tâm duy tác ý giới có thể được áp dụng như là khai môn (*āvajjana*); hai tâm quả ý giới được coi như là tiếp thân (*Sampaticchana*); ba quả tâm ý thức giới được coi như là thẩm tấn suy đạt tâm (*santīraṇa*) và na cảnh (*tadārammaṇa*); tâm duy tác vô nhân ý thức giới được coi như là đoán định (*voṭṭhapana*); tám đại tâm quả được coi như là na cảnh tâm; chín duy tác tâm được coi như là tốc hành tâm. Cũng giống vậy đối với nhĩ, tỷ, thiết và các thân môn. Nhưng đối với ý môn **atthi kusalo** (“*là thiện*”) <26.30> được giải thích như là thiện thuộc bốn cõi; **atthi akusalo** (“*là bất thiện*”) gồm mười hai tâm bất thiện; **atthi avyākato** (“*là vô ký*”) cũng đã được giải thích là 34 tâm (*cittuppāda*). [cụ thể là:] mười một tâm quả dục giới, mười [39] tâm duy tác. Chín tâm duy tác sắc giới và vô sắc giới và bốn thánh quả sa môn

179. Về điểm này, cả thiện thuộc bốn cõi và bất thiện được áp dụng như là tốc hành tâm. Còn đối với duy tác tâm, vô nhân ý thức giới được áp dụng như là đoán định (*adverting*) ; mười một tâm quả được coi như là na cảnh (*registration*) ; cả duy tác tâm thuộc ba cõi và thánh quả sa môn được áp dụng như là tốc hành tâm.

180. Thật thích hợp để diễn giải những tâm này, có thể dừng lại ở bất kỳ nơi bảy tâm thức v.v... Nhưng điều này rất dễ chứng tỏ, ngừng lại để diễn giải trong ba mươi tiểu đoạn, như đã được chứng minh chỉ trong ba mươi phân đoạn mà thôi, vì toàn bộ các tâm này lại được áp dụng theo ba cách cũng như tại nhãn môn, [cụ thể là:] (1) như là một loại cận y (*upanissaya*), (2) như là phải được vượt qua (*samatikkama*) và (3) như là việc tu tiến (*bhāvanā*), cũng như vậy trong trường hợp nhãn môn, thiết môn và thân môn, tất cả các môn này nên được hiểu là có thể ứng dụng được theo hai cách [cụ thể như: bằng cách vượt qua và bằng cách tu tiến. Bằng cách nào đây?

[Nhãn]

181. Ở đây có một Tỷ Khuru, nhìn thấy một đề mục hoàn tịnh *kaṣiṇa* (*maṇḍala*) đang khi dạo quanh ngôi chùa, liền hỏi: ‘Vật này tên gọi ra sao?’ Khi có người trả lời: Đó là một đề mục hoàn tịnh *kaṣiṇa*. Vị Tỷ Khuru liền hỏi tiếp: “Dùng làm gì với thứ đó vậy?” Họ cho ngài biết: bằng cách tu tập điều này sẽ làm dậy lên thiền Jhana và rồi bằng việc tăng thêm thiền Jhana có chứng đắc cơ bản của nó, họ đã đạt đến bậc A-la-hán. Một người dân bộ tộc bình thường có khuynh hướng, không coi vật này là điều này là một vấn đề khó chịu, nghĩ rằng: “Tôi phải tạo ra ân đức này; nhưng người chỉ nằm ngủ kỹ và lười biếng sẽ không tạo được điều này đâu. Chúng ta phải áp dụng tinh tấn (*virīya*) và thanh tịnh giới ngay từ đầu,” và thế là vị Tỷ Khuru này đã thanh tịnh giới của mình. Sau khi giới đã được thiết lập, sau khi Ngài đã cắt bỏ đi mười trở ngại, (xin đọc Vis, 89 tt) vị Tỷ Khuru này rất hài lòng nhận ba chiếc y cà sa; Ngài thi hành nhiều nhiệm vụ đa dạng dành cho thiền sư và nắm thầy tiếp độ, sau khi đã học hỏi đề tài thiền (*kammaṭṭhāna*) và thực hiện những công việc khởi đầu với đề mục hành thiền Biến Xứ hoàn tịnh (*kaṣiṇa*), Ngài đã làm dậy lên chứng đắc; tăng thêm thiền quán và đã đạt đến chứng đắc làm cơ bản và ngài đã đạt đến bậc A-la-hán.

182. Ở đây toàn bộ thọ trong việc hành thiền mở đầu đều thuộc dục giới; thọ nơi tám thiền chứng lại thuộc sắc giới và vô sắc giới; thọ về các thánh đạo và thánh quả thuộc lãnh vực siêu thế. Như vậy nhãn thức trở thành trợ duyên mãnh lực để tạo ra thọ nơi bốn cõi và cũng vậy thọ nơi bốn cõi được gọi là “nhãn xúc sanh” làm duyên” Như vậy ở vị trí đầu tiên nhãn thức được ứng dụng như là một thân y duyên. [40]

183. (2) Nhưng khi một sắc pháp (*rūpa*) đã trở thành tiêu điểm (*āpāthagata*) nơi nhãn môn. Một người dân bộ tộc bình thường đã thiết lập phân biệt (*pariggaha*) [51] như vậy: ái dục (*rāga*) nổi lên trong tôi liên quan đến đối tượng khoái lạc và sân hận, {sân hận cũng nổi lên} liên quan đến đối tượng khó chịu và si mê, liên quan đến đối tượng chưa nhận ra, nhưng mạn (*mana*) (kiêu hãnh) nổi lên trong tôi khi bị trói buộc (*vinibandha*), [52] tà kiến nổi lên khi có cảnh khinh thị (*parāmaṭṭha*), phóng dật nổi lên (*uddhacca*) khi ta phân tâm, hoài nghi nổi lên (*vicikicchā*) khi ta không đạt đến một kết luận [53] xác định. Những tùy niệm (*anusaya*) nổi lên khi ta bị thói quen chi phối (*thāmagata*), biết rõ các phiền não (defilements) nổi lên trong chính mình, người đó suy nghĩ: Những phiền não nổi lên sẽ làm hại cho tôi và phá bỏ tất cả. Mong rằng tôi kiềm chế được những thứ đó. Nhưng nghĩ lại một người đang nằm và ngủ kỹ khó lòng có thể khống chế được tất cả. Chúng ta phải áp dụng tinh tấn và thanh tịnh giới ngay từ đầu và bằng cách tu luyện như đã khẳng định ở trên, người đó đã đạt đến bậc A-la-hán.

184. Cũng liên quan đến điểm này, toàn thể thọ lúc khởi đầu công việc tu thiền vẫn thuộc dục giới; thọ nơi tám thiền chứng lại thuộc sắc giới và vô sắc giới. Thọ thánh đạo và thánh quả thì thuộc siêu thế. Như vậy thọ bốn cõi xảy ra do chế ngự được những điều phiền não (defilements) nổi lên liên quan một cảnh sắc làm đối tượng được gọi là “Nhãn xúc sanh làm duyên” như vậy đây là điều có thể áp dụng như là những điều kiềm chế vậy.

185. (3) Nhưng có một vị Tỷ Khuru, khi cảnh sắc đã xuất hiện (*rūpa*) nơi tiêu điểm nhãn môn. Được thiết lập và xác định rõ ràng: cảnh sắc này lệ thuộc điều gì thế? Chính vì thế, khi biết được nó trở thành (*bhūta*) và phụ thuộc, vị Tỷ Khuru này xác định bằng phổ thông trí sắc tứ đại và sắc y sinh như là sắc và cho là các pháp có đối tượng chính là “phi sắc”. Chính vì thế, bằng cách xác định danh sắc (*nāmarūpa*) đi kèm với duyên khởi, và bằng cách áp dụng tam tướng, vị đó hiểu ra rằng các hành cộng với thiền minh sát (*vipassanā*) và vị đó đã đạt đến bậc A-la-hán.

186. Về điểm này cũng vậy, toàn bộ thọ trong việc khởi động thiền đều thuộc dục giới cả; thọ nơi tám thiền chứng lại thuộc sắc giới và vô sắc giới, thọ nơi thánh đạo và thánh quả thuộc siêu thế. Thọ

này được tạo ra bằng cách quán thông thường cảnh sắc làm đối tượng, ta gọi đó là “nhĩ xúc sanh làm duyên” như vậy đây là cảm thọ thích hợp cho việc tu luyện.

[Nhĩ]

187. (1) Nhưng một vị Tỳ Khuru khác lại nghe thấy rằng: “bằng cách thực hiện công việc khởi động tu thiền, hình như thiền chứng xuất hiện, và bằng cách gia tăng thiền quán, có thiền chứng làm căn bản, chúng ta đạt đến bậc A-la-hán.

188. Ở điểm này cũng vậy, toàn bộ thọ trong việc khởi động tu thiền vẫn thuộc dục giới; thọ với tám thiền chứng ;lại cũng thuộc cõi sắc và cõi vô sắc; thọ diễn ra nơi thánh đạo và thánh quả thuộc siêu thế. Như vậy nhĩ thức [41] đã trở thành trợ duyên mạnh mẽ tạo ra thọ nơi bốn cõi, và như vậy thọ nơi bốn cõi được gọi là “nhĩ xúc sanh làm duyên”. Như vậy ở vị trí đầu tiên nó thích hợp với thân y duyên.

189. (2) Nhưng khi một cảnh thịnh lợt được vào tiêu điểm nhĩ môn, toàn bộ nên được hiểu như đã khẳng định ở trên, liên quan đến nhãn môn. Vậy thì toàn bộ thọ thuộc bốn cõi diễn ra nhờ thắng vượt được phiền não (defilements) nổi lên, liên quan đến cảnh thịnh làm đối tượng và được gọi là “ nhĩ xúc sanh làm duyên” như vậy thọ này có thể thắng vượt được là điều thích hợp.

190. (3) Nhưng một Tỳ Khuru nọ, khi một cảnh thịnh xuất hiện ngay tiêu điểm nhĩ môn, xác định được như sau: “ cảnh thịnh này phụ thuộc điều gì vậy?” Và toàn bộ nên được hiểu như đã được khẳng định ở trên, liên quan đến nhãn môn. Như vậy thọ đã được tạo ra nhờ quán thông thường một cảnh thịnh như vậy làm đối tượng được gọi là “nhĩ xúc sanh làm duyên” như vậy thọ này có thể thích hợp để tu tập.

[Tỷ, Thiệt,Thân]

191. (2) Nhưng khi một cảnh khí làm đối tượng đã lợt vào tiêu điểm tỷ môn, một cảnh vị xuất hiện nơi thiệt môn hay một cảnh xúc (*phoṭṭhabba*) xuất hiện nơi thân môn, sau khi đã xác định được như vậy: “tham dục nổi lên trong tôi liên quan đến đối tượng vừa ý,” như vậy toàn bộ thọ nên được hiểu như đã khẳng định ở trên liên quan đến nhãn môn. Thọ thuộc bốn cõi diễn ra nhờ thắng vượt qua được những phiền não (defilements) nổi lên liên quan đến cảnh khí, v.v... làm đối tượng được gọi là “tỷ xúc sanh, thiệt xúc sanh hay thân xúc sanh làm duyên.” Như vậy thọ này có thể thích hợp để thắng vượt liên quan đến ba môn này.

192. (3) Nhưng có một Tỳ Khuru. Khi một cảnh khí v.v... đã lợt vào tiêu điểm tỷ môn, v.v... sau khi đã xác định được như vậy liền lên tiếng hỏi: cảnh khí này, cảnh vị này và cảnh xúc này phụ thuộc vào điều gì vậy?” và toàn bộ những điều này nên được hiểu như đã được khẳng định ở trên, liên quan đến nhãn môn. Như vậy thọ được tạo ra bằng cách quán thông thường một cảnh khí v.v... như thế làm đối tượng được gọi là “tỷ xúc sanh, thiệt xúc sanh hay thân xúc sanh làm duyên. Như vậy thọ này có thể thích hợp để tu tập.

[Ý]

193. (1) Nhưng liên quan đến ý môn, thọ có thể thích hợp theo ba cách. Đối với một vị Tỳ Khuru coi sanh như là điều kinh hoàng (*bhayato*), coi tuổi già, bệnh tật và chết như là điều kinh hoàng. Coi cả bốn điều này như là điều kinh hoàng. Ngài liền suy nghĩ: “Chúng ta phải thoát khỏi sanh, thoát khỏi tuổi già, thoát khỏi bệnh tật và thoát khỏi cái chết. Nhưng nhất thiết không có thể đối với một người chỉ nằm không và ngủ kỹ, lại có thể thoát khỏi sanh, bệnh, lão, tử được đâu, chúng ta phải vận dụng tinh tấn (ngهی lực) và thanh tịnh giới ngay từ lúc đầu, và tu luyện như đã được khẳng định ở trên liên quan đến nhãn môn, kết quả Tỳ Khuru này đạt đến Bậc A-la-hán.

194. Ở điểm này cũng vậy, toàn bộ thọ về việc tu thiền quán ban đầu đều thuộc dục giới. Thọ nơi tám thiền chứng lại thuộc sắc giới và vô sắc giới: thọ nơi thánh đạo và thánh quả lại thuộc siêu thế. Như vậy, sanh, lão, bệnh và tử đã trở thành một trợ duyên mạnh mẽ để tạo ra thọ thuộc bốn cõi, [42] và chính vì thế thọ thuộc bốn cõi được gọi với tên là “ ý xúc sanh làm duyên”. Như vậy nơi vị trí đầu tiên thọ này có thể thích hợp như là thân y duyên vậy.

195. (2) Nhưng khi cảnh pháp (*dhamma*) đã xuất hiện tại tiêu điểm đối tượng nơi ý môn, toàn bộ nên được hiểu như đã khẳng định ở trên liên quan đến nhãn môn. Thọ nơi bốn cõi diễn ra nhờ thắng vượt được những phiền não (*defilement*), nổi lên liên quan đến một cảnh pháp đối tượng được gọi là “ý xúc sanh làm duyên” như vậy thọ này có thể thích hợp để thắng vượt.

196. (3) Nhưng một vị Tỳ Khuru, khi đã có cảnh pháp xuất hiện vào tiêu điểm ý môn, đã xác định như sau: “cảnh pháp này là đối tượng, thì phụ thuộc vào điều gì vậy? Đối tượng này phụ thuộc vào ý vật (*vatthu*). Ý vật đó lại lệ thuộc vào điều gì nữa vậy? Ý vật này phụ thuộc vào sắc tứ đại. Ngài đã xác định được sắc tứ đại và sắc y sinh như là “sắc” và các pháp lấy đó làm đối tượng được coi là “phi sắc”. Chính vì thế do xác định được danh sắc đi kèm với các duyên và bằng cách ứng dụng tam tướng vị Tỳ Khuru này đã quán phổ thông các hành cộng với thiền quán tăng tiến vị Tỳ Khuru này đã đạt đến bậc A-la-hán.

197. Về điểm này cũng vậy, toàn bộ thọ vào lúc bắt đầu tu thiền đều thuộc dục giới cả. Thọ nơi tám thiền chứng lại thuộc sắc giới và vô sắc giới: thọ nơi thánh đạo và thánh quả lại thuộc siêu thế. Thọ này được tạo ra do am hiểu được cảnh pháp, được coi là đối tượng có tên gọi là “ý xúc sanh làm duyên” như vậy thọ này có thể thích hợp để tu tập phát triển.

198. Nhưng sáu loại thọ được khẳng định vào cuối mỗi thọ thuộc nhóm 24 và tiếp nối các phân đoạn như là **cakkhusamphassajā vedanā... manosamphassajā vedanā** (“thọ do nhãn xúc sanh ... thọ do ý xúc sanh”) <26.30> đã được khẳng định bằng tương ưng duyên (*sampayuttapaccaya*).

Đây là cách mô tả về các thọ uẩn.

(c) – (e) Tưởng v.v...

199. Tưởng uẩn v.v... cũng nên được hiểu theo cách thức này. Nhưng trong phần mô tả về tưởng uẩn, liên quan đến tam đề “thọ” (no.2) và tam đề “hỷ” (no. 7) là thích hợp. Và liên quan đến các tam đề “câu hành lạc” v.v... (các số 91 và 92).

200. Trong phần mô tả các hành uẩn, do gộp chung xúc với các hành uẩn, ta nói “*tương ưng với tâm*” (*cittasampayutta*), thay vì nói “tương ưng với xúc.” Và ở đây, liên quan đến các nhị đề, là nhị đề nhân là thích hợp[54] còn các tam đề thì giống như đã triển khai trong các tưởng uẩn vậy.

201. Trong phần nói về Thức uẩn, ta đề cập đến “*nhãn thức*”.v v.v... thay vì nói “các pháp do nhãn xúc sanh” v.v... Vì ta không thể mô tả tâm như là “ý xúc sanh” được. Những gì còn lại ở đây như đã được khẳng định nơi tưởng uẩn, nhưng liên quan đến việc mô tả ba uẩn này, một số lớn các tam đề và nhị đề lại tỏ ra thích hợp hơn so với cách mô tả thọ uẩn. Chương này trong các đoạn nên được hiểu theo cách này.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

202. Giờ đây có phần vấn đáp (*pañhāpucchaka*) được đặt ra. Về điểm này, có liên quan đến việc đặt vấn nạn, sau khi đã nêu thắc mắc về toàn bộ những gì thích hợp và không thích hợp liên quan đến phương pháp bắt đầu bằng câu sau đây **pañcannam khandhānam kati kusalā kati akusalā kati avyākata?** (“bao nhiêu trong số ngũ uẩn được coi như là thiện, bao nhiêu là bất thiện và bao nhiêu là vô ký?”) <61. 28>. Trong khi trả lời, chỉ có uẩn nào thích hợp ta mới nên hiểu được áp dụng phương pháp bắt đầu với **rūpakkhando avyākato** (sắc uẩn là vô ký) <62.1>. Và bất kỳ nơi nào không xác định được là “một uẩn” hay “hai uẩn”, thì bản văn để lại với phương pháp bắt đầu với câu **siyā uppannā siyā anuppannā** (“có thể nổi lên hoặc không thể nổi lên”) (tam đề17). Trong đó việc gộp chung toàn bộ ngũ uẩn lại với nhau nên được hiểu rõ. Việc phân loại còn lại về các pháp này nọ

như là “[uẩn] thiện” v.v... đã được khẳng định ở trên trong phần bình giải về tác phẩm **Dhammasaṅgaha** (Bộ Pháp Tụ) (xin đọc Asl).

203. Nhưng liên quan đến các tam đề “cảnh” (*ārammaṇattika*) (các số 13,16, 19,21) <62.39>, có bốn uẩn với cảnh hy thiếu (*parittārammaṇa*) nơi những kẻ nào tham dục, sân hận, si mê, kẻ nào thu thúc, kẻ nào có quán phổ thông, phản khán thông qua quán sát bằng 55 pháp dục giới, những người này đã triển khai những đối tượng (*mahaggatārammaṇa*) đó nơi những kẻ tham dục, sân hận, si mê, những kẻ nào thu thúc, những kẻ nào đã được thiết lập phân biệt thông qua quán sát bằng 27 sắc pháp và phi sắc; họ thấy được những đối tượng bao la (*appamāṇārammaṇa*) nơi những ai phản khán lại thông qua quán sát bằng thánh đạo, thánh quả và Níp bàn. Trong kệ gian triển khai một khái niệm họ chẳng nên nói là đã chiếm được những đối tượng như thế. (*na vattabbārammaṇā*) <62. 41>

204. Những người này cũng thế, vào kệ điểm duyệt xét lại thánh đạo nơi thánh hữu học (*sekha*) và vô học (*asekha*) <63.5> đã có đạo thành cảnh (*maggārammaṇa*), họ đã có đạo thành nhân (*maggahetuka*) do đặc tính những thánh đạo này là nhân đồng sanh khởi vào sát na thánh đạo. Họ đã coi đạo thành trưởng (*maggādhīpati*) nhờ trạng thái cảnh trưởng bằng cách tăng thêm tác dụng cho thánh đạo vào sát na phản khán, và họ đã có đạo thành trưởng thông qua đặc tính câu sanh trưởng nơi kẻ nào phát triển thánh đạo với cần (*virīya*) cao nhất hoặc với tầm (*vīmaṃsā*) cao nhất. Họ chẳng nên cho là đã nắm được những đối tượng như vậy nơi kẻ nào phát triển thánh đạo với dục (*chanda*) cao nhất hay với tâm (*citta*) cao nhất .

205. Họ có một cảnh quá khứ (*atītārammaṇa*) <63.11> nơi những kẻ nào tham dục, sân hận, si mê, những kẻ nào thu thúc, đã thiết lập phân biệt, thông qua quán sát lại những uẩn quá khứ, những giới cũng như những xứ (*āyatana*); họ nắm được cảnh tương lai [44] nhờ quán sát lại các uẩn, v.v... tương lai họ nắm được cảnh hiện tại thông qua quán sát lại các uẩn hiện tại. Nơi những người quán sát lại một khái niệm hay Níp bàn, họ chẳng nên cho là đã nắm được những đối tượng như vậy.

206. Cũng như vậy đối với những ai nắm được cảnh nội phần (*ajjhattārammaṇa*) <63.16> nơi những người nào tham dục, sân hận, si mê, những ai thu thúc, và đã thiết lập phân biệt, thông qua quán sát các uẩn nội phần, do những giới hoặc xứ của chính mình; họ nắm được những cảnh ngoại phần vào sát na họ quán sát về một khái niệm (*paññatti*) hoặc về Níp bàn; họ cũng nắm được cảnh nội ngoại phần nơi những người tạo ra chúng như vậy có liên quan đến các pháp vào một sát na nội phần hay vào một sát na ngoại phần nào đó. Vào sát na thuộc vô sở hữu xứ thì họ nên hiểu như là chẳng nên cho là đã nắm được những đối tượng như vậy.

207. Như vậy Đức Phật đã chứng minh cho thấy tác phẩm phân biệt các uẩn (*Khandhavibhaṅga*) bằng cách đưa vào ba chu kỳ bắt đầu với chương phân tích theo kinh Tạng (*Suttantabhājanīya*). Và liên quan đến ba chu kỳ này, chỉ có một cách được phân chia thành [căn cứ vào cõi] vì sắc uẩn tồn tại khắp mọi nơi chỉ thuộc dục giới mà thôi; còn bốn danh uẩn, thuộc về bốn cõi; được giải thích như là hòa lẫn giữa hiệp thế và siêu thế.

-ooOoo-

Chương Hai

PHÂN TÍCH CÁC XỨ (*Āyatanavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

208. [45] Giờ đây, trong phần mô tả về xứ (sense bases) được triển khai tiếp theo ngay sau đây. Trước tiên để chứng tỏ Chương phân tích theo kinh Tạng, Ngài phán: **Dvādasāyatanāni:**

(a) Định Nghĩa

209. Về điểm này, trước tiên theo phương pháp ta không thấy đề cập đến trong bản văn Pāli.

210. (1) Ý nghĩa, (2) trạng thái, (3) nhiều đến vậy..

(4) trình tự, rồi (5) ngắn gọn và chi tiết,

(6) giống như thể quan sát là vậy

[như vậy] ta nên biết rõ định nghĩa là gì.

211. 1. Về điểm này, trước tiên [liên quan đến ý nghĩa] cách đặc biệt là: “thường thức” (*cakkhati*), [55] như vậy ta thấy có yếu tố con mắt (*cakkhu*) ở đây; có nghĩa là [con mắt] tận hưởng một cảnh sắc (*rūpa*) và tiết lộ cảnh sắc đó ra ngoài... “biến thành hữu hình” (làm cho nhìn thấy được) (*rūpayati*). [56] Như vậy đây là cảnh sắc (*rūpa*); ý muốn nói, thông qua thay đổi đáng kể bên ngoài (màu sắc), cảnh sắc đó thể hiện được hiện trạng nào ta đang suy nghĩ trong tâm (nghĩa đen: trong tim). “Nghe được” (*sunāti*) như vậy có liên quan đến tai (*sota*). “phát ra được” (*sappati*) [57] như vậy ở đây có yếu tố thỉnh (*sadda*); ý nghĩa là: “điều được thốt ra” (*udāharīyati*) [58] “ngửi thấy” (*ghāyati*), như vậy điều này liên quan đến mũi (*ghāṇa*). “điều ngửi được” (*gandhayati*), [59] như vậy đây là cảnh khí (*gandha*); ý nghĩa ở đây là: nó lộ ra (*sūcayati*) [60] chính vật (*vatthu*) của mình”. “nó kích thích (*avhayati*) sự sống (*jīvita*), như vậy đó là lưỡi (*jivhā*). “nếm” (*rasanti*) [61] vậy đây là cảnh vị (*rasa*); “họ thường thức điều đó.” ý muốn nói như vậy. “Đây chính là nguồn gốc (*āya*) mọi hiện trạng bất thiện tùy thuộc vào các ung rữa” Đây lại đề cập đến thân xác (*kāya*), “nguồn gốc” là vị trí điều gì đó xuất hiện. “Điều đụng chạm tới được” (*phusiyati*), như vậy đây chính là cảnh xúc. (*phoṭṭhabba*). “nó tạo ra suy nghĩ” (*manayati*) [62], như vậy nó là ý (*mano*). “chúng mang (*dhārayanti*) chính trạng thái riêng của mình”; như vậy đây là các pháp (*dhammā*).

212. Tuy nhiên nhìn chung “xứ” (*āyatana*) nên được hiểu như (a) do đặc tính mở rộng (đẳng trương) (*āyatanato*) [63] (b) là do lãnh vực (phạm vi=*tananto*) [64] nguồn gốc (*āyānaṃ*) [65] của nó và (c) vì lý do đem đến (*nayanato*) [66] của nó trên những gì đang mở rộng ra (đẳng trương) (*āyatassa*).

213. Đối với (a) những hiện trạng tâm và những hiện trạng sở hữu tâm cùng xảy ra (*cetasika*) [sở hữu các môn và đối tượng] trải rộng ra (*āyatanti*) [67] trên mỗi đặc điểm riêng nơi chính các hiện trạng đó với từng cặp một như con mắt và cảnh sắc, thông qua nhiệm vụ cảm nghiệm của từng cặp đó, v.v... chúng trở nên sinh động, cố gắng và phấn đấu trong đó là điều ta muốn nói ở đây.

214. (b) Những cặp này lại tạo phạm vi (*tanonti*) cho những hiện trạng đó, để trở thành nguồn gốc (*āya*); đem lại cho chúng mục tiêu phấn đấu là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

215. (c) Cho đến bao lâu nỗi đau khổ do vòng luân hồi hồi đang diễn ra qua đặc tính vô thủy (không có khởi thủy) vòng luân hồi hồi trải rộng trong (*āyata*) quá khứ [68] không có dấu hiệu rút đi, cho đến bao lâu cái vòng luân hồi hồi đó vẫn còn đem đau khổ đến (*nayante*); đến lúc đó chúng vẫn còn tạo ra biết bao nhiêu hiện trạng tâm, v.v... [69] xuất hiện.

216. Chính vì thế toàn bộ những hiện trạng này ta gọi là những xứ (lãnh vực), ý nghĩa ở đây là do chúng trải rộng ra. Chính là lãnh vực nguồn gốc và bởi vì đem đến những gì được trải rộng ra đây đó.

217. Hơn thế nữa, “xứ” nên được hiểu theo nghĩa là nơi cư trú. [46], kho, [70] nơi hội họp, nơi sanh và nguyên nhân. Vì thế ta thấy ý nghĩa trên thế gian này [trong các câu như] “xứ đại vương” “xứ Vasudeva” v.v... đây là nơi cư trú và ta gọi là xứ (*āyatana*); trong [các câu như] “xứ vàng” “xứ bạc”, v.v... thì đó là một mỏ, một kho. Nhưng trong Giáo Pháp, ta lại thấy trong các đoạn như:

“Và chính vì thế nơi cỗi hoan lạc (*āyatana*)

Những kẻ nào bay trên trời, bắt phải phục tùng Ngài.” (A. iii. 43)

Đây còn là nơi hội hợp; như trong các câu như: “vùng đất miền nam là nơi những đàn gia súc đông đúc trú ngụ.” Đây lại là một nơi sanh; trong các đoạn như: “Ngài đạt được tài cán khi cơ hội tới để chứng tỏ điều đó (*āyatana*)” (M I 494) đây lại là một nguyên nhân.

218. Và những hiện trạng tâm này cũng như những sự kiện sở hữu tâm cùng diễn ra trong mắt v.v... là do đặc tính phụ thuộc vào nhau; như vậy con mắt v.v... chính là nơi cư trú của chúng và có rất nhiều các hiện trạng xảy ra nơi con mắt là do cả hai phụ thuộc lẫn nhau chính [con mắt] lấy chúng làm đối tượng; chính vì thế con mắt, v.v... là một cái kho của chúng. Và con mắt v.v... là nơi hội hợp vì là nơi gặp gỡ của một trong số các vật, còn là môn và là đối tượng. Và con mắt v.v... lại là nơi sanh vì chúng xuất hiện ngay tại đó, con mắt coi chúng là niềm hỗ trợ cũng như là đối tượng. Con mắt v.v... lại còn là nguyên nhân vì thiếu con mắt thì các pháp này cũng không xuất hiện nơi các sự kiện này.

219. Chính vì những lý do trên, các pháp được gọi là “xứ” (*āyatana*); hiểu theo nghĩa như là nơi cư trú, là kho, là nơi hội hợp, nơi sanh và là nguyên nhân nữa.

220. Chính vì thế theo ý nghĩa đã được khẳng định: “Đây chính là con mắt, tức một xứ”, ta cũng có thể gọi là “nhân xứ”... “chúng chính là pháp và đó cũng còn là xứ nữa.” do vậy chúng chính là “pháp xứ” Do vậy, ngay vị trí ban đầu đây chính là ý nghĩa cần hiểu rõ về định nghĩa vậy.

221. (2) *Trạng thái*: ở đây cũng vậy, chúng ta nên hiểu rõ định nghĩa như là trạng thái của con mắt v.v... nhưng những trạng thái này nên được hiểu theo phương pháp ta đã khẳng định ở trên trong phần mô tả về sắc uẩn[71]

222. (3) Liên quan đến ý nghĩa cụm từ: *hiều đến như vậy*. Vì các hiện trạng “hữu” nhiều vô số kể. Đây là điều người ta thường nói: vì con mắt v.v... và pháp xứ cũng vậy (*dhamma*), nhưng tại sao lại còn đề cập đến “mười hai xứ” thay vì chỉ cần nói đến “pháp xứ” mà thôi? Vì ta định nghĩa về môn cộng đối tượng – làm cho các nhóm thức nổi lên. Vì ở đây, chính việc định nghĩa sáu nhóm thức nhờ định nghĩa hiện trạng các môn cũng như hiện trạng đối tượng, thế nên ta phải chia ra theo kiểu này; Như vậy ta có mười hai nhóm, chính vì chỉ có nhân xứ mới là môn khởi xuất, và chỉ có sắc xứ mới có thể trở thành đối tượng của nhóm thức được gộp lại thành các qui trình (*vīhi*) tâm nhân thức. [47] Những môn khác cũng giống như vậy, nhưng chỉ có ý xứ mới được gọi là tâm hữu phần (*bhavaṅga*) sở hữu tâm nổi lên và pháp xứ lại không chung nhất với toàn bộ làm đối tượng cho nhóm thức thứ sáu này. Chính vì thế ta mới gọi đó là “mười hai”. Vì việc định nghĩa môn cộng với đối tượng làm cho sáu nhóm thức này khởi xuất. Như vậy định nghĩa ở đây nên được hiểu là “hiều đến như vậy”.

223. (4) *theo trình tự*: Ở đây cũng vậy, xuất phát từ “trình tự sanh khởi” v.v... được khẳng định ở trên, [72] chỉ có “trình tự thuyết pháp” là thích hợp. Vì trong số các nội xứ thì nhân xứ được diễn giảng đầu tiên. Điều này là rõ ràng bởi vì nhân xứ có đối tượng bao gồm hữu kiến (*sanidassana*) và hữu đối chiếu (*sappaṭigha*) của nó. Sau đó nhĩ xứ v.v... có đối tượng là vô kiến và hữu đối chiếu. Hay ngược lại nhân xứ và nhĩ xứ được diễn giảng đầu tiên trong số các nội xứ là do đặc tính hữu ích to lớn của chúng làm nguyên nhân tạo ra thấy vô thường và nghe vô thường (xin đọc A. iii. 325) Sau đó ba nhóm khác bắt đầu khởi sanh với tỷ xứ và cuối cùng mới giải thích đến ý xứ vì ý xứ đóng vai trò hành xứ làm đối tượng cho năm xứ khác. Nhưng vì chúng lần lượt lấy nhân xứ làm hành xứ v.v... sắc xứ v.v... trong số các ngoại xứ, được diễn giải tiếp theo sau từng loại tương ứng với từng nội xứ.

224. Hơn nữa, trình tự này nên được hiểu như là định nghĩa nguyên nhân khiến tâm nổi lên; và điều này đã được nói đến: “Do mắt và cảnh sắc mà nhân thức xuất hiện... . Do ý và các pháp mà ý thức nổi lên” (M. i 111-2) chính vì thế ta nên hiểu định nghĩa ở đây “theo trình tự” là như vậy.

225. (5) [Hiểu theo cách] *ngắn gọn và chi tiết*: Ngắn gọn, mười hai xứ chỉ đơn giản là danh sắc vì ý xứ và một phần pháp xứ được gộp chung với danh và số xứ còn lại được gộp chung với sắc .

226. Nhưng [hiểu một cách] *chi tiết*. Trước tiên liên quan đến các nội xứ, nhân xứ chỉ đơn giản là một loại sắc thần kinh nhân mà thôi; nhưng khi ta sắp loại theo nguyên nhân, sanh thú (*gati*) theo nhóm (*nikāya*) và con người, thì lại rất đa dạng. Cũng giống vậy liên quan đến bốn nhóm bắt đầu với nhĩ xứ, ý xứ có tới 81 loại theo như cách phân loại dựa trên tâm thiện, tâm bất thiện, tâm quả và tâm duy tác thuộc ba cõi; nhưng theo cách sắp loại căn cứ vào xứ, tiến hành[73] v.v... thì lại vô cùng đa dạng. Sắc xứ, khí xứ, vị xứ theo cách sắp xếp dựa trên sở sanh, gồm tới bốn đặc tính. Thinh xứ có hai

đặc tính, nhưng cách sắp xếp theo nét tương đồng và bất tương đồng toàn bộ lại vô cùng đa dạng. Các xúc xứ lại chia thành ba loại dựa trên địa đại, hỏa đại và phong đại. Và xét theo cách sắp xếp sở sanh chúng lại chia thành bốn loại; và theo cách tương đồng và bất tương đồng thật là vô cùng đa dạng. Pháp xứ cũng thuộc nhiều loại theo cách lấy cảnh pháp thuộc ba cõi làm đối tượng. Chính vì thế ta nên hiểu rõ định nghĩa theo cách ngắn gọn và chi tiết. [74] [48]

227. (6) *quan sát xứ như thế nào*: Nhưng ta nên coi toàn bộ những xứ này [75] không có nguồn gốc (lai lịch) và điểm đến, vì chúng không đến từ bất kỳ nơi nào trước khi xuất hiện cả. Cũng như chẳng đi được nơi nào sau khi diệt cả. Nhưng do trước lúc xuất hiện chúng không có thực tính (*sabhāva*) riêng cho mình và sau khi diệt thì thực tính đó lại tan vỡ hoàn toàn; khoảng giữa trước và sau, chúng chẳng có được sức mạnh nào [khả dĩ có thể sử dụng được] vì lý do chúng hoàn toàn lệ thuộc vào nguyên nhân. Chính vì thế ta nên coi chúng không có lai lịch và không có điểm đến nào cả.

228. Cũng vậy ta nên coi chúng hoàn toàn thụ động và không bị chiếm đoạt. Vì xứ này không xuất hiện trước con mắt và cảnh sắc v.v... : “Tâm này có thể xuất hiện từ sự hội hợp của chúng ta” chẳng? Và chúng không thụ động cũng như không tự chiếm cho mình tư cách là môn, các vật và đối tượng làm mục tiêu cho tâm nổi lên chẳng? v.v... nhưng là qui luật nhân thức này chỉ nổi lên do sự hội hợp với mắt và cảnh sắc v.v... chính vì thế chúng được coi như: hoàn toàn thụ động và không bị chiếm đoạt.

229. Hơn nữa, các nội xứ giống như một ngôi làng trống vắng vì thiếu đặc tính thường, tịnh, lạc và bản ngã; và các ngoại xứ lại giống như những kẻ trộm đột nhập vào ngôi làng, (xin đọc S iv. 175) vì chúng tấn công bất ngờ các nội xứ. Chính vì thế Đức Phật nói rằng: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, cảnh sắc vừa lòng hay khó chịu thường tấn công con mắt.” Hơn nữa, ta nên coi các nội xứ giống như sáu thọ sanh [76] và các ngoại xứ là nơi cư trú. Như vậy ta hiểu rõ định nghĩa ở đây “xứ được quan sát như thế nào”.

(b) Vô thường, v.v...

230. Giờ đây để chỉ rõ thông qua thiền quán ta có thể nhận rõ các khía cạnh khác nhau nơi các xứ này Đức Phật nói: **Cakkhum aniccaṃ** <70.5> (“con mắt chỉ là vô thường mà thôi”) v.v... ở đây, đầu tiên con mắt là vô thường hiểu theo nghĩa phi hữu sau khi đã xuất hiện.

231. Con mắt có đặc tính vô thường vì bốn lý do [cụ thể] như sau: do đặc tính sanh diệt, do thay đổi (*vipariṇāma*), do đặc tính tạm kệ (*tāvakālika*) và đặc tính loại trừ khỏi tính vĩnh cửu (*niccapaṭikkhepa*).

232. Chính xứ chỉ là đau khổ (*dukkha*) hiểu theo nghĩa bị đàn áp. Hoặc vì xứ này sau khi đã trụ (*thiti*), trong lúc trụ xứ đó tăng triển, (lớn lên) già đi và bị bệnh tật kiệt sức và đang khi đạt đến tuổi già thì qua đi (chết), chính vì thế đau khổ xuất hiện vì bốn lý do nêu trên, [cụ thể là], vì bị đàn áp liên tục, vì khó khăn lắm (*dukkhama*) mới xuất hiện được và vì chính xứ là đau khổ và vì đặc tính loại bỏ hết mọi an lạc.

233. Nhưng xứ là vô ngã (*anattā*) hiểu theo nghĩa bất lực. Hay vì không thể thực thi sức mạnh trong ba trường hợp cụ thể như sau: “xứ này, thực chất không đạt đến trụ, khi đã đạt đến trụ lại không tránh khỏi già cỗi, khi đã già cỗi, không tránh khỏi diệt”; và không đắc thủ đặc tính khả dĩ đem lại khả năng hành sử sức mạnh này (*vasavattana*). Chính vì thế xứ là vô ngã vì bốn lý do trên, cụ thể như sau: vì xứ thì trống rỗng, vì không phải là chủ sở hữu, vì không thể hành sử theo ý muốn (*akāmakāriya*) và vì đặc tính bị loại khỏi bản ngã.

234. [49] Dễ dàng thay đổi vì lấy phi hữu làm vận mệnh, vì phải liên tục di chuyển từ điểm quá độ hiện hữu này sang hiện hữu khác và vì đã loại bỏ mất bản chất nguyên thủy của mình. Đây chỉ là những từ đồng nghĩa với vô thường mà thôi.

235. Liên quan đến **rūpa aniccā** <70.,6> (“Sắc pháp thì vô thường”) v.v... phương pháp này cũng tương tự như các phương pháp nêu trên.

236. Hơn thế nữa ở đây, ngoại trừ con mắt, các pháp thuộc ba cõi đều là vô thường, nhưng chúng không phải là con mắt; nhưng con mắt lại vừa là con mắt và vô thường. Giống như vậy các pháp còn

lại đều là đau khổ [nhưng không phải] là mắt; nhưng con mắt gồm cả đặc tính vừa là con mắt lại vừa là đau khổ nữa. Các pháp khác đều là vô ngã [nhưng không phải] là con mắt; nhưng con mắt lại gồm cả hai đặc tính, vừa là con mắt vừa là vô ngã nữa. Cũng như vậy, đối với các cảnh sắc, v.v... phương pháp được sử dụng cũng tương tự như vậy.

237. Nhưng trong chương phân tích theo Kinh Tạng này vị Như Lai (Đức Phật) muốn diễn giải điều gì vậy? Đó là vô ngã tướng nơi thập nhị xứ. Vì khi giảng thuyết về vô ngã tướng này, Đức Phật đã diễn giải đặc tính này bằng cách diễn giải vô thường tướng, hoặc thông qua khổ não tướng hay thông qua cả hai vừa vô thường lẫn đau khổ nữa.

238. Về điểm này, trong đoạn Kinh Phật sau đây: “Nếu có ai đó cho là bản ngã chính là con mắt, đó là điều không thể chấp nhận được vì đặc tính sanh diệt nơi con mắt đã quá rõ ràng. Nhưng chính vì đặc tính sanh diệt của con mắt đã quá hiển nhiên như vậy, nên vị ấy đã có thể kết luận: “Chính bản ngã của tôi cũng đã sanh rồi diệt.” chính vì thế mà (con mắt là bản ngã) là điều không thể chấp nhận được... Như vậy con mắt là vô ngã (M. iii 282) Ngài (Đức Phật) đã thuyết pháp về vô ngã tướng bằng vô thường tướng vậy.

239. Trong đoạn Kinh sau đây, (Đức Phật) đã diễn giải vô thường tướng thông qua khổ não tướng như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, sắc chẳng phải bản ngã đâu, nếu sắc là bản ngã, thì sắc này không thể dẫn đến bệnh tật, và rồi chúng ta có thể lệnh cho sắc như sau: “sắc của tôi phải như thế này, sắc của tôi không như thế nọ mới đúng”. (S iii. 67)

240. Trong các đoạn như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, sắc chỉ là vô thường mà thôi; điều gì là vô thường cũng lại là đau khổ cả. Cái gì gây đau khổ là vô ngã; điều gì là vô ngã thì chẳng phải của tôi, chẳng phải là tôi. Đó không phải là bản ngã của tôi.” (S iii 82.) Ngài đã thuyết pháp vô ngã tướng thông qua cả hai tướng vô thường và đau khổ.

241. Tại sao vậy? Là bởi vì tướng vô thường và đau khổ đã quá hiển nhiên. Vì khi ta cầm trong tay một chiếc đĩa đựng ly uống nước, chẳng may tuột tay và vỡ cả: ta vội kêu lên: “Ôi! Vô thường cả” Như vậy tướng vô thường quả thật rất hiển nhiên. Nhưng liên quan đến con người (*attabhāva*) thì sao: khi mụn nhọt hay ung bứu trong người phát ra, hay chân ta vấp phải đá hoặc đập phải gai: ta la lên: “Ôi! Đau quá.” Chính vì thế đau khổ là điều hiển nhiên. Đặc tính “vô ngã” thật khó hiểu, không rõ ràng, tối tăm và khó lòng thấu triệt được, khó lòng làm cho người khác [50] hiểu được.

242. Cho dù Vị Như Lai có xuất hiện hay không thì mọi người cũng đã hiểu rõ tướng vô thường và đau khổ là như thế nào. Chúng ta chẳng hiểu được tướng vô ngã, nên như các Chư Phật không xuất hiện; và chỉ khi nào Chư Phật xuất hiện ta mới hiểu rõ được tướng vô ngã mà thôi. Vì các vị hành giả và ẩn sĩ (*tāpasa*) như thế: Thiền Sư Sarabhaṅga[77] chẳng hạn, các vị tỏ ra rất dũng mãnh, đầy dũng lực và các Ngài đã diễn đạt thấu đáo tướng “vô thường và đau khổ”: [nhưng các Ngài không thể diễn đạt được “vô ngã” là gì. Vì nếu các Ngài có thể diễn đạt được “vô ngã là gì” và nếu các Ngài diễn tả được “vô ngã” nơi Tăng Già hiện hành, kết quả là sự thâm nhập thánh đạo và thánh quả sẽ diễn ra nơi Tăng đoàn đó. Vì làm cho tướng “vô ngã” được am tường không thuộc phạm vi của bất kỳ ai cả; nhưng chỉ thuộc phạm vi của các vị Toàn Giác mà thôi. Như vậy tướng vô ngã không thể hiện rõ ràng được. Chính đây là lý do tại sao khi thuyết pháp về tướng vô ngã, Ngài đã diễn giải bằng cách thuyết pháp tướng vô thường và đau khổ hay nói cách khác, thông qua cả vô thường và khổ não Ngài đã diễn giải về vô ngã vậy. Nhưng ở đây ta nên hiểu Ngài đã diễn giải “vô ngã tướng” thông qua cả hai tướng vô thường và khổ não vậy.

243. Nhưng bởi vì không hiểu rõ, do không thâm nhập được vào chân đế đó, do bởi chân đế đó bị che dấu ở đâu mà chúng đã không xuất hiện? Trước tiên tướng vô thường không xuất hiện vì ta đã không hiểu rõ và không thể thâm nhập vào qui trình “sanh diệt” do tương tục tính (*santati*) đã che dấu mất. Khổ não tướng không thể xuất hiện do không thể giữ lại được trong tâm, do không thể thâm nhập và hiểu rõ áp bức liên tục diễn ra và do những oai nghi (*iriyāpatha*) tướng che dấu mất. Còn tướng vô ngã không thể xuất hiện cũng do không thể giữ lại được trong tâm, không thể thâm nhập được những quyết định trong nhiều giới khác nhau (*nānādhātuvibbhoga*), tướng che dấu do kết khối. Nhưng khi tương tục tính được mở xẻ để nghiên cứu bằng cách phân biệt sanh diệt, thì tướng vô thường xuất hiện, như là bản chất đích thực của nó. Khi những oai nghi được giải bày bằng việc kiểm chế trong tâm sự dần áp liên tục, khổ não tướng xuất hiện, với bản chất đích thực của nó.

Khi phân biệt kết khối (*ghanavinibbhoga*) bị ảnh hưởng do xác định với nhiều giới khác nhau thì vô ngã tướng cũng xuất hiện với bản chất đích thực của nó.

244. Và đến đây ta nên hiểu rõ sự khác biệt sau đây giữa giới vô thường và tướng vô thường, giữa khổ não và khổ não tướng, giữa vô ngã và vô ngã tướng[78]

245. Về điểm này, ngũ uẩn (*pañcakkhandha*) là vô thường. Tại sao vậy? Vì ngũ uẩn sanh diệt và thay đổi. Hoặc là vì ngũ uẩn có tướng vắng mặt sau khi đã trở thành hiện hữu. Sanh diệt và thay đổi chính là vô thường tướng. Hoặc giả phong thái chuyển đổi thay đổi (*ākāravikāra*) (xin đọc Vis, 590) được gọi là vắng mặt sau khi đã hiện hữu.

246. Nhưng cũng chính ngũ uẩn đó lại gây đau khổ là do các từ sau đây: “Điều vô thường lại là điều gây đau khổ ” (S. iv.1) Nhưng tại sao vậy? Là do tính chất áp bức liên tục mà ra. Phong thái bị áp bức liên tục chính là khổ não tướng vậy.[51]

247. Nhưng cũng chính ngũ uẩn đó lại là vô ngã do các từ sau: “Điều gây đau khổ cũng là vô ngã” (S. iv.1) Tại sao vậy? vì chẳng có sức mạnh nào ảnh hưởng trên đó cả. Phong thái không dễ thâm nhập để tiếp thu có khả năng hành sử chính là vô ngã tướng vậy.

248. Chính vì lý do đó: vô thường, khổ não và vô ngã chỉ là một trong số những tướng của vô thường, khổ não và vô ngã có khác nhau mà thôi. Vì toàn bộ những gì gộp lại trong ngũ uẩn, thập nhị xứ và thập bát giới tất cả đều là vô thường, đau khổ và vô ngã cả; và các trạng thái chuyển đổi nơi các đặc tính vừa nêu trên chỉ là những tướng của vô thường, đau khổ và vô ngã mà thôi.[79]

249. Nhưng ở đây nói tóm lại, mười xứ lại thuộc dục giới; hai xứ thuộc ba cõi. Nhưng qui trình quán phổ thông (*sammasanacāro*) (xin đọc Vis. 607, 609, 611) nên được hiểu như đã giải thích dưới mọi góc độ vậy.

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

250. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, thay vì khẳng định các xứ thành từng cặp như : “nhân xứ, sắc xứ”, như đã thực hiện ở trên nhằm mục đích trợ giúp cho những ai sử dụng thiền jhana, [ở đây] nhằm mục đích chứng tỏ bản chất nội phần và ngoại phần, chúng chỉ được khẳng định không trộn lẫn chung với nhau,[80] như sau: **cakkhāyatanam sotāyatanam** <70.18> (“*nhân xứ, nhĩ xứ*”) theo như phương pháp định nghĩa nội xứ và ngoại xứ.

251. Trong các chương ghi lại những lời giải thích [về các xứ trên] **tattha katamam cakkhāyatanam** ? <70.24> (“*ở đây, nhân xứ là gì?*”) v.v... nên được hiểu theo cách chúng ta đã khẳng định ở trên.[81] Nhưng ý nghĩa những gì đã nói trong phần mô tả về pháp xứ, [cụ thể như:] **Tattha katamā asaṅkhatā dhātu? Rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo** <72.35> (“*ở đây, vô vi giới là gì? đó chính là hoại diệt tham, hoại diệt sân và hoại diệt si.*”) và ở đây: vô vi giới chính là Níp bàn, có bản chất là vô vi (*sabhāva*). Nhưng vì tham, v.v... được hoại diệt ngay khi đạt đến Níp bàn (*etaṃ āgamma*) chính vì thế mà ta gọi là hoại diệt tham, hoại diệt sân và hoại diệt si” đây là bài diễn giải đã được đa số các vị Thiền sư đồng ý.

252. Nhưng có người chống lại (*vitaṇḍavādin*) nói rằng: “Chẳng hề tồn tại một Níp bàn độc lập nào cả; Níp bàn chỉ là sự hoại diệt mọi phiền não (defilements) (phiền não). Ngài cho biết: hãy trích một đoạn Kinh Phật.” Kinh Jambukhādaka được trích dẫn như sau: Ngài nói: “Níp-bàn ư, hỡi Sāriputta, Níp-bàn là gì vậy?” “*đó chính là hoại diệt tham, hoại diệt sân và hoại diệt si*”, những sự việc đó được gọi là Níp Bàn (S. iv. 251). [Rồi sau đó] Ngài nói tiếp: thông qua đoạn kinh này ta nên hiểu rằng chẳng hề tồn tại bất kỳ một Níp bàn độc lập nào cả; *Níp bàn chính là hoại diệt mọi lậu hoặc (phiền não)*. Người ta đã hỏi lại Ngài: “Nhưng làm sao được? Liệu có phải ý nghĩa của đoạn kinh Phật này được hiểu theo nghĩa đen như vậy không?” Chắc chắn Ngài sẽ nói: vâng, chính vậy chẳng còn ý nghĩa nào khác ngoài ý nghĩa trong bản kinh này cả.[82]

253. Thế rồi sau đó người ta lại hỏi Ngài: “Giờ thì Ngài đã trích đoạn kinh này ; xin Ngài cũng trích một đoạn khác nói về điều đó xem sao”. Đoạn Kinh tiếp theo sau đó [cho thấy rằng:] “Bậc A-la-hán, hỡi bạn hữu Sāriputta, bậc A-la-hán là lẽ gì vậy?” “đó chính là hoại diệt tham, hoại diệt sân và hoại diệt si, điều đó được gọi là bậc A-la-hán.” (S iv. 251). Đây chính là trích đoạn Kinh Phật tiếp theo sau nhưng về đoạn trích này, họ thưa lại Ngài rằng: Níp-bàn chính là cảnh pháp bao gồm trong pháp xứ; bậc Alahán chính là tứ vô sắc uẩn. Vị tướng quân Chánh Pháp là (có nghĩa là, Sāriputta) Ngài đã thực chứng được Níp bàn và an trú trong đó. Được hỏi về Níp bàn và được hỏi về Bậc A-la-hán Ngài chỉ nói là: đó chính là hoại diệt được lậu hoặc (phiền não). Nhưng bằng cách nào? Thế rồi, Níp bàn và bậc A-la-hán là lý gì? là một hay là nhiều? cho dù cả hai có thể là một hay là nhiều. Theo bạn là người đã phân biệt [83] rõ ràng thì đâu là ý nghĩa ở đây? Bạn đã chẳng biết được pháp gì là một và là nhiều chứ. Chắc chắn rằng khi người ta đã biết rõ pháp đó, phải chăng đó là điều thiện chăng? Được hỏi lại liên tục. Không thể nào gian lận được nữa, Ngài liền nói: “Chính là vì Níp Bàn đã xuất hiện nơi kẻ nào đã hoại diệt được tham lam, v.v... mà người ta gọi là Bậc A-la-hán tức là sự hoại diệt tham sân và si.”

254. Rồi họ lại nói với Ngài: Ngài đã thực hiện một công việc vĩ đại! và ngay cả khi có ai đó đến nói với Ngài là đó chỉ là một phần thưởng. Thì Ngài cũng chỉ nói như vậy thôi sao? Và chính vì Ngài đã giải thích đoạn Kinh Phật này; chính vì thế Ngài phải xác định như vậy. Chính vì đạt đến Níp bàn mà tham, sân si v.v... đã bị hoại diệt. Và chính vì thế Níp bàn cũng được gọi là hoại diệt tham, sân và si. Và đây cũng chính là ba từ dùng để chỉ Níp bàn vậy.

255. Nếu như ngay cả khi có ai đó đã nói họ đã thâm tín (*saññattim gacchati*) như vậy, điều đó là tốt. Bằng không thì Ngài đã phải công nhận có nhiều Níp-bàn khác nữa. Bằng cách nào vậy? Đây là điều nên vấn nạn trước tiên: “Liệu chỉ hoại diệt được tham là đủ hay còn phải hoại diệt sân và si nữa? có phải chỉ cần hoại diệt và sân là đủ, hay còn phải hoại diệt tham và si nữa? Phải chăng đã hoại diệt si và chỉ cần hoại diệt si nữa là đủ? Hay phải có hoại diệt tham và hoại diệt sân nữa mới đủ? Chắc chắn ngài sẽ nói: hoại diệt tham chỉ là hoại diệt tham; hoại diệt sân chỉ là hoại diệt sân và hoại diệt si chỉ là hoại diệt si mà thôi. Do đó Ngài đã nói thêm: theo như lời Ngài khẳng định, “hoại diệt tham là một Níp bàn, hoại diệt sân là một Níp bàn và hoại diệt si lại là một Níp bàn khác nữa.” Trong việc hoại diệt ba xứ bất thiện, ba Níp bàn sẽ hiện hữu; hoại diệt bốn chấp thủ, thì bốn Níp bàn sẽ xuất hiện; hoại diệt năm triền cái, lại có năm Níp bàn xuất hiện, hoại diệt sáu nhóm tham ái, thì có sáu Níp bàn xuất hiện, hoại diệt bảy thù miên (khuyh hướng tiềm ẩn) thì bảy Níp bàn xuất hiện. Hoại diệt tám tà tánh thì cũng có tám Níp bàn xuất hiện. Hoại diệt đến chín pháp căn tham ái, [50] thì có tới chín Níp bàn xuất hiện vậy. Nếu hoại diệt được mười kiết sử thì có mười Níp bàn; hoại diệt đến 1500 lậu hoặc (phiền não) thì cũng xuất hiện từng đó Níp bàn đặc biệt cho mỗi thứ. Có rất nhiều Níp bàn sẽ xuất hiện, nhưng chẳng có một giới hạn nào cho các Níp bàn đâu. Nhưng thay vì cho là như vậy, tốt hơn ta nên nói là: Chính là vì đạt được đến Níp bàn mà tham ... v.v đã bị hoại diệt. Điều đó cũng giống như Níp bàn được gọi là hoại diệt tham, hoại diệt sân và hoại diệt si vậy. Hãy xem ba từ này chính là ba từ ám chỉ Níp bàn vậy.

256. Nếu như điều Ngài nói ra mà người đó không chấp nhận điều đó, hẳn người đó đã thực hiện một công việc thô. [84] Bằng cách nào vậy? những kẻ khờ dại, mù quáng và cả những con gấu, con báo, nai, khỉ v.v... cũng đã bị lậu hoặc xâm chiếm, thông dâm (*vatthum patisevanti*). Rồi, khi công việc thông dâm của họ kết thúc các lậu hoặc chế ngự họ. Theo lời khẳng định của Ngài thì gấu, báo, nai, khỉ v.v... cũng đã đạt tới Níp-bàn sao? Tuy nhiên Níp bàn của bạn có thể là thô, và lỗ mãng; điều duy nhất là bạn không thể cảm thấy êm tai bạn được [85] Nhưng thay vì nói như vậy, [bạn nên nói là:] Chính vì ta đạt đến Níp bàn mà tham, v.v... bị hoại diệt, Níp bàn này cũng giống hệt như điều ta gọi là hoại diệt tham, sân và si nên coi cả ba chỉ là ba từ để chỉ Níp bàn vậy.

257. Nhưng nếu ngay cả khi đã nói ra điều này, người đó vẫn chưa chấp nhận, thì anh ta nên chuyển tánh (*gotrabhū*) bằng cách nào đây? Trước tiên anh ta nên tự hỏi như sau: Mình có khẳng định việc chuyển tánh này tồn tại chăng?” “Có, tôi chấp nhận.” Ngay vào sát na chuyển tánh. Hãy hoại diệt những phiền não, liệu ta đã hoại diệt chúng hay chúng sẽ tự hoại diệt? Chúng chưa bị hoại diệt, chúng đang bị hoại diệt, hay đúng hơn chúng sẽ bị hoại diệt. Nhưng chuyển tánh lấy điều gì làm đối tượng? “chính là Níp bàn đó” trong sát na bạn chuyển tánh thì các phiền não chưa bị hoại diệt, chúng vẫn còn chưa bị hoại diệt, hay đúng hơn là chúng sẽ bị hoại diệt; đang khi các phiền não vẫn chưa được hoại diệt bạn đã nhận ra rằng Níp bàn chính là việc hoại diệt các phiền não; đang khi các tùy miên vẫn chưa bị loại bỏ, bạn nhận ra rằng Níp bàn chính là đoạn trừ các tùy miên đó. Điều này

không thích hợp chăng? Nhưng thay vì nói như vậy [tốt hơn ta nên nói:] “ Chính vì đạt đến được Níp bàn mà tham, v.v... đã bị hoại diệt.” Đây cũng chính là Níp bàn mà ta gọi là hoại diệt tham, sân và si. Hãy xem ba điều này chỉ là ba từ để chỉ Níp bàn vậy.”

258. Nhưng ngay cả khi đã nói như vậy, người đó vẫn chưa công nhận, người đó nên quyết định tu luyện thánh đạo. Bằng cách nào đây? Trước tiên người đó nên tự hỏi như sau: Liệu bạn có công nhận thánh đạo không? “vâng, tôi khẳng định” “Ngay sát na thánh đạo, các phiền não đã hoại diệt, đang hoại diệt, hay sẽ hoại diệt?” Tôi biết, người đó sẽ nói: “Thật không đúng chút nào nói rằng: phiền não đã bị hoại diệt hay sẽ bị hoại diệt, [54] đúng hơn ta nên nói: đang hoại diệt. Nếu như vậy thì thánh đạo cũng chính là Níp bàn thể hiện ở việc hoại diệt tham, sân và si chăng? Đây là những phiền não thánh đạo đã hoại diệt? Những phiền não nào thánh đạo đã hoại diệt bằng cách: cho rằng Níp bàn nào đã hoại diệt các phiền não làm đối tượng? Chính vì thế chớ nên nói như vậy, [tốt hơn nên nói:] “Đang lúc đạt đến Níp bàn mà tham, v.v... đã bị hoại diệt.” Cùng một Níp bàn đó lại được gọi là hoại diệt tham, sân và si. Ba điều này chỉ là ba từ ám chỉ Níp bàn mà thôi.

259. Sau khi đã nói như vậy, Ngài phán thêm: bạn nói “đang khi đạt đến Níp bàn”[86] bạn có khẳng định điều này ở đâu? Ta thấy câu này được trích trong Kinh Phật (xin trích kinh Phật) Chính vì thế vô minh và tham ái đã bị hoại diệt, đang khi đạt đến Níp bàn, chẳng còn bất luận điều gì ở nơi nào khác nữa”. (xin đọc M. iii 220) khi nói lên điều này; người kia đều phải im lặng (xin đọc Vis. 507tt)

260. Ở đây chính là mười xứ dục giới. Nhưng còn có hai xứ thuộc bốn cõi, thế nên điều này được coi như có sự pha trộn giữa hiệp thế và siêu thế.

Kết thúc Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

C. PHẦN VẤN ĐÁP.

261. Đến đây ta thấy xuất hiện lên phần vấn đáp. Sau khi đã nêu ra toàn bộ những gì thích hợp hay không thích hợp. Câu trả lời được khẳng định là khớp với những gì thích hợp mà thôi. Và không những chỉ áp dụng với những vấn đáp nêu lên ở đây nhưng còn có thể áp dụng với toàn bộ những vấn đáp khác nữa. Và đây là phương pháp đã được chấp nhận.

262. Nhưng ở đây pháp vô ký (*avyākata*) nên hiểu như là sắc pháp thuộc mười xứ. Pháp thiện, v.v... nơi hai xứ nên được hiểu tương tự như bốn vô sắc uẩn trong phần phân tích các uẩn, trừ bốn uẩn chỉ là hữu duyên hay các hữu vi mà thôi. Nhưng pháp xứ có thể vô duyên và cũng có thể là vô vi; như vậy đây chính là điều đã được (Đức Phật) truyền đạt mà thôi.

263. Và liên quan đến các tam đề cảnh. Pháp xứ không có đối tượng kèm theo và được gọi là sắc tế và được xếp vào phần dành cho những điều không nên đề cập đến [để có được những đối tượng như vậy]; và những điều này không có đối tượng, chứ không phải lấy cảnh là pháp xứ mà ta chẳng nên nói tới cảnh hy thiếu; đây là điều khác biệt duy nhất. Những gì còn lại đều giống nhau cả.

264. Vì ở đây cũng vậy, giống như bốn uẩn, có hai xứ với cảnh hy thiếu, đối với những ai tham dục, sân hận, si mê, thì người đó lại thu thúc, quán phổ thông và phản khán trên cơ sở 55 pháp thuộc dục giới; như vậy đây là toàn bộ vấn đề đã được khẳng định liên quan đến các uẩn.

Kết thúc mô tả về phân tích các xứ

-ooOoo-

Chương Ba

PHÂN TÍCH CÁC GIỚI

(*Dhātu vibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

265. [55] Giờ đây tiếp theo sau việc phân tích các giới cho thấy chương phân tích trong ba lục đề (sestad) bằng cách gộp toàn bộ các giới thành sáu nhóm, Ngài cho biết: **Cha dhātuyo** <82. 1> (“lục giới”) v.v... Ở đây, **cha** (“sáu”) là cách phân chia số học; **dhātuyo** (“giới”) và cách mô tả các pháp được phân chia như vậy.

(a). Lục đề đầu tiên.

266. Liên quan đến **paṭhavīdhātu** (“địa giới”), ý nghĩa của giới này chính là “tự nhiên” (*sabhāva*); và ý nghĩa của tự nhiên ở đây là (rỗng không) (*suñña*); và ý nghĩa của rỗng không ở đây là không có chúng sanh (*nissatta*). Như vậy đây là đại (giới) chỉ thuộc về đất mà thôi hiểu theo nghĩa là tự nhiên, rỗng không chứ không phải là chúng sanh do đó là địa giới. Và cũng giống vậy liên quan đến thủy giới. v.v... Ở đây ý nghĩa nên được hiểu như vậy bằng cách nắm rõ kết cấu nơi các câu văn viết theo văn phong kiểu này.

267. **Paṭhavīdhātu** (“địa giới”) yếu tố cứng (*patitthāna*). **Āpodhātu** (“thủy giới”) là yếu tố kết dính (*ābandhana*). **Tejodhātu** (“hỏa giới”) là yếu tố nấu chín (chín mùi) (*paripācana*). **Vāyodhātu** (“phong giới”) là yếu tố trương phồng (*vitthambhana*) [87] **ākāśadhātu** <82.2> (“không giới”) là yếu tố không thể đụng chạm tới được (*asamphuṭṭha*) **Viññāṇadhātu** (“thức giới”) là yếu tố nhận thức (*viñāṇa*).

Địa hay địa giới

268. (1) **Paṭhavīdhātu dv’ayaṃ** [88] <82.4> (“địa giới gồm hai loại”) *paṭhavīdhātu dve ayam*; ý nghĩa ở đây là địa giới này không những chỉ có một loại, nhưng lại chia ra làm hai loại nội phần và ngoại phần và trở thành hai giới, chính vì thế Ngài cho biết: **Atthi ajjhāttikā atthi bāhirā** (“có giới bên ngoài và bên trong”) ở đây, **ajjhāttikā** (“bên trong hay nội phần”) được gộp chung nơi tương tục tính của chúng sanh, bản chất nội phần của chính chúng ta; **bāhirā** (“ngoại phần”) cũng được gộp chung lại trong tương tục tính với các hành, không liên quan gì đến các quyền cả. **Ajjhattaṃ paccattaṃ**. <82.6> (“nội phần, cá nhân”) cả hai chỉ là các từ dành cho “phần nội phần của chính chúng ta”.

269. Giờ đây để có thể chỉ rõ theo quan điểm các trạng thái bản chất các cứng đó. Ngài phán: **kakkhaḷaṃ** v.v... ở đây **kakkhaḷaṃ** (“cứng”) có nghĩa là rắn chắc, *Kharigataṃ*, [89] (“thô, cứng”) có nghĩa là thô kệch, xù xì. Trạng thái cứng rắn của điều gì đó được gọi là **kakkhaḷattaṃ** (“rắn chắc”) **kakkhaḷabhāvo** (“trạng thái cứng rắn”) có nghĩa là bản chất cứng rắn.

270. **Ajjhattaṃ upādiṇṇaṃ** (“nội phần do thủ”): điều gì được thành do thủ và được gọi là của chính ta, của cá nhân, thuộc nội phần. “thành do thủ” là tên gọi dành cho tám pháp [90] thân. Vì tám pháp thân có thể hay không thể do nghiệp sở sanh. Và liên quan đến điều đó ta có thành do thủ. Như vậy Ngài nói: **ajjhāttā upādiṇṇaṃ**. Tuy nhiên để có thể chỉ ra do được lấy, nắm lấy, cầm lấy, là toàn bộ pháp thành do thủ.

271. Giờ đây để chỉ rõ cho thấy cùng một địa giới đó nhờ vào các xứ, ta có **seyyathīdaṃ kesā lomā** <82.7> (“có nghĩa là, tóc trên đầu, lông trên mình”), v.v... được đề cập tới. Ở đây **seyyathīdaṃ** (“có nghĩa là”) một tiểu từ, ý nghĩa của tiểu từ này là: điều gì được cho là địa giới nội phần? Hay điều gì đó mà ta gọi là nội phần, các nhân, cứng rắn? **kesā lomā** (“tóc trên đầu, lông trên mình”) v.v... là điều chỉ rõ ra các loại được gọi là địa giới do thuộc về các xứ đó. Đây là điều Ngài đã nói: tóc trên đầu chính vì thuộc cá nhân, thành do thủ, lại thuộc tám pháp thân, trạng thái là cứng rắn, là một phần đặc biệt của cơ thể. Tóc trên đầu. v.v.v..nhưng ở đây, bằng cách thêm vào óc đã được truyền xuống trong bản văn *Paṭisambhidāmagga* nhưng không được khẳng định ở đây, nên [chúng ta nói]: óc có

đặc tính nội phân, thành do thủ. Thuộc về tám pháp thân, trạng thái là cứng rắn, lại là một phần đặc biệt của cơ thể chúng ta.

272. Phần dưới, liên quan đến **Pitta** <83.6> (“mật”), v.v... trong phần diễn giải về **āpodhātu** (“thủy giới”), v.v... ta có thể áp dụng cùng một phương như trên.

273. Ta chỉ ra được điều gì nhờ những đặc tính kể trên? Dem đến cho tác ý về các giới (*dhātumanasikāra*). Nhưng một người ước ao đạt đến thiện cao nhất, thì cần phải thực hiện điều gì, cụ thể là Bậc A-la-hán, thiết lập thiện quán nhờ việc thực hiện tác ý các giới chẳng? Tứ thanh tịnh giới cần phải được tu luyện. Đối với người nào có được giới thành công trong việc phát triển đề mục thiện (chủ đề thiện). Hệ thống tu luyện này nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định trong Thanh Tịnh Đạo (Vis.tr. 353tt). Nhưng sau khi đã thiết lập được giới thì người nào đã tu luyện được giới phải cắt đứt mười trở ngại ban đầu; phương pháp nhằm cắt đứt [mười trở ngại này] đã được khẳng định trong tác phẩm Thanh Tịnh Đạo (Vis. tr. 90 tt) chủ đề thiện phải được học hỏi nghiên cứu do những người đã cắt đứt được các trở ngại trên. Cũng vậy đối với bảy thiện xảo học hỏi (xin đọc Vis.tr. 241) và mười thiện xảo tác ý.(xin đọc Vis.tr. 234) nên cần đến một thiện sư đang giảng dạy các chủ đề thiện để giải thích. Cũng vậy chủ đề thiện phải được loại bỏ hết mọi khó khăn và người đệ tử phải làm quen với chủ đề thiện đó bằng cách tụng chủ đề này trong nhiều cơ hội trước sự hiện diện của vị thiện sư của mình. Vì điều này đã được đề cập đến trong bản diễn giải: “Nơi một Chư vị Tỳ Khuru mới bước vào hành thiện và muốn thoát khỏi lão và tử. Thật đáng mong ước có được bảy thiện xảo học hỏi nghiên cứu. Và cũng có khả năng khéo tác ý trong mười cách nhập thiện.”

274. Ở đây (1) [bằng miệng (lời)] (2) bằng tâm, (3) màu sắc, (4) bằng hình dạng, (5) bằng phương hướng, (6) bằng địa điểm, (7) bằng loại bỏ (Vis. tr. 241) chính nhờ vào bảy cách thiện xảo học hỏi này liên quan đến tác ý những giới được coi như là những chủ đề thiện thật đáng ước ao biết nhường nào, (i) về tiến hành, (ii) không quá nhanh, (iii) không quá chậm, (iv) tránh phân tâm, [57](v) thắng vượt một khái niệm, (vi) giải thoát tiệm tiến, (vii) trạng thái, (viii-x) và ba bài Kinh. Chính trong mười cách này mà khéo tác ý là điều đáng ước ao. Cả hai vấn đề này sẽ được giải thích sau đây dưới tiêu đề phân tích về Tứ Niệm Xứ (*Satipaṭṭhānavibhaṅga*) (xin đọc ở dưới đây, §1060 tt)

275. Nhưng kẻ nào đã học hỏi được những chủ đề thiện theo cách này nên tác ý đến những chủ đề thiện. Xa lánh tám điều lỗi phạm về nơi cư trú như đã được khẳng định trong Thanh Tịnh Đạo. Và cư trú trong nơi trú ngụ có được năm yếu tố. Chính người đó có được năm chi tinh cần, vị này phải thực hiện như vậy vào lúc đi khát thực trở về. Sau khi dùng bữa và trở lại địa điểm an cư. Và sau khi đã tác ý được từng thể liên quan đến tóc trên đầu, v.v... theo màu sắc, hình dáng, phương hướng, và phân định. Cuối cùng người đó nên kiểm soát việc tác ý đó như sau:

276. Điều được gọi là “tóc trên đầu” mọc lên bên trong da (*camma*) bao phủ hộp sọ. Ở đây, chính vì khi cỏ *kuntha* mọc trên đỉnh một tổ kiến, thì đỉnh tổ kiến đó cũng không biết được: “có cỏ *kuntha* lại mọc trên đồi”. kể cả cỏ *kuntha* cũng không biết: chúng mình đang mọc trên đỉnh ngọn đồi chính vì thế lớp da bên trong che phủ trên hộp sọ cũng không biết: “tóc đang mọc trên tôi,” kể cả tóc cũng không biết: chúng ta đang mọc trên lớp da đang bao phủ trên đầu, những điều này đều trống rỗng không có quan tâm hổ tương và quán xét lại. Chính vì thế điều được gọi là tóc trên đầu chỉ là một thể riêng của thân xác, không có cố ý, vô ký, trống rỗng, không phải là chúng sanh, vậy nên chỉ là địa giới cứng nhắc.

277. **Lomā** (“lông trên mình”) mọc trên phần da che phủ thân thể. Ở đây cũng giống như loại cỏ *dabba* mọc trên một bãi trống trong làng. Bãi đất trống trong ngôi làng chẳng biết được: có cỏ *dabba* mọc trên tôi, cả cỏ *dabba* cũng không hề biết: Chúng ta đang mọc trên chỗ đất trống trong ngôi làng trống trơn. Cũng chính vì thế lớp nội biểu bì bao phủ toàn bộ thân xác cũng chẳng biết được: “Có lông trên người đang mọc trên tôi.” kể cả lông trên mình cũng chẳng biết được: Chúng ta đang mọc trên lớp biểu bì bao phủ cả thân xác đó. Những điều trên không có mối quan tâm hổ tương với nhau. [58]và quán xét lại, thế nên, cái ta gọi là lông trên mình chỉ là một thể riêng của thân xác, không có cố ý vô ký, rỗng không, chẳng phải là chúng sanh, song chỉ là địa giới cứng nhắc.

278. **Nakhā** (“móng tay - móng chân”) mọc ở đầu ngón tay [và đầu ngón chân][91] Ở đây, khi mấy đứa trẻ nghịch ngợm lấy tăm đâm thủng trái *madhuka*, cái tăm đâu có biết: “Nhân quả *madhuka* đang

nằm trên chúng ta”, ngay cả nhân quả *madhuka* cũng không hay biết: “Chúng ta đang nằm trên chiếc tấm.” Cũng vậy đầu ngón tay ngón chân không hay biết gì: có móng chân móng tay mọc ở phần đầu chúng ta. Cả móng (tay, chân) cũng không hay biết: chúng ta đang mọc trên đầu ngón tay đầu ngón chân. Những điều này thiếu quan tâm lẫn nhau, và không quán xét lại [58] Như vậy điều ta gọi là móng (chân móng tay) chỉ là một thể riêng nơi thân xác chúng ta. Không có cố ý, vô ký, trống rỗng, không phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

279. **Dantā** (“*răng*”) mọc trên xương hàm. Ở đây chính vì, khi người kẻ xây dựng các cây cột trên các học đá gắn chúng lại bằng một loại xi-măng (*silesa*). [92] Các học đá đó không hay biết: “người ta đã dựng các cây cột trên chúng ta”. Kể cả các cây cột cũng không hay biết: người ta đã dựng chúng ta trên các học đá đó, chính vì thế xương hàm chẳng hay biết: có răng mọc trên chúng ta, cũng vậy răng không hay biết gì: “Chúng ta đang mọc trên xương hàm.” Những thể này thiếu quan tâm đến nhau, và không biết quán xét lại. Chính vì thế điều được gọi là răng chỉ là một thể riêng trên thân xác chúng ta, hoàn toàn vô cố ý, vô ký và trống rỗng, chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

280. **Taco** (“*da*”) được thấy bao phủ toàn bộ thân xác. Ở đây, chính vì, khi một cây đòn luyệt lớn được bọc trong một chiếc vỏ bọc da bò được làm mềm với nước ấm, cây đòn luyệt chẳng hề biết được: tôi được bọc trong một chiếc vỏ bao làm bằng da bò ướt. Cũng vậy chiếc vỏ da bò ướt cũng chẳng hay biết: tôi đang bao bọc cây đòn luyệt. Chính vì thế thân xác cũng không hay biết: có lớp da bao phủ toàn thân tôi. Cũng vậy da cũng không biết: “Tôi đang bao bọc thân xác của một con người.” Những thể này không hề có mối quan tâm lẫn nhau và cũng chẳng biết quán xét. Chính vì thế điều ta gọi là da chỉ là một thể riêng trên thân xác này, hoàn toàn vô ý, vô ký, trống rỗng không phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

281. **Mamsam** (“*thịt*”) Được thấy trát đem vào một chiếc khung xương gồm rất nhiều xương trên cơ thể. Ở đó, giống như khi người ta trát một lớp đất sét dày trên tường, bức tường không hay biết gì: Người ta trát trên tôi một lớp đất sét dày, cũng thế lớp đất sét dày cũng không hay biết gì: người ta trát tôi lên bức tường. Cũng vậy khung xương chẳng hay biết gì: người ta trát đầy thịt gồm 900 miếng thịt lên tôi, thịt cũng chẳng hay biết: người ta trát tôi lên trên khung xương. Những thể này không có mối quan tâm lẫn nhau và cũng chẳng biết quán xét gì cả. Chính vì thế cái ta gọi là thịt chỉ là một thể riêng của cơ thể ta, hoàn toàn vô ý, vô ký, trống rỗng, không phải là chúng sanh mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

282. **Nahārū** (“*gân*”) Ta thấy gân xuất hiện bên trong thân xác nối các khúc xương lại với nhau. Ở đây, chính vì khi các cành lá liễu và cành khô được các cây leo cột lại với nhau, cành liễu cũng như cành cây khô không hề biết: “có các cây leo đã cột chặt chúng ta lại với nhau”, cũng vậy các cây leo không hay biết: chúng ta đang cột chặt cành liễu và các cành khô lại với nhau. Cũng vậy xương không hay biết gì: có các sợi gân đang cột chúng ta lại với nhau. Những sợi gân cũng vậy chẳng hay biết: chúng ta đang cột những khúc xương lại với nhau. Những thể này thiếu mối quan tâm [59] lẫn nhau và cũng chẳng hề biết quán xét gì cả. Chính vì thế điều ta gọi là gân chỉ là một thể riêng trong cơ thể này, hoàn toàn vô ý, hoàn toàn vô ký, trống rỗng, không phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

283. **Aṭṭhi** (“*xương*”) liên quan đến xương, ta thấy xương gót chống đỡ cho xương mắt cá, xương mắt cá chống đỡ cho xương ống chân; xương ống chống đỡ cho xương đùi; xương đùi chống đỡ cho xương chậu, xương chậu chống đỡ cho xương sống, xương sống chống đỡ cho xương cổ, xương cổ chống đỡ cho xương đầu, xương đầu tựa trên xương cổ; xương cổ tựa trên xương sống; xương sống tựa trên xương chậu; xương chậu tựa trên xương đùi, xương đùi tựa trên xương ống, xương ống tựa trên xương mắt cá, xương mắt cá tựa trên xương gót. Ở đây, giống hệt khi gạch gỗ và phân bò được xây lên. [93] Những gì ở dưới đâu có biết: chúng ta đang chống đỡ những gì được xây ở trên. Cũng thế những gì ở trên chẳng hề biết: mỗi chúng ta đang tựa trên những gì được xây ở dưới. Cũng vậy xương gót đâu có biết: mình đang chống đỡ cho xương mắt cá đâu, cả xương mắt cá cũng vậy chẳng hề biết: mình đang chống đỡ cho xương ống, cả xương ống cũng không biết: mình đang chống đỡ cho xương đùi, cả xương đùi cũng không biết: mình đang chống đỡ cho xương chậu, cả xương chậu cũng không hay biết: mình đang chống đỡ cho xương sống, cả xương sống cũng không biết: mình đang chống đỡ cho xương cổ, cả xương cổ cũng không biết: mình đang chống đỡ cho xương đầu, cả xương đầu cũng không hay biết: mình đang tựa trên xương cổ, cả xương cổ cũng không hay biết:

mình đang tựa trên xương sống, cả xương sống cũng không biết: mình tựa trên xương chậu, cả xương chậu cũng không biết: mình đang tựa trên xương đùi, cả xương đùi cũng không biết: mình đang tựa trên xương ống, cả xương ống cũng không biết: mình đang tựa trên xương mắt cá, và xương mắt cá cũng không biết: mình đang tựa trên xương gót. Những thể này thiếu mỗi quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì cả, chính vì thế cái ta gọi là xương chỉ là một thể riêng thấy trong cơ thể này. Không hề có cố ý vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

284. **Atṭhimiñjaṃ** (“*tủy xương*”) được thấy nằm bên trong đa số các xương. Ở đây, y hệt như khi các chồi tre, v.v... nằm trong đốt tre, v.v... [60] những đốt tre đâu có biết: chồi tre đang nằm trong chúng ta, cũng như các chồi tre, v.v... chẳng hay biết chúng ta đang nằm ở trong đốt tre, v.v... cũng chính vì thế xương không hề hay biết: tủy đang nằm bên trong chúng ta, cũng như tủy xương chẳng hề biết gì: tôi đang nằm bên trong xương. Những thể này thiếu mỗi quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết, chính vì thế ta gọi tủy xương chỉ là một thể riêng trong thân xác này, không hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

285. **Vakkam** <82.9> (“*cật hay thận*”) được thấy nằm hai bên thịt tim. Được cột lại bằng những sợi gân chắc chắn, xuất phát từ một bên cổ [94] và sau khi đã đi xuống một quãng ngắn, liền chia làm hai. Ở đây giống như một cặp quả xoài được cột chặt vào với cành, cành xoài đâu có biết: ta đã cột hai quả xoài lại với nhau, cũng vậy cặp xoài đó cũng chẳng biết: cành xoài đã cột chúng ta lại với nhau, cũng như vậy hai sợi gân cột chặt đến thế đâu có biết: ta đã cột chặt hai quả cột lại với nhau, cũng vậy hai quả cột chẳng hề biết: chúng ta được cột chặt lại với nhau bằng hai sợi gân chắc chắn. Những thể này thiếu mỗi quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết, chính vì thế cái ta gọi là hai quả cột chỉ là một thể riêng trong thân thể ta, không hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

286. **Hadayaṃ** (“*tim*”) được thấy nằm bên trong cơ thể gần giữa khung xương sườn. Ở đây cũng vậy một cục thịt nằm giữa khung một chiếc xe cũ, phần bên trong chiếc xe cũ đó không hề biết: một cục thịt được đặt gần phần giữa tôi, cũng vậy miếng thịt đó cũng chẳng hề hay biết: tôi đang ở phần giữa bên trong khung một chiếc xe cũ, chính vì vậy phần bên trong khung xương sườn không hay biết: có một trái tim nằm gần khoảng giữa tôi, cũng thế trái tim không hay biết: tôi đang nằm gần giữa phần bên trong khung xương sườn. Những thể này thiếu mỗi quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế điều ta gọi là trái tim chỉ là một thể riêng của thân xác mà thôi, không hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc.

287. **Yakanam** (“*gan*”) Gan nằm bên trong cơ thể gần phía bên phải, giữa hai vú. Ở đây, chính vì hai cục thịt được gắn vào bên một bình nấu nước. Phía bên bình nước đó chẳng biết được: hai cục thịt được gắn vào tôi, cũng vậy hai cục thịt đó [61] cũng chẳng biết: chúng tôi được gắn vào phía bên chiếc bình nấu đó, cũng vậy phía bên phải ở phần giữa hai núm vú không hề biết: gan nằm gần tôi, gan cũng chẳng hề biết được: tôi đang nằm gần phía bên phải giữa hai núm vú. Những thể này thiếu mỗi quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế điều ta gọi là gan chỉ là một thể riêng trong cơ thể này, không có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

288. Liên quan đến **kilomakam** (“*cơ hoành*”) [95] phần cơ hoành che dấu được thấy bao quanh tim và cật. Phần để lộ ra bao phủ phần thịt dưới làn da toàn thân thể. Ở đây, cũng giống như miếng thịt bọc trong miếng giẻ, miếng thịt không hay biết: tôi đang được gói bên trong miếng giẻ, cũng vậy, miếng giẻ không hề hay biết: tôi đang gói cục thịt bên trong tôi. Cũng như vậy tim, cật và thịt chẳng hay biết nơi toàn bộ cơ thể ta chẳng hay biết gì: các cơ hoành đang che phủ chúng ta, cả các cơ hoành cũng không hề hay biết: tôi đang bao bọc tim, cật và thịt nơi toàn bộ phần thân thể. Những thể này thiếu mỗi tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái ta gọi là cơ hoành chỉ là một thể riêng trong cơ thể này, không có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

289. **Pihakam** (“*lá lách*”) ta thấy lá lách nằm gần phía trên bụng về phía bên trái tim. Ở đây cũng tương tự một cục phân bỏ nằm gần bên trên kho thóc thì phần bên trên kho thóc không hề biết được: có một cục phân bỏ đang nằm gần tôi. Cũng như vậy cục phân bỏ chẳng hay biết: Tôi đang nằm ở phía bên trên kho thóc. Chính vì thế phần trên bụng cũng không hay biết: có lá lách đang nằm gần

bên tôi, cũng thế lá lách chẳng hay biết: tôi đang nằm ở phần trên bụng. Những thể này thiếu tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì cả. Vì vậy cái gọi là lá lách chỉ là một thể riêng nằm bên trong cơ thể ta, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng, cũng chẳng phải là một chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

290. **Papphāsaṃ** <82.10> (“phổi”) Phổi nằm bên trong cơ thể giữa hai núm vú. Treo bên trên tim và gan và phủ lấy cả hai. Ở điểm này, giống như có một tổ chim đang treo lơ lửng bên trong kho thóc cũ kỹ, phần bên trong kho thóc cổ lỗ đó không hề hay biết: có một tổ chim đang treo lơ lửng bên trong tôi, cũng vậy tổ chim đó cũng không hay biết: tôi đang được treo lơ lửng bên trong một kho thóc cũ kỹ. [62] Cũng như vậy phần bên trong cơ thể không hề biết: Phổi được treo lơ lửng bên trong tôi, cũng vậy hai lá phổi cũng chẳng hay biết: chúng tôi được treo lơ lửng bên trong một thân xác như vậy. Những thể này thiếu mất tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế những gì ta gọi là phổi chỉ là một thể riêng của cơ thể. Chẳng có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng cũng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

291. **Antaṃ** (“Ruột già”) Ruột già được thấy nằm bên trong cơ thể trải dài từ cuối cổ[96] trở xuống cho tới (hậu môn) là chỗ bài tiết phân ra ngoài. Về điểm này, giống như xác con rắn săn chuột bị chặt đầu[97] nằm cuộn tròn[98] và được đặt nằm gọn bên trong một máng nhào bột màu đỏ, chiếc máng màu đỏ không hay biết: xác con rắn săn chuột đặt nằm gọn bên trong tôi, cũng vậy xác con rắn săn chuột cũng không hay biết: tôi đang nằm bên trong chiếc máng màu đỏ. Cũng giống như vậy, phần bên trong cơ thể không hay biết: ruột già nằm gọn bên trong tôi: cũng thế ruột già cũng không hay biết: tôi nằm bên trong một cơ thể. Những thể này thiếu mất tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì cả. Cũng như vậy cái gọi là ruột già là một thể riêng trong cơ thể ta, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

292. **Antaguṇaṃ** (“ruột non”)[99] được tìm thấy nằm bên ở khoảng giữa 21 cuộn ruột già kết lại với nhau. Về điểm này, cũng giống như khi sợi dây thừng được may lại làm thành một cuộn dây lau chân, cuộn dây thừng lau chân chẳng hề biết: một sợi dây được may tôi lại với nhau, cũng vậy những sợi dây cũng không hay biết: chúng ta được may lại với nhau thành một cuộn dây lau chân. Cũng vậy ruột già không hay biết: ruột non lại thấy cột lại với tôi, cũng thế ruột non không hề biết: chúng ta được thấy cột chung lại với ruột già. Những thể này thiếu mất tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái được gọi là ruột già chỉ là một thể riêng nằm trong cơ thể này, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, mà chỉ là địa giới cứng nhắc,

293. **Udariyaṃ** (“đồ ăn”) những gì ta đã ăn, uống, nhai và nuốt đang nằm trong dạ dày. Ở đây, giống như những gì con chó nôn mửa ra nằm trong chiếc tô cho chó ăn, chiếc tô cho chó ăn đó không hay biết: đồ con chó nôn mửa ra đang nằm trong tôi, cũng như vậy đồ chó mửa ra cũng chẳng hay biết: tôi đang nằm gọn trong tô ăn cho chó ăn. Cũng như vậy dạ dày không hay biết: đồ ăn đang nằm gọn trong tôi, cũng như vậy đồ ăn cũng không hay: tôi đang nằm gọn bên trong dạ dày. Những thể này thiếu tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái gọi là đồ ăn nuốt xuống bụng chỉ là một thể riêng trong cơ thể này, thiếu cố ý (volition) vô ký, trống rỗng, không phải là chúng sanh. Hoàn toàn chỉ là địa giới cứng nhắc.

294. [63] **Karisaṃ** (“phân”) ta thấy phân nằm bên trong ruột già, trông giống như một khúc tre dài khoảng tám đốt ngón tay và được gọi là chỗ đựng dành cho đồ ăn đã tiêu hóa. Về điểm này, giống như khi ta nhồi đất sét nâu vào trong một ống tre, khúc ống tre đó chẳng hề hay biết: đất sét màu nâu đang nằm trong tôi, cũng thế đất sét màu nâu cũng không hay: tôi đang nằm trong chỗ đựng đồ ăn đã tiêu hoá, chính vì thế chỗ đựng đồ ăn tiêu hoá chẳng hề hay biết: có chất phân bên trong tôi, cũng thế chất phân chẳng hay biết: tôi đang nằm bên trong chỗ đựng đồ ăn tiêu hoá. Những thể này thiếu mất tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái gọi là phân chỉ là một thể riêng nằm trong cơ thể, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là địa giới cứng nhắc,

295. **Matthaluṇḍaṃ** (“bộ não hay óc”) Não nằm bên trong hộp sọ. Ở đây, giống như khi một cục bột nhào đặt bên trong một vỏ quả bầu, vỏ trái bầu không hề hay biết: có một cục bột nhào đang nằm trong tôi, cũng vậy cục bột nhào cũng không hay biết: ta được đặt nằm trong vỏ quả bầu. Cũng vậy phần bên trong hộp sọ không hay biết: có não nằm bên trong tôi, cũng thế não cũng không hề hay

biết: tôi đang nằm bên trong hộp sọ. Những thể này thiếu tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết, chính vì thế cái được gọi là não chỉ là một nằm trong cơ thể. Những thể này chẳng có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng, chẳng phải là chúng sanh, chỉ là địa giới cứng nhắc mà thôi.

296. **Yaṃ vā paṇ'āññaṃ pi** (“hay bất kỳ thứ gì khác nữa”): Thông qua những gì vừa đề cập đến ở trên, Ngài muốn vạch rõ địa giới còn hiện hữu nơi ba thành phần sắc khác nữa bắt đầu với thủy giới, được gọi là “bất kỳ địa giới nào khác” tùy theo trạng thái của từng loại.

297. Phần mô tả về địa giới bên ngoài ta có, **ayo** <82.16> (“sắt”) là một loại kim loại màu đen. (*kāḷaloha*). **Loha** (“kim loại”) lại có bốn loại, cụ thể là: kim loại tự nhiên (*jātiloha*). (2) kim loại giả (*vijātiloha*), (3) kim loại nhân tạo (*kittimaloha*) và (4) Kim loại Pisāca (*địa phương*)

298. Ở điểm này, (1) có bảy loại kim loại tự nhiên đó là : sắt, bạc, vàng, thiếc, chì, đồng, thủy ngân.

(2) Kim loại giả là kim loại nāga (rồng) (*nāgaloha*) và kim loại nāsika.

(3) Ba loại kim loại nhân tạo là đồng thau, hợp kim (*vaṭṭaloha*) một loại đồng thau khác nữa (*arākūṭa*).

(4) Tám loại kim loại Pisāca gồm có: Kim loại Morakhata, Puthuka, Malinaka. Capalaka, Selaka, Aṭaka, Bhallaka và Dūsi^[100].

Trong số này, chỉ có năm^[101] loại kim loại tự nhiên được khẳng định một cách riêng rẽ trong Kinh Pāli. Nhưng tất cả những loại còn lại cộng với hai loại kim loại tự nhiên, cụ thể là: đồng và thủy ngân nên được hiểu ở đây được xếp vào loại kim loại mà thôi.

299. **Tupi** (“thiếc”) thiếc có màu trắng. **Sīsam** (“chì”) là loại thiếc có màu đen,^[64] **Sajjham** (“bạc”) là loại kim loại bạc (*rajata*). **Muttā** (“ngọc”) là ngọc trai tìm thấy ở dưới biển. **Maṇi** (“đá quý”) trừ những loại đã được nói đến trong kinh Pāli như là khoáng chất lưu ly (*veluriya*) v.v... còn toàn bộ những gì được xếp vào loại nước (*jati*) và bóng láng (*rasa*) được xếp vào loại “đá quý”. **Veluriyo** (“lưu ly”) là một loại đá quý có màu xanh giống như màu cây tre,^[102] **Saṅkho** (“xà cừ”) là một loại vỏ sò. **Silā** (“cẩm thạch”) là toàn bộ những loại đá cẩm thạch bắt đầu với đá cẩm thạch màu đen, màu san hô. **Rajatam** (“bạc”) chính là *kahāpana* [đồng bạc cắc]. **Jātarūpa** (“vàng”) là một đồng các *suvaṇṇa* [đồng vàng]^[103] **Lohitaṅko** (“đá ruby”) đó là một loại đá quý màu đỏ. **Masāragallam** (“ngọc mắt mèo”)^[104] là một loại đá quý đa dạng khác.

300. Liên quan đến **tiṇaṃ** (“trang trí hoa lá cành”) v.v... những gì không gồm vào loại lõi cây (*sāra*) ngay cả trong trường hợp lá dừa, v.v... được gọi là **tiṇaṃ** (“tán lá”) loại nào được gồm vào loại lõi cây (*sāra*), ngay cả cành cây và nhánh cây con cũng được gọi là **kaṭṭha** <82.19> (“gỗ”). **Sakkharā** (“sỏi”): từ kích thước bằng một hạt đậu đến bằng một nắm tay thì được gọi là sỏi nhưng những loại nhỏ hơn hạt đậu thì gọi là cát. **Kaṭhalam** (“gạch”) là bất kỳ loại gạch nào. **Bhūmi** (“đất”) chính là đất (earth). **Pāsāṇo** (“đá”) bắt đầu từ kích thước không thể cầm được trong lòng bàn tay nhưng không đạt đến kích thước của một con voi thì ta gọi là cục đá. Từ kích thước con voi trở lên được gọi là (**pabbata**) (“núi đá”)

301. **Yaṃ vā pana** (“hay bất kỳ điều gì khác”) qua câu này gồm bất kỳ loại địa giới nào được xếp vào loại cây thốt nốt và cây dừa, v.v...

302. **Yā ca ajjhattikā paṭhavīdhātu yā ca bāhirā** <82.23> (những gì thuộc loại địa giới nội phần và những gì thuộc ngoại phần): qua điểm này Ngài muốn chỉ rõ ra cho thấy hai loại địa giới cũng chỉ gộp lại thành một thứ duy nhất nhờ trạng thái hiệu theo nghĩa đặc tính cứng rắn.

Thủy giới

303. (2) Trong phần mô tả về thủy giới, v.v... ta nên hiểu theo như cách đã được khẳng định ở trên, phần mô tả về thủy giới v.v... ta nên hiểu theo cách thức như đã khẳng định ở trên.

304. Liên quan đến **āpo āpogataṃ** <83.4> (“nước, cách tươu ướt”) v.v... **āpo** (“nước”) hiểu theo nghĩa kết lại (dính liền, một khối) với nhau; vì đặc tính “đã hóa thành” với bản chất của nước đó

chính là **āpogatam** (“*cách tươm ướt*”, nghĩa đen là “*hóa thành nước*”). Đó là **sneha** (“*sự quénh dẻo*”) là do đặc tính chất lỏng; cũng vì đã “*hóa thành*” bản chất chất lỏng đó mà nước trở thành **snehagatam** (“*cách quénh dẻo*”) **Bandhanattam rūpassa** <83.5> đặc tính (“*kết dính của sắc*”) là hiện trạng dính liền nơi sắc do đặc tính không tan vỡ ra (rời ra).

305. Cũng như **pitam semham** <83.6> (“*mật, đờm*”) v.v... nên nhớ là các đại dính kết với nhau theo màu sắc, hình dáng, phương hướng, vị trí và phân định ranh giới. [65] Ở điểm này, đây là phương pháp phải chấp nhận.

306. Liên quan đến những loại **pitta** (“*mật*”) loại mật không cố định, gắn kết với mạng quyền (khả năng duy trì cuộc sống) được coi như thấm nhập vào toàn bộ cơ thể, loại mật cố định chỉ thấy xuất hiện trong túi mật. Về điểm này, chính vì khi dầu thấm vào chiếc bánh, chiếc bánh không hề hay biết: dầu đã thấm vào tôi, cũng vậy dầu cũng không hay biết: tôi đã thấm vào chiếc bánh, chính vì thế cơ thể cũng không biết: mật không cố định đã thấm nhập vào tôi, cũng vậy mật không cố định không hề biết: tôi thấm toàn bộ cơ thể, và chính vì khi bong bóng cây leo *kosātakī* không hay biết: nước mưa đã dòn đầy trong tôi, cũng thế nước mưa không hề biết: tôi đang ở đây trong bong bóng cây leo *kosātakī*, cũng vậy bong bóng mật không hề biết: mật cố định ở trong tôi, và mật cố định cũng không hề biết: tôi đang ở trong bong bóng mật. Những thể này thiếu đặc tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết, chính vì thế cái ta gọi là mật chỉ là một thể riêng trong cơ thể, chẳng có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là thủy giới với đặc tính kết dính.

307. **Semham** (“*đờm*”) Ta thấy đờm nằm trên bề mặt dạ dày và khoảng độ một tô đầy, ở đây giống như một hầm chứa phân có bề mặt vàng bọt, hầm chứa phân đó chẳng hề biết: bề mặt vàng bọt nổi bên trong tôi. Cũng vậy bề mặt nổi vàng đó chẳng hề hay biết: tôi đang nổi lên bên trên bề mặt hầm chứa phân, cũng vậy bề mặt dạ dày không hề hay biết: có đờm nổi trên tôi, cũng vậy đờm chẳng biết gì: tôi đang nằm trên bề mặt dạ dày. Những thể này thiếu đặc tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết, chính vì thế điều ta gọi là đờm chỉ là một thể riêng trong cơ thể, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ thuộc loại thủy giới với đặc tính kết dính.

308. **Pubbo** (“*mủ*”) không có địa điểm cố định, ta có thể bắt gặp mủ ở bất kỳ nơi nào có máu tụ đọng lại và sinh thối trên một phần cơ thể bị hư, ở các vết thương do xóc cây, gai, bông do lửa tạo ra. Hay ở chỗ bị bông do nước sôi, mụn nhọt, v.v... xuất hiện. Ở điểm này, cũng giống như khi một cây ri nhựa ra do vết chặt bằng rìu, dao, v.v... các phần của cây đó không hề hay biết: có nhựa trong tôi chảy ra, cũng vậy mủ cây chẳng hề hay biết: tôi đang có mặt tại nơi cây bị những vết rìu chặt phải, chính vì thế những phần cơ thể bị thương do những mảnh vỡ, gai, v.v... [66] chẳng hề biết: có mủ chảy ra trong tôi, cũng vậy mủ chẳng biết được: tôi đang có mặt ở những chỗ đó. Những thể này thiếu tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế điều ta gọi là mủ chỉ là một thể riêng trong cơ thể, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là một loại thủy giới với đặc tính kết dính.

309. Liên quan đến các (loại) **lohitam** (“*máu*”), máu lưu động. Cũng giống như mật, được thâm nhập toàn cơ thể; máu tích lũy được thấy nơi phần dưới của phần gan dung lượng khoảng độ một bát, làm ướt cho thận, tim gan và phổi. Ở điểm này, theo định nghĩa máu lưu động giống như mật không cố định; nhưng giống như loại khác. Giống như nước đựng trong chiếc bình cổ làm ướt đáy bình và gốc cây ở phía dưới, đất và gốc cây ở phía dưới đâu có biết: có nước làm cho chúng ta bị ướt: cũng giống vậy nước chẳng hề biết: tôi đang làm ướt phần đất và gốc cây ở phía dưới, cũng như vậy phần phía dưới gan hay thận, v.v... cũng không biết: có máu chảy trong chúng tôi; hay chúng tôi đang có máu thấm ướt hết, cũng như máu không hề biết: tôi đang làm đầy phần dưới gan và thận, v.v... Những thể này thiếu đặc tính quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế điều ta gọi là máu chỉ là một thể riêng trong cơ thể. Chẳng có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

310. **Sedo** (“*mồ hôi*”) được thấy lấp đầy các lỗ chân tóc trên đầu và lông trên cơ thể. Vào những lúc như khi nóng bức do lửa, và từ đó chảy ra thành giọt. Ở điểm này, cũng giống như khi các bó thân hoa huệ tây và các nhánh hoa sen được lôi ra khỏi nước, các lỗ trên thân cây huệ, v.v... không hay biết: nước đang rỉ giọt ra. Cũng thế nước đang nhỏ giọt từ các lỗ trên thân bó hoa huệ, v.v... chẳng hay biết: tôi đang rỉ giọt từ những lỗ trên thân cây huệ và cây sen, v.v... cũng như vậy các lỗ chân tóc

trên đầu và lỗ chân lông trên cơ thể, chẳng hề biết được: mồ hôi đang nhỏ thành giọt từ chỗ chúng tôi, cũng thế mồ hôi chẳng hay biết gì: tôi đang nhỏ thành giọt từ những lỗ chân tóc trên đầu và chân lông trên mình. Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế điều được gọi là mồ hôi chỉ là một thể riêng trên cơ thể này, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng, chẳng phải là chúng sanh, chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

311. **Medo** (“mỡ”) là một lớp mỡ bôi trơn đầy được thấy tỏa khắp toàn cơ thể một người to béo khỏe mạnh, và trên làn thịt chắc khỏe, v.v... [67] nơi người gầy. Về điểm này, giống như khi có cục thịt được phủ bằng một miếng vải màu vàng, cục thịt không hay biết: miếng vải vàng đang cận kề với tôi. Cũng vậy cả miếng vải vàng không hay biết: tôi đang ở kề bên đồng thịt, chính vì vậy thịt trên toàn cơ thể hay trên chân cẳng, v.v... chẳng hay biết: mỡ đang tỏa khắp trên tôi, cũng giống vậy mỡ cũng không hề biết: tôi luôn hiện hữu kề bên thịt trên toàn bộ cơ thể, hay trên chân cẳng, v.v... Những thể này chẳng có quan tâm đặc biệt, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Cái được gọi là mỡ chỉ là một thể riêng thuộc cơ thể này, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

312. **Assu** (“nước mắt”) (lệ). Khi được tạo ra thường thấy lấp đầy hốc mắt hay chảy ra ngoài thành giọt. Về điểm này, cũng như khi các hốc trên một cây dừa non được lấp đầy với nước. Các hốc cây trên đó chẳng biết: nước đang tích tụ trong chúng tôi; ngay cả nước trong các hốc cây dừa non cũng chẳng hay biết: tôi đang tràn đầy các hốc trên cây dừa non. Chính vì thế các hốc mắt không hay biết: lệ đang dâng trào trong tôi. Cũng thế lệ không hay biết: chúng đang ở trong hốc mắt. Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế điều được gọi là lệ chỉ là một thể riêng trong cơ thể này mà thôi. Chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

313. **Vasā** (“dầu da”) là một loại chất bôi trơn chảy ra trong lòng và mu bàn tay, trên lòng và mu bàn chân, trên sống mũi và trên trán trên đỉnh bả vai khi có lửa nóng, v.v... Về điểm này, giống như khi lớp bột com [105] có dầu loang trên đó. Lớp bột com không hay biết: có lớp dầu trải đều trên tôi, ngay cả dầu cũng chẳng rành: người ta trải tôi trên lớp bột com. Chính vì thế vị trí gồm lòng bàn tay, v.v... chẳng hay biết: có dầu da trải ra trên tôi, cũng như vậy cả dầu da chẳng hay biết gì: tôi được trải trên những vị trí gồm lòng bàn tay, v.v... Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái gọi là dầu da chỉ là một thể riêng của cơ thể này, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

314. **Kheḷo** (“nước miếng”) được thấy trên bề mặt lưỡi sau khi đã chảy ra từ cả hai bên má. Khi có điều kiện thích hợp nước miếng chảy ra. Ở đây, cũng giống như khi có một lỗ hồng dưới dòng sông có nước rỉ ra liên tục, trên mặt hồ sâu đó không hề hay biết: nước rỉ ra trên tôi, cả nước cũng chẳng hay biết: tôi nằm trên bề mặt của một hồ sâu. [68] cũng chính vì thế bề mặt của lưỡi không hề biết: nước miếng đã chảy ra trên tôi từ hai bên má. Cả nước miếng cũng không hay biết: tôi đang ở trên bề mặt của một chiếc lưỡi. Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái ta gọi là nước miếng là một thể riêng trong cơ thể, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh mà chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

315. **Siṅghāṇikā** <83.7> (“nước mũi”) khi được tạo ra, ta tìm thấy nước mũi lấp đầy lỗ mũi hoặc chảy thành từng giọt ra ngoài. Ở đây, cũng giống như khi có một bao [106] chất đầy sữa đông đã thôi rữa, chiếc bao đó đâu có biết: sữa đông thôi rữa đang ở trong tôi. Cũng như thế sữa đông thôi rữa chẳng hề hay biết: người ta đựng tôi trong chiếc bao đó, cũng vậy lỗ mũi không hay biết là: có nước mũi đang đầy nghẹt trong chúng ta, cả nước mũi cũng không hay biết: tôi đang đầy nghẹt lỗ mũi. Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái gọi là nước mũi cũng chỉ là một thể riêng trong cơ thể này, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh mà chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

316. **Lasikā** (“dầu bôi trơn khớp xương”) được tìm thấy trong 180 khớp xương, lãnh nhiệm vụ bôi trơn cho các khớp xương. Ở đây, cũng giống như khi một chiếc trục xe được bôi trơn bằng dầu nhờn trục bánh xe đâu có biết: dầu nhờn đã bôi trơn cho tôi, cũng thế dầu nhờn đâu có biết: tôi đã bôi trơn cho trục bánh xe. Cũng như vậy 180 khớp xương chẳng hay biết: dầu bôi trơn khớp xương đã bôi trơn cho tôi, cũng vậy dầu bôi trơn khớp chẳng hề hay biết: tôi đã bôi trơn cho 180 khớp xương. Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết. Chính vì thế cái gọi là

dầu bôi trơn khớp xương cũng chỉ là một thể riêng trong cơ thể này, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh mà chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

317. **Muttam** (“nước tiểu”) được tìm thấy trong bong đái. Ở đây, cũng giống như khi một chiếc bình đựng nước lật úp xuống trên một hầm cầu, chiếc bình nước không hay biết: hầm cầu tự hoại ở trong tôi. Cũng như vậy chiếc hầm tự hoại chẳng hay biết: tôi đang ở trong chiếc bình đựng nước, cũng như vậy bong đái chẳng hề hay biết: tôi chứa đầy nước tiểu, cũng như nước tiểu chẳng hay biết gì: tôi được chứa trong bong đái. Những thể này chẳng có quan tâm lẫn nhau, cũng chẳng biết quán xét gì hết, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh mà chỉ là một loại thủy giới có đặc tính kết dính.

318. **Yam vā pana** “hay bất kỳ điều gì khác” được đưa ra có liên quan đến thủy giới tồn tại trong ba sắc phần còn lại.

319. [69] Trong phần diễn giải thủy giới ngoại phần, nước cốt (ép) (*rasa*) được tạo ra từ các loại rễ được gọi là **mūlaraso** <83. 14> (“nước cốt (ép) các loại rễ”). Liên quan đến **khandharaso** (“nước cốt thân cây”) v.v... phương pháp được áp dụng thì hoàn toàn giống nhau.

320. **Khīraṃ** <83.15> (“sữa”) v.v... là điều quá hiển nhiên. Nhưng phần định nghĩa ở đây không giống với định nghĩa đã đưa ra trong học giới về các loại được (xin đọc Luật (vinaya) iii 709 tt); trong đó, sữa gồm bất kỳ loại sữa nào. Những thứ còn lại cũng giống như vậy,

321. **Bhummāni** <83.16> (“từ đất (địa) mà ra”) là nước được thấy có trong các giếng. **Antalikkhāni** (“từ trời (thiên) mà ra”) là nước mưa chưa đổ xuống mặt đất.

322. **Yam vā pana** (“hay bất cứ điều gì khác”): ở đây là nước đá, nước tàn phá các đại kiếp, nước chống đỡ trái đất, v.v... được trình bày trong câu “hay bất kỳ điều gì khác”)

Hỏa giới.

323. (3) Trong phần mô tả về hỏa giới, **tejo** <83.26> (“lửa”) được hiểu theo nghĩa những gì có đặc tính nóng bỏng. Chính bản chất của lửa, vì đã “đi đến” hiện trạng của lửa, còn được gọi là **tejogataṃ** (“nóng bỏng; nghĩa đen: (“hóa thành lửa”). **Usmā** (“sức ấm”) chính là chất lượng của nhiệt (*unhākāra*); là chính bản chất sức ấm, vì đã hóa thành bản chất sức ấm, là **usmāgataṃ** (“ấm lên”); nghĩa đen. “hoá thành sức ấm” nhờ độ ấm trong ngày, v.v... (tăng nhiệt độ)

324. **Yena ca** <83. 23> (“nhờ đó”); bằng cách đó khi thân xác trở nên nóng, bị kích động (*kuppita*). [107] **Santappati** <83.28> (“bị đốt nóng”) thân xác này bị tiêu hao mòn mỏi. Nó trở thành nóng nhờ cơn sốt trong một ngày, v.v... (tăng nhiệt độ)

325. **Yena ca jīrīyati** (“nhờ đó mà trở thành già cỗi”) nhờ đó thân xác này trở thành già cỗi, các khả năng tiến tới suy tàn, sức lực kém đi. Và xuất hiện nếp nhăn, tóc bạc, v.v...

326. **Yena ca pariḍayhati** (“nhờ đó nó bốc cháy”): nhờ đó khi bị kích động thân xác này bốc cháy, và người đó la lên: “ôi nóng quá, ôi nóng quá” và muốn xức dầu thảo mộc giáng hương – dầu hòa với sữa và bơ để đẩy lùi [108] sức nóng. Và xin được đưa cho chiếc quạt lá dừa

327. **Yena ca asitapītakhāyitasāyitaṃ sammā pariṇāmaṃ gacchati**. (“nhờ đó những gì ta đã ăn uống nhai nuốt được hoàn toàn tiêu hóa”): nhờ đó mà cơm, v.v... ta ăn, ta uống, v.v... ta đã dùng, hay bất luận thứ đồ ăn cô đặc nào như bánh mì, v.v... chúng ta bỏ vào miệng nhai, hay trái xoài, mật ong, mật đường, v.v... ta đã thưởng thức được tiêu hóa hoàn toàn (nấu kỹ) được phân chiết thành nước cốt, v.v... là ý nghĩa [109] ở đây.

328. Và ở đây ba loại hỏa giới đầu tiên lại có bốn cách sở sanh; hỏa giới cuối cùng chỉ sở sanh từ nghiệp mà thôi, trước tiên điều này được liệt kê trong bản diễn giải các từ ở đây.

329. Tuy nhiên, cách làm tiếp sau đây là hệ thống suy luận. Ở đây các vị tỷ khuru nên lưu ý: “những gì nhờ đó đem lại sức ấm cho ta” đây chỉ là một thể riêng thuộc thân xác này, chẳng hề có cố ý, vô

ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là hỏa giới có khả năng đun nấu (trưởng thành hóa)

330. Tỳ Khuru nên nhớ kỹ điều này: Những gì nhờ đó khiến ta lão hoá, những gì nhờ đó khiến ta bốc cháy.v.v. .những gì ta ăn, uống nhai và thường thức đã trở thành tiêu hóa hoàn toàn, đây chỉ là một thể riêng thuộc thân xác này,[70] chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng phải là chúng sanh, chỉ là hỏa giới có khả năng đun nấu (trưởng thành hóa)

331. **Yam vā pana** <83.29> (“hay bất cứ điều gì khác”): cũng tồn tại một loại nhiệt độ tự nhiên (*utu*) trong thân xác chúng ta và điều này được đề cập đến trong mệnh đề “hay bất cứ điều gì khác”

332. Trong phần mô tả về lửa bên ngoài (ngoại phần), lửa thiêu đốt nhờ cành cây khô (củi), lấy cành nhánh khô làm nhiên liệu, được gọi là **kaṭṭhaggi** <83.35> (“lửa củi”). Liên quan đến **sakalikaggi** <83.36> (“vỏ bào”) v.v... cùng một phương pháp được áp dụng. **Saṅkāraggi** (“lửa rác”) là lửa đốt phế liệu sau khi đã thu gom lại. **Indaggi** <83.37> (“lửa từ trời”), chính là sấm chớp. **Aggisantāpo** (“làm nóng bằng lửa”) tức là đun nóng bằng ngọn lửa hay bằng than củi, **Suriyasantāpo** (“làm nóng bằng mặt trời”) chính là sức nóng do ánh sáng mặt trời. **Kaṭṭhasannicayasantāpo** (“hâm nóng bằng cành củi khô”) đó là sức nóng xảy ra bằng lửa các cành củi khô. Cũng vậy với những gì còn lại.

333. **Yam vā pana** <83.39> (“hay bất cứ điều gì khác”): lửa ma quái, là lửa thiêu hủy các đại kiếp, lửa hỏa ngục, v.v... cũng được gộp trong mệnh đề “hay bất cứ điều gì khác”

Phong Đại hay phong giới.

334. (4) Trong phần mô tả về Phong Đại, [110] **vāyo** <84.7> (“khí hay là gió”) liên quan đến gió thổi (*vāyana*) chính không khí, do có được trạng thái hóa thành gió (căn phồng), ta có từ **vāyagataṃ** (“căn phồng” nghĩa đen “biến thành gió”).

335. **Thambhitattam rūpassa** (“đặc tính lay động cho sắc”) hiện trạng lay động nơi sắc liên tục.

336. **Uddhaṅgamā vāta** <84.8> (“gió thổi lên”): gió thổi lên tạo bùng lửa và nhiều trục trặc xuất hiện, v.v... [111]

337. **Adhogamā vāta** (“gió thổi xuống”) gió thổi ngược xuống đất thổi tan những cận bã và nước tiểu, v.v...

338. **Kucchisayā vāta** (“gió thổi trong bụng”) gió thổi bên ngoài ruột già.

339. **Koṭṭhāsaya vāta** (“gió thổi bên trong ruột”) gió thổi bên trong ruột già.

340. **Aṅgamaṅgānusārino vāta** <84.10> (“gió thổi qua các chi thể”) gió tạo ra uốn éo, trải rộng, v.v... và được phân bố trên các chi nơi toàn cơ thể thông qua mạng lưới các mạch máu.

341. **Satthakavātā** (“gió sắc tựa vũ khí”) gió nổi lên như thể cắt đứt các mối ràng buộc bằng những chiếc kéo lớn.

342. **Khurakavātā** (“gió sắc tựa dao cạo”) gió tạo ra phân cắt trong lòng tựa như dao cạo

343. **Uppalakavātā** [112] (“gió qua tim”) gió tạo vui sướng tràn ngập trong lòng.

344. [71] **Assāso** <84.11> (“hơi hít vào”) gió trong lỗ mũi đi vào bên trong.

345. **Passāso** (“hơi kệ ra”) hơi trong lỗ mũi được phát ra.

346. Và ở đây toàn bộ những kiểu gió ở trên, [ngoại trừ hai loại cuối cùng] lại có đến bốn cách sở sanh, hơi hít vào kệ ra thuộc loại tâm sở sanh. Đây là cách diễn giải theo từ.

347. Tuy nhiên, loại gió sau đây cần nên tác ý. Ở đây một vị Tỳ Khuru phân biệt (hiểu rõ) được gió xếp loại thành: “thổi lên”, v.v... là loại gió theo hướng đi lên, khiến Ngài tác ý: “điều ta gọi là gió thổi lên chỉ là một thể riêng nơi cơ thể này mà thôi, chẳng hề có cố ý, vô ký, hoàn toàn trống rỗng chẳng

phải là chúng sanh, là phong giới với đặc tính là lay động. Những gì còn lại cũng được hiểu như vậy. [113]

348. **Yaṃ vā pana** (“hay bất cứ điều gì khác”): những loại gió không gộp trong thành phần khí ở đây được gộp lại trong mệnh đề “hay bất kỳ điều gì khác”)

349. Trong phần diễn giải phong đại ngoại phần. **Puratthimā vātā** <84.16> (“gió đông”) là các loại gió thổi từ hướng đông tới. Cũng vậy trong các trường hợp **pacchimā** (“gió tây”). **Uttarā** <84.17> (“gió bắc”) và **dakkhiṇā** (“gió nam”).

350. Cùng với bụi là **sarajā** (“gió có bụi”). Những gió nào không mang theo bụi là gió sạch được gọi là **arajā** (“gió không có bụi”). **Sītā** <84.18> (“gió lạnh”) là gió khởi sanh trong mùa lạnh hay khởi sanh từ những đám mây lạnh mang theo sấm sét **Uṇhā** (“gió nóng”) là gió khởi sanh trong mùa nóng, hay khởi sanh từ những đám mây sấm sét nóng. **Parittā** (“gió nhẹ”) là gió thổi chậm, gió (khí) loãng. **Adhimattā** (“gió mạnh”) là gió hung hãn, thổi mạnh. **Kālā** (“gió mù mịt (tối)”) là những loại gió khởi sanh trong những đám mây mù sấm chớp. Một số người (cho rằng) đây là từ ám chỉ, bị gió thổi qua làm cho da dẻ xám xịt lại. **Verambhavātā** (“gió thổi ở độ cao”) là gió thổi ở độ cao trên một đám.

351. **Pakkhavātā** (“gió có cánh”) là gió khởi sanh do chuyển động của cánh, ngay cả cánh của một con ruồi. **Supaṇṇavāta** (“gió Supaṇṇas”) là gió của các thần điều (*garuḷas*) [114] và những loại gió này thực sự cũng thuộc vào loại (“gió có cánh”) nhưng được đề cập đến một cách riêng rẽ tùy theo mức độ chiếm ưu thế của các loại gió đó. **Tālavanṭāvātā**. (“gió thoảng quạt lá dừa”) là các loại gió khởi sanh từ lá cây dừa đung đưa, hoặc từ bất kỳ một hình dạng hình tròn nào tương tự. **Vidhūpanavātā** <84.20> (“gió do thổi”) gió khởi sanh tạo ra những làn gió chưa nổi lên xuất hiện và trở lại trạng thái của những làn gió đã nổi lên.

352. **Yaṃ vā pana** (“hay bất cứ điều gì khác”): Trừ những loại gió đã được kể trong Kinh Pāli, những loại gió còn lại ở đây được gộp lại trong mệnh đề **Yaṃ vā pana** (“hay bất cứ điều gì khác”)

Hư không giới.

353. [72] (5) Trong phần mô tả về hư không giới, “Nơi không được cày cấy (*na kassati*) hiểu theo nghĩa không đụng chạm tới (*appaṭighaṭṭanaṭṭhena*)” chính là **ākāsā** <84.29> (“khoảng không”) [115] chính là không gian, vì đặc tính “hóa thành” hiện trạng không gian, **ākāśagatam** “hố sâu”; nghĩa đen: “hiện tượng khoảng trống”).

354. **Agham** (“trống không” [116]) là do (*aghaṭṭanīyatā*); chính là bỏ trống, vì đã hóa thành hiện trạng bỏ trống, chính là **aghagatam** (“trở thành trống không”) **Vivaro** <84.30> (kẻ hở) là một khoảng cách. Khoảng cách đó, vì đã hóa thành hiện trạng mở, đó là **vivaragatam** (“hóa thành kẻ hở”). **Asamphuṭṭham mamsalohitehi** (“không đụng chạm gì tới thịt máu cả.”) được thoát khỏi thịt máu. Tuy nhiên, **Kaṇṇacchiddam** <84.31> (“lỗ tai”), v.v... được chỉ cho thấy những khía cạnh khác nhau của không gian đó. Ở đây, **Kaṇṇacchiddam** (“lỗ tai”) là một hố sâu trong tai, là một chỗ mở, không gian và thịt máu (sắc) không hề đụng chạm tới. Cũng như vậy đối với những gì còn lại.

355. **Yena** <84.32> (“cái nhờ đó”): một chỗ mở ra, nhờ đó những gì được nuốt xuống, thì được coi như là “đã được ăn” vào bụng, v.v... được nuốt xuống, nhập vào trong bụng. **Yattha** <84.33> (“ở khía cạnh đó”) trong khoảng không gian đó được gọi là lớp da bên trong bụng là nơi chứa bốn thứ đã được nuốt vào bụng. **Yena** <84.33> (“nhờ đó”): chỗ trống nhờ đó toàn thể những gì đã có mùi thối, có khuynh hướng đẩy ra ngoài. Là chỗ trống từ thất lưng bụng cho tới chỗ tổng phân ra ngoài [gồm có] một lỗ trứng đó được khoảng một gang tay và rộng khoảng bốn ngón tay và không có thịt máu gì có thể đụng tới được, thoát khỏi ảnh hưởng của thịt và máu nên được hiểu như là hư không giới.

356. **Yaṃ vā pana** (“hay bất kỳ điều gì khác”): khoảng cách (lỗ hồng) trong da, lỗ hồng trong gân, lỗ hồng trong xương, lỗ hồng trong tóc trên đầu, toàn bộ những vấn đề này được gộp lại trong mệnh đề (“hay bất kỳ điều gì khác”)

357. Trong phần mô tả về hư không giới **asamphuṭṭham catūhi mahābhūtehi** <85.1> (“sắc tứ đại không hề đụng chạm tới”) nên được hiểu như là điều đã được giải thoát khỏi sắc tứ đại, bắt đầu bằng

một lỗ hồng trên tường, một lỗ hồng trong lối đi. Thông qua mô tả này, nhờ đó khi thực hiện công việc tu thiền đầu tiên, thì nổi lên thiền bậc bốn và bậc năm.

Thức Giới

358. (6) trong phần mô tả về Thức Giới, giới được gọi là nhãn thức là **cakkhuvīññāṇadhātu** <85.7> (“*nhãn thức giới*”). những gì còn lại cũng như vậy.

359. Chính vì thế, khi sáu giới này được phân biệt cẩn thận, thì ta hiểu được mười tám giới khác nữa. Bằng cách nào vậy? Bằng cách coi địa đại, hỏa đại và phong đại, ở vị trí đầu tiên ta đề cập đến xúc giới. Bằng cách đề cập đến thủy đại và hư không giới chính là ta đề cập đến pháp giới. Bằng cách đề cập đến thức giới, ta đề cập đến ý giới vì nó xuất hiện trước và sau [117] nhãn thức, v.v... cũng đã được truyền lại trong các bản văn Kinh Pāli. Chín giới còn lại cũng cần được đưa vào và được [73] làm rõ. Vì đề cập đến nhãn thức giới, thì nhãn giới lại hỗ trợ cho sắc giới chính là đối tượng cũng được đề cập đến vậy. Bằng cách đề cập đến nhĩ thức giới v.v... như thế, mười tám giới bắt đầu với nhĩ giới cũng được đề cập đến như vậy.

360. Trong số những giới này, việc phân biệt sắc (vật chất) được thực hiện với mười giới khác nữa; phân biệt phi sắc với bảy giới khác nữa, việc phân biệt pháp giới có thể là sắc hay phi sắc. Kết quả là việc phân biệt sắc được thực hiện với mười giới và một nửa, còn việc phân biệt phi sắc thì được thực hiện với bảy giới và một nửa. Như vậy đây là cách giải thích sắc hay phi sắc.

361. Sắc hay phi sắc (danh) chính là ngũ uẩn đó chính là khổ đế. Trước khi tham dự được khởi sanh, chân đế đã khởi sanh. Việc cả hai không xảy ra lại là diệt đế. Thánh đạo giúp hiểu được điều này chính là đạo đế. Như vậy ta nên hiểu điều khởi đầu này (*nigamana*) vì đối với một Tỷ Khuru đã thực hiện được sắp đặt tâm mình.[118] Nhờ vào mười tám giới đã dẫn đến kết luận (*matthaka*); và được giải thích bậc A-la-hán làm một chủ đề thiền về tứ thánh đế vậy.

(b) Lục đề thứ nhì

362. Giờ đây, để chứng tỏ lục đề thứ nhì, Ngài đã nói: **aparā pi cha dhātuyo** <85.11> (“*còn sáu giới nữa*”), v.v... Ở đây, [thông qua câu] **sukhadhātu dukkhadhātu** (“*thân lạc giới và thân khổ giới*”) thì lạc và đau khổ có đặc tính thân thân kinh làm xứ được chứng tỏ thành một cặp đối nghịch. Vì thân lạc chính là điều ngược lại với thân khổ. Và thân khổ chính là điều ngược lại với thân lạc. Thân lạc sẽ tràn ngập cùng một lãnh vực như đã tràn ngập bằng thân khổ vậy.

363. **Somanassadhātu domanassadhātu** <85.12> (“*hỷ giới, ưu giới*”) điều này cũng vậy được giải thích thành một cặp. Vì tâm hỷ thì đối nghịch lại với tâm ưu, và tâm ưu thì đối nghịch lại với tâm hỷ. Tâm hỷ cũng tràn ngập cùng một lãnh vực so với tâm ưu. Tâm ưu cũng tỏa khắp cùng một lãnh vực giống như tâm hỷ vậy,

364. **Upekkhā ca dhātu avijjā ca dhātu** (“*xả giới và vô minh giới*”) hai điều này cũng làm thành một cặp. Tuy nhiên, vì đặc tính giống nhau cả hai điều này đều giống nhau vì đặc tính tối tăm của nó.

365. Ở đây, ta đề cập đến thân lạc giới và thân khổ giới, thân thức giới có tương ưng ở bên trong đó, thân giới được coi là xứ và xúc giới lại là đối tượng cũng được đề cập đến. Bằng cách đề cập đến tâm hỷ giới và tâm ưu giới, có ý thức giới tương ưng trong đó được đề cập đến bằng cách đề cập đến vô minh giới, thì pháp giới được đề cập đến. Bằng cách đề cập đến xả giới, thì ta cũng đề cập đến pháp giới bằng cách đề cập đến xả giới, thì ta cũng đề cập đến nhãn thức giới, nhĩ thức giới, tỷ thức giới và thiệt thức giới [74] và ý giới, và nhãn giới, sắc giới, v.v... lại lần lượt là các vật và đối tượng cho các giới này, như vậy chúng ta đã đề cập đến mười tám giới vậy.

366. Giờ đây toàn bộ những điều đó nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên bắt đầu với: trong số các giới này việc phân biệt sắc được thực hiện với mười giới như vậy [điều tạo ra] điểm bắt đầu cho số Tỷ Khuru được dẫn đến kết luận và giải thích như là bậc A-la-hán vậy.

367. **Tattha katamā sukhadhātu? Yam kāyikaṃ sātama** <85.14> (“*ở đây, thân lạc giới là gì vậy? đó chính là thân thoải mái*”), v.v... nên được hiểu theo như phương pháp đã khẳng định ở trên.

(c) Lục đề thứ nhì

368. Liên quan đến **Kāmo** <86.4> (“*dục*”) trong lục đề thứ nhì, có hai loại dục, [cụ thể là:] vật dục (*vatthu-Kāma*) và phiền não dục (*kilesa-Kāma*). Ở đây liên quan đến phiền não dục, chính là giới có liên kết với dục chính là dục giới; đây chính là tên dành cho dục tầm (*Kāma-vitakka*) có tương quan đến vật dục; chính dục^[119] được coi như là giới lại là dục giới vậy, đây là tên dành cho pháp thuộc dục giới.

369. Giới liên kết với sân (ác ý) chính là **vyāpāda-dhātu** (“*sân giới*”) đây chính là một tên dành cho sân giới (*vyāpāda-vitakka*) chính sân (ác ý) với tư cách là giới lại chính là sân (ác ý) giới; đây lại chính là tên dành cho sự phần nộ (*paṭigha*) có tới mười hiềm khích sự (*āghāda-vatthu*)

370. Giới tương ứng với tính hãm hại chính là **vihiṃsādhātu** (“*hại giới*”) đây chính là tên đặt cho từ hại tâm (*vihiṃsā-vitakka*) Chính tính hãm hại được coi là một giới cũng chính là hại giới vậy. Đây cũng chính là tên dành cho việc tra tấn bách hại các chúng sanh khác. Nhưng vì điều này đã không được truyền xuống ở trên^[120] thế nên ta nên hiểu như là loại phân tích về ý nghĩa v.v... [theo như sau đây:]

371. “Họ bức hại tra tấn chúng sanh theo kiểu đó” hay “đó chính là cách tra tấn bức hại chúng sanh.” Là hại. Điều này lấy việc tra tấn làm trạng thái. Hay đổi lại với “bị” là trạng thái bản chất tạo ra nỗi khổ não nơi thừa kế tính của người khác. Hay bản chất nhằm phá huỷ “bị” nơi thừa kế tính của chính mình; thành tựu “bị” chính là khổ giới; nguyên nhân gần chính là phần nộ.

372. “Xuất ly” (*nekkhamma*) là điều ta gọi là vô tham (*alobha*) chính là “từ bỏ” hay xuất ly tham dục (*lobhā nikkhantattā*) và đó chính là điều thiện bậc nhất gọi với tên như vậy. Bởi do việc từ bỏ các triền cái; và đó chính là điều thích hợp cho tất cả mọi người để gọi như vậy vì việc xuất ly toàn bộ những gì không bất thiện. Giới liên quan đến xuất ly chính là (**nekkhamma-dhātu**) (“*xuất ly giới*”) đây chính là tên dành để gọi xuất ly tâm (*nekkhamma-vitakka*), chính bản thân xuất ly được coi như là xuất ly giới vậy; đây là tên dành cho toàn bộ những gì có lợi vậy.

373. Giới liên kết với vô sân chính là **avyāpādadhātu** (“*vô sân giới*”) đây chính là tên dành cho vô sân tâm. Chính vô sân được coi như là giới, lại chính là vô sân giới vậy, đây là tên để gọi từ (*mettā* = sự thân thiện).

374. Giới tương ứng với bất hại (non-cruelty) chính là **avihiṃsādhātu** (“*bất hại giới*”) đây chính là tên gọi tương vô hại. Chính đặc tính bất hại được coi như là giới lại chính là bất hại giới; đây là tên đặt cho bi (*karuṇā* = lòng thương xót)

375. Giờ đây để chỉ rõ cùng một ý nghĩa như trên, Ngài đã bắt đầu việc phân tích các từ như sau:
Tattha katamā kāmādhātu <86.7> (“Ở đây, đâu là dục giới?”

376. Ở đây, **paṭisaṃyutto** <86.8> (“*liên kết với*”) được liên kết thông qua hợp nhất. **Takko vitakko** (*sự tìm kiếm, sự nghĩ ngợi “tâm”*).v.v... là ý nghĩa nói ở trên (xin đọc Dhs §7, Asl 114 tt; cũng đọc thêm M iii 73).

377. **Vihetṭheti** <86.28>, thiết hại. Làm đau đớn. **Heṭṭhanā** (“*quấy nhiễu*”); làm hại, gây khổ bằng bạt tay, v.v... **Vihēṭṭhanā** <86.29> (“*nhiễu hại*”) chính là làm hại một cách tàn nhẫn. “họ làm hại nhau bằng cách đó “ là **himsanā**, (“*việc hãm hại*”) hại một cách tàn nhẫn **vihiṃsanā** (“*làm điều nào hại*”). **Rosanā** (“*giận dữ điên cuồng*”) chính là nổi nóng, **virosanā** (“*sự khiêu khích*”) hay mỗi từ lại làm tăng sức mạnh bằng cách thêm vào các đầu tiếp ngữ.. “họ đã làm hại bằng những cách đó.” chính là **upaghāto** (“*làm hại*”) việc làm hại người khác đó là **Parūpaghāto** (“*làm hại người khác*”)

378. “Họ tỏ ra thân thiện với nhau bằng cách đó.” là **metti** (“*tình thân ái*”) chất lượng tình bằng hữu được gọi là **mettāyanā** (việc thân tình) hiện trạng của người hóa thành^[121] thân thiện, người có lòng thân thiện lại là **mettāyitattam** (“*Tình thân hữu hay sự hài hoà*”) giải thoát tâm nơi một người đã được giải thoát khỏi ác ý chính là **cetovimutti** (“*giải thoát tâm*”) Và ở đây, với ba từ đầu tiên, tính thân thiện đã đạt đến cận hành định (*upacāra*) là điều đã đạt đến an chỉ định tràn trề (*appanā*) được giải thích bằng các từ cuối cùng thì chỉ có kẻ nào đạt đến an chỉ định tràn trề mà thôi.

379. “Họ tỏ lòng bi (lòng thương xót) bằng cách đó” là *karuṇā* <87.3> (“lòng bi thương xót”) đặc tính của lòng thương xót là *karuṇāyanā*. Hiện trạng của người nào tỏ ra [122] có lòng thương xót là *karuṇāyītatam* (“lòng trắc ẩn”). Sự giải thoát tâm nơi người nào được giải thoát khỏi tính độc ác lại là *cetovimutti* <87.4> (“sự giải thoát tâm”) ở đây cũng vậy việc phân chia thành cận hành định (access) và an chỉ định chung cuộc nên được hiểu theo phương pháp nêu trên và trong cả hai trường hợp liên quan đến câu cuối cùng (có nghĩa là, “giải thoát tâm”) thì *mettā* và *karuṇā* (“từ và bi”) được khẳng định nhằm mục đích phân biệt sự giải thoát tâm đó.

380. Và ở đây, dục tâm nổi lên đối với bá tánh (*satta*) và đối với các hành (*saṅkhāra*). được nổi lên về một trong hai thứ, dục tâm chính là việc thực hiện đầy đủ một qui trình nghiệp (*kamma-pathabheda*). [123] Tuy nhiên, sân tâm chỉ thực hiện qui trình nghiệp đó đối bá tánh mà thôi; chứ không đối với bất kỳ điều gì khác [có nghĩa là, các hành] cũng như vậy đối với hại tâm.

381. Và ở đây, việc giải thích lại có hai đặc tính, cụ thể là: “bao gồm tất cả” (*sabbasaṅgāhika*) và “không pha trộn” (*asambhinna*). Vì khi ta đề cập đến dục giới thì sân giới và hại giới cũng được đề cập đến; nhưng hai vấn đề này được chứng tỏ làm hai bằng cách mỗi thứ xuất phát từ dục giới. Điều này ở vị trí đầu tiên chính là việc giải thích bao gồm toàn bộ vấn đề ở đây, nhưng lại loại ra sân giới và hại giới, toàn bộ những gì còn lại chỉ là xuất ly giới mà thôi; như vậy đây là cách giải thích không pha trộn. Cũng vậy khi đề cập đến xuất ly giới, thì vô sân giới và bất hại giới cũng được đề cập đến. Nhưng cả hai giới này đã cho thấy mỗi giới đều xuất phát từ xuất ly giới mà ra; ở đây cũng là cách diễn giải bao gồm toàn bộ các giới. [76] Bỏ ra ngoài vô sân giới và bất hại giới, những gì còn lại đều là xuất ly giới mà thôi; như vậy đây là dục giới không pha trộn. Và thông qua cách đề cập đến sáu giới này, ta cũng đề cập đến mười tám giới khác nữa. Vì mười tám giới này cần có được bằng cách làm cho mỗi thứ trong toàn bộ các giới này xuất phát ra từ dục giới; như vậy ta thấy xuất hiện mười tám giới thông qua tam đề này. Nhưng thay vì đề cập đến các giới này như vậy, chúng ta biến mỗi thứ thành mười tám giới bằng phương pháp đã được khẳng định ở trên trong mỗi tam đề, bằng cách gộp chung lại thành ba lục đề (octodecads) thì ta nên hiểu các giới này chỉ còn có mười tám mà thôi.

382. Do vậy trong Chương phân tích theo Kinh Tạng, mười sáu giới thuộc tham giới

Chấm dứt phân tích theo Kinh tạng

B. PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

383. Theo phân chia Vi Diệu Pháp, Ngài có dạy: **Atthārasa dhātuyo: cakkhūdhātu rūpadhātu** <87.8> (“mười tám giới gồm: nhãn giới, sắc giới”), v.v... cho thấy toàn bộ các giới theo đặc tính thích hợp của từng giới một.

(a) Định nghĩa

384. Ở đây nơi vị trí đầu tiên liên quan đến chương tóm lược:

(1). Về ý nghĩa; (2) trạng thái, v.v. và v.v...; (3) theo trình tự, (4) nhiều đến vậy, và (5) tính toán; Rồi [124] (6) các nhân duyên và (7) làm thế nào nhận ra.

Như vậy ta nên hiểu thế nào là định nghĩa.

385. Liên quan đến ý nghĩa (1). Ở đây, ta thấy có định nghĩa về con mắt, v.v... nên được hiểu trước tiên một cách riêng rẽ đối với phương pháp bắt đầu như sau: “chính vì nó lôi cuốn, thế nên đó là con mắt”. vì nó làm cho thấy; thì đó là cảnh sắc thức thuộc con mắt là “nhãn thức” v.v... [125]

386. Nhìn chung, (i) ta chọn lựa (*vidahati*), (ii) ta làm cho ăn nhịp với nhau (*dhīyate*), (iii) việc lựa chọn ra (*vidhāna*), (iv) điều được chọn lựa ra (*vidhīyate*), bằng những phương tiện đó [126] hay ta tạo ra cái phải được lựa chọn (*dhīyati*) chính là “loại, thứ hạng”, (*dhātu* = “giới”)

387. (i) đối với các giới hiệp thế, được định nghĩa theo sử dụng cách (*kāraṇa*) và hiện trạng (*bhāva*), cách lựa chọn đầu khổ nơi vòng luân hồi tái sinh gồm nhiều đặc tính khác nhau như các loại vàng và bạc là các loại (khoáng sản) [một loại] vàng và bạc thực sự, v.v... [77] (ii) chúng ăn nhịp (*dhīyante*) tốt với chúng sanh, như một gánh nặng thích hợp với người gồng gánh nặng đó; chúng

khởi sanh ra từ đó là ý nghĩa trung thực nhất, (iii) Và chúng chỉ là một sự lựa chọn (*vidhāna*) đau khổ vì không có sức mạnh nào có thể hành xử trên họ được, (iv) và nhờ vào những lựa chọn đó như là những khí cụ (*kāraṇa*), đau khổ nơi vòng luân hồi hồi sanh tử liên tục được chúng sanh lựa chọn (*anuvīdhīyati*). (v) khổ để đó, vì được lựa chọn (*vihiṭṭa*) theo cách này lại phải được tạo ra, được lựa chọn (*dhīyati*) nơi những [loại= giới] đó; được gây ra phải sắp xếp (*thapīyati*) trong đó, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây, do vậy, mỗi pháp trong số mắt, v.v... được gọi là một “loại” (*dhātu = giới*) theo ý nghĩa được khẳng định ở trên bắt đầu như sau: “nó lựa chọn, sắp xếp tốt” theo những gì thích hợp.

388. Hơn thế nữa, đang khi bản ngã nơi các ngoại giáo thực chất (*sabāvato*, không tồn tại. nhưng đây chỉ là những giới (*dhātu*) vì chúng mang lấy (*dhārenti*) chính bản chất của nó (*sabhāva*). Và như trên thế gian này khoáng chất thô hoàng có nhiều màu sắc đa dạng, màu son, v.v... chỉ là những thành tố của đá, cũng được gọi là các giới (đại) cũng chính vì thế những giới này giống như những giới đó. Vì chúng cũng chỉ là những thành tố “có nhiều màu sắc” đa dạng thuộc dạng trí và có thể biết được, và cũng như khi từ giới này được dùng với chất nước ép, máu, v.v... đều là những thành tố thuộc việc sưu tầm được biết dưới dạng “cơ thể” [khi những thành tố này] được phân biệt với nhau thông qua sự khác biệt trạng thái, cũng chính vì thế ta nêu từ “đại hay giới” như được sử dụng làm các thành tố của con người được gọi là “ngũ uẩn” vì những vật này, như con mắt, v.v... được tách biệt lẫn nhau do điểm khác biệt trạng thái của chúng.

389. Hơn thế nữa “giới hay đại” là một từ dành để chỉ “vô ngã” (*nijjīva* = không có linh hồn) và chính vì vậy mà Đức Phật đã dạy các đại hay giới nhằm mục đích xóa bỏ khái niệm về linh hồn (bản ngã) trong các đoạn sau đây: “Hỡi các vị tỳ khuru, con người này chỉ gồm sáu đại (giới cấu thành)” (M. iii 239), v.v... Chính vì thế ở đây ta nên hiểu định nghĩa trước tiên theo ý đã được đề cập đến ở trên, như vậy: “đây là nhân, và con mắt đó chỉ là một đại (giới cấu thành) và như vậy đây là nhân giới... là ý thức, và đó là một giới thể nên đây là ý thức giới.”

390. (2) *như là một trạng thái*, v.v... Ở đây cũng vậy ta nên hiểu định nghĩa như là một trạng thái, v.v... thuộc về nhân v.v... nhưng những trạng thái này, v.v... ta nên hiểu theo phương pháp trong chương phân tích các uẩn (*Khandhavibhaṅga*).

391. (3) “*theo trình tự*”. Ở đây cũng vậy là trình tự thuyết pháp, từ những trình tự bắt đầu với trình tự khởi sanh như đã đề cập đến ở trên (xin đọc ở trên §129) là thích hợp nhất. Điều này được công bố bằng xác định liên tục về nhân quả thuyết. Vì cặp nhân giới và sắc giới lại là nguyên nhân (*hetu*) và nhân thức giới là kết quả (*phala*). Chính vì thế ta nên hiểu thấu đáo xác định như là một trình tự [127]

392. (4) “*nhiều đến vậy*” (*tāvatvato*) = *tāvabhāvato*. Đây là điều được đề cập đến rất nhiều trong Kinh tạng Pāli và tạng Vi Diệu Pháp, ta thường gặp các giới sau đây: quang giới, tịnh giới, hư không vô biên xứ giới, thức vô biên xứ giới, vô sở hữu xứ giới [78], phi tướng phi phi tướng xứ giới, diệt thọ tướng giới, dục giới, sân giới, hại giới, xuất ly giới, vô sân giới, bất hại giới, (thân) lạc giới, (thân) khổ giới, hỷ giới, ưu giới, xả giới, vô minh giới; đoạn căn giới, nỗ lực giới, cần cố giới (S v 66), hạ giới, trung bình giới, tịnh lương giới, đại giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, hư không giới, thức giới, hữu vi giới, vô vi giới, thế giới với nhiều giới; nhiều giới đa dạng; điều này là như vậy, tại sao lại có cách phân loại chỉ được thực hiện theo mười tám giới thay vì theo toàn bộ những giới trên? là vì có sự gộp lại toàn bộ những giới tồn tại trong đó từ góc độ bản chất thực sự (*sabhāva*)

393. Vì chính sắc giới lại là quang giới, nhưng tịnh giới lại phụ thuộc vào sắc giới, v.v... Tại sao vậy? vì nó là tịnh tướng (*subhanimittatā*) vì tướng của cái đẹp lại chính là tịnh tướng vậy và điều đó không tồn tại tách biệt khỏi sắc giới v.v... hoặc sắc giới..... lại là đối tượng do quả nghiệp thiện lại chính là tịnh giới vậy; có nghĩa là điều này chỉ đơn giản là sắc giới vậy liên quan đến hư không vô biên xứ giới, v.v... và thức lại chính là ý thức giới những gì còn lại đều là pháp giới mà thôi.

394. Nhưng diệt thọ tướng giới lại không có được bản chất của chính mình. Vì đây chỉ đơn giản là diệt thuộc hai giới đó, dục giới, hoặc chỉ là pháp giới theo những gì Ngài đã nói: Ở đây dục giới là gì vậy? Đó chính là sự suy nghĩ, tầm cầu tương ưng với dục, tà tư duy (vbh 86) hoặc chính là mười tám giới, theo như Ngài đã thuyết: “địa ngục A tỳ” là tận cùng phía dưới, cõi trời tha hóa tự tại là tột đỉnh phía trên, có uẩn xứ, giới, sắc, thọ, tướng, hành, thức thuộc về ở đây, ở trong khoảng giữa này, được bao gồm ở đây. Đây gọi là dục giới (Vbh.86).

395. Xuất ly giới chính là pháp giới cũng vì thế có đoạn viết: cũng như vậy toàn bộ các pháp thiện đều là xuất ly giới” (Vbh 86) đó cũng chính là ý thức giới vậy.

396. Các sân giới, hại giới, vô sân giới, bất hại giới, thân lạc, thân khổ, hỷ ưu, xả, vô minh, khởi đầu, khởi xướng và xúc tiền đều là pháp giới.

397. Các hạ giới, trung bình giới và tinh lương giới cũng chính là mười tám giới cả, vì nhân hạ liệt, v.v... đều là hạ giới, và nhân trung bình và cao sang v.v... cũng đều là các trung bình giới và tinh lương giới. Nhưng nói theo cách ẩn dụ, [128][79] pháp giới và ý thức giới bất thiện chính là hạ giới; cả hai loại khi là thiện hay vô ký hiệp thể và nhân giới, v.v... chỉ là trung bình giới mà thôi, nhưng pháp giới và ý thức giới siêu thể lại là tinh lương giới.

398. Các địa giới, hỏa giới và phong giới cũng chỉ là xúc giới mà thôi. Thủy giới và hư không giới cũng chỉ là tâm giới, thức giới là một từ tóm lược lại bảy thức giới bắt đầu với nhãn thức.

399. Mười bảy giới và một phần các tâm pháp giới đều là hữu vi giới nhưng vô vi giới lại là một phần pháp giới.

400. Nhưng thế giới với rất nhiều giới và rất đa dạng, chính là nơi được chia thành mười tám giới như vậy các giới này được khẳng định là mười tám vì những gì được gộp trong đó toàn bộ các giới đang tồn tại xuất phát từ quan điểm bản chất tự nhiên thực sự.

401. Hơn thế nữa các giới này được khẳng định là mười tám nhằm mục đích loại bỏ những tàn tướng của những người nhận coi ngã (linh hồn) (*jīva*) nơi tâm có bản chất nhận thức được, vì có các chúng sanh nhận thức có linh hồn nơi tâm có bản chất nhận thức. Bằng cách làm sáng tỏ cho họ đặc tính vô sở tâm vì được chia thành các nhãn thức giới, nhĩ thức giới, tỷ thức giới, thiệt thức giới, thân thức giới, ý giới, và ý thức giới, [129] và đặc tính vô thường của các giới này vì do đặc tính phụ thuộc vào nhân cộng với sắc giới, v.v... làm điều kiện, nên mười tám giới đã được Đức Phật diễn giải, Ngài ước ao loại bỏ tướng tùy miên (khuynh hướng tiềm ẩn) lâu đời về ngã (linh hồn)

402. Một điều khác nữa, những khuynh hướng của những ai muốn diễn giảng theo cách này [cần phải được cứu xét lại]; và do phù hợp với những khuynh hướng của chúng sanh lại muốn thuyết pháp một giáo lý khác, không quá ngắn mà cũng không quá dài, thì mười tám giới được công bố.

Bằng phương pháp khôn ngoan dài ngắn có cả. Ngài đã thuyết Giáo pháp, để đẩy lùi tối tăm. Ngay từ trong cõi lòng chúng sanh có khả năng học hỏi. Được giải thoát ngay khi lửa Diệt pháp được tiếp cận

Như vậy ta nên hiểu định nghĩa ở đây với đặc tính “*hiều đến như vậy*”.

403. (5) “*Tính toán*”. Đầu tiên nhãn giới được coi như một pháp liệt kê theo loại (*jātito*), cụ thể là: thân kinh nhãn. Cũng vậy trong trường hợp tai, mũi, lưỡi và thân, sắc, thanh, khí, vị cũng được coi như là thân kinh nhĩ, v.v... Nhưng xúc giới được liệt kê thành ba pháp, cụ thể là: địa, hỏa và phong đại. Nhãn thức giới được liệt kê thành hai pháp, cụ thể là quả nghiệp thiện và bất thiện. [80] Cũng giống vậy trong trường hợp nhĩ, tỉ, thiệt và thân thức giới, các ý giới được liệt kê thành ba pháp cụ thể là, (1) ngũ môn hướng tâm, và (2) tâm tiếp thu quả nghiệp thiện (3) và bất thiện (4). Pháp giới được liệt kê thành hai mươi pháp cụ thể là, tâm vô sắc uẩn. Mười sáu loại sắc tế và vô vi giới. Ý thức giới được liệt kê thành 76 pháp, cụ thể là, các tâm thiện và bất thiện và các tâm vô ký còn lại. Như vậy ta nên hiểu định nghĩa ở đây coi như là cách liệt kê.

404. (6) *Điều kiện, nhân duyên*. Định nghĩa cũng nên được hiểu như là điều kiện cho nhãn giới, v.v... [hành xử như là làm duyên] đối với nhãn thức giới, v.v... nhưng pháp nhân duyên này sẽ được làm rõ trong chương mô tả [130] dưới đây.

405. (7) Để nhận rõ được ý nghĩa ở đây là định nghĩa cũng nên được hiểu bằng cách nào ta phải lưu ý đến. Vì Toàn bộ các hữu vi giới được coi như là tách biệt (*vivitta*) khỏi quá khứ và tương lai, như là trống không thường, tịnh, lạc, ngã, và được coi như phụ thuộc vào các nguyên nhân đó.

406. Tuy nhiên, đặc biệt là nhãn giới nên được giống như bề mặt trống, sắc giới như chiếc dùi trống và nhãn thức giới giống như âm thanh cũng giống vậy nhãn giới nên được coi như là mặt gương, sắc giới là gương mặt của ta và nhãn thức giới chính là hình ảnh của gương mặt. Hay nói cách khác, nhãn giới nên được coi như là cây mía đường hay hạt vừng, sắc giới được coi như máy ép mía hoặc cần gạt bánh xe^[131] và nhãn thức giới như là nước ép mía hoặc ép dầu vừng. Cũng giống vậy nhãn giới nên được coi như là phần cán cây đuốc (*adharāraṇi*) sắc giới là phần đầu của ngọn đuốc và nhãn thức giới như là lửa vậy. Cũng như vậy đối với nhĩ giới, v.v...

407. Nhưng ý giới nên được coi như là người báo hiệu và người đi theo.^[132] của nhãn thức, v.v... khi điều đó nổi lên. Liên quan đến pháp giới, thọ uẩn nên được coi như là một mũi tên và như là một chiếc cọc cột người bị thiêu sống. Tưởng và hành uẩn giống như căn bệnh do có mũi tên và cảm từ cây cọc thiêu đem lại; hoặc như tưởng của một người bình thường được coi như một nắm tay rỗng vì tạo ra đau khổ do ước muốn thất vọng hay giống như một con hươu rừng [nhìn thấy con bù nhìn] do việc hiểu tướng một cách sai lạc; và hành uẩn nên được coi giống như những người tự gieo mình vào một cái hồ than vì đã gieo mình vào vòng luân hồi hồi tái sanh, hoặc được coi như là kẻ trộm đang theo đuổi những nhân viên của nhà vua vì theo đuổi đau khổ tái sanh. Và giống như hạt giống của một cây độc được là do căn nhân của tương tục tính thuộc các uẩn đem lại đủ mọi loại hãm hại. Và sắc (*rūpa*) nên được coi như là bánh xe cạo^[133] vì đây là một hình ảnh của nhiều thứ hiểm nguy đa dạng, nhưng các vô vi giới nên được coi giống như sự bất tử như an tịnh và an toàn. Tại sao vậy? vì đặc tính đối nghịch lại toàn bộ những điều có hại.

408. Ý thức giới **[81]** nên được coi như là một con khỉ trong rừng vì nó đi tới thông qua nhận ra đối tượng nhưng lại hiểu và đang hiểu là một đối tượng khác, hay giống như một con ngựa hoang vì khó thuần hóa hay giống như một chiếc gậy được tung lên không và vì chiếc gậy rơi xuống đất một cách tùy tiện hay giống như một vũ công biểu diễn vì có liên quan đến đủ thứ lậu hoặc bắt đầu với tham lam và sân hận.

(b) Phần mô tả.

409. Trong chương mô tả, **cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca** <87.22> (“nhờ có mắt và cảnh sắc”) có nghĩa là “nhờ có cặp này và các ý giới duy tác khác và ba uẩn tương ứng khác.” Vì con mắt chính là y chỉ duyên (*nissayapaccaya*) cho nhãn thức giới. Cảnh sắc chính là cảnh (*ārammaṇapaccaya*), ý giới duy tác ^[134] chính là ly khứ duyên (*vigatapaccaya*); ba vô sắc uẩn chính là câu sanh duyên (*sahajātapaccaya*). Chính vì thế mà nhãn thức giới này nổi lên là do bốn duyên này. Cũng chính vì thế trong trường hợp **sotañ ca paṭicca** <87.35> (“nhờ có nhĩ”) v.v...

410. **Niruddhasamanantarā** <88.38> (“tiếp theo nhãn giới sau khi giới này đã sanh và diệt”): kế tiếp sau khi giới này đã diệt. **Tajjā manodhātu** <88.41> (“ý giới thích hợp”): ý giới được tạo ra nhờ liên quan đến đối tượng đó và đối tượng này lại có hai đặc điểm đó là quả thiện và quả bất thiện, và lại có nhiệm vụ tiếp thân. **Sabbadhammesu vā pana paṭhamasamannāhāro** <89.1> (“hay là tác ý đầu tiên có liên quan đến toàn bộ các cảnh pháp”). Tác ý khi toàn bộ các cảnh pháp được gọi là đối tượng của nhãn thức giới v.v... ” Ý giới duy tác cộng với nhiệm vụ ngũ môn hướng tâm (*adverting*) nên được hiểu như đã được đề cập đến do nhiệm vụ này.

411. **Manodhātuyā pi uppajjitvā niruddhasamanantarā** <89.37> (“tiếp theo ý giới sau khi tâm này cũng đã sanh và diệt”): ở đây từ **pi** (“cũng đã”) có nghĩa là một từ viết tắt. Chính vì thế ý nghĩa ở đây nên hiểu là: [tiếp theo sau] ý giới và cũng đã có ý thức giới toàn bộ ba tâm tiếp theo sau nên được hiểu như đã được giải thích bằng ý giới đó. [cụ thể là:] tâm quả ý thức giới với nhiệm vụ quan sát (*santīraṇa*) nổi lên kế tiếp theo sau ý giới, sau khi giới đó đã sanh và diệt; ý thức giới với nhiệm vụ làm tốc hành tâm (*javana*) nổi lên tiếp theo sau đó, sau khi tâm này đã sanh và diệt; tâm duy tác ý thức giới với nhiệm vụ đoán định (*voṭṭhapana*) nổi lên tiếp theo sau đó, sau khi tâm này đã sanh và diệt. (xin đọc Thanh Tịnh Đạo, Vis. 458tt).

412. **Manaṇ ca paṭicca** <90.7> (“nhờ có ý”): thế nên tâm hữu phần (*bhavaṅga-mano*) **Dhamme ca** <90.7> (“nhờ có cảnh pháp”): một cảnh pháp thuộc bốn cõi làm đối tượng. **Uppajjati manoviññāṇaṃ** (“có nổi lên ý thức giới”): ^[135] thì tốc hành tâm cùng với hướng tâm (*sahāvajjanakam javanaṃ*) được tạo ra.

413. Nhưng ở đây, chúng bao gồm cái gọi là vấn đề “*với lấy được bằng tay*” (*hatthagahitapañhā*). Trưởng lão **Mahādharmarakkhita**, hình như đã cầm lấy tay Trưởng lão, **Dīghabhāṇaka Abhaya**, và nói: ở nơi đó “do bởi” (*paṭicca*) [82] đã được truyền xuống, môn hướng tâm (*āvajjana*) không nên được coi như tách biệt khỏi câu “do bởi”; điều này nên được coi như chỉ lệ thuộc vào tâm hữu phần (*bhavaṅganissitaṃ*) mà thôi.. chính vì thế “ý” (*mano*) ở đây chính là tâm hữu phần (life-continuum) cùng với môn hướng tâm (*sahāvajjanakam bhavaṅgaṃ*); và ý thức chính là tốc hành tâm [136] vậy

414. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu pháp này, có mười sáu giới thuộc cõi dục giới và hai giới thuộc bốn cõi đã được diễn giải như đã được pha trộn giữa đặc điểm hiệp thể và đặc điểm siêu thể.

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

415. Trong phần vấn đáp, pháp thiện, v.v... thuộc mười tám giới nên được hiểu theo cùng một phương pháp giống nhau như đã khẳng định ở trên.

416. Những liên quan đến tam đề cảnh. **Cha dhātuyo parittārammaṇā** <92.1> (“*sáu giới có cảnh hy thiếu*”); tuy nhiên điều này được đề cập đến có liên quan đến sự xuất hiện của năm đối tượng bắt đầu với cảnh sắc làm đối tượng. Nhưng cảnh hy thiếu, v.v... của pháp giới và ý thức giới đã được khẳng định như là **dve dhātuyo** <92.2> (“*hai giới*”) nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định có liên quan đến ý xứ và pháp xứ.

417. Do vậy trong phần vấn đáp này cũng thấy có mười sáu giới thuộc dục giới và hai giới thuộc bốn cõi, chúng đã được giải thích như là điều pha trộn giữa các đặc tính hiệp thể và siêu thể.

Như vậy phân tích các giới *Dhātuvibhaṅga* cũng được thuyết pháp bằng cách sắp xếp thành ba chuỗi liên tục

Đến đây kết thúc chương phân tích các giới.

-ooOoo-

Chương Bốn

PHÂN TÍCH THÁNH ĐỀ (*Saccavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) Định nghĩa

418. Đến đây trong phần phân tích thánh đề tiếp theo ngay sau đây, **cattāri** <99.1> (“*bốn*”) là cách phân đoạn theo số. **Ariyasaccāni** là cách mô tả các pháp được phân chia thành như vậy. Nhưng liên quan đến **dukkhaṃ ariyasaccaṃ** (“*khổ thánh đế*”) v.v... trong phân đoạn diễn giải.

(1) Còn về phân loại, và (2) nguồn gốc xuất xứ, [137] (3) rồi phân chia theo kiểu dáng đặc trưng v.v... (4) đến ý nghĩa, (5) và xác định ý nghĩa. Lại giống vậy, (6) không hơn không kém (7) Về trình tự, (8) rồi nhiệm vụ kiến thức để hiểu rõ bốn Chân Lý. [138] cao siêu. (9) Đến phân loại nội dung cần so

sánh, (10) Với ẩn dụ, (11) với bộ tam suy luận. (12) So sánh với hư không, và (13) độc nhất vô nhị, (14) điểm tương đồng cùng với cả khác biệt

Vậy những gì Tôn Giả cần hiểu rõ về định nghĩa theo trình tự thuyết minh.

419. Về điểm này, *theo phân hạng*, Ta thấy Tứ Diệu Đế có rất nhiều ý nghĩa, đầu tiên là Khổ để được phân loại thành bốn hạng theo từng trường hợp được coi như là “có thật, không phải không thật, không thể khác được” (D iii 273) và chỉ có những người am tường về đau khổ mới hiểu được, v.v... theo như (Đức Phật) đã nói: Khổ để mang ý nghĩa đè nén, mang ý nghĩa hữu vi rồi ý nghĩa thiêu đốt và biến đổi liên tục; bốn ý nghĩa của Khổ để này là có thật, không phải không thật, không thể khác được... Lại còn tập để có ý nghĩa về tích lũy, về nguồn phát sinh, cả về triển phược và về chướng ngại... . Diệt để mang cả ý nghĩa giải thoát, rồi cả ý nghĩa hạnh viên ly, ý nghĩa vô vi, và ý nghĩa bất tử... . Ý nghĩa làm Chánh đạo lại là dẫn xuất, là căn nhân duyên, là tri kiến và thành trưởng. Bốn ý nghĩa này của Chánh Đạo là có thật, không phải không thật và không thể khác được. (Ps. ii 104; xin đọc i. 19 v.v...) cũng giống vậy [với đoạn bắt đầu như sau:] đau khổ mang ý nghĩa đè nén, mang ý nghĩa hữu vi, mang ý nghĩa thiêu đốt, mang ý nghĩa thay đổi, mang ý nghĩa lãnh hội.” v.v... (Ps. i. 118) vì thế cho nên đau khổ v.v... nên được hiểu theo ý nghĩa đã được phân tích thành bốn loại tùy mỗi trường hợp. Vậy trước tiên ta cần hiểu rõ định nghĩa Khổ để theo cách phân hạng vậy.”

420. [84] (2) *xét nguồn gốc*, và (3) *phân loại theo đặc tính*, v.v... tuy nhiên trước tiên xét theo góc độ (xuất xứ.) [từ *dukkha* = “đau đớn” hay “đau khổ”] ta bắt gặp từ *du* có nghĩa là cực kỳ ghê tởm, vì ta gọi một đứa trẻ ghê tởm là *dupputta*. Tuy nhiên ta bắt gặp từ *kha* hiểu theo nghĩa là trống rỗng. Vì chúng ta gọi không gian trống rỗng là *kha*. Và chân đế đầu tiên này là xấu xa gớm ghiếc vì trong đó thường xảy ra nhiều nguy hiểm, và cũng là nơi trống rỗng vì không có yếu tố thường tịnh, lạc và bản ngã là những gì những người ngu đần thường hay tưởng tượng ra. Chính vì thế ta gọi là đau khổ (*dukkha*) là do đặc tính xấu xa gớm ghiếc và trống rỗng.

421. [*Samudaya* = “tập khởi”] từ *Sam* có nghĩa là mối tương quan như ta thấy trong từ *samāgamo* (sự tụ tập, đến chung với nhau), v.v... Từ *u* có nghĩa là hiện khởi, như trong từ *uppannam* (hiện khởi, nổi dậy), *uditam* (trèo lên, tiến lên), v.v... Từ *ayo* có nghĩa là lý do. Và chân đế thứ nhì này là lý do khiến cho đau khổ hiện khởi, khi có được sự hội tụ các điều kiện còn lại. Chính vì thế đây là điều ta gọi là “nguồn gốc đau khổ.” (*dukkhasamudaya*) vì đây là lý do khiến cho đau khổ xuất hiện, khi hội tụ được cả nhiều điều kiện khác nữa.

422. [*Nirodha* = “tịch diệt::”] tuy nhiên vì từ *ni* có nghĩa là vắng bóng, và từ *rodha* có nghĩa là nhà tù, [139] chính vì thế chân đế thứ ba chính là sự vắng mặt. Về điểm này sự cưỡng bức (*rodha*) do đau khổ tạo ra, được ước lượng như thể là nhà tù nơi vòng luân hồi hồi. Vì thiếu toàn bộ sanh thú tái sanh; hay là, khi tịch diệt đó đã được chứng đắc, thì ta thấy mọi cưỡng ép của đau khổ đều không còn nữa. Được tưởng chừng như là thoát khỏi một nhà tù, chính là thoát khỏi vòng luân hồi tái sanh. Và vì đặc tính trái ngược lại với điều đó (tức là nhà tù) được gọi là *dukkhanirodha*, hay được gọi là *dukkhanirodha* vì đây là nguyên nhân khiến cho tịch diệt bao gồm bất khởi sanh.

423. [*Dukkhanirodha - gāminī paṭipadā* = cách thức dẫn đến diệt khổ] tuy nhiên, vì cách dẫn đến diệt khổ lại bằng cách hướng tới diệt khổ làm đối tượng, và vì đây là cách duy nhất ta có thể chứng đắc diệt khổ, chính vì thế chân lý thứ tư này được gọi là *dukkhanirodha-gāminī paṭipadā*.

424. Nhưng các Bậc Thánh, Chư Phật v.v... đã thâm nhập được các chân đế này, chính vì thế và ta gọi là các Thánh đế, theo như [Đức Phật] đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có bốn Thánh (Tứ Diệu Đế). Bốn Thánh đế này là gì vậy? Hỡi các vị tỳ khuru, đó chính là Tứ Thánh Đế (S. v. 433) các vị bậc thánh đã thâm nhập được, đó là lý do ta gọi là

“Thánh Đế”.(S.v 425, v.v...) Hơn thế nữa những Diệu Đế này còn là chân lý cho các vị thành nhân. Theo như [Đức Phật] nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, trên thế gian này đối với các Chư thiên, các Ma vương và các vị Phạm thiên, với thế hệ này có các vị Samôn và các vị Bàlamôn, với các hoàng tử và thần dân, các vị Như Lai là các bậc thánh nhân. Chính vì thế ta gọi là “Thánh Đế,” (S. v. 435). Hay nói cách khác, ta gọi là Thánh Đế là do đặc tính thánh đức hàm chứa nơi việc khám phá ra những Thánh đế này. Các vị Như Lai được gọi là các bậc Alahán, các vị Toàn Giác và các vị thánh. [140] (S. v. 433) [85] Hơn thế nữa Tứ Thánh Đế là chân đế thánh; thánh có nghĩa là chân thực chứ không phải không thực. Không lừa dối, theo như lời [Đức Phật] đã nói: “Hỡi các vị tỳ khuru, Tứ Thánh Đế này là

chân thật, không phải không thực, không thể khác được, chính vì thế ta gọi là Thánh Đế.’ (S.v. 435). Như vậy, ta nên hiểu định nghĩa về điểm này là “nguồn gốc xuất xứ.

425. (3) *Rồi liên quan đến phân loại theo trạng thái thì sao v.v... ?* Về điểm này Khổ đế có trạng thái là gây ra đau khổ; phận sự là thiêu đốt, thành tựu ở những việc xảy ra tập đế có trạng thái gây ra, phận sự chân đế này là ngăn cản sự gián đoạn. Thành tựu ở chỗ làm tắt nghẽn. Diệt đế có trạng thái là an tịnh (hòa bình) phận sự của chân đế này tạo ra bất tử, thành tựu ở đặc tính vô tướng; đạo đế có trạng thái là dẫn xuất. Phận sự của nó là diệt trừ phiền não, thành tựu như là xuất khởi. Hơn thế nữa chúng còn có đặc tính lần lượt theo thứ tự xuất hiện và tạo ra xuất khởi, vô xuất khởi và làm biến mất. Cũng giống vậy chúng còn có trạng thái hữu vi, ái dục, vô vi và tri kiến; như vậy ta nên hiểu định nghĩa về điểm này như là “có những trạng thái. v.v...”

426. (4) *Liên quan đến ý nghĩa và xác định ý nghĩa.* Tuy nhiên, về điểm này trước tiên liên quan đến ý nghĩa, chân đế mang ý nghĩa gì vậy? Đối với những ai đã khảo sát chân đế đó với con mắt hiểu biết, điều đó không phải là khả nghi giống như một ảo tưởng, không phải lừa dối giống như một ảo ảnh hay không thể khám phá ra, như bản ngã của nhiều người ngoại giáo. [141] Nhưng lại chính là một lãnh vực thuộc thánh trí như là chân thật, rõ ràng và hiện trạng thực tế, còn có những khía cạnh đau đớn khổ sở tạo ra và an tịnh là dẫn xuất. Chính vì hiện trạng chân thực, rõ ràng, và thực tế này ta nên hiểu đó là ý nghĩa của chân đế. Giống như trạng thái của lửa, giống như bản chất của thế gian, theo như lời Đức Phật đã nói: “Hỡi các vị tỳ khuru, đau khổ này là có thực, đau khổ không đối nghịch với sự thật, đau khổ không thể nào khác được.” (S. v. 430), v.v... theo chi tiết. Hơn thế nữa.

*Chẳng có đau đớn song chỉ là thống khổ
chẳng đau đớn nào thoát được đớn đau.
Điều chắc chắn khổ đau tạo khốn khó
Đó là điều ta gọi là Chân đế.*

*Chẳng tìm đâu nguồn khổ ngoài tham lam
Ngoài đau đớn chẳng còn nguyên nhân nào.
Điều chân thực đó ắt phải là đau khổ.
Là nguyên nhân công nhận Tứ Diệu Đế.*

*Chẳng tìm đâu an tịnh ngoài Níp bàn.
Song Níp bàn không chỉ là an tịnh thôi đâu
Điều chân thực đó ắt phải là an tịnh
Là nguyên nhân công nhận Tứ Diệu Đế.*

*Chẳng tìm đâu dẫn xuất ngoài Chánh đạo.
Ngoài chánh đạo chẳng tìm đâu dẫn xuất.
Bản chất đó ắt chính là dẫn xuất
Là nguyên nhân công nhận Tứ Diệu Đế.*

*Trạng thái không sai lầm thực sự,
Còn mang tính cốt lõi mọi căn nguyên
Đó chính điều vị Tôn giả công bố
Ý nghĩa thực sự Tứ [142] Diệu Đế vậy.*

[86] Như vậy ta nên hiểu định nghĩa có “liên quan nhiều đến ý nghĩa” vậy.

427. *Làm sao «xác định được ý nghĩa đây?* Về điểm này, từ Chân đế là (*sacca*) có nhiều ý nghĩa khác nhau, trong các đoạn kinh như sau: Mong rằng kẻ đó nói lời chân thật và không sân hận. (Dh. 224). Đây là chân đế bằng lời. Trong các đoạn như: Các vị ẩn sĩ và các vị Bàlamôn đều dựa vào chân đế. (J. v. 491) Đây chính là chân đế kiểm chế không nói vọng ngữ. Trong các đoạn như: tại sao họ lại công bố nhiều chân đế đến vậy?.. Những người ăn nói khôn khéo lại chẳng nắm giữ gì cả? (Sn. 885), đây chính là chân đế được coi như là quan điểm; và trong các đoạn như: Chân đế chỉ là một, không có chân đế nào khác. (Sn. 884) Chân đế hiểu theo đệ nhất nghĩa đế, đó chính cả hai điều: Níp Bàn và

Thánh đạo, như trong các đoạn: về Tứ thánh đế, có bao nhiêu pháp thiện đây?” (Vbh, 112) Đó chính là thánh đế. Và về điểm này cũng như vậy, đây là điều được áp dụng như là Thánh đế. Như vậy định nghĩa nên được hiểu như là điều có thể xác định được ý nghĩa.”

428. (6) *Như thế không hơn không kém.* Nhưng tại sao chính xác chỉ có Tứ thánh đế mới được khẳng định là *không hơn không kém*? Vì chẳng còn chân đế nào khác hơn tồn tại cả và chẳng ai có thể loại bỏ được Tứ thánh đế này, chính vì chẳng còn chân đế nào khác được thêm vào Tứ thánh đế này nữa. Cũng chẳng có bất kỳ chân lý nào được loại ra khỏi Tứ thánh đế kể trên. Như lời Đức Phật đã nói: về điểm này, hỏi các vị tỳ khuru, một vị Samôn hay một vị Bàlamôn nên đi đến và nói: đây không phải là khổ đế, khổ đế là một điều gì khác, ta sẽ bỏ sang một bên khổ đế và cho biết thêm một chân đế khác với khổ đế đây là điều không thể thực hiện được (Yam I 174. 177; Vin ii 284?) v.v... và theo như lời [Đức Phật] đã nói: Hỏi các vị tỳ khuru, liệu có bất kỳ Samôn và Bàlamôn nào có thể nói: không phải khổ Thánh đế là chân lý đầu tiên đã được Vị Samôn Cồ Đàm thuyết pháp; bác bỏ khổ Thánh đế đầu tiên này, ta sẽ cho các người biết một Thánh đế khác – đó là điều không thể được (S.v. 428).v.v... Hơn thế nữa, khi công bố khổ đế xuất khởi, Đức Phật đã công bố chân đế đó với nguyên nhân gây ra, và công bố bất khởi xuất kèm theo. Như vậy, khởi xuất, bất khởi xuất và nguyên nhân mỗi chân đế, đều được khẳng định nhiều nhất là bốn. Cũng giống vậy các chân đế đó được khẳng định là bốn để được biến tri, để cần được đoạn trừ được thực chứng và tu tập, và với “*căn ái dục*”, ái dục, diệt ái dục và phương tiện diệt ái dục đó và với “*ràng buộc*, ta có cảm khoái trong ràng buộc, diệt ràng buộc và phương tiện để diệt ràng buộc đó.” Như vậy ta nên hiểu định nghĩa ở đây liên quan với [đặc điểm] “không hơn không kém.”

429. (7) “*Liên quan đến trình tự.*” Đây cũng chỉ là trình tự thuyết pháp. Và ở đây trước tiên Khổ đế được khẳng định là dễ dàng hiểu được do tính chất thô và đặc tính phổ thông đối với mọi bá tánh. [87] Tập đế được khẳng định tiếp theo sau đó nhằm mục đích làm rõ nguyên nhân Khổ đế diễn ra. Rồi đến Diệt đế được khẳng định nhằm mục đích làm rõ bằng cách nào diệt nguyên nhân lại diệt luôn cả nghiệp quả. Đạo đế xuất hiện cuối cùng nhằm cho thấy những phương tiện đạt đến tịch diệt đó. Hay nói cách khác, Ngài công bố khổ đế đầu tiên nhằm mục đích truyền cảm hứng về ý nghĩa khẩn trương cho chúng sanh đang bận hưởng thức khoái lạc hiện hữu; và tiếp đó là Tập đế nhằm mục đích làm rõ khổ đế không xuất hiện như là điều tự nhiên mà có, không phải do sự tác tạo do một vị tạo hóa nào, v.v... nhưng là do chính [nguyên nhân] này mà ra. Tiếp theo sau đó, diệt đế được trình bày, nhằm mục đích truyền dẫn thoải mái bằng cách giải thoát cho những chúng sanh tìm kiếm phương cách thoát khổ và cho những tâm các chúng sanh đang phải kiệt sức vì đau khổ với chính nguyên nhân đó; và cuối cùng là Thánh đạo dẫn đến diệt đế nhằm giúp chúng đắc tịch diệt. Như vậy ta nên hiểu định nghĩa “*liên quan đến trình tự*” như trên.

430. (8) “*Liên quan đến phạm sự trí Thánh đế,*” Có nghĩa là ta nên hiểu định nghĩa nhiệm vụ phải am tường chân đế. Vì trí Thánh đế có hai loại, cụ thể là: trí tùy giác, và trí thấu triệt chân đế đó. (xin đọc S. v. 431). Về điểm này trí tùy giác ra chân đế chỉ mang tính hiệp thế và khởi xuất liên quan diệt và đạo do nghe tin đồn, v.v... mà có, còn trí thấu triệt được chân đế lại mang tính siêu thế và trí này giúp thấu triệt được vào Tứ diệu đế có chức năng biến diệt trở thành đối tượng, lời Ngài [Đức Phật] đã nói: Hỏi các vị tỳ khuru, kẻ nào nhận ra Khổ đế thì cũng nhận biết được nguồn gốc đau khổ, cũng thấy được diệt khổ ra sao và thấy được cách thức dẫn đến diệt khổ (S v 437) và đây cũng là điều ta nên đề cập liên quan đến tất cả Tứ Diệu Đế. [143] Nhưng khi trí này mang tính chất hiệp thế, chỉ xuất hiện như để thắng vượt mọi nỗi ám ảnh, trí khổ đế sẽ chấm dứt thân kiến đó; trí tập đế sẽ chấm dứt đoạn kiến; trí diệt đế sẽ chấm dứt thường kiến, và trí đạo đế sẽ chấm dứt vô hành kiến. Hay nói cách khác, trí khổ đế sẽ chấm dứt sai lầm về quan điểm học thuyết chánh quả. [144] được gọi là thường tịnh, lạc và ngã nơi ngũ uẩn chẳng có được đặc tính thường, tịnh, lạc và ngã đó; có trí Tập đế sẽ giúp chấm dứt khỏi sai lầm trong tư tưởng về học thuyết liên quan đến nguyên nhân diễn ra đang diễn ra trong việc tìm kiếm lý do ở nơi chẳng tồn tại bất kỳ lý do nào như là: trời đất xuất hiện vì có vị tạo hóa, làm nguyên lý đầu tiên, kẻ gian, bản chất cá nhân: v.v... [145] trí diệt đế đặt dấu chấm hết cho việc nhầm lẫn học thuyết tịch diệt cho là việc giải thoát chung cuộc diễn ra nơi vô sắc giới hay tại một thế giới tốt đỉnh v.v... [146] còn đối với trí đạo [88] để chấm dứt việc lầm lẫn học thuyết về các phương tiện diễn ra trong lúc ta đề cập đến các phương tiện thanh tịnh điều không phải là phương tiện thanh tịnh. Và bao gồm việc sùng bái đam mê dục lạc và tự khổ hạnh. Chính vì thế người ta đề cập như sau:

*“Và đang khi, hiểu biết về thế giới hiệp thế,
về khởi sanh thế giới diệt thế giới và phương cách sử dụng
Bá tánh ta đã bao phen lầm lẫn
Khiến không thể nhận ra và hiểu rõ chân đế”*

Như vậy ta nên hiểu định nghĩa ở đây “liên quan đến phận sự trí” là như vậy.

431. (9) *Còn cách phân loại theo nội dung.* Ngoại trừ tham lam và các pháp vô lậu hoặc, toàn bộ các pháp khác đều gộp lại trong Khổ đế. Có tới 36 hành vi ái dục (Vbh 392, 396) được gộp trong Tập đế. Diệt đế là bất hoại, còn Đạo đế, bao gồm dưới tiêu đề Chánh Kiến lại có Tứ thần túc gồm: thẩm thần túc; tuệ quyền, tuệ lực và giác chi trạch pháp. Với từ Chánh tư duy lại bao gồm các loại tầm bắt đầu với tầm xuất ly. Với từ Chánh ngữ bao gồm bốn loại khẩu thiện hạnh. Với từ Chánh nghiệp gộp trong ba loại thân thiện hạnh. Với từ chánh mệnh gộp lại đặc tính tri túc và tri túc; hay do toàn bộ ba chánh đạo này [có nghĩa là, chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng] làm thành giới được các vị tôn giả hàng yêu mến, và vì chúng ta nên chấp nhận [ba chánh đạo này] bằng đức tin. Tín quyền, tín lực, và thần túc. Đầu tiên gồm dục thần túc chúng do có sự hiện hữu của ba nhân tố này. Với từ Chánh Tinh Tấn, được gồm trong bốn chánh tinh cần, cần quyền, cần lực, và giác chi tinh tấn. Với từ Chánh Niệm được gộp trong Tứ niệm xứ, niệm quyền, niệm lực và niệm giác chi. Với từ Chánh định lại bao gồm ba loại chánh định bắt đầu với định hữu tầm, hữu tứ, tâm định, định quyền, định lực và giác chi hỷ, an tịnh, định và xả. Như vậy ở đây ta nên hiểu định nghĩa theo “như cách phân loại theo nội dung”

432. (10) *Còn liên quan đến cách dùng ẩn dụ:* Khổ đế nên được so sánh với một gánh nặng, tập đế chính là gánh lấy gánh nặng đó, diệt đế được coi như đặt gánh nặng xuống và đạo đế là những phương tiện ta dùng để loại bỏ gánh nặng đó. (xin đọc S iii 25) Khổ đế được ví như một bệnh tật, tập đế là nguyên nhân bệnh tật đó, diệt đế giống như chữa trị căn bệnh và đạo đế giống như được liệu để trị bệnh. Hoặc giả khổ đế còn giống như một nạn đói, tập đế giống như hạn hán, diệt đế giống như kẹi sung túc,[89] và đạo đế giống như cơn mưa đúng lúc. Hơn thế nữa các chân đế này nên được hiểu như là ẩn dụ bằng cách áp dụng những cách sau đây: Kẻ địch, nguyên nhân thù địch, loại bỏ thù địch và phương tiện để loại bỏ thù địch đó. Giống như cây độc được, giống như rễ cây, cắt rễ cây, và phương tiện để cắt đứt rễ cây đó. Lại có thể ví các chân đế này với nỗi lo sợ, nguyên nhân lo sợ, giải thoát khỏi lo sợ, và phương tiện đạt đến sự giải thoát đó. Cũng có thể ví như bờ sông bên kia, cơn đại hồng thủy, bờ bên kia và cố gắng để đến được bờ bên đó. Như vậy đây là cách ta nên hiểu định nghĩa về điểm này như là cách dùng ẩn dụ vậy”.

433. (11). *Bằng cách dùng từ để.* Về điểm này (i) có đau khổ không phải là Thánh đế, (ii) có Thánh đế lại không phải là đau khổ. (iii) có trường hợp gồm cả hai yếu tố này. Đau khổ và Thánh đế. Và (iv) còn có trường hợp chẳng phải đau khổ cũng không phải Thánh đế. Cũng như vậy trong trường hợp tập đế v.v...

434. (1) Về điểm này các pháp tương ứng với thánh đạo và thánh quả ở bậc Samôn chính là những đau khổ, như thế đau khổ thuộc các hành, vì có lời: “Những gì là vô thường đều gây ra đau khổ.” (S. ii 53, iii22) Nhưng đâu có phải là khổ đế, (ii) Tịch diệt chính là thánh đế nhưng không phải là đau khổ. (iii) Nhưng hai loại thánh đế còn lại rất có thể đau khổ là do đặc tính vô thường, nhưng không thể hiểu theo nghĩa thực sự của nó đối với biến tri cuộc sống phạm hạnh dưới sự chỉ dẫn của Đức Phật. Nhưng dưới mọi khía cạnh lấy ngũ uẩn [làm đối tượng] chấp thủ, ngoại trừ tham lam, cả hai đều là đau khổ và thánh đế. (iv) Các pháp tương ứng với thánh đạo và thánh quả ở bậc samôn thì chẳng phải là đau khổ hiểu theo nghĩa đích thực của những gì cần phải biến tri về đời sống phạm hạnh dưới sự chỉ dẫn của Đức Phật, chúng cũng chẳng phải là thánh đế. Như vậy bằng cách áp dụng những điều này với những gì thích hợp liên quan đến tập đế, v.v... thì định nghĩa về điểm này cũng nên được hiểu theo tứ đế là như vậy.

435. (12) *Như hư không, và độc nhất vô nhị, v.v...* trước tiên về điểm này “như là hư không” hiểu theo nghĩa tuyệt đối: toàn bộ thánh đế nên được hiểu như là “*hư không, trống rỗng*” nếu một khi thiếu bất kỳ ai cảm nghiệm không có người thực hiện, không có người dập tắt và không có người tiến hành. Chính vì thế Ngài [Đức Phật] đã nói:

*“Vì đau khổ tồn tại nhưng chẳng ai phải khổ cả.
Đau khổ vẫn tồn tại dù không ai gây ra;*

*Đang khi an tịnh cũng hiện hữu nhưng chẳng ai được an tịnh;
Chánh đạo thênh thang nhưng chẳng ai bước theo cả.
Rỗng không thường, tịnh tướng, hạnh phúc và bản ngã
Cấp đầu tiên. Và rỗng không ngã là bất tử;
Và rỗng không thường, cả hạnh phúc và bản ngã đều là thánh đạo
Toàn bộ chỉ là trống rỗng theo cách thông thái siêu phàm.*

[90] Hoặc có ba thánh để trống rỗng diệt tịch, và diệt tịch cũng trống rỗng nơi ba chân đế khác. Hay nguyên nhân ở đây do trống rỗng thánh quả vì không có đau khổ nơi tập khởi và thiếu vắng tịch diệt nơi thánh đạo, và chẳng có thai nghén kết quả như *Pakati* (bản chất cơ bản) của những ai khẳng định được sự tồn tại của *Pakati*[147] (bản chất cơ bản) này; và kết quả lại thiếu vắng nguyên nhân do bởi không có tùy miên (khuyên hướng tiềm ẩn) nơi tùy miên đau khổ và nơi tập khởi tịch diệt trên thánh đạo. Kết quả của nguyên nhân không nguyên nhân tùy miên trong đó giống như nhị đề, v.v... nơi những ai khẳng định được tùy miên (*samavāyavādino*).[148] Do đó có lời nói rằng:

*“Tịch diệt về điểm này chỉ là trống rỗng tam đề
An tịnh cũng là một trong trống rỗng tam đề đó.
Nguyên nhân trống rỗng là hậu quả.
Hậu quả cũng chỉ là trống rỗng... của nguyên nhân mà thôi.*

Chính vì vậy đầu tiên ta nên hiểu định nghĩa “như là trống rỗng”[149]

436. (13) *Như là độc nhất vô nhị*. Và về điểm này toàn bộ đau khổ chỉ thuộc một loại như là một pháp diễn ra (*pavatti*); có hai loại đau khổ đó là: đau khổ tâm, đau khổ thân xác; lại có ba loại như đã được chia thành qui trình tái sinh nơi dục giới, sắc giới và vô sắc giới đau khổ có bốn loại do chia thành tứ thực; đau khổ lại có năm loại như đã chia thành ngũ thủ uẩn.

437. *Tập khởi (đau khổ)* cũng là một loại khiến (đau khổ) xuất hiện; nguyên nhân cũng có hai loại: tương ưng hoặc không tương ưng với tà kiến; có ba loại là dục ái, hữu ái và phi hữu ái; có tới bốn nguồn gốc với đặc điểm đoạn trừ được do thánh đạo, và có tới sáu nguyên nhân được chia thành sáu nhóm ái dục.

439. Còn về *Thánh Đạo* chỉ có một loại thánh đạo, nếu xét về cách thức ta phải tu luyện; được chia thành hai loại thánh đạo đó là chỉ tịnh và quán minh.[150] Hoặc giả còn được chia thành tri kiến và tu tiến, còn có ba loại như được chia thành ba uẩn (giới, định và tuệ) đối với thánh đạo này vì nó chỉ là một phần trong số đó, lại được gộp lại trong ba uẩn là điều dễ hiểu, như một thành phố hiểu theo nghĩa là một vương quốc. Như có lời nói rằng: “Hỡi bạn thân Visākha, có ba uẩn không được bao gồm trong bát chánh đạo, nhưng bát chánh đạo lại được gồm trong ba uẩn này. Hỡi bạn hữu Visākha, pháp gì là Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng; ba loại này được gộp lại trong nhóm giới uẩn; còn chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định lại được gồm trong định uẩn; chánh kiến, chánh tư duy [91] lại được gồm trong tuệ uẩn. (M i. 301) Về điểm này ba chánh đạo bắt đầu với chánh ngữ lại là giới, chính vì thế chánh đạo này được gộp chung trong giới uẩn, vì thuộc chung một loại. Cho dù trong phần mô tả tiếp theo được viết ở định sở cách “trong giới uẩn”. Tuy nhiên [ta nên hiểu ý nghĩa điểm này theo cách sử dụng cách [có nghĩa là “nhờ giới uẩn”].

440. Nhưng liên quan đến ba pháp bắt đầu với chánh tinh tấn, thì thiền định tự bản chất không thể sửa chữa chính mình bằng nhất hành tâm trên đối tượng được, nhưng nó có thể làm được điều này nếu có tinh tấn hoàn tất được nhiệm vụ tự nỗ lực, và chánh niệm chu toàn được nhiệm vụ lơ dềnh (*apilāpana-kicca*). Về điểm này, có một ẩn dụ như sau: Giống như khi ba người bạn thân, [nghĩ rằng:] chúng ta sẽ cử hành một lễ lớn. Họ đã vào một công viên nhìn thấy một cây Champak đầy hoa quả nhưng không thể nào với tới được những cành cây để bẻ một cành hoa. Thế rồi người bạn thứ nhì liền cúi lưng xuống để cho người kia leo lên lưng, [Nhưng] cho dù có leo lên lưng người bạn đó, thì hẳn vẫn không thể hái được gì cả, là do người đó đứng không vững. Rồi người bạn thứ ba lại đưa vai đỡ cho hẳn. [Và thế là] hẳn leo lên lưng người bạn thứ và lấy vai người bạn thứ hai làm điểm tựa. Người này đã hái được rất nhiều hoa theo ý muốn, rồi tự trang điểm và thưởng ngoạn buổi lễ tung bông. Và điều này cũng đúng như vậy; giống như ba người bạn cùng nhau vào công viên, là ba pháp khởi sanh với chánh tinh tấn, cùng khởi sanh với ba pháp này. Giống như cây compak đầy hoa trái làm đối tượng. Giống như người bạn không thể đưa cánh tay ra để hái hoa chính là định không thể tự bản chất của mình nhờ vào nhất hành tâm (one – pointedness) mà tự tập trung vào đối tượng được vì

giống như người bạn cúi xuống đưa lưng ra cho ông bạn [trèo lên], tinh tấn giống như người bạn đứng đưa vai cho [làm điểm tựa] chính là chánh niệm. Chính nhờ đứng trên lưng một người và tựa vào vai người khác hẳn có thể hái được rất nhiều hoa như ý muốn. Chính vì vậy, khi tinh tấn hoàn thành nhiệm vụ đưa vào sử dụng và khi chánh niệm hoàn tất nhiệm vụ không lơ đãng, với trợ giúp như vậy có thể khiến cho việc định tư tập trung vào nhất hành tâm (one-pointedness) trên đối tượng. Chính vì thế về điểm này chỉ có chánh định (concentration) được gộp lại trong định uẩn (concentration) như là cùng một loại vậy. Nhưng tinh tấn và chánh định cũng được gộp chung lại trong uẩn này do bởi hành vi hỗ trợ của nó.

441. Cũng liên quan đến chánh kiến và chánh suy tư. Kiến thức không thể tự bản chất có thể xác định được đối tượng mang tính chất “vô thường, khổ và vô ngã.” Nhưng với tâm liên tục hỗ trợ bằng cách ảnh hưởng lên đối tượng. Bằng cách nào vậy? Giống như một người điếc. Có bạc cắc trong tay [92] lại muốn nhìn vào mặt trái của đồng cắc chỉ bằng khả năng của mắt mà thôi. Nhưng bằng cách lấy tay lật mặt trái của đồng cắc lên, thì người đó có thể nhìn thấy được mọi mặt. Cũng giống vậy trí năng không thể do bản chất mà xác định được đối tượng là vô thường, v.v... nhưng với sự trợ giúp của tâm với đặc tính tập trung trí tuệ và với nhiệm vụ là chạm tới, đập vào, như thế nó đang nện lên và lật tới lật lui thì trí năng có thể có được những gì đưa ra và xác định được đối tượng. Chính vì thế chỉ có chánh kiến về điểm này được gộp chung lại vào nhóm trí năng vì thuộc cùng một loại, nhưng chánh tư duy cũng được gộp lại vì do hành vi hỗ trợ vậy.

442. Như vậy thánh đạo được gộp chung lại thành ba uẩn trên: chính vì thế Ngài [Đức Phật] đã nói rằng: thánh đạo được chia ra thành ba loại, ba uẩn và lại có bốn loại như thế thánh đạo của Đấng nhập lưu v.v...

443. Hơn thế nữa toàn bộ chân đế lại chỉ có một loại mà thôi. Vì chúng không phải không thật hay vì chúng nên được thắng tri. Chúng được phân thành hai loại đó là hiệp thể và siêu thể hoặc hữu vi và vô vi; chúng lại có ba loại : phải đoạn trừ thông qua tri kiến và tu tiên, thuộc loại không phải đoạn trừ và thuộc loại chẳng đoạn trừ cũng như không phải không đoạn trừ. Chúng lại có bốn loại chỉ thành điều nên được hiểu một cách trọn vẹn, v.v... Như vậy định nghĩa về điểm này nên được hiểu như là *điều độc nhất vô nhị* v.v... là vì vậy.”

444. *Với đặc điểm giống nhau và không giống nhau.* Toàn bộ các chân đế đều giống nhau vì toàn thể chân đế đều trung thực, vô ngã và khó thấu triệt được. Theo như lời Ngài [Đức Phật] đã nói như sau: “Hỡi Ananda, nhà người suy nghĩ gì, có điều gì khó thực hiện hơn, khó hoàn thành hơn là một người phải bắn một mũi tên xuyên qua một lỗ khóa nhỏ xíu ở một khoảng cách khá xa, người này thực hiện hết lần này sang lần khác mà không được.” “Hay có ai đó phải xỏ vào lỗ ở đầu một sợi tóc cả trăm lần với đầu một sợi tóc khác giống như vậy]. Thưa Trưởng lão, đây là điều rất khó thực hiện; còn khó thực hiện hơn là xỏ một sợi tóc vào chân lỗ tóc trên đầu với một trăm lần như vậy mà không thất bại. Hỡi Ananda, còn có một điều khó thực hiện hơn thế nữa. Liệu người đó có thấu triệt được một cách chính xác như vậy chăng? Đó là phương cách dẫn đến diệt khổ.” (S. v. 454) phương cách này rất khác biệt nhau trong việc xác định được những đặc tính riêng vậy.

445. Và hai chân đế đầu tiên giống nhau vì chúng rất cao siêu và rất khó hiểu, vì cả hai đều thuộc hiệp thể và câu hành với các lậu hoặc. Chúng khác biệt nhau [93] vì được phân ra thành hậu quả và nguyên nhân và lần lượt cần được biến tri và phải được đoạn trừ. Cũng như vậy hai chân đế sau cùng tương tự như nhau vì chúng rất khó hiểu do quá cao siêu và cả hai thuộc loại siêu thể và không câu hành với lậu hoặc. Chúng khác biệt nhau vì được phân chia thành đối tượng và cả hai đều có một đối tượng và lần lượt được thực chứng và tu tiên. Rồi chân đế đầu tiên và chân đế thứ ba lại giống nhau vì cả hai xuất hiện dưới tiêu đề quả: [151] chúng khác biệt nhau là vì cả hai đều thuộc dạng hữu vi (được tạo) và vô vi (không được tác tạo mà thành). Cũng vậy chân đế thứ hai và thứ tư giống nhau vì chúng xuất hiện dưới tiêu đề nguyên nhân chúng khác nhau vì là pháp thiện và pháp bất thiện. Chân đế thứ nhất và chân đế thứ tư giống nhau vì là pháp hữu vi; chúng khác biệt nhau do xuất hiện dưới đặc tính hiệp thể và siêu thể. Cũng vậy chân đế thứ hai và thứ ba giống nhau vì chúng là những pháp chẳng phải của người hữu học và chẳng phải của người vô học; chúng khác biệt nhau do cả hai xuất hiện với đối tượng cũng như không với đối tượng.

*“chính vì vậy người nào thấy rõ được
cần phát hiện đặc tính giống nhau,*

kể cả tính tương đồng và khác biệt.
nơi toàn bộ từ diệu để cao siêu.”

(b) Đau khổ

446. Giờ đây, để làm rõ bằng cách sắp loại đau khổ v.v... và trình bày ngắn gọn phần mô tả được bắt đầu như sau: **Tattha katamam dukkham ariyasaccam? Jāti pi dukkhā** (“Về điểm này, khổ thánh đế là gì vậy? Sanh là khổ”). Về điểm này, sanh được hiểu là đau khổ: sau khi sanh ta nên được hiểu là, có tuổi già và chết. . . buồn thảm. . . than vãn. . . thương tiếc. . . thống khổ... ta nên hiểu sanh liên kết với người không yêu mến và xa lìa người ta yêu. Đó là ý nghĩa đau khổ liên kết với người không yêu mến và xa lìa người ta yêu. Về cầu điều tốt lành, về điểm này, ta nên hiểu ý nghĩa đau khổ trong những lời cầu điểm này, ta nên hiểu đến các uẩn, ý nghĩa đau khổ nơi các uẩn. Về điểm này, đây là danh sách (*mātikā*) nhằm mục tiêu giải thích Khổ thánh đế. Vì đau khổ có nhiều loại và rất đa dạng, có nghĩa là: khổ thuần túy. Đau khổ gây ra vì phải thay đổi. Đau khổ nơi các hành, đau khổ được dấu kín, đau khổ được phơi bày, đau khổ văn hoa (*pariyāya*) đau khổ theo nghĩa đen.

447. Về điểm này, thân khổ thọ và tâm khổ thọ có tên gọi là “khổ tuyệt đối” vì bản chất cá nhân của loại đau khổ, vì tên của chúng là chính đặc tính đau khổ đó. Thọ lạc thân và tâm được gọi là *đau khổ do thay đổi (biến khổ)* vì đó là nguyên nhân làm hiện khởi đau khổ do chuyển biến mà ra. Thọ xả và các hành lại thuộc ba cõi được gọi là “đau khổ nơi các hành” vì chúng bị thúc ép do sanh diệt mà ra. Nhưng cũng có thúc ép giống như vậy ngay cả nơi thánh đạo và thánh quả nữa. Chính vì thế các pháp này nên được hiểu và gọi là “đau khổ thuộc các hành” do bởi chúng được gộp chung^[152] lại vào Khổ Đế.”

448. Một số đau khổ cả về thân lẫn tâm như: đau tai, đau răng, cảm sốt do tham, cảm sốt do sân . v.v... **[94]** được gọi là “đau khổ được dấu kín” vì chỉ được biết tới bằng cách đặt câu hỏi. Và vì việc tấn công của loại đau khổ này không mấy hiển nhiên: chúng được gọi là “đau khổ chưa hiển nhiên”. Một số đau khổ được tạo ra do 32 loại tra tấn v.v... được gọi là “đau khổ được phơi bày ra” vì ta có thể biết được không cần phải đặt câu hỏi và vì những tấn công đó đã quá hiển nhiên. Đau khổ đó cũng được gọi là đau khổ hiển nhiên (nhân tiền). Trừ loại khô khổ, còn các loại khác đều được truyền lại trong tác phẩm *Dukkhasaccavibhaṅga* (*Vbh* 99). Cũng vậy toàn bộ những đau khổ có liên quan đến sanh khởi được gọi là “đau khổ văn hoa,” vì sanh là bản của một hay nhiều loại đau khổ khác nữa, nhưng đó lại là “khổ khổ” có nghĩa là “đau khổ theo nghĩa đen”

449. Về điểm này, khổ đế nên được diễn giải bằng cách tạo ra những từ sau đây “đau khổ văn hoa” đau khổ theo nghĩa đen” các khổ căn bản, và Khổ thánh đế này đã được truyền lại trong kinh Pāli ngắn gọn và đầy đủ chi tiết. Ở một nơi nào đó Khổ thánh đế được truyền lại một cách ngắn gọn ta có quyền giải thích ý nghĩa hoặc ngắn gọn hoặc theo chi tiết. Nhưng ở nơi nào được truyền lại theo chi tiết thì ta chỉ có quyền giải thích theo chi tiết mà thôi. Vì khổ thánh đế được truyền xuống ở vị trí theo chi tiết thì chỉ nên giải thích theo chi tiết, chính vì thế đề cập đến các từ được ghi trong đoạn nói về mô tả. Bắt đầu với điểm này, Khổ thánh đế là gì vậy? Sanh là khổ như [Đức Phật] đã nói ở trên: “Sanh nên được hiểu với ý nghĩa Sanh là Khổ.”

(1) Sanh

450. Về điểm này, trước tiên sanh v.v... nên được hiểu theo cách đã được phân loại các từ, cụ thể là, **Tattha katamā jāti? Yā tesam tesam sattānam tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti.** <99.10> (“Về điểm này, sanh là gì vậy? là điều thuộc nhiều trật tự chúng sanh khác nhau chính là sanh ra nơi các chúng sanh này chúng sanh nọ, chính là sanh ra nơi các chúng sanh đó.”). Về điểm này, đây là phân diễn giải về ý nghĩa.

451. **Tesam tesam sattānam** (“thuộc chúng sanh này chúng sanh nọ”): đây là cách biểu lộ chung ngắn gọn dành cho nhiều loại chúng sanh. Vì các chúng sanh gồm vô vàn vô số, ta có thể hiểu được cho dù chỉ nói đến một hay toàn bộ chúng sanh như vậy: đó chính là sanh nhật của Devadatta, đó là ngày Somadatta chào đời. Chẳng còn ý nghĩa nào được hiểu ngầm ở đây, chính vì thế [Đức Phật] nói: **yā tesam tesam sattānam. Tamhi tamhi** (“thuộc nhiều hạng chúng sanh khác nhau”): đây là cách biểu thị chung chung về nhiều hạng chúng sanh khác nhau nhờ vào định mệnh và sanh khởi. (xin đọc MA I 215). **Sattanikāye** (“đoàn thể chúng sanh”) = *sattānam nikāye* “đám đông chúng sanh” “đoàn chúng sanh” đó là ý nghĩa.

452. **Jāti** (“*sanh*”) – từ *jāti* này có nhiều ý nghĩa. Như trong đoạn này: [“Ngài nhớ...] một kiếp (*jāti*) hai kiếp (xin đọc I 22. v.v...) điều này đã được truyền dạy như hiện hữu. Trong đoạn [95]: “*Hīri Visākha. Có một loại (jāti) các vị ẩn sĩ được gọi là Nigaṇṭhas (Jains)*” (A. I 206) đây là một nhóm. Trong đoạn sau: *tirī nāma tijaṇṭha nābhīyā uggantvā nābham āhacca thitā* (A. I 240) đây là một khái niệm. Trong một đoạn khác : “*sanh (jāti)* được gộp trong hai uẩn” Dhk 15) đây là trạng thái của hữu vi. Trong đoạn: “*sự sanh của Ngài tùy thuộc vào thức đầu tiên hiện khởi, thức đầu tiên được thể hiện*” ngay trong lòng người mẹ. (Vin. I 93) đây là *Tái sanh thức*. Trong đoạn : “*kẻ nào không bị từ chối và khinh miệt do sanh ra trong bộ tộc*” A. iii 152), đây là một bộ tộc. Trong đoạn: “*Hỡi chị, vì tôi được sanh ra do một thánh sanh,*” (M. ii. 103) đây chính là thánh giới. Tuy nhiên ở đây, đây là điều thích hợp liên quan đến các uẩn thuộc dạng sản phẩm đầu tiên thuộc loại đó. [153] Chính vì thế **jāti** <91.11> tức là nhờ được sanh ra; ở đây chính là điều kỳ diệu của thiên nhiên. **Sañjāti**. (“*được sanh khởi*”) Chính là nhờ hành vi sanh ra, chào đời; từ này đã được thêm vào một tiếp đầu ngữ. **Okkanti** (*thai sanh*) có nghĩa là ngự xuống, xuống thai trong lòng mẹ.

453. Hay nói cách khác, “*sanh* [154]” hiểu theo nghĩa được sanh ra; điều này được áp dụng cho những ai có dục xú chưa hoàn chỉnh. “*được sanh khởi*” hiểu theo nghĩa được hạ sanh; điều đó áp dụng [155] cho những ai có dục xú đã hoàn chỉnh. “*Hạ sanh*” hiểu theo nghĩa được sanh xuống; điều này áp dụng cho những ai noãn sanh hay thai sanh, vì họ hạ sanh trong vỏ trứng và trong lòng mẹ. [156] Họ được tái sanh như thể được hạ sanh hay nhập vào trong lòng mẹ. **Abhinibbatti** (“*quá trình sanh sản*”) hiểu theo nghĩa được sanh sôi nảy nở. Điều này được áp dụng cho những gì được thấp sanh hay là hoá sanh. Vì những loại này được gọi là sanh ra ngay khi được hiện hữu. Đây là đoạn đầu tiên giải thích theo kiểu qui ước.

454. Giờ đây đến phần giải thích theo ý nghĩa cao siêu nhất. Vì theo ý nghĩa cao siêu nhất đó là các uẩn xuất hiện, chứ không phải con người. Về điểm này **khandhānaṃ** (“*đối với các uẩn*”) được hiểu như là chấp nhận lấy một uẩn chỉ là một thành phần hiện hữu duy nhất. Trong số bốn thành phần hiện hữu và nằm trong số năm thành phần hiện hữu. **Pātubhāvo**. (“*hiện khởi*”) đang xuất hiện. **Āyatanānaṃ** (“*thuộc các xứ*”): ở đây ta nên hiểu là bao gồm các xứ khi xuất hiện dưới dạng hiện hữu này nọ. **Paṭilābho** (“*có được*”) tức là hiện hiện nơi tương tục tính. Vì những vật này được gọi là “*có được*” chỉ khi nào chúng xuất hiện mà thôi.

455. **Ayaṃ vuccati jāti** <99.13> (“*ta gọi điều này là khởi sanh*”) đây là điều được gọi là sanh như đã được giải thích. Nhưng đây chỉ mang đặc tính là lần tái sanh đầu tiên đây kia nơi hữu. Bản chất thực của sanh sản chính là ấn định; thành tựu của sanh sản là xuất hiện tại nơi đây [nơi hữu này] từ sự hiện hữu quá khứ. Hay sự hiện hữu chính là đặc tính đa dạng của đau khổ thông qua kết quả.

456. Giờ đây “*ý nghĩa đau khổ trong lúc sanh nên được hiểu*” [như đã nói ở trên]: vì bản chất sanh tự nó không phải là đau khổ. Nhưng vì sanh là căn bản cho sự xuất hiện đau khổ [96] nên được gọi là đau khổ. Nhưng căn bản này thuộc loại đau khổ nào? Đau khổ thuộc các hiện trạng thống khổ đã được Đức Phật làm rõ bằng những ẩn dụ ở các nơi như trong Bālapaṇḍitasutta. (M. ii 165 ff) và cả đau khổ xuất hiện nơi các hiện trạng sung sướng tốt độ nơi cõi nhân loại này và được liệt kê thành căn bản trong việc tái sanh trong lòng mẹ, v.v... nơi cõi nhân loại đây là căn bản cho toàn bộ những pháp đó.

457. Về điểm này, đau khổ được sắp loại thành “*nguồn gốc nơi tái sanh trong lòng mẹ v.v...*” là như vậy: Vì khi chúng sanh được sanh ra (xin đọc Vis. 500tt và 598) nơi lòng mẹ thì chúng sanh này không được sanh ra bên trong đoá hoa sen xanh hay trắng, v.v... nhưng ngược lại giống như con dòi nơi con cá đang rữa thối, nơi sữa đông thối, nơi hầm chứa phân, v.v... nó được sanh ra từ vùng bụng bên dưới chỗ đựng những thứ đồ ăn không thể tiêu hoá được (nơi dạ dày); ở phần trên là những thứ đồ ăn đã được tiêu hóa trong trực tràng. Ở giữa vùng bụng và xương sống, được coi như là một nơi tù túng, nơi tối tăm. Tràn ngập những thứ rác rến không tinh khiết [157] vô cùng hôi hám. Sức những mùi phân tro khó chịu và ghê tởm khác thường và được tái sanh trong vòng mười tháng con người đó phải trải qua đau khổ cực kỳ được nấu chín như chiếc bánh ngọt (pudding) trong một cái bao nóng được tạo ra trong lòng người mẹ và bốc hơi giống như một chiếc bánh bao làm bằng bột nhào. Không thể cúi xuống, cũng không trải ra được, v.v... chính vì thế đau khổ đầu tiên này được bén rễ nơi việc tái sanh trong lòng mẹ.

458. Nhưng khi người mẹ thỉnh linh vấp chân, hay di chuyển, hoặc ngồi xuống hay đứng lên và quay quanh thì một sự đau đớn cực kỳ người đó phải trải qua do bị kéo tới kéo lui và bị xóc lên xóc xuống, giống như đứa bé bị rơi vào tay một gã say rượu và giống như con rắn nhỏ phải rơi vào tay một kẻ dụ rắn; và cũng vậy người đó phải trải qua những đau khổ đột ngột như vậy, như thể người đó xuất hiện trong địa ngục lạnh lẽo. Khi người mẹ uống nước lạnh, và cả khi bị ngợp trong trận mưa than hồng khi người mẹ nuốt vội bát cháo nóng bỏng, hay bát cơm, v.v... và như thể phải lâm vào cơn tra tấn bằng “ngâm trong chất kiềm” khi người mẹ nuốt phải chất mặn hay chất axit. Đây là loại đau khổ có căn nơi thai nghén..

459. Nhưng khi người mẹ bị xảy thai, thì đau đớn lại hiện khởi trong người đó do bị cắt và xẻ ra nơi những chỗ đau đớn hiện khởi không thích hợp để cho bạn bè nhìn thấy. Cũng như người thân và các bạn bè khác. Đây chính là đau khổ do bị xảy thai.

460. Đau đớn hiện khởi khi người mẹ lâm bồn. Vì bị lật ngược đầu xuống do nghiệp tạo gió và bị ném qua một lối thoát khủng khiếp từ lòng mẹ ra ngoài, [97] giống như một vực thăm hỏa ngục, và bị lôi qua một cửa hẹp giống như một con voi chui qua lỗ khóa; giống như một dân cư hỏa ngục bị nghiền thành vụn do đụng phải những tảng đá; đây là đau khổ do nguyên nhân từ sanh đẻ mà ra.

461. Nhưng đau khổ lại hiện khởi sau khi đã được sanh ra, và thân quá mỏng manh và yếu mềm được cầm trong tay, được tắm, lau sạch và xoa bóp bằng khăn v.v... và đau đớn đó giống như kim đâm và rạch bằng lưỡi dao cạo.,v.v... đây là đau đớn xuất phát từ chuyển mao hiểm ra khỏi bụng mẹ.

462. Đau đớn còn hiện khởi trong quá trình cuộc sống nơi những kẻ tự sát, nơi những kẻ thực hiện tự hành hạ thân xác và hãm dẹp theo như lời thề của các vị ẩn sĩ lửa thể. Nơi những kẻ do tức giận mà nhện ăn, tự treo cổ; đây là đau khổ xuất phát từ nguyên nhân tự ngược đãi chính mình.

463. Nhưng đau đớn hiện khởi nơi những người phải trải qua đánh đập roi vọt, tù đầy, v.v... do tay người khác; chính là đau đớn do người khác ngược đãi.

Như vậy sanh là cội nguồn của mọi đau khổ trên đời này.

464. Chính vì thế Đức Phật đã dạy rằng:

*Nếu chẳng ai phải tái sanh nơi hỏa ngục.
Lửa thiêu đốt tạo đau đớn bất kham,
Điều còn lại, tìm đâu ra xuất phát
Chẳng vậy vị hiền triết đã gọi:
Ôi Sanh là “khổ” ắt không sai.*

*Súc sanh phải chịu muôn đau đớn.
Bằng roi da, bằng cây nhọn rồi gậy gộc.
Nếu sanh bất khởi khổ bất khởi
Ôi Sanh là “khổ” ắt không sai.*

*Cõi Ma đói “khổ” còn tăng gấp bội
Do đói khát, gió thổi, mặt trời thiêu
Nếu chẳng ai phải sanh vào chốn đó
Ắt hẳn “khổ” đã không thể xảy ra.
Chẳng vậy vị hiền triết đã gọi:
Ôi Sanh là “khổ” ắt không sai.*

*Nơi không gian tăm tối mù mịt
Lạnh ghê người, là chốn Quỷ Ma Vương
Nếu sanh bất khởi khổ bất khởi
Ôi Sanh là “khổ” ắt không sai.*

[98] *Lúc chào đời “khổ” hành hạ chúng sanh
sau lâu ngày nằm gọn nơi bụng mẹ
chẳng khác gì chốn hỏa ngục đầy phân tro.*

*Nếu sanh bất khởi khổ bất khởi
Ôi Sanh là “khổ” ắt không sai.*

*Tại sao phải nhiều lời là thế?
Dù dù khổ tồn tại bất kỳ nơi đâu,
Vào kệ điểm nào khổ đau xuất hiện
Cho dù tồn tại ở bất kỳ nơi đâu,
bất kỳ kệ điểm nào
Nếu sanh bất khởi khổ bất khởi
Chẳng vậy vị hiền triết đã gọi:
Ôi Sanh đệ nhất “khổ” ắt không sai.*

(2) Lão

465. Trong phần mô tả về lão, **jarā** <99.15> (“tuổi già”) là một điều hết sức đặc biệt, xét theo bản chất tự nhiên. **Jiraṇatā** <99.16> (“lão hoá”)[158] chính là cách mô tả hiện trạng (*ākāra*) tuổi già. **Khaṇḍiccama** (“mục nát”) v.v... là ba[159] cách mô tả nhiệm vụ liên quan đến kệ gian trôi qua; hai cách mô tả sau cùng là cả một qui trình tự nhiên.

466. Phần ấn định bản chất “Lão” do từ “tuổi già”. Đây chính là điều kỳ diệu của thiên nhiên. Hiện trạng này được mô tả bằng từ “lão hoá” chính vì thế đây là cách mô tả về hiện trạng tuổi già. Đây cũng là cách mô tả về chức năng tạo ra hiện trạng cũ kỹ ta thấy lão hóa xảy ra ở răng, móng tay móng chân với quá trình kệ gian qua đi do từ “lão hoá” như là chức năng làm bạc tóc và lông chuyển thành hoa râm với từ **pāliccama** (“hoa râm”) và với nhiệm vụ tạo ra vết nhăn nơi da thịt sau khi đã khinh miệt xác thịt là từ **valittacatā** (“nhăn hoá”) chính vì thế ba từ bắt đầu với từ “cũ kỹ” là ba cách mô tả nhiệm vụ liên quan đến yếu tố kệ gian trôi qua.

467. Bằng các từ trên ta thấy tuổi già rất là hiển nhiên, thông qua những đặc điểm cũng rất hiển nhiên nơi những biến đổi này. Chính vì những dấu vết do nước, gió hay lửa cũng tỏ rất hiển nhiên nơi những hiện trạng thiên tai phá hoại. Như hiện trạng cháy rừng chẳng hạn v.v... nhưng do những dấu vết ghi đậm trên đó không phải là nước, lửa, gió, v.v... chính vì thế dấu vết do tuổi già thật hiển nhiên thông qua chức năng làm “cũ kỹ”, v.v... thấy nơi răng, da, tóc, v.v... phải là tuổi già. Vì ta đâu có nhìn thấy tuổi già bằng mắt trần được.

468. **Āyuno saṃhāni indriyānaṃ paripāko** (“cuộc sống suy tàn, khả năng suy yếu”) tuy nhiên thông qua các từ này, đây là điều biểu lộ rõ nét do quy trình tự nhiên, được biết tới như: đã sử dụng cạn kiệt quăng đòi ở những người đã đạt đến tuổi già. Chính vì thế ta gọi tuổi già là “cuộc sống suy tàn” được dùng để ám chỉ kết quả (cho nguyên nhân). Và chính vì [99] con mắt và các khả năng khác của người bước sang tuổi già, ở kệ gian trẻ thì rất ổn định dễ dàng nắm bắt được đối tượng ngay cả khi đối tượng rất tế , thì nay đã trở nên yếu đuối, không ổn định, đã bị che mờ và không thể nắm bắt được đối tượng ngay cả khi đối tượng này rất thô thiển. Chính vì thế tuổi già cũng được gọi là “khả năng bị giám sát” như cách sử dụng ẩn dụ làm kết quả [cho nguyên nhân].

469. Nhưng tuổi già được mô tả như vậy lại gồm hai đặc điểm, cụ thể là, hiện rõ (hiển nhiên) và che đậy. Về điểm này, tuổi già nơi sắc pháp được gọi là “tuổi già hiển nhiên” vì hiện trạng suy sụp, v.v... răng, da thịt, v.v... cũng rất hiển nhiên. Nhưng tuổi là thuộc vô sắc pháp được gọi là “tuổi già che đậy”. Vì rất khó phát hiện ra được những thay đổi như vậy. Về điểm này, hiện trạng đỏ bẻ, v.v... được nhận ra ngay; chính là do sự xuất hiện (*vaṇṇa*) vì đặc tính rất dễ nhận ra nơi răng, da thịt v.v... nhận ra được tận mắt và ý nghĩ về hiện trạng đó thông qua ý môn. Người đó biết được tuổi già là như thế: “tuổi già đã gây ảnh hưởng đến cả những chiếc răng. Như thế ta biết được có nước ở dưới, chỉ cần nhìn thấy cặp sừng bò v.v... (phản chiếu) được buộc ở một vũng nước.[160]

470. Lại nữa tuổi già còn có hai đặc điểm nữa, cụ thể là, “kiên trì” và “từng đợt” (*avīci savīci*). Về điểm này, nhận ra được khác biệt nơi màu sắc v.v... là điều không mấy dễ dàng, từ kệ điểm này sang kệ điểm khác. Tuổi già cũng giống như đá quý, vàng, bạc, san hô, mặt trăng, mặt trời, v.v... và cũng giống như các sinh vật mô tả trong thập pháp chậm chạp v.v... giống như cây cối trong số các hoa quả, nụ búp, v.v... điều này được gọi là “kiên định nơi tuổi già.” Tuổi già tiến triển vô kỳ hạn là ý nghĩa ở đây (liên tục). Do đặc tính dễ dàng nhận ra sự khác biệt nơi màu sắc v.v... từ kệ điểm này

sang kệ điểm khác tuổi già nơi những pháp khác với những gì đã đề cập đến ở trên được gọi là “nhiều đợt tuổi già”

471. Về điểm này, “nhiều đợt tuổi già” nên được hiểu như sau “thành do thủ” và “phi thành do thủ” (*upādinñānupādinñaka*). Vì nơi đũa tre nít đầu tiên có răng sữa mọc lên, nhưng những chiếc răng này không tồn tại vĩnh viễn. Nhưng khi chúng đã gãy đi, răng vĩnh viễn lại mọc lên, thoát đầu răng còn trắng đẹp, nhưng khi bị hơi kệ tuổi già ảnh hưởng răng trở nên đen. Thoạt đầu tóc trên đầu có màu hung nâu, và đen trắng; nhưng khi da đỏ dần, khi tóc mọc lên, tính chất trắng và đen trở nên hiển nhiên. Nhưng khi hơi kệ của tuổi già ảnh hưởng tới, nhiều đường nét xuất hiện và bất kỳ vụ gặt hái nào vào kệ gian gieo hạt đều có màu trắng, rồi biến thành xanh, nhưng do “hơi kệ tuổi già” chúng biến thành màu nâu. Thật cũng thích hợp để minh chứng điều này với cây xoài non vậy.

472. **Ayam vuccati jarā** <99.17> (“điều này được gọi là già”) chính điều này là đặc điểm ta biết rõ là “già” đang được đề cập đến ở đây. Nhưng [100] đặc tính già này được đề cập đến như là đặc tính chín mùi nơi các uẩn: bản chất đang dẫn đến cái chết; bằng sự thể hiện như là sự hủy hoại sức trẻ.

473. “Ý nghĩa đau khổ ở tuổi già nên được hiểu rõ.” Nhưng ở đây bản thân tuổi già không phải là đau khổ. Nhưng tuổi già được gọi là đau khổ là do tuổi già chính là “nguyên nhân đau khổ hiện khởi”. Về đau khổ gì vậy? cả về đau đớn thể xác lẫn đau đớn do sầu khổ thương tiếc. Đối với những người đã đạt đến tuổi già thì yếu đuối như chiến xa cũ kỹ. Nhiều đau khổ lớn lao hiện khởi nơi người già cả những phần đầu trong đi lại hay ngồi. Sầu khổ sẽ hiện khởi khi vợ con người đó không còn kính trọng họ như hồi con trai trẻ. Chính vì thế ta nên hiểu đau khổ ở đây là “căn bản” cho hai loại đau khổ này hiện khởi.

474. Hơn thế nữa:

*Khi tứ chi ta tỏ ra nặng nề
Khi khả năng ta xuống cấp
Khi tuổi trẻ ta đang phai tàn
Khi sức mạnh ta không còn ổn định
Rồi trí nhớ, v.v.. không còn nữa
Đến lượt tính hấp dẫn cũng ra đi
Đối với vợ con và người thân gia đình
Rồi lắm cảm xuất hiện theo ngày tháng.*

*Nỗi đau phải trải qua thật chỉ mạng
Kể cả nơi thân xác lẫn tâm linh
Vì tuổi già đã tạo ra tất cả
Ấy chính đau khổ do già cõi mà ra.*

(3) Tử

475. Trong phần mô tả sự chết, **cuti** <99.19> (“sự ra đi vĩnh viễn”) thông qua việc đề cập đến bản chất việc qua đi; đây là một từ chung để ám chỉ hiện trạng mang đặc tính độc nhất, nơi tứ hay ngũ uẩn. **Cavanatā** <99.20> (“sự ra đi vĩnh viễn”) chính là cách biểu thị trạng thái bằng một từ trừu tượng. **Bhedo** (“sự tiêu tan”) là cách biểu thị đặc tính “tan rã” xuất hiện nơi các uẩn [vào kệ điểm] qua đi. **Antaradhānam** (“sự biến mất”) là cách biểu thị sự vắng bóng bất kỳ hình thức tồn tại nào [ở vào kệ điểm] các uẩn qua đi, các uẩn này vỡ tan giống như một chiếc bình sành tan vỡ. **Maccu-maraṇam** (“chết”): sự chết được gọi là tử vong.[161] Thông qua từ này ta bác bỏ khái niệm chết được coi như là đoạn kiến.[162] “kệ khắc được biết đến như là tác nhân kết liễu; hành vi thuộc loại đó chính là ý nghĩa ta muốn đề cập đến. **Kālakiriya** (“kệ gian đến hồi kết thúc”) và đến kệ điểm này thì “chết, hay tử” được biểu thị một cách qui ước.

476. Giờ đây, để có thể biểu thị ý nghĩa cao siêu nhất, Ngài [Đức Phật] đã dạy: **khandhānam bhedo** <99.21> (“các uẩn đến hồi tan rã”) v.v... vì hiểu theo nghĩa cao siêu nhất thì chỉ có các uẩn mới tan rã mà thôi, [nhưng] không có bất kỳ chúng sanh nào chết đi cả. Nhưng theo nghĩa thông thường khi các uẩn tan rã, [người ta thường nói] “chúng sanh” đang (sắp) chết” và khi các uẩn đã tan rã thì ta nói “người đó đã chết” và ở đây “việc các uẩn tan rã” nhằm ám chỉ bốn hay năm thành tố hiện hữu và **kaḷebarassa nikkhepo** (“thân xác nằm xuống”) ám chỉ một thành tố duy nhất mà thôi. Hay, việc các

uẩn tan rã thông qua bốn thành tố hiện hữu [101] và thân xác nằm xuống nên được hiểu là hai đặc tính trên. Tại sao vậy? vì do việc sản sanh ra hai loại hiện hữu, thì sự hiện hữu của thân xác được gọi là sắc thân (material body), hoặc giả trong số các vị [Chư thiên] thuộc cõi tứ thiên vương v.v... việc các uẩn tan rã nhưng chẳng có gì nằm xuống cả. Chính vì thế sự tan rã các uẩn được ám chỉ điều này. Còn “*thân xác nằm xuống*” chỉ dành cho con người v.v... mà thôi. Và ở đây chết (tử) được gọi là “thân xác nằm xuống” vì chết tạo ra “thân xác nằm xuống”

477. **Jīvitindriyassa upacchedo** (“*cắt đứt mạng căn*”) điều này chỉ nhằm ám chỉ sự chết thuộc những gì lệ thuộc vào các căn mà thôi. Ngài [Đức Phật] chứng tỏ cho thấy sự chết không diễn ra đối với những gì không phụ thuộc các ngũ căn. Nhưng để có thể cho là “mùa màng thất bát” cây chết hết đây chỉ là cách sử dụng theo qui ước mà thôi. Nhưng ý nghĩa ở đây, những cách diễn tả như vậy chỉ chứng tỏ hiện trạng tàn phá, hiện trạng qua đi của mùa màng. v.v... **Idam vuccati maraṇam** <99.22> (“*ta gọi điều này là chết (tử)*”) toàn bộ những điều này được đề cập đến với tên gọi là chết “tử”

478. Hơn thế nữa, cách phân loại này cũng nên được biết rõ, cụ thể là “chết sát na” (*khaṇika-maraṇa*) chết theo qui ước (*sammuti-maraṇa*) và chết như là cắt đứt. Về điểm này, chết sát na là sự tan rã các sắc pháp và phi sắc trong [quá trình hiện hữu]. Tissa đã chết, Phussa đã chết, điều này được gọi là “chết quy ước”. Hoàn tất kēi gian (*kālakiriya*) không còn phải lệ thuộc vào vòng tái sanh nơi những ai đã đoạn tận các lậu hoặc được gọi là “chết do cắt đứt.” Nhưng trong ví dụ này ta muốn ám chỉ chết qui ước, chết do phá hủy khởi sanh, [163] chết do bạo lực, chết do những nguyên nhân tự nhiên, chết do cạn kiệt quang đời, chết do cạn kiệt công đức là tên dành cho điều đó.

479. Chết mang đặc tính qua đi (*cuti*). Bản chất của chết là tách rời, đứt mạch. Thành tựu là sự thiếu vắng [xuất phát từ sanh thú (trong đó ta phải kể đến tái sanh)] [164]

480. “ Ý nghĩa đau khổ nơi cái chết nên được hiểu” rõ. Nhưng ở đây “chết” không phải là đau khổ thuần túy. Nhưng “cái chết” được gọi là đau khổ, vì chết là căn bản của đau khổ. Thân thọ kết thúc ở cái chết [165] thiêu đốt thân xác thể lý giống như một cây đuốc cỏ khô được thấp sáng ngược chiều gió. Vào kēi điểm cảnh tượng hỏa ngục.v.v... xuất hiện thì khổ đau to lớn hiện khởi, do đó chết nên được hiểu như là đau khổ, vì chết được coi là căn bản của hai loại đau khổ này.

481. Như vậy:

*Đau khổ tâm linh cũng hiện khởi
Không phân biệt nỗi khi họ qua đi
Với người xấu nhận ra dấu hiệu
Những hành vi bất thiện v.v... [102]*

*Với kẻ lành không thể chịu nổi
Phải xa cách người thân của mình,
Khi đau khổ khởi sanh ra từ thân xác.
Cắt đứt khớp, gân, cùng mọi ràng buộc v.v...*

*Không chịu nổi nếu không được trợ giúp
Mọi chúng sanh tử thân tàn công liên tục
Cả kẻ sống lẫn người đã chết v.v...
Vì chết làm căn bản cho nỗi đau đó.
Chính vì thế ta hiểu ra lý do
Tại sao tử chính là đau khổ vậy.”*

(4) Sanh, lão và tử

482. Hơn thế nữa, những điểm kể trên, cụ thể là Sanh, Lão và Tử, thì giống như những kẻ thù đầy sát khí, liên tục đi đây kia tìm kiếm cơ hội. Vì chính do khi nào ba tử thù của một người đi lục đạo tìm kiếm cơ hội; người thì nói: “ Tôi sẽ hết lời ca ngợi vị ẩn sĩ tu tại cánh rừng này cánh rừng nọ, tôi sẽ đến đó với Ngài. Sẽ chẳng có nguy hiểm nào đang rình rập tôi trong đó. Người thứ hai nói: Khi bạn tới được đó với hấn tôi sẽ đánh hấn và làm suy yếu hấn, chẳng có gì khó để tôi thực hiện điều này. Người thứ ba thì nói: Khi hấn đã suy yếu đi do bạn đã đánh hấn, trách nhiệm của tôi sẽ là chặt đầu hấn với một con dao sắc. Sau khi đã nói như vậy hấn có thể thực hiện được điều này. Về điểm này ta

nên hiểu điều đó giống như kệ gian khi kẻ thù đầu tiên, sau khi đã hết lời khen ngợi cánh rừng, đã đi tới đó với chàng ta. Chính là nhiệm vụ của sanh đã tạo ra cho hấn được tái sanh ở bất kỳ nơi đâu sau khi đã loại bỏ hấn khỏi (qua tử) nhóm bạn bè^[166] và họ hàng. Giống như hành vi của người thứ hai, làm suy yếu hấn bằng cách đánh đập hấn, chính nhiệm vụ của tuổi già cũng là nguyên nhân hấn phải lệ thuộc vào người khác. Và đang nằm liệt giường. Bằng cách tấn công các uẩn đã được khởi sanh, giống như người thứ ba cắt đứt đầu của hấn với một con dao sắc. Chính là nhiệm vụ của tử, đó chính là diêm đến của hủy hoại cuộc sống.

483. Hơn thế nữa, đau khổ do sanh đem lại nên được coi như bước vào một hoang địa rộng lớn đầy hiểm nguy; đau khổ do tuổi già nên được coi như là yếu đuối của một người thiếu thốn thức ăn nước uống. Đau khổ do cái chết gây ra nên được coi như giai đoạn kết thúc^[167] hủy hoại và thảm họa do các dã thú gây ra, v.v... khi người đó đã trở nên yếu đuối và đã bị đánh gục và đã bị tấn công đang khi thay đổi tư thế của mình.

(5). Sầu khổ

484. Trong phần mô tả về sầu khổ, “bị tàn phá hay suy vong”^[168] chính là “hiện trạng tan rã đổ nát” nó loại bỏ hay phá hoại hạnh phúc, là ý nghĩa ở đây. Phá hoại quan hệ họ hàng chính là “tàn phá họ hàng,” phá hủy tiêu diệt họ hàng do trộm cướp, bệnh tật, chiến tranh (*bhaya*) v.v... gây ra, cũng chính là ý nghĩa nên hiểu rõ; nhờ điều đã liệt kê ở trên. **Ñāṭivyaśanena** <99.24> (“*phá hoại quan hệ họ hàng*”). **[103] Phutṭhassa** (“*là người chịu ảnh hưởng*”): bị nhận chìm, bị chôn vùi, bị chiếm đoạt là ý nghĩa ở đây. Chính vì vậy với những gì còn lại; nhưng đây là điều khác biệt: tiêu hủy tài sản chính là mất mát tài sản; hủy hoại; sự tiêu hủy tài sản do đức vua, trộm cướp v.v... là ý nghĩa ở đây. Chính bệnh tật như là sự hủy hoại. Vì bệnh tật cũng hủy hoại tiêu hủy sức khỏe và như vậy cũng là tàn phá. Sự tàn phá giới lại là “hủy hoại việc giới; đây là tên đặt cho hành vi bất thiện. Tri kiến hiện khởi chi phối đến chánh kiến cũng là hủy hoại và được gọi là “tiêu hủy tri kiến” và ở đây hai điều đầu tiên không được hoàn tất (*anipphannāni*): ba loại cuối cùng được hoàn tất và làm khổ sở do ba trạng thái. Ba loại đầu tiên thì chẳng có lợi mà cũng không có hại. Nhưng một cặp, cụ thể là sự hủy hoại giới hạnh và chánh kiến thì thất lợi. **Aññatar-aññatarena** <100.1> (“*thuộc bất kỳ loại nào*”): bằng bất kỳ loại nào trong toàn bộ các loại được gộp lại trong đó, hay bất kỳ loại hủy hoại của bạn thân và bầu bạn.

485. **Samannāgatassa** <100.2> (“*là người ta có được hay bỏ*”): là người không thoát khỏi sự theo đuổi. **Aññataraññaterena dukkhaḍhammena** (“*thông qua bất kỳ loại hiện trạng đau khổ nào*”): bằng bất kỳ nguyên nhân nào làm cho đau khổ hiện khởi biến thành sầu khổ. **Soko** (“*buồn rầu*”): buồn khổ xuất hiện là do những gì gây sầu khổ. Đây là bản chất đặc biệt của buồn sầu hiện khởi thông qua những lý do đó. **Socanā** (“*đang sầu muộn*”) chính là một hành vi buồn sầu. **Socitattam** tính (“*buồn sầu*”) là một hiện trạng gây buồn rầu. **Antosoko** (“*buồn khổ trong lòng*”) nỗi sầu khổ nội tâm. Từ tiếp theo cũng có cùng một ý nghĩa như vậy nhưng được thêm vào một tiếp đầu ngữ ám chỉ điều gì đó hiện khởi khiến cho hấn bị héo hon (*sukkhāpento*), héo hon rất nhiều (*parisukkhāpento*) trong lòng. Như vậy **anto-soko** (“*buồn khổ nội tâm*”) **Antoparisoko** <100.4> (“*buồn thảm to lớn trong lòng*”) đã được đề cập đến. **Cetaso parijjhāyanā** (“*chảy bóng tâm can*”) là một hành động khiến cho tâm bị nóng bỏng như thiêu như đốt; vì buồn rầu một khi hiện khởi nó khiến cho ruột gan nóng bừng lên, tiêu hao tâm giống như lửa và khiến cho người ta phải kêu lên: ruột gan tôi nóng bừng. Tôi không thể suy tính được điều gì hết. Một tâm buồn khổ (*dukkhito-mano*) lại đau buồn (*dummano*): một hiện trạng như vậy là **domanassam** (“*nỗi ưu buồn*”). Chính bản thân buồn sầu hiểu theo nghĩa thâm nhập, vào bên trong như một mũi tên lại là **sokasallam** (*mũi tên gây sầu khổ*).

486. **Ayam vuccati soko** <100.5> (“*điều này được gọi là buồn sầu*”). Đây chính là điều buồn sầu được nói đến ở đây. Nhưng cho dầu xét theo mặt ý nghĩa thì cũng tương tự như là nỗi ưu buồn, **[104]** Tuy nhiên nỗi đau buồn này còn mang đặc tính làm hao mòn nội tâm (*nijjhāna*). Bản chất của nỗi buồn này là làm tiêu hao hoàn toàn tâm (*cetoso parinijjhāyana*) ^[169] nỗi đau buồn này còn tự thể hiện như là một nỗi buồn sầu liên tục.

487. “Ý nghĩa của đau khổ do sầu khổ đem lại nên được hiểu thấu đáo”; nhưng ở đây điều này được gọi là đau khổ là vì bản chất của nó là đau khổ và cũng vì nó còn là căn bản cho mọi đau khổ nữa. Đau khổ về điều gì vậy? Đau khổ cả về thân lẫn tâm (*domanassa*) ngay trong giây phút bị thôi thúc, vì bị buồn rầu thúc giục; là một nỗi nước sôi trào dâng trong lòng vừa nấu chín và nổ bung ra. Hoặc

học máu miệng. Và một nỗi đau thân to lớn hiện khởi. Nơi người suy nghĩ: biết bao nhiêu họ hàng của ta đã bị tiêu diệt cũng như biết bao tài sản của ta nữa, đau khổ cực kỳ to lớn đã hiện khởi. Do đó điều này cũng nên được hiểu như là đau khổ bởi đó là căn bản cho hai loại đau khổ đó nổi lên.

488. Hơn thế nữa:

Buồn sâu như mũi tên độc^[170]
Xuyên cả tâm can mọi chúng sanh,
Lại giống ngọn giáo nung đỏ lửa
Tiếp tục bùng cháy khủng khiếp thay
Rồi nhiều loại đau khổ gây ra nữa
Nào bệnh hoạn, tuổi già rồi chết chóc
Ay điều ta gọi là đau khổ diễn ra.

(6) Than van khóc lóc.

489. Trong phần mô tả về lời than vãn, “thông qua những lời than vãn, họ tỏ lòng thương tiếc (devanti) gào thét lớn tiếng, liên tục diễn ra (ādiṣṣa ādiṣṣa): Ôi con gái con trai tôi ơi! đó là **ādevo** <100.11> (“tiếng khóc ré lên”). Bằng cách than vãn liên tục họ công bố (*parikittetvā parikittetvā*) lời khen ngợi này khen ngợi nọ dành người nào đó, đây chính là **paridevo** (“lời than vãn”). Hai cặp từ sau đây được khẳng định nhằm chỉ rõ một hành vi hay một hiện trạng được mô tả ở cặp từ đầu tiên. **Vācā** <100.12> (“lời nói”) chính là các từ. **Palāpo** (“lời kể lể”) là lời nói vô nghĩa, trống rỗng. Lời nói huyên thuyên không đẹp mấy do chỉ là lời nói nữa chừng (*upaḍḍhabhaṇita*) và được nói khác đi (*aññabhaṇita*) lại là **vippalāpo** (“kêu gào”), **Lālappo** <100.13> (“kêu than”) kêu gào gọi liên tục. **Lālappitattam** (“hiện trạng than vãn”) là hiện trạng gào thét lên như vậy.

490. **Ayaṃ vuccati paridevo** (“đây là điều ta gọi là than vãn”) đây chính là loại than vãn chúng ta đề cập đến ở đây. Kiểu than vãn này có đặc tính gào thét lớn tiếng, bản chất của than vãn là công bố ra những phẩm chất hay lỗi lầm. Nó tự thể hiện như là điều kích động.

491. Ý nghĩa đau khổ bằng cách than vãn nên được hiểu như trên; nhưng ở đây điều than vãn này tự nó chẳng phải là đau đớn, ta gọi đó là đau khổ. Vì người than vãn tự vật vã thân mình (*khandha*) bằng tay; người đó đầm ngực và vỗ thỉnh thích **[105]** bằng cả hai tay. Đập đầu vào tường, người đó nghĩ rằng: “Biết bao nhiêu người thân họ hàng của tôi đã qua đi hết, tiêu tan, mất mát và không còn sống trên đời này nữa! v.v...” Chính vì thế nỗi đau đớn khủng khiếp nơi thân xác hiện khởi. Do đó điều này cũng nên hiểu là đau khổ do than vãn là căn bản của hai loại đau khổ này.

492. Hơn thế nữa:

bị trúng mũi tên buồn rầu, người kia than vãn
vì vậy điều tệ hơn đau khổ lại khởi sanh
gào khô cổ mỗi miệng và khô môi,
Hết chịu nổi nên Đức Phật gọi là: than vãn thảm thương là đau khổ

(7) Đau đớn

493. Phần mô tả đau đớn thân và đau đớn tâm (sầu khổ) đã quá rõ ràng hiển nhiên, vì cả hai đã được bình luận trong Kinh Dhammasaṅgaha (Dhs. §413tt; Asl 41 và 257). Những trạng thái v.v... của cả hai đã được khẳng định trong đó.

494. Ý nghĩa đau đớn thân và đau đớn tâm nên được hiểu rõ, nhưng ở đây ta cũng gọi là đau khổ vì cả hai cũng chính là đau khổ và là căn bản gây ra đau đớn thân và tâm. Vì một người bị sầu khổ đau đớn do tay chân, tai mũi bị cắt đứt rồi đang nằm cầu cứu một cách vô vọng. Với chiếc bình ăn xin để trước mặt. Chắc chắn nỗi đau đớn thân khủng khiếp sẽ hiện khởi. Khi giới bộ bỏ ra từ vết thương và khi nhìn thấy đám đông đang tham dự lễ lại mặc quần áo đẹp muôn màu muôn vẻ và đeo đồ trang sức đắt tiền, thì đau đớn tâm cũng hiện khởi nơi người đó. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu đau đớn thân như là căn bản gây ra hai loại đau đớn trên.

495. Hơn thế nữa:

*Thứ đau đớn thân hiện khởi
cũng gây ra đau khổ tâm
và đó là lý do tại sao
ta nên hiểu rõ đặc biệt ở đây
cả hai đều là đau khổ cả.*

496. Tuy nhiên những ai bị đau đớn tâm xâm chiếm, thường bứt tóc, [171] đâm ngực, vặn chân vặn tay, và đôi khi còn gieo mình xuống vực thẳm, [172] dùng dao, uống độc dược, tự lấy dây treo cổ, nhào vào lửa; quá hối hận và với tâm nóng như lửa, họ liên tưởng đến những nỗi bất hạnh này nọ. Như vậy đau đớn tinh thần cũng còn được coi như là căn bản tạo ra cả hai loại đau đớn trên.

497. Hơn thế nữa:

*Rồi khi sầu khổ gây phiền não tâm
Cũng tạo áp lực nơi thân đó thôi
Như vậy đau đớn tâm cũng thuộc loại đau khổ
Nhiều người không cảm thấy đau buồn thường nhắc tới.*

[106] (8) Nỗi ai oán

498. Trong phần diễn giải về nỗi ai oán, **āyāso** (“nỗi ai bi”) hiểu theo nghĩa hay bị gây ai bi; đây là tên gọi tình trạng kiệt sức diễn ra nơi hành vi lẫn hụp và đâm đuối trong nỗi thông khổ. **Upāyāso** <100.22> (“nỗi ai oán”) chính là nỗi ai bi lớn lao. **Āyāsittatṭam** (“sự ai bi”) là hiện trạng lâm vào cảnh ai bi **Upāyāsittatṭam** (“thái độ ai oán”) là hiện trạng lâm vào cảnh thống khổ.

499. **Ayam vuccati upāyāso.** (đây là điều ta gọi là nỗi ai oán) : đây là nỗi ai oán chúng ta đang đề cập đến ở đây. Ai oán có trạng thái là làm thất bại, [173] bản chất của nó là than vãn và thành tựu ở chỗ buồn nản thất vọng.

500. Ý nghĩa đau khổ nơi nỗi ai oán nên được hiểu thấu đáo, nhưng ở đây điều này tự nó cũng không phải là đau khổ, [174] nhưng được gọi là đau khổ vì đó là căn bản gây ra hai loại đau đớn trên. Những ai mất hết con cái, anh em; mất cả địa vị đang nắm giữ và rồi còn bị nhà vua kết án chết; và chính bản thân họ cũng bị đe dọa do sắc chỉ của nhà vua. Thế rồi trong nỗi khốn khổ cùng cực đó và do quá sợ hãi người đó đã chạy trốn vào ẩn nấp trong rừng, người này đau khổ đứng ngồi nằm không yên, đau đớn thân đến tột cùng đã nổi lên trong họ. Và sầu khổ tâm cũng nổi lên khi họ suy nghĩ: “Biết bao nhiêu anh em họ hàng, của cải giàu sang đã bị phá hủy tiêu tan hết!” Chính vì thế ta nên hiểu đau khổ ở đây là căn bản tạo ra hai thứ đau khổ kể trên.

501. Hơn thế nữa:

*Vì tâm can nóng như lửa bỏng
Cùng thân buồn nản thảm thương
Ai oán tạo đau khổ lớn đến thế
Tự bản chất thống khổ cũng chỉ là đau khổ.*

502. Và ở đây sầu khổ cũng giống như dầu sôi v.v... [175] trong chiếc bình đặt trên lò lửa. Bì lỵ cũng tương tự như dầu đang sôi trào ra trên lửa cháy to, và nỗi ai oán giống như điều còn lại trong chiếc chảo đó sau khi đã cạn hết và không còn sôi sục.

(9) Liên kết với người ta không yêu mến.

503. Trong phần mô tả việc liên kết với những hạng người ta không yêu mến., **yassa** <100.30> (“điều liên quan với người đó”) = *ye assa*. **Aniṭṭhā** (“người ta không thích”) không tìm kiếm; hay cho dù không tìm kiếm hay không kiểm thấy, đây là một tên dùng cho những đối tượng không mấy dễ chịu, chúng ta không thể thâm nhập, không xuất hiện trong tâm ta chính là **akantā** (“không đáng mơ ước”). Họ không in đậm trong tâm ta, không gia tăng gì trong thâm tâm ta. Lại là **amanāpam** (“gây khó chịu”) **Rūpā** (Sắc Pháp”) v.v... chính là phần mô tả bản chất những [hạng người này]. Họ được ước ao, ham muốn, và gây hại, chính là **anattakāmā** <100.32> (“là những gì làm hại chúng ta”) họ ước ao, tham muốn, gây bất hạnh lại là **ahitakāmā** (“ước muốn điều gây bất hạnh cho ta”)

“họ còn ước ao, ước muốn điều bất hạnh và cuộc sống đau đớn lại là **aphāsukāmā** (“*ước muốn điều bất an cho ta*”). [107] họ không muốn từ bỏ, hay thoát khỏi sợ hãi, thoát khỏi bế tắc (*vivaṭṭa*) bốn triền phược tạo ra: trong qui trình tương tục tính kèm theo với sợ hãi là điều họ ước muốn và thêm khát có được lại là **ayogakkhemakāmā** (“*không muốn thoát khỏi khổ ách.*”)

504. Hơn thế nữa họ ước muốn điều có hại cho ta vì họ không ước ao điều thiện gọi là tăng trưởng niềm tin, v.v... vì ước ao điều có hại được gọi là giảm bớt niềm tin. Và họ lại ước ao điều bất hạnh vì không ước ao hạnh phúc có nghĩa là niềm tin. v.v... và vì chỉ muốn điều gây hại cho niềm tin, v.v...; và họ ước ao nỗi bất an vì không muốn cuộc sống an lạc và vì ước muốn cuộc sống bất hạnh; họ không ước muốn thoát khỏi những triền phược. Vì không muốn thoát khỏi bất kỳ loại giải thoát nào khỏi sợ hãi và họ ước muốn sợ hãi; như vậy ta nên hiểu ý nghĩa muốn ám chỉ ở đây.

505. **Saṅgati** (“*đi chung*”); nối kết với ra đi. **Samāgamo** (“*cộng trú*”). Nối kết với trở lại. **Samodhānam** (“*phối hợp với*”) là hiện trạng đi chung với ai như đứng ngồi chung với người đó v.v... **Missībhāvo** (“*chung sống*”) gộp chung toàn bộ các nhiệm vụ lại với nhau. Đây là cách cấu trúc theo kiểu chúng sanh. Nhưng theo kiểu các hành uẩn là điều ta nên đề cập.

506. **Ayam vuccati** <100.34> (“*ta gọi là*”): Chính do mối liên kết với những người ta không yêu mến được đề cập đến ở đây có đặc tính đối mặt với ta không ao ước. Bản chất liên kết này tạo ra đau buồn. Điều này tự thể hiện như là một hiện trạng khó ở.

507. Liên kết này chẳng phải chỉ là ý nghĩa thôi đâu. Ta còn gọi đó là đau khổ vì liên kết này còn là căn bản gây ra hai loại đau khổ khác đối với những ai có liên quan với điều không ưa thích. Đối với những căn bản có liên kết không dễ chịu làm hiện khởi đau đớn thân như: đâm thủng, cắt đứt, bung ra, v.v... và đau khổ tâm như: tạo ra những nỗi khổ tâm.

508. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói:

*“Thoạt nhìn thấy những gì không ưa
đau khổ liền tràn ngập tâm
sau đó, khi tiếp xúc trực tiếp
lại hiện khởi đau đớn thân.
chính vì thế Đức Phật đã dạy:
gặp gỡ với người ta không yêu
sẽ tạo ra đau khổ chẳng sai chút nào*

(10) Xa lìa người ta yêu.

509. Phần mô tả việc xa lìa những gì không ưa thích nên được hiểu theo nghĩa ngược lại.

Mātā vā <100.38> (“*hoặc giả các bà mẹ*”) v.v... được đề cập đến ở đây. Tuy nhiên để làm sáng tỏ điều phù hợp với hạnh phúc mơ ước. Về điểm này, vì những gì ta yêu mến (*mamāyati*) gọi là **Mātā** (“*mẹ*”); [108] vì ta yêu mến mẹ ta (*piyāyati*); gọi họ là **pītā** <100.39> (“*Cha*”); vì cha có liên quan với ta (*bhajati*); gọi họ là **bhātā** (“*anh em*”); cũng như **bhagini** (“*các chị em*”); vì ta cảm thấy thân thiện (*mettāyanti*) với họ; gọi họ là **mittā** (“*bạn bè*”) hay là **minanti** (“*so đo*”) là bạn bè; chấp nhận họ tham gia vào những việc riêng tư là ý nghĩa muốn nói ở đây. Vì họ có mặt với ta (*amā*) hiểu theo nghĩa liên kết trong mọi nhiệm vụ được thực hiện, ta gọi họ là **amaccā** (“*bạn hữu*”); vì họ dư biết đây chính là của riêng ta hay ta ngầm biết được như vậy (*ñāyanti*), ta gọi họ là **ñāti** (“*thân quyến*”); vì họ “có liên hệ máu mủ” với ta, là **sālohitā** (*huyết thống*) Chính vì thế các từ này mang ý nghĩa như vậy.

510. **Ayam vuccati** <100.41> (“*gọi điều này là*”); ý muốn nói đến sự xa lìa với người thân yêu ở đây, có đặc tính tách khỏi căn bản những điều khoái cảm. Tự bản chất đây là điều tạo hiện khởi sầu khổ, thành tựu là điều mất mát.

511. Không phải chỉ có một ý nghĩa duy nhất thôi đâu. Ta còn gọi việc gián đoạn này là đau khổ vì đây là căn bản tạo ra hai loại đau khổ đối với những ai đã xa lìa hoàn toàn với những người mình yêu mến. Vì khi những căn bản tạo ra khoái cảm bị xa lìa thì trong lòng hiện khởi đau khổ làm cho thân

xác héo hơn và bạc nhược và còn tạo ra đau khổ tâm vì mối sầu muộn đó; điều ta đã sở hữu mà nay lại để mất.

512. Chính vì thế Đức Phật đã nói:

*“Khi xa lìa người thân và tài sản.
Như mũi tên gây thương tích và xuyên thủng tâm can
Và như vậy cứ mỗi lần tách biệt phân ly
Cũng nhận ra đau khổ ê chề.*

(11). Điều mong ước.

513. Trong phần mô tả điều mong ước, **jātidhammānam** <101.3> (phụ thuộc vào tái sanh) có nghĩa là đối với chúng sanh có hiện trạng phụ thuộc vào tái sanh, thì bản chất của họ là tái sanh. **icchā uppajjati** (“nơi họ hiện khởi ước muốn”): như vậy tham ái xuất hiện. **Aho vata** (“A ha!”) là một khát vọng. **Na kho pan’etaṃ icchāya pattaṃ** (“nhưng điều không như ta mong ước”): điều gì không phụ thuộc vào tái sanh tồn tại nơi những người đức hạnh, là người đã đoạn trừ sanh khởi, và việc tái sanh không hiện khởi này tồn tại nơi những ai đã chứng đắc tịch diệt, họ ước muốn như sau: **Aho vata mayaṃ jātidhammā assāma, na ca vata no jāti āgaccheyya** (“A ha! Mong rằng chúng ta không phụ thuộc vào tái sanh và tái sanh không xảy ra nơi chúng ta!”), điều này chẳng do ước muốn mà có được vì chỉ khi nào ta tu luyện thánh đạo mới có được mà thôi và đối với những kẻ nào không có ước ao, ắt phải tu luyện thánh đạo mới có được. **Idam pi** (“cả điều này nữa”) = **etaṃ pi**: từ **pi** (“cũng vậy”) có liên quan đến việc nhắc nhở dưới đây. **Yam p’icchaṃ** <101.6> (“ước muốn của ta”); vì ở khắp mọi nơi đều tồn tại những điều ước mà chúng ta không thể đạt được. Những ước muốn không thể chiếm được lại gây cho ta đau khổ. [109] Cũng như vậy liên quan đến **jarādhammānam** (“đối với những ai lệ thuộc vào tuổi già”). Như vậy đây chính là ước muốn liên quan đến những gì không thể đạt đến được, ta gọi là **yam p’icchaṃ na labbhati tam pi dukkhaṃ** (“cũng vậy điều gì chúng ta không đạt được cũng chính là đau khổ”)

514. Đây là đặc tính ước muốn điều không thể được. Bản chất điều này quan hệ tại chỗ ta đang tìm kiếm. Thành tựu với đặc tính không thể chiếm dụng được.

515. Ta cũng gọi là đau khổ vì ước muốn này chính là căn bản phát sanh ra hai loại đau khổ. Đối với những ai được kính trọng bằng cách nói rằng: “Ta sẽ lên làm vua” và một đoàn người náo loạn theo ông ta chạy vào hoang mạc hoặc một cánh rừng gần đó. Rồi sự việc đến tai nhà vua, ngài liền gửi một đạo quân hùng mạnh lên đường dẹp (vì vua tự phong này), khi quân lính của nhà vua đã bắt được những kẻ theo hầu và chính ông (vua tự nhận) cũng bị thương nặng, ông chạy trốn và nấp vào một cỏ thụ hay một vách đá. Rồi một trận mưa lũ kéo tới. Trời đất tối sầm lại một kệ gian. Rồi các sinh vật như kiến đen, v.v... bu quanh (người đó) tứ phía. Chính vì vậy đau đớn thân nổi lên. Đang lúc suy nghĩ: : chỉ tại tôi thôi, biết bao nhiêu người thân và tài sản của tôi đã tiêu tan hết. Rồi đau khổ tâm ghê gớm cũng xuất hiện. Do đó, ta nên hiểu ước muốn này là đau khổ vì là căn bản hiện khởi cả hai loại đau khổ thân và tâm .

516. Chính vì thế:

*Đau đớn gồm thống khổ xuất hiện
Cùng chúng sanh trên cõi đời này.
Và do họ không đạt đến được
Những gì đã hết lòng khao khát.
Do nguyên nhân trông chờ khát vọng
Những gì không thể nắm tận tay.
Chính vì thế vị Đế Vương đã nói:
Ước điều không thể chỉ gây đau khổ mà thôi.*

(12) Ngũ uẩn làm đối tượng thêm khát.

517. Trong phần mô tả về (ngũ) thủ uẩn. **Saṅkhittena** (“ngắn gọn”) được đề cập có liên quan đến cách thuyết pháp. Vì đau khổ không thể tóm gọn lại được vì có hàng trăm hàng ngàn loại đau khổ, thậm chí hàng vạn nữa; nhưng nhờ phương pháp thuyết pháp. Chính vì thế Ngài [Đức Phật] đã thuyết

pháp ngắn gọn như sau: “Chẳng còn loại đau khổ nào khác cả, nhưng ngắn gọn ngũ thủ uẩn, chính là nguồn gốc mọi đau khổ, vậy ngũ uẩn đó là gì vậy?”

518. Ý nghĩa của từ **rūpūpādānakkhandho** (*sắc thủ uẩn*) v.v... đã được giải thích trong phần phân loại các uẩn ở trên.

519. Nhưng ở đây ý nghĩa đau khổ của do các uẩn (gây ra) nên được hiểu như sau:

[110] *Toàn bộ đau khổ theo sau sanh khởi
được liệt kê cũng như không liệt kê ở đây,
chẳng hề tồn tại được ngoài ngũ thủ uẩn
đóng vai trò đối tượng chấp thủ.
Chính vì thế các thủ uẩn này
được mô tả ngắn gọn là đau đớn
Do vị Hiền Triết vĩ đại nhất trên trần
Chính Ngài đã dạy cách kết thúc đau khổ.*

520. Chính do tái sanh thúc ép ngũ thủ uẩn bằng nhiều cách, giống như lửa làm nguyên liệu, như nhấm bần làm mục tiêu, như con mòng và ruồi muỗi v.v... gây đau đớn cho thân xác con bò, như kẻ gặt đối với cánh đồng, như người đột kích ngôi làng đối với cư dân trong đó, và những đau khổ này được tạo ra nơi ngũ thủ uẩn giống như cỏ, cây leo, v.v.. trên mặt đất, giống như hoa quả và chồi non trên cây và với các thủ uẩn thì đau đớn đầu tiên chính là tái sanh, đau khổ tiếp theo là già lão và đau khổ cuối cùng là chết.

521. Đau đớn thiêu đốt bên trong một nạn nhân cận kề với cái chết, chính là sầu khổ. Đau đớn bao gồm khóc, la than van thảm thiết nơi kẻ nào đó không thể chịu đựng nổi chính là bi lụy. Tiếp theo sau đó, đau đớn bao gồm nỗi khốn khổ nơi thân là do tiếp xúc với cảnh xúc không đáng ưa thích có tên gọi là “xáo trộn các đại” cũng tạo khổ đau. Đau đớn thúc ép tâm là do hiện khởi những đối kháng lại với những đau đớn đã qua nơi những người bình thường có tên gọi là thương tiếc. Đau đớn bao gồm những chán chường^[176] nơi những ai bị khước từ do những nỗi buồn gia tăng, v.v... là nỗi ai oán. Đau đớn bao gồm những ước muốn vô vọng nơi những ai hy vọng bị hủy hoại chính là không đạt đến được điều mình mong ước. Như vậy với (ngũ) thủ uẩn dưới nhiều khía cạnh đa dạng đã được xem xét cũng chính là đau khổ vậy.

522. Vì không thể nói hết toàn bộ đau khổ mà không lưu ý đến từng loại (đau khổ) cho dù điều này đã được đề cập đến cả ngàn đại kiếp trước đó. Chính vì thế Đức Phật đã phán: “ngũ thủ uẩn, nói gọn lại đó chính là đau khổ.” Để có thể chứng minh toàn bộ đau khổ xuất phát nơi bất kỳ thủ uẩn nào, giống như được thưởng thức một chút nước khi ta khát khô cổ có thể ví như toàn bộ đại dương được gộp lại trong một giọt nước vậy.

Phản diễn giải ý nghĩa khổ để kết thúc tại đây

(c) Khởi sanh.

523. Trong phần mô tả về tập đế **yāyam tñhā** <101.23> (*điều ái dục*) = *yā ayam tñhā*. **Ponobbhavikā** (“xuất hiện tiếp theo sau”) : ý muốn nói đây là điều tái tạo hiện hữu một lần nữa, chính vì thế ta gọi là “hiện hữu tiếp theo sau” (*punabbhavo*); tái hiện hữu được coi như là một thói quen. Như vậy điều này lại tạo ra một hiện hữu khác nữa tiếp theo sau đó. (*punabbhavikā*)” Hơn thế nữa. **[111]** hiện hữu này còn tự khiến cho tái hiện hữu xuất hiện, đem đến tái hiện hữu, tạo ra tái sanh liên tục. Như vậy khởi sanh “tạo ra tái hiện hữu” cũng vậy. Nhưng có loại khởi sanh tạo ra tái hiện hữu, có loại thì không làm được điều này; có khởi sanh dẫn đến tái hiện hữu cũng có thứ thì không. Và còn có loại khởi sanh lại chính là những sanh y đã chín mùi khi vòng tái sanh đã được đưa ra. Loại cuối cùng này có thể đem lại tái hiện hữu hoặc có thể không, cũng có thể dẫn đến tái hiện hữu hoặc không làm được như vậy. Ấy vậy ta gọi đó là “tạo tái hiện hữu”.

524. **Nandirāgasahagatā**. (“câu hữu với hỷ và tham lam”): câu hành với tham lam cộng với hỷ ta gọi là sự hài lòng. Ở đây điều này có ý nghĩa là tham lam kết hợp với hài lòng lại là **Tatra**

tatrābhinandinī (“hoan hỷ với điều này điều nọ”): bất kỳ nơi nào có chúng sanh^[177] xuất hiện đều diễn ra sự hoan hỷ về điều này điều nọ và hoan hỷ nơi đối tượng gồm các cảnh sắc v.v... hoan hỷ nơi cảnh thanh, cảnh khí, cảnh vị, cảnh xúc và cảnh pháp là ý nghĩa ở đây. **Seyyathīdam** <101.24> (“có nghĩa là”) là một tiểu từ ; có nghĩa là “điều gì vậy?”

525. **Kāmatanāhā** (dục ái) dục ái có nghĩa là ái dục liên quan đến dục lạc; từ này chỉ dành nói đến tham ái liên quan đến năm dục dục lạc. Hữu ái chính là **bhavatanāhā** (“hữu ái”) đây là một từ ám chỉ tham ái hiện hữu sắc giới và vô sắc giới câu hành với thường kiến nổi lên thông qua tham ái hiện hữu và luyến ái thiền Jhana. Tham ái liên quan đến bất hiện hữu là **vibhavatanāhā** <101.25> (“phi hữu ái”) đây là một từ câu hành với đoạn kiến.

526. Đến đây [Đức Phật] nói tiếp **sā kho pan’esā** <101.26> (“nhưng điều này”) v.v... để chứng tỏ cho thấy chi tiết nguồn gốc tham dục này. Về điểm này, **uppajjati** (“hiện khởi”) có nghĩa là sanh. **Nivisati** <101.27> (“trú ngụ”) có nghĩa là: trở thành kiến lập bằng xuất hiện liên tục.

527. **Yaṃ loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ**. <101.28> (“điều khả ái và dễ thương ở trên đời này”); điều trên đời này mang bản chất cảm khoái và ngọt ngào.

528. Liên quan đến **cakkhum loke** <101.31> (“con mắt trên đời này”) v.v... những chúng sanh trên đời này đang gắn kết với con mắt nhờ sự trù mẩn và những ai tỏ ra trù mẩn trước mắt của họ. Theo họ hiểu được hình ảnh trong chiếc gương, v.v... tưởng tượng ra bằng chính con mắt của mình giống như cửa sổ mở ra nơi hoàng cung thiên thai thuộc năm loại màu sắc thân kinh.^[178] Họ hình dung tại giống như một khối bạc hay sợi dây chuyền (*pāmaṅgasuttakam*) ^[112] Họ hình dung mũi, có tên là “mũi dài” (*tuṅganāsā ti laddhavohāram*), giống như vỏ cây thốt nốt xanh xếp nếp và được đặt [ở đó] (*vaṭṭetvā ṭhapita-haritālavaṭṭim viya*). Họ hình dung lưỡi giống như một chiếc khăn trải giường bằng len màu đỏ. Tương tự như một cục đường phèn^[179] mềm, ướt và ngọt lịm. Họ hình dung thân mình giống như một cây sālā non và giống như một chiếc công có vòng cung màu vàng. Họ tưởng tượng tâm thật là nguy nga tráng lệ không giống như tâm của nhiều người khác.

529. Họ lại hình dung cảnh sắc giống như những chiếc hoa Kaṇikāra màu vàng, v.v... ; âm thanh giống như tiếng con chim karavīka hay chim kokila si tình^[180] hoặc giả một chiếc sáo cần đá quý màu nâu nhạt. Và các cảnh khí là hai đối tượng giác quan khác do họ chiêm được, đó chính là khởi sanh với bốn đặc điểm, họ đang hình dung ra: Còn ai nữa có được những điều như vậy? đối với những ai đang hình dung như vậy, con mắt v.v... vừa quý giá cũng như dễ chịu, và tham lam hiện khởi liên tục ở đó. Đó chính là lý do tại sao Đức Phật đã nói: **Cakkhum loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ ettha sā tanhā uppajjamānā uppajjati** “trên đời này con mắt rất khả ái và dễ thương: cũng chính từ đó mà tham ái hiện khởi khi con mắt [tham ái hiện khởi] như vậy” v.v... Về điểm này, **uppajjamānā** (“khi con mắt hiện khởi như vậy”) có nghĩa là “nếu như tham ái hiện khởi, thì nó hiện khởi ở nơi con mắt”. Cũng như ở khắp mọi nơi.

Phản diễn giải về tập để kết thúc tại đây.

(d) Tịch diệt

530. Trong phần mô tả về Diệt Đế, [có đoạn viết] **yo tassā yeva tanhāya** <103.9> (“điều diệt cùng với ái dục đó”) cũng có thể diễn đạt ở đây bằng cách nói rằng: “Điều ta gọi là diệt chính đau khổ đó.” vì đau khổ diệt thông qua diệt tập đế, không có cách nào khác theo như lời [Đức Phật] đã nói:

*“Chính vì khi thời rửa lại vô hại và an toàn,
giống như cây, dù bị đốn hạ, vẫn có thể đâm chồi
nên đau khổ cũng liên tục được tạo ra như vậy. (Dh. 338).*

531. Chính vì thế khi thuyết pháp về Khổ diệt, Ngài đã nói như vậy, để thuyết pháp Khổ diệt bằng cách diệt nguồn gốc phát sinh ra khổ. Đối với Chư vị Như Lai hành động giống như sư tử: khi các Ngài diệt đau khổ và dạy cách diệt khổ, ^[113] các Ngài chỉ giải quyết nguyên nhân không phải hậu quả [của đau khổ]. Nhưng ngoại giáo thì hành xử giống như hạnh con chó: khi họ diệt khổ và dạy diệt khổ, họ chỉ giải quyết hậu quả mà thôi, họ thực hiện cả hai việc bằng hăm mình ép xác và do đó

không đề cập gì đến nguyên nhân. [181] Như vậy hành xử giống như sư tử Đức Phật nói: “Điều giống hệt như thế”, v.v... chính Ngài lại bận tâm đến nhân duyên. Về điểm này, **tassā yeva** (“*cũng như thế*”): Ngài đã giải thích chính tham ái ở trên bằng hiện khởi và tồn tại.

532. **Asesavirāgaṇirodho**: (“*ly tham không dư xót và đoạn diệt*”) v.v... đây chỉ toàn là các từ đồng nghĩa với Níp bàn. Vì khi tới Níp bàn, tham ái tan biến đi và diệt không dư xót, chính vì thế ta gọi là “ly tham không dư xót” và đoạn diệt cùng một thứ tham ái như vậy. Và khi tới Níp bàn, tham ái cũng được từ bỏ và xả ly giải thoát không chút luyến tiếc, chính vì thế mà Níp bàn được gọi là **cāgo paṇissaggo mutti anālayo** (“*từ bỏ, xả ly giải thoát và không bám víu*”)

533. Vì chỉ có một Níp bàn mà thôi. Nhưng tên đặt lại có rất nhiều từ đồng nghĩa, vì Níp bàn giống như các tên, trái nghĩa hoàn toàn với những tên gọi các pháp hữu vi, ý muốn nói là: ly tham và tịch diệt không dư xót. Từ bỏ, xả ly, giải thoát, không bám víu, diệt trừ tham lam, diệt trừ sân hận, diệt trừ si, diệt trừ ái dục, không xuất khởi, không luân hồi, vô tướng, vô dục, vô tinh tấn, vô tái sanh, không xuất hiện, vô sanh thú, vô sanh, vô lão, không bệnh tật, bất tử, vô ưu phiền, vô than vãn, không ai oán, không phiền não. v.v...

534. Giờ đây khi ái dục được cắt đứt nhờ thực thi chánh đạo và có thể đạt đến không hiện hữu khi đạt tới Níp bàn, để minh chứng sự thiếu vắng những nguồn gốc từ đó Níp bàn hiện khởi đã được chứng tỏ Ngài nói thêm: **sā kho pan’ esā** <103.11> (“*nhưng điều này*”) v.v...

535. Về điểm này, cũng như người kia, nhìn thấy một cây bầu leo trên đồng ruộng, có thể đi tìm gốc bầu, đã bắt đầu lần từ ngọn cây xuống đến tận gốc và cắt đứt dần dần và khiến cho cây bầu mất dạng và sau đó ta có thể nói cây bầu đang đã bị diệt và loại bỏ trong cánh đồng đó, quả thật trên thực tế giống như cây bầu đang trên cánh đồng là ái dục đối với mắt v.v... đang khi để cho chánh đạo cắt đứt gốc cây bầu có thể biến mất trên đường tiến tới Níp bàn. Và như vậy, giống như cây bầu đang trên đồng ruộng ta sẽ không hiện khởi dựa vào nguồn gốc nữa.

536. Và giống như sau khi đã dẫn bọn cướp ra khỏi rừng họ có thể bị hành quyết ngay tại cổng thành phía nam, và sau đó ta có thể nói bọn cướp đã bị loại khỏi cánh rừng. Chính vì thế, giống như các tên cướp trong rừng, ái dục luôn hiện hữu nơi con mắt ta.v.v... giống như những tên cướp bị diệt tại cổng thành phía nam, thì ái dục cũng bị diệt đang khi trên đường tiến tới Níp bàn ngay trước cổng Níp bàn vậy. Giống như những tên cướp bị giết như vậy, [114] [ái dục] sẽ không tái xuất hiện dựa trên những nguồn gốc đó nữa. Vì thế cho nên, đang khi chứng tỏ [ái dục] bị triệt hạ như thế, [Đức Phật] liền phán: **cakkhum loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ etth’esā taṇhā pahīyamānā pahīyati nirujjhamānā nirujjhati**. <103.16> (“*con mắt thật là khả ái và dễ thương trên thế gian này: chính tại nơi [con mắt] mà ái dục đã bị đoạn trừ khi [con mắt] được như vậy, và ta cũng tiêu diệt được [ái dục] khi [con mắt] tỏ ra như vậy.*”) những gì còn lại đã quá hiển nhiên.

Đến đây kết thúc phần giải thích Diệt Đế

(e) Bát chánh đạo.

537. Trong phần diễn giải Đạo Đế, **ayam eva** <104.36> (“*điều này*”) là điều đoán chắc về mục tiêu loại bỏ các đường lối khác. **Ariyo** (“*thánh*”): chánh đạo là thánh do tách biệt khỏi (*āraṇā*) những phiền não đã được diệt trừ nhờ các chánh đạo liên quan, nhờ thực hiện các thánh pháp, và làm cho đạt được thánh quả. Chính vì chánh đạo này gồm tám yếu tố, thế nên ta có Bát Chánh Đạo (**aṭṭhaṅgiko**). Điều này chỉ bao gồm các yếu tố như bốn thành tố tạo nên một đạo quán giống như âm nhạc gồm năm thành tố. Chẳng còn chánh đạo nào khác ngoại trừ tám chánh chi đạo này. Đạo này được các bậc tìm kiếm Níp Bàn phát hiện (*maggīyati*) hay chính đạo đã vạch ra đường dẫn đến (*maggati*) Níp bàn vậy, hoặc giả đạo này đã sát trừ được (*mārento gacchati*) các phiền não. Chính vì thế ta gọi đây là “Đạo” (*maggo*) (xin đọc MA I 105) **Seyyathīdam** (“*ý muốn nói*”) có nghĩa là “điều đó là gì vậy?”

538. Giờ đây, nhằm chứng tỏ đạo chỉ bao gồm có tám chi đạo và chẳng còn gì ngoài các chi đạo đó. Ngài phán thêm: **sammā-diṭṭhi ... sammā-samādhī** (“*Chánh kiến ... chánh định*”)

539 Về điểm này, Chánh kiến có trạng thái là thấy đúng đắn; chánh tư duy lại có trạng thái là tập trung chú ý một cách đúng đắn; chánh ngữ với trạng thái là nắm bắt được một cách đúng đắn, [182]

chánh nghiệp với trạng thái là khuấy động lên một cách đúng đắn; chánh mạng với trạng thái là tẩy rửa một cách đúng đắn, chánh tinh tấn với trạng thái là cố gắng một cách đúng đắn, chánh niệm với trạng thái là kiến lập hay an lập một cách đúng đắn, còn chánh định với trạng thái là chuyên tâm một cách đúng đắn.

540. Trong bát chánh đạo đó mỗi đạo lại có ba nhiệm vụ, có nghĩa là: trước tiên chánh kiến phải đoạn trừ tà kiến cùng với những phiền não, đi ngược lại với chánh kiến và diệt đối tượng. Rồi phải nhận ra được các pháp tương ưng như: vô si bằng cách diệt trừ si đang che dấu những hiện trạng đó. Chánh tư duy và những chánh đạo còn lại cũng giống vậy phải đoạn trừ tà tư duy. v.v... cũng như diệt các đối tượng của từng chánh đạo đó. Nhưng đặc biệt ở đây chánh tư duy [115] tập trung chú ý đến các hiện trạng câu sanh (conascent), chánh ngữ nắm chính xác, chánh nghiệp khởi sanh chính xác, chánh mạng tẩy uế một cách đúng đắn, chánh tinh tấn áp dụng nỗ lực một cách đúng đắn, chánh niệm kiến lập một cách đúng đắn, và chánh định thì chuyên tâm một cách đúng đắn.

541. Hơn thế nữa, chánh kiến còn đóng vai trò tiên phong (*pubbabhāge*) trong nhiều hoàn cảnh cũng như đối với nhiều đối tượng. Vào sát na thánh đạo chỉ có một sát na là một đối tượng duy nhất. Nhưng liên quan đến nhiệm vụ chức năng thì nó lại có đến bốn tên khác nhau bắt đầu với tên “trí liên quan đến đau khổ.” Cũng thế chánh tư duy.v.v... ở giai đoạn đầu cũng có nhiều sát na và nhiều đối tượng; vào sát na thánh đạo, thì chỉ một một sát na duy nhất và một đối tượng duy nhất. Chánh tư duy liên quan đến nhiệm vụ thì có tới ba tên đặt cho, bắt đầu với tư duy về xuất ly; ba chánh đạo bắt đầu là chánh ngữ được coi như là những ngăn trừ và tư (volition) ở giai đoạn đầu tiên cũng xuất hiện nhiều sát na và có nhiều đối tượng. Nhưng vào sát na thánh đạo thì chỉ có đặc tính ngăn trừ mà thôi. Cặp chánh đạo gồm chánh tinh tấn và chánh niệm liên quan đến nhiệm vụ thì mỗi thứ lại có đến bốn tên được coi như là bốn chánh tinh tấn và tứ niệm xứ. Nhưng chánh định cả trong giai đoạn đầu và vào sát na thánh đạo chỉ là chánh định mà thôi.

542. Do đó Đức Phật đã diễn giải chánh kiến đầu tiên trong số tám pháp này, vì chánh kiến giúp ích rất nhiều cho những người tu thiền (*yogin*) đang trên đường tu luyện để chứng đắc Níp bàn. Vì chánh đạo này được gọi là ánh sáng trí tuệ (tuệ đẳng) và cũng là vũ khí dành cho trí tuệ. Chính vì thế nhờ chánh kiến [được gọi] là trí thiên quán ở giai đoạn đầu tiên, bằng cách diệt trừ được bóng tối vô minh và hạ sát được các tên trộm là các phiền não, là người tu thiền đạt đến Níp bàn một cách an toàn. Do đó như ta đã nói ở trên: chúng ta diễn giải chánh kiến đầu tiên vì nó giúp ích rất nhiều cho các vị tu thiền đang tu luyện để đạt đến Níp bàn.”

543. Nhưng chánh tư duy cũng giúp ích rất nhiều cho điều này; chính vì thế chánh tư duy được khẳng định tiếp theo sau đó. Vì giống như một nhân viên đòi tiền nhìn tận mắt đồng bạc các *Kahāpana*, cầm đồng bạc trong tay và lật qua lật lại, người đó biết ngay là đồng bạc giả hay đồng bạc thật. Chính vì thế ở giai đoạn đầu một vị tu thiền, bằng cách suy tư liên tục nhưng tâm và quan sát với con mắt trí thiên quán, vị đó biết rõ rằng: những pháp này thuộc dục giới và những pháp kia thuộc sắc giới’, v.v...

544. Hoặc giả khi một khúc cây to được cho ai đó, và người đó cầm lấy một đầu, lật qua lật lại, sau đó người kẻ mộc có thể đục đẽo khúc cây với một chiếc rìu và hoàn tất công việc [183] chính vì thế khi tâm liên tưởng đến các pháp đó liên tục. Người tu thiền có thể phân chia các pháp kể trên nhờ trí tuệ như sau: các pháp này thuộc cõi sắc giới”. v.v... và người đó hoàn tất được công việc của mình. [116] vì lý do đó [Đức Phật] nói như trên: nhưng chánh tư duy giúp ích rất nhiều trong việc này. Thế nên đây là lý do chánh tư duy được khẳng định tiếp theo sau.”

545. Và chính vì có chánh kiến, mà chánh tư duy cũng giúp nhiều cho chánh ngữ; theo như lời [Đức Phật] nói: “Hỡi các vị gia nhân, trước tiên hãy tận dụng tâm và tứ sau đó [Đức Phật] thốt ra lời nói đó. (S. iv. 293; xin đọc M. I 301) chính vì thế chánh ngữ được khẳng định tiếp theo ngay sau đó.

546. Nhưng vì ở trên đời này người ta lại đảm nhiệm hành động bằng cách trước tiên lấy lời nói mà dàn xếp như: “chúng ta sẽ thực hiện điều này điều nọ.” Chính vì thế mà chánh nghiệp được khẳng định tiếp theo sau chánh ngữ. Vì ngôn ngữ giúp ích nhiều cho thân nghiệp.

547. Nhưng vì nơi người nào đó, bằng cách đoạn trừ bốn khẩu ác hạnh và ba phẩm thân ác hạnh, mà hoàn tất được giới thiện nơi cả hai. Giới lại có sanh mạng là điều thứ tám cần chu tất, lại không được

chu tất nơi bất kỳ chánh đạo nào khác, thế nên chánh mạng được khẳng định tiếp ngay sau hai chánh đạo này là vì vậy.

548. Chánh tinh tấn được khẳng định tiếp ngay sau điều đó để chứng tỏ rằng: một điều không hoàn toàn đúng chút nào nếu như sanh mạng của một ai đó được thanh tịnh lại có thể dừng lại trong cơn mê ngủ và lười biếng xuất phát[184] từ cá tính riêng tư đến mức độ như vậy cho là: sanh mạng của tôi đã được thanh tịnh, nhưng hơn thế tinh tấn này nên được bắt đầu nơi toàn bộ các tư thế hành động của người đó.

549. Chính vì thế, chánh niệm được khẳng định tiếp ngay sau điều đó nhằm mục đích cho thấy chánh niệm nên được kiến lập một cách vững chắc trên bốn nền tảng bắt đầu với thân nơi vị nào đã khởi động tinh tấn.

550. Nhưng vì chánh niệm đã được kiến lập cẩn thận như vậy, trong việc tìm kiếm cho ra hành vi (*gati*) các pháp có hoặc không giúp gì cho chánh định, lại có khả năng kiến lập được tâm ngay vào đối tượng. Bao gồm nhất cảnh, chính vì thế chánh định nên được hiểu là được diễn giải tiếp ngay sau chánh niệm.

(1) Chánh kiến

551. Trong phần diễn giải về chánh kiến, **dukkhe ñāṇam** <104.40> (“*trí liên quan đến khổ*”) v.v... được chỉ ra cho thấy tứ diệu đế làm đề mục thiền. Về điểm này, hai chân đế đầu là qui trình [hiện hữu], còn hai chân đế sau lại là điểm dừng lại. Trong số các chân đế này thì việc đặt tâm[185] của vị Tỳ Khuru về chủ đề thiền lại nằm trong qui trình; và không thấy có sự đặt tâm nơi điểm dừng. Vì người tu thiền làm việc với chủ đề thiền bằng cách học hỏi nơi thiền sư ngắn gọn như sau: Hai chân đế đầu tiên bao gồm ngũ uẩn là đau khổ và tham ái là nguồn gốc đau khổ. Và chi tiết theo cách bắt đầu như sau: ‘Ngũ uẩn là gì?’ và người tu thiền nhắc đi nhắc lại bằng lời, nhưng liên quan đến hai chân đế khác, Ngài thực hiện công việc bằng nghe mà thôi: diệt đế thì dễ chịu, đáng mong ước, và thú vị, đạo đế cũng dễ chịu, đáng ước mong. Thực hiện công việc như vậy, [Đức Phật] đã thâm nhập được tứ diệu đế chỉ với một cách thâm nhập duy nhất, Ngài đã hoàn tất được cả bốn chân đế chỉ bằng một lần chứng đắc duy nhất. [117] Ngài thấu triệt được đau khổ bằng cách thâm nhập biến tri, thấu hiểu tập đế khởi bằng cách thâm nhập được đoạn trừ, thấu hiểu diệt đế với cách thâm nhập được chứng đắc, và thâm nhập chánh đạo với cách thâm nhập tu tập. [Đức Phật] đạt đến khổ đế với lãnh hội biến tri. Đạt được tập đế với lãnh hội đoạn trừ. Đạt đến diệt đế với lãnh hội thực chứng và thâm nhập đạo đế với lãnh hội tu tập. Như vậy đối với vị Tỳ Khuru này đã thâm nhập được giai đoạn đầu tiên nhờ học hỏi, nêu câu hỏi (vấn đáp) lắng nghe, ghi nhớ và thấu hiểu liên quan đến hai chân đế; và thâm nhập bằng cách lắng nghe hai chân đế còn lại.

552. Trong giai đoạn tiếp theo, thấu hiểu được coi như là nhiệm vụ liên quan đến ba chân đế. Và thấu hiểu được coi như là đối tượng liên quan đến diệt đế. Về điểm này, toàn bộ kiến thức thâm nhập đều thuộc loại siêu thế; trí nghe, ghi nhớ và am hiểu thuộc loại hiệp thế dục giới. Nhưng lại xảy ra phản khán (*paccavekkhaṇā*) đối với vị Tỳ Khuru nào đã đạt đến chân đế. Nhưng vị này mới chỉ là người sơ cơ. Như vậy điều đó không được khẳng định ở đây, vì nơi vị Tỳ Khuru này không hề có tư niệm, không có trí tư, tác ý và duyệt xét như vậy: “Tôi đã biến tri đau khổ, tôi đã đoạn trừ tập khởi, tôi đang thực chứng diệt; tôi đang tu tập chánh đạo trước khi nắm bắt được: nhưng do có việc nắm bắt. Nhưng ở vào giai đoạn cuối đau khổ đã được thấu triệt... thì chánh đạo cũng đã được tu tập.

553. Về điểm này, hai chân đế thật là sâu rộng vì khó lòng nhận ra được và vì cả hai đều khó nhận ra do bởi chúng quá cao siêu. Chính vì khổ đế chỉ hiển nhiên một khi đã hiện khởi vì chúng ta cần phải nói lên, ‘Ôi đau quá!’ liên quan đến việc đụng phải đá hay đập phải gai, v.v... ; và tập khởi cũng trở nên hiển nhiên một khi hiện khởi dưới dạng ước muốn nhai, ước muốn ăn v.v... nhưng để thâm nhập được vào trạng thái của chân đế này; vì những chân đế này rất sâu rộng là do rất khó nhận ra. Nhưng công việc nhận ra hai chân đế khác giống như dang hai tay ra nhằm mục đích nắm lấy hiện hữu cao nhất. Giống như giang hai chân ra nhằm mục đích đặt chân tới tầng hỏa ngục gọi là Avīci. Giống như việc (*paṭipādanam*) xỏ từng sợi tóc một vào lỗ nút trên đó cả hàng trăm lần. Vì thế những chân đế này thật khó nhận ra được vì chúng vô cùng sâu rộng. Như vậy ta có đoạn viết: “trí liên quan đến đau khổ”. v.v... được khẳng định với sự xuất hiện trí ở giai đoạn đầu tiên bằng cách học hỏi, v.v... những gì liên quan đến tứ diệu đế rất cao siêu vì khó lòng có thể nhận ra và khó lòng nhận ra được là vì chúng quá cao siêu. Nhưng vào kệ điểm thâm nhập thì trí chỉ là một mà thôi.

(2) Chánh tư duy

554. Trong phần mô tả chánh tư duy. “thoát khỏi tham dục” chính là **nekkhamma-saṅkappo** <104.44> (“*tư duy đến xuất ly*”) thoát khỏi sân ác chính là **avyāpāda-saṅkappo** (“*tư duy về vô sân*”); thoát khỏi tính độc hại là **avihimsā-saṅkappo** (“*tư duy đến bất hại.*”) Về điểm này, tâm xuất ly [118] hiện khởi diệt trừ và cắt đứt nền tảng tâm tham dục; cũng vậy tâm vô sân đối với tâm sân ác, và tâm bất hại đối với tâm độc hại, tâm xuất ly hiện khởi như đối nghịch lại với tâm tham dục. Và tâm vô sân và tâm bất hại cũng tuần tự đối nghịch lại với tâm sân ác và tâm độc hại vậy.

555. Về điểm này, nhằm mục tiêu diệt trừ nền tảng tâm tham dục, vị tu thiền hiểu rõ hoặc là tâm tham dục hay bất kỳ loại hành nào khác. Rồi vào sát na thiền quán, tư duy tương ưng với thiền quán hiện khởi trong Ngài ảnh hưởng đến việc diệt trừ và cắt bỏ mọi nền tảng tâm tham ái. Thông qua diệt trừ nhất kēi, tiếp tục thiền quán, vị ấy đạt đến thánh đạo. Vào sát na thánh đạo, tư duy tương ưng với thánh đạo khởi sanh nơi vị ấy thực hiện sự diệt trừ và cắt đứt nền tảng của tâm tham dục thông qua sự cắt bỏ. Vì mục đích diệt trừ nền tảng sân ác thông hiểu bất kỳ tâm sân ác nào hoặc bất kỳ hành nào; vì mục đích diệt trừ nền tảng tâm độc hại [vị ấy hiểu ra] bất cứ tâm độc hại nào hoặc bất cứ hành nào [và nhắc lại như vậy]: rồi vào sát na thiền quán.v.v..toàn bộ nên được phân tích như trước đó.

556. Nhưng trong số 38 đối tượng được phân loại trong bản Kinh Pāli thì chẳng có một đề tài thiền nào đối nghịch lại với tâm tham dục. Nhưng trước tiên chính thiền Jhāna bậc nhất nơi điều bất tịnh đã đặc biệt đối lại với tâm tham dục. Tam thiền và tứ thiền Jhāna nơi đề mục từ lại đối nghịch lại với tâm sân ác và nơi tam thiền và tứ thiền Jhāna nơi đề mục bi thì lại đối nghịch lại với tâm độc hại.

557. Chính vì thế, người nào tu thiền bằng các việc khởi đầu về điều bất tịnh, đến lúc chứng đắc tư duy tương ưng với thiền Jhāna hiện khởi và đối nghịch lại với tâm tham dục bằng cách trấn áp nó. Người nào đang kiến lập thiền quán bằng cách coi thiền Jhāna là nền tảng cho nó. Vào sát na thiền quán tư duy tương ưng với thiền quán hiện khởi và đối nghịch lại với tâm tham dục bằng việc thay thế với diệt trừ nhất kēi. Người nào đã đạt đến thánh đạo bằng cách theo đuổi thiền quán, ngay sát na thánh đạo tư duy tương ưng với thánh đạo hiện khởi và đối nghịch lại với tâm tham dục bằng cách cắt đứt. Vì hiện khởi như vậy ta nên gọi là tư duy về xuất ly. Nhưng khi nói: “Người nào đã nhập thiền Jhāna bằng cách thực hiện công việc ban đầu về đề mục từ; người nào đã nhập thiền Jhāna bằng cách thực hiện công việc đầu tiên về đề mục bi”v.v... toàn bộ nên được phân tích như trước đó. Trong khi đang hiện khởi như vậy nên được hiểu là tư duy về vô sân. [119] chính là tư duy về bất hại vậy.

558. Như vậy về những điều này, cụ thể là: tư duy về xuất ly.v.v... lại rất đa dạng ở vào giai đoạn đầu hiện khởi nhờ thiền quán và thiền chỉ. Nhưng vào sát na nhập thánh đạo, tư duy thiện hiện khởi chỉ đơn giản hoàn tất thánh chi đạo bằng cách hoàn tất điều không nổi lên do đã cắt đứt tư duy bất thiện đã nổi lên nơi ba thí dụ điển hình này. Đây chính là chánh tư duy.

(3) Chánh ngữ

559. Trong phần mô tả về chánh ngữ cũng vậy. Vì có việc kiêng cử không nói dối do một tâm và kiêng chế không nói lời đâm thọc với tâm khác, chính vì thế bốn việc kiêng cử này đều là những việc làm đa dạng nơi giai đoạn đầu tiên. Nhưng vào sát na thánh đạo, thì việc kiêng cử thiện được gọi là chánh ngữ hiện khởi duy nhất, chỉ nhằm hoàn tất chi thánh đạo bằng cách chu toàn điều không hiện khởi vì việc cắt đứt nền tảng của bốn tư (volition) bất thiện có liên quan với ác hạnh được gọi là tà ngữ.

(4) Chánh nghiệp

560. Trong phần mô tả về chánh nghiệp cũng vậy, vì có việc kiêng cử không sát sanh ngay trong một tâm, không trộm cắp với một tâm khác và không tà hạnh với một tâm khác. Chính vì thế ba loại kiêng cử này lại rất đa dạng trong giai đoạn đầu tiên. Nhưng vào sát na thánh đạo, việc kiêng cử thiện cũng được gọi là chánh nghiệp hiện khởi duy nhất làm tròn nhiệm vụ thánh chi đạo bằng cách thực hiện việc không hiện khởi vì đã cắt đứt nền tảng của ba tư bất thiện có liên quan đến ác hạnh được gọi là tà nghiệp.

(5) Chánh mạng

561. Trong phần mô tả chánh nghiệp. **Idha** <105.9> (“ở đây”) có nghĩa là “trong giáo pháp này.” **Ariyasāvako** (“vị thánh đệ tử”) có nghĩa là người đồ đệ của Đức Phật. **Micchā-ājivam pahāya** (“từ bỏ tà mạng”) có nghĩa là từ bỏ cuộc sống xấu xa. **Sammā-ājivena** (“nhờ chánh mạng”) có nghĩa là nhờ cuộc sống tốt do Đức Phật giảng dạy. **Jīvitam kappeti** <105.10> (“kiếm sống”) khiến cho qui trình cuộc sống tiến triển.

562. Và cũng vì kiêng cử không vi phạm nơi thân môn trong một tâm và không vi phạm nơi khẩu môn với với một tâm khác, chính vì thế đã hiện khởi vào nhiều sát na khác nhau nơi giai đoạn đầu tiên. Nhưng vào sát na thánh đạo, việc kiêng cử tốt gọi là chánh mạng do cắt đứt nền tảng của tư (volition) có liên quan đến ác hạnh thuộc tà mạng đã hiện khởi thông qua bảy qui trình hành động ở hai môn.

Đây chính là chánh mạng.

(6) Chánh tinh tấn

563. Phần mô tả chánh tinh tấn sẽ được giải thích trong bài diễn giải về từng chữ một (dưới đây) liên quan đến việc phân tích về chánh tinh cần. Điều này cũng diễn ra nơi nhiều tâm trong giai đoạn đầu tiên. Chính vì Ngài đã cố gắng để diệt trừ không hiện khởi [120] các ác pháp bất thiện chưa xuất hiện, với một tâm và với việc diệt trừ những gì đã hiện khởi với một tâm khác, cũng như đối với điều hiện khởi nơi các pháp thiện chưa xuất hiện với một tâm khác, để duy trì những gì xuất hiện với một tâm khác ngay sát na thánh đạo chỉ có một tâm duy nhất xuất hiện mà thôi, vì đây chỉ là cố gắng duy nhất tương ưng với thánh đạo có bốn tên gọi hiểu theo nghĩa đi kèm với bốn nhiệm vụ.

(7) Chánh niệm

564. Phần mô tả chánh niệm cũng sẽ được giải thích từng chữ một trong phần diễn giải dưới đây liên quan đến việc phân tích về niệm xứ và điều này cũng xảy ra nơi nhiều tâm trong giai đoạn đầu. Vì [Đức Phật] đã nắm bắt được thân xác cùng với tâm và nhiều cảm thọ khác nữa.v.v... Thế nên ngay vào sát na thánh đạo sẽ chỉ có một tâm duy nhất; vì đây là chánh niệm duy nhất tương ưng với thánh đạo với bốn tên gọi hiểu theo nghĩa đã hoàn tất được bốn nhiệm vụ.

(8) Chánh định

565. Trong phần giải thích chánh định. Bốn bậc thiền Jhana lại rất phức tạp trong sát na đầu tiên, cũng như vào sát na thánh đạo; chúng lại rất phức tạp ở giai đoạn đầu như là những chứng đắc (pravedha), và nơi thánh đạo như là nhiều thánh đạo vậy. Vì một người sơ đạo thuộc thiền Jhana bậc nhất; và cũng vậy nơi nhị đạo.v.v... cũng thuộc thiền jhana bậc nhất hoặc nhị đạo.v.v...là của bậc thiền khác. Nơi người khác, sơ đạo thuộc thiền thứ hai.v.v... và nhị đạo.v.v... lại thuộc thiền thứ hai v.v... hoặc thiền thứ nhất. Như vậy bốn thánh đạo hoặc hoàn toàn giống nhau hay không giống chút nào hoặc chỉ giống một phần theo như thiền Jhana mà thôi.

566. Đây là cách phân biệt theo xác định do thiền Jhana làm căn nguyên cho thiền quán. Theo như cách xác định bằng thiền Jhana làm căn nguyên cho thiền quán, trước tiên kẻ nào đạt được thiền Jhana bậc nhất lại đang sử dụng thiền quán sau khi đã xuất khỏi thiền Jhana đầu tiên, thì thánh đạo hiện khởi thuộc thiền Jhana bậc nhất. Nhưng ở đây các thánh chi đạo và các giác chi coi như đầy đủ. Thánh đạo hiện khởi nơi kẻ nào sử dụng thiền quán sau khi đã khởi xuất khỏi thiền Jhana bậc hai thì lại thuộc thiền Jhana bậc hai. Ở đây có tới bảy [186] thánh chi đạo. Thánh đạo hiện khởi nơi người nào sử dụng thiền quán sau khi đã xuất khỏi thiền bậc ba lại thuộc thiền Jhana bậc ba. Nhưng ở đây lại có tới bảy thánh chi đạo và sáu [187] giác chi. Chính vì thế kẻ nào xuất khỏi khỏi thiền Jhana bậc bốn trở lên tới xuất khỏi phi tưởng phi phi tưởng xứ (neither-perception-nor-non-perception).

567. [Đức Phật] đã nói (Asl 230) rằng: nơi vô sắc hữu thì chỉ thiền jhana bậc bốn và bậc năm hiện khởi mà thôi, và chỉ trong trường hợp siêu thế này mà thôi, chứ không thuộc hiệp thế. Bằng cách nào? Trong trường hợp này liên quan đến thiền đầu tiên v.v... khi xuất khỏi thiền loại này thì người đó đắc thủ thánh đạo Nhập Lưu và thông qua tu tập thiền chứng (pravedha) vô sắc, lại được tái sanh nơi vô sắc hữu, ba thánh đạo còn lại hiện khởi nơi kẻ nào chỉ thuộc thiền đó mà thôi. [121] Như vậy chỉ có thiền Jhana làm nền tảng cho tuệ quán mới xác định được mà thôi. Nhưng một số trưởng lão cho rằng: chính các uẩn đã trở thành đối tượng cho tuệ quán, đã xác định được, một số khác lại cho

rằng: chính khuynh hướng của con người đã xác định, số khác lại cho là: chính tuệ quán dẫn đường cho khởi xuất đã xác định. Sự phân biệt về những luận thuyết của họ nên được hiểu theo phương pháp đã khẳng định ở trên trong phần diễn giải các từ siêu thế trong đoạn Tâm sanh (*Cittuppādaṇḍa*) (xin đọc Asl 230 tt)

568. **Ayam vuccati sammā samādhi** (“ta gọi điều này là Chánh Định”): những gì có trong bốn loại thiền Jhana lại mang đặc tính nhất hành tâm, trong giai đoạn đầu điều này được gọi là hiệp thế. Và trong giai đoạn sau đó ta gọi là chánh định siêu thế. Theo cách này Đức Phật đã thuyết pháp đạo để với đặc tính hiệp thế và siêu thế.

569. Về điểm này, nơi thánh đạo hiệp thế thì toàn bộ thánh chi đạo đều lấy một vài trong số sáu đối tượng chiếu theo đặc tính thích hợp, nhưng trong thánh đạo siêu thế, nó là tuệ nhãn nơi bậc thánh nhân lại tiến hành bằng cách thấu triệt, chứng ngộ tứ diệu đế, lấy Níp bàn làm đối tượng và diệt trừ vô minh tùy miên có thể là chánh kiến. Chính do tâm tập trung vào pháp Níp bàn nơi một người đã thành tựu chánh kiến, như vậy tương ứng với và đã diệt trừ ba tà tư duy, chính là chánh tư duy. Đó là kiêng cử tà ngữ nơi những ai thấy và suy nghĩ như vậy, điều tương ứng với các pháp đó và diệt trừ bốn khẩu ác hạnh, lại là chánh ngữ. Đó cũng chính là việc kiêng cử ba thân ác hạnh nơi những ai kiêng cử tà ngữ. Như vậy điều tương ứng với thánh đạo đó và cắt bỏ tà nghiệp lại là chánh nghiệp. Chính do việc kiêng cử khỏi tà mệnh đã trở thành việc làm trong sạch lời nói và hành động nơi người này và được tương ứng với các thánh đạo này và có thể cắt bỏ được lừa đảo (*kuhanā*), v.v... lại chính là chánh mạng vậy. Đó chính là khởi đầu cho chánh tinh tấn nơi những ai đã trở nên kiên lập nơi lãnh vực giới hạnh được gọi là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Điều đó lại theo đúng và liên kết với những gì có thể cắt đứt tính biếng nhác và hoàn tất tuần tự việc chưa nổi lên, diệt trừ, nổi lên và duy trì điều không được xuất hiện và các pháp thiện và bất thiện nổi lên. Đó chính là chánh tinh tấn, cũng là tính không hoang mang tâm nơi những ai cố gắng để tương ứng với chánh tinh tấn để tổng khứ^[188] tà niệm và hoàn tất được thân quán, v.v... trong thân, v.v... cũng chính là chánh niệm nữa. Đây chính là nhất hành tâm nơi những ai bảo vệ tâm với chánh niệm không có thể sánh bằng, được tương ứng với chánh niệm để diệt trừ tà định, cũng chính là chánh định. **[122]** Đây cũng chính là bát thánh đạo siêu thế, cùng với thánh đạo hiệp thế được hiểu như là đường dẫn tới diệt đau khổ.

570. Nhưng thánh đạo này vừa là minh và hạnh (*vijjā c'eva carañña ca*) vì được gộp chung lại với cả chánh kiến và chánh tư duy với minh và các pháp còn lại là hạnh.^[189] Đây cũng chính vừa là chỉ tịnh (*samatha*) lẫn thiền minh sát (*vipassanā*) vì nó gồm cả những gì thuộc hai thừa thiền minh sát và các pháp còn lại do thừa chỉ tịnh. [Và vì gộp cả] hai thừa này là tuệ uẩn, và ba nhóm kế sau đó là giới uẩn, và do điều còn lại là định uẩn; và vì gộp lại nơi tăng thượng tuệ học, tăng thượng giới học và tăng thượng tâm học. Đây là ba uẩn và tam học, người đệ tử thánh được trang bị giống như một hành giả được trang bị với hai con mắt có khả năng quan sát và với đôi chân có khả năng tiến tới, được trang bị với minh và hạnh, có thể tránh được hai cực đoan, cụ thể là tránh được nhờ vào thừa thiền minh sát lại là một thái cực niềm tin đối với đam mê dục lạc, và nhờ có thừa chỉ tịnh si mê tự hành xác, và thấu triệt chứng ngộ trung đạo, diệt trừ được uẩn si thông qua tuệ uẩn. Uẩn sân nhờ vào giới uẩn và uẩn tham nhờ có định uẩn, lại đạt đến được ba thành công, cụ thể là thành công trí tuệ thông qua tăng thượng tuệ học, thành công nơi giới hạnh nhờ tăng thượng giới học và thành công nơi chánh định nhờ tăng thượng tâm học. Nhờ đó mà chứng đắc Níp Bàn bất tử. Ngài là một nhân vật đã đặt chân đến cõi thánh đức là một khởi sự tốt đẹp, cũng vừa là trung đạo và mục tiêu, được trang hoàng với bảo tàng gồm 37 pháp bồ đề phần và được gọi là thánh đạo đích thực.

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

571. Giờ đây ta bàn đến chương phân tích theo Vi Diệu Pháp. Về điểm này, thay vì nói “Thánh đế”. **Cattāri saccāni** <106.3> ta đề cập đến (“*Tứ thánh đế*”) để làm sáng tỏ tập khởi được coi như là những điều kiện toàn diện. Vì khi nói đến “thánh đế”, thì các phiền não còn lại, các pháp bất thiện còn lại, ba căn thiện cảnh phiền não và các pháp thiện còn lại cảnh phiền não <xin đọc Vbh 106-8> lại không được tính đến. Chẳng phải chỉ có ái dục mới khổ tập thôi đâu; nhưng cả những phiền não còn lại này nữa v.v... cũng được coi như những điều kiện, cũng khổ tập nữa. Vì thế thay vì nói “các

thánh đế”, ta nói “Tứ thánh đế” để có thể chứng tỏ khởi sanh được coi như là những điều kiện toàn diện, cụ thể là, “những điều kiện này làm khổ tập.

572. [123] Và trong phần mô tả, thay vì mô tả đau khổ như là điều đầu tiên, ta lại mô tả khổ tập trước tiên nhằm mục tiêu dễ dàng mô tả đau khổ đó. Vì khi đau khổ được mô tả, việc mô tả khổ đế là “những phiền não còn lại” v.v... là điều dễ dàng. Và ở đây diệt đế cũng được mô tả như là : “đoạn trừ ái dục” <xin đọc Vbh 106,14> đoạn trừ ái dục và các phiền não còn lại” <xin đọc Vbh 107.32> [v.v...] được coi như là đoạn trừ năm cách lần lượt phù hợp với năm cách tập đế như đã được khẳng định ở trên.

573. Nhưng ở đây đạo đế chỉ được mô tả bằng cách chứng tỏ tiêu đề phương pháp thuyết minh được phân tích trong tác phẩm Dhammasaṅgaṇi (xin đọc Dhs § 277, v.v...) cụ thể là, nhờ thánh đạo nhập lưu nơi thiền Jhana bậc nhất (có nghĩa là, việc mô tả ở đây mới mang tính tượng trưng chứ chưa thật sự thấu đáo). Về điểm này, cách phân chia phương pháp nên được hiểu rõ. Chúng ta sẽ giải thích điều đó ngay sau đây, [190] Nhưng vì không chỉ có bát thánh đạo mới thực sự là thánh đạo, nhưng vì [Đức Phật] còn nói: Vì trước đó các hành vi thân, hành vi khẩu và sinh mạng của người đó cũng đã được thanh tịnh.” (M. iii 289; Kv 601) thì năm đạo cũng đã được giảng dạy coi như cũng là thánh đạo, theo xu hướng cá nhân, chính vì thế nhằm mục đích chứng tỏ rằng phương pháp mà đoạn đề cập đến năm đạo cũng đã được đưa ra. Và chính vì không những chỉ có Bát Chánh Đạo và năm đạo mới là phương cách, nhưng còn gồm hơn năm mươi pháp tương ứng cũng được coi như là phương cách vậy, chính vì thế toàn bộ chương thứ ba được diễn giải nhằm mục tiêu vạch ra điều đó. Ở đây ta có một câu như sau: **avasesā dhammā dukkhanirodhagāminiya paṭipadāya sampayuttā** <107.20> (“*các pháp tương ứng còn lại với phương cách dẫn đến diệt đau khổ*” đã bị bỏ qua; những gì còn lại hoàn toàn giống nhau.

574. Về điểm này, liên quan đến năm thành tố cấu thành thuộc chương Bát Chánh Đạo bắt đầu như sau (i) **taṇhāya ca** (ii) **avasesānaṃ ca kilesānaṃ pahānaṃ** <107.32> (“*đoạn trừ (i) ái dục và (ii) các phiền não còn lại*”) : trước tiên liên quan đến thành tố thứ nhất có nghĩa là, “ái dục” nơi việc nắm giữ thiền Jhana. [191] Nơi thánh đạo nhập lưu gồm năm đoạn, cụ thể như. (1) phân thuận tiến hành, (2) phân thuận không tánh, (3) phần tiến hành căn không tánh, (4) phần thuận vô nguyên và (5) phần tiến hành căn vô nguyên (xin đọc Dhs §§ 339-359) được nhắc đến tới hai lần liên quan đến những phương pháp thiền bốn bậc và phương pháp thiền năm bậc, lại có tới mười phương pháp nữa. Cũng vậy trong trường hợp những điều còn lại; như vậy trong số hai mươi cách nắm lòng thiền Jhana như vậy, (xin đọc Dhs §358) có đến hai trăm phương pháp. Những phương pháp này được nhân bốn do bốn trưởng (*adhipati*) làm thành tám trăm phương cách; chính vì thế hai trăm đơn giản cộng với tám trăm phương cách trưởng làm thành một ngàn phương pháp, và liên quan đến thánh đạo nhập lưu cũng như liên quan đến ba thánh đạo khác nữa, như vậy có tới bốn ngàn phương pháp; và liên quan đến phần đầu tiên (*koṭṭhāsa*) cũng còn có bốn phần như vậy, và cũng liên quan đến các phần khác nữa; như vậy liên quan đến năm phần trong chương thứ tám có tới hai mươi ngàn phương pháp. Cũng vậy trong chương thứ năm là chương bao gồm tất cả các chương: như vậy toàn bộ [124] Đức Phật đã đưa ra cả thảy sáu mươi ngàn phương pháp. Nhưng bản văn chỉ là cách diễn giải ngắn gọn. Như vậy chương phân tích theo Vi Diệu pháp này nên được hiểu như đã đề ra với ba chương chính, mười lăm thành tố và được trang trí với sáu mươi ngàn phương pháp.

Đến đây kết thúc chương phân tích theo vi diệu Pháp

B. Phần vấn đáp.

575. Trong phần vấn đáp pháp thiện. v.v... thuộc bốn thánh đế. Ta nên hiểu theo những phương pháp đã được khẳng định trong phần phân tích các uẩn. Nhưng đối với tam đề cảnh, thì tập đề lại có một cảnh hy thiếu nơi người nào đang thường thức các pháp (*assādentassa*) thuộc cõi dục giới; nơi kẻ nào đang thường thức các pháp đạo đái (*mahaggata*) lại có một cảnh đạo đái. Nơi người nào đang thường thức một khái niệm chẳng nên nhận là đã có được một đối tượng như vậy. [192] Khổ Đế nổi lên liên quan đến các pháp dục giới cũng có cảnh hy thiếu; ngay vào sát na nổi lên vì các hiện trạng sắc giới và vô sắc giới xúi giục nên mới có cảnh đạo đái. Vào sát na quán xét về chín pháp siêu thế, lại có cảnh vô lượng; vào sát na quán xét về khái niệm thì chẳng nên cho là có đối tượng như vậy. Đạo đế thánh đạo thông qua phương cách câu sanh nhân luôn có thánh đạo làm nhân; bằng cách biến

tinh tấn và thâm trở nên tốt nhất vào sát na tu tập thánh đạo, thì lại có thánh đạo làm thành trưởng; vào sát na thành trưởng xuất phát từ dục hay tâm, không nên nói như vậy. Khổ Đế vào sát na các vị thánh quán xét về thánh đạo, có thánh đạo thành cảnh vào sát na họ quán xét về thánh đạo và năng về thánh đạo đó, họ có thánh đạo làm thành trưởng; Vào sát na quán xét đến các pháp còn lại ta chẳng nên nói như vậy.

576. **Dve saccāni** (“hai thánh đế”) chính là tập đế và khổ đế: vì hai thánh đế này, vào sát na nổi lên do những pháp được chia thành quá khứ v.v... thúc dục, lại có một cảnh quá khứ.v.v... tập đế nơi người nào thường thức các pháp được chia ra thành nội phần. v.v... lại có một cảnh nội phần.v.v... ta cũng nên hiểu Khổ Đế vào sát na thuộc cõi vô sở hữu xứ chẳng nên được cho là có đối tượng như vậy.

577. Như vậy trong phần vấn đáp có hai chân đế hiệp thế và hai chân đế siêu thế. Và cũng như vậy ta thấy trong hai phần phân tích trước đó, vì trong ba chương bắt đầu với chương phân tích theo Kinh Tạng, thì các chân đế này đã được Đức Phật diễn giải cả với đặc tính hiệp thế lẫn đặc tính siêu thế.

Như vậy cách phân tích thánh đế cũng được thuyết pháp bằng cách sắp xếp nhằm làm rõ cả ba chu kỳ trên vậy.

Đến đây kết thúc chương phân tích thánh đế

-ooOoo-

[1] Ngũ uẩn: Sắc uẩn.. thức uẩn

[2] *Bala*, có nghĩa là, quân lực hiểu theo nghĩa quân sự

[3] xin đọc tác phẩm Expositor tr. 440 [LSC].

[4] xin đọc mt Asl. 297: có bảy thập Pháp thuộc về mắt, v.v... + ba thập Pháp kị tiết sở sanh. Tâm và vật thực + hai loại tinh (do kị tiết sở sanh và do tâm) = 96 [LSC]

[5] *Kamma-sammupphāna. Citta-, utu-, āhāra*

[6] hay “bị tiêu hoại” (méo mó)

[7] Trong *ruppatī ti* = “bị hoại diệt, bị tiêu hoại” từ *iti* được dịch sang tiếng Anh với dấu trích dẫn, được coi như là tiểu từ chứng tỏ phần kết một đoạn trích dẫn hay là một câu.

[8] *Vāvaṭā*, không thấy trong tự điển PED. Tika nói về MA iv. 178 viết như sau: *vāvaṭā ti khādanattham gaṇhitum upakkamantā*; Abhp ghi là *vyāvaṭā*

[9] *patapaṭayam*, không có từ này trong tđ PED

[10] *Abhisamharitv*, không có từ này trong tự điển Pāli-Anh [PED]

[11] *Nikkhepakaṇḍassa atītattikabhājanīya-vaṇṇanāyaṃ vuttān’eva*. xin đọc Dhs. Bộ tam Mtik số 18 và Asl 46

[12] một *koṭi* có thể vào khoảng 100.000 hay 10.000.000

[13]. *cuti - paṭisandhi - antare pavatta-rūpaṃ*

[14]. Cũng như C; E;B và PTS Thanh Tịnh Đạo có viết *tato pubbe angataṃ pacch atyātaṃ*

[15]. cũng như E,C và B;PTS Thanh Tịnh Đạo có viết *tato pubbe anāgataṃ pacchā atītaṃ*

[16] *Avamata. Pp. avamaññati*.

- [17] Xin đọc Thanh Tịnh Đạo, 364 định nghĩa về po.
- [18] Đọc là *iṭṭh'etaṃ* E^c & C^c ta thấy có ghi *atth'etaṃ*
- [19] *Niyyātanaṭṭhāna*; có nghĩa là vị trí để cho câu văn làm tròn nghĩa cho đoạn văn
- [20] Với các từ *idaṃ vuccati rūpaṃ dūre*.
- [21] *Hontam*; quá khứ phân từ *hoti*; chỉ ở giống cái được ghi trong tđ PED.
- [22] *Heṭṭhā bhindamāno gato*.
- [23] Xin đọc trở trên dưới tiêu đề Sắc Uẩn, 26 tt
- [24] *Mandayamānaṃ*
- [25]. Mt: “ vì ấn chứng đề mục thiền đất,v.v... có bản chất đơn nhất.
- [26] Phần tiếp theo xin đọc Thanh Tịnh Đạo 474-5.
- [27] Xin đọc Thanh Tịnh Đạo 475 đối với đoạn này và đoạn tiếp theo.,
- [28] có nghĩa là nghiệp tích lũy
- [29] *Jāti-uṇṇa*: xin đọc Thanh Tịnh Đạo, 552; mht. Giải thích là tóc của đứa nhỏ một ngày tuổi. v.v...
- [30] theo như mt. Các chi ở đây chính là thiền chi Jhana , vì chính là những thiền chi này đã làm cho Sắc xuất hiện. [LSC]
- [31] tức là trừ *dasaka* (i) và (x)
- [32] Có nghĩa là ái dục
- [33] Có nghĩa là tám pháp + thỉnh
- [34] Xin đọc đoạn (5)
- [35] Xin đọc thêm Asl. comy Dhs *kusakatika*
- [36] *Nāmaggaḥanañ hi gaṇhanto gaṇhāti*. Điều nay hàm ý một thái độ kỳ lạ đối với các tên đó.
- [37] PTS Thanh Tịnh Đạo 478.1 bỏ qua từ *sāsavā pi*
- [38] Đọc từ. Đọc từ *yasmā*
- [39] không thấy trong tự điển PED
- [40] *Sabbhāva* - không thấy trong tự điển PED. E lại có từ *sambhava* ‘vì nó làm nổi lên’
- [41] Xin đọc dưới đây §1152 = Thanh Tịnh Đạo 259
- [42] Đoạn C và E lại có từ *abalā* ‘không còn sức mạnh’ [LSC]
- [43] *Jallaka* không giống như trong từ điển PED
- [44] *Subhārammaṇaṃ pi oḷārikam pi ajjhattika-rūpaṃ* – Thanh Tịnh Đạo 479 lại ghi là *sūlāraṃ pi ajjhattikaṃ rūpaṃ* được tiếp ngay sau đây.
- [45] *Dukkhaḍḍukha, vipariṇāmadukkha saṅkhāradukkha*.
- [46] Xin đọc ở trên đoạn §64

[47] *Sahetuka-ahetuka*. “ *nhị đề thứ nhất*” trong tác phẩm Dhs Matika viết là “*hetu-ahetu*”.

[48]. có nghĩa là 50 nhị đề x 19 tam đề.

[49] Xin đọc trong Trsl §§ 43- 61

[50] Điều này xác minh tính chính xác của tác phẩm Vbh (B) (v.l đến điểm E) được đọc tiếp theo sau đây Vbh Trsl [LSC]

[51] Mt: “Nhờ quán xét” [Ny]

[52] Mt: “ Liên quan tới vật chất (Sắc) v.v... người đó bị ràng buộc với ý tưởng “tôi là” [Ny].

[53] *Asanniṭṭhāgata* = *a* + *saṃ* + *niṭṭhi* + *gata*

[54] Số một và 27 số khác nữa như đã chứng minh trong bản văn Pāli trong đoạn nói về Double Succession)

[55] Không có trong tự điển PED

[56] Không có trong tự điển PED; từ *rūpayati* chỉ được đề cập chung với từ *rpa*

[57] Không có trong tự điển PED

[58] Không có trong tự điển PED

[59] Không có trong tự điển PED

[60] Không có trong tự điển PED

[61] Không có trong tự điển PED

[62] Không có trong tự điển PED; Thanh Tịnh Đạo 481 có ghi *munāti* có nghĩa là “thước đo”

[63] Danh từ do từ *āyatati* mà ra; xin đọc dưới đây, phụ chú số 13

[64] danh từ do từ *tanoti* mà ra; Không có trong tự điển PED nhưng lại xuất hiện trong đó bằng từ *āyatana* trong trích đoạn từ KhA 82

[65] Sở hữu cách số nhiều của từ *āya*.

[66]. *Nayana* hiểu theo nghĩa trực tiếp như là một danh từ *neti* không có trong tự điển PED.

[67]. Không có trong tự điển PED

[68] *Atīta-āyatam* ; C và Thanh Tịnh Đạo 481 có viết thành *Atīva-āyatam*

[69] Toàn bộ các từ bắt nguồn từ đó thực chất chỉ là trò chơi chữ.

[70] *Ākara* được hiểu hoặc là “kho tàng” (tiền ký quỹ) hay là “mỏ quý”, trong tự điển PED ghi là “mỏ đá quý” (xin đọc từ *ratanākara*)

[71] *Rūpakaṇḍaniddesa*. Dhs § 583 tt và Asl 296tt chính do điều tham khảo này, câu này khác với câu ghi trong Thanh Tịnh Đạo.

[72] Xin đọc ở trên §129 và Thanh Tịnh Đạo 476

[73] có nghĩa là bốn khả năng bắt đầu với hành nan (*paṭipadā*) đặc trì (*abhiññā*)

[74] đoạn này khác với đoạn ghi trong Thanh Tịnh Đạo 483-4)

[75] *Tāni*; Thanh Tịnh Đạo ghi là *Saṅkhatāni*

[76] Rắn, cá sấu, chim, chó, chó rừng, khi, xin đọc S iv. 198.

[77] *Sarabhaṅga* (“người bẻ gãy mũi tên”) rất có thể đây là tên riêng ám chỉ vị ẩn sĩ *Sarabhaṅga* câu chuyện kể về ngài được ghi trong Kinh Bản Sinh Jat. 522 (Ny)

[78] phần tiếp theo của đoạn văn trên được ghi ngắn gọn trong Thanh Tịnh Đạo 640tt

[79] trong E và C có ghi *anicca- dukkhānatta-lakkaṇānī ti suttanta bhājanīyaṃ* như là những từ cuối cùng trong đoạn này. Bản chép tay của dịch giả tiếp theo sau cách dịch này lại thêm các từ “Chương phân tích theo Kinh Tạng” vào phần cuối của đoạn này, sau đó lại còn có một đoạn nhỏ khác trước “Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp” bắt đầu. Tuy nhiên trong B, thì từ áp chót trong đoạn lại kết thúc bằng. . .*lakkaṇānī ti*. Trong khi đó các từ *Tạng Kinh Suttanta-bhājanīya-vaṇṇanā* lại xuất hiện trong câu cuối cùng. Cho thấy phần kết của đoạn này. Vì đó là cách sử dụng trong toàn bộ các chương trong tác phẩm này, bản dịch Tiếng Miến cũng đã được chấp nhận ở đây (Ny)

[80] đọc là *abbokārato* (*a+vokra+to*) với E, C *sabbākārato*.

[81] xin đọc Dhs §596 và Asl (hay liệu điều này có ám chỉ *Suttantabhājanīya* hay không?

[82] Mṭ điều này có nghĩa là ý nghĩa ở đây là quá rõ ràng (*nīto attho*) chính là các từ dùng trong Kinh Phật (LSC)

[83] *Tayā atibahuṃ cuṇṇikaraṇaṃ karontena*

[84] *Olārikatāya kāretabbo*; Mṭ ghi là *olārikabhāva-dosāpattiyābodhetabbo, niggahetabbo...* = “Nếu hiểu được điều đó ra sao hoặc chỉ nên từ chối” [Ny]

[85] *Kaṇṇehi piḷanditum na sakkoti*.

[86] *Āgamma* – muốn ám chỉ những điều nhắc lại ở trên về “việc đạt đến Níp bàn” (*nibbānaṃ āgamma, v.v...*)

[87] Không thấy có nghĩa này trong cuốn tự điển PED; xin đọc Vis. Trsl. tr.383 n

[88] theo như Mt. (B^c) Vbh đọc là *dve ’yan* trong khi đó VbhA lại đọc là *dvayan* [LSCr]

[89] Không thấy có nghĩa này trong cuốn tự điển PED

[90] “thành do thủ” = “do nghiệp sở sanh” về tám pháp thân, xin đọc chương một N. 31

[91] *Aṅguli* có nghĩa là cả “ngón tay” lẫn “ngón chân”

[92] Không thấy có nghĩa này trong cuốn tự điển PED

[93] đọc là *Sañcayesu* với E^c , C^c và Vis.355. trong tác phẩm Ñāṇamoli lại thấy xuất hiện một đoạn văn có từ *sañjavesu* [LSC]

[94] *Galavāṭaka*: xin đọc ở phần dưới. Chương phân tích Tứ Niệm Xứ ,n. 14.

[95] xin đọc phần dưới đây, Chương phân tích Tứ Niệm Xứ ,n. 25.

[96] *Galavāṭaka*: như ở trên, n.8

[97] *Dhamani* (*mahādhhammani* trong AA) không phải nghĩa này như trong tự điển PED

[98] *Obhujitvā*. không thấy có nghĩa này trong tự điển PED.

[99] Hay là “màng treo ruột” nếu ở đây ám chỉ đến.

[100] Ý nghĩa. Và có thể là cách dịch, một số từ này không rõ ràng. Những từ trong đoạn (4) rất có thể là tên các thị trấn hay bộ tộc. [*Vekantaka* phải là thủy ngân xin đọc tiếng Phạn là *vaikaṇṭa*. Anut có cho biết đây là một kim loại có khả năng cắt được toàn bộ các kim loại khác và xuất phát từ *vikantati* = *chindati* (“cắt”). Theo như Anut, kim loại tạp xem ra cũng rất cứng. Nhưng khi nung nóng lên và đập là sẽ vỡ tan hay không thể dùng được làm gì cả. Lại nữa cũng theo như lời Anut “hợp kim” này là một hợp chất gồm có chì và đồng.[LSC]

[101] Điều này gồm cả *loha* được coi là “loại” thay vì một ‘lớp’ như từ được dùng ở đây trong bài diễn giải.

[102] Màu sắc ở đây, nếu là vàng nâu, có thể là hoàng ngọc Topaz thay là vì Beryl lục ngọc thạch.

[103] Xin đọc trong tự điển PED từ *nikkhā*.

[104] Cách dịch bình thường là ngọc “mắt mèo” nhưng ngọc “opal” như trong việc mô tả. [xin đọc BHSD s.v. *musāragalva* (LSC).]

[105] *Ācāma*; không thấy có nghĩa này trong tự điển PED

[106] *Sippikā* không thể dịch là “con hầu” được (xin đọc PED) ở đây: nhưng xin xem dưới đây, Phân tích Tứ Niệm Xứ §1139. dưới tiêu đề *Singhāṇikā*, và dụ ngôn ghi trong đó.

[107] nghĩa ghi trong PED không thích hợp ở đoạn này. [C^e lại ghi *kuppitena*, E^e ghi là *kupitena*, như ở đây và phân dưới (LSC)]

[108] Vis 350 có ghi là “bơ đã tẩy rửa 100 lần và *gosīsa* chính dầu giáng hương, v.v...”

[109] Mị : “*nước ép*, v.v...” là (vị) nước cốt, máu, mỡ, thịt, gân; xương và tuỷ xương, một số đã bác bỏ gân và cho là tinh dịch là giới thứ bảy. [LSC]

[110] khí nên được coi như trong toàn thể văn cảnh này là chuyển động, lực chuyển động hơn là di chuyển hay bị di chuyển.

[111] hay là nôn mửa hoặc nôn oẹ khan.

[112] không thấy ghi trong tự điển PED.

[113] Xin đọc trong Vis 363

[114] *Supaṇṇa* và *garuḷa* là một loại quỳ hay là chư thiên có cánh.

[115] Xin đọc trong Asl 325

[116] Ý nghĩa của “bóng tối” như được đề nghị ghi trong tự điển PED không thể áp dụng ở đây tốt lắm. Và hình như ta thấy gợi ý theo cảnh ngữ trong Kinh M. 123 thay vào chính từ này, không mấy rõ ràng tại sao cách giải thích diễn giải lại có *a+ghan* lại bị bác bỏ ở đây. nhưng *ghan* được chấp nhận để ám chỉ bóng tối [tự điển CPD lại cho là “trời” (LSC).]

[117] Có nghĩa là, “duy tác ý giới cộng với nhiệm vụ hướng tâm” và “quả ý giới với nhiệm vụ tiếp thu” xin đọc dưới đây. § 410.

[118] *abhinivīṭṭhassa* (quá khứ phân từ của *abhinivisati*): không được hiểu theo nghĩa này như thấy trong tự điển PED xin đọc MA. i. 250; Vis. 436.

[119] Có nghĩa là đối tượng được ước ao.

[120] có nghĩa là trong Dhs

[121] *Ayita* (quá khứ phân từ *eti*?) không thấy có trong PED

[122] như trên

[123] Liệu có phải *bheda* (và *bhindati*) ở đây được hiểu theo nghĩa *vācabheda* = ‘lời thốt ra’?

[124] *Atha*; *Vis* 484 có ghi là *aṭṭha*.

[125] Xin đọc ở phần trên §§ 211 t §§

[126] có nghĩa là, “lỗ chim câu” được phân loại, sắp xếp lại, đối với toàn bộ những điều này xin đọc *Vis* và *Trsl* tr. 552 n

[127] bản văn *Vis* chỉ có ghi *evam sabbattha* mà thôi

[128] hay là “bằng quơ” (*nippariyāyena*).

[129] E^c và C^c xin đọc là *cakkhu-sota-ghāna-jivhā-kāyaviññāṇa-mano-viññāṇadhātubhedena*. *Vis.* lại đọc là *cakkhu-sota-ghāna-jivhā-kāyamanodhātu-manoviññāṇadhātubhedena*. Xin đọc mht (C^c) ii. 515.

[130] Xin đọc dưới đây, §409 tt; tiêu đề này được ghi lại trong một đoạn dài trong *Vis.* 488-9.

[131] Xin đọc mht (C^c) ii. 515

[132] Có nghĩa là, tâm duy tác ý giới (ngũ môn hướng tâm) và tâm quả ý giới tiếp thân

[133] Để biết thêm thông tin về con trai, móng tay xin đọc chuyện kể dưới đây, ghi trong phân tích các Tiểu Tông

[134] Ngũ môn hướng tâm (adverting)

[135] Bản văn Kinh Phật ghi *uppajjati cittaṃ mano... manoviññāṇadhātu*.

[136] Điểm thảo luận ở đây là phân tách ra khỏi tốc hành tâm và liên kết với tâm hữu phần vì đây là một trong bốn nguyên nhân của nhãn thức, v.v...

[137] *Nibbacana* = “nguồn gốc từ”; không có trong tự điển Anh Pāli PED

[138] *Kamato ariyasaccesu, yaṃ nāṇaṃ tassa kiccatō*. Bản văn Thanh Tịnh Đạo có ghi *kamato jāti-ādināṃ nicchayā nāṇakiccatō*, là do có sự khác biệt trong việc sắp xếp các tư liệu mà ra.

[139] *Cāraka*, không có trong tự điển Anh Pāli PED

[140] Từ *ariyo* không thấy ghi trong S; xin đọc SA iii 299.

[141] Điều này ám chỉ các thiền sư không thuộc Phật Giáo

[142] Các đoạn trong bản thảo chép tay nguyên thủy đã được thay thế trong bản dịch cuốn “Thanh tịnh đạo” *Visuddhimagga*) [Ny]

[143] Ở đây Thanh Tịnh Đạo có thêm một câu liên quan đến chương XXII Thanh Tịnh Đạo. Không thấy ghi trong tác phẩm này,

[144] Chánh quả hiện khởi, chính là Khổ đế” (Mt.) [Ny]

[145] Xin đọc bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 584-5 nn. Theo như tác giả Mt. v.,v... liên quan đến ai cho là: Thế gian này xuất hiện dưới dạng các nguyên tử (anu) Anuṭ, lại chỉ rõ ám chỉ ngay Ājīvaka-vāda chứ không phải là Kaṇḍavāda (i.e. Vaiśeṣika) vì theo vị này thì hiện hữu và tịch diệt của trái đất là *saṃyoga* & *viyoga* nơi các nguyên tử theo ước muốn của Đấng tạo hoá. Nói cách khác nguyên nhân là chính Đấng tạo hoá chứ không do các nguyên tử. Tuy nhiên các vị trưởng lão Vaiśeṣika rất có thể là những người vô thần. [LSC]

[146] Theo như Mt. và những ai chủ trương các học thuyết “Níp-bàn ở đây là lúc này” (Níp bàn ngay lập tức), liên kết với đấng Phạm Thiên, và thiết lập nơi cội ngã tách biệt khỏi mọi thể thức (i.e. Ba loại “gaṇus”, không có nguyên nhân đầu tiên... ‘tách khỏi mọi thể thức có nghĩa là không liên kết với chín thể thức nơi bản ngã đó là: trí tuệ, hạnh phúc, đau khổ, sân hận, tình tấn, pháp, vô pháp và các uẩn. – đây là học thuyết của Kaṇādhakku (xin đọc kinh Vaisesika III 2,4 và những phần bình luận về kinh này, cho dù bị loại khỏi danh sách; vẫn cần có ghi sân hận, Anut, bình luận rằng các hiện trạng không khỏi hiện thuộc uẩn nguyên khởi lại là đặc tính không biến chuyển (*aparināma*) trở thành *mahat* v.v... hay chính là đặc tính không khác biệt. các đồ đệ Kapila (i.e. Sāṃkhya) cho rằng giải thoát chỉ diễn ra khi nào các uẩn nguyên thủy không khỏi hiện theo như cách thức đã nói ở trên, điều này diễn khi có kết hiệu biết sự khác biệt nơi đặc tính nguyên thủy và con người, sự lẫn lộn về ngã với hạnh phúc, đau khổ với si mê được ngăn cản. [LSC]

[147] Mt. triển khai phần giải thích:điểm nhắm tới là Sāṃkhya cho là bản chất nguyên thủy chính là có bầu cùng với những sửa đổi không thể tách biệt ra được về đại trí các căn và các đại đặc biệt. Toàn bộ những điều này được thiết lập nơi chính bản chất nguyên thủy. Anut nhận ra và giải thích các từ chuyên biệt về Sāṃkhya : đại trí. Mười một căn chính là năm giác quan, ngôn ngữ, tay, chân các cơ quan bài tiết. Cơ quan sinh dục và trí tuệ. Các yếu tố đặc biệt chính là năm yếu tố thô.

[148] Mt: đặc tính cố hữu là liên quan nơi điều không diễn ra cách riêng rẽ đem lại ý tưởng hiểu biết có sự hiện hữu của sợi trong miếng vải. Nơi các vị rau kẹm trong một bình đựng nước, trong cỏ nơi một tấm đệm cỏ. Nơi hai nguyên tử có trong bộ nhị v.v... thông qua bộ nhị cố kết đó là kết quả cố kết nơi hai nguyên tử được coi như là nguyên nhân nếu như chúng hợp nhất lại với nhau, bộ tam có trong ba nguyên tử v.v... lên tới một đồng đất to. Một khối lượng nước lớn, một đám cháy to, bầu khí thoáng đảng quả thì cố kết nơi chính nguyên nhân. Có thể nói nơi những gì đang thể hiện sự cố kết này, đối với những người nào cho là như vậy chỉ một kết quả duy nhất của một cố kết vĩ đại có thể cố kết được những nguyên nhân không có đặc tính vĩ đại trong đó. i.e. thai nghén với chính các nguyên nhân trong đó, không trống rỗng là ý muốn nói ở đây. Anut lại ám chỉ đến ba nguyên nhân của vị Vaisesika.: (lấy ví dụ như vải vóc) thì con thoi làm nguyên nhân, khung cửi và những cái chột.v.v... chính là nguyên nhân vật chất, người kẻ dệt chính là nguyên nhân tác thành và lợi là nguyên nhân cố kết. [LSC]

[149] Một điểm trong đoạn này là chối bỏ đặc tính ứng dụng cách giải thích về nguyên nhân nơi triết học Ấn độ. Sāṃkhya minh họa quan điểm của các vị chủ trương lưu xuất thuyết chủ trương thế gian này chỉ là một sản phẩm do biến đổi mà có thông qua hàng loạt các giai đoạn thực chất cơ bản. Chính vì thế sản phẩm của nguyên nhân luôn luôn tương tự như chính nguyên nhân tạo ra sản phẩm đó. Vaisesika lại minh họa quan điểm của những người chủ trương tập hợp thuyết cho thế giới là sản phẩm của một tập hợp thuộc các thực thể thực chất khác nhau. Ở đây sản phẩm này có tương quan mật thiết với nguyên nhân. Budhaghosa (hay theo các nguồn tài liệu của ông) lại áp dụng trung đạo và coi cả hai thái cực đều là những gì nên tránh. [LSC]

[150] Theo Mt: họ cho rằng quán minh là chánh kiến và chánh tư duy và chỉ tịnh là điều còn lại; đối với họ ý nghĩa ở đây là giới được gộp chung lại với chỉ tịnh vì giới rất hữu ích cho chỉ tịnh. Nói cách khác ta nên hiểu rằng thánh đạo ta có được thông qua hai thừa được đề cập đến là *chỉ tịnh* và *quán minh*, có liên quan đến điểm đến. Anut thì cho rằng: *thông qua hai thừa này* là chỉ tịnh và quán minh mặc dù ở sát na thánh đạo chỉ tịnh và quán minh chỉ có thể gộp lại thành đôi, chính trong trường hợp chỉ định đạo không tánh mà thôi. *chính vì thế liên quan đến điểm đến*. Ý nghĩa ở đây nên được hiểu là thánh đạo chính là quán minh của một người trong đó tuệ quyền là dư thừa. Và chỉ tịnh lại dành cho người khác. [LSC]

[151] *Paṭhamatatiyaṃ cāpi sabhāgāni phalāpadesato*. Hãy so sánh Vis. 508 về diệt (*nirodha*): (Q.8) chính vì khi có thánh đạo, lúc đó thánh đạo không được tạo ra. Thánh đạo chỉ có thể đạt được mà thôi. không thể nhờ thánh đạo mà khởi xuất. Chính vì thế thánh đạo không thể được tạo ra.’ (bản dịch Vis. tr. 580)

[152]. bản dịch *dukkhasaccapariyāpannattena* trong C^e [LSC]

[153] *Vikāresu*, i.e. Các trạng thái[LSC]

[154] Xin đọc SA ii 13tt và MA I 217.

[155] đọc là *yuttā* C^e;E^e và MA có ghi là *vuttā* tương tự như các giận giống nhau trong SA.

[156] *Vatthikosa* không có nghĩa là pudendum như có ghi trong tự điển Pāli Anh phải có nghĩa là bao hay bị , túi đựng bông dái trong đó. ie. Tức là thành bọng.

[157] *Asuci* không thấy ghi trong Thanh Tịnh Đạo.

[158]. Xin đọc MA I 215-216; SA ii 11

[159] *Tayo*; thất lạc trong Thanh Tịnh Đạo

[160] cột con bò ở rừng vào chiếc sào (cọc) có nghĩa là có sự hiện hữu của một vùng nước.

[161] Hay là chết lâm sàng được gọi với tên là *Maccu* (=māra)

[162] Cũng thế như trong bản thảo *Ñāṇamoli*. Câu này không thấy ghi trong E^e hay ^e nhưng MA I 216 và SA ii 13 cả hai đọc là *tena samuccheda-maraṇādīni nisedheti* (”nhờ những điều này mà loại bỏ tử giống như là cắt bỏ. V.v...”) xin đọc § 480 dưới đây. [LSC]

[163] *ātikkhaya-maraṇa*; Thanh Tịnh Đạo ghi là *Jātipaccaya-maraṇa*.

[164] *Gativippavāsa* trong PTS Vis, và nh

[165] *Niḍa hanti* (từ chữ *ḍahati*): nghĩa này không thấy ghi trong tự điển Anh Pāli.

[166] *Suhajja*; không thấy ghi trong tự điển Pāli anh; xin đọc A iv. 96; M. iii 266; Sn. 37

[167] *āpādana*; không thấy ghi trong tự điển Pāli Anh. Xin đọc Thanh Tịnh Đạo..64

[168] *Byasati*; không có ghi trong tự điển Pāli Anh.

[169] Bản văn Thanh Tịnh Đạo. ghi là *pariniṣṭhāpana*.

[170] B^e và C^e có ghi *Sallam viya vitujjati*; Thanh Tịnh Đạo. Có ghi *visasallam va tujjati*.

[171] Thanh Tịnh Đạo. Ghi là *khandanti*

[172] *Chinnapapātam papatanti*; Thanh Tịnh Đạo. Có ghi *uddham pādām papatanti*.

[173] *Vyāsattilakkhaṇa*. Thanh Tịnh Đạo có ghi *Citta-paridahana-lakkhaṇa*. Xin đọc M iii 61.

[174] Theo M^t. không phải chính đau khổ ‘hoặc là do bị sân hận, hay do thuộc một pháp khác gộp lại trong hành uẩn.’ Tác giả tiếp tục trích Dhk để chứng minh rằng không phải là đau khổ tâm .. Vism 504 đã xác định rằng chính là bị ghét bỏ. (*Ñāṇamoli* dịch là “tính hóm hỉnh” nhưng xin đọc Mht.) nhưng lại thêm một vài (eke) tỷ như một pháp được gộp lại trong hành uẩn.” [LSC]

[175] *Telādīnaṃ*; không thấy có trong Thanh Tịnh Đạo.

[176] *Anutthunanaṃ anto nijjhāyanaṃ* (mht)

[177] *Attabhāvo* Thanh Tịnh Đạo thêm từ *nibbattiti* (“được sinh ra”)

[178] *Vippasanna-pañcapasādaṃ*; M^t ghi *parisuddha-nīlapīta-lohitakaṇha-odāta-vaṇṇapasādaṃ*

[179]. *Rasada*; không thấy ghi trong tự điển Pāli Anh.

[180] *Matta*. “nóng bức” “động dục”

[181] Mht. “Giống con sư tử hướng sức mạnh của mình chống lại một người đang bắn cung nhắm vào nó. Chứ không nhắm vào mũi tên. chính vì thế Đức Phật nhắm vào nguyên nhân, chứ không nhắm vào kết quả. Nhưng giống như các chú chó khi bị ném cục đất. Gầm gừ và cắn cục đất và không tấn công người ném cục đất đó. chính vì thế những người ngoại giáo muốn diệt khổ lại nhắm vào diệt một số bộ phận trong người. Chứ không diệt các phiền não.” (bản dịch Thanh Tịnh Đạo. 577 n.,15) [Mt. chỉ đơn giản cho rằng: con sư tử tấn công người bắn cung. Chứ không tấn công mũi tên., chó cắn cục đất chứ không cắn người ném cục đất đó. (LSC]

[182] Mt. ngôn ngữ gồm bốn yếu tố hấp dẫn con người ta – chánh ngữ có bản chất là kiềm chế (*virati*) đối lại với các loại ngôn ngữ được thốt ra với trạng thái là nắm chặt lấy điều có nhiệm vụ nắm bắt lấy con người và các pháp tương ưng bằng cách diệt trừ tà ngữ nhằm chia rẽ hai đối tượng này. Bản dịch Thanh Tịnh Đạo. Tr. 583 n. có trích mht. cũng tương tự với Anut. [LSC]

[183] An dụ đã được duyệt lại [Ny]

[184] đọc là *katvā* kèm với C^e và E^e có ghi *akavatvā* [LSC]

[185] *Abhiniveso*; không có ý nghĩa này ghi trong tự điển tiếng Anh-Pāli xin đọc MA I 276; Vis.436

[186] do thiếu từ *saṅkappa*. vì *vitakka* không thấy xuất hiện trong thiền Jhana bậc hai.

[187] Do thiếu vắng HỖ-pīti nơi thiền jhana bậc ba.

[188] *Viniddhunako*; không thấy có trong tự điển Pāli-Anh xin đọc Vis.510

[189] xin đọc Ân đức *vijjācaranasampanno* M I 37, v.v...) xin cũng đọc M. I 358; D I 99tt.

[190]. Xin đọc đoạn tiếp theo và Comy *maggavibhaṅga*. Chương Vi Diệu Pháp

[191] *Jhānābhiniveso*. Mt: *jhānehi desana-paveso*. *Bhāvanā-paveso* v (“nhập diễn giải bằng cách (ie., Dưới tiêu đề) thiền Jhana. Hay nhập thiền tu tịnh”) [Ny]

[192] *Na-vattbbarammaṇaṃ*. điều này có nghĩa là được phân tích với các từ thuộc các nhóm tương ứng.. Ở đây là tam đề cảnh[Ny]

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh, chùa Bửu Quang, Việt Nam, đã gửi tặng bản vi tính (B. Anson, 06-2007)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007

PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(*Vibhanga Atthakathā*)Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

Chương Năm

PHÂN TÍCH CÁC QUYỀN
(*Indriyavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP [1]

(a) Phương Pháp Luận Giải

578. [125] Giờ đây, việc đề cập tiếp theo ngay sau đây là phần phân tích các quyền, **bāvisati** <122.1> (“hai mươi hai”) là cách phân chia số học. **Indriyāni** (“các quyền”) hay khả năng là cách mô tả các pháp được phân chia như trên.

579. Giờ đây, để cho thấy những đặc tính tương đồng giữa các quyền với nhau, Ngài nói: **cakkhundriyam** (“nhân quyền”) v.v... Về điểm này. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền (khả năng) nơi nhãn môn.” (*cakkhundvāre indaṭṭham kāreti*) đó là nhãn quyền hay khả năng thị giác (*cakkhundriya*). “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền nơi nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn và thân môn.” đó là [nhĩ quyền...] thân quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng có nhiệm vụ nhận thức.” Ta gọi là ý quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng hiện trạng nữ giới; ta gọi là nữ quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng hiện trạng nam giới, là nam quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng tự vệ”, là mạng quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là thân khoái lạc” là thân lạc quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là đau đớn thân... hỷ ưu... xả hay bình thân” là xả quyền (hay khả năng bình thân)... “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là quyết tâm,” ta gọi là tín quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng mang đặc tính nỗ lực”, đó là cần quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng mang đặc tính thiết lập” đó là niệm quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là không phóng dật,” đó là định quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là tri kiến” đó là tuệ quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là thông biết, điều xảy ra được coi như là “cuối cùng tôi sẽ biết được điều chưa biết” đó là tri dị tri quyền “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa cho khả năng với trạng thái là chung cuộc ta biết được các pháp đã biết trước đó” đó là tri dĩ tri quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng trong việc thể hiện pháp nơi người nào có được trí chung cuộc” đó là tri cụ tri quyền.

580. Chương phân tích theo Kinh Tạng không được đề cập đến ở đây. Vì sao vậy? Vì ta thấy 22 quyền không được truyền lại theo một thứ tự liên tục nào cả trong Kinh Tạng. Vì ta thấy trong các Kinh Tạng có nơi giải thích hai quyền một lúc, có nơi ba quyền, năm quyền. Nhưng chẳng có nơi nào ta thấy giải thích toàn bộ hai mươi hai quyền theo một thứ tự liên tục cả. Điều này đầu tiên cho thấy đây là phương pháp bình luận được đề cập đến ở đây.

(b) Định Nghĩa

581. Nhưng có một phương pháp khác: liên quan đến các quyền này.

(1) Liên quan đến ý nghĩa, (2) và trạng thái. v.v...

(3) xét theo trình tự, (4) phân chia và không phân chia

(5) nhiệm vụ cũng vậy, (6) rồi các cõi liên quan

định nghĩa nên bao trùm tất cả.

582. [126] (1) Về điểm này, trước tiên giải thích ý nghĩa con mắt v.v... được tiến hành theo phương pháp sau đây: “Điều [có khả năng] nhìn thấy là “con mắt”. [2] Nhưng liên quan đến ba vấn đề vừa nêu trên, điều đầu tiên được gọi là trí vị trí quyền vì quyền này xuất hiện ngay vào giai đoạn đầu tiên nơi những ai đang tu tập như sau: ‘Tôi sẽ được biết pháp bất tử, pháp Tứ diệu đế, xưa nay tôi chưa hề biết đến. Và vì [điều này] mang lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền (*indriyattha*); điều thứ hai được gọi là “trí dĩ trí quyền” vì [đây là] trí chung cuộc và vì [đây cũng là] điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa của khả năng; điều thứ ba ta gọi là “trí cụ trí quyền” và vì [đây là điều] nổi lên nơi những người đã đoạn tận phiền não, [nơi những người] sở hữu được trí chung cuộc (*aññā*), và tuệ của họ có nhiệm vụ được hoàn thiện liên quan đến bốn chân đế, và do [trí đó] đem lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền.

583. Nhưng đâu là ý nghĩa của các quyền (khả năng) này vậy? (a) Ý nghĩa mang hình tướng (dấu ấn) của Pháp Vương (*inda*) cũng chính là ý nghĩa của quyền (*indriyattha*); (b) Ý nghĩa do chính Pháp Vương truyền đạt [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; (c) ý nghĩa do chính Pháp Vương đã diện kiến [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; (d) ý nghĩa việc do chính Pháp vương đã sửa soạn [3] [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; (e) ý nghĩa việc do chính Pháp vương đã tu tập [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; toàn bộ những ý nghĩa này được áp dụng ở đây nơi một hay nhiều ví dụ điển hình khác.

584. Đối với Đức Phật, Đấng Toàn Giác, Ngài lại chính là Pháp Vương do Ngài có quyền lực tối thượng; và nghiệp chính là [pháp vương] của những điều thiện và cả những điều bất thiện nữa do thiếu quyền lực của bất kỳ ai thực thi nơi các nghiệp đó. Chính vì thế ở đây do nghiệp tạo ra, nên trước tiên các căn này cho thấy hình tướng các nghiệp thiện và bất thiện và được nghiệp đó sửa soạn nên cũng chính là các quyền vậy (a) hiểu theo nghĩa chúng mang hình tướng của vị Pháp Vương và (d) hiểu theo nghĩa [các căn này] lại do chính Pháp vương sửa soạn. Nhưng cũng chỉ vì toàn bộ đều là các quyền, là do chính Đức Phật đã làm rõ một cách chính xác và phát hiện ra một cách rõ ràng, (b) hiểu theo nghĩa do chính Đức Phật đã thuyết pháp và (c) cho chính Pháp Vương đã phát hiện ra. Và còn hiểu theo nghĩa chính Đức Phật, Pháp Vương các vị Tôn Giả, đã tu tập một số khả năng thuộc lãnh vực này (*gocarāsevanā*), và một số thuộc lãnh vực tu tập phát triển (*bhāvanāsevanā*), chúng cũng là những khả năng (e) hiểu theo nghĩa chính Đức Phật đã tu tập [4] [những khả năng này].

585. Hơn thế nữa chúng cũng được gọi là những khả năng hiểu theo nghĩa [các khả năng này] có quyền lực ta gọi là thành trưởng (*ādhipacca*); vì nhãn thành trưởng, v.v... được hiểu là chỉ xuất hiện với nhãn thức. v.v... vì thần kinh nhãn chỉ có được khi nhãn quyền tỏ ra sắc sảo và tính chậm chạp nơi con mắt cũng xuất hiện khi nhãn quyền tỏ ra chậm chạp. Ở vị trí đầu tiên điều này được coi như là định nghĩa “hiểu theo ý nghĩa” [của từ khả năng hay quyền].

586. (2) “Còn về trạng thái, v.v...” ý nghĩa ở đây chính là: định nghĩa về con mắt v.v... nên được biết rõ thông qua trạng thái, bản chất, thành tựu, nguyên nhân gần (*padatthāna*) v.v... và những trạng thái của các quyền này đã được trình bày ở trên. [5] Vì bốn khả năng bắt đầu với tuệ quyền thì đơn giản chỉ là vô si, những khả năng còn lại thì mỗi thứ đều được truyền lại theo hình thức riêng của mỗi loại.

587. (3) “Liên quan đến trình tự.” Đây chỉ là trình tự thuyết pháp mà thôi. Về điểm này, vì việc chứng đắc (attainment) được thánh vực chỉ có được thông qua biến tri các pháp nội phần, như vậy nhãn quyền, v.v... được bao gồm trong con người đó (*attabhāva*) đã được truyền đạt đầu tiên. Sau đó đến nữ quyền và nam quyền [127] nhằm mục đích cho thấy pháp [nội phần đó] nhờ đó mà con người được gọi là “người phụ nữ” hay “hay người đàn ông”. Tiếp theo sau đó là mạng quyền nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy cho dù mạng quyền gồm hai đặc tính, [6] tuy nhiên hai đặc tính này hiện hữu (*vutti*) chỉ khi nào chúng phụ thuộc vào mạng quyền mà thôi. [7] Sau đó đến thân lạc quyền, v.v...

nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy rằng cho đến khi nào [con người] còn hiện hữu, thì chẳng xuất hiện sự suy thoái nơi các cảm thọ này, và toàn bộ cảm thọ chỉ là đau khổ mà thôi. Sau đó ta có tín quyền, v.v... nhằm mục đích chứng tỏ việc tu tập, cụ thể là, các hiện trạng này cần phải được tu tập nhằm mục đích diệt đau khổ đó. Sau đó là tri dị tri quyền. Nhằm mục đích chứng tỏ việc tu tập chẳng phải uổng công (*amogha*) vì do việc tu tập này mà pháp đã diễn ra đầu tiên này sắp được diễn ra nơi chính chúng ta. Sau đó đến tri dĩ tri quyền, vì [quyền này] chính là kết quả của trí đó và là điều ta nên tu tập tiếp theo sau đó. Sau đó là đến tri cụ tri quyền khả năng này chính là phần thưởng tối cao, quyền này được trình bày cuối cùng nhằm mục đích cho thấy rằng chứng đắc (*pravedha*) của khả năng này chỉ có được nhờ tu tập mà thôi. Nhưng một khi đã chứng đắc được khả năng này thì chẳng còn việc gì phải làm nữa; tất cả những gì vừa trình bày trên đây là trình tự trước sau vậy.

588. (4) “Chia ra được cũng như không được phân chia”. Ở đây chỉ có một quyền duy nhất được phân chia đó là mạng quyền; vì quyền đó gồm hai đặc tính, cụ thể là sắc mạng quyền và vô sắc mạng quyền; không có bất kỳ phân chia nào nơi các quyền khác. Điều này cho thấy tại sao định nghĩa lại cho thấy ở đây đặc tính “chia ra được cũng như không được phân chia”

589. (5) Liên quan đến nhiệm vụ”. Các quyền lãnh nhiệm vụ gì? Trước tiên, do các từ “nhân xứ là trợ bằng quyền duyên (*indriyapaccaya*) cho nhãn thức giới và cho các pháp tương ưng trong đó.” (xin đọc, *Tikapaṭṭhāna* i. 5) thế nên nhiệm vụ của nhãn quyền chính là nguyên nhân nhờ vào chính đặc tính sắc sảo, chậm chạp, v.v... của thần kinh nhãn, đặc tính mô phỏng chính phẩm chất của con mắt được gọi là sắc sảo, chậm chạp v.v... nơi nhãn thức v.v... nhiệm vụ này có khả năng hoàn tất thông qua pháp quyền duyên đó. Cũng như vậy đối với lỗ tai, lỗ mũi, lưỡi và thân. Nhưng nhiệm vụ của ý quyền chính là khiến cho các pháp câu sanh phụ thuộc vào chính tính cách thành thạo đó. [Còn điều] cho là mạng quyền chỉ có nhiệm vụ bảo toàn các pháp câu sanh đó, [8] cho là nữ quyền và nam quyền có nhiệm vụ sắp xếp các kiểu dáng hình tướng, tướng công việc và cách thức của nữ giới và nam giới đó. Còn các quyền thuộc lạc thể xác, đau khổ thể xác, hỷ và ưu đang chế ngự các pháp câu sanh, đang truyền đạt cho chúng chính pháp đặc biệt thô thiển. Còn xả quyền lại có nhiệm vụ giúp chứng đắc được đặc tính trung tâm an tịnh và tối cao. Còn nhiệm vụ các tín quyền, v.v... là thắng được điều đối nghịch và truyền đạt lại cho các pháp tương ưng những đặc tính tin tưởng, v.v... còn tri dị tri quyền là cách đoạn trừ được ba kiết sử và đối đầu được với các pháp tương ưng. [128] bằng cách đoạn trừ chúng. Còn tri dĩ tri quyền gồm cả hai đặc tính làm suy yếu và đoạn trừ lần lượt dục ái sân hận, v.v... và chế ngự các pháp câu sanh bằng chính việc thành thạo. Căn “tri cụ tri quyền” cũng bao gồm cả việc loại bỏ những cố gắng nơi toàn bộ những nhiệm vụ và nguyên nhân các pháp tương ưng bằng cách đối đầu với bất tử. Như vậy định nghĩa về nhiệm vụ nên được hiểu rõ ở đây.

590. (6) “Còn về cõi” các nhãn quyền, nhĩ quyền, thiệt quyền, tỷ quyền, thân quyền, nữ quyền và nam quyền. Khổ quyền, lạc quyền và ưu quyền chỉ được hiểu theo nghĩa dục giới mà thôi. Ý quyền, mạng quyền, xả quyền và tín quyền, tinh tấn quyền, niệm quyền, định quyền và tuệ quyền được gộp chung lại nơi bốn cảnh giới. Hỷ quyền được gộp lại nơi ba cõi, cụ thể là dục giới, sắc giới và siêu thế giới. Ba quyền cuối cùng chỉ thuộc siêu thế mà thôi. Như vậy ta nên hiểu định nghĩa theo các cảnh như vậy.

591. Còn đối với nhận thức

*khi vị Tỳ khuru biết rõ nhu cầu cần kíp
là kiềm chế mọi khả năng của mình
bằng cách am hiểu cách tường tận,
sẽ giúp kết thúc được đau khổ.*

592. Trong phần mô tả **yam cakkhum catunnam mahābhūtanam** <122.9> (“cái gọi là thần kinh nhãn bắt nguồn từ Sắc Tĩ Đại”) tất cả nên được hiểu theo phương pháp trong phần phân tích các từ trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇi*: và còn cách mô tả tinh tấn quyền hay cần quyền và định quyền, v.v... những quyền này không được khẳng định là chánh tinh tấn, tà tinh tấn, chánh định và tà định, v.v... [9] tại sao vậy? là do đặc tính bao gồm toàn bộ. Vì ở đây các quyền được giải thích như là bao trùm toàn diện. Điều này cho thấy mười quyền mang đặc tính hiệp thể dục giới. Ba quyền mang đặc tính siêu thế. Còn chín quyền thuộc dạng pha trộn cả đặc tính hiệp thể lẫn siêu thế.

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

B. PHẦN VẤN ĐÁP.

593. Trong phần vấn đáp. Việc sắp xếp thành các quyền thiện, v.v... nên được hiểu theo phương pháp đã được truyền đạt trong Kinh Pāli.

594. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh, **sattindriyāni** <126.28> (“bảy quyền”) được đề cập đến liên quan tới các khả năng như: nhãn quyền, nhĩ quyền, tỷ quyền, thiệt quyền, thân quyền, nữ quyền và nam quyền. Nhưng mạng quyền không được đưa vào đây vì có pha trộn với vô sắc. **Dvindriyā** (“hai quyền”) *dve indriyā*, căn này được đề cập đến có liên quan đến các cặp, thân thọ lạc và thân thọ khổ; vì cả hai chỉ có một cảnh hy thiếu. **Domanassindriyaṃ siyā parittārammaṇaṃ siyā mahaggatārammaṇaṃ** [129] <126.29> ưu quyền (đau đớn tâm) rất có thể có một cảnh hy thiếu và cũng có thể có cảnh đảo đại; vào sát na quyền này xuất hiện, lại được pháp thuộc cõi dục giới thôi thúc rất có thể quyền này có một cảnh hy thiếu. Nhưng vào sát na xuất hiện lại do cõi sắc giới và vô sắc giới thôi thúc thì quyền này có cảnh đảo đại. Vào sát na có khái niệm làm đối tượng thì cũng có một đối tượng như vậy. **Navindriyā siyā parittārammaṇā** <126.32> (“chín quyền có thể có một cảnh hy thiếu.”); ta nói điều này là vì có liên quan đến ý quyền, mạng quyền, hỷ quyền, xả quyền và tám pháp bắt đầu với tín quyền vì mạng quyền được gộp chung trong số các sắc pháp không có đối tượng vì nó được pha trộn lẫn với sắc và còn được gộp chung với phần vô sắc nữa. Trong phân đoạn “có thể”. **Cattāri indriyāni** <127.3> (“bốn quyền”) là khổ quyền, lạc quyền, ưu quyền và tri cụ tri quyền. Vì những quyền đó không được sắp loại với tam đề có đạo thành cảnh. **Maggahetukam** <127.6> (“có đạo thành nhân”) được đề cập đến vì có liên quan đến nhân câu sanh, vào sát na coi tinh tấn và thậm làm điều cao trọng nhất. Chúng có thể có đạo thành trưởng. Vào sát na lấy dục và tâm làm điều cao trọng nhất chúng có thể không nên cho là như vậy.

595. **Dasindriyāni siyā uppannā siyā uppādinā** <127.13> (“mười quyền có thể đã nổi lên hay chúng có thể phải nổi lên”) đề cập đến điều này có liên quan đến bảy quyền sắc và ba quyền quả cùng với **Dāsindriyāni** <127-15> (“mười quyền”) là các pháp này đã đề cập ở trên cùng với ưu quyền. Về điểm này, ưu quyền vào sát na nổi lên đã thôi thúc bằng một khái niệm. Thế nên không thể cho là đã có đối tượng; những điều còn lại ở vào sát na phản khán Níp bàn. **Tīṇi indriyāni bahiddhārammaṇāni** <127.25> (“ba quyền với một cảnh ngoại phần”) là ba quyền siêu thế. **Cattāri** <127. 26> (“bốn quyền”) có nghĩa là thân lạc quyền, thân khổ quyền, hỷ quyền và ưu quyền. Vì những quyền đó xuất hiện là do các pháp nội phần và ngoại phần thôi thúc. **Aṭṭhindriyā** <127.27> (“tám quyền”) đó là ý quyền, mạng quyền, xả quyền, và bốn pháp bắt đầu với tín quyền. Về điểm này, vào sát na vô sở hữu xứ, chúng nên được hiểu là không được cho là đã có đối tượng như vậy.

596. Như vậy, cũng trong phần vấn đáp này, mười quyền thuộc cõi dục giới, có ba quyền thuộc cõi siêu thế và chín quyền được diễn giải là pha trộn lẫn giữa hiệp thế và siêu thế. Và điều này được chia ra giống như cách thức đã được thực hiện trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

597. Nhưng Cách Phân tích các quyền này được thuyết pháp bằng cách sắp xếp theo hai chu kỳ.

Đến đây kết thúc cách phân tích các quyền.

-ooOoo-

Chương Sáu

PHÂN TÍCH DUYÊN KHỞI (*Paccayākāravibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) Lời Mở Đầu

598. [130] Giờ đây trong phần phân tích duyên khởi tiếp theo ngay sau đây, bản văn trình bày theo cách bắt đầu như sau **avijjāpaccayā saṅkhārā** <135.1> (“*với vô minh làm duyên thì các hành nổi lên.*”). Ý nghĩa của câu này nên do các thành viên trong nhóm Vibhajjavādins bình luận, họ không trình bày sai lạc ý kiến của các thiền sư, không đưa ra những ý kiến riêng tư, không cãi vã với nhiều ý kiến của người khác, họ không làm méo mó xuyên tạc Kinh Phật, họ nhất trí với các qui định trong Tạng Luật. Họ kính trọng các vị có thẩm quyền^[10] trong giáo hội, họ minh chứng theo pháp, họ nguyên cứu ý nghĩa và mô tả cùng những ý nghĩa đó bằng cách tái lập theo cùng ý nghĩa đó thông qua sự trình bày của người khác. Và đây vốn đã là điều khó để bình luận về Duyên khởi, như lời các vị Trưởng Lão đã nói:

*Chân lý, con người, vòng luân hồi tái sinh
Và phân tích duyên khởi
Là bốn điều (pháp) rất khó nhận rõ,
cũng rất khó truyền đạt (thuyết pháp)*

599. Chính vì thế sau khi đã cân nhắc không dễ gì bình luận về duyên khởi ngoại trừ những ai đã thông thạo về các bản văn.

*Đôi lúc tôi muốn bàn về bình luận
Về duyên khởi trên đời
Tôi chẳng tìm đâu ra cơ sở hỗ trợ
Và khó lòng tìm ra người sáng lập giữa đại dương
Nhưng chánh Pháp này được trang trí
Với nhiều phương cách thuyết pháp đa dạng
Nhưng vì cách thức các thiền sư tiền bối
Đã đưa ra không hề gián đoạn
Vì thế dựa trên hai điểm hỗ trợ
Tôi bắt đầu tập bình luận về ý nghĩa
Và từ đó tôi chuyên tu lắng tai nghe*

600. Vì các vị tiền bối đã trình bày điều này:

*“Bất kỳ ai với cảnh giác đã lắng tai nghe
Sẽ tiến triển để chứng đắc phân định rõ.
Và khi đã chứng đắc được pháp
Vị ấy sẽ vượt qua tầm mắt tử thần”*

(b) Định nghĩa

601. [131] Do đó liên quan đến các đoạn bắt đầu như sau: “Do vô minh làm duyên, các hành đã [nổi lên]” (S ii 20) ta bắt đầu bình luận với các mục sau:

Liên quan đến (1) phân loại thuyết giáo, (2) ý nghĩa, (3) Trạng thái. (4) đặc tính duy nhất v.v... (5) liên quan đến định nghĩa các yếu tố nguyên nhân. Phần định nghĩa nên được hiểu như vậy

602. (1) Về điểm này, “liên quan đến phân loại thuyết giáo.” Thuyết giáo của Đức Phật về duyên khởi có bốn loại, cụ thể là, khởi ngay từ đầu, hay phần giữa xuống đến cuối, và khởi xuất từ giữa hay từ cuối ngược lên đầu. Cũng giống như những cách bốn người đi lượm hái cây rau leo.

603. (i) Giống như người đầu tiên trong bốn người đi lượm hái rau leo, trước tiên người đó chỉ phát hiện ra phần gốc cây leo, và sau khi đã cắt cây rau leo ngay tại gốc, người đó nắm kéo toàn cây rau leo ra và rồi lấy đem về sử dụng. Chính vì thế Đức Phật cũng đã thuyết pháp Duyên Khởi bắt đầu ngay từ phần đầu xuống tới phần cuối như sau: “Do vậy, hỡi các vị tỳ khuru, do vô minh làm duyên thì các hành [nổi lên]... do sanh làm duyên thì già và chết sẽ xuất hiện (M. I 261).

604. (ii) Nhưng giống như người lượm hái rau leo khác, trước tiên một trong số bốn người lại phát hiện ngay khúc giữa cây rau leo và sau khi đã cắt khúc giữa, người này chỉ lấy phần trên và lấy đem về nhà sử dụng. Chính vì thế Đức Phật cũng đã bắt đầu thuyết pháp ở phần giữa xuống cuối như sau: “Nơi những ai tỏ ra hoan hỷ, đón mừng và tỏ ra tham trước đối với cảm thọ đó, hoan hỷ liền xuất hiện và hoan hỷ nơi cảm thọ đó chính là chấp thủ. Do thủ làm duyên thì hữu sẽ nổi lên, do hữu làm duyên thì sanh sẽ xuất hiện (M I 266).

605. (iii) Và giống như một người nữa trong số bốn người đi lượm hái rau leo, thoát tiên người đó chỉ phát hiện phần ngọn cây rau leo, người đó chop lấy phần ngọn, rồi lần xuống cho đến tận gốc và cắt toàn bộ cây rau leo mang về nhà sử dụng. Cũng vậy Đức Phật thuyết pháp duyên khởi bắt đầu ngay tận phần gốc lần ngược lên phần đầu như sau: “Với sanh làm duyên thì lão và tử sẽ [xuất hiện]. Chính vì thế [Đức Phật] đã đề cập đến vấn đề này như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, liệu có phải lão và tử nổi lên với sanh làm duyên hay không? Hay bằng cách nào đây? Nay các tỳ khuru, với sanh làm duyên lão và tử sẽ nổi lên là đúng; chính vì thế chúng tôi nghĩ rằng: “Với hữu làm duyên thì sanh chắc chắn sẽ xảy ra” Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: Nếu ta lấy vô minh làm duyên tức khắc các hành sẽ xuất hiện” chính vì thế [Đức Phật] còn nói thêm: “Hỡi các vị tỳ khuru, liệu các hành có nổi lên với vô minh làm duyên hay không? Nay các tỳ khuru, các hành tức khắc sẽ nổi lên khi ta lấy vô minh làm duyên. Chúng ta nghĩ là như vậy. (M i 261)

606. (iv) Nhưng giống như người đi hái rau leo cuối cùng, trước tiên người này chỉ nhìn thấy phần giữa cây rau leo và người đó đã cắt ngay khúc giữa đó và lần xuống tận phần gốc hẳn lượm cho đến tận gốc và đem về nhà sử dụng [132] chính vì thế Đức Phật đã giảng dạy bắt đầu từ phần giữa ngược lên phần đầu như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, đâu là nguồn gốc bốn vật thực này đây? Chúng từ đâu mà ra? Bốn vật thực này lại lấy tham ái làm nguồn gốc, với tham ái làm tập khởi chúng được phát sanh ra từ tham ái mà thôi, do tham ái tạo ra. Đâu là nguyên nhân phát sanh ra tham ái? . . cảm thọ chẳng. . xúc chẳng... lục xứ chẳng... danh sắc chẳng... thức chẳng... các hành thì sao... đâu là nguồn gốc của chúng đây? điều gì đã tạo ra chúng? Các hành đã có vô minh làm nguồn gốc... ắt hẳn do vô minh tạo ra vậy (S ii. 11tt)

607. Nhưng tại sao Ngài lại thuyết pháp điều đó như vậy? Do toàn bộ đặc tính ưu việt nơi duyên khởi và vì chính Ngài đã đạt đến thanh tao trong cách thuyết pháp đến độ hoàn hảo. Vì duyên khởi thì rất tuyệt vời. [khởi đầu] với bất kỳ cách nào [nơi bốn điểm khởi động] đều chỉ dẫn đến thấu triệt, chứng ngộ thánh đạo mà thôi. Đức Phật đã đạt đến mức độ thanh tao trong thuyết pháp. Chính là vì Ngài đã chứng đắc được tính thanh tao trong giáo lý của Ngài thông qua chứng đắc được bốn vô sở uý và bốn loại đạt thông và nhờ Ngài đạt đến được bốn pháp thâm tuý, đó là Ngài đã thuyết pháp Phật Pháp theo nhiều phương pháp khác nhau.

608. Nhưng đặc biệt ta nên nhận ra rằng: (i) Khi Ngài nhận thấy chúng sanh tỏ vẻ nhạy cảm trong việc thuyết pháp lại bị rối về cách phân tích các nguyên nhân trong qui trình [hiện hữu], Ngài đã tận dụng cách thuyết pháp của mình bằng cách khởi động từ phần đầu nhằm mục tiêu cho thấy rằng qui trình [hiện hữu] diễn ra là do những lý do thích hợp (ii) và nhằm mục tiêu chứng tỏ cho thấy trật tự sanh khởi. (iii) Và khi Ngài xem xét thế gian đang lao vào tấn công phiền muộn theo phương cách Ngài khẳng định như sau: “Thế gian này đang lao vào tấn công phiền muộn; [thế gian] đã khởi sanh, lão hoá, diệt (tử), chết. Rồi xuất hiện lại” (tái sanh) (D ii 30; S ii 5), Ngài đã sử dụng giáo lý của Ngài khởi động ngay từ phần cuối nhằm mục tiêu chứng tỏ cho thấy những nguyên nhân làm cho nhiều thứ đau khổ xuất hiện bắt đầu với lão và tử. [là những nguyên nhân] Ngài đã tự đặt đến trong quá trình thâm nhập, thấu triệt, chứng ngộ ở giai đoạn đầu tiên. Và (iv) Ngài đã sử dụng giáo lý của Ngài ngược trở lại về sau, khởi đầu từ ngay chính giữa ngược lên đầu, để chứng tỏ cho thấy làm thế nào các nguyên nhân có sự liên tục nhân quả dần trải trở lại đến tận quá khứ[11] và còn nữa, tiến tới bắt đầu từ quá khứ, theo như định nghĩa nguồn gốc vật thực làm duyên (xin đọc M I 47tt) và (ii) Ngài lại sử dụng giáo lý của Ngài bằng cách tiến tới bắt đầu từ đoạn giữa trở xuống đến cuối. Nhằm chứng tỏ cho thấy tương lai tiếp ngay sau khởi sanh nguyên nhân tương lai và cả trong hiện tại nữa.

609. Trong số những nguyên nhân này, giáo lý Đức Phật trình bày ở đây nên hiểu như đã được khẳng định theo thứ tự tiến tới phía trước bắt đầu từ khởi điểm nhằm mục đích chứng tỏ cho chúng sanh nhạy cảm với giáo lý, lại gặp rắc rối và những lý do đối với qui trình hiện hữu, qui trình diễn ra theo trình tự lý do như vậy và nhằm mục đích cho họ thấy trình tự khơi xuất.

610. Nhưng lý do tại sao lại bắt đầu với vô minh ở đây? Thế rồi bằng cách nào vô minh là nguyên nhân tiên khởi vô nhân duyên khởi sanh ra thế gian này, giống như ta gọi *pakati* (trạng thái nguyên thủy) thuộc nhóm *Pakativādins* (Samkhya; xin đọc ở trên §§ 430 và 435)? Điều này không phải là không có lý do, vì nguyên nhân của vô minh được khẳng định như sau: Với sự xuất khởi các phiền não thì vô minh nổi lên.” (M. I 54; xin đọc MA I 223).

611. Nhưng có một cách trình bày (*pariyāya*) theo đó đây rất có thể là nguyên nhân căn bản. Nhưng nguyên nhân đó là gì? [Khi] khởi đầu việc giải thích về qui trình^[12] [nguyên nhân] vì Đức Phật đã đưa ra cách giải thích qui trình đó với một trong hai điều ngay từ đầu: hoặc là vô minh theo như ta đã thấy đề cập đến ngay từ đầu: hoặc là vô minh theo như người ta đã đề cập đến: Hỡi các vị tỳ khuru, thoát tiên ta chẳng biết vô minh xuất xứ từ đâu, trước đó vô minh chưa hiện hữu và sau khi vô minh đã xuất hiện; như vậy ta có thể nói điều này, các vị tỳ khuru, và ngay cả ta được biết vô minh, vô minh lại có điều đó [tức là: phiền não] làm duyên vậy (A v. 113); hoặc do hữu ái, theo đó người ta nói rằng: Hỡi các vị tỳ khuru, ta chẳng biết được khởi đầu đầu tiên là do hữu ái đâu, trước đó hữu ái chưa xuất hiện, và sau khi hữu ái đó đã trở nên hiện hữu. Như vậy người ta nói rằng: hỡi các vị tỳ khuru; ấy vậy ta biết được hữu ái cũng lấy điều đó làm duyên khởi (A v. 116).

612. Nhưng tại sao Đức Phật lại giải thích qui trình với hai pháp này ngay từ lúc đầu? Vì chúng là những nguyên nhân nổi bật của nghiệp dẫn đến thiện thú khổ và chính những nguyên nhân này cũng dẫn đến khổ thú nữa.

613. Vì vô minh là nguyên nhân nghiệp nổi bật dẫn đến khổ thú. Tại sao vậy? Vì giống như con bò bị đem đi giết mổ, khi được thui với lửa và bị đánh như tử bằng gậy gộc và vượt thắng được các tra tấn đó, khi con bò bị ôm tròn đó bắt đầu uống nước nóng cho dù thật đáng buồn về chính điều đó đã khiến con bò bị tiêu diệt. Chính vì thế một người bình thường đã vượt thắng được vô minh lại đảm trách nghiệp thuộc nhiều loại khác nhau bắt đầu với sát sanh, là điều dẫn đến khổ thú, cho dù điều này thật đáng buồn vì do thiêu cháy do các phiền não và phải khoác lấy chính điều hủy diệt vì chính những điều đã quăng người đó vào khổ thú.

614. Nhưng hữu ái lại là nguyên nhân nghiệp nổi bật dẫn tới khổ thú. Tại sao vậy? Vì giống như con bò đã đề cập đến ở trên, do thêm muốn nước lạnh [bắt đầu] uống nước lạnh là điều vô cùng khoái cảm và xua tan những cực hình vừa phải chịu, chính vì thế một người bình thường thắng vượt được hữu ái lại khởi đầu với nghiệp thuộc nhiều loại khác nhau bắt đầu với kiêng cử không sát sanh. Điều này dẫn đến thiện thú và là điều dễ chịu vì được giải thoát khỏi thiêu đốt do các phiền não đem lại, và bằng cách chứng đắc thiện thú đó người này đẩy lùi được khổ thú.

615. Nhưng liên quan đến hai pháp bắt đầu diễn giải về qui trình này, có một số ví dụ điển hình **[134]** Đức Phật đã đưa ra một số lời dạy dễ đặt nền tảng trên một pháp duy nhất trong số các pháp này. Thí dụ: Hỡi các vị Tỳ khuru, do vậy các hành có vô minh làm duyên (S ii 31) v.v... ; cũng giống vậy: Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, vị nào hoan hỷ với các pháp tạo ra ái dục, thì ái dục gia tăng, với ái dục làm duyên thì chấp thủ nổi lên. (S. ii 84) v.v... ; nơi một số ví dụ đặt nền tảng trên cả hai. Thí dụ: “Như vậy, hỡi Chư vị Tỳ Khuru, thân này nổi lên giống như kẻ điên do vô minh che đậy và ái dục chế ngự. Do đó thân này và danh sắc là một cặp; do hai pháp này mà tiếp xúc xuất hiện, và với sáu xúc xứ đó, kẻ ngu đại cảm thọ khoái lạc và đau khổ. (S ii. 23 tt) v.v...

616. Về các điều giảng dạy, điều giảng dạy này ở đây, thông qua cách khẳng định “do vô minh làm duyên mà các hành nổi lên” nên được hiểu là dựa vào một pháp. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu định nghĩa như là cách phân loại điều giảng dạy vậy.^[13]

617. (2) “Còn về ý nghĩa” có nghĩa là liên quan đến ý nghĩa các từ “vô minh”, v.v... Ý muốn nói đến các thân ác hạnh..v.v... không được tìm thấy (*avindiya*) hiểu theo nghĩa không thích hợp để được thực hiện; ý nghĩa là không được phép xuất hiện. Ta thấy rằng điều không được phép nắm bắt (hiểu rõ) (*avindiya*) như vậy chính “vô minh” (*avijjā*). Ngược lại, thân thiện hạnh “nên được tìm kiếm” (*vindiya*) điều này không được coi như là điều phải được tìm kiếm, như vậy đây chính là vô minh. Và vô minh là nguyên nhân không biết được (*avidita*) có nghĩa là một đồng các uẩn, ý nghĩa là trải rộng trên xứ. Ý nghĩa ở đây rộng không trong các giới, ý nghĩa về thực tại nơi chân đế, ý nghĩa thành trường nơi các quyền.^[14] Nó cũng tạo ra những ý nghĩa đau khổ không được biết đến, v.v... được khẳng định như là bốn cách thông qua áp bức, v.v... Như vậy đó chính là “vô minh”. Vô minh khiến chúng sanh vội vã trước mọi loại sanh, sanh thú, hiện hữu, thức trú, hữu tình cư, nơi vòng luân hồi

hồi tái sanh vô tận, như thế “đó chính là vô minh”. Nó cũng thúc bách (*javati*) người phụ nữ và người đàn ông, v.v... đó là bất hiện hữu hiệu theo nghĩa cao siêu nhất. Vô minh không thôi thúc trên các uẩn hiện hữu..v.v... như vậy đó chính là “vô minh.” Hơn thế nữa chính vô minh, vì nó che dấu y tương sanh và các pháp y tương sanh lại chính là vật và là đối tượng của nhận thức,v.v...

618. Nhờ điều đó mà quả xuất hiện chính là duyên (*paccaya*). Do bởi [đồng nghĩa] với “có điều đó”; không công bố rằng đó là ý nghĩa[15] muốn nói ở đây. Xảy đến[16] lại vừa có nghĩa là “xuất khởi” và “diễn ra”. Ý nghĩa từ “duyên” hơn thế nữa, lại có nghĩa là “giúp đỡ, trợ giúp.” Đây là vô minh và đó là duyên. Như vậy chính “vô minh làm duyên” do đó ta có câu “với vô minh làm duyên”.

619. Chúng tạo thành pháp hữu vi (S iii 87), chính vì thế chúng là những hành. Hơn thế nữa các hành lại có hai đặc tính, cụ thể là, (a) các hành có vô minh làm duyên và (b) các hành được truyền lại trong bản văn Pāli với từ “các hành”. Về điểm này, (a) lại có ba hành, cụ thể là (a) tác ý thiện, phi tác ý thiện và bất động hành, và lại có ba loại [hành], cụ thể là, thân hành, khẩu hành và tâm hành,[17] cả sáu loại hành này do vô minh làm duyên, [135] và toàn bộ sáu hành này chỉ đơn giản là tư thiện và (volition) bất thiện hiệp thể. Nhưng có bốn [hành], cụ thể là, (i) hữu vi hành (*saṅkhata-saṅkhāra*), (ii) tối vi hành (*abhisāṅkhata-saṅkhāra*), (iii) tác động hành (*abhisāṅkharāṇa-saṅkhāra*) (iv) cần thắng hành (*payogābhisāṅkhāra*), là bốn loại hành được truyền đạt lại trong các bản văn Pāli với từ “các hành.”

620. Về điểm này, (i) toàn bộ các pháp có nhân duyên được khẳng định trong các đoạn như là: *aniccā vata saṅkhārā* (“các hành đều là vô thường”) (D. i. 157; S o 158) là “hữu vi hành” (ii) Các sắc pháp và vô sắc thuộc ba cõi được khởi sanh từ nghiệp được gọi với tên như vậy trong bản diễn giải, “tối vi hành”; những hành này bao gồm trong đoạn: các hành đều là vô thường, nhưng không có ví dụ điển hình nào được truyền lại trong các bản văn Pāli ta tìm thấy được một cách riêng biệt. (iii) Nhưng tư (volition) thiện và bất thiện thuộc ba cõi lại được gọi là “tác động hành”. Được tìm thấy nơi các đoạn như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, người này với vô minh do nghiệp lại hình thành được một tác ý thiện.” (S ii 82) Nhưng thân và tâm tinh tấn được gọi là “cần thắng hành” điều này được truyền xuống trong các bản văn trong các đoạn sau: “Do xung lượng lôi kéo họ đã đi rất xa, và đứng đờ ra như bị trời trồng” (A. i 112)

621. Và không những chỉ có những loại hành này mới được truyền lại trong các bản văn thông qua từ “hành” mà thôi như trong các đoạn sau: “Hỡi bạn Visāka, vị Tỳ Khuru nào đã nhập thiền diệt thọ và tưởng, trước tiên các khẩu hành cũng diệt, sau đó đến thân hành, rồi cuối cùng là tâm hành” (M. I 302) Chẳng còn hành nào không gồm (i) hữu vi hành.

622. Điều gì được đề cập trong phần diễn giải tiếp theo ngay sau đó, bắt đầu bằng đoạn có các từ “với các hành làm duyên cho thức.” Nên được hiểu theo cách đã được nói đến ở trên.

623. Nhưng liên quan đến các từ không được khẳng định như : điều có khả năng nhận thức (*vijānāti*), do đó ta gọi là “thức” (*viññāṇa*); điều có khả năng tự hướng đến (*namati*) ta gọi là “Danh” (*nāma*); điều bị tiêu hoại (*ruppanti*), ta gọi là “sắc” (vật chất); điều tạo ra được một phạm vi nguồn gốc nào đó (*āyatanoti*)[18] và điều giúp trải rộng (*āyataṇ ca nayati*), ta gọi đó là “xứ” (*āyatana*); điều gì đụng chạm (*phusati*) ta gọi là “xúc”; điều hưởng cảnh được (*vedayati*), ta gọi là “cảm thọ”; (*vedanā*); điều gì đang tham muốn (*paritassati*), ta gọi là “ái” (*taṇhā*); điều gì khiến cố chấp (*upādiyati*), ta gọi là “thủ”; điều gì xuất hiện (*bhavati*) và có khả năng khiến cho xuất hiện (*bhāvayati*), ta gọi là “hữu” (*bhava*); hành vi “được sanh ra” ta gọi là “sanh”; hành vi trở nên già cỗi là “lão”; [136] hành vi “vì thế mà họ chết” là “tử”; điều gây buồn phiền là “sầu”; điều tạo than vãn là “bi”; điều khiến phải đau đớn (*dukkhayati*) là “khổ” (*dukkha*); hay điều gây ra mòn mỏi bằng hai cách (*dvidhā khaṇati*)[19] bằng cách khởi sanh và bằng cách “, trụ” đó cũng là “khổ” (*dukkha*); hiện trạng gây buồn bã trong lòng (*dummanassa bhāva*) là “ưu” (*domanassa*); nỗi khốn khổ ê chề (*bhuso āyuso*) là “ái” (*upāyāsa*).

624. **Sambhavanti** <135.6> (“hiện khởi”) có nghĩa là “được tạo thành”. Và các từ “hiện khởi kia” nên được phân tích cùng với tất cả các từ, không chỉ với các từ như sầu, bằng không, khi ta nói “có vô minh làm duyên cho các hành” thì điều đó không còn hiển nhiên nữa. Nhưng ta giải thích với với các từ “hiện khởi kia”, khi ta nói “lấy vô minh làm duyên” có nghĩa là “đây vô minh xuất hiện ắt đó là duyên có” chính vì thế [với các từ] “với vô minh làm duyên ắt hẳn các hành sẽ phải hiện khởi”

việc định nghĩa duyên và y tương sanh như vậy là có tác dụng. Và như vậy đối với toàn bộ các trường hợp khác.

625. **Evam** (“như vậy”) ám chỉ phương pháp được mô tả ở đây: qua đó Ngài (Đức Phật) chứng tỏ thấy rằng chính do vô minh, v.v... là nguyên nhân chớ chẳng phải là những nguyên do như thể cuộc sáng tạo của thượng đế. **Etassa** <137.7> (“do điều đó”) do những gì đã nói ở trên. **Kevallessa** (“toàn bộ”) không trộn lẫn và toàn diện. **Dukkakkhandhassa** (“khó uẩn”): một chuỗi đau khổ; không chỉ một chúng sanh, không chỉ có ái dục, sắc đẹp, v.v... **Samudayo** “tập khởi” “đang phát sanh”. **Hoti** (“xuất hiện”) đang gây ra. Như vậy định nghĩa ở đây nên được hiểu với những “ý nghĩa” như vậy.

626. (3) “Liên quan đến trạng thái, v.v...” còn đối với trạng thái, v.v... của vô minh chẳng hạn, v.v... có nghĩa là: *Vô minh* có trạng thái là không biết được, bản chất của vô minh là làm rối loạn, bối rối, vô minh thành tựu như là che đậy dấu diêm, và nguyên nhân gần của vô minh chính là các phiền não (*āsava*) (gây ra). *Các hành* có trạng thái là hữu vi. Bản chất tự nhiên của các hành là tích lũy (*gāṇhī*), các hành thành tựu là tư (volition), có nguyên nhân gần là vô minh. *Thức* có trạng thái là nhận thức được, bản chất tự nhiên của thức chính là xảy ra trước thức thành tựu là thức tái sanh và nguyên nhân gần của thức là các hành hay nguyên nhân gần là có các vật (*vatthu*) và đối tượng (*ārammaṇa*). *Danh* (*nāma*) có trạng thái là hướng đến (*namana*), bản chất tự nhiên của danh là tương ưng, thành tựu như là điều không chuyển thành các thành tố khác[20] nguyên nhân gần là có thức. *Sắc* (*rūpa*) có trạng thái là tiêu hoại (*rupana*), bản chất tự nhiên của sắc là biến đổi, sắc thành tựu như là vô ký, nguyên nhân gần cũng lại là thức. *Lục Xứ* (*saḷāyatana*) có trạng thái là trương dãn (mở rộng), bản chất tự nhiên của lục xứ là thấy, v.v... [21] nó tự thể hiện như là pháp của các môn và xứ, [137] nguyên nhân gần chính là danh sắc (mentality-materiality). *Xúc* (*phassa*) có trạng thái là đụng chạm (*phusana*), bản chất tự nhiên của xúc là xúc chạm, thành tựu như là sự hội hợp, nguyên nhân gần của xúc chính là lục xứ. *Cảm thọ* có trạng thái là hưởng cảnh, bản chất tự nhiên của cảm thọ là hưởng bản chất tự nhiên của đối tượng (*visaya*), cảm thọ thành tựu bằng các khoái lạc và đau đớn, nguyên nhân gần chính là xúc. *Tham ái* (*taṇhā*) có trạng thái là nguyên nhân, bản chất tự nhiên của tham ái là ham thích, nó thành tựu như là điều không thỏa mãn, nguyên nhân gần của tham ái chính là cảm thọ. *Thủ* (*upādāna*) có trạng thái là bám víu (chấp thủ), bản chất tự nhiên của thủ là không buông bỏ, thủ thành tựu ra là sức mạnh tham ái và tà kiến, nguyên nhân gần của thủ là chính là tham ái. *Hữu* (*bhava*) có trạng thái là nghiệpphay là quả của nghiệp. Bản chất tự nhiên của hữu chính là trải ra hiện hữu và là chính hiện hữu, nó thành tựu như là thiện, bất thiện và vô ký, nguyên nhân gần của hữu chính là thủ (bám víu). Trạng thái của *Sanh* v.v... nên được hiểu như là đã khẳng định liên quan đến phân tích thánh đế ở trên[22] Như vậy ta nên hiểu định nghĩa của các trạng thái như trên.

627. (4) Liên quan đến đặc điểm có một không hai v.v... Ở đây *vô minh* thì có một không hai được coi như không được biết tới, không thấy, si mê v.v... nó gồm hai đặc tính là những quên sót hay không tiến hành và những tiến hành sai. [23] Cũng vậy nó lại mang hai đặc tính là được hữu dẫn và vô dẫn. Nó lại gồm ba đặc tính là tương ưng với ba loại cảm thọ; có bốn đặc tính là không thấu triệt, chứng ngộ được tứ thánh đế, và năm là che dấu hiểm nguy nơi năm loại sanh thú [định mệnh], nhưng ta nên hiểu rằng toàn bộ các pháp vô sắc [nơi duyên khởi] lại có một đặc tính thứ sáu liên quan đến lục môn và đối tượng.

628. *Các Hành* thì độc nhất vô nhị như pháp lệ thuộc vào các phiền não, lệ thuộc vào quả, v.v... chúng có hai đặc tính là thiện và bất thiện; giống như hy thiêu và đão đại, hạ và trung bình, phần tà và phần chánh, cố định và không cố định; [24] chúng lại có bốn đặc tính là dẫn đến bốn loại sanh, năm đặc tính là tiến tới năm sanh thú [định mệnh].

629. *Thức* có một đặc tính duy nhất là pháp tâm quả hiệp thể, v.v... thức có hai đặc tính đó là hữu phần và vô nhân, thức mang theo ba đặc điểm đó là được gộp chung vào ba loại hữu, tương ưng với ba loại cảm thọ và vô nhân, hai nhân và ba nhân. Lần lượt thức lại có bốn và năm đặc tính tùy thuộc vào loại sanh và sanh thú [định mệnh].

630. *Sắc* có đặc tính duy nhất là phụ thuộc vào thức và có nghiệp làm duyên, sắc lại có hai đặc tính là có đối tượng và không có đối tượng có ba đặc tính đó là quá khứ..v.v... và lần lượt có bốn đến năm đặc tính tùy thuộc vào loại sanh và sanh thú [định mệnh].

631. *Lục Xứ* mang tính độc nhất do nguồn gốc và điểm hội tụ; có hai đặc điểm đó là thần kinh của sắc đại hiện và thức (của xứ thứ sáu); nó mang ba đặc tính là do lãnh vực đối tượng tiếp giáp nhau,

không tiếp giáp nhau, hoặc không có cả hai đặc tính đó.[25] Lục xứ lại lần lượt có bốn và năm đặc tính thể hiện nơi loại sanh và sanh thú [định mệnh].

632. Hiện trạng duy nhất, v.v... nơi xúc v.v... cũng nên được hiểu theo cách thức này. Như vậy ở đây định nghĩa nên được hiểu như là độc nhất vô nhị v.v...

633. [138] (5) Liên quan đến định nghĩa các yếu tố và ở đâu sâu. v.v... được khẳng định nhằm mục tiêu chứng tỏ rằng không có gián đoạn nơi Hữu Luân: vì những yếu tố này được tạo ra nơi kẻ ngu bị lão (tuổi già) và tử (chết) ảnh hưởng. Theo như lời Ngài nói: “Hỡi các vị tỳ khuru, nơi những kẻ vô văn phạm phu, do tiếp xúc với thân thọ khổ, thì tỏ ra buồn khổ, đau đớn và than vãn, đắm ngực than khóc và trở thành quân trí.” (xin đọc M i. 239; iii 285; S iv. 206) và bao lâu những điều này xảy ra, thì tình trạng vô minh lâu dài sẽ diễn ra. Và sự liên lạc được nối lại bằng cách nhắc lại: “với vô minh làm duyên thì các hành sanh khởi” v.v... và hữu luân tiếp tục. Chính vì thế các yếu tố của duyên khởi nên được hiểu như là mười hai bằng cách mang theo những yếu tố này cùng với lão và tử như là một dây liên kết. Như vậy ở đây ta nên hiểu định nghĩa như là “việc định nghĩa các yếu tố vậy”

634. Tại vị trí đầu tiên này là cách giải thích ngắn gọn theo đoạn tóm lược.

(c). Phần diễn giải chi tiết

635. Giờ đây ta thấy có một phần diễn giải chi tiết về phần mô tả. Vì người ta nói rằng: “với vô minh làm duyên thì các hành sanh khởi” Về điểm này, khi các hành lại có vô minh làm duyên được hiểu rõ. Vì khi một người con được mô tả, thì người cha phải được mô tả trước đó, vì nếu như điều này đúng như vậy, thì cũng vậy người con được mô tả rất khéo như là “con trai của Mitta” hoặc “con trai của Datta” chính vì thế Đức Phật là người rất khéo léo trong thuyết pháp đã nói **Tattha katamā avijjā? dukkhe aññāṇam** <135.8> (“về điểm này, vô minh là gì vậy? đó chính là không được biết về đau khổ”) v.v... để chứng tỏ vô minh trước tiên giống như người cha như là bậc tiền bối của các hành.

636. Về điểm này, vì vô minh không cho phép ta biết, thấy và thấu triệt được những trạng thái đích thực và cơ bản, của khổ đế và giữ cho khổ đế này được che dấu, che phủ và làm cho ta ra bối rối. Chính vì thế mà ta gọi là “không biết liên quan đến đau khổ.” Cũng giống vậy, vì vô minh không cho ta biết, thấy và thấu triệt được những đặc tính đích thực và căn bản nơi khổ tập... của diệt khổ... và cách dẫn đến diệt khổ, và giữ chúng che khuất và bao phủ và khiến cho ta thêm phần bối rối. Chính vì thế ta gọi là “không biết cách dẫn đến diệt khổ” chính trong bốn ví dụ này là điều không được biết đến, được giải thích như là vô minh theo phương pháp Tạng Kinh.

637. Nhưng trong chương toát yếu (*Nikkhepakāṇḍa*) [thuộc tác phẩm *Dhammasaṅgani*] theo phương pháp tạng Vi Diệu Pháp) (Dhs §1162) không biết được giải thích như là điều thêm vào bốn ví dụ [bằng các từ] “không biết về quá khứ” [v.v...] [139]

638. Về điểm này, “Về quá khứ” (*pubbante*), đó là kệ gian đã qua, uẩn đã qua, các xứ đã qua. “Về tương lai” (*pubbantāparante*) là cả những gì đã nói ở trên. “duyên tánh đặc biệt” (*idapaccayatā*) là những yếu tố bắt đầu với vô minh là những nguyên nhân sanh khởi ra các hành, v.v... “là các pháp y tương sanh” (*paṭiccasamuppanna-dhammā*) là những pháp bắt đầu với các hành do vô minh mà được tạo ra. v.v...

639. Về điểm này, vì vô minh này không cho phép hiểu biết, thấy và thấu triệt những trạng thái đích thực và căn bản của các uẩn quá khứ. v.v... và giữ cho chúng bị che dấu và che phủ và làm vướng mắc vào. Chính vì thế ta gọi điều đó là “không hiểu biết quá khứ.” Cũng giống vậy vô minh không cho phép ta hiểu biết, thấy, thâm nhập vào những đặc tính đích thực và căn bản của các uẩn tương lai.v.v... các uẩn tương lai và các uẩn quá khứ.v.v... thuộc các duyên đặc biệt và các pháp y tương sinh và giữ chúng che khuất, che dấu và làm cho ta vướng mắc chính vì thế mà vô minh được gọi là: không hiểu biết liên quan đến duyên đặc biệt và các pháp y tương sinh chính trong tám thí dụ này theo phương pháp Vi diệu Pháp mà không hiểu biết được giải thích như là vô minh.

640. Điều đó là gì mà được giải thích như vậy? Đó chính là vô minh được giải thích như là nhiệm vụ và là các loại. Bằng cách nào vậy? Vì điều đó được giải thích như là nhiệm vụ theo các từ: “vô minh không cho phép hiểu biết thấy và thấu triệt tám thí dụ này.” và điều đó được giải thích như là loại nhờ vào các từ sau: “Khi nó nổi lên, không thấy có trong tám ví dụ trên”

641. Sau khi đã giải thích như trên, có 25 từ được bắt đầu với: đó là điều không hiểu biết, không thấy” (*yaṃ evarūpaṃ aññāṇaṃ adassanaṃ*) (*xin đọc Dhs § 1162*) được coi như là để chứng tỏ trạng thái của vô minh. Về điểm này, khi vô minh được giải thích bằng tám từ này nhưng trạng thái lại không được giải thích trở lại bằng 25 từ. Điều này không được giải thích cặn kẽ, chính vì khi một người đang tìm kiếm một con bò lạc có thể hỏi: thưa ngài, ngài có nhìn thấy con bò trắng hay con bò đỏ ả? Và họ có thể trả lời “chẳng có mục tiêu nào cho những con bò trắng hay bò đỏ trong vương quốc này; đâu là đặc điểm con bò của bạn đây? Nhưng khi người đó nói: “một chiếc y cà sa” hay “một cây cày” thì con bò có thể được giải thích cặn kẽ. Tuy nhiên chính vì thế khi điều vô minh này được giải thích bằng tám từ đó nhưng trạng thái không được giải thích trở lại cặn kẽ bằng 25 từ [140] thì nó không được giải thích một cách cặn kẽ, nhưng khi trạng thái được giải thích cặn kẽ; thế nên điều đó nên được hiểu theo 25 từ được giải thích nhằm mục đích cho thấy trạng thái của nó.

642. Điều đó có thể nói như sau: trí chính là tuệ. (có nghĩa là, tuệ khiến ta biết một cách rõ ràng tứ thánh đế với từng ý nghĩa và từng nguyên nhân”[26] Nhưng vô minh này khi khởi sinh lại không để cho trí đó làm cho Pháp đó được biết một cách rõ ràng; như vậy, vì có sự đối nghịch lại với tuệ. Chính do không hiểu biết (*aññāṇa*). Cũng vậy thấy cũng là tuệ. Nó thấy được phẩm chất đó, nhưng vô minh khi nổi lên không để cho ta thấy được, như vậy vô minh nó là không thấy (*adassana*). Cũng vậy, lãnh hội là tuệ; nó lãnh hội phẩm chất đó; nhưng vô minh khi nổi lên không để cho ta lãnh hội, như vậy nó là không lãnh hội (*anabhisamaya*) liễu ngộ, giác ngộ, thấu triệt (thể nhập) là tuệ; nó liễu ngộ, giác ngộ, thấu triệt phẩm chất đó. Nhưng vô minh khi khởi sinh lại không để cho ta liễu ngộ, giác ngộ và thấu triệt nó. Như vậy đó chính là không liễu ngộ, không giác ngộ và không thấu triệt được (*ananubodha, asambodha, appativedha*) tiếp thu là tuệ. Nó tiếp thu được phẩm chất đó bằng cách nắm lấy và ôm chặt lấy. Nhưng vô minh khi nổi lên lại không để cho ta tiếp thu được bằng cách tóm lấy và ôm chặt lấy. Như vậy đây không phải là tiếp thu (*asaṅgāhanā*), lãnh hội cũng chính là tuệ, nó nắm chặt lấy phẩm chất đó bằng cách lao vào, thâm nhập vào. Nhưng vô minh khi khởi sinh lại không để cho ta tiếp thu được bằng cách lao vào, thâm nhập vào điều đó, chính vì thế đây không phải là lãnh hội (*apariyogāhanā*). Sự quán xét cũng chính là tuệ. Đặc tính này cân nhắc đúng đắn phẩm chất đó. Nhưng khi vô minh nổi lên nó không để cho ta cân nhắc đúng đắn, như vậy đó là không quán xét (*asamāpekkhanā*). Phản khán cũng chính là tuệ, đặc tính này phản khán về các phẩm chất đó. Nhưng khi vô minh nổi lên nó không để cho ta phản khán về phẩm chất đó. Như vậy đây không phải là quán xét nữa (*apaccavekkhanā*). “Chẳng có gì được làm rõ, và chính hành vi đó được thực hiện thiếu phản khán” là không phản tỉnh (*appaccakkha-kamma*). Thiếu trí (*dummejjha*) là do hiện trạng của người ngu đại, khờ khạo (*bālya*) là do hiện trạng của một người khờ đại. Tỉnh giác cũng chính là tuệ. Với tỉnh giác ta hiểu rõ ràng Pháp Tứ thánh đế với từng ý nghĩa và từng lý do.⁽¹⁷⁾ Nhưng vô minh khi nổi lên sẽ không cho phép ta hiểu rõ phẩm chất đó, như vậy đây chính là thiếu tỉnh giác (*asampajañña*). Si (*moha*) do bị si mê, hôn ám (*pamoha*) do bị mê muội, si ám (*sammoha*) do bị ngu si đần độn. “Tìm thấy điều gì không nên tìm thấy” (*avindiyaṃ vindati*) lại cũng là vô minh (*avijjā*). Điều làm cho ta nhận chìm.[27] Khiến ta chìm ngìm trong qui trình hiện hữu đó là vô minh bộc (*avijjajogha*). Bị bắt phục tùng (cột vào ách) một qui trình hiện hữu” đó là vô minh ách phối (*avijjāyoga*) [141] Vì liên tục xuất hiện do không được từ bỏ. Vô minh trở thành một vô minh tùy miên. (*avijjānusaya*). “Giống như những tên cướp bao vây những hành giả trên đường, nó cũng bao vây tâm thiện, bắt lấy tâm thức, cưỡng đoạt của cải của tâm” đó chính là việc vô minh xâm nhập (*avijjāpariyuṭṭhāna*). Chính ngay khi vật cản được gọi là cây cản đường được hạ xuống ngay tại cổng thành, thì lối thoát của cư dân bên trong thành phố và lối vào của cư dân bên ngoài thành phố phải dừng lại, chính vì thế nơi kẻ nào có cây chắn đường (*sakkāyanagara*) hạ xuống thì chính vô minh này cũng được hạ xuống. Trí là lối thoát để vào Níp bàn bị chặn lại. Như vậy có vô minh then chốt (*avijjālaṅgī*). Đó là bất thiện và là căn; hay đây là căn của những pháp bất thiện, lại chính là căn bất thiện vậy; điều đó chứ không phải điều gì khác là si mê ta muốn đề cập đến ở đây, chính là “si mê là căn bất thiện” (*moho akusala-mūlaṃ*) *Ayaṃ vuccati avijjā* <135.11> (“Ta gọi điều này là vô minh”) điều này được gọi là vô minh có những trạng thái như đã nêu trên. Như vậy, ta nên hiểu trạng thái của vô minh theo như 25 từ vừa nêu trên vậy.

643. Nhưng vô minh có trạng thái như vậy và có tên gọi là “thiếu hiểu biết về đau khổ”, v.v... lại là một phần của khổ đế. Đặc tính này câu sanh; khiến đối tượng đó nổi lên, song lại che dấu nó. Đặc điểm này chẳng phải là một phần trong tập đế, có đặc tính câu sanh, biến điều đó làm đối tượng; che dấu nó, đây không phải là một phần của Diệt đế; vô minh không câu sanh, không biến nó thành đối tượng; chỉ che dấu điều đó. Cũng không phải là một phần của đạo đế. Nó không câu sanh, không biến thành đối tượng, mà chỉ che dấu thôi. Vô minh nổi lên thì lấy đau khổ làm đối tượng, và che dấu

đau khổ. Vô minh nổi lên lấy tập khởi làm đối tượng; và che dấu đối tượng này. Vô minh không nổi lên lấy diệt làm đối tượng; nhưng lại che dấu chân đế này. Vô minh không nổi lên lấy đạo để làm đối tượng; nhưng chỉ che dấu chân đế này mà thôi.

644. Hai chân đế này rất cao siêu vì chúng rất khó nhận ra; hai chân đế rất khó nhận ra vì chúng rất cao siêu”[28] Nhưng hơn thế nữa chân đế có tên gọi là diệt khổ đế thì cũng vừa cao siêu lại khó lòng nhận ra. Về điểm này, đau khổ thật là hiển nhiên. Nhưng vì khó lòng nhận ra được đặc tính cao siêu nơi chân đế này vì thế chân đế này thật là cao siêu. Cũng như vậy đối với tập đế. Nhưng chính vì rút tĩa ra được chất (*ajā*) dinh dưỡng là công việc không dễ dàng ví như việc làm nổi sóng[29] đại dương, khó lòng thu gom được cát dưới chân núi Sineru, khó lòng chiết xuất được tinh chất (*rasa*) bằng cách ép núi. Chính vì thế mà hai chân đế này khó lòng mà nhận ra, do tính cao siêu của nó. Nhưng diệt đế thì vô cùng cao siêu và vô cùng khó khăn để nhận ra. Như vậy sự tầm tối của si mê đã che khuất Tứ Diệu đế, vốn đã rất cao siêu vì khó lòng nhận ra, và khó lòng nhận ra vì chúng rất cao siêu. Và được gọi là vô minh.[30] (2) do vô minh làm duyên, Các hành nổi lên. (i) Sáu loại Hành.

645. [142] Đối với mệnh đề đề cập đến các hành, thay vì cho là các hành được truyền lại cho ta trong bản văn với từ “các hành” trong số các loại hành đã được khẳng định ở trên. [Đức Phật] lại nói thêm **Tattha katame avijjāpaccayā saṅkhārā ? Punñābhisāṅkhāro** <135. 12> (“về điểm này, điều chi là các hành do vô minh làm duyên? Đó chính là tác ý thiện.”) v.v... cho thấy chỉ có những hành với vô minh là duyên mà thôi.

646. Về điểm này, vì “phẩm hạnh công đức thanh tịnh (*puṇāti*) kẻ nào thực hiện nó, và hoàn chỉnh cả khuynh hướng của người ấy, và nó còn tạo ra một pháp cực kỳ đáng khen ngợi (*pujja*)” đó chính là “công đức hay phước hoặc phúc” (*puñña*). Vì công đức “tạo ra quả và tạo ra loại sắc do nghiệp hữu vi:”[31] điều này chính là “hành” (*abhisāṅkhāra*). Vì chính công đức cũng chỉ là hành đó là tác ý thiện; phi phúc (thiếu công đức) (*apuñña*). Vì đối lại với công đức “chính phi phúc cũng là hành” chính vì thế phi tác ý thiện nó không gây xáo trộn (*na iñjati*), chính vì thế nó là bất động (*āneñja*), chính bất động cũng lại là hành, chính vì thế là bất động hành và vì nó tạo ra pháp bất động nó chính là bất động hành vì sự xuất hiện của hành này lại thông qua thân xác hay vì xuất hiện thông qua thân xác hay chính là hành của thân xác thế nên “đó là thân hành” vì thế cho nên điều đó cũng có thể áp dụng với khẩu hành và tâm hành vậy

647. Về điểm này, tam pháp đầu tiên được đề cập đến hợp với Kinh Parivāṃsana tác ý thiện (S. ii 80) vì trong đó người ta nói rằng: “Nếu người đó tạo được tác ý thiện, thì tâm cũng đắc thủ công đức: nếu người đó tạo ra phi tác ý thiện, tâm cũng đạt được điều phi công đức. Nếu người đó đạt được bất động, thì tâm cũng đạt được bất động đó”. Tam pháp thứ hai cũng được coi như ăn nhập với Kinh Vibhaṅgasutta (Phân tích kinh) [32] được đề cập đến ngay sau đó. (Ta có thể nói rằng đây là điều được đề cập đến cũng khớp với phương pháp được triển khai trong Kinh Sammāditṭhisutta (M i 54). Trong đó có nói rằng: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, ba điều đó cũng là hành. Ba điều nào vậy? Đó là thân hành, khẩu hành và tâm hành.”[33]”

648. Nhưng tại sao những hành trên được đề cập đến lại ăn nhập với các Kinh Phật này? Tạng Vi Diệu Pháp này không được làm mới, cũng không được các vị tôn giả bên ngoài giáo pháp nói ra, cũng chẳng do các đồ đệ, hay do các Chư thiên đâu, nhưng điều này được chính vị Chiến Thắng Toàn Tri nói ra nhằm minh họa ý nghĩa này cho là chỉ có một đoạn kinh duy nhất được trình bày giống như cách này theo như tạng Vi Diệu Pháp và trong các Kinh Phật.

649. Giờ đây để chứng tỏ cho thấy các hành này theo như cách phân loại Ngài đã nói **Tattha katamo puññābhisāṅkhāro?** <135.15> (“về điểm này, các tác ý thiện là gì vậy?”) v.v... ở đây, **kusalā cetanā** <135.16> (“*tư thiện*”) được khẳng định mà không có bất kỳ tính chất nào giống như tư (volition) thuộc bốn cảnh giới. Nhưng vì nó được định rõ là **kāmāvacarā rūpāvacarā** (“*thuộc cõi dục giới và cõi sắc giới*”) tác ý thiện bao gồm trong mười ba tư (volition) cụ thể là, tám tư thiện, thuộc cõi dục giới, và năm tư thiện thuộc cõi sắc giới. [143]

650. Sự xuất hiện cùng những tư này như là tác ý thiện tông được **dānamayā** (“*do bố thí thực hiện*”) v.v... về điểm này, những [*công đức*] thực hiện được do bố thí và thực hiện được do trì giới là tám tư (volition) thuộc cõi dục giới: nhưng những “*điều thực hiện được do tu tập*” lại có mười ba cả thảy. Chính vì kẻ nào đang diễn tập một pháp thuần thực lại không biết được điều đó nơi một vài ứng dụng, nhưng sau khi hướng tâm (adverting) biết được điều đó tuy nhiên vì thế tu tập của người nào

thực hiện công việc tu thiền đề mục biến xứ (kasīṇa) đầu tiên, hoặc những người phản khán thiền thuần thực và những ai tác ý một chủ đề thiền thuần thực không còn tương ưng với trí. Chính vì thế người đã nói ở trên: những điều đó khiến cho tu tập được liệt kê vào thứ mười ba.

651. Về điểm này, “được thực hiện qua bố thí” v.v... có nghĩa là: “tư, cố quyết, dự kiến nổi lên do bố thí liên quan[34] đến bố thí, được gọi là tác ý thiện bao gồm bố thí; tư, cố quyết, và dự kiến khởi sanh bao gồm trì giới có liên quan đến tu tập được gọi là tác ý thiện bao gồm tu tập đây là bài thuyết pháp ngắn gọn.

652. Nhưng đó chính là tư của người nào bố thí một ít những gì có được từ bốn nhu cầu cần thiết của mình bắt đầu với bố thí y cà sa hoặc trong số sáu cảnh bắt đầu với cảnh sắc; hay trong số mười vật thí bắt đầu bằng thực phẩm (*anna*)[35] đó là những gì ta gọi là “điều thực hiện bằng bố thí” điều này diễn ra trong ba lần, cụ thể là, trong giai đoạn đầu tiên khi có được những thứ đó ở kệ điểm bố thí, và nhớ lại những việc làm đó với tâm vui vẻ. Nhưng đây lại là tư diễn ra nơi người nào đó đi chùa. Nghĩ rằng: Tôi sẽ tiến hành nhằm mục đích có được trì giới hoàn thiện nơi người nào đó xuất gia và nơi người nào đã mãn nguyện với ước muốn của mình, mà công bố rằng: “tôi đã hoàn toàn thoải mái và thực sự đã xuất gia” nơi những ai đang tu tập thu thúc giới bốn. Nơi những ai thực sự quán tưởng những vật dụng cần thiết như là y cà sa, nơi những ai đang thực hiện thu thúc nơi nhần môn liên quan đến cảnh sắc.v.v... đã được lưu ý rất nhiều đến ở đây và nơi những ai đang thanh tịnh sinh mạng, ta gọi điều đó là “thực hiện bằng trì giới” chính tư diễn ra nơi người đó, theo thánh đạo nhập thiền quán với đề tài thiền Paṭisambhidā,[36] đã tu tập con mắt thành vô thường, đau khổ, vô ngã và nơi kẻ nào tu tập được tại... tâm ... cảnh sắc... lão và tử như là điều vô thường, đau khổ và vô ngã[37] điều đó được gọi là thực hiện nhờ tu tập” đây là cách diễn giải theo chi tiết.

653. Trong phần mô tả về phi tác ý thiện, *akusalā cetanā* <135.19> (“*tư bất thiện*”) là mười hai tư tương ưng với tâm bất thiện. *Kāmaṇvacaṛā* (“*thuộc cõi dục giới*”): [144] Tuy nhiên về điểm này, ngoại trừ hai tư (volition) tương ưng với ưu, những gì còn lại đều khởi sanh nơi sắc hữu và nơi vô sắc hữu. Tuy nhiên chúng không lôi cuốn vào vòng luân hồi tái sanh và chỉ trong cõi mới triển nở[38] kết quả nhờ vòng luân hồi tái sanh. Như vậy chúng ta gọi các hành này là “chỉ thuộc cõi mà thôi”

654. Trong phần mô tả các bất động hành, *kusalā cetanā arūpāvacarā* <135.22> (“*tư thiện nơi cõi vô sắc*”) là bốn tư thiện nơi cõi vô sắc; vì bốn tư này được gọi là “các bất động hành” hiểu theo nghĩa là không làm dao động, và hiểu theo nghĩa tạo thành bất động. Cũng đối với mười lăm pháp, cụ thể là ba pháp gồm các tư thiện, tư quả và tư duy tác xuất phát từ thiền Jhāna bậc bốn, thuộc cõi sắc giới[39] và mười hai tư thuộc cõi vô sắc giới ta gọi là “bất động” hiểu theo nghĩa không có dao động (bất động) và theo nghĩa không hề rung sợ.

655. Về điểm này, tư thiện thuộc cõi sắc giới khi nó không bị xáo trộn[40] và cũng khởi sanh ra sắc và vô sắc tương tự như chính nó lần lượt kèm theo trạng thái lo lắng hay không kèm theo với trạng thái lo lắng. Chính vì thế tư này có tên gọi là “bất động hành”; nhưng quả tư, tư duy tác, vì không đem lại kết quả, nên không tạo thành quả. Cũng giống vậy các quả tư và tư duy tác nơi cõi vô sắc. Chính vì vậy mười một tư này được gọi là “bất động” nhưng chúng không phải là các “hành” nhưng bốn loại tư thiện thuộc cõi vô sắc, giống như bóng các chú voi, ngựa v.v... vì hoàn toàn giống với voi và ngựa vì thế tư này tạo ra được một bất động vô sắc tương tự như chính mình. Như vậy ta gọi là bất động hành.[41]

656. Như vậy, cộng toàn bộ các tư lại, cụ thể là, mười ba tác ý thiện, mười hai phi tác ý thiện và bốn ý bất động hành. Làm thành 29 tư. Do đó, như thể đang cầm trong tay một chiếc cân vĩ đại và giống như đo lường trong một dụng cụ đo lường, Đức Phật đã phân loại với trí toàn tri của Ngài thành các tư thiện, tư bất thiện nổi lên nơi vô lượng chúng sanh và nơi thế giới vô hạn (vô biên) và giảng thuyết chúng thành con số 29.

657. Giờ đây, nhằm vạch ra tam nghiệp môn như là các cửa thông qua đó vô lượng chúng sanh nơi các thế giới vô biên có thể tích lũy được nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, Ngài nói : **Tattha katamo kāyasaṅkhāro? Kāyasañcetanā** <135.24> (“*về điểm này, thân hành là gì vậy? đó chính là thân cố quyết*”) v.v... Về điểm này, *Kāyasañcetanā* (“*thân cố quyết*”) là một vòng có hai mươi tư, cụ thể là, tám tư thiện, và mười hai tư bất thiện thuộc cõi dục giới xuất phát từ thân môn bằng cách khởi sanh ra thân biểu tri. Ta cũng có thể nói được đó là hai mươi tư thiện và bất thiện khởi sanh khi đã tiến tới nắm được, chiếm giữ lấy, và di chuyển nơi thân môn. (xin đọc MA. ii 364tt)

658. **Vacīsañcetanā** <135.25> [145] (“*khẩu cố quyết*”) chính là hai mươi tư xuất phát từ khẩu môn bằng cách khởi sanh ra khẩu biểu tri. Ta cũng có thể nói đó là hai mươi tư khởi sanh khi đạt đến cử động xương hàm làm cho lời nói được thốt ra nơi khẩu môn (xin đọc MA ii 364 tt) nhưng trong hai trường hợp này thì tư nơi thắng trí (*abhiññā-cetanā*) lại không là duyên cho thức sau này, chính vì thế nó không được gộp lại. Và giống như tư nơi thắng trí, cũng vậy tư phóng dật lại không phải là thứ duyên như vậy. Chính vì thế điều đó cũng không nên bao gồm thành duyên cho thức. Nhưng toàn bộ các hành này cũng thường xuất hiện với vô minh là duyên.

659. **Manosañcetanā** (“*ý cố quyết*”) có cả thấy hai mươi chín tư đã khởi sanh nơi ý môn mà không nổi lên theo biểu tri kể cả [thân biểu tri, lẫn khẩu biểu tri] như vậy Đức Phật đã thuyết pháp các môn như là phương thế để tích lũy nghiệp [chứng tỏ cho thấy] rằng vô lượng chúng sanh nơi thế giới vô biên cũng có thể tích lũy nghiệp thiện thông qua ba môn đó.

660. Nhưng sự tương quan lẫn nhau giữa hai tam pháp này cũng nên được hiểu. Bằng cách nào? Tác ý thiện của một người chế ngự khỏi thân ác hạnh có thể là thân hành, loại hành đó nơi một người thu thúc khỏi khẩu ác hạnh rất có thể cũng là khẩu hành. Như vậy tám tư (volition) thiện thuộc cõi dục giới cũng chính là tác ý thiện và chúng lại là thân hành và là khẩu hành. Nhưng mười ba tư khởi sanh nơi ý môn lại là tác ý thiện và là tâm hành, kể cả phi tác ý thiện trong khi xuất hiện thông qua thân ác hạnh cũng có thể là thân hành; trong lúc xuất hiện thông qua khẩu ác hạnh cũng có thể là khẩu hành nữa. Trong khi xuất hiện nơi ý môn và không xuất hiện nơi hai môn khác, nó có thể là tâm hành; như vậy phi tác ý thiện chính là thân hành và cũng là khẩu hành và ý hành nữa. Nhưng thân hành có thể là tác ý thiện và cũng có thể là phi tác ý thiện. Nó không phải là bất động hành. Cũng giống vậy khẩu hành, nhưng ý hành có thể là tác ý thiện và cũng có thể là phi tác ý thiện và cũng có thể là bất động hành. Như vậy đây là những hành được gọi là các hành có vô minh làm duyên. (ii) [vô minh là duyên cho các hành]

661. Nhưng làm thế nào để biết được các hành này lại có vô minh làm duyên? Vì chúng tồn tại chung với vô minh. Vì nơi một người không có trí ta gọi là vô minh, (không biết tới đau khổ), v.v... không đoạn trừ. Trước tiên do bởi hấn không hay biết về đau khổ là gì và về quá khứ, v.v... hấn tin tưởng đau khổ nơi vòng luân hồi tái sanh là sáng khoái và hấn khởi đầu ba loại hành lại chính là căn duyên của đau khổ đó. Do bởi hấn không hay biết gì về khởi sanh hấn bắt đầu các hành lại là nhân đau khổ và bắt đầu thu gom các nhu cầu cần thiết do tham lam; tưởng tượng chúng là nhân của dục lạc. Nhưng do hấn thiếu hiểu biết về diệt và đạo, [146] hấn coi diệt khô thực tế chỉ là một số sanh thú [định mệnh] đặc biệt chứ không phải là diệt khổ và tưởng đạo dẫn đến diệt ở những tế lễ, hay khổ hạnh vĩnh cửu..v.v... thực tế đâu có phải là đạo dẫn đến diệt khổ. Họ ước ao diệt khổ và khởi đầu ba loại hành dưới dạng các việc tế lễ, hay khổ hạnh vĩnh cửu.

662. Hơn thế nữa, việc không đoạn trừ vô minh đó về tứ chân đế đặc biệt ngăn cản họ không công nhận đau khổ như loại đau khổ được gọi là quả công đức đầy dẫy những hiểm nguy bắt đầu với sanh, lão, bệnh và tử. Và vì vậy hấn bắt đầu với tác ý thiện được xếp vào loại thân hành, khẩu hành và ý hành để có thể đạt đến chính đau khổ đó. Cũng giống như người ước ao có được thần núi đã liều nhảy lên trên đỉnh ngọn núi xuống[42]. Cũng như vậy, vì không nhận ra được bằng cách nào quả công đức được coi như liệt vào dục lạc, cuối cùng lại tạo ra buồn sầu to lớn do bởi đau khổ thế vào đó, và điều đó chẳng mang lại bất kỳ điều hài lòng nào. Người đó khởi đầu các tác ý thiện thuộc loại đã nói ở trên lại là duyên cho đau khổ đó xuất hiện. Giống như con thiêu thân rơi vào trong ngọn lửa của chiếc đèn và lại giống như người muốn một giọt mật lại liếm vào lưỡi dao cạo dầu đông mật. Cũng vậy, vì không nhận ra nỗi nguy trong khi quá buông thả . v.v... và kết quả từ đó mà ra, thông qua nhận thức sai lầm các dục lạc và đã bị các phiền não không chế, người đó bắt đầu phi tác ý thiện diễn ra nơi ba môn. Giống như một đứa trẻ đang đùa giỡn với rắc rên và giống như một người muốn chết và đã uống phải độc dược. Cũng do không nhận ra đau khổ đang biến đổi và đau khổ nơi các hành hiện tại nơi các quả vô sắc. Thông qua tưởng trường cửu, hấn ta bắt đầu thực hiện các bất động hành lại chính là các ý hành. Giống như một người đã lạc lối và theo đường dẫn đến thành phố ma quái.

663. Như vậy chính vì các hành này chỉ tồn tại một khi vô minh tồn tại, chứ vô minh không tồn tại thì hành không tồn tại, ta không biết được các hành này lại lấy vô minh làm duyên. Điều này cũng đã được đề cập đến như sau: “Hỡi các vị tỷ khuru, chính vì thiếu hiểu biết về vô minh người đó tạo ra các tác ý thiện, tạo thành các phi tác ý thiện, và các bất động hành: Hỡi các vị tỷ khuru, ngay khi một

vị Tỳ Khuru đã đoạn trừ vô minh của mình và mình khởi sanh, bởi các vị tỳ khuru, với vô minh lìa xa và mình khởi sanh người đó không hình thành ngay cả các tác ý thiện (xin đọc S ii. 82).

664. Ở đây ta có thể nói: “ Thoạt đầu chúng ta đồng ý với điều đó, cụ thể là, vô minh là duyên cho các hành, nhưng giờ đây ta phải khẳng định là: làm sao lại là duyên và với những hành loại nào? [43] (iii) [Cách thức vô minh làm duyên cho các hành (khởi sanh)

665. Về điểm này, có lời nói rằng:

*Vô minh đối với các tác ý thiện
Được hai lần coi là duyên,
Nhưng bằng nhiều cách với các phi tác ý thiện.
Và chỉ duy nhất một cách với bất động hành.*

666. [147] Về điểm này, đối với các tác ý thiện... thì hai lần” [có nghĩa là] làm duyên theo hai cách: một là làm cảnh duyên (*upanissaya*) và hai là làm thân y duyên đối với (a) các tác ý thiện dục giới vào sát na coi vô minh như là điều đáng tin cậy để đoạn trừ và làm lìa xa, và (b) đối với các hành nơi cõi sắc giới vào kệ điểm hiểu biết lẫn lộn với tâm nhờ hiểu biết tâm thắng trí (*abhiññā-citta*) [44] nhưng là thân y duyên nơi kẻ nào, nhằm mục tiêu khuất phục vô minh, lại hoàn thành được những vật (*vatthu*) hành tông [45] thuộc cõi dục giới bao gồm bố thí, v.v... và nơi những ai nhằm cùng một mục tiêu lại nổi lên thiện jhana sắc giới. Cũng giống vậy nơi những ai có ảnh hưởng đến tác ý thiện đó, do vô minh làm cho lẫn lộn, đang khi ước ao lạc thú hiện hữu dục giới và hiện hữu sắc giới.

667. Nhưng đối với các hành tiếp theo (phi tác ý thiện) thì bằng nhiều cách” [có nghĩa là] nó làm duyên khởi sanh các phi tác ý thiện bằng nhiều cách. Bằng những cách nào vậy? làm cảnh duyên vào sát na tham lam, v.v... nổi lên do vô minh xúi giục; được coi như là đối tượng, là trường và là cảnh thân y duyên, vào sát na bố thí nhằm cho vô minh hưởng được tầm quan trọng đó; làm thân y duyên nơi kẻ nào, do vô minh và hiểm nguy không lường trước được lũng đoạn, mà thực hiện sát sanh, v.v... làm duyên bằng vô gián duyên, vô gián thân y duyên, tập hành duyên, vô hữu duyên và ly khứ duyên đối với tốc hành tâm thứ hai, và những tốc hành tâm tiếp theo, và làm duyên như thể nhân duyên, câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên nơi những ai thực hiện bất kỳ điều gì bất thiện. Như vậy ta hiểu duyên cho hành bằng nhiều cách.

668. Và giờ đây chỉ bằng một cách trong trường hợp cuối cùng” [có nghĩa là] được coi như là duyên chỉ bằng một cách cụ thể, là thân y duyên duy nhất cho các bất động hành. Nhưng pháp hỗ trợ này nên được hiểu như đã khẳng định đối với các tác ý thiện. (iv) [Chẳng có quả duy nhất khởi sanh từ một duyên duy nhất]

669. Ở đây ta có thể nói: Nhưng bằng cách nào có thể thực hiện điều này được? Liệu vô minh là điều duy nhất tạo ra các hành hay còn nhiều duyên khác nữa? Nhưng bằng cách nào đây? Trước tiên, nếu như chỉ có một nhân duy nhất, tiếp theo đó ta có thể khẳng định chỉ có một nhân duy nhất; nhưng rồi, nếu còn có các nhân khác nữa, thì cách mô tả là nhân duy nhất, cụ thể là, “với vô minh làm duyên các hành” sẽ không chính xác nữa. Tại sao vậy? Vì:

*Chẳng phải chỉ do một nhân duy nhất làm khởi sanh
Một kẻ quả duy nhất hay còn nhiều khác nữa,
cũng không phải chỉ một kẻ quả từ nhiều nhân khác.
điều này rất có lợi, để sử dụng nhân và quả làm tượng trưng [46].*

670. Vì ở đây chẳng có một quả duy nhất hay đa dạng nào khởi xuất từ nhân duy nhất, cũng chẳng có một quả duy nhất xuất khởi từ nhiều nhân đa dạng đâu. Nhưng nhiều quả chỉ khởi sanh từ nhiều nguyên nhân đa dạng mà thôi. Như vậy khởi xuất từ nhiều nguyên nhân đa dạng, ta gọi là khí hậu, đất, hạt giống và hàn nhiệt sanh, quả được gọi là chồi cây có hình sắc có khí, có vị.v.v... xuất hiện. Nhưng [14] một nhân tiêu biểu và kết quả được đưa ra như sau: “ Với vô minh làm duyên các hành khởi sanh, với các hành làm duyên thức lại có một ý nghĩa và cũng có một mục tiêu nhất định. Vì Đức Phật đã sử dụng nhân tiêu biểu và quả khi nào thích hợp mang tính tạo nhã cho việc thuyết pháp và thích hợp với khuynh hướng của những ai nhạy bén đối với những điều được giảng thuyết và Ngài đã làm như vậy nơi một số ví dụ điển hình vì đó là một yếu tố căn bản. [47] nơi một số ví dụ điển hình vì đã quá hiển nhiên, và nơi một số ví dụ điển hình vì không được chia sẻ với ai hết.

671. Vì trong đoạn Kinh: “Vói xúc làm duyên, thì cảm thọ [khởi sanh]” (M. i. 268) Ngài chỉ đề cập đến một nhân và quả vì chúng là những yếu tố căn bản. Vì xúc là nguyên nhân căn bản tạo ra cảm thọ, vì xúc xác định được các loại cảm thọ đối với từng loại xúc và cảm thọ cũng là [yếu tố] căn bản cho quả xúc vì nó xác định được loại xúc cho từng loại cảm thọ một. Ngài nói đến một nhân duy nhất nơi đoạn sau “Bệnh tật là do đờm dãi mà ra” (A v 110) vì đã quá rõ ràng, vì ở đây đờm dãi là điều đã quá hiển nhiên, chẳng phải do nghiệp v.v... Ngài lại đề cập đến một nhân duy nhất trong đoạn: “Hồi các vị tỳ khuru, các pháp bất thiện đều khởi sanh từ không khéo tác ý mà ra” (xin đọc M. I 9; S v. 9), vì không được chia sẻ rộng rãi: là do không khéo tác ý về các pháp bất thiện không được chia sẻ toàn bộ (các pháp) trong cách đó như vật và cảnh được chia sẻ toàn bộ các pháp của năm dục tướng. Chính vì thế, cho dù các nguyên nhân khác tạo ra các hành, cụ thể là, vật và đối tượng; các pháp câu sanh v.v... vẫn tồn tại, cho đến lúc vô minh có thể hiểu ở đây như là nguyên nhân tiêu biểu đầu tiên của các hành vì đây là yếu tố căn bản làm nguyên nhân cho các nguyên nhân khác. Tạo ra các hành như thế là ái dục, v.v... như người ta đã nói như sau: “Nơi kẻ nào chỉ tìm kiếm thỏa mãn... thì ái dục phát triển” (S I 84) và : với vô minh khởi sanh thì phiền não cũng xuất hiện” (M. I 55); [nhưng cũng vì] tính chất quá hiển nhiên và vì không được chia sẻ theo như trong đoạn: không hiểu biết, hồi các vị tỳ khuru, vì không hiểu biết, với vô minh, người đó đã tạo ra các tác ý thiện (xin đọc S. ii 82). Chính vì thế mục tiêu của nguyên nhân tiêu biểu và quả nơi từng ví dụ điển hình nên được hiểu theo cách giải thích này. [48]

672. Đến đây ta có thể đặt câu hỏi. “Cho dù là như vậy tuy nhiên vô minh vẫn là điều đáng chỉ trích và chỉ đem lại quả không đáng mong đợi. Thế thì làm thế nào vô minh có thể danh chính ngôn thuận làm duyên cho các tác ý thiện và cho các bất động hành được? Vì cây đường mía không thể được trồng từ hạt cây *nimba* [đắng xè]. Tại sao vô minh lại không hợp với cách lý luận (logic) vì nơi các từ [49] sau:

*Pháp duyên chỉ hoạt động được
Vừa là đối nghịch lại vừa không.
Và cả hai đều giống nhau lại vừa khác biệt.
Điều đó chẳng đem lại kết quả nào hết.*

673. Vì trên thế gian này, một nhân đối với các pháp có thể đối nghịch hay không đối nghịch với nhau, liên quan đến sự hiện hữu, đến bản chất [riêng tư], đến nhiệm vụ, v.v... đối với một thức có trước làm duyên, lại đối nghịch với hiện hữu, với thức tiếp theo và cũng như vậy đối với việc luyện tập nghề nghiệp [duyên] đối với thói quen nghề nghiệp, v.v... chỉ diễn ra liên tục. Nghiệp là một duyên, đối nghịch lại với bản chất tự nhiên, với vật chất; và cũng như vậy sữa, đối nghịch với sữa đông, v.v... Ánh sáng làm duyên lại đối nghịch với nhiệm vụ của nhãn thức và cũng vậy mặt đường v.v... đối với các chất say. Nhưng nhãn cộng với cảnh sắc v.v... là những duyên, không đối nghịch với hiện hữu, với nhãn thức v.v... [149] và tốc hành tâm đầu tiên và những tốc hành tâm tiếp theo [là duyên] không đối nghịch với bản chất tự nhiên và nhiệm vụ, đối với những tốc hành tâm tiếp theo, v.v... và chính vì thế duyên có thể hành động vừa đối lại cũng lại vừa không đối lại, cũng vì thế duyên vừa giống nhau cũng lại khác nhau. Đối với những duyên như sắc pháp được gọi là khí hậu và vật thực làm một duyên đối với sắc pháp tương đồng. Và cũng giống như vậy trong trường hợp các giống lúa trồng trên đồi. v.v... đối với vụ mùa lúa trồng trên đồi. Các sắc pháp không giống nhau làm duyên cho vô sắc pháp; và cũng vậy đối với vô sắc pháp [không tương đồng] đối với sắc pháp vậy; và cũng vậy lông bò, lông cừu, sừng, sữa đông, hạt vừng, bột mì, v.v... đối với cỏ *dabha*, cỏ *bhūtiṇaka*, v.v... [50] Và những pháp đó vừa là đối nghịch vừa không đối nghịch. Giống nhau lại khác nhau, cũng chẳng phải là kết quả (*vipāka*) đối với những pháp đó.

674. Vì thế cho nên, dù vô minh này có kết quả hoàn toàn đáng mơ ước đối với kết quả của nó, và lại đáng chê trách liên quan đến bản chất tự nhiên, ấy vậy nó vẫn nên được hiểu như là duyên. Đối nghịch và không đối nghịch, giống nhau và lại bất đồng đối với trường hợp có thể xảy ra, đối với hiện hữu, nhiệm vụ và bản chất tự nhiên và toàn bộ đều là các tác ý thiện v.v... và pháp này là duyên được đề ra theo cách thức đã đề cập đến ở trên bắt đầu như sau: “Vì nơi người nào không hiểu biết về đau khổ v.v... được gọi là vô minh, mà đã được đoạn trừ, trước tiên là do không hiểu rõ đau khổ và về quá khứ v.v... lại tin tưởng đau khổ nơi vòng luân hồi tái sanh là khoái lạc, và người đó thực hiện ba loại hành này, làm nhân [tạo ra đau khổ] (xin đọc ở trên § 661 tt; Thanh Tịnh Đạo. 531)

675. Hơn nữa cũng còn có một cách trình bày khác.

Một người tỏ ra si ám với tử
Tái sanh và vòng luân hồi hồi sanh tử
Về trạng thái các hành khởi sanh,
Các pháp y tương sanh.
Người đó đã tạo ra các hành đó,
Cả ba loại hành vừa nêu trên
Chính vô minh sẽ trở thành
Duyên cho mỗi hành mỗi loại

676. Nhưng làm cách nào một người si ám như vậy lại có thể tạo được ba loại hành nêu trên? Trước tiên kẻ nào si ám về tử (*cuti*) thay vì coi tử như : “ Trong mọi hoàn cảnh, chết (*marāṇa*) tử chỉ là phá vỡ các uẩn mà thôi”. hình dung đây chỉ là một chúng sanh phải chết. Rằng đây chỉ là một cách đầu thai nơi thân xác của một chúng sanh khác, v.v... kẻ nào tỏ ra rồi chỉ trước tái sanh, thay vì coi tái sanh như sau: “ trong mọi hoàn cảnh, tái sanh chỉ là việc thể hiện các uẩn” hình dung ra đây là một chúng sanh được tái sanh, đây chỉ là cách thể hiện của chúng sanh đó nơi một thân xác mới v.v... một người si ám về vòng luân hồi tái sanh, thay vì coi vòng luân hồi tái sanh như được vẽ ra như sau:

Những chuỗi uẩn liên tiếp theo nhau,
Có các giới và cả các xứ ở đó.
Được thực hiện không hề gián đoạn
Là chính vòng luân hồi tái sanh ta nói tới. ”
(Xin đọc DA ii 496; Asl 10; v.v...)

[150] Người đó hình dung ra rằng chính chúng sanh này đã đi từ thế giới này sang thế giới khác, rồi lại đi từ một thế giới khác trở lại với thế giới này, v.v... kẻ nào lầm lẫn về trạng thái nơi các hành; thay vì coi những trạng thái đặc biệt và tổng quát nơi các uẩn đó, lại hình dung ra các hành chỉ là bản ngã. Thuộc về bản ngã, và tồn tại vĩnh cửu, rất đẹp và dễ chịu vô cùng. Kẻ nào lẫn lộn về các pháp y tương sanh thay vì coi các hành đó khởi sanh là do vô minh, v.v... lại hình dung ra chính là bản ngã đã biết rõ hoặc không biết rõ. Chính bản ngã đã hành động và tạo ra hành động. Xuất hiện nơi vòng luân hồi tái sanh, các nguyên tử đó, chính các chúa tể tạo hóa, v.v... đã hình thành nên thân xác bằng nhiều giai đoạn phôi thai đa dạng và phù bẩm cho thân xác đó các căn, giúp tiếp xúc, cảm thọ, tham ái chấp thủ và phấn đấu trên đời này, rồi lại được hiện hữu trở lại nơi hiện hữu tiếp theo; hay người đó có thể hình dung toàn bộ chúng sanh đều thay đổi pháp của mình theo như đã được tiền định từ trước, trùng hợp ngẫu nhiên nơi bản chất tự nhiên mà thôi. (xin đọc D I 53)

677. Bị vô minh làm mù quáng, như vậy hẳn hình dung. Giống như một người đang lang thang trên cõi đời này, gặp được chánh đạo và tà đạo cao siêu hay thấp hèn, phẳng phiu hay lởm chởm. Như vậy người này đã hình thành nên các tác ý thiện và các phi tác ý thiện và bất động hành. Chính vì thế mà người ta nói như sau:

Giống như một người mù từ thuở lọt lòng mẹ.
Đi đây đó mà không có người dẫn đường.
Và đã có lần đi trên đường chánh đạo.
Rồi đôi khi lại lạc vào chôn tà đạo.
Chính vì thế kẻ khờ không có người hướng dẫn
Lại vội vã thông qua vòng luân hồi hồi tái sanh.
Có lúc thực hiện được nhiều tác ý thiện,
Khi khác lại toàn là phi tác ý thiện thôi.
Khi được biết đích danh Phật Pháp
Và hiểu rõ chân đế cao siêu.
Rồi người đó đi trong bình an.
Vì vô minh đã được dừng lại.

Đây chính là cách giải thích chi tiết về câu “vô minh làm duyên cho hành khởi sanh.”[51](3) với các hành làm duyên, thì thức [khởi sanh] (i) Có tới 32 loại thức quả.

678. Trong phần mô tả câu “ có các hành làm duyên, thức [khởi sanh], đối với **cakkhuvīññāṇam** < 136.2> (“nhãn thức”) v.v... , nhãn thức lại có hai loại, cụ thể là: quả thiện và quả bất thiện, cũng giống như vậy đối với nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức. Nhưng ý thức thì có tới 22 loại, cụ

thể là, có hai loại quả ý giới thiện và quả ý giới bất thiện, có ba vô nhân ý thức giới, tám thức quả dục giới hữu nhân, năm sắc giới. và bốn vô sắc giới. [151] như vậy toàn bộ 32 tâm quả hiệp thể được gộp lại với sáu loại thức. Nhưng vì các loại tâm siêu thể không nằm trong phần diễn giải vòng luân hồi hồi tái sanh, vì chúng không được gộp lại trong đó.

679. Đến đây ta có thể [đặt câu hỏi:] “Nhưng làm thế nào ta biết được thức thuộc loại được khẳng định ở trên lại có hành làm duyên?” Vì không có nghiệp quả khi ta không tích lũy được nghiệp. Vì thức này lại chính là nghiệp quả và nghiệp quả không khởi sanh nếu ta không tích lũy được nghiệp. Nếu điều này xảy ra, thì toàn bộ các loại thức quả nghiệp có thể khởi sanh đối với toàn bộ các chúng sanh; và chúng thực sự đã không diễn ra, như vậy làm sao ta có thể biết được thức này lại có hành làm duyên.

680. Nhưng loại thức nào có được hành làm duyên đây?

681. Trước tiên, với tác ý thiện thuộc cõi dục giới làm duyên nổi lên mười sáu loại tâm quả, cụ thể là, năm quả thiện bắt đầu với nhân thức, và liên quan đến ý thức. Một loại ý giới và hai loại ý thức giới, và tám loại quả dục giới; theo như lời [Đức Phật] đã nói : do nghiệp thiện nơi cõi dục giới đã được thực hiện và tích lũy quả nhân thức khởi sanh (Dhs §431), nhĩ thức, tỷ thức, thiết thức, thân thức cũng vậy (Dhs § 443), quả ý giới nổi lên (Dha §455) ý thức giới câu hành hỷ cũng nổi lên (Dhs §469) ý thức giới câu hành xả nổi lên (Dhs §484), ý thức giới câu hành hỷ tương ưng trí nổi lên... .câu hành hỷ tương ưng trí hữu dẫn... .câu hành hỷ bất tương ưng trí... .câu hành hỷ bất tương ưng trí hữu dẫn... .câu hành xả tương ưng trí... .câu hành xả tương ưng hữu dẫn... .câu hành xả bất tương ưng trí... ..câu hành xả bất tương ưng trí hữu dẫn (Dhs §498)

682. Nhưng với tác ý thiện thuộc cõi sắc giới làm duyên, khởi sanh năm loại tâm quả thuộc cõi sắc giới. Theo như [Đức Phật] đã nói rằng: do chính nghiệp thiện thuộc cõi sắc giới được thực hiện, tích lũy, [là: nhờ thực hành cùng một thiền Jhana thiện này] [khi ta ly vọng người đó nhập thiền và trú ngụ tại thiền Jhana bậc nhất... bậc năm. (Dhs §§499-500)

683. Như vậy ta thấy xuất hiện 21 loại thức do các tác ý thiện làm duyên.

684. Nhưng với các phi tác ý thiện lại xuất hiện bảy loại thức. Cụ thể là năm loại tâm quả bất thiện bắt đầu với nhân thức. Một là ý giới và một là ý thức giới, theo như người ta đã nói rằng: do nghiệp bất thiện đã được thực hiện, tích lũy thì quả nhân thức nổi lên... [152] nhĩ thức, tỷ thức, thiết thức, thân thức cũng nổi lên (Dhs§ 556) quả ý giới (Dhs § 562) quả ý thức giới nổi lên (Dhs. § 564)

685. Nhưng với bất động hành làm duyên, lại diễn ra bốn loại thức, cụ thể là, bốn quả vô sắc, như có lời nói rằng: do cùng một nghiệp thiện vô sắc giới đã được thực hiện, tích lũy [ie.Nhờ tu tập cùng một loại thiền Jhana] [Khi xả lạc và xả khổ... thì người đó nhập vào và trú nơi thiền bậc bốn câu hành với hư không vô biên xứ bằng cách vượt qua hoàn toàn mọi sắc tưởng, không xuất hiện các đối ngoại tưởng (Dhs.§501) câu hành với thức vô biên xứ (Dhs. § 502), câu hành với vô sở hữu xứ (Dhs.§ 503), câu hành với phi tưởng phi phi tưởng xứ (Dhs. § 504)

686. Sau khi biết được như vậy, loại thức xuất hiện với các hành làm duyên, giờ đây sự xuất hiện của các hành nên được hiểu như sau (ii) thức quả khởi sanh.

687. Nhờ tâm quả này mà hữu tình khởi sanh theo hai cách, cụ thể là, trong quá trình hiện hữu riêng tư (*pavatti*) [52] và nơi vòng luân hồi tái sanh (*paṭisandhī*). Về điểm này, có ngũ song thức, hai loại ý giới và căn vô nhân ý thức giới câu hành với hỷ mười ba thức này chỉ khởi sanh trong qui trình hiện hữu với năm loại cấu thành hiện hữu, mười chín thức còn lại xuất hiện nơi ba loại hiện hữu hoặc là nơi qui trình hiện hữu, hoặc là nơi vòng luân hồi hồi tái sanh, như ứng được, bằng cách nào đây?

ii.a. Nơi qui trình hiện hữu

688. Trước tiên, kẻ nào được tái sanh thông qua tâm quả thiện hay tâm quả bất thiện, với xứ của mình đã trưởng thành [chính vì thế] mà năm tâm như tâm nhân thức, v.v... quả thiện xuất hiện, chu tất nhiệm vụ thấy, nghe, ngửi, nếm và tiếp xúc bằng cách lần lượt tốc hành tâm các cảnh sắc đáng ưa thích hoặc không đáng ưa thích trung bình..v.v... làm đối tượng xuất hiện nơi nhãn môn. v.v... và lấy thần kinh nhãn hỗ trợ. Cũng giống như thế đối với năm tâm quả bất thiện; chỉ có một khác biệt là lấy

cảnh sắc .v.v... làm đối tượng, những pháp này mang tính chất đáng ưa thích hoặc không đáng ưa thích trung bình. Và mười loại thức có đặc tính bất biến (*niyata*) đối với môn, đối tượng, vật và sở [53] và cũng mang đặc tính bất biến đối với nhiệm vụ.

689. Sau đó, tiếp theo sau nhãn, [v.v...] thức quả thiện, quả ý giới thiện diễn ra hoàn tất nhiệm vụ tiếp thu, do phải thôi thúc cùng với đối tượng kể trên, và lại có ý vật hỗ trợ. Cũng giống vậy, tiếp theo sau đối với nhãn, [v.v...] thức quả bất thiện đến lượt quả ý giới bất thiện cũng vậy. [153] Nhưng hai loại tâm này đang khi biến đổi (*aniyata*) liên quan đến môn và đối tượng lại bất biến liên quan đến vật và sở. Và chúng lại bất biến đối với nhiệm vụ nữa.

690. Nhưng theo sau quả ý giới thiện, là tâm vô nhân ý thức giới câu hành với hỷ, xuất hiện và hoàn tất nhiệm vụ quan sát. Bằng cách tốc hành tâm do cùng một đối tượng giống như đối tượng làm ý giới và lại có ý vật hỗ trợ và khi đối tượng này tương đối mãnh liệt nơi bất kỳ môn nào nơi chúng sanh thuộc cõi dục giới, bình thường vào cuối các tốc hành tâm tương ưng với tham ái, thì nắm lấy qui trình dòng hữu phần (*bhavaṅga-sota*) và chỉ xuất hiện một vài lần với tư cách làm na cảnh có cùng một đối tượng, như thế điều được coi là tốc hành tâm. Nhưng trong phần bản liệt kê tâm khởi sanh [54] có hai lần tâm đã được truyền lại liên quan đến na cảnh nơi tất cả các môn. Tâm này lại có hai tên gọi, đó là “na cảnh” (*tadārammaṇa*) và dòng hữu phần bổ xung (*piṭṭhi-bhavaṅga*). Tâm này lại có đặc tính bất biến đối với các môn và đối tượng, tâm này còn bất biến so với các vật và biến đổi sở vào địa điểm và nhiệm vụ.

691. Như vậy trước tiên mười ba loại tâm này nên được hiểu chỉ xuất hiện trong quá trình hiện hữu nơi năm thành tố hiện hữu mà thôi.

692. Liên quan đến mười chín [55] tâm còn lại chẳng có tâm nào lại không xuất hiện như là một dòng hữu phần thích hợp cho chính tâm đó. Nhưng trong quá trình hiện hữu thì trước tiên ta thấy có hai tâm xuất hiện, cụ thể là: hai tâm quả ý thức giới vô nhân thiện và bất thiện xuất hiện để chu tất bốn nhiệm vụ của mình, ý muốn nói là, nhiệm vụ quan sát nơi ngũ môn tiếp theo sau tâm quả ý giới thiện và bất thiện, tức nhiệm vụ na cảnh nơi lục môn theo cách đã nói ở trên. Nhiệm vụ hữu phần nhằm tiếp tục sau khi vòng luân hồi tái sanh do chính các tâm này đem lại khi không còn tâm nào nổi lên có thể cắt đứt dòng hữu phần này được và [cuối cùng] là nhiệm vụ của tâm tử xuất hiện ở cuối qui trình hiện hữu; hai tâm này lại bất biến so với vật và biến đổi so với các môn, đối tượng, sở và nhiệm vụ [56]

693. Còn tám thức dục giới hữu nhân xuất hiện nơi qui trình hiện hữu nhằm hoàn tất ba nhiệm vụ. Ý muốn nói là, nhiệm vụ na cảnh nơi lục môn theo cách thức đã nói đến ở trên. nhiệm vụ hữu phần sau khi vòng luân hồi tái sanh do chính các tâm này tự đem lại khi chẳng còn tâm nào nổi lên có thể cắt đứt dòng hữu phần. Và cuối cùng là nhiệm vụ của tâm tử xuất hiện vào cuối qui trình hiện hữu, và các tâm này bất biến vì có ý vật và biến đổi so với các môn, đối tượng sở và nhiệm vụ.⁴⁷

694. Năm thức sắc giới và bốn thức vô sắc giới khởi sanh nhằm chu tất hai nhiệm vụ, ý muốn nói, nhiệm vụ hữu phần tiếp tục diễn ra sau khi vòng luân hồi tái sanh đã tự đem lại cho mình khi chẳng còn tâm nào nổi lên để có thể cắt đứt dòng hữu phần đó; và cuối cùng là nhiệm vụ tâm tử. Liên quan đến hai thức vừa nêu trên, thức thuộc cõi sắc giới thì bất biến, do có được ý vật và đối tượng, và biến đổi liên quan đến sở và nhiệm vụ, đang khi đó các tâm khác khởi sanh mà không có được ý vật và bất biến so với đối tượng và biến đổi so với sở và nhiệm vụ.

695. Đầu tiên đây là lý do làm sao 32 loại thức xuất hiện trong qui trình hiện hữu với các hành làm duyên và ở đó [trong qui trình hiện hữu] các hành đa dạng này còn là duyên dưới dạng nghiệp duyên và thân y duyên cho 32 loại quả thức na cảnh (registration).

696. Về điểm này, trong số mười một loại thức có tên gọi là na cảnh, chẳng có tâm nào khởi sanh là na cảnh nơi cõi hiện hữu sắc giới và vô sắc giới. Tại sao vậy? Vì không thấy xuất hiện chủng tử (nhân) (*bijā*) vì ở đó, chẳng có chủng tử vòng luân hồi tái sanh được gọi là quả dục giới có thể trở thành đáng tác tạo trong quá trình hiện hữu có liên quan đến cảnh sắc..v.v... làm đối tượng. Điều này ám chỉ sự thiếu vắng nơi sự hiện hữu sắc giới thuộc nhãn thức (v.v...) chẳng? không đâu, đó chính là do nhờ sức mạnh khởi sanh nơi các quyền, và vì giới hạn của thức trong cách phân chia các môn và qui trình tâm (*dvāravāthibhede*).

697. Và chính vì na cảnh này không xuất hiện nơi sự hiện hữu sắc giới và vô sắc giới. Cũng giống vậy, tâm này không khởi sanh theo bất kỳ pháp nào không phải là dục giới; tại sao vậy? vì tâm này không do các pháp đó sản sanh ra; và chính vì sự khác biệt so với nhân vật tác thành ra nó. Giống như một quý tử, muốn ra khỏi nhà đi theo sau là người cha để ra cậu quý tử đó và một số bà con thân thuộc hảo tâm đi theo họ cũng giống hết với người cha của cậu bé; và cầm tay cậu bé, và không đi theo bất kỳ một người nào khác, thí dụ như, các nhân viên hoàng gia. Cũng giống vậy, khi có ước muốn thoát khỏi đối tượng dòng hữu phần, do bởi có sự chia sẻ, thì tâm này chỉ đi theo tốc hành tâm dục giới lại chính là người cha xuất khởi ra nó, và hoàn toàn giống như cha nó. Và không phải bất kỳ tốc hành tâm đạo đại nào hoặc vô thượng. [57]

698. Và chính vì tâm này (na cảnh) không theo bất kỳ đối tượng đạo đại và siêu thế nào,, cũng giống vậy khi các pháp dục giới này xuất hiện làm đối tượng đạo đại, tâm này cũng không theo chúng đâu. Tại sao vậy? Do xa lạ với sở, và vì luôn có một cảnh hy thiếu. Giống một người con dễ dạy luôn đi theo đường hướng của người cha và họ hàng thân thiết cũng giống như người cha của mình, chỉ đi theo người cha đến những nơi quen thuộc như cửa nhà, đến chợ, đến các ngã ba đường, v.v... chứ không đi theo khi người cha đi vào rừng hay ra chiến trận, như vậy khi đi theo các pháp dục giới, chỉ khi nào các pháp này khởi sanh không mang đặc tính đạo đại và đến nơi những sở quen thuộc, chứ không phải khi chúng xuất hiện do các pháp đạo đại và siêu thế thôi thúc. Và chỉ khi nào đối tượng được khẳng định là hoàn toàn cảnh hy thiếu như vậy: toàn bộ quả thuộc dục giới, duy tác ý giới, duy tác vô nhân, ý thức giới câu hành hỷ là những pháp này luôn có cảnh hy thiếu. (Dhs § 1406) Chính vì thế [155] ta nên hiểu đặc tính không đi theo với các pháp dục giới có cảnh đạo đại và siêu thế.

699. Hoặc cuộc thảo luận biện hộ này nhằm mục đích gì đây? Vì trong bài diễn giải đã được khẳng định dứt khoát rằng: “ Có mười một tâm na cảnh không chấp nhận đối tượng đó (*tadārammaṇaṃ na gaṇhanti*) một khi danh và dòng dõi (*nāma-gotta*) buộc thôi thúc tốc hành tâm do khái niệm không nắm bắt được đối tượng. [58] (*tadārammaṇaṃ na labbhati*) ; nơi tuệ quán (thiền quán) có ba điểm đặc trưng làm đối tượng gồm đối tượng không nắm được; nơi tuệ quán (thiền quán) mạnh mẽ dẫn đến khởi sanh ra đối tượng không nắm bắt được khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do các sắc pháp giới và vô sắc giới không nắm bắt được đối tượng; nơi các pháp cố định phần tà [59] coi như đối tượng đó không được nắm bắt; nơi các pháp cố định phần chánh là đối tượng đó không được nắm bắt; khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do các pháp siêu thế mà đối tượng đó không được nắm bắt; khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do trí thắng tri (*abhiññā-ñāṇa*) coi đó là đối tượng không thể nắm bắt được; khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do trí đạt thông (*paṭisambhidā*) mà đối tượng đó không thể nắm bắt được; nơi một đối tượng yếu thuộc cõi dục giới thì đối tượng đó không được nắm bắt; chỉ nơi một đối tượng mạnh thuộc sáu môn dục giới mà đối tượng được nắm bắt. Và khi đối tượng đó được nắm bắt thì chỉ có thể thực hiện điều này nơi cõi dục giới mà thôi. Không có tâm na cảnh (registration) nơi hiện hữu sắc giới và vô sắc giới.” (xin đọc Bdhd 58).

iiib. Vòng luân hồi tái sanh

700. Nhưng những gì được trình bày ở trên, cụ thể là, điều gì: “có liên quan đến mười chín thức còn lại, thì chẳng có tâm nào không diễn ra là vòng luân hồi tái sanh thích hợp cho chính mình”. Thật khó hiểu điều này vì được trình bày quá ngắn gọn. Chính vì thế để có thể chứng tỏ cho thấy phương pháp theo chi tiết, người ta đặt câu hỏi như sau: (i) Có bao nhiêu vòng luân hồi tái sanh? (ii) Có bao nhiêu loại thức tái sanh? (iii) Vòng luân hồi tái sanh xuất phát từ đâu và do đâu mà ra? (iv) Vòng luân hồi tái sanh lấy điều gì làm đối tượng?

701. (i) Kể cả vòng luân hồi tái sanh nơi các chúng sanh vô tưởng, có tới hai mươi loại vòng luân hồi tái sanh.

702. (ii) Có mười chín loại tái sanh thức như đã nói ở trên.

703. (iii) Về điểm này, vòng luân hồi tái sanh thông qua quả bất thiện, ý thức giới vô nhân [60] khởi xuất nơi các đoạ xứ. Vòng luân hồi tái sanh do quả [61] thiện khởi xuất từ thế giới nhân loại trong số những người mù bẩm sanh, điếc bẩm sanh, chảy dãi bẩm sanh. (M I 20; MA I 118) loại vô tính v.v... , vòng luân hồi tái sanh đối với việc công đức nhờ có tám thức quả chính hữu nhân [62] xuất hiện nơi chư thiên [63] nơi con người. Đó là nhờ vào năm thức quả thuộc sắc giới xuất hiện nơi cõi Phạm Thiên sắc giới, đó là nhờ bốn thức quả vô sắc giới xuất hiện nơi cõi vô sắc. Chính vì thế vòng luân hồi tái sanh khớp với phương tiện nhờ đó và là nơi vòng luân hồi tái sanh xuất hiện.

704. (iv) Nói tóm lại, vòng luân hồi tái sinh có ba loại đối tượng, nghiệp [156] là nghiệp tướng và tướng sanh thú. Về điểm này, nghiệp được tích lũy nhờ tư (volition) thiện và bất thiện; nghiệp tướng chính là vật (*vatthu*) bằng cách coi đó làm nghiệp đối tượng tích lũy. Về điểm này, cho dù nghiệp được hình thành một trăm ngàn triệu đại kiếp trước đó trong quá khứ, ấy vậy ngay tại sát na đó nghiệp hay nghiệp tướng của nó vẫn xuất hiện và được khởi sanh như thường.

705. Đây là một câu chuyện nói về sự xuất hiện nghiệp tướng. Hình như Gopaka Sivali cho xây dựng một ngôi đền tại chùa Tālapitthika. Ngôi đền đã hiện ra với ông khi ông đang nằm trên giường bệnh. Nhìn thấy tướng này, ông đã chết và được tái sinh nơi thế giới Chur thiên.

706. Có một loại được gọi là chết trong si ám. Vì khi một người đang tìm kiếm một chánh đạo khác. Họ liền cắt đầu hẩn từ phía sau bằng một lưỡi kiếm sắc bén ; hoặc khi một người nằm xuống và nhắm mắt ngủ thiếp đi, người ta đã cắt đầu hẩn với một thanh kiếm sắc: [hay] người ta đã giết hẩn bằng cách dim hẩn xuống nước. Ngay sát na đó một số nghiệp hay nghiệp tướng xuất hiện.

707. Còn một loại khác gọi là túc tử. (chết nhanh). Vì họ nghiền nát con ruồi đang đậu trên cán xẻng hay trên đầu bằng cách lấy búa đập dẹp lép. Ngay sát na đó thì nghiệp và nghiệp tướng xuất hiện.

708. Nhưng khi con ruồi bị đập nát như vậy đây không phải là thân môn hướng tâm đã dập tắt dòng hữu phần (life-continuum) đầu tiên đâu, mà chỉ có thể là ý môn hướng tâm đã làm gián đoạn dòng hữu phần đó. Rồi khi tốc hành tâm được thôi thúc, nó gia nhập trở lại dòng hữu phần lần thứ hai, thân môn hướng tâm đã gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó liền khởi xuất các qui trình tâm (*vīthi*), cụ thể là thân thức, tiếp thu, quan sát, và đoán định. Khi tốc hành tâm được thôi thúc. Nó lại gia nhập trở lại vào dòng hữu phần. Đến lần thứ ba, chính ý môn hướng tâm gián đoạn dòng hữu phần. Và khi tốc hành tâm bị thúc bách[64] nó lại nhập trở lại dòng hữu phần. Tại vị trí này thì tử được tạo ra (*kālakiriyam karoti*). Điều này được kể ra nhằm mục tiêu gì? Nhằm mục tiêu chứng minh đặc tính nhanh chóng nơi đối tượng các pháp vô sắc.

709. Tướng sanh thú xuất hiện như là một cảnh tượng (*vanna*) tại nơi tái sinh. Về điểm này, khi địa ngục xuất hiện, trông giống như một chiếc vạc kim loại; khi thế giới nhân loại xuất hiện thì bào thai xuất hiện như là một đôi dép len (*kambalayāna-sadisā*); khi thiên giới xuất hiện cây như ý, lâu đài thiên giới, và đệm thân cũng xuất hiện.

710. Như vậy ngắn gọn vòng luân hồi tái sinh có ba đối tượng đó là: nghiệp, nghiệp tướng và tướng sanh thú.

711. Một phương pháp khác: vòng luân hồi tái sinh có ba loại đối tượng cụ thể là, [157] quá khứ, hiện tại và đối tượng không thể sắp loại được; vòng luân hồi tái sinh vô tướng không có đối tượng.

712. Về điểm này, nơi cõi thức vô biên xứ và nơi cõi phi tướng phi phi tướng xứ thì đối tượng của vòng luân hồi tái sinh là quá khứ, đối tượng của mười loại vòng luân hồi tái sinh thuộc dục giới cũng chính là quá khứ hoặc hiện tại; đối tượng của điều còn lại thì không thể sắp loại được. Nhưng khi vòng luân hồi tái sinh xuất hiện như vậy, đối với ba loại đối tượng thì tâm từ tiếp theo sau đó cũng xuất hiện nhưng chỉ có đối tượng quá khứ hay đối tượng không sắp loại được, chẳng có tâm từ với một đối tượng hiện tại đâu. Chính vì thế, cách thức vòng luân hồi tái sinh xuất hiện nơi thiện thú và ác thú nên được hiểu cụ thể như sau: tái sinh thức xuất hiện với một trong ba loại đối tượng tiếp theo ngay sau tâm từ chỉ với một trong hai đối tượng mà thôi.

713. (Ia) Từ thiện thú chuyển sang ác thú thí dụ như: trước tiên, trong trường hợp một người nơi thiện thú thuộc cõi dục giới, lại là người làm điều bất thiện, khi người đó nằm trên giường chết thì nghiệp theo như những gì hẩn đã tích lũy được hoặc nghiệp tướng đó, lại được tập trung chú ý nơi ý môn. Vì như lời Đức Phật nói rằng: “ Thế rồi những hành vi bất thiện hẩn đã thực hiện trong quá khứ... che đậy hẩn, [phân tỏa ra và bao trùm lấy hẩn]” (M iii. 164). Tiếp theo là một qui trình (*vīthi*) tốc hành tâm[65] kết thúc với na cảnh (registration), hay với tốc hành tâm, đang khởi sanh bằng cách do nghiệp tướng đó thôi thúc, tâm từ làm đối tượng cũng xuất hiện ở đó (*visaya*) lấy dòng hữu phần làm đối tượng của tâm từ nữa. Khi tâm đó đã diệt, tâm từ liền khởi sanh, bằng cách do chính nghiệp hoặc nghiệp tướng đó thôi thúc đã xuất hiện nơi tiêu điểm. Tái sinh thức được định vị trí nơi các ác thú đã được tổng ra khỏi đó do sức mạnh các phiền não chưa được cắt bỏ đi. Đây là một loại

vòng luân hồi tái sinh có đối tượng là quá khứ và được xuất hiện tiếp ngay sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

714. (Ib) Trong trường hợp một người khác, do nghiệpthuộc loại đã nói đến ở trên, lại xuất hiện trước tiêu điểm nơi ý môn ngay vào sát na tử tướng khô cảnh với hình ảnh lửa và những ngọn lửa sáng rực, v.v... nơi địa ngục, v.v... đối với người này, khi dòng luân tái sinh tâm hữu phần đã hai lần khởi sinh và diệt, có ba loại thức nơi các qui trình tâm (*vīthi-cittāni*) đó nổi lên bị đối tượng thôi thúc, cụ thể là, một hướng tâm (adverting), tốc hành tâm gồm năm sát na, do đặc tính chậm lại vì đã cận kề đến cái chết và hai na cảnh (registration). Sau đó lại khởi xuất một tâm tử đã biến đổi tượng tâm của hữu phần làm chính đối tượng của tâm này. Cho đến giai đoạn này thì đã có tới mười một sát na tâm trôi qua. Rồi lại nổi lên tái sinh thức có cùng đối tượng như trên, có tuổi thọ còn lại với năm sát na tâm. Đây chính là loại vòng luân hồi tái sinh có đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp theo tâm tử với một đối tượng quá khứ.

715. (Ic) Trong trường hợp của một người khác, cũng xuất hiện nơi tiêu điểm ở một trong năm môn [158] một đối tượng thấp hơn làm nguyên nhân tham ái điều xấu. v.v... khi các tâm của người này kết thúc với đoán định (*voṭṭhapana*) đã khởi sinh theo thứ tự liên tục, lại khởi sinh tốc hành tâm, có năm sát na, là do đặc tính chậm lại vì đã cận kề đến cái chết, và hai na cảnh (registration); sau đó lại khởi xuất một tâm tử đã biến đổi tượng của tâm hữu phần làm chính đối tượng của tâm này. Cho đến giai đoạn này thì đã có tới mười một sát na tâm trôi qua, cụ thể là, hai sát na hữu phần, một tâm ngũ môn hướng tâm, một tâm nhãn thức, một tâm tiếp thân, một tâm đoán định. Có năm tốc hành tâm, hai na cảnh (registration) và một tâm tử. Rồi sau đó khởi sinh tái sinh thức của người đó, cũng có cùng một đối tượng như vậy. Lại có cùng một quãng đời còn lại thuộc một sát na tâm. Đây cũng là một loại tái sinh thức có một đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

716. Trước tiên, đây là cách vòng luân hồi tái sinh nơi ác thú với những đối tượng quá khứ và hiện tại diễn ra sau tâm tử nơi thiện thú với một đối tượng quá khứ.

717. (IIa-c) Nhưng trong trường hợp một người đang trong khổ cảnh đã tích lũy được nghiệpvô tội (không chê được) như đã nói ở trên. Toàn bộ nên được hiểu theo cùng một cách, thay thế phân sáng với phân tối như sau: nghiệpvô tội của người này [như đã được tích lũy] hay nghiệp tướng này cũng xuất hiện nơi tiêu điểm ở ý môn.

718. Đây là cách thức trong đó vòng luân hồi tái sinh nơi thiện thú với đối tượng quá khứ và hiện tại xuất hiện tiếp ngay sau tâm tử nơi ác thú với một đối tượng quá khứ.

719. (IIIa) Trong trường hợp một người nào đó đang trong nhân cảnh, cho dù người này đã tích lũy được nghiệpvô tội, khi đang nằm trên giường bệnh, thì nghiệpvô tội như đã được tích lũy từ xưa nay, hay nghiệp tướng đó đã xuất hiện nơi tiêu điểm ý môn. Vì [Đức Phật] đã nói rằng: “Thế rồi với những công việc thiện người đó đã thực hiện trong quá khứ... hãy che chở hân, [hãy phủ khắp và bao bọc hân]” (M iii 171) v.v... Và điều này chỉ áp dụng cho kẻ nào đã tích lũy được nghiệpvô tội nơi cõi dục giới. Nhưng chỉ có xứ đạo đại xuất hiện nơi tiêu điểm trong trường hợp người đó đã tích lũy được nghiệpthuộc xứ đạo đại. (*mahaggata*) tiếp theo sau qui trình tốc hành tâm kết thúc với na cảnh. Hay chỉ đơn giản tốc hành tâm nổi lên do nghiệpvô và nghiệp tướng đó thôi thúc mà thôi. Còn nổi lên tâm tử có đối tượng là dòng hữu phần (life-continuum), khi tâm này đã diệt. Lại nổi lên do cùng một nghiệpphay nghiệp tướng đó thôi thúc xuất hiện nơi tiêu điểm. Tái sinh thức được định vị nơi các nhân cảnh, đã bị sức mạnh các phiền não chưa được cắt đứt thúc đẩy. Đây là loại vòng luân hồi tái sinh có đối tượng quá khứ hay một đối tượng không thể sắp xếp được và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

720. (IIIb) Trong trường hợp một người khác, do nghiệpđục giới vô tội, xuất hiện nơi tiêu điểm ý môn vào sát na tử thì tướng nhân cảnh, được gọi là sự xuất hiện nơi lòng mẹ trong trường hợp hiệp thể được gọi là xuất hiện nơi rừng lạc thú, cây như ý v.v... trong trường hợp nơi thiên giới. [159] **Tái sinh** thức khởi sinh tiếp ngay sau tâm tử để chứng tỏ liên quan đến tướng khổ cảnh. Đây là một loại vòng luân hồi tái sinh có đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

721. (IIIc) Trong trường hợp của một người khác, các họ hàng dâng cúng những đối tượng nơi ngũ môn; hoặc là một cảnh sắc làm đối tượng như hoa, vòng hoa, cờ xí, phướng (tràng phan), v.v... lại nói

rằng: Đây là điều được dâng cúng cho Đức Phật (*Buddhapūja*) vì lợi ích của chính bạn thân yêu, hãy để tâm thanh thân. Hoặc lấy cảnh thịnh làm đối tượng, như thể lời thuyết pháp. Dâng lời hát tiếng ca, v.v... Hoặc giả lấy cảnh khí làm đối tượng như thể hương nhang, nước hoa, v.v... Hay cảnh vị làm đối tượng như thể mật ong, mật đường, v.v... nói rằng: “Thưa Ngài, hãy thưởng thức điều này, đây là của bố thí được dâng lên Ngài” Hoặc một cảnh xúc làm đối tượng như thể tơ lụa Trung Quốc, vải Somara, v.v... nói rằng: “Thưa Ngài hãy nhận lấy những thứ vải này, đây là của bố thí dành làm lợi ích cho chính Ngài. Khi cảnh sắc đó làm đối tượng đã xuất hiện nơi tiêu điểm đối với hân, và tâm kết thúc bằng đoán định đã nổi lên với sự liên tục đúng lúc. Lúc đó tốc hành tâm khởi sanh trong người đó tổng số là năm sát na do sự chậm chạp xuất hiện vì gần đến giờ chết và hai na cảnh (registration); sau đó một tâm tử lấy đối tượng của tâm hữu phần làm đối tượng của chính mình và cuối cùng lại nổi lên tái sanh thức cũng có cùng một đối tượng chỉ tồn tại trong một sát na tâm ngắn ngủi. Đây cũng là một loại vòng luân hồi tái sanh có một đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp ngay sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

722. (IIIId) Nhưng trong trường hợp của một người khác đang ở trong nhân cảnh vì đã đạt đến các xứ đạo đại. Thông qua đề mục thiên địa Biến Xứ (*kaṣiṇa*) v.v... vào sát na tử đã xuất hiện ở tiêu điểm ý môn, một nghiệp dục giới thiện, hay nghiệp tướng, hoặc tướng sanh thú (định mệnh), hoặc giả một ấn chứng của địa biến xứ, v.v... hoặc giả tâm đạo đại. Hoặc giả lại xuất hiện nơi tiêu điểm một đối tượng cao cấp hoặc giả thuộc nhân môn hay nhĩ môn là nguyên nhân tái sanh thiện, khi tâm kết thúc với đoán định nổi lên do liên tục tính, lúc đó có năm tốc hành tâm nổi lên do đặc tính chậm chạp, vì là sát na tử đã cận kề. Nhưng đối với ai với tâm đạo đại, na cảnh (registration) sẽ không diễn ra, chính vì thế một tâm tử nổi lên tiếp ngay sau những tốc hành tâm đó, biến đổi tượng của tâm hữu phần (life-continuum) thành đối tượng của mình. Vào lúc kết thúc giai đoạn này, thì tái sanh thức được định vị nơi một trong số các nhân cảnh nơi các pháp dục giới và nơi các pháp đạo đại, và lấy một trong số bất kỳ đối tượng nào đã xuất hiện như đã nói ở trên làm đối tượng cho mình. [160] Đây cũng là một loại tái sanh thức với đối tượng quá khứ, hiện tại hoặc không thể sắp loại được, xảy ra liền kề với tâm tử thuộc các nhân cảnh. Với một đối tượng không thể sắp xếp được.

723. (III 2a-d) Ta cũng nên hiểu tái sanh thức xảy ra liền ngay sau tâm tử vô sắc giới theo phương pháp này. Đây chính là cách tái sanh thức xuất hiện với đối tượng quá khứ hiện tại và không thể sắp xếp được liền kề ngay với tâm tử nơi các nhân cảnh với đối tượng quá khứ và không thể sắp xếp được.

724. (IV) Nhưng trong trường hợp một người nơi các ác thú lại làm điều bất thiện, thì nghiệp đó, hay là nghiệp tướng hay tướng sanh thú đó xuất hiện nơi tiêu điểm ý môn, hay ngũ môn (giác quan) làm đối tượng tạo và là nhân duyên tái sanh bất thiện. Lúc đó tái sanh thức nổi lên do đặc tính liên tục vào cuối sát na tâm tử được định sở nơi ác thú với một trong số các đối tượng đó làm đối tượng. Đây là cách tái sanh thức nổi lên với một đối tượng quá khứ hay hiện tại liền kề ngay với tâm tử nơi các khổ cảnh với một đối tượng quá khứ. (iii) Nghiệp làm duyên.

725. Cho tới điểm này ta đã chứng minh được có tới mười chín loại thức xuất hiện được coi như là tái sanh thức. Toàn bộ các tái sanh thức này [cũng sẽ được sắp xếp thêm như sau:]

*Khi tái sanh thức thuộc loại đó xuất hiện
ngoài ra còn có cách xếp loại hai lần
nhờ nghiệp cho dù có pha trộn hay là không
và sẽ được sắp xếp thêm một lần nữa*

726. Đối với thức quả (của nghiệp) này, khi nổi lên nơi tái sanh thức, có thể thực hiện được nghiệp này thông qua hai cách. Vì sanh nghiệp của thức này ta có thể coi như là duyên hoặc giả là dị kệ nghiệp duyên (*nānākkhaṇika*) hoặc giả là thân y duyên. Vì thế [Đức Phật] đã nói như sau: nghiệp thiện cũng như bất thiện chỉ là một duyên là thân y duyên đối với quả của nghiệp (xin đọc Tkp I 5)

727. Ta nên hiểu rằng khi thức quả xuất hiện như vậy, cả hai loại đối tượng được pha trộn cũng như không pha trộn sẽ được sắp xếp tiếp theo sau đó.

728. Thí dụ như: cho dù thức quả này xuất hiện theo cách là tái sanh thức, nó gồm hai cách và chia ra thành pha trộn và không được pha trộn với sắc, lại được chia thành ba loại là dục hữu, sắc hữu và vô

sắc hữu, còn phân thành bốn loại như trong trường hợp noãn sanh, thai sanh, thấp sanh, và hoá sanh, cũng chia ra thành năm sanh thú này, và thành bảy loại theo bảy thức trú; và cuối cùng thành tám loại theo tám hữu tình cư.

729. Về điểm này có kệ rằng:

*Tâm pha trộn có hai loại, có giới tính hay không.
Có giới tính cũng chia thành hai loại
Thập pháp cuối cùng đầu tiên có được.
Lần lượt chia thành ba và thành hai loại*

730. [161] “Thức pha trộn có hai loại, kể cả giới tính hay là không” không kể vô sắc hữu (*arūpa-bhava*), tái sanh thức nổi lên cùng với sắc pháp. Vì nó khởi sanh nơi sắc hữu không có giới tính (*bhāva*) được gọi là nữ quyền và nam quyền, và vì nó khởi sanh nơi dục hữu cùng với [hai giới tính, loại ra ngoài tái sanh thức nơi các vị hoạn quan. Như vậy có hai loại “có giới tính” (*sa-bhāva*) hoặc là “vô giới tính” (*a-bhāva*). [66]

731. “Và thức với giới tính cũng lại phân làm hai” (*sabhāvaṃ tattha ca dvidhā*): ở đây cũng là do thức này khởi sanh cùng với nữ tính hoặc nam tính (*itthipurisabhāvānaṃ*), thế nên thức này có hai bản chất. (*sabhāva*)

732. Là thập pháp cuối cùng nhưng lại nắm được trước tiên, lần lượt là ba thập pháp và hai thập pháp.” Ở đây cùng với tái sanh thức được trộn lẫn với sắc pháp và xuất hiện trước tiên thành một cặp “trộn lẫn cũng như không trộn chung,” ở đây khởi sanh tối thiểu cũng là hai thập pháp thuộc ý vật và thân, hoặc nơi ba thập pháp là ý vật, thân và giới tính. Chẳng còn cách rút gọn nào khác được nữa đối với sắc pháp bên dưới đó. Nhưng khi tái sanh thức này khởi sanh nơi hai loại sanh được gọi là noãn sanh và thai sanh, tái sanh thức thực hiện được điều này nơi một [giọt] dầu bơ trên một sợi len nơi của hài nhi mới sanh và được biết như là “một bào thai ở giai đoạn đầu tiên” (*kalala*)

733. Làm thế nào bốn loại sanh xuất hiện ta có thể hiểu căn cứ vào bốn loại sanh thú. Về vấn đề này có kệ rằng:

*Ba loại khởi sanh đầu tiên
không phải ở hỏa ngục, cũng không với chư thiên.
Cứu được địa thần, cả bốn loại được tìm thấy
Chỉ thể hiện nơi ba sanh thú khác nhau thôi.*

734. Về điểm này, với các từ, “nơi các vị Chư thiên” ta nên hiểu như là nơi hỏa ngục và nơi các vị chư thiên, ngoại trừ các vị địa thần. Cũng như nơi ma đói. (*peta*) đang bị cơn khát hoành hành. Ba loại sanh đầu tiên không thấy khởi sanh ở sanh thú này, cụ thể là, noãn sanh, thai sanh và thấp sanh; vì những sanh thú này chỉ là hóa sanh mà thôi. Nhưng nơi ba sanh thú còn lại, nơi súc sanh, ngạ quỷ và nhân loại, và nơi các địa thần như đã được loại trừ ở trên, chỉ có bốn loại sanh mà thôi.

735. Về điểm này lại có kệ rằng:

*Các chư thiên sắc giới có ba mươi chín loại.
Hoá sanh và thấp sanh
Ít nhất có bảy mươi điển hình sắc.
Và ít nhất cũng có tới ba mươi loại*

736. Trước tiên, trong số các vị Phạm Thiên sắc giới do hóa sanh đã khởi sanh cùng với tái sanh thức với ba mươi chín loại sắc làm thành bốn bọn (*kalāpa*), cụ thể là, thập pháp nhãn, thập pháp nhĩ và thập pháp ý vật và cửu pháp mạng quyền, nhưng loại ra ngoài các vị phạm thiên sắc giới, trong số các loại hóa sanh và thấp sanh khác, lại có tới bảy mươi loại sắc đa số với thập pháp nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân, giới tính và ý vật thập pháp. [162] và những loại này chỉ tìm thấy được nơi các chư thiên dục giới. Về điểm này, số lượng sắc bốn sắc lại gồm mười pháp, cụ thể là: (cảnh) sắc, khí, vị, vật thực, sắc tứ đại, thần kinh nhãn và mạng quyền được gọi là “nhân thập pháp.” Chính vì thế những gì còn lại cũng nên được hiểu như vậy. Nhưng ít nhất, có ba mươi loại sắc khởi sanh với thiệt, thân thập

pháp, và ý vật thập pháp thuộc những ai mù, điếc bẩm sinh và không có lưỡi^[67] ngay từ lúc chào đời và vô tính. Nhưng giữa cái tối đa và tối thiểu việc phân chia nên được hiểu như là điều thích hợp.

737. Sau khi thông biết được như vậy, lại nữa.

Ta phải cứu xét kỹ nhị pháp sanh tử.

Dưới dạng uẩn, đối tượng, nguyên nhân sanh thú và cảm thọ

Hạnh phúc, và rồi liên tưởng đến tâm và tứ

Phân biệt cả hai bằng điểm tương đồng và khác biệt.

738. Ý nghĩa là: có tái sanh thức với hai đặc tính pha trộn và không trộn lẫn với vật chất (sắc) và có tâm tử xuất hiện ngay tức khắc trước đó, và ta nên biết đặc tính dị biệt và dị đồng theo các uẩn, v.v... về điểm này. Bằng cách nào đây?

739. Đôi khi, tiếp theo ngay sau tứ uẩn vô sắc tử là tứ uẩn tái sanh lại có đối tượng giống nhau (*abhinna*). Đôi khi lại có tái sanh kéo dài với một cảnh nội phần [tiếp theo sau] tử phi đảo đại, với một cảnh ngoại phần. Trước tiên đây là phương pháp có liên quan đến các cõi vô sắc giới. Nhưng đôi khi lại xuất hiện một tái sanh ngũ uẩn dục giới tiếp theo ngay sau tử tứ uẩn vô sắc. Đôi khi lại xuất hiện tái sanh tứ uẩn vô sắc tiếp ngay sau tử ngũ uẩn dục giới hay tử sắc giới.

740. Như vậy ta thấy có tái sanh thức với đối tượng quá khứ, không thể sắp xếp^[68] được hay đối tượng hiện tại tiếp theo sau tử với đối tượng quá khứ. Vẫn có tái sanh nào đó nơi ác thú nào đó, [tiếp ngay sau] tử nơi một số thiện thú. Cũng xuất hiện tái sanh câu hành hữu nhân tiếp theo ngay sau tử vô nhân. Cũng còn có tái sanh tam nhân [tiếp ngay sau tử nhị nhân cũng có tái sanh câu hành hỷ tiếp ngay sau tử câu hành xả. Lại có tái sanh câu hành với hỷ tiếp ngay sau tử vô hỷ, cũng có tái sanh xuất hiện với tầm tiếp theo sau tử vô tầm. Có tái sanh câu hành tử tiếp theo sau tử vô tử. Lại có tái sanh câu hành với tầm và tử tiếp theo sau tử vô tầm và vô tử. Chính vì thế các tái sanh này phải được tăng gấp đôi lên do ý nghĩa đối nghịch là điều thích hợp.

741. *Chỉ có pháp với nhân duyên*

Khởi sanh nơi hiện hữu liên tiếp;

Chẳng hề vượt quá giới hạn quá khứ

Cũng không khởi sanh, hoặc được khởi sanh từ đó.

742. **[163]** Chính vì thế chỉ có sắc pháp và vô sắc mới khởi sanh khi có duyên, mới khởi sanh “nghĩa đen là xuất hiện” sự hiện hữu liên tiếp. Như lời người ta nói: “Đó không phải là chúng sanh tồn tại, chẳng phải là bản ngã, và cũng không vượt quá khỏi hiện hữu quá khứ (*saṅkanti*) nơi này nơi kia, cũng chẳng được thể hiện ở đây mà không có nguyên nhân nào cả.

743. Chúng ta sẽ giải thích cặn kẽ theo thứ tự hiển nhiên bằng tử nhân loại và tái sanh thức. Vì khi với hiện hữu quá khứ, một người nào đó tiến gần đến cái chết tự nhiên hoặc bạo loạn không thể nào chịu nổi sự tấn công của những nhát dao, không thể chịu nổi những cảm thọ đau đớn vào cuối giờ chết. Khi họ bị cắt rời khỏi những dây chằng các khớp xương tứ chi. Thân xác của người đó từ từ khô héo đi giống như một chiếc lá xanh lìa khỏi cành dưới ánh sáng mặt trời, và khi các nhãn quyền, v.v... đã diệt và thân quyền, tâm quyền và mạng quyền chỉ còn có ý vật hỗ trợ mà thôi và thức lúc đó có sự hỗ trợ của ý vật xuất hiện bằng cách thôi thúc hoặc do một số nghiệp trong số các nghiệp quá khứ trọng nghiệp, thường nghiệp, cận tử nghiệp và khinh tác nghiệp và được gọi là “hành” có những duyên còn lại, hoặc do một đối tượng (*visaya*) nào đó thôi thúc được gọi là nghiệp tướng hoặc tướng sanh thú khiến xuất hiện do nghiệp đó và đang khi xuất hiện như vậy, do ái dục và vô minh đã không được đoạn trừ và nguy hiểm nơi đối tượng đó do vô minh che án, do ái dục đó thôi thúc và các hành câu sanh hắt về phía trước. Và trong một qui trình liên tục như thế, đang khi nó còn bị ái dục thôi thúc và cách hành khát về phía trước như vậy; liền đoạn trừ sự hỗ trợ trước đó giống như một người qua sông bằng cách treo vào một sợi dây được cột vào một cây cọc ở bờ bên kia vậy. Và cho dù có được nguồn trợ giúp mới xuất phát từ nghiệp phay không, nó chỉ xuất hiện nhờ vào điều cảnh duyên, v.v... mà thôi.

744. Và ở đây, pháp trước đó (trong số hai pháp trên) được gọi là tử (*cuti*) do có sự tàn lụi đi (*cavanato*), và pháp sau đó được gọi là tái sanh (*paṭisandhi*) là do có sự nối kết với khởi đầu hiện hữu tiếp theo (*bhavantarādi-paṭisandhanato*). Nhưng ta nên hiểu điều này không xuất hiện ở đây từ

hiện hữu trước đó, cũng không tự xuất hiện mà không có nghiệp chướng, các hành có sự thúc đẩy có đối tượng v.v... làm nguyên nhân,

745. *Đây ta lấy tiếng vang và những điều giống thế*

làm ví dụ cụ thể để so sánh giống như nguồn suối tương tục tính xuất hiện chẳng do tự mình hoặc do điều gì khác.

[164] Và về điểm này, ta hãy lấy những điều lý giải thức này giống như tiếng vang, giống như ngọn đèn, chiếc mộc, một hình ảnh trên gương liên quan đến việc không xuất hiện ở đây từ hiện hữu trước đó và liên quan đến sự khởi sanh của thức đó do nguyên nhân được bao gồm trong hiện hữu quá khứ. Vì giống như một tiếng vang, một ngọn đèn, một chiếc mộc và một bóng hình theo thứ tự đều phát ra do tiếng động, v.v... làm nguyên nhân, và sẽ chẳng đi đến nơi nào khác thế nên thức này cũng như vậy mà thôi.

746. Và ở đây, với nguồn tương tục tính như vậy (*santāna*) thì chẳng tồn tại được liên tục tính tuyệt đối cũng như tính khác biệt đâu, vì nếu đồng nhất tính tuyệt đối xảy ra, nơi nguồn tương tục tính như vậy thì “bơ” không thể hình thành được từ “sữa”. Tuy nhiên nếu như đa dạng tính tuyệt đối diễn ra; thì bơ cũng không thể được phát xuất từ sữa đâu và điều này cũng diễn ra với toàn bộ các nhân duyên và những gì do nguyên nhân mà ra nếu điều này là đúng. Vì ta có thể kết thúc tính đồng nhất ở đây hoặc chẳng có cách nào khôi phục lại được đa dạng tính ở đây đâu.

747. Đến đây người ta có thể nói thêm: “Giả như có sự xuất hiện và lại không có biến đổi; thì kết quả có thể thuộc về một người nào khác, hoặc giả là do nghiệp nào khác chẳng, vì các uẩn xuất hiện nơi hiện trạng con người đã diệt và nghiệp làm duyên cho quả đó không thể chuyển qua nơi (quả tồn tại) và vì không có bất kỳ kinh nghiệm nào về điều này, thì quả đó thuộc về ai? Chính vì thế mà mô thức này không rõ ràng lắm.

748. Đây là câu trả lời:

Tương tục tính có kết quả xuất hiện

Chẳng xuất phát nhờ chi, cũng chẳng từ đâu cả.

Giống qui trình hình thành một hạt giống

Sẽ chứng minh được nội dung ý nghĩa của vấn đề.

749. Vì khi một kết quả khởi sanh nơi một tương tục tính duy nhất, thì quả này không thuộc về một nguyên nhân nghiệp của một người nào cả hay xuất phát từ một nghiệp nào khác. Vì lý do loại bỏ [69] đồng nhất tính và tính đa dạng tuyệt đối. Qui trình [70] hình thành nơi các hạt giống chứng tỏ ý nghĩa này một cách rõ ràng. Vì theo như các qui trình hình thành một hạt xoài, v.v... đã có hiệu lực. Khi liên tục tính của sự phát triển nơi những hạt giống đặc biệt nào đó xuất hiện sau này, là do những điều kiện duyên đã có được, điều này có được không phải là do quả của những hạt giống khác, cũng chẳng phải do những qui trình hình thành làm duyên, cũng chẳng do những hạt giống này hay do chính những qui trình hành thành này đã đạt đến vị trí nơi quả xuất hiện. Và điều đó nên được hiểu như là đã xuất hiện bằng cùng một cách như vậy ngay cả trong trường hợp của chúng ta nữa, ý nghĩa này cũng nên được hiểu từ một thực tế là do nghệ thuật, nghề nghiệp và dược liệu, v.v... đã học hỏi được từ ngày còn trẻ đã đem lại kết quả khi đạt đến trưởng thành.

750. Điều này cũng nêu lên một câu hỏi: “Vì không có chút kinh nghiệm nào về vấn đề này, thì quả này thuộc về ai? Về điểm này có kệ sau đây:

do kết quả xuất hiện mà thôi.

từ thường dùng đó: “kinh nghiệm”

vì ta chỉ bàn được về “quả”

một khi quả đã xuất hiện trên cây.

751. [165] Chính là vì đơn giản do sự xuất hiện của trái trên cây lại là một phần các trạng thái ta gọi là cây, mà ta có thể gọi là “cây ăn trái” hay “cây có trái” vì vậy cũng chỉ đơn giản do sự xuất hiện của kết quả bao gồm tham dục và đau khổ mà ta gọi là “kinh nghiệm” lại là một phần thuộc các uẩn mà ta gọi là “uẩn chư thiên” và “con người” mà ta có thể nói “chư thiên và con người có kinh nghiệm

hoặc cảm thọ được khoái lạc hay đau khổ”. Chính vì thế không nhất thiết phải cần đến một người khác [ie. Tách biệt ra]

752. Và bất cứ ai cũng có thể nói: “Điều này thật đã quá hiển nhiên, các hành nên được coi như là những duyên đối với kết quả cho dù chúng đã hiện hữu hay chưa hiện hữu; và nếu như khi chúng đã xuất hiện, kết quả chỉ xảy ra vào thời điểm xuất hiện mà thôi, nhưng nếu khi chúng chưa xuất hiện, chúng vẫn có thể liên tục mang lại kết quả cả trước và sau khi chúng xuất hiện, thế nên Ngài đề kệ rằng:

*Chúng chỉ là nguyên nhân khi được thể hiện.
Cũng chẳng phải do tác tạo ra quả,
Đây là những ví dụ nên hiểu rõ.
Nơi những gì được bắt đầu với một tác nhân.*

753. Vì các hành làm duyên tạo ra kết quả cho chính chúng, vì các quả này đã được thực hiện, không phải vì đã hiện hữu hay chưa hiện hữu. Theo như lời Đức Phật đã nói: “Là do nghiệp thiện nơi cõi dục giới đã được thực hiện, và đã được tích lũy mà quả nhãn thức nổi lên” Dhs § 431). v.v... Sau khi đã trở thành duyên cho chính quả nơi các hành này tùy vào khả năng, thì chúng không thể đơm hoa kết trái được nữa, đơn giản là vì các quả đó đã chín mùi. Và để giải thích ý nghĩa này, ví dụ nhân viên (hay tác nhân), v.v... nên được áp dụng ở đây. Chính vì giống như trên đời này, khi có người nào đó trở thành nhân viên nhằm hoàn tất một công việc kinh doanh nào đó, và nhân viên này đã mua được hàng hóa hay giải quyết được khoản tiền vay [ngân hàng] thế rồi chỉ đơn giản việc thực hiện chuyển ngân mới chính là điều kiện hay duyên hoàn tất được dịch vụ đó, chứ không phải sự hiện hữu thực sự, hay không hiện hữu công việc chuyển ngân đó và sau khi đã hoàn tất công việc chuyển ngân, nhân viên đó chẳng còn trách nhiệm nào khác nữa. Tại sao vậy? Chính vì thường vụ đã hoàn tất. Cũng chính vì thế, vì sau khi đã thực hiện được các hành đó lại là duyên cho chính kết quả đó và không đem lại kết quả sau khi đã tạo ra kết quả theo khả năng của các hành đó.

754. Cho đến sát na khởi sanh này, với các hành làm duyên cho tái sanh thức đã diễn ra bằng hai cách pha trộn và không pha trộn với sắc pháp như ta đã chứng tỏ trước đó. (V) Các hành làm sao có thể làm duyên cho thức được.

755. Giờ đây để có thể loại bỏ lầm lẫn về toàn bộ ba mươi hai loại quả thức này.

*Ta nên hiểu rõ bằng cách nào và ra làm sao
các hành có thể làm duyên được.
cho tái sanh và cho cả qui trình hiện hữu.
nơi cả ba loại hiện hữu v.v...*

756. [166]. Về vấn đề này, có ba loại hiện hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú (định mệnh). bảy thức trú và chín hữu tình cư được gọi là “các loại hiện hữu v.v...” Ý nghĩa ở đây là ta nên nhận ra các loại tâm quả nào làm duyên nơi tái sanh thức và nơi qui trình hiện hữu (*pavatti*) nơi các loại hiện hữu này v.v... và chúng làm nguyên nhân bằng cách nào vậy.

757. Về điểm này, trước tiên liên quan đến các tác ý thiện: thì tác ý thiện bao gồm tám tư (volition) thuộc cõi dục giới làm một duyên theo hai cách: là dị kê sát na nghiệp duyên và làm thân y duyên, một cách tổng thể đối với toàn bộ chín loại quả thức nơi tái sanh nơi thiện thú (định mệnh) dục hữu, các hành lại bao gồm năm loại tư thiện thuộc cõi sắc giới làm duyên, cũng giống như cách thức đã nêu trên. Đối với năm tái sanh chỉ có nơi sắc hữu mà thôi.

758. Dục hữu được chia ra, như đã nói trên, thành duyên theo hai cách. Còn với bảy loại thuộc cõi quả thức hạn chế ngoại trừ vô nhân ý thức giới câu hành xả[71] trong qui trình hiện hữu, chứ không phải nơi tái sanh hay nơi thiện thú dục hữu và có cùng một hành làm duyên. Giống như vậy cho năm loại quả thức trong qui trình hiện hữu, không phải trong thời tái sanh trong sắc hữu. Nó làm một duyên cũng giống như vậy cho tám loại quả thức (cõi) hy thiếu (giới hạn) trong qui trình hiện hữu, không phải trong thời tái sanh nơi một khổ thú dục hữu. Ở đó chính là duyên dành cho tâm quả thiện xuất hiện nơi hỏa ngục trong việc gặp gỡ một đối tượng mong đợi về các cơ hội như thế trong cuộc viếng thăm của Ngài Trưởng lão MahāMoggallāna tới các vùng địa ngục. [Thông qua] cùng duyên,

một đối tượng ước muốn cũng có được trong số súc sanh và nơi các Naga, supannas[72] và các yêu quái có sức mạnh mãnh liệt.

759. Tác ý thiện này cũng là duyên đối với mười sáu loại tâm quả thiện trong qui trình hiện hữu và trong tái sanh nơi thiện thú thuộc dục hữu. Nhìn chung tác ý thiện cũng làm duyên đối với toàn bộ mười loại tâm quả trong qui trình hiện hữu và nơi tái sanh nơi sắc hữu.

760. Phi tác ý thiện, bao gồm mười hai Tư bất thiện là duyên cũng giống như nơi ác thú thuộc dục hữu đối với một loại tâm nơi tái sanh[73] không thấy ở trong qui trình hiện hữu; cũng giống vậy đối với sáu loại thức nơi qui trình hiện hữu, không phải nơi tái sanh và đối với toàn bộ bảy loại thức [chỉ một phần] trong qui trình hiện hữu và một phần trong tái sanh và nơi thiện thú nơi dục hữu. Đây cũng là một duyên giống như những hành đối với bảy loại thức nơi qui trình hiện hữu, chứ không phải nơi tái sanh. Nơi sắc hữu đây lại là một duyên cũng giống như đối với bốn loại tâm quả trong qui trình hiện hữu, không có ở nơi tái sanh. Như vậy đây là một duyên đối với sự thấy các cảnh sắc không được ước muốn của các vị Phạm Thiên [167] và nơi nghe đối với các cảnh thanh không đáng ước muốn ở cõi dục giới. Nhưng nơi cõi Phạm Thiên không có các cảnh sắc không đáng ước muốn. v.v... cũng giống như vậy nơi các cõi chư thiên thuộc cõi dục giới. [74]

761. Bất động hành là một nguyên nhân cũng giống vậy đối với bốn loại tâm quả cả trong qui trình hiện hữu, nơi đường hướng tái sanh vô sắc hữu.

762. Nhưng thông qua phương pháp bao gồm toàn bộ những gì liên quan đến điều thiện và điều bất thiện nơi cõi dục giới. Thân hành bao gồm hai mươi Tư làm duyên bằng hai cách, làm dị thời sát na nghiệp duyên và làm thân y duyên đối với mười loại tâm quả nơi tái sanh xuất hiện nơi dục hữu. Cũng cùng một hành như vậy làm duyên đối với mười ba loại tâm quả theo qui trình hiện hữu, không phải nơi tái sanh, ở nơi dục hữu, và đối với chín loại tâm quả cũng tương tự như vậy nơi dục hữu cũng cùng một hành như vậy đối với hai mươi ba loại tâm quả theo qui trình hiện hữu và nơi tái sanh.

763. Cũng như vậy đối với khẩu hành.

764. Nhưng tâm hành lại gồm tới 28 và 29 tư cũng làm duyên giống như vậy đối với mười chín loại tâm quả nơi tái sanh, không theo qui trình hiện hữu, ở toàn bộ ba loại hiện hữu. Lại cùng một loại hành đó là duyên cho 22 loại tâm quả, được nêu lên một cách tách biệt thành mười ba và chín loại, theo qui trình hiện hữu, không phải nơi tái sanh ở hai loại hiện hữu [tách biệt, cụ thể là, dục hữu và sắc hữu.]. Nhưng đây chính là một duyên giống như 32 loại tâm quả nơi cả qui trình hiện hữu và nơi tái sanh ở ba loại hiện hữu vậy.

765. Đây là điều đầu tiên chúng ta nên hiểu đối với loại tâm quả mà những hành này làm duyên nơi tái sanh và qui trình hiện hữu nơi ba loại hiện hữu và chúng là duyên theo cách nào.

766. Và ta cũng nên hiểu theo cùng một cách liên quan đến những loại sanh khởi khác (*yoni*) v.v... (vi) Phần Tóm Lược.

767. Về điểm này, tiếp theo sau đây là một điều khẳng định chỉ được dùng làm tiêu đề mà thôi, bắt đầu ngay từ đầu: đối với ba loại hành, trước tiên tác ý thiện tạo ra toàn bộ kết quả riêng bằng cách tạo ra hai loại hiện hữu cho tái sanh thức giống như vậy trong bốn loại sanh, cụ thể là: noãn sanh v.v... ; ở hai loại sanh thú, cụ thể là, chư thiên và nhân loại; ở bốn thức trú, cụ thể là nhân loại và các cảnh giới thiền Jhana bậc nhất, nhì và ba, [75] được mô tả như sau: thân dị tướng dị... .thân dị tướng đồng... .thân đồng tướng dị... .thân đồng tướng đồng (D iii 253); và chỉ thấy nơi bốn hữu tình cư mà thôi. Vì ở nơi cư trú của các chúng sanh vô tướng duyên này chỉ tạo ra sắc pháp mà thôi. Chính vì thế hành là duyên theo cách đã được khẳng định ở trên đối với 21 loại quả thức ở hai loại hiện hữu, bốn loại sanh, hai sanh thú, bốn thức trú [168] và bốn hữu tình cư. Theo như cách chúng được tạo ra nơi tái sanh hay trong qui trình hiện hữu.

768. Nhưng phi tác ý thiện chỉ được chín mùi thành tái sanh nơi dục hữu mà thôi, nơi bốn loại sanh, nơi ba sanh thú còn lại, nơi một thức trú được mô tả như là “ thân dị tướng đồng,” và hữu tình cư tương ứng hữu tình cư. Chính vì thế đây là duyên theo cách đã nói ở trên đối với bảy loại tâm quả chỉ trong một cách hiện hữu nơi bốn loại sanh, ba sanh thú, một thức trú và chỉ nơi một hữu tình cư. Cả ở nơi tái sanh lẫn trong qui trình hiện hữu.

769. Bất động hành chỉ được chín mùi thành tái sanh thức nơi hiện hữu vô sắc giới mà thôi, ở các loại hóa sanh, nơi sanh thú chư thiên, nơi ba thức trú bắt đầu với hư không vô biên, và bốn hữu tình cư bắt đầu với cõi hư không vô biên. Chính vì thế đây là duyên theo cách đã nói ở trên đối với bốn loại thức có một loại hiện hữu. Nơi một loại sanh, một sanh thú, nơi ba thức trú và bốn hữu tình cư cả ở tái sanh lẫn nơi qui trình hiện hữu.

770. Và vì thân hành tạo ra toàn bộ quả riêng cho chính mình bằng cách chỉ tạo ra tái sanh nơi dục hữu mà thôi, nơi bốn loại sanh, năm sanh thú, hai thức trú và ở hai nơi hữu tình cư, chính vì thế thân hành là duyên giống như vậy đối với 23 loại tâm quả có một loại hiện hữu. Ở bốn loại sanh, năm sanh thú, hai thức trú và hai hữu tình cư, cả ở tái sanh và nơi qui trình hiện hữu.

771. Cũng chính vì vậy đối với cả khẩu hành nữa.

772. Nhưng vì tâm hành không thể tạo quả ở bất kỳ nơi nào trừ ở hữu tình cư [ie.nơi vô] chính vì thế tâm hành cũng là duyên giống như vậy đối với 32 loại tâm quả nơi ba loại hiện hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú, bảy thức trú và tám hữu tình cư cả ở tái sanh lẫn trong qui trình hiện hữu theo như cách thức đã được áp dụng.

773. Nhưng ở nơi hữu tình cư vô tướng, thì cũng không có thức do hành làm duyên đầu. Hơn thế nữa, nơi các chúng sanh vô tướng tác ý thiện là dị thời sát na nghiệp duyên, vì sắc lại do nghiệp mà được tạo thành. (*kaṭattā-rūpa*).

774. Chính vì vậy:

*Ta nên hiểu điều gì và phương thế ra sao
các hành này đóng vai trò làm duyên
cả nơi tái sanh thức lẫn quá trình hiện hữu
nơi ba loại hiện hữu, vân vân và vân vân.*

Đây là cách mô tả “do hành làm duyên, thì tâm thức khởi sanh.” [169] (4) Do thức làm duyên, Danh-Sắc [khởi sanh]

(a) Định nghĩa.

775. Nơi phần giải thích câu: do thức làm duyên, thì danh sắc [nổi lên]

ta nên hiểu vấn đề như sau:

(1) như là cách phân loại giáo lý, [76]

(2) xuất hiện nơi toàn bộ hiện hữu. v.v...

(3) bao gồm toàn bộ và (4) các duyên thế hiện.

776. (1) “Như là cách phân loại giáo lý” [với các từ] **Tattha katamam rūpam? Cattāro ca mahābhūtā catunnañ ca mahābhūtānam upādāya rūpam** <136.10> (“Về điểm này, sắc là gì vậy? Đó chính là Sắc Tứ Đại và sắc y sinh xuất phát từ nơi Sắc Tứ Đại này mà ra.”), trước tiên, ta thấy cả trong Kinh Phật lẫn ở đây, cách giải thích từ “sắc” đều hoàn toàn giống nhau, chẳng có sự khác biệt nào cả. Nhưng việc giải thích từ “danh” thì lại khác. Vì ta thấy đề cập đến trong Kinh Phật. Về vấn đề này, danh là gì vậy? Đó chính là thọ, tưởng, tư, xúc, tác ý (xin đọc S. ii 53; M. I 53) nhưng ở đây ta lại thấy, **vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho**. <136.8> (“thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn”). Vì ở đây [trong Kinh Phật] Ngài đã dạy các hành uẩn được chia ra làm ba, cụ thể là, tư, xúc, và tác ý. Cũng với hai loại uẩn khác nữa cho thấy “danh” xuất hiện với nhãn thức làm duyên và khi nổi lên, thì danh chỉ là duyên thuần túy vì nó không được đề cập đến bằng cách hỗ trợ cho các pháp khác như là ý vật (*cittassa ṭhiti*) và mạng quyền (*āyu*) nơi các pháp vô sắc. Nhưng ở đây, bao gồm toàn bộ các danh, cả danh được khẳng định và không được khẳng định ở trên. Ngài chỉ khẳng định có ba loại uẩn mà thôi, cụ thể là, thọ uẩn, tưởng uẩn, và hành uẩn.

777. Nhưng liệu có phải chỉ có ba uẩn là “danh” và thức không được gọi là “danh” hay sao? Không phải là như vậy đâu. Nhưng nếu danh được bao gồm, thì đồng hiện hữu hai loại thức, cụ thể như sau: thức là “danh” và thức làm duyên. Chính vì thế không kể thức được coi như là duyên, thì chỉ có ba

uẩn được khẳng định để chứng tỏ “đanh” là duyên tạo ra. Điều này ở vị trí đầu tiên cho thấy định nghĩa nên được hiểu như thế nào theo cách phân loại giáo lý.

778. (2) “Đanh” khởi sanh như thế nào nơi toàn bộ hiện hữu, v.v... ” Nhưng ở đây ngoại trừ một hữu tình cư [ie.tưởng] đanh xuất hiện nơi toàn bộ hiện hữu, nơi loại sanh, thức trú ,và những nơi hữu tình cư khác. Sắc xuất hiện nơi hai loại hiện hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú, bốn thức trú đầu tiên và năm hữu tình cư đầu tiên.

779. Và khi “đanh sắc” xuất hiện như vậy, vì vào sát na tái sanh của bào thai vô tính và noãn sanh có sự thể hiện hai thừa kế^[77] căn bản, nghĩa là, hai thập pháp có ý vật và thần kinh thân và cũng như ba uẩn vô sắc. Chính vì thế theo chi tiết có tới 23 pháp xuất hiện, cụ thể là, hai mươi pháp được coi là uẩn sắc (rūpa), cụ thể và ba uẩn vô sắc. **[170]** nên được hiểu như là “đanh sắc do thức làm duyên”. Nhưng vì không đề cập đến điều đã được xem xét, và được cứu xét, và như vậy huỷ bỏ chính ví dụ điển hình về sắc xuất phát từ một trong chín thừa kế căn bản, thế nên số còn lại mười bốn pháp.

780. Bằng cách thêm vào thập pháp giới tính đối với những gì hữu giới tính [trước khi thực hiện việc cắt bỏ trên] số pháp còn lại là 33: và không đề cập đến những gì đã đề cập đến trong những gì kể trên, và như vậy cắt bỏ mười tám sắc pháp [ie. mỗi loại chín pháp,] thuộc hai trong số các thừa kế căn bản, số còn lại chỉ là mười lăm pháp mà thôi.

781. Và vì ngay sát na tái sanh thức của những ai thuộc nhóm tùy tùng Phạm Thiên và những người khác trong số những chúng sanh hoá sanh, được thể hiện như là sắc giới bốn tiêu đề thừa kế, đó là nhãn, nhĩ, ý vật và thập pháp và mạng quyền cửu pháp. Và đồng thời là ba uẩn vô sắc. Chính vì thế theo chi tiết thì có 42 pháp, cụ thể là 39 sắc pháp cụ thể cộng với ba uẩn vô sắc nên được hiểu như là “đanh sắc do thức làm duyên.” Nhưng vì không tính đến điều đã được đề cập đến và cắt bỏ 27 hiện trạng [ie. Mỗi thứ loại bỏ chín] khỏi ba thừa kế căn bản, nên chỉ còn lại mười lăm mà thôi.

782. Nơi dục hữu, vào sát na tái sanh nơi những loại hóa sanh hay thấp sanh lại có giới tính và các căn xú đã trưởng thành. Lại có bảy thừa kế căn bản được thể hiện với tư cách là sắc và cùng với ba vô sắc uẩn khác nữa. Chính vì thế theo chi tiết thì 73 pháp, cụ thể là, bảy mươi pháp là sắc sắc và ba uẩn vô sắc. Nên được hiểu như là “đanh sắc do thức làm duyên.” Nhưng do không đề cập đến những gì đã được đề cập đến trước đó và loại bỏ 54 pháp (ie. Chín pháp mỗi loại) khỏi một loạt sáu thừa kế căn bản, chỉ còn lại chín pháp mà thôi.

783. Đây chính là điều tối đa, Nhưng tối thiểu thì sự ước tính về “đanh sắc có thức làm duyên” nơi tái sanh ở những ai thiếu sắc thừa kế căn bản nên được hiểu ngắn gọn và theo chi tiết bằng cách rút gọn lại một cách thích hợp.^[78]

784. Nhưng các chúng sanh vô sắc chỉ có ba uẩn mà thôi. Các chúng sanh vô tưởng chỉ có mạng quyền cửu pháp là sắc mà thôi.

785. Ở vị trí đầu tiên đây là phương pháp liên quan đến tái sanh thức.

786. Nhưng nơi qui trình hiện hữu, thì ở mọi địa điểm khi sắc diễn ra, thì có sự thể hiện của sắc bát thuần thời kiết sở sanh. Điều này lệ thuộc sơ khởi tới thời tiết cùng diễn ra với tái sanh thức vào sát na trụ của nhiệt độ đó.(*thiti*)^[79] Nhưng tái sanh thức không khởi sanh ra sắc. Vì giống như một người đang rơi vào một vực thẳm không thể hỗ trợ được cho người nào khác. Cũng vì vậy tâm không thể khởi sanh sắc được do đặc tính yếu đuối của nó. Do đặc tính yếu đuối của ý vật mà ra. Nhưng ngay từ dòng hữu phần đầu tiên sau tái sanh thức trở lên **[171]** lại có tới sắc bát thuần tâm sở sanh. Và vào thời điểm âm thanh xuất hiện, lại có thỉnh cửu pháp xuất phát từ thời tiết sở sanh xuất hiện sau thời điểm tái sanh thức và đến tâm sở sanh.

787. Sắc, vật thực, bát thuần, sở sanh xuất hiện nơi chúng sanh trong lòng mẹ sống nhờ vào sắc bao gồm sắc vật thực ngay sau khi thân xác tràn ngập chất dưỡng tố được người mẹ nuốt vào bụng; về điều này có kệ rằng:

*“Và như vậy khi mẹ ngồi vào ăn.
sử dụng đồ ăn và thức uống,*

*kẻ được dầu trong lòng mẹ
cũng có được chất dưỡng tố từ đó.*

Và điều xảy ra nơi chúng sanh hoá sanh ngay sau khi lần đầu tiên chúng nuốt nước miếng đã xuất hiện ngay trong miệng của chính họ vậy.

788. Chính vì thế, với 26 [ví dụ điển hình sắc] bao gồm toàn bộ bát tuần vật thực sở sanh và từ hai loại thỉnh cửu pháp lần lượt do thời tiết sở sanh và tâm sở sanh, và cùng với 70 pháp đã được khẳng định do nghiệp sở sanh đã nổi lên nơi mỗi sát na tâm.^[80] Như vậy có tới 96 ví dụ điển hình sắc và với ba ví dụ vô sắc tổng cộng ta có đến 99 pháp; hoặc giả vì âm thanh không hiện hữu đều hòa (*anīyata*), vì chỉ đôi khi âm thanh mới xuất hiện. Chính vì thế bằng cách khấu trừ đi hai pháp còn lại 97 pháp nên được hiểu như là “danh sắc do thức làm duyên.” nơi toàn bộ các chúng sanh. Theo như âm thanh được tạo ra, vì nơi những chúng sanh này cho dù có ngủ nghỉ, hay ăn không ngồi rồi hoặc đi dạo đây đó^[81] hay ăn uống, toàn bộ những pháp này diễn ra ngày đêm do thức làm duyên về vấn đề chúng có thức làm duyên chúng ta sẽ bình luận sau.

789. Nhưng ở đây sắc nghiệp sanh, cho dù là điều đầu tiên được tìm thấy chỗ đứng nơi nhiều loại hiện hữu, sanh loại, sanh thú, thức trú và những hữu tình cư. Tuy vậy điều này vẫn không thể thực hiện được nếu như không được sắc thuộc ba nguồn sở sanh nâng đỡ, ba nguồn sở sanh này cũng không làm thế được nếu không có sự hỗ trợ của sắc nghiệp sanh. Nhưng, giống như những bó sậy được quăng xuống từ phía cho dù có bị gió thổi và giống như những con thuyền không còn có đủ phao cứu đắm^[82] để có thể có được hỗ trợ đâu đó giữa đại dương khi bị sức mạnh của sóng gió. Khi họ nâng đỡ lẫn nhau và đứng vững được mà không phải sụp đổ. Họ có thể tồn tại một năm, hai năm... hàng trăm năm cho đến khi quãng đời của những chúng sanh đó hay những công quả của họ bị cạn kiệt.

790. Đây chính là cách ta nên hiểu về định nghĩa về câu “đối với việc xảy ra nơi toàn bộ^[83] hiện hữu v.v...” ^[172]

791. (3) “Liên quan đến bao gồm toàn bộ” Giờ đây cũng (a) thấy xuất hiện danh đơn giản do thức làm duyên. Trong quá trình hiện hữu và tái sanh thức. Nơi cõi vô sắc giới và trong quá trình hiện hữu nơi ngũ uẩn, và (b) sắc đơn giản này do thức làm duyên nơi cả hai trường hợp trong số những chúng sanh vô tướng và trong qui trình hiện hữu nơi ngũ uẩn; và (c) phối hợp cả danh sắc lại do thức làm duyên, trong cả hai trường hợp, nơi ngũ uẩn toàn bộ những gì là sắc, danh và danh sắc tâm nên được hiểu như là “danh sắc cùng do thức làm duyên.” Bằng cách bao gồm toàn bộ đó vào thành một từ “danh sắc” theo như phương pháp được sử dụng một từ bao gồm tất cả để bao gồm các phần cấu thành (*ekadesa-sarūpekasesanaya*)

792. Liệu điều này có đúng do thiếu vắng thức nơi chúng sanh vô tướng chẳng? Điều này không đúng như vậy, vì

*Với thức làm nguyên nhân tâm
Và sắc nhân duyên được liệt kê theo hai cách
Như thể có và thiếu vắng kết quả.
Vì thế điều này được cho là chính xác.*

793. Đối với thức là duyên (*hetu*) tạo ra danh sắc được liệt kê thành hai loại vì được chia thành quả và phi quả. Và vì trong trường hợp chúng sanh vô tướng do sắc là nghiệp sở sanh, sắc này còn có duyên nghiệp tâm hành xuất hiện nơi ngũ uẩn. Điều này cũng áp dụng giống như vậy đối với sắc nghiệp sở sanh vào sát na thức thiện hay bất kỳ thức nào khác trong qui trình hiện hữu nơi ngũ uẩn đó. Chính vì thế điều này là chính xác.

794. Đây chính là cách làm thế nào ta nên hiểu định nghĩa ở đây “theo cách gộp lại”.

795. (4) “Liên quan đến cách thức làm duyên.” Ở đây có kệ rằng:

*Quả phước làm duyên
Cho sắc bằng chín cách
Cũng vậy nơi ý vật*

*Tám cách cho sắc khác
Tâm hành làm duyên
Cho sắc một duy nhất.
Toàn bộ tâm duyên
Còn lại đều đúng cả.*

796. Tái sanh thức hoặc một số loại tâm quả khác làm duyên bằng chín cách, câu sanh duyên, tương ưng duyên, y chỉ duyên, hỗ tương duyên, quả duyên, thực duyên, quyền duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, hoặc ở tái sanh thức hoặc trong qui trình hiện hữu, vì danh được gọi là quả, cho dù có pha trộn với sắc hay không. Vào lúc tái sanh danh làm duyên theo chín cách, câu sanh duyên, y chỉ duyên, hỗ tương duyên, quả duyên, thực duyên, quyền duyên, bất tương duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với sắc thuộc ý vật. Tái sanh làm duyên theo tám cách, cụ thể giống như các duyên nêu trên chỉ trừ có hỗ tương duyên, đối với sắc khác với sắc ý vật.

797. Nhưng tâm nghiệp hành làm duyên chỉ bằng một cách mà thôi, đó là thân y chỉ duyên đối với sắc nơi chúng sanh vô tướng, hay đối với sắc nghiệp sở sanh nơi ngũ uẩn, lại làm duyên theo phương pháp ghi trong Tạng Kinh.

798. [173] Toàn bộ các loại thức còn lại từ sát na tâm hữu phần đầu tiên trở lên, nên được hiểu như làm duyên dành cho một số sắc là thích hợp. Nhưng vì để chứng tỏ chúng thực hiện chức năng làm duyên như thế nào theo chi tiết, ta phải trích dẫn toàn bộ trong bộ Vị Trí (Paṭṭhāna) chúng tôi không đảm trách công việc đó.

799. Về điểm này, ta có thể đặt câu hỏi: “Nhưng bằng cách nào ta biết được danh sắc tái sanh lại có thức làm duyên? Từ Tạng Kinh và do suy luận mà ra. Vì trong Tạng Kinh ta thấy được thiết lập nơi rất nhiều đoạn cho là cảm thọ... v.v... có thức làm duyên, như trong đoạn sau: “Các pháp tùy chuyển với tâm.” (*cittānuparivattino dhammā*)(Dhs §1199, 1522; xin đọc 671, 772-3) nhưng theo suy luận thì:

*nhờ sắc thấy ở đây đều sanh khởi
từ tâm đi đến chỗ thiết lập
vậy thức cũng làm duyên
với cả những sắc vô hình.*

800. Dù thức có muốn hay không, một số ví dụ điển hình về sắc khởi sanh cũng ăn khớp với thức này; và sắc vô hình cũng suy ra từ sắc hữu hình. Như vậy ta có thể biết được nhờ sắc tâm sanh hữu hình, mà thức đã làm duyên cho sắc vô hình nơi tái sanh. Vì điều này được truyền lại trong Bộ Vị Trí (Paṭṭhāna) rằng: cũng giống như sắc do tâm sở sanh, sắc nghiệp sở sanh cũng có thức làm duyên như vậy.

801. Điều này cho thấy định nghĩa cũng nên hiểu “như là cách thức làm duyên thể hiện ra sao vậy.”

802. Ở đâu khi Đức Phật nói rằng: “do thức làm duyên, có danh sắc,” điều này đã trở nên rõ ràng đối với những người khôn ngoan, đã tìm tòi hiểu theo nghĩa cao siêu nhất tức là chỉ duy có danh sắc khởi sanh, [84] chẳng phải con người, cũng không phải chúng sanh khởi sanh đâu. Chính vì thế mà pháp luân vô song được quay tới “chớ nên quay lui do các vị samôn, hay Bàlamôn hoặc bất kỳ vị chư thiên hay Māra hay đáng phạm thiên hoặc bất luận ai trên thế gian này.”(S. v. 424; M kinh số 141) đây là cách mô tả cho rằng: “do thức làm duyên thì danh sắc nổi lên” (5). Do danh sắc làm duyên thì lục xứ nổi lên.

(a) Bao gồm những gì trong đây.

803. Liên quan đến việc mô tả “do danh-sắc làm duyên thì lục xứ [nổi lên] có kệ rằng:

*Với danh được coi như ba uẩn.
Tức sắc, đại và các xứ vân vân
Đang khi toàn bộ làm duyên cả
Chỉ trừ phần tượng trưng còn lại.*

804. Về điểm này, liên quan đến danh sắc được coi làm duyên cho lục xứ nổi lên. Danh là tam uẩn bắt đầu với cảm thọ; đang khi sắc nên được hiểu là những gì gộp lại nơi chính thừa kế của sắc vậy^[85] và gồm cả các đại và các xứ v.v... đó chính là sắc tứ đại, lục xứ (*vatthu*) [174] và sắc mạng quyền lúc nào cũng vậy [đóng vai trò các duyên chi]. Nhưng danh này, sắc này và danh sắc này được hiểu gọn lại là “danh sắc” làm duyên phát sanh lục xứ bao gồm cả xứ thứ sáu [tức là ý xứ]. Tại sao vậy? Vì nơi hiện hữu vô sắc thì chỉ có danh làm duyên mà thôi và đó chỉ có xứ thứ sáu tức là ý xứ mà thôi chớ không thể khác được. Vì trong đoạn bản về những điều vô ký (*avyākata-vāra*) (Vbh 179), ta thấy đã được khẳng định như sau: “Với danh làm duyên thì lục xứ nổi lên”. Chính vì thế ta nên hiểu điều được gộp lại trong đây coi như đã quá rõ ràng.

805. Đến đây ta có thể đặt câu hỏi: “Nhưng làm sao biết được danh sắc làm duyên cho lục xứ?” Vì lục xứ chỉ tồn tại một khi danh sắc nổi lên mà thôi” vì một xứ nào đó nổi lên chỉ khi nào có [một loại] danh sắc nào đó tồn tại mà thôi, chứ không thể khác được. Nhưng cách thức trong đó một trong hai tồn tại trong khi đó một trong hai không [tồn tại] (*tabbhāvabhāvībhāvitā*) sẽ được giải thích dưới đây trong đoạn bản về ra sao làm duyên lại tồn tại được. Chính vì thế có kệ rằng:

*Điều do đó xuất hiện làm duyên.
Bằng cách nào, [diễn ra] nơi tái sanh
Và cả trong qui trình hiện hữu
Là điều tôn giả nên nhận ra.*

806. Về điểm này điều ta đưa ra tiếp theo sau đây sẽ làm rõ ý nghĩa.

1. Danh là duyên.

*807. Nơi tái sanh vô sắc
Và cả qui trình hiện hữu
Chỉ có một mình danh
Bằng bảy cách lục xứ
Ít nhất là làm duyên.*

808. Bằng cách nào vậy? Trước tiên nơi tái sanh, danh làm duyên ít nhất cũng theo bảy cách sau đây, câu sanh duyên, tương ưng duyên, y chỉ duyên, hỗ tương duyên, quả duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên, đối với lục xứ. Tuy nhiên một số [danh] làm duyên như là nhân duyên. [tức là tham ái v.v...] một số lại là thực duyên [tức là xúc và tư thực] chính vì thế danh cũng làm duyên theo những cách khác nữa đó chính là nhờ điểm khẳng định sau này mà ta nên hiểu tối đa và tối thiểu. Nơi quá trình hiện hữu cũng vậy, danh quả cũng làm duyên như đã khẳng định ở trên, nhưng loại [danh vô quả] khác cũng làm duyên theo sáu cách tối thiểu, giống như những duyên đã nói ở trên chỉ trừ có quả duyên. Tuy nhiên, một số danh lại là nhân duyên và một số là thực duyên. Như vậy danh cũng làm duyên bằng những cách khác nữa. Cũng chính nhờ những cách thức này, ta nên hiểu duyên tối đa và tối thiểu.

*809. Như nơi hiện hữu khác
danh cũng giống tái sanh
làm duyên cho xứ thứ sáu;
nơi sáu cách còn lại.*

810. Nơi một cách hiện hữu khác đối với vô sắc hữu, tức là, ngũ uẩn danh quả đó được liên kết với ý vật, làm duyên trong số bảy cách tối thiểu dành cho xứ quả thứ sáu, [175] tức là ý xứ. Theo cùng một cách như đã nói ở trên liên quan đến vô sắc hữu. Nhưng liên quan với sắc tứ đại, nó làm duyên bằng sáu cách, câu sanh duyên, y chỉ duyên, quả duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên. Còn đối với năm xứ bắt đầu với nhãn xứ. Tuy nhiên một số khác lại là nhân duyên, một số lại là thực duyên. Như vậy danh này cũng làm duyên theo nhiều cách khác nhau. Nhờ những nhân duyên này ta nên hiểu theo cách tối đa tối thiểu là như vậy.

*811. Quả chính là quả duyên
trong mạng quyền theo cùng những cách đó
trong vô quả cũng vẫn là danh vô quả
Làm duyên cho xứ thứ sáu theo sáu cách đó.*

812. Vì nơi tái sanh, cũng như nơi qui trình hiện hữu ngũ uẩn, quả làm duyên theo bảy cách tối thiểu đối với quả xứ thứ sáu. Nhưng danh vô quả cũng làm duyên đối với phi quả xứ thứ sáu, loại ra ngoài quả duyên. Nhưng tối thiểu tối đa nên được hiểu theo cách thức đã nói ở trên.

813. *Trong mạng quyền và các quả duyên
năm duyên khác thể hiện bằng bốn cách:
loại vô quả duyên chỉ có thể
được giải thích theo cách nói ở trên.*

814. Ở đây cũng vậy, trong qui trình hiện hữu thì danh quả khác lại có thần kinh nhãn, v.v... làm vật (*vatthu*). Cũng được coi như làm duyên theo bốn cách, hậu sanh duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với những gì còn lại bắt đầu với nhãn xứ. Và với quả, cũng như nhị quả được giải thích; chính vì thế [danh] được phân loại theo danh thiện, v.v... nên được hiểu như làm duyên theo bốn cách.

815. Như vậy trước tiên có nên hiểu đối với những danh xứ nào (*āyatana*) làm duyên nơi tái sanh thức mà thôi và trong quá trình hiện hữu và bằng cách nào có thể làm duyên.

2. Danh làm duyên.

816. *Nơi vô sắc hữu,
thì sắc ở đây không làm duyên
ngay cả chỉ một xứ duy nhất
nhưng nơi ngũ uẩn
sắc vật được làm duyên
nơi tái sanh lại bằng sáu cách
đối với xứ thứ sáu, sắc tứ đại
làm duyên lại theo bốn cách.*

817. Còn đối với sắc, sắc vật (*vatthu*) làm duyên nơi tái sanh theo sáu cách, câu sanh duyên hỗ tương duyên, bất tương ưng duyên hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, còn đối với ý xứ thứ sáu. Nhưng sắc tứ đại nhìn chung, tức là, nơi tái sanh thức và quá trình hiện hữu làm duyên theo bốn cách, câu sanh duyên, y chỉ duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với bất kỳ xứ nào trong số năm xứ bắt đầu với nhãn xứ, v.v... bất kỳ khi nào nổi lên.

818. *Mạng quyền, và vật thực cho cuộc sống.
Làm duyên theo ba cách sau đây:
Năm cách này, trong số sáu cách;
Là xứ, thứ sáu trong năm cách.*

819. Nhưng trong tái sanh thức và trong quá trình hiện hữu thì sắc mạng quyền làm duyên theo ba cách là hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên và quyền duyên, đối với năm xứ bắt đầu với nhãn xứ (cũng vậy vật thực) cũng như vật thực làm duyên theo ba cách, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên, và thực duyên, và cũng như vậy trong qui trình hiện hữu, không giống như tái sanh thức, và được áp dụng khi thân xác chúng sanh phụ thuộc vào vật thực lại bị tràn ngập với dưỡng tố. Nhưng trong quá trình hiện hữu không thuộc tái sanh thức. Năm xứ đó bắt đầu với nhãn xứ làm duyên theo sáu cách, y chỉ duyên, tiền sanh duyên, quyền duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với phần xứ thứ sáu, ý xứ (*manāyatana*) bao gồm nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức. Nhưng trong quá trình hiện hữu, không phải là tái sanh thức; Thì sắc ý vật làm duyên theo năm cách, y chỉ duyên, tiền sanh duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên, đối với ý xứ còn lại ngoại trừ năm thức.

820. Đây là cách làm thế nào chúng ta nên hiểu tại sao chỉ có các sắc vật làm duyên nơi tái sanh thức và trong qui trình hiện hữu và làm sao danh này lại làm duyên.

3. Danh sắc làm duyên.

821. *Danh nào phối hợp với sắc
Làm duyên cho pháp khởi sanh.*

*cách nào từng trường hợp riêng rẽ.
Vị tôn tử có thể nhận ra được.*

822. Trước tiên, ví dụ như: nơi tái sanh thức bao gồm ngũ uẩn, danh sắc được coi như là bộ tam uẩn với sắc ý vật làm duyên, như câu sanh duyên, hồ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, tương ưng duyên, bất tương ưng duyên, đối với xứ thứ sáu. Đây chỉ là tiêu đề mà thôi, nhưng vì tất cả đều có thể phân tích được theo cách đã nói ở trên nên ta không đưa ra chi tiết ở đây.

Đây là cách mô tả “do danh sắc làm duyên, thì sáu xứ nổi lên.” (6) do sáu xứ làm duyên.

823. Trong phần mô tả “sáu xứ làm duyên, thì xúc nổi lên” [ngài nói như sau:]

*xúc lại có sáu loại
ngắn gọn có nhãn xúc;
nhưng rồi lên tới 32 xúc[86]
với chi tiết kèm theo thức.*

824. Liên quan đến “nhãn xúc” v.v... đã được truyền lại trong Kinh Pāli có tới sáu loại xúc. Nhưng theo chi tiết thì có năm loại xúc đem lại quả thiện và năm loại đem lại quả bất thiện bắt đầu với nhãn xúc tất cả là mười loại; phần xúc còn lại được liên kết với 22 loại tâm quả hiệp thể là 22; như vậy tất cả các loại xúc lên tới 32 loại giống như thức có các hành làm duyên được đề cập đến ở trên.

825. Nhưng đối với lục xứ làm duyên thì ba mươi hai loại xúc này, về điểm này, có đề kệ như sau:

*một số Tôn Giả coi lục xứ
làm ngũ xứ nội phần
với xứ thứ sáu, và những xứ còn lại
cộng chung với sáu xứ ngoại phần.*

826. Về điểm này, trước tiên có những người đã coi điều này là cách giải thích sự xuất hiện của sắc được cấu tạo[87] và họ cho làm duyên [tức là các xứ] và xúc có y tương sanh lại được gộp chung nơi một thừa kế duy nhất.[88] [Chính vì thế] xúc được coi làm duyên cho cả xứ thứ sáu nơi vô sắc hữu, vì có ghi trong đoạn Kinh sau: “do xứ thứ sáu làm duyên, xúc nổi lên.”[89] và ở chỗ khác sáu xứ được coi như bao gồm cả trong đó và các xứ này có một từ bao gồm tất cả để gộp toàn bộ các thành phần (*ekadesa-sarūpekaśeṣaṃ katvā*). Họ giảng dạy rằng: năm xứ nội phần bắt đầu với nhãn xúc cùng với xứ thứ sáu là “sáu xứ” đối với xứ thứ sáu và sáu xứ đó được gọi là “sáu xứ” duyên nội phần.

827. Nhưng cũng có những người lại cho là chỉ có xúc y tương sanh mới được gồm trong thừa kế duy nhất. Đang khi đó duyên lại thuộc về những thừa kế riêng rẽ. Và họ lại cho rằng tất cả hay bất kỳ xứ nào như vậy làm duyên cho xúc, và họ cũng gồm luôn cả các xứ ngoại phần vào số đó luôn. Chính vì thế họ đã cho rằng: với năm xứ nội phần cùng với xứ thứ sáu. Và cũng như các xứ ngoại phần bắt đầu với cảnh sắc, cũng được coi như là “lục xứ” vì xứ thứ sáu và lục xứ, khi đã được cân nhắc một cách toàn diện cộng với sáu xứ, thì được gọi là “lục xứ.”

828. Ở đây ta có thể nói: ‘Một loại xúc không thể xuất phát từ toàn bộ các xứ. Cũng như không phải toàn bộ các xúc xuất phát từ một xứ duy nhất được. Và chính vì thế “với lục xứ làm duyên, xúc [khởi sanh, xuất hiện] ở đây được nói ở số ít. Tại sao vậy? về vấn đề này đây là câu trả lời. Chính vì một xúc không thể xuất phát từ toàn bộ các xứ cũng như toàn bộ không thể xuất phát từ một mà ra. Tuy nhiên một xúc xuất phát từ nhiều; vì nhãn xúc xuất phát từ nhãn xứ, từ sắc xứ, từ ý xứ được gọi là nhãn thức. Và từ pháp xứ được bao gồm các pháp tương ưng còn lại. Chính vì thế điều này nên được phân tích liên tục như là điều thích hợp, vì thế có kệ rằng:

*cho dù ta khẳng định ở số ít
Đức Phật lại chỉ rõ kèm theo đây
Xúc này, cho dù chỉ có một
lại xuất phát từ nhiều xứ khác nhau.[90]*

[178] “Cho dù ta khẳng định ở số ít” nhờ lời khẳng định ở số ít này, cụ thể là, do lục xứ làm duyên, thì xúc [khởi sanh]. Đức Phật đã chỉ rõ là xúc, chỉ có một loại, lại xuất hiện từ nhiều xứ khác nhau.

Đây là ý nghĩa ta muốn giải thích.

(1) Phương cách làm duyên.

829. Nhưng liên quan đến các xứ.

*Ngũ xứ xuất hiện theo sáu cách.
Một loại bằng chín cách, lục xứ ngoại phần
Khi đã xuất hiện như vậy
Duyên khởi sanh xúc được hiểu rõ.*

830. Về điểm này, đây là cách giải thích. Trước tiên ngũ xứ bao gồm nhãn xứ, v.v... làm duyên cho năm loại xúc được chia thành nhãn xúc.v.v.. bằng sáu cách, y chỉ duyên, tiền sanh duyên, quyền duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên. v.v... Sau đó quả ý xứ duy nhất làm duyên cho quả ý xúc được phân chia một cách đa dạng bằng chín cách như sau: câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, thực duyên, căn duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên. Nhưng liên quan đến các xứ ngoại phần thì sắc xứ làm duyên cho nhãn xúc theo bốn cách, là cảnh duyên, tiền sanh duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, thính xứ [v.v...] cũng giống như vậy đối với nhĩ xúc, v.v... nhưng cả hai thứ cộng chung với các pháp xứ làm duyên cũng giống như vậy và chỉ làm duyên cho ý xúc bằng cảnh duyên mà thôi. Như vậy “lục xứ ngoại phần khi khởi sanh ta biết được duyên của xúc” [Được giải thích]

Đây là cách mô tả câu “do xúc làm duyên, xúc [khởi sanh]’

(7). Do xúc làm duyên, thọ [khởi sanh]

831. Trong phần mô tả “do xúc làm duyên, cảm thọ [khởi sanh],

*cảm thọ tên gọi giống như môn
như nhãn xúc sanh vân vân.
Chỉ gồm có sáu loại, tuy con số lên đến
Tám mươi chín loại cảm thọ khác nhau.*

(Vis. 566 nhưng xin đọc PsA 363; NdA 228)

832. Với các từ “ý xúc sở sanh thọ” v.v... trong Kinh Pāli, chỉ có sáu loại cảm thọ được khẳng định là nhãn xúc sở sanh thọ v.v... tùy thuộc vào các môn. Tuy nhiên, khi được phân loại có liên quan đến 89 loại tâm, thì “ con số lên tới tám mươi chín loại”

833. *Tuy nhiên, nơi các cảm thọ này,
chỉ có ba mươi hai loại
liên kết với kết quả
ta phải đề cập đến ở đây
về điểm này, xúc làm duyên
nơi ngũ môn năm thọ trong tám cách
xúc còn lại chỉ bằng một cách
cũng như vậy nơi ý môn mà thôi. [179]*

834. Về điểm này, nơi ngũ môn, xúc bắt đầu với nhãn xúc làm duyên bằng tám cách, câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, thực duyên, tương đương duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên, cho năm loại cảm thọ, có xứ của chúng như là thân kinh nhãn.v.v... . Nhưng xúc đó bắt đầu với nhãn xúc làm duyên chỉ bằng một cách mà thôi, đó là thân y chỉ duyên, cho những quả thọ còn lại thuộc dục giới xuất hiện nơi mỗi môn thông qua tiếp xúc quan sát và na cảnh.

835. [Làm duyên] “nơi ý môn thì giống nhau” có nghĩa là xúc được gọi là ý xúc câu sanh cũng làm duyên bằng tám cách giống nhau đối với các loại quả thọ dục giới xuất hiện như là na cảnh nơi ý môn; và cũng chính là như vậy đối với các loại quả thọ thuộc ba cõi khác. Xuất hiện nơi tái sanh, hay thời tái sanh, thời hữu phần và tử. Nhưng ý xúc tương ưng với ý môn hướng tâm làm duyên bằng

một cách duy nhất mà thôi. Đó là thân y chỉ duyên, cho các cảm thọ dục giới nổi lên nơi ý môn thì được coi như là na cảnh.

Đây là cách mô tả mệnh đề “do xúc làm duyên, thọ [nổi lên]”

8. Do thọ làm duyên, ái dục [nổi lên]

836. Trong phần mô tả mệnh đề:

*Do thọ làm duyên,
Ái dục sẽ nổi lên
Đây sáu loại ái
Được chứng tỏ rõ ràng
Là sắc ái vậy.*

Và về điểm này, mỗi cảm thọ ở đây lại xuất hiện bằng ba cách.

837. Ý nghĩa trong phần mô tả mệnh đề “do cảm thọ làm duyên ái dục [nổi lên]” có sáu loại ái dục được chứng minh, giải thích và diễn giải đó là “sắc ái... pháp ái” được gọi với tên theo đối tượng như người con trai được gọi tên theo đặc tính của người cha. Vậy như ta có “con trai nhà giàu”; “con trai vị Bàlamôn”. Về điểm này “sắc ái” (*rūpatanāhā*) chính là ái dục có liên quan đến cảnh sắc; đây là ý nghĩa các từ.

838. Nhưng liên quan đến sáu loại ái dục, mỗi loại có 3 đặc điểm. Theo cách xuất hiện như: dục ái, hữu ái, và phi hữu ái. Vì khi sắc ái nổi lên trong hình thức hoan hỷ dục lạc có cảnh sắc làm đối tượng xuất hiện nơi tiêu điểm nhãn xứ, ta gọi đây là dục ái và khi nó xuất hiện câu hành với thường kiến, nổi lên cũng có cùng đối tượng như thế được coi như tồn tại vĩnh viễn, thì được gọi là hữu ái và khi tham ái câu hành theo thường kiến thì được gọi là hữu ái. Nhưng khi nó nổi lên câu hành với đoạn kiến và thừa nhận cùng một đối tượng phải được biến mất và tiêu diệt thì được gọi là phi hữu ái. Vì đây là tham ái câu hành với đoạn kiến. **[180]** Chính vì vậy trong trường hợp có thành ái.v.v...

839. Những ái dục này lên tới mười tám loại. Mười tám loại này có liên quan đến chính cảnh sắc của mỗi chúng ta, v.v... và mười tám ái dục liên quan đến các đối tượng bên ngoài, lên tới 36 loại, 36 loại ái dục quá khứ, 36 loại ái dục tương lai và 36 loại ái dục hiện tại; tất cả lên tới 108 loại ái dục. Khi những loại ái dục này được tóm gọn lại ta biết rõ chúng chỉ còn sáu loại mà thôi, theo đối tượng như sắc ái. và chỉ còn ba loại dục ái v.v... .

840. Ngoại trừ tình cảm làm cảm thọ, sau khi đã cảm thấy sáng khoái nơi cảm thọ thì điều nổi lên thông qua các cảnh sắc và các đối tượng khác, con người này thừa nhận vinh dự của người họa sĩ, nhạc sĩ, người diễn viên, đầu bếp, kẻ dật, nhà cung cấp thuốc trường sinh (*rasāyanavidhāyaka*) các bác sĩ, v.v... là những người đánh bóng các cảnh sắc, v.v... làm đối tượng, cũng nhờ tình thương đối với đứa con nhỏ sau khi đã có được sáng khoái với nó thì người mẹ đã thương cho bà mẹ. Chính vì thế ta nên hiểu toàn bộ những loại thêm khát (ái dục) này đều có cảm thọ làm duyên.

841. *Và ở đây vì ta đã ráp tâm
chỉ có quả thọ lạc
vì thế đây là cách duy nhất
làm duyên cho ái dục mà thôi*

“chỉ một cách” có nghĩa làm duyên ở đây chỉ là thân y chỉ duyên.

842. Hay bởi vì:

*có người khổ vì tìm kiếm hạnh phúc
có hạnh phúc lại muốn nhiều hơn
nên đã coi, xả được biết đến
là hạnh phúc vì chính là an bình.
ba cảm thọ đều làm duyên
cho đủ thứ ái dục được gộp lại
do cảm thọ làm duyên như thế*

*nhieu ái dục sẽ khởi sanh từ đây
điều vị đại Tôn giả đã phán dạy.
dù cảm thọ làm duyên mà thôi.
nếu không có tùy miên trong đó.
Ái dục cũng không thể xuất hiện ra
Vậy thánh nhân tuyệt hảo cũng giải thoát như vậy.*

Đây là cách mô tả giải thích mệnh đề “do thọ làm duyên ái khởi xuất ”

(9) do ái làm duyên, chấp thủ khởi xuất. (i) Bốn loại chấp thủ

843. Trong phần giải thích mệnh đề “do ái dục làm duyên chấp thủ [khởi xuất]”

*chấp thủ có bốn loại được giải thích
chỉ gồm giải thích ý nghĩa mà thôi
lại phân tích ngắn gọn và chi tiết
các pháp cũng như trình tự nữa.*

844. Trong bản văn Pāli có bốn loại chấp thủ cũng đã được truyền lại, cụ thể là, dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã chấp thủ.

845. (1) Đây là cách “phân tích ý nghĩa” bám lấy các loại vật dục được gọi là đối tượng (*vatthu*), như vậy đây là dục thủ. Cũng vậy, đây chính là tham dục và chấp thủ. Như vậy ta gọi là dục thủ. [181] Chấp thủ (*upādāna*) chính là bám víu chặt lấy; vì ở đây tiếp đầu ngữ *upa* có nghĩa là mạnh mẽ, như trong trường hợp từ *upāyāsa* (nỗ khổ lớn lao) và (*upakutṭha*) (ghê tởm quá sức). Cũng vậy, đây chính là kiến, và chấp thủ, như vậy ta có kiến thủ. Vì trong trường hợp tà kiến: “những điều gì là ngã và thế giới là bên ngoài,” (D I 14) v.v... loại quan điểm vừa đề cập và chấp thủ điều trên. Cũng giống vậy, chấp thủ với giới cấm thủ. Như vậy ta có giới cấm thủ đối với việc tu tập khổ hạnh con bò, và thế nguyện con bò.v.v... (xin đọc M I 387tt) Chính cả hai đều là các loại chấp thủ cả, vì do niềm tin tưởng là thanh tịnh xuất hiện theo kiểu đó. Cũng giống vậy, họ đã tạo ra các lý thuyết căn cứ vào những điều đó. Như thế đây là một lý thuyết, họ bám víu lấy các lý thuyết đó, như vậy ta cũng có chấp thủ; họ lý thuyết hóa điều gì vậy? hoặc bám víu lấy điều gì vậy? bản ngã. Bám víu các lý thuyết bản ngã chính là ngã chấp thủ. Hoặc giả, nhờ điều đó họ bám víu lấy bản ngã mà đây chỉ là lý thuyết suông về bản ngã mà thôi. Như vậy điều đó chính là ngã chấp thủ. Đây là trường hợp đầu tiên về phần “phân tích ý nghĩa”

846. (2) Liên quan đến “mô tả ngắn gọn và đầy đủ các pháp” trước tiên mô tả ngắn gọn về dục thủ được gọi là ái dục mạnh mẽ, vì [Đức Phật] nói rằng: “Về điểm này, dục thủ là gì vậy? Điều diễn ra nơi dục lạc chính là tham muốn các dục, thèm khát các dục, khoái lạc về những dục, tham ái những dục, yêu thích những dục đó, nôn nóng về những dục đó, mê đắm cuồng dại vì những dục đó, đây là điều ta gọi là dục thủ.” (Dhs §1214) ái dục mạnh mẽ là tên gọi dành cho những ái dục tiếp theo đã trở thành vững chắc do những ái dục trước đó, đã và đang hành xử như là thân y chỉ duyên. Nhưng một số người lại cho là: “ái dục chính là khát khao một đối tượng mà người đó chưa đạt được, giống như cánh tay tên cướp đang rộng ra trong đêm tối: thủ chính là nắm chặt lấy một đối tượng đã chiếm đoạt được, giống như bọn cướp bám chặt lấy của cải chúng chiếm đoạt được. Những pháp này thì đối nghịch lại với đặc tính thiếu dục và tri túc. Vì thế nên chúng là căn nguyên mọi đau khổ. Do bởi việc tìm kiếm và giữ chặt lấy [tài sản]” (xin đọc ii 58tt) ba loại chấp thủ còn lại nói một cách ngắn gọn chỉ đơn giản là tà kiến mà thôi.

847. Nhưng triển khai một cách chi tiết, dục thủ là một pháp thèm khát mãnh liệt được mô tả ở trên, gồm có 108 loại liên quan đến các cảnh sắc..v.v... kiến thủ tà kiến dựa trên mười cơ sở tà kiến theo như [Đức Phật] đã nói như sau: “Về điểm này, kiến thủ là gì vậy? Không có bố thí, không có dâng cúng... trên thế gian này chẳng có các vị samôn hay Bàlamôn chánh hướng và chánh hạnh, là những người đã tự chứng đạt bằng thắng trí và dám công bố rằng thế gian này hay thế giới nào khác nữa, quan điểm như vậy theo kiểu này... chỉ là một loại giả định ngang bướng – điều này được gọi là kiến thủ.” (Vbh 375; Dhs §1215) Nhưng giới cấm thủ lại cho rằng quan điểm thanh tịnh chỉ xuất hiện từ nghi lễ và giới luật mà ra, theo như [Đức Phật] đã nói rằng: [182] “Về điểm này, giới cấm thủ là gì vậy?... sự thanh tịnh đó chỉ xuất hiện bằng chấp hành các nghi thức và lễ lạc, quan điểm thuộc loại này... loại giả định ngang bướng như thế được gọi là giới cấm thủ.” (Hhs §1216). Ngã chấp thủ chính

là dựa trên hai mươi quan điểm thân kiến, theo đó [Đức Phật] đã cho rằng: “Về vấn đề này, ngã chấp thủ là gì vậy? Ở đây một người vô học bình thường... không tu tập giới luật người đó chỉ nhận thấy sắc là ngã... một kiểu suy luận ngang bướng như vậy được gọi là ngã chấp thủ.” (Dhs §1217) Đây chính là cách giải thích ngắn gọn và đầy đủ các pháp”.

848. (3) Liên quan đến trình tự lớp lang” Ở đây trình tự có ba loại: trình tự khởi sanh, trình tự đoạn trừ và trình tự thuyết pháp.

849. Về điểm này, trình tự khởi sanh không hiểu theo nghĩa đen vì không có khởi sanh đầu tiên nơi các phiền não, nơi vòng luân hồi tái sanh vô thủy. Nhưng hiểu theo nghĩa tương đối [ta có thể hiểu như sau:] Bình thường một niềm tin hiện hữu duy nhất nơi thường kiến và đoạn kiến được tiến hành bằng cách giả định có bản ngã. Sau đó, nơi kẻ nào giả định rằng, ‘bản ngã tồn tại vĩnh cửu’ thì xuất hiện giới cấm thủ trong việc thanh tịnh bản ngã; và nơi kẻ nào giả định rằng, bản ngã này tiêu diệt và như vậy kẻ đó lại không đếm xỉa gì đến đời sau thì dục thủ nổi lên nơi kẻ đó. Chính vì thế trước tiên sẽ nổi lên ngã chấp thủ và sau đó là kiến thủ và rồi đến giới cấm thủ hay dục thủ. Thế rồi, đây chính là trình tự chấp thủ nổi lên nơi một qui trình hiện hữu.

850. Và ở đây kiến thủ, v.v... được đoạn trừ đầu tiên vì thánh đạo Nhập Lưu đã đoạn trừ được điều này; sau đó là dục thủ được đoạn trừ vì chính thánh đạo A-la-hán đã đoạn trừ được điều này. Đây cũng chính là trình tự đoạn trừ.

851. Nhưng dục thủ được giảng dạy đầu tiên trong số bốn chấp thủ này là do đặc tính quá rộng rãi bao la trong lãnh vực mục tiêu đối tượng (*visaya*) và cũng chính vì đặc tính quá rõ ràng nơi chấp thủ này, chấp thủ này có lãnh vực mục tiêu quá rộng rãi bao la là do đặc tính tương ưng với tám loại tâm. Các chấp thủ khác có lãnh vực hẹp hơn do chúng chỉ tương ưng với bốn loại tâm mà thôi. Và thường thường đó là dục thủ là một điều đã quá rõ ràng là do tình yêu của con người với đối tượng luyến ái. (xin đọc M i 167) các loại chấp thủ khác lại không vậy [nơi người nào đó] có dục thủ thường hay phô bày ra và bằng các lễ nghi (xin đọc M i 265) nhằm mục đích đạt đến cho được đối tượng dục lạc của mình. Kiến thủ khởi sanh tiếp theo sau dục thủ, vì kiến thủ thường phô bày và với các lễ nghi đều là tà kiến của người đó.^[91] Và sau đó lại chia ra làm hai đó là giới cấm thủ và ngã chấp thủ. Và về hai chấp thủ này, thì giới cấm thủ được giảng trước tiên mang đặc tính thô, vì nó có thể hiểu được bằng cách thấy tu những hạnh con bò, tu hạnh con chó của các vị đạo sĩ. Và sau cùng là ngã chấp thủ được giảng thuyết sau cùng vì do đặc tính cao siêu nơi chấp thủ này. Đây chính là trình tự thuyết pháp. (ii) phương cách nhân duyên.

852. *Ái dục ở đây chính làm duyên trước tiên chỉ một cách duy nhất. nhưng với ba loại ái dục còn lại có bảy, tám cách thể hiện vậy. [183]*

853. Và ở đây, liên quan đến bốn loại chấp thủ được thuyết pháp như sau đây: dục ái làm duyên bằng một cách duy nhất, đó là thân y chỉ duyên, cho loại chấp thủ đầu tiên, cụ thể là dục thủ, vì nó nổi lên liên quan đến những lãnh vực đối tượng trong đó hỷ ái. Nhưng ái dục còn làm duyên bằng bảy cách khác nhau, đó là câu sanh duyên, hồ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên và nhân duyên, hay bằng bảy cách như trên và câu hành với thân y chỉ duyên nữa là tám, và cũng như vậy cho ba loại thủ chấp còn lại; và khi nào chấp thủ là thân y chỉ duyên thì sẽ không bao giờ trở thành câu sanh duyên được.

Đây là cách mô tả mệnh đề “do ái làm duyên, thủ [nổi lên]”

(10) Do thủ làm duyên, hữu xuất khởi.

(1) Định nghĩa.

854. Trong phần mô tả mệnh đề “do thủ làm duyên, hữu khởi xuất”

(1) về ý nghĩa, (2) về pháp
(3) về mục tiêu, (4) phân tích (5) phối hợp

(6) và những gì nhờ đó đã trở thành duyên.
Ta nên biết rõ ràng về định nghĩa.

855. (1) Về điểm này, điều gì tồn tại (*bhavati*), thì hiện hữu. **Duvidhena** <137. 1> (“bằng hai cách”) có nghĩa là do có sự xuất hiện bằng hai cách, hay *duvidhena* ở sử dụng cách thay vì ở chủ cách, và *duvidho* chính là điều muốn ám chỉ ở đây. **Atthi** (“có mặt”): có tồn tại. Chính qui trình nghiệp được coi như là hiện hữu được gọi là **kamma-bhavo** (“nghiệp hữu”), qui trình tái sinh cũng chính là hiện hữu **uppatti-bhavo** (“sinh hữu”) và ở đây qui trình tái sinh tồn tại. Như vậy hiện hữu tồn tại. Nhưng chính là vì “sự xuất hiện của Đức Phật là hạnh phúc khôn xiết” (Dh 194) được đề cập đến vì Ngài là nguyên nhân hạnh phúc khôn xiết. Chính vì thế nghiệp nên được hiểu như là hiện hữu được đặt tên theo kết quả. Vì do sự tạo ra hiện hữu đó.

856. Về điểm này, **katamo kammabhavo?** <137.3> (“nghiệp hữu là gì vậy?”) có nghĩa là trong số hai loại hữu, thì đâu là nghiệp hữu? **Puññābhisaṅkhāra** (“tác ý thiện”) v.v... có ý nghĩa như đã nói ở trên. (§ 645). **Sabbam** (“tất cả”): không còn lại. “Điều gì đưa đến dẫn đến hiện hữu” đó chính là **bhavaḡāmi** (“điều dẫn đến hiện hữu”); bằng cách này thì đặc tính siêu thế bị loại ra. Vì đây là cách diễn giải luân hồi (*vaṭṭakathā*), nhưng điều siêu thế đó lại có tương ứng với xuất luân hồi, (*vivaṭṭa-nissita*). Điều gì được thực hiện (*karīyati*), và như vậy là nghiệp đó.

857. Loại hiện hữu được gọi là dục giới chính là **kāma-bhavo** <137.8> (“dục hữu”) tương tự như vậy đối với các loại sắc hữu và vô sắc hữu. Ta còn có hiện hữu của những gì có tướng, hay có tướng ở đây nơi hiện hữu. Như vậy đây là **saññā-bhavo** “tướng hữu” [184] Điều trái ngược là **asaññā-bhavo** (“vô tướng hữu”), do bởi thiếu vắng tướng thô và hiện hữu tướng tinh tế điều đó là phi tướng phi phi tướng hữu đó. Như vậy đây là **nevasaññā-nāsaññā-bhavo** (phi tướng phi phi tướng hữu). Hiện hữu chỉ cấu tạo từ sắc uẩn mà thôi được gọi là **ekavokāra-bhavo** (“nhất uẩn hữu”); hay là loại hiện hữu đó chỉ một uẩn cấu tạo mà thôi, như vậy đây là hữu **Ayam vuccati uppattibhavo** (“điều này được gọi là sinh hữu”) loại hiện hữu này có chín loại và được gọi là sinh hữu.

858. Trước tiên điều này cho thấy định nghĩa nên được hiểu như thế nào ở đây “theo ý nghĩa” vậy.

859.(2) “Liên quan đến pháp” tuy nhiên, ở đây tác ý thiện như là một pháp gồm có mười ba loại tư (volition); các phi tác ý thiện gồm mười hai loại; bất động hành là pháp gồm bốn loại. Bằng cách nói “toàn bộ những nghiệp đều dẫn đến hiện hữu.” cũng được gộp lại ở đây toàn bộ những pháp tương ứng với tư (volition) hay là pháp dẫn đến tích lũy cái được gọi là nghiệp chướng.

860. Về điểm này, dục hữu chính là ngũ uẩn chiếm được thông qua nghiệp (*upādinna*); nghĩa đen là: (“bám víu lấy”). Cũng giống như thế sắc hữu, vô sắc hữu thì gồm có bốn loại; tướng hữu lại có từ bốn đến năm loại; phi tướng hữu, là một uẩn chiếm được nhờ nghiệp chướng, phi tướng phi phi tướng hữu gồm bốn loại, nhất uẩn hữu. v.v... liên tiếp chỉ có một loại. Bốn và năm uẩn, vì các uẩn chiếm được nhờ vào nghiệp chướng. Đây chính là cách ta nên hiểu định nghĩa cũng như là “một pháp”.

861. (3) “Như là mục tiêu” và cho dù trong phần mô tả hiện hữu một cách chính xác như trong phần mô tả về các hành chỉ có các tác ý thiện.v.v... được kể tới mà thôi, ấy vậy điều này cũng thế, việc nhắc lại có mục tiêu vì trong trường hợp trước đó nó làm duyên tái sinh [nơi hiện hữu này] do nghiệp quá khứ, đang khi đó trong trường hợp này nó làm duyên tái sinh trong tương lai là do nghiệp hiện tại. Hay nói cách khác, trước đó trong đoạn văn bắt đầu với: “Về vấn đề này, tác ý thiện là gì vậy?” Đó chính là tư (volition) thiện thuộc dục giới” <135.17> chỉ có tư (volition) mới được gọi là “hành” nhưng ở đây, các từ “toàn bộ nghiệp đều dẫn đến hiện hữu” <137.5> cũng vậy các pháp tương ứng với tư (volition) được gộp trong đó và trước đó chỉ có nghiệp làm duyên cho thức mới được gọi là “các hành mà thôi”; nhưng hiện nay cũng vậy điều gì tạo ra hữu cũng được gộp lại. Nhưng tại sao có nhiều từ đến như vậy? Trong trường hợp mệnh đề “do vô minh làm duyên, các hành xuất hiện” chỉ có các pháp thiện và bất thiện được diễn tả là các tác ý thiện. v.v... ; nhưng trong mệnh đề “do thủ làm duyên hữu xuất hiện,” các pháp thiện và bất thiện kể cả các pháp vô ký cũng được diễn tả ở đây, vì do việc gộp chung cả sinh hữu (*uppattibhava*). Chính vì thế [185] việc nhắc lại chỉ có một mục tiêu nơi mỗi ví dụ. Đây chính là điều định nghĩa được công nhận “làm mục tiêu.”

863. (4). “Theo cách phân tích, phối hợp” có nghĩa là cả hai việc phân tích và phối hợp hữu đều có thủ làm duyên. Nghiệp do dục thủ làm duyên, được thực hiện và tạo ra dục hữu, chính là “nghiệp

hữu” các uẩn nhờ đó được tạo ra chính là “sinh hữu” cũng tương tự như vậy trong trường hợp sắc hữu và vô sắc hữu. Như vậy có tới hai loại dục hữu, do dục thủ làm duyên và gộp lại trong đó chính là tướng hữu và ngũ uẩn. Và có hai loại vô sắc hữu; và được gộp lại trong đó là tướng hữu và tứ uẩn hữu. Như vậy cộng chung lại với những gì được gộp lại, có sáu loại hiện hữu. Và chính vì, cùng với những gì được gộp lại có tới sáu loại hiện hữu do dục thủ làm duyên. Chính vì thế theo phân tích gộp chung tất cả lại có tới 24 loại hiện hữu do dục thủ làm duyên.

864. (5) “Theo cách phối hợp” bằng cách hợp chung nghiệp hữu với sinh hữu, cùng với những gì được gộp chung lại có một loại dục hữu với dục thủ làm duyên; cũng giống vậy với sắc uẩn và vô sắc hữu. Như vậy lại có ba loại hiện hữu, và cũng giống như vậy do ba loại chấp thủ còn lại làm duyên. Chính vì thế nhờ phối hợp, cùng chung với loại được gộp lại có mười hai loại hiện hữu do chấp thủ làm duyên.

865. Hơn thế nữa, nhìn chung nghiệp do chấp thủ làm duyên dành được dục hữu là nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra đó là sinh hữu. Tương tự như vậy trong trường hợp sắc hữu và vô sắc hữu. Chính vì thế, cùng với cách được gộp trong các loại hữu này, còn có hai loại dục hữu, hai loại sắc hữu và hai loại vô sắc hữu. Hoặc giả, không chia thành nghiệp hữu và sinh hữu, cùng với hữu được gộp chung với các loại hữu này, còn có ba loại hữu khác đó là dục hữu, v.v... hay không chia thành dục hữu v.v... cùng với hữu được gộp chung với chúng, có hai loại hữu, như nghiệp hữu và sinh hữu. Và cũng như vậy, không chia thành nghiệp hữu và sinh hữu. Chỉ còn có một loại hữu theo như những từ trong mệnh đề “do chấp thủ làm duyên, hữu [khởi sinh]”

866. Điều này cho thấy bằng cách nào ta nên hiểu rõ về định nghĩa hữu do chấp thủ làm duyên theo phân tích và phối hợp là như thế nào.

867. (6) “Liên quan đến điều trở thành duyên” có nghĩa là ta nên hiểu định nghĩa ở đây xem loại chấp thủ nào làm duyên cho loại hữu nào. Nhưng ở đây điều gì làm duyên cho điều gì? Bất kỳ loại nào [186] có thể làm duyên cho bất kỳ loại hữu nào. Đối với một người bình thường lại giống như một người mất trí. Và thiếu suy xét: “Điều này đúng hay sai?” và đang khi khao khát thông qua bất kỳ loại chấp thủ nào thuộc bất kỳ loại hữu nào, người đó thực hiện bất kỳ loại nghiệp nào. Chính vì thế điều gì một số người cho là, cụ thể như, những loại sắc hữu và vô sắc hữu đó không thể xuất hiện thông qua giới cấm thủ, không nên được chấp nhận. Điều gì nên được chấp nhận đó là toàn bộ các loại [hữu] xuất hiện thông qua toàn bộ các loại [chấp thủ]

868. Thí dụ như, ở đây có một số người nghĩ rằng theo tin đồn hay tà kiến mà dục giới sẽ được hoàn thành nơi cõi nhân loại trong số các gia đình vĩ đại Khattiya, v.v... và nơi sáu cõi chư thiên thuộc dục giới do bị lạc lõng bằng tà thuyết đó..v.v... [92] và tưởng tượng ra rằng do nghiệp mà dục giới sẽ được hoàn tất. Do dục thủ kẻ đó thực hiện nhằm mục đích chứng đắc ước muốn đó, lại hành động theo thân ác hạnh..v.v... bằng cách hoàn tất thân ác hạnh đó kẻ đó phải tái sinh nơi những cõi thông khổ. Hay do ao ước dục vọng, hiển hiện ở đây vào lúc này và đang khi bảo vệ những gì đã chiếm đoạt được, người đó thực hiện các hành vi thân ác hạnh. v.v... do thực hiện ác hạnh như thế người đó phải tái sinh cõi thông khổ. Nghiệp chính là nguyên nhân người đó phải tái sinh, ta thấy có nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp tạo ra lại là sinh hữu. Nhưng tướng hữu và ngũ uẩn cũng được gộp lại trong đó.

869. Nhưng có người khác đã tăng cường hiểu biết của mình bằng cách lắng nghe Phật Pháp v.v... tưởng tượng ra rằng, “nhờ vào loại nghiệp này thì ước muốn tham dục sẽ được thực hiện.” nhờ vào dục thủ này người đó thực hiện được những thân thiện hạnh.v.v... bằng cách thỏa mãn được thiện hạnh như vậy, người đó được tái sinh nơi các vị Chư thiên hay nơi nhân loại. Nghiệp là lý do khiến người đó tái sinh có được nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra do nghiệp cũng là sinh hữu. Nhưng hữu và ngũ uẩn cũng được gộp lại trong đó. Như vậy dục thủ làm duyên cho dục hữu với những phân chia và cũng được gộp lại trong đó.

870. Một người khác, đang khi nghe thấy hoặc nghĩ rằng ngoài dục giới đạt đến hoàn thiện nơi các cõi sắc và các cõi vô sắc, do dục thủ tạo ra các thiện chứng hữu sắc và vô sắc, và nhằm tới những chứng đắc đó, thì được tái sinh nơi cõi phạm thiên sắc giới và vô sắc giới. Nghiệp làm duyên khiến cho người đó tái sinh cũng có nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra do nghiệp lại chính là sinh hữu. Nhưng mang đặc tính tướng hữu, vô tướng hữu, phi tướng phi phi tướng hữu cũng như các loại hữu gồm nhất uẩn hữu, tứ uẩn hữu và ngũ uẩn cũng được gộp lại trong đó. Như vậy dục thủ chính làm duyên cho sắc hữu và vô sắc hữu cộng với cách phân chia và điều được gộp lại trong đó. [187]

871. Một người khác, do chấp thủ với đoạn kiến như sau: “ Bản ngã này bị tiêu diệt. Tiêu diệt hoàn toàn. Nơi các cõi vui thuộc dục giới, hay nơi một hoặc các loại sắc và vô sắc hữu, lại thực hiện được nghiệp để đạt đến mục tiêu đó. Nghiệp của người đó chính là nghiệp hữu. Nhưng những loại tướng hữu, v.v... cũng được gồm trong đó. Như vậy kiến thủ là nguyên nhân cho cả ba. Cụ thể là dục hữu, các loại sắc hữu và vô sắc hữu với những cách phân chia và điều chúng gồm tóm trong đó.

872. Một người khác, do ngã chấp thủ, lại nghĩ rằng: “ Bản ngã này sẽ nhập cõi lạc hay sẽ được giải thoát khỏi lo âu nơi các cõi vui thuộc cõi dục giới hay nơi một hoặc hai trong các cõi sắc giới và vô sắc giới nào đó.” Và người đó đã thực hiện nghiệp để đạt được cõi đó. Nghiệp của người đó chính là nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra do nghiệp lại là sanh hữu. Nhưng các loại tướng uẩn.v.v... cũng được gộp lại trong đó. Như vậy ngã chấp thủ làm duyên cho toàn bộ cả ba hữu, cụ thể là dục hữu, các loại sắc hữu và vô sắc hữu cộng với những cách phân chia và những gì chúng gộp chung lại trong đó.

873. Một người khác, nhờ giới cấm thủ lại nghĩ rằng: Những nghi thức và lễ bái này dẫn hẳn đến hoàn thiện được các nghi lễ này dẫn đến hạnh phúc tột đỉnh hoàn hảo nơi các cõi vui thuộc cõi dục giới hoặc nơi một hay các cõi sắc và vô sắc khác. Và người đó thực hiện nghiệp để đạt đến điều đó. Nghiệp của người đó chính là nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp đó tạo ra chính là sanh hữu. Nhưng các loại tướng hữu v.v... được gộp lại trong đó. Như vậy giới cấm thủ làm duyên cho toàn bộ cả ba loại hữu cụ thể là, dục hữu, các loại sắc hữu và vô sắc hữu với những cách phân chia và những gì được gộp trong đó.

874. Đây chính là cách ta nên hiểu định nghĩa ở đây như làm duyên khiến cho hữu khởi sanh vậy.

(ii) Phương cách duyên.

875. Nhưng duyên ở đây là gì cho loại hiện hữu nào khởi sanh theo cách nào vậy?

Nên nhớ chấp thủ chỉ là thân y chỉ duyên

Cho sắc hữu cũng như vô sắc hữu.

và còn câu sanh duyên vân vân và vân vân.

Chính làm duyên cho dục hữu.

876. Thủ này, cho dù có bốn đặc tính, chỉ làm duyên bằng một cách duy nhất mà thôi, đó là thân y chỉ duyên, cho sắc hữu cũng như vô sắc hữu, cụ thể là, đối với nghiệp thiện thuộc nghiệp hữu. Diễn ra nơi dục hữu và đối với sanh hữu [nơi sắc và vô sắc hữu]. Liên quan đến dục hữu, đây làm duyên. “đó là câu sanh duyên v.v...” tức là, câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên, và nhân duyên. Đối với nghiệp hữu bất thiện tương ưng với chính bốn chấp thủ và chỉ có thân chỉ duyên mà thôi; đối với bất tương ưng.

Đây chính là cách mô tả mệnh đề “ do thủ làm duyên, hữu [khởi sanh]”

(iii) Do hữu làm duyên, sanh [xuất hiện].

877. [188] Liên quan đến phần mô tả về [mệnh đề] “do hữu làm duyên, sanh [xuất hiện]”.v.v..định nghĩa về “sanh”v.v... ta nên hiểu đã được khẳng định trong phân tích về đế (*saccavibhaṅga*) .

878. Nhưng ở đây chỉ có nghiệp hữu được coi là “hiện hữu” vậy; vì chính điều đó, chứ không phải sanh hữu, có thể làm duyên cho sanh [khởi xuất]. Nhưng nó lại làm duyên theo hai cách đó là nghiệp duyên và thân y chỉ duyên.

879. Ở đây ta có thể nêu câu hỏi: “Nhưng bằng cách nào ta có thể biết được hữu làm duyên cho sanh [xuất hiện]?” là vì do sự khác biệt kém hơn và tốt hơn có thể quan sát được cho dù ta thấy có bình đẳng trong các duyên bên ngoài. Vì cho dù có sự ngang nhau nơi các nguyên nhân bên ngoài như thể là cha, mẹ, hạt giống, máu, chất dinh dưỡng, v.v... ta luôn thấy có sự khác biệt bên trong như thấp hơn cao hơn nơi chúng sanh, cho dù họ có là anh chị em song sanh, và điều đó nhất định là không có nguyên nhân đâu; vì nguyên nhân không luôn xuất hiện mọi nơi mọi lúc đâu. Cũng như chẳng có nguyên nhân nào khác hơn nghiệp hữu, vì không có lý do nào khác nơi thừa kế nội phần nơi các chúng sanh được sanh khởi từ đó. Chính vì thế nó chỉ có nghiệp hữu duy nhất cho sự khác biệt này; vì nghiệp chính là nguyên nhân cho sự khác biệt thấp hơn và cao hơn này nơi chúng sanh. Chính vì

thế Đức Phật đã nói: “Chính nghiệp đã sắp xếp chúng sanh theo thứ tự thấp hơn và cao hơn.” (M iii. 203) từ đó ta có thể biết được hữu chính làm duyên để sanh [khởi xuất].

880. Và vì khi không có sanh xuất hiện, cũng chẳng có lão và tử, cũng chẳng có các cõi bắt đầu với buồn khổ xuất hiện; nhưng khi đã có sanh, thì tức khắc sẽ xuất hiện lão và tử và các pháp khởi đầu với sầu, buồn rầu hoặc là phụ thuộc vào lão và tử nơi một người mất trí bị ảnh hưởng bởi các pháp đau đớn, được gọi là lão và tử hoặc giả họ không phải phụ thuộc vào một người chịu ảnh hưởng do một vài pháp đau đớn nào khác hơn thế. Chính vì thế sanh này làm duyên cho cả hai tức là lão và tử và cho cả buồn rầu nữa, v.v... nhưng nó chỉ làm duyên theo một cách mà thôi đó là thuộc dạng thân y chỉ duyên. [93]

Đây là cách mô tả mệnh đề “do hữu làm duyên, sanh [xuất khởi] v.v...”

881. **evam etassa** <138. 22> (“như vậy đây là...”) v.v... nên được hiểu theo cách đã được trình bày ở đoạn tóm tắt (§ 625 ở trên) **Saṅgati** (“xuất hiện cùng một lúc”) v.v... đây chính là những ẩn dụ chứng minh việc “tập khởi” [94]

(d) Hiện hữu luân

(1) Luân (bánh xe)

882. Đến đây cuối cùng thì buồn rầu, v.v... cũng đã được khẳng định. Bởi vậy vô minh được khẳng định ngay từ lúc khởi đầu Hữu Luân như vậy; mệnh đề “do vô minh [189] làm duyên, các hành sanh khởi.” Cũng được xác lập với buồn rầu, v.v... chính vì thế ta nên cho phù hợp với điều đó như sau:

*hữu luân hể khởi đầu không được biết.
chẳng có ai thực hiện lẫn người cảm thọ
trống rỗng với thập nhị hư vô, và không ngừng lại
ở bất kỳ nơi đâu, vì bánh xe (luân) không ngừng quay liên tục.*

883. Nhưng ở đây, (i) làm sao buồn rầu, v.v... có thể thiết lập vô minh (ii) là hữu luân này lại không có người khởi đầu? (iii) bằng cách nào chẳng có người tác thành lẫn người cảm thọ? (iv) tại sao lại trống rỗng với thập nhị hư vô?

884. (i) Buồn rầu, đau đớn [95], sầu khổ, thương tiếc và thống khổ lại không thể tách biệt khỏi vô minh, và than khóc thấy xuất hiện nơi người hay si mê: chính vì thế trước tiên khi những điều này đã được thiết lập, thì vô minh cũng được thiết lập. Hơn thế nữa “do sự xuất hiện các phiền não cũng lại thấy nổi lên vô minh” (M I 55) đã được nói đến, và do sự sanh khởi các phiền não ta thấy xuất hiện những điều này bắt đầu với buồn khổ. Bằng cách nào vậy?

885. Trước tiên, buồn rầu luôn tách biệt khỏi vật dục (*vatthu-kāma*) lại có khởi sanh nơi dục lậu. Theo như có lời nói rằng:

*“do ước muốn và tham dục
nếu như ước muốn lẫn tránh người ta.
Người đó đau khổ như thế
Một mũi tên đâm thủng tâm can.*

Và theo như lời [Đức Phật] đã nói: “buồn rầu thường xuất phát từ những tham dục” (Dh. 215)

886. Và toàn bộ những điều này xuất hiện do khởi sanh các kiến lậu. Theo như có lời nói rằng: “Tôi là sắc, sắc của tôi” với thay đổi và sắc biến đổi liền xuất khởi buồn rầu, than vãn, đau đớn, sầu khổ và thất vọng” (S iii. 3)

887. Và do kiến lậu nổi lên cũng như hữu lậu, theo như lời [Đức Phật] đã nói: “Thế rồi có bất kỳ chư thiên nào xuất hiện, cho dù có sống trường thọ, mỹ miều, sung sướng tốt độ, cư trú lâu dài nơi những tòa lâu đài to lớn, khi họ nghe được học thuyết Phật Pháp của vị Như Lai, họ lại cảm thấy run sợ, xao xuyến, và cảm thấy động tâm” (S iii 85) giống như trong trường hợp các chư thiên bị quấy nhiễu liên tục do nỗi sợ hãi chết chóc vì quan sát thấy năm điềm báo [96].

888. Và khi do sự xuất hiện hữu lậu, cũng như với vô minh lậu, theo như [Đức Phật] đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, kẻ khờ cảm nghiệm được đau khổ và buồn rầu ở đây vào lúc này theo ba cách” (M iii 163)

889. Vì thế cho nên, vì những pháp này nổi lên với sự xuất hiện các phiền não. Chính vì thế khi họ được thiết lập họ thiết lập phiền não là nguyên nhân vô minh; và khi lậu hoặc được thiết lập, vô minh cũng được thiết lập, do bởi nó có mặt khi duyên cũng có mặt. Đầu tiên điều này chứng tỏ ta nên hiểu vô minh được thiết lập như thế nào do sầu khổ v.v...

890. (ii) Nhưng khi vô minh đã được thiết lập vì nó có mặt khi duyên có mặt, và khi “do vô minh làm duyên các hành xuất hiện, do các hành làm duyên thì thức nổi lên,” [190] như vậy ta có qui trình nhân quả tiếp diễn liên tục. Chính vì thế khi hữu luân với mười hai yếu tố, xoay quanh với mỗi nối kết nhân quả được thiết lập “như thể không có khởi đầu”

891. Điều này là như vậy, có các từ nói lên: “do vô minh làm duyên, các hành nổi lên”, không phải là cách giải thích một khởi đầu đơn giản; đây là cách diễn giải một pháp cơ bản vì vô minh là một pháp cơ bản đối với ba luân. Chính do nắm bắt được vô minh mà kẻ khờ nắm được phiền não luân còn lại. Trong nghiệp luân.. v.v... chính vì nắm được đầu rấn mà cánh tay đã bị các phần thân còn lại của con rấn quấn chặt. Nhưng khi việc cắt bỏ vô minh đem lại hiệu quả, thì người khờ đó được giải thoát khỏi chúng giống như cánh tay bị mình rấn quấn chặt được buông ra khi người ta cắt đứt đầu rấn. Theo như lời [Đức Phật] đã nói rằng: “Với những gì còn lại cũng tiêu tan hết và vô minh đã bị diệt” (S ii 1) v.v... Chính vì thế đây là cách diễn giải pháp căn bản nhờ đó ta có sự lệ thuộc của người nắm được vô minh, và có được giải thoát đối với kẻ nào diệt trừ được triền phược đó. Đây không phải là cách giải thích của sự khởi đầu đơn giản.[97]

892. (iii) Hữu Luân này bao gồm sự xuất hiện các hành, v.v... cộng với vô minh, v.v... làm nguyên nhân tương ứng. Chính vì thế chẳng có người tác thành nào khác hơn là những nguyên nhân này như thể là Đấng Phạm Thiên (Brahmā), được coi như là “ Đấng Đại Phạm Thiên, Đấng Thánh Sư, Đấng Tạo Hóa” (D I 18) [nhằm thực hiện nhiệm vụ người tác tạo vòng luân hồi tái sanh; và không có ngã nào như là người cảm thọ lạc và khổ được coi như “đây là ngã của tôi đang nói và đang cảm thọ” (M io 8) Đây chính là cách ta nên hiểu “chẳng có bất kỳ người tác tạo cũng như cảm thọ nào cả.”

893. (iv) Nhưng ở đây, vì vô minh và giống như những yếu tố bao gồm các hành, v.v... thì thiếu vắng đặc tính trường cửu vì bản chất của vô minh là sinh và diệt. Và không có sắc đẹp do bởi vô minh đã làm dơ bẩn và tạo ra phiền não và không có lạc vì đã bị sanh và diệt đàn áp, và không có bất kỳ bản ngã [có khả năng] vận dụng được sức mạnh, vì vô minh chỉ tồn tại phụ thuộc vào các nguyên nhân mà thôi; hay vì vô minh giống như các yếu tố tạo ra các hành, v.v... lại không phải là ngã hoặc không do ngã” không phải nơi ngã, cũng không sở hữu được ngã, chính vì thế hữu luân này nên được hiểu như là “không có (không sở hữu) mười hai hư không.”

(3). Ba loại thời gian.

894. Sau khi thẩm nhuần được điều này, lại nữa,

Vô minh và ái dục làm căn nguyên

Thời gian còn chia thành ba gồm quá khứ, v.v...

Lệ thuộc vào đó đã chính thức có hai, tám và hai thuộc về các yếu tố của mình.

895. [191] vô minh và ái dục là hai điều nên được hiểu như là căn nguyên của hữu luân. Vì phát xuất ra từ quá khứ, thế nên vô minh chính là căn của (hữu luân này) và cảm thọ là mục tiêu cuối cùng của vô minh; và vì tiếp tục tiến tới tương lai, thì ái dục chính là căn nguyên còn lão và tử là mục đích cuối cùng; như vậy nó có hai đặc tính là như vậy.

896. Về điểm này, điều đầu tiên được khẳng định do cách của người nào đó có thói quen (*carita* “*tính khi*”) là tà kiến, và thứ hai theo cách của người nào đó có thói quen là ái dục. Vì vô minh chính là lãnh tụ nơi vòng luân hồi tái sanh đối với những kẻ nào có tính khí là tà kiến. Và ái dục chính là lãnh tụ của những ai có tính khí là ái dục. Hay trước tiên là nhằm mục tiêu diệt trừ đoạn kiến vì do sự xuất hiện quả đã làm rõ một điều là không hề có đoạn diệt các nguyên nhân; và thứ hai là nhằm mục tiêu diệt trừ thường kiến vì nó đã làm rõ lão và tử nơi điều đã xuất khởi. Hoặc giả điều đầu tiên đề

cập đến những người được thụ thai trong lòng mẹ vì điều đó minh chứng các căn xuất hiện liên tục; và điều thứ hai đề cập đến các hóa sanh do sự xuất hiện các căn một cách đồng thời.

897. Quá khứ, hiện tại và tương lai là ba loại thời gian. Liên quan đến những điều này ta nên hiểu rằng, theo những gì được truyền đạt xuống một cách thích đáng trong Kinh Pāli, thì hai yếu tố, vô minh và các hành thuộc thời gian quá khứ, tám yếu tố bắt đầu với thức và kết thúc với hữu thuộc thời gian hiện tại và hai yếu tố sanh, lão và tử thuộc thời gian tương lai.

(3) Nhân và quả

898. Lại nữa chúng ta nên hiểu như sau:

(i) Trước tiên có ba mối nối (hay liên kết) nhân, quả, nhân

Như là những phần đầu tiên, và

(ii) lại có bốn tóm tắt khác nhau

(iii) bánh xe gồm tới hai mươi hành tướng

(iv) với ba vòng luân hồi đang quay liên tục.

899. Về điểm này, giữa các hành và thức tái sanh, có một mối nối bao gồm nhân và quả; giữa cảm thọ và ái dục có một mối nối bao gồm quả và nhân; và giữa hữu và sanh có một mối nối bao gồm nhân và quả. Đây là cách chúng ta nên hiểu rằng “có ba mối nối nhân quả, nhân là các phần đầu tiên.

900. (ii) Nhưng lại có bốn giai đoạn, được xác định bằng khởi thủy và chung cuộc của các mối nối. Tức là: vô minh/ các hành là một tóm tắt; thức/ danh sắc/ lục xứ/ xúc thọ là tóm tắt thứ hai; ái dục / thủ/ hữu là tóm tắt thứ ba; và sanh/ lão và tử là tóm tắt thứ tư. Đây là cách chúng ta nên hiểu có “bốn tóm tắt khác nhau” là như thế nào.

901. (iii) Nhưng

Nhưng có ngũ nhân trong quá khứ.

Và (2) kèm theo với ngũ quả ở hiện tại

ngũ duyên cũng diễn ra vào lúc này.

và (4) trong tương lai với ngũ quả như trên.

Và nhờ vào hai mươi (bánh xe) được gọi là hành tướng[98] các từ diễn tả “có bánh xe là hai mươi hành tướng” nên được hiểu như trên.

902. Về điểm này, (1) liên quan đến các từ “ngũ nhân xảy ra trong quá khứ,” trước tiên chỉ có hai nguyên nhân, cụ thể là, vô minh và các hành, [192] được khẳng định. Nhưng vì kẻ ngu dốt lại khao khát, và đang khao khát, người đó bám chặt lấy, và với chấp thủ là nguyên nhân liền xuất hiện hữu. Chính vì thế ái dục, thủ và hữu cũng được gộp lại thành nhân quá khứ. Chính vì vậy [Đức Phật] đã nói rằng: “Nơi nghiệp hữu trước đó, có xuất hiện mê, chính là vô minh; đã có tích lũy tái sanh tạo nghiệp chướng, đó là hành; cũng có chấp thủ đó là ái dục; có việc ôm ghi chặt lấy, ta gọi là bám víu, cũng có tư (volition) đó là hữu. Như vậy năm pháp trong nghiệp thức trước đó làm duyên cho xuất hiện tái sanh ở tại nơi đây nơi hữu hiện tại” (Ps. I 52)

903. Về điểm này, nơi nghiệp hữu trước đó” có nghĩa là nơi nghiệp hiện sinh đã được thực hiện nơi kiếp trước. “Có si mê xuất hiện, đó là vô minh” có nghĩa là si mê mà sau này là đau khổ. v.v... đã vì thế mà gây si mê cho những người đã thực hiện nghiệp chướng. Đó chính là vô minh. “có tích lũy đó là các hành” có nghĩa là các tư (volition) trước đó nơi người nào đã thực hiện nghiệp chướng. Giống như các tư trước đó đã nổi lên nơi người nào đã soạn những pháp cần thiết cho một cuộc bố thí hàng tháng hay hàng năm sau khi người đó đã có suy nghĩ: “Tôi sẽ thực hiện bố thí.” Nhưng đó là tư của người nào cuối cùng đã giao của bố thí đến tận tay người nhận được gọi là hiện hữu hay nói khác đi đó chính là tư (volition) nơi sáu tốc hành tâm của một hướng tâm (adverting) duy nhất được gọi là các hành có tích lũy và Tư thứ bảy[99] được gọi là hiện hữu hay bất kỳ Tư nào được gọi là “hiện hữu” và là các pháp tương ưng với điều được gọi là “các hành có tích lũy” “lại có tham lam đó là ái dục” có nghĩa là người này thực hiện nghiệp bất kỳ tham lam nào đều có, và khát vọng đối với quả được gọi là sanh hữu, là ái dục. “Lại có việc ôm ghi chặt lấy ta gọi là chấp thủ.” có nghĩa là việc ôm ghi chặt lấy, chấp thủ, bám chặt lấy được gọi làm duyên cho nghiệp hữu và diễn ra theo những cách như :

“Bằng cách thực hiện điều này tôi sẽ cảm nghiệm được dục lạc nơi chỗ này chỗ nọ. Tôi sẽ cắt đứt điều này được gọi là chấp thủ “Lại có tư (volition) được gọi là hiện hữu” có nghĩa là loại tư đã được khẳng định ở trên vào cuối câu đề cập đến “tích lũy tức là hiện hữu” đây chính là cách ta nên hiểu ý nghĩa.

904. (2) “Và giờ đây có năm loại quả” có nghĩa là điều được ghi trong kinh Pāli bắt đầu với thức và kết thúc bằng thọ, theo như được mô tả như sau: “Ở đây nơi hữu hiện tại có tái sanh, đó là thức, đó là thọ thai trong lòng mẹ, gồm danh và sắc; cũng còn có thân kinh đó là xứ; đó là điều ta có thể đụng chạm tới, đó là xúc; đó là điều ta có thể cảm nhận được, đó là thọ, như vậy năm pháp ở đây có mặt nơi sanh hữu hiện tại cũng có làm duyên^[100] của nó nơi các nghiệp được thực hiện trong quá khứ” (Ps. I 52).

905. Về điểm này, “ta có tái sanh, đó chính là thức” có nghĩa là điều ta gọi là “tái sanh thức” vì nó nổi lên nối liền hiện hữu tiếp theo đó chính là thức. Cũng có tái sanh nơi lòng mẹ đó chính là danh và sắc có nghĩa là đó là điều bao gồm sự giáng sanh các sắc pháp và phi sắc trong lòng mẹ. Sự xuất hiện và thâm nhập [vào lòng mẹ] là danh và sắc. “cũng còn có thân kinh, đó chính là xứ điều này **[193]** được nhắc đến liên quan đến năm xứ bắt đầu với nhãn xứ. “Còn có những gì có thể sờ mó đụng tới được, đó là xúc” có nghĩa là những gì nổi lên khi ta đụng chạm tới đối tượng, đó chính là xúc cũng xuất hiện những gì ta có thể cảm nghiệm được, đó là thọ. Có nghĩa là điều ta cảm nghiệm được như là nghiệp quả nổi lên cùng với tái sanh thức, hay với xúc mang theo sáu xứ làm duyên. Đó chính là cảm thọ. Đây là cách ta nên hiểu về ý nghĩa ở đây.

906. (3) “Năm nhân giờ đây cũng xuất hiện ở thời điểm này” có nghĩa là ái dục, v.v... ái dục, thủ và hữu cũng được truyền lại trong Kinh Pāli. Nhưng khi hữu được gộp lại trong đó, thì các hành lại xảy ra trước đó, hoặc những gì tương ứng với hành cũng được gộp lại trong đó. Và bằng cách gộp ái dục và thủ, vô minh tương ứng với điều đó hoặc do đó người nào có si mê thực hiện nghiệp cũng được liệt kê trong đó. Như vậy ta có năm nguyên nhân, như [Đức Phật] đã nói: ở đây (hữu hiện tại) với sự trưởng thành của xứ, ta thấy xuất hiện si mê, đó là vô minh, lại có tích lũy được gọi là các hành, rồi tham lam, đó là ái dục, bám víu chặt lấy, đó là thủ, Tư (volition) là hữu. Như vậy năm pháp này xuất hiện ở đây trong nghiệp hữu hiện tại làm duyên cho tái sanh trong tương lai.” (Ps. I 52)

907. Về điểm này, nhờ có mệnh đề: “Ở đây (nơi hữu hiện tại), nhờ các xứ đã trưởng thành” mà chỉ rõ si mê, xuất hiện vào thời điểm thực hiện nghiệp nơi kẻ nào đã có được các xứ trưởng thành đã quá rõ.

908. (4) Và trong tương lai ngũ quả có nghĩa là năm quả bắt đầu với thức. Những quả này được diễn tả bằng từ “sanh.” Nhưng “lão và tử” chính là “lão và tử” của chính năm quả này. Chính vì thế có lời [Đức Phật] đã nói rằng: “Trong tương lai sẽ xuất hiện tái sanh, đó là thức, sẽ có tái thụ thai [trong lòng mẹ] đó là danh và sắc; sẽ có thân kinh đó là xứ; cũng sẽ có những gì tiếp xúc được đó là xúc; điều cảm nghiệm được đó là thọ. Như vậy năm pháp có trong sanh hữu có duyên nơi các nghiệp đã được thực hiện ở đây [nơi hiện hữu]” (Ps. I 52) Như vậy [hữu Luân] “có các bánh xe chính là hai mươi hành tướng.

909. Về điểm này, nơi hiện hữu trước đó có năm nghiệp hợp thành, và giờ đây lại có năm quả; giờ đây lại có năm nghiệp cấu thành; và trong tương lai cũng có năm quả. Như vậy mười pháp gồm có nghiệp và mười pháp là quả. Chính vì thế nơi hai ví dụ có nghiệp được gọi là nghiệp và trong hai ví dụ có quả được gọi là quả; như vậy toàn bộ hữu luân này chính là vòng luân hồi duyên khởi (*paccayāṅkāravaṭṭa*) bao gồm cả nghiệp và quả. Cũng giống thế nơi hai ví dụ cũng có nghiệp như là tóm tắt nghiệp chướng, và nơi hai ví dụ lại có quả như là tóm tắt quả; như vậy toàn bộ điều này gồm có tóm tắt nghiệp và tóm tắt quả. Trong hai ví dụ có nghiệp^[194] đó là nghiệp luân. Và trong hai ví dụ có quả đó là quả luân. Như vậy toàn bộ điều này bao gồm nghiệp luân hồi và quả luân hồi. Trong hai ví dụ có nghiệp như là nghiệp hữu, và trong hai ví dụ lại có quả đóng vai trò là quả hữu. Như vậy toàn bộ những điều này bao gồm quả hữu và nghiệp hữu. Cũng giống vậy, nơi hai ví dụ ở đây cũng có nghiệp là nghiệp thừa kế và nơi hai có quả là quả thừa kế. Như vậy toàn bộ điều này gồm có nghiệp thừa kế và quả thừa kế. Trong hai ví dụ có nghiệp được gọi là hành động (nghiệp = *kriya*) và hai ví dụ có quả được gọi là nghiệp quả (kết quả của hành động) như vậy toàn bộ điều này lại gồm có nghiệp (hành động) và quả nghiệp (tức là kết quả của hành động).

910. Như vậy với nguyên nhân nổi lên; có đau khổ nổi lên.

*Vô thường, không trường cửu, bất kiên định và thay đổi
Các pháp sở sanh từ các pháp khác làm duyên;
Không có ngã tồn tại ở đây cũng không có gì khác.
Làm lý do, cấu thành và nguyên nhân.
Chính là pháp lại nảy sinh ra pháp
Và Đức Phật dạy ta Giáo Pháp
Để diệt tất cả các lý do là như vậy.
Khi ta diệt được các lý do
Vòng luân hồi, đã bị cắt đứt sẽ không còn quay vòng nữa.
Chính vì thế ở đây cuộc sống thanh tịnh sẽ tồn tại
Rồi đau khổ sẽ được đặt dấu chấm hết.
Chẳng tìm đâu ra chúng sanh, cũng chẳng còn
Trường cửu hay đoạn diệt.*

911. (iv) “Với ba vòng luân hồi chuyển động liên tục” ở đây các hành và hữu là nghiệp luân; vô minh, ái dục là phiền não luân; thức danh sắc và lục xứ. Xúc và thọ là quả luân. Như vậy hữu luân, đang khi có ba vòng luân hồi với ba luân này ta nên hiểu đang chuyển động liên tục vì đang quay tròn liên tục, mãi mãi ta phải kể đến phiền não luân không được cắt đứt, vì các duyên [được cấu thành] cũng không được cắt đứt.

(4) Đa dạng.

912. Khi [vòng luân hồi] xoay chuyển liên tục như vậy:

*(i) Liên quan đến nguồn gốc từ diệu đế.
(ii) Liên quan đến nhiệm vụ, (iii) ngăn ngừa, (iv)
ẩn dụ (v) các loại đặc tính uyên thâm,
và (vi) các phương pháp
nên được hiểu biết một cách phù hợp.*

913. Về điểm này, (i) “liên quan đến nguồn gốc chân đế” nghiệp thiện và nghiệp bất thiện được khẳng định trong phân phân tích các chân đế không phân biệt được nguồn gốc đau khổ. Chính vì thế các hành xuất phát từ vô minh [như đã được khẳng định], “do vô minh làm duyên, các hành khởi xuất.” Và chân đế thứ hai với chân đế thứ hai làm nguồn gốc; thức do các hành chính là chân đế đầu tiên với chân đế thứ hai là nguồn gốc; các pháp bắt đầu với danh sắc và kết thúc với thọ quả. Cảm thọ tuần tự do thức, v.v... khởi xuất là chân đế đầu tiên với chân đế đầu tiên làm nguồn gốc. Ái dục do cảm thọ khởi xuất là chân đế thứ hai với chân đế đầu tiên là nguồn gốc. Thủ do ái dục khởi xuất là chân đế thứ hai với chân đế thứ hai làm nguồn gốc, hữu do thủ là chân đế thứ nhất và thứ nhì với chân đế thứ hai làm nguồn gốc. Sanh [195] do hữu là chân đế đầu tiên với chân đế thứ nhì làm nguồn gốc. Lão và tử do sanh khởi xuất là chân đế thứ nhất có chân đế đầu tiên làm nguồn gốc. Như vậy ở vị trí đầu tiên [vòng hữu luân] nên được biết đến như là nguồn gốc trong bốn chân đế nơi bất kỳ trường hợp nào thì thật là thích hợp.

914. (ii) [“Liên quan đến nhiệm vụ”] vô minh đã làm rối loạn chúng sanh về đối tượng (*vatthu*) và làm duyên để cho các hành thể hiện chính mình; cũng giống như nghiệp hành được hình thành các hành và làm duyên cho thức; thức nhận ra đối tượng (*vatthu*) và làm duyên cho danh sắc; danh sắc thì hỗ trợ lẫn nhau và làm duyên cho lục xứ; lục xứ xuất hiện nơi nhiều lãnh vực đối tượng và làm duyên cho xúc, xúc đụng chạm đối tượng và làm duyên cho thọ; cảm thọ cảm nghiệm được hương vị (*rasa*) của đối tượng và làm duyên cho ái dục; ái dục ham muốn những điều tham dục nổi lên và cũng làm duyên cho chấp thủ; chấp thủ bám chặt lấy những gì do chấp thủ nổi lên và làm duyên cho sự hiện hữu đó; hiện hữu lại do chúng sanh vào nhiều loại sanh thú khác nhau và làm duyên cho sanh khởi xuất; sanh tạo ra nhiều uẩn do sự khởi xuất như tạo dựng ra chúng và làm duyên cho lão và tử sanh khởi. Lão và tử lại chắc chắn (*adhitiṭṭhati*) sự thối rữa và tan rã nơi các uẩn và làm duyên thành tựu hữu tiếp theo vì nó chắc chắn buồn sầu v.v... chính thì thế hữu luân nên được hiểu như là điều phù hợp với hai cách “làm nhiệm vụ” trong bất kỳ cách nào thích hợp với bất kỳ một phần nào.

915. (iii) [“Liên quan đến việc ngăn ngừa”] mệnh đề, “do vô minh làm duyên, các hành [khởi xuất] ngăn cản ta thấy một vị sáng tạo; mệnh đề, “do các hành làm duyên, thức [khởi xuất] ngăn cản ta nhìn thấy được sự luân chuyển của bản ngã; mệnh đề “do thức danh sắc [nổi lên] ngăn cản nhận thức

do tính cô đọng vì nó cho thấy cách phân tích điều căn bản phỏng đoán về bản ngã. Các mệnh đề bắt đầu, “do danh sắc làm duyên, sáu xứ xuất hiện” ngăn cản sự quan sát thấy ngã hữu hành, v.v... xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, già và chết. Chính vì thế hữu luân nên được hiểu rõ một cách thích đáng “như là các ngăn cản” những nhận thức sai lệch.

916. (Iv) [“liên quan đến ẩn dụ”] vô minh giống như một người mù, do không nhìn ra những trạng thái theo đúng như chủng loại và đặc tính chung nhất của chúng; hành do vô minh làm duyên giống như người mù vấp ngã; [196] thức do các hành làm duyên giống như sự té ngã của người vấp; danh và sắc do thức làm duyên lại giống sự xuất hiện của chỗ xưng tây lên nơi người té ngã; lục xứ do danh và sắc làm duyên giống như một chỗ áp xe làm cho chỗ xưng bể mủ ra; xúc do lục xứ làm duyên giống như chỗ áp xe ở chỗ xưng tây; cảm thọ do xúc làm duyên giống như đau đớn do cú đâm gây ra; ái dục do cảm thọ làm duyên giống như sự chờ đợi một cách chữa trị; chấp thủ do ái dục làm duyên giống như nắm lấy điều tai họa do phải chờ đợi cách chữa trị; hiện hữu do chấp thủ làm duyên giống như việc nộp đơn xin một cách chữa trị có hại đã được nắm lấy. Sanh do hiện hữu làm duyên giống như sự xuất hiện một cách thay đổi (tồi tệ hơn) nơi vết sưng do sử dụng cách chữa trị tai hại. Lão và tử do sanh làm duyên giống như sự vỡ tung ra ở chỗ xưng tây sau khi trải qua những thay đổi trên đó.

917. Hay còn nữa, vô minh ở đây lại khuấy phức được chúng sanh với những thiết sót và sai lầm, [101] giống như một bệnh đục thủy tinh thể ảnh hưởng đến con mắt và người khờ dại đã bị khuấy phức bằng cách tự dây mình vào các hành tạo ra những hữu khác. Giống như con sâu bướm làm tổ kén với các sợi tơ làm kén, thức cảm trong tay do hành đặt một chân trong những sanh thú khác nhau [của hữu] như một vị hoàng tử được một vị quan cố vấn nắm trong tay tìm thấy một địa vị trong vương quốc của mình [xa hơn] tâm tử do có cơ hội về diêm tái sanh, tạo ra danh sắc trong nhiều hành tướng khác nhau của mình nơi tái sanh (thời tục sinh), như một nhà ảo thuật tạo ra một ảo ảnh; lục xứ từ khi được vun trồng trong danh sắc cho đến lúc lớn lên, tăng trưởng và đầy đủ, giống như một chỗ nhiều cây rừng được vun trồng nơi vùng đất phì nhiêu; xúc là sự phát sanh từ đối chiếu của các xứ, giống như ngọn lửa phát sanh từ vật đánh lửa cùng với củi lửa; thọ xuất hiện trong sự đụng chạm do xúc, giống như ngọn lửa đang cháy nơi một người tiếp xúc với lửa; ái tăng trưởng nơi một người cảm thọ, giống như sự khát nước nơi một người uống nước muối; một người khao khát [do ái dục] phát sanh ham muốn các loại hiện hữu, như một người khát nước uống nước (muối), đó là thủ của người ấy, do thủ người đó cố chấp bảo hữu, như một con cá vướng vào lưới câu vì tham môi; và khi hữu có mặt thì sanh có mặt; giống như khi có hạt giống thì có mầm non; và lão tử chắc chắn đến với một người được sanh ra, giống như sự sụp đổ xuống với một cây đã già; như vậy hữu luân này nên hiểu về ẩn dụ theo cách thích hợp.

918. (v) “Đặc tính thâm thúy” giờ đây có lời Đức Phật nói: “Hỡi Ananda, duyên khởi thật thâm thúy biết bao và nó cũng tỏ ra thật thâm thúy là vậy” (D ii 55) đã được đề cập đến liên quan đến tính thâm thúy nơi (a) ý nghĩa, (b) giới luật, (c) cách giảng dạy, (d) và cách thâm nhập. [197] Chính vì thế hữu luân nên được hiểu như “các loại thâm thúy nơi bất kỳ cách nào thích hợp.

919. Về điểm này, (a) ý nghĩa của lão và tử được tạo ra và xuất khởi do sanh làm duyên sâu xa do đặc tính khó khăn để hiểu được ý nghĩa cách nó nổi lên do sanh làm duyên như sau: Chẳng phải lão và tử không xuất khởi từ sinh mà ra, cũng chẳng phải sanh phai nhạt đi, mà có thể phát xuất từ điều gì khác đâu. Lão và tử chỉ do sanh mà khởi xuất chính vì bản chất lão và tử. Và ý nghĩa của sinh được tạo ra và được khởi sanh do hữu làm duyên; đối với các hành được tạo ra và khởi sanh do vô minh làm duyên thì cũng rất thâm thúy cùng một cách như vậy. Chính vì thế hữu luân cũng thâm thúy nơi ý nghĩa (*attha*): trước tiên điều này chính là sự thâm thúy nơi ý nghĩa ở đây. Vì đây là quả của một nguyên nhân được gọi là ý nghĩa theo như lời Đức Phật nói rằng: “trí về quả của nguyên nhân chính là nghĩa đạt thông. (Vbh 293) [102]

920. (b) Ý nghĩa của vô minh làm duyên các hành nổi lên cũng rất thâm thúy do sự khó khăn để hiểu ra theo cách nào và ở cơ hội nào [103] vô minh làm duyên cho nhiều hành khác nhau; ý nghĩa của các hành... của sanh làm duyên cho lão và tử cũng thâm thúy như vậy. Chính vì thế hữu luân cũng rất thâm thúy nơi pháp (*dhamma*) đây chính là sự thâm thúy của pháp ở đây. Vì “pháp” là tên của một nguyên nhân (*hetu*), theo như có lời Đức Phật nói rằng: “trí về nhân chính là pháp đạt thông vậy. (Vbh 293)

921.(c) Rồi học thuyết về y tương sanh cũng rất thâm thúy vì cần đưa ra nhiều cách thức giải thích cho nhiều nguyên do đa dạng, và chẳng có trí nào ngoại trừ trí toàn tri có được cơ sở cho học thuyết này: nơi một số địa điểm trong các Kinh Phật được thuyết pháp theo thứ tự tiến tới. Một số nơi khác lại giải thích theo thứ tự ngược lại, bắt đầu từ giữa, nơi một vài chỗ trong bốn tóm tắt và ba liên kết, một số kinh lại giải thích trong ba tóm tắt và hai liên kết và một số kinh lại giải thích bằng hai tóm tắt và một liên kết. Chính vì thế hữu luân rất thâm thúy trong giải thích. Đây chính là đặc tính phong phú trong cách thuyết pháp.

922. (d) Rồi đến bản chất (*sabhāva*) vô minh, v.v... do việc thâm nhập của vô minh, v.v... được thâm nhập một cách chính xác[104] liên quan đến những đặc tính đặc biệt rất là thâm thúy vì khó lòng có thể đo lường được. Chính vì thế hữu luân này rất thâm thúy trong việc thâm nhập. Vì ở đây ý nghĩa vô minh thì bất khả ngộ, bất khả quan sát và không thể thâm nhập của chân đế thâm thúy đó. Chính vì thế ý nghĩa của các hành theo cách thức hình thành và tích lũy cùng với tham lam và vô tham cũng rất thâm thúy; ý nghĩa của thức thì trống rỗng, bất động (*ayyāpāra*) [198] và sự thể hiện của tái sanh không thể luân hồi được cũng rất là thâm thúy; chính vì thế ý nghĩa của danh sắc cũng xuất hiện, như là xoay quanh các chất cấu thành đó. Và liên quan đến việc (ngiên về) hướng về phía một đối tượng và bị tiêu hoại (*ruppana*) [cũng rất là thâm thúy] ý nghĩa của lục xứ như thành trường thế giới, môn, lãnh vực, lãnh vực đối tượng và lãnh vực chiếm lãnh đối tượng[105] cũng vô cùng thâm thúy; ý nghĩa của xúc, như sờ mó đụng chạm, trùng hợp và hội hợp cũng thâm thúy; ý nghĩa cảm thọ như việc cảm nghiệm được tác nhân kích thích của đối tượng, như lạc, khổ hay xả, vô ngã, và điều được cảm nghiệm thì cũng vô cùng sâu xa. Ý nghĩa của ái dục như là một điều thú vị, nhận chìm, một dòng thác, cây leo, một dòng sông, một đại dương khát ái (*craving*), không thể nào lấp đầy được cũng rất là thâm thúy; ý nghĩa chấp thủ như bám víu, nắm chặt lấy, giải thích sai, bám chặt lấy, và khó lòng lấy được cũng hết sức sâu xa. Ý nghĩa của hữu như tích lũy, hình thành nghiệp và lao vào đủ loại sanh, sanh thú, thức trú và hữu tình cư cũng vô cùng phong phú; ý nghĩa của sanh như sanh, khởi sanh, tái đầu thai, tái sanh và hiện ra cũng không kém phần sâu xa. Ý nghĩa của lão và tử hiểu theo nghĩa phá hủy, qua đi, tan vỡ thay đổi cũng rất thâm thúy chính vì thế hữu luân rất sâu xa để thấu triệt, chứng ngộ đây chính là đặc tính phong phú của việc thấu triệt, chứng ngộ.

923. (vi) Rồi ở đây ta lại có bốn phương pháp để nghiên cứu ý nghĩa, cụ thể như sau, (a) phương pháp đồng nhất hoá, (b) phương pháp đa dạng hóa. (c) phương pháp bất động hoá,[106] (d) phương pháp bản chất thích hợp.[107] Hữu luân này cũng nên được thấu hiểu theo như “nhiều phương pháp trên”.

924. Về điểm này, (a) ta có đặc tính không gián đoạn nơi thừa kế như sau: do vô minh làm duyên, các hành nổi lên; do các hành làm duyên, thức khởi sanh; y hết như hạt giống cây trồng đã đạt đến giai đoạn của một cây thông qua giai đoạn cây non, v.v... được gọi là “phương pháp đồng nhất hoá.” Kẻ nào hiểu thấu đáo được phương pháp này thì diệt trừ đoạn kiến. Do việc am hiểu được đặc tính liên tục của thừa kế diễn ra do chuỗi nhân quả và kẻ nào hiểu một cách sai lầm thì bám víu vào thường kiến, bằng cách hiểu đồng nhất hóa nơi thừa kế bị gián đoạn, không liên tục xuất hiện nơi chuỗi nhân quả.

925.(b) Nhưng việc định nghĩa vô minh v.v... được gọi là “phương pháp đa dạng hóa” kẻ nào nhận ra một cách đích thực thì diệt trừ thường kiến bằng cách nhận ra được khởi sanh liên tục các pháp mới.; và kẻ nào hiểu một cách sai lệch thì chấp thủ với đoạn kiến bằng cách hiểu rõ sự đa dạng cá nhân nơi điều diễn ra nơi thừa kế duy nhất như thể là một liên tục đứt đoạn.

926. (c) Không có một hoạt động như vậy diễn ra nơi vô minh như: ‘Các hành phải do tôi thực hiện’ hay về phía các hành như sau: “ thức phải do chúng tôi làm nổi lên” v.v... đây là phương pháp bất động hóa.” Kẻ nào nhận thức được đúng đắn phương pháp này sẽ diệt trừ ngã kiến, bằng cách hiểu rõ sự thiếu vắng đáng tạo hóa, kẻ nào nhận thức sai lầm thì chấp thủ lấy vô hành kiến[108].” Vì kẻ đó không nhận thức được rằng. Cho dù không có hành động thì nhiệm vụ nguyên nhân của vô minh, v.v... cũng vẫn được thiết lập như là pháp do những bản chất liên quan.

927. (d) Nhưng việc chỉ tạo ra các hành. v.v... một cách tương ứng chứ không khác được với vô minh, v.v... là nguyên nhân thích ứng, [199] giống như một cục sữa đông, v.v... với sữa làm duyên tương ứng được gọi là phương pháp bản chất thích hợp kẻ nào hiểu rõ được điều này sẽ diệt trừ vô nhân kiến, và vô hành kiến bằng cách hiểu rõ làm thế nào quả lại phù hợp với nguyên nhân. Kẻ nào

nhận ra sai lầm bằng cách cho là chẳng có điều gì tạo ra được bất kỳ điều gì khác. Thay vì hiểu rõ sự xuất hiện quả phù hợp với nguyên nhân lại chấp thủ với cả hai quan điểm vô nhân kiến và lý thuyết tiền định.

928. Như vậy hữu luân

*như làm nguồn cội nơi tứ diệu đế.
Làm nhiệm vụ ngăn cản, ẩn dụ,
Là những loại thâm thúy, và phương pháp
Ta nên hiểu một cách rõ ràng rành mạch*

929. Vì chẳng có kẻ nào, ngay cả trong giấc mơ, lại có thể thoát ra khỏi dòng luân hồi tái sinh, tương tự như tiếng sét, luôn luôn gây tàn phá. Ngược bằng người đó cắt đứt được với con dao trí tuệ, mài sắc bén bằng viên đá mài ta gọi là thiền định cao siêu, hữu luân chẳng đem lại cho ta vị trí do đặc tính cao siêu khôn lường và khó lòng có thể bỏ lại đằng sau^[109] do trạng thái hỗn độn của quá nhiều phương pháp mà ra.

930. Và chính Đức Phật đã đề cập đến vấn đề này như sau: ‘ Hỡi Ānanda, y tương sinh này thật là cao siêu khôn lường và lại còn tỏ ra vô vùng thâm thúy. Và: “Hỡi Ānanda, chính do không hiểu căn kẽ, không thấu đáo vấn đề không chứng ngộ được, mà y tương sinh này đã trở thành một vấn đề rối như một mớ bong bóng lộn xộn. Một sợi chỉ đã cột đầu lại giống như loại cỏ *muñja*, và không thể thoát ra khỏi dòng luân hồi tái sinh với khổ cảnh, với ác thú, và đoạ xứ đời đời. (S ii 92; D ii 55)

931. Chính vì vậy, hãy tu luyện cho chính mình và vì lợi ích và hạnh phúc chúng sanh, và hãy từ bỏ những bồn phận khác không cần thiết.

*Mong rằng kẻ khôn ngoan, luôn chánh niệm
Để tu tập những điều có thể tìm ra được
Có cơ sở vững chãi và đa dạng nơi
Y tương ưng vậy.
Đến đây kết thúc phần phân tích theo Kinh Tạng*

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

(a) **Mẫu đề** (*mātikā*).

932. Đức Phật với vô chương ngại trí liên quan đến toàn bộ các pháp, đã chứng tỏ trong phần trình bày ở chương phân tích theo Kinh Tạng Pāli bằng phương thức đa dạng về duyên khởi được giải thoát khỏi những gúc mắc và hiện trạng phức tạp. Như thể trải rộng ra trên toàn cõi trần gian và như thể lan tỏa ra khắp không gian, và hiện nay, vì duyên khởi này tồn tại **[200]** không những nơi thức đa dạng, nhưng còn lan tỏa ra nơi từng tâm thức riêng rẽ, Ngài đã phán **avijjāpaccayā saṅkhāro** < 138. 27> (“do vô minh làm duyên, các hành nổi lên”) v.v... như vậy đưa ra được một lộ trình để thuyết pháp liên quan đến các khía cạnh đa dạng. Về duyên khởi nơi cùng sát na tâm riêng biệt bằng phương pháp phân tích theo Vi Diệu Pháp.

933. Nhưng, khi lộ trình được đề ra như sau:

*với vô minh, vân vân và vân vân
làm căn, từ căn làm thành chín phương pháp.
Về điểm này, ta nên hiểu thông tứ pháp
Cũng như các khác biệt nơi các đoạn.*

934. Về điểm này, đây là cách giải thích. Vì ở đây với chín quyền bắt đầu với, vô minh, hành, thức, danh, lục xứ, xúc, thọ, ái, thủ. Chính từ các quyền này đã làm thành chín phương pháp^[110] cụ thể như sau, phương pháp bắt đầu với vô minh, bắt đầu với một hành, với thức, phương pháp bắt đầu với danh, bắt đầu với lục xứ, bắt đầu với xúc, với thọ, với ái và với thủ. Liên quan đến những phương pháp này (chín). Trước tiên trong trường hợp phương pháp bắt đầu với vô minh có tới bốn tứ đế, cụ

thể là, tứ đề duyên khởi, tứ đề nhân, tứ đề tương ưng và tứ đề hỗ tương. Và trong trường hợp này cũng như nơi các trường hợp còn lại. Như vậy trong trường hợp mỗi phương pháp cho bốn tứ đề làm thành 36 tứ pháp. Về điểm này, với bốn đoạn bao gồm trong mỗi tứ pháp, ta nên hiểu thành mười sáu đoạn nơi mỗi phương pháp bằng thông qua bốn pháp, làm thành 144 đoạn.

I. Phương pháp căn vô minh.

(1) Tứ đề duyên khởi.

935. Về điểm này, nơi tứ đề duyên khởi, phương pháp căn vô minh, là phương pháp xuất hiện đầu tiên, đoạn đầu tiên được gọi là “đoạn mười hai chi với hai chi không hoàn chỉnh” vì phương pháp được khẳng định với danh trong vị trí danh sắc và xứ thứ sáu nơi vị trí lục xứ. Đoạn thứ hai được gọi là “đoạn mười một chi với một chi không hoàn chỉnh.” Vì phương pháp này được khẳng định danh ở vị trí danh sắc và không có gì liên quan đến lục xứ cả. Đoạn thứ ba được gọi là “đoạn mười hai chi với một chi không hoàn chỉnh.”^[111] Vì phương pháp được khẳng định với xứ thứ sáu nơi vị trí lục xứ. Đoạn thứ tư được gọi là “đoạn hoàn chỉnh với thập nhị chi”

936. Ở đây ta có thể nêu thắc mắc.: Vì Đức Phật đã nói: do xứ thứ sáu làm duyên xúc xuất hiện đây chẳng phải là “đoạn với một chi không hoàn chỉnh sao? Không đâu, vì đó không phải là một chi. Vì ở đây chỉ có xúc là chi, chứ xứ thứ sáu thì không. Chính vì thế vì nó không phải là chi nên phương pháp này không được gọi là với một chi không hoàn chỉnh.^[112]

937. Nhưng trong bài diễn giải có nói: Đoạn đầu tiên được hiểu theo nghĩa bao gồm toàn bộ. **[201]** đoạn thứ hai theo nghĩa duyên khác biệt, đoạn thứ ba liên quan đến chúng sanh thai sanh. Đoạn thứ ba liên quan đến các chúng sanh hóa sanh. Cũng giống như vậy, đoạn đầu tiên được hiểu theo nghĩa bao gồm toàn bộ, đoạn thứ hai theo nghĩa các duyên^[113] khác biệt, đoạn thứ ba có liên quan đến những điều có xứ không hoàn chỉnh, đoạn thứ tư liên quan đến những xứ hoàn chỉnh. Cũng giống như trên, đoạn đầu tiên được đề cập đến theo nghĩa bao gồm toàn bộ. Đoạn thứ hai liên quan đến Kinh Tạng Mahānidāna (D ī 55 tt) đoạn thứ ba liên quan đến sắc hữu, đoạn thứ tư có liên quan đến dục hữu.

938. Về điểm này, đoạn đầu tiên thâm nhập vào từng đoạn trong số ba đoạn trên bắt đầu với đoạn thứ hai; chính vì thế đoạn này được gọi là “bao gồm toàn bộ [các đoạn khác]”. Sự khác biệt giữa các đoạn khác sẽ được làm rõ sau này nhằm mục đích giải thích điều đó:

*(1) ở đâu có điều cần giải thích khác đi
hay không được đề cập đến. Ta nên xác định.
và rồi đến phương cách làm sao
có thể trở thành duyên được.*

Tứ đề đầu tiên.

939. Về điểm này, (1) đây là phương pháp. Trước tiên nói chung liên quan đến bốn phương pháp này, thay vì nói các hành [ở số nhiều] như trong chương phân tích theo Kinh Tạng , **saṅkhāro** ta đề cập đến một hành [ở số ít] Tại sao vậy? vì phương pháp này liên quan các sát na tâm riêng rẽ. Vì trong chương phân tích theo Kinh Tạng ta thấy duyên khởi thuộc một số sát na tâm được giải thích. Ở đây một sát na tâm riêng rẽ được tiến hành và vì không có^[114] nhiều tư (volition) nơi một sát na tâm riêng rẽ; “hành” được đề cập đến thay vì phải đề cập đến nhiều “hành” khác nhau.

Đoạn đầu tiên.

940. Nhưng ở đây trong đoạn thứ nhất ta có **viññāṇapaccayā nāmaṃ** < 138. 28> (“do thức làm duyên, danh nổi lên”) chỉ được nói đến. Loại bỏ sắc ra một bên là do đề cập đến các pháp bao gồm bên trong một sát na tâm riêng rẽ và liên quan đến điều thường được thấy nơi toàn bộ các ví dụ điển hình. Vì điều đó (tức là danh) được bao gồm trong một sát na tâm duy nhất. Và cũng rất thông thường đối với toàn bộ các ví dụ. Vì chẳng thấy nơi ví dụ điển hình nào mà thức lại không diễn ra nơi địa điểm cho phép. Và vì chỉ có một loại xúc được gộp trong một sát na tâm đó, chính vì thế xứ thích hợp như làm duyên, ta nói: do danh làm duyên, xứ thứ sáu nổi lên đem lại cho ý xứ một mình một chỗ trong lục xứ. Vì đây làm duyên thích hợp đối với một loại xúc bất thiện.

941. Và như trong mệnh đề đã được thừa nhận, “do hành làm duyên, thức nổi lên” cũng đã được khẳng định ở đây; nhưng vì mục đích cho thấy trạng thái giữa nhân và quả. Và nhằm mục đích hoàn tất các yếu tố nên lại được xét đến một lần nữa ở đây. Vì ở đó một hành đặc biệt được coi như là nguyên nhân, và danh nói chung là quả. Nhưng danh nói chung cũng chỉ làm duyên và xúc cách riêng chính là quả.

942. Nhưng vì buồn khổ, v.v... lại không được tạo ra nơi một sát na tâm và không diễn ra nơi tất cả các ví dụ ở đó thức xuất hiện hay nơi bất luận thức nào, chính vì thế chúng không được gộp lại trong đó. Nhưng sanh [202] lão và tử, cho dù không thể đo lường được do các sát na tâm được gộp vào vì chúng tồn tại nơi các sát na tâm đó và cũng vì mục tiêu hoàn tất các yếu tố.

943. Đây chính là lý do tại sao nơi vị trí đầu tiên “điều được khẳng định cách khác” và điều không được khẳng định” nên được hiểu như vậy.

944. Nhưng vì đối với điều này, ý nghĩa của điều được khẳng định ở đây nơi các đoạn kế tiếp nên được hiểu theo cách thức đã nói ở trên. Bất luận điều gì được truyền đạt cách khác nơi các đoạn khác sẽ được giải thích khi chúng ta đề cập đến.

945. (2) “Và cách thức trong đó, bất luận điều gì trở thành duyên” ở đây vô minh làm duyên cho hành bằng bảy cách, cụ thể là, có sáu cách bao gồm câu sanh duyên, hồ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, được chia sẻ với các pháp tương ưng. và là nhân duyên.

946. Về vấn đề này; vì có ba tứ đề dưới đây bắt đầu với tứ đề nhân được khẳng định như là bất ly khứ duyên. Tương ưng duyên và hồ tương duyên chính vì thế ta đoạn trừ những duyên đó ở đây, vô minh nên được hiểu như làm duyên đối với hành là một trong bốn duyên còn lại; hành làm duyên cho thức nổi lên theo tám cách, cụ thể là, vì có sáu duyên được chia sẻ và làm nghiệp duyên và thực duyên. Nhưng bỏ qua cùng ba duyên trên ở đây nó được làm duyên theo năm cách; thức cũng làm duyên đối với danh bằng chín cách cụ thể là, sáu duyên được chia sẻ như là quyền duyên, thực duyên, và trưởng duyên nhưng loại bỏ cùng ba duyên, nó làm duyên theo sáu cách: danh làm duyên cho nhiều cách cho xứ thứ sáu bằng sáu cách chia sẻ, nhưng đôi khi ở đây là trưởng duyên, và đôi khi là vật thực duyên..v.v..nhưng loại bỏ cùng ba duyên, ở đây nó làm duyên theo ba cách, bốn cách hoặc năm cách. Xứ thứ sáu làm duyên cho xúc giống như thức làm duyên cho danh. Như vậy xúc làm duyên cho thọ theo bảy cách như là sáu duyên được chia sẻ và là thực duyên; nhưng loại bỏ cùng ba duyên đó ở đây nó làm duyên theo bốn cách. Cảm thọ làm duyên cho ái dục bằng tám cách, cụ thể là, sáu cách được chia sẻ và thiền duyên và quyền duyên. Nhưng loại bỏ ba duyên giống nhau ở đây nó làm duyên theo năm cách; ái dục làm duyên cho chấp thủ giống như vô minh làm duyên cho hành, chấp thủ làm duyên cho hữu theo bảy cách, cụ thể là sáu duyên được chia sẻ và là đạo duyên. Nhưng loại bỏ ba duyên giống nhau đi ta chỉ còn ở đây một duyên theo bốn cách, nhưng vì ở đây đặc tính của các uẩn được ám chỉ bằng sanh chính vì thế hữu lại làm duyên cho sanh một cách trừu tượng (*pariyāvena*) như là thân y chỉ duyên mà thôi. Cũng như vậy sanh làm duyên cho lão và tử.

947. Nhưng những ai cho rằng: Trong tứ đề này bắt đầu với vô minh lại làm duyên tương ứng, như câu sanh duyên, dành cho toàn bộ những pháp bắt đầu với hành. Vì đoạn đầu tiên chỉ được bắt đầu với câu sanh duyên mà thôi nên được loại bỏ bằng cách chỉ ra rằng không có làm duyên như vậy dành cho hữu v.v... trong khi đó lại có việc tạo ra những duyên còn lại. Vì hữu không phải làm duyên cho sanh khởi xuất như là câu sanh duyên. [203] Cũng như sanh không phải làm duyên cho lão và tử, và những gì được khẳng định là những duyên còn lại đối với những pháp bắt đầu với hành cũng được tạo ra như vậy, chính vì thế chúng ta không thể bác bỏ những duyên này.

948. Bằng cách này, ở vị trí đầu tiên liên quan đến đoạn đầu tiên, ở đó có một số điều nói khác đi; hay không được đề cập đến, và điều gì đã trở thành duyên cần được hiểu thấu đáo.

Đoạn hai.

949. Liên quan đến đoạn hai v.v... phương pháp cũng giống như trên. Tuy nhiên có một khác biệt này, trong đoạn hai, bằng cách nói rằng: **nāma-paccayā phasso** <138.34> (“do danh làm duyên, xúc khởi sanh”) không có gì được khẳng định nơi lục xứ cả. Điều này nhằm mục tiêu gì? Nhằm mục tiêu chứng tỏ cho thấy duyên khác và nhằm mục tiêu bao gồm lời dạy trong Kinh Mahā Nidāna Suttanta

(D.ii.55), mục tiêu không chỉ có lục xứ làm duyên cho xúc mà còn ba uẩn bắt đầu với thọ cũng làm duyên cho xúc: vì trong Kinh Mahānidāna Suttanta y tương sanh được khẳng định với mười một chi loại bỏ ra ngoài lục xứ như sau: “Khi được hỏi, hỡi Ananda, liệu có xúc xuất hiện do duyên gì hay không?” chúng ta phải trả lời “có đấy.” Nếu ta nói: “do danh làm duyên, xúc nổi lên” (D ii 56). Chính vì thế trong đoạn hai “do danh làm duyên, xúc xuất hiện” được nói ra và không còn điều gì khác thay thế cho lục xứ nhằm mục đích cho thấy sự khác biệt của duyên và bao gồm lý thuyết viết trong Kinh Mahānidāna Suttanta. Điều này ở vị trí đầu tiên chính là sự khác biệt liên quan đến đoạn thứ hai.

Đoạn ba.

950. Liên quan đến đoạn ba. Vì với các từ: “do thức làm duyên, danh và sắc xuất hiện.” Chi thứ tư được khẳng định ở đây như được truyền lại trong chương phân tích theo Kinh Tạng, lại không thích hợp đối với duyên khởi ở đây. Có phải chỉ liên quan đến các sát na tâm chăng? Điều này không thích hợp. Tại sao vậy? Vì pháp duyên tâm nơi chính đặc tính của duyên đó; vì về vấn đề này, nếu sắc tồn tại vượt quá sát na tâm thì thức đó dĩ nhiên làm duyên cho sắc cũng như cho chính trạng thái của sắc. Bằng cách nào vậy? trước tiên, đối với duyên nào là tiền sanh duyên và tâm sở sanh hay thuộc các loại duyên khác. Tương tự như hậu sanh duyên đối với tiền sanh duyên” (Tkp i 5) Nhưng nó làm duyên cho sắc tâm sở sanh câu sanh bằng y chỉ duyên nhân, theo như [Đức Phật] đã nói: “Tâm và các sở hữu tâm làm duyên như y chỉ duyên cho các loại sắc tâm sở sanh (Tkp i 4)

951. Nếu điều này là như vậy, tại sao lại không được khẳng định như thế trong đoạn trước đó? [204] Vì điều này đã được thuyết pháp liên quan đến vị trí sắc diễn ra. Đối với duyên khởi đã được truyền dạy. Liên quan đến vị trí sắc khởi sanh, bằng thai sanh với dục hữu, và các chúng sanh hóa sanh nơi những ai các xứ chưa hoàn chỉnh, và nơi các vị chư thiên thuộc cõi sắc giới. Chính vì thế ở đây, thay vì nói “do danh và sắc làm duyên, xứ thứ sáu khởi sanh” thì ta nói “xứ thứ sáu.”

952. Về điểm này, danh cũng giống như điều ta đã đề cập đến ở trên; nhưng sắc nên được hiểu như là sắc ý vật. Nhưng điều đó làm duyên để cho xứ thứ sáu nổi lên bằng hai cách đó là y chỉ duyên và tiền sanh duyên. Đây chính là sự khác biệt liên quan đến đoạn thứ ba.

Đoạn thứ tư.

953. Nhưng đoạn thứ tư được khẳng định theo cách loại sanh đối với cách hóa sanh, theo các xứ của những ai có xứ đã hoàn chỉnh, và theo cách hiện hữu đối với chúng sanh thuộc cõi dục giới. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “do danh sắc làm duyên, lục xứ xuất hiện” được đề cập đến ở đây. Về vấn đề này, danh làm duyên cho xứ thứ sáu giống như câu sanh duyên, v.v... và đối với nhãn xứ, v.v... giống như hậu sanh duyên vậy. Liên quan đến sắc, thì sắc ý vật làm duyên cho xứ thứ sáu như là y chỉ duyên và tiền sanh duyên. Sắc tứ đại làm duyên cho nhãn xứ, v.v... là câu sanh duyên, y chỉ duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên.

954. Nhưng do duyên khởi này chỉ là một sát na tâm riêng rẽ, chính vì thế thay vì nói “do lục xứ làm duyên”, ở đây người ta nói: “do đệ lục xứ làm duyên, xúc [khởi sanh]” đây chính là điều khác biệt trong chương thứ tư[115] vậy.

955. Sau khi đã biết được khác biệt nơi các đoạn có chức năng theo cách này, một lần nữa, liên quan đến toàn bộ các chương này, chúng ta nên hiểu đặc biệt hai đoạn đầu được khẳng định như vậy nhằm mục đích cho thấy mục tiêu là chứng tỏ duyên khởi nơi vô sắc hữu vì nơi vô sắc hữu thì các chi y tương sinh xuất hiện không trộn lẫn với sắc. Đoạn thứ ba được khẳng định nhằm mục đích chứng tỏ duyên khởi nơi sắc hữu. Vì nơi sắc hữu, cho dù ta thấy xuất hiện có sự pha trộn sắc giới, ấy vậy lục xứ không xuất hiện; đoạn thứ tư được khẳng định nhằm mục tiêu cho thấy duyên khởi nơi dục hữu, vì nơi dục hữu thì toàn bộ lục xứ xuất hiện.

956. Hay nói khác đi, đoạn thứ ba được khẳng định có liên quan đến sát na xuất hiện nghiệp bất thiện vì đối với những gì có các xứ chưa hoàn chỉnh nơi sắc hữu và nơi dục hữu; hoặc giả đoạn thứ tư được khẳng định có liên quan đến những gì có các xứ hoàn chỉnh nơi dục hữu vậy.

957. Hay nói cách khác, đoạn đầu tiên được khẳng định có liên quan đến cách ứng dụng toàn diện; vì ta không thấy có nơi tâm diễn ra. Đoạn thứ hai được khẳng định có liên quan đến sự khác biệt về

duyên; vì ở đây ta thấy sự khác biệt ở chỗ (cốt ở) chúng có tới mười một chi và ở chỗ xúc lấy danh làm duyên. Đoạn thứ ba được khẳng định có liên quan đến hai loại sanh đầu tiên; vì nó được tạo ra ở nơi hai loại sanh đầu tiên này. [205] Vì ở đó lục xứ không được tạo ra lúc nào cũng giống nhau. Đoạn thứ tư được khẳng định liên quan đến hai loại sanh cuối cùng vì ở đó lục xứ luôn luôn được tạo ra. [116]

958. Và những gì được trình bày cho đến thời điểm này chỉ là cách diễn giải nhằm minh chứng ý nghĩa đoạn kệ, cụ thể như sau,

*Có đôi điều được khẳng định khác đi
Hay không được nói ra, chúng ta nên phân biệt
Cách thức căn cứ vào đó duyên xuất hiện*

Những tứ đề còn lại.

959. Toàn bộ những gì còn lại tiếp theo sau đây
Đều phải tuân thủ phương pháp nêu trên.
Cho dù ta nên hiểu rõ sự khác biệt
Liên quan đến những tứ đề còn lại.

Về điểm này, trước tiên phương pháp đã được trình bày ở đây là rõ ràng trong mọi tình huống; nhưng sự khác biệt nên được hiểu như sau: (ii) Tứ đề nhân

960. Trước tiên, liên quan đến Tứ đề nhân. **Avijjā-hetuko** <139.16> (“có vô minh làm nhân”) có nghĩa là “vô minh là nhân”. Ý muốn nói ở đây là: [vô minh là] nguyên nhân chính là do [vô minh] cùng tồn tại với [nguyên nhân] đó, ở đây tức là hành, là do [vô minh] xuất hiện và đi cùng với hành cho đến khi [hành] tan rã. Sau khi chứng tỏ được, từ đoạn “do vô minh làm duyên” (*avijjā-paccayā*) cho đến thời điểm này, vô minh làm duyên khiến cho hành xuất khởi, nhìn chung bằng câu sanh duyên, v.v... giờ đây với cách diễn ra **avijjā-hetuko** (“có vô minh làm nhân”), thì pháp của một bất ly khứ duyên được đặc biệt chỉ rõ.

961. Liên quan đến **saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ saṅkhārahetukaṃ** (“do hành làm duyên, thức [nổi lên] [thức này] lại có hành làm nhân”) v.v... ta cũng áp dụng cùng một phương pháp như đã nêu trên.

962. Nhưng tại sao đoạn “có... làm nhân” lại không được áp dụng với trường hợp hữu, v.v... ? là do thiếu vắng cả đặc tính bất biến nơi bất ly khứ duyên lẫn sự thiếu vắng bất ly khứ duyên nữa; ta thấy có các từ “ngoại trừ thủ, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn, đây là điều được gọi là hữu có thủ làm duyên.” (Vbh 145), Ở đây “hiện hữu” là danh đối với tứ uẩn có thủ làm duyên. Và với các từ “sanh cũng được gộp lại nơi hai uẩn.” (Dhk 15) v.v... , sanh lão và tử cũng được gộp chung lại nơi các hành uẩn. Vì ở đây [nơi y tương sinh] kể cả thủ, thì sanh, lão và tử không thể có được, thủ không phải là một bất ly khứ duyên bất biến đối với hữu. Về điểm này, với các từ “cái được cho là sanh dưới nhiều pháp đa dạng” (Vbh. 145) v.v... liên quan đến những trạng thái hữu vi. Pháp bất ly khứ duyên không được tạo ra dành cho sanh vì do thiếu vắng một loại hữu được gọi là “lão và tử” ngay tại sát na sanh khởi xuất. Nhưng hữu làm duyên cho sanh, và sanh lại làm duyên cho lão và tử với tư cách chỉ là y chỉ duyên mà thôi. Như vậy trong mọi trường hợp ta nên hiểu rằng đoạn từ “có... làm nhân” lại không thể áp dụng trong trường hợp hữu.v.v... được là vì do thiếu cả tính kiên định nơi bất ly khứ duyên lẫn bất ly khứ duyên nữa. [206]

963. Nhưng có một số người [117] lại cho rằng: xuất phát từ các từ “hữu theo hai cách” (Vbh 137), thì hữu pha trộn lẫn với qui trình tái sanh (*uppati*) và chính vì thủ không phải là bất ly khứ duyên đối với sanh hữu cho là “do thủ làm duyên, hữu [nổi lên]” chỉ muốn nói là thay vì nói “do thủ làm duyên hữu [nổi lên] lại lấy thủ làm nhân. Và ta không thể nói vượt quá được điểm này do các nguyên nhân này thường bị gián đoạn. Điều đó là sai vì hữu trộn lẫn với qui trình tái sanh không có chủ ý nhắm tới ở đây, vì chính là các uẩn vô sắc đã được truyền đạt ở đây như là hữu vậy và với mệnh đề “do hữu làm duyên, sanh [xuất hiện]” đây chính là một loại hữu còn sót lại loại ra ngoài sanh, lão và tử. Là những gì cần được hiểu làm duyên dành cho sanh, tại sao? Bởi vì sanh không thể làm duyên cho sanh Nếu đúng như vậy, thì ta không nên cho rằng “loại ra ngoài sanh, lão và tử, thì hữu có thể làm duyên cho sanh nổi lên chăng? Phải, nó phải nói như vậy. Nhưng nơi nào vị trí điều nên nói là sai, người ta

không nói nó như thế. Vì trong phần diễn giải của chi thứ mười, nó là hữu phải được khẳng định tạo ra do thủ làm duyên. Vì trong phần diễn giải chi thứ mười một chính sanh là điều ta phải khẳng định. Nhưng không có nơi nào ta thấy đề cập về loại hữu đó làm duyên cho sanh cả. Đây là điều không được đề cập đến do thiếu địa điểm đã được đề cập đến.^[118] Nhưng điều không được đề cập đến ta nên hiểu một cách chính xác, và liên quan đến câu “do thức làm duyên, danh và sắc nổi lên” v.v... do có sự tạo ra bất ly khứ duyên^[119] về phía thức, v.v... các từ “có thức làm nhân” v.v... được đã được khẳng định.

964. Đây là điều khác biệt liên quan đến tứ đề nhân. (iii) Tứ đề tương ưng.

965. Liên quan đến tứ đề tương ưng. Sau khi đã chứng tỏ cho thấy từ đoạn “do vô minh làm duyên” trở về trước cho là hành do vô minh làm duyên khi mà duyên của vô minh chính là câu sanh duyên, v.v... trở lại với pháp tương ưng duyên được vạch ra với câu **avijjāsampayutto** <140.17> (“*tương ưng với vô minh*”) . Ta thấy với các mệnh đề khác cũng được áp dụng cùng phương pháp nêu trên.

966. Nhưng vì không có tương ứng nơi các pháp vô sắc với các sắc pháp^[120] chính vì thế liên quan đến các mệnh đề bắt đầu với “do thức làm duyên, danh và sắc nổi lên” trong đoạn ba và đoạn bốn thì chỉ có phương pháp thích hợp, cụ thể là danh tương ưng với thức.” v.v... được sử dụng.

967. Đây chính là sự khác biệt liên quan đến tứ đề tương ưng .

Tứ đề hổ tương

968. Liên quan đến tứ đề hổ tương. Sau khi đã chứng tỏ được (nhờ đoạn) “do vô minh làm duyên” đó là hành có vô minh làm duyên như câu sanh duyên, v.v... thì pháp hổ tương duyên được chỉ rõ cho thấy bằng cách diễn tả. **saṅkhārapaccayā avijjā** <141. 17> (“*do hành làm duyên, vô minh xuất hiện*”) Nơi các mệnh đề khác cùng một phương pháp cũng được áp dụng.

969. Nhưng vì hữu là một pháp có qui mô hiểu biết (*nippadesa*) và chấp thủ là một pháp với qui mô được tuyển chọn (*sappadesa*)^[121] và nó còn là một pháp có phạm vi tuyển chọn làm duyên cho một pháp với phạm vi hiểu biết được, không phải là một pháp có phạm vi hiểu biết làm duyên cho một pháp có phạm vi tuyển chọn. Chính vì thế ở đây “do hữu làm duyên, chấp thủ xuất hiện” không được đề cập đến ở đây. Nói cách khác, ta không nói như trên ^[122] là do không có sự liên tục trong việc thuyết pháp. ^[207]

970. Và vì có lục xứ do danh sắc làm duyên. Và cũng thấy có nơi một sát na tâm duy nhất lại không có danh sắc do lục xứ làm duyên, nhờ đó lục xứ có thể trở thành hổ tương duyên, chính vì thế ở đoạn thứ tư chỉ có điều thích hợp được đề cập đến cụ thể là, ta sử dụng^[123] mệnh đề “do lục xứ làm duyên, danh và sắc [nổi lên]”

971. Đây chính là sự khác biệt có liên quan đến tứ đề hổ tương.

Đến đây kết thúc lộ trình phương pháp căn vô minh

2. Tám phương pháp còn lại căn từ các Hành, v.v...

972. Giờ đây phương pháp căn từ các hành được bắt đầu với **saṅkhārapaccayā avijjā** <142.23> (“*do hành làm duyên, vô minh [nổi lên]*”). Ở đây bốn tứ đề và mười sáu đoạn nên được hiểu như trong trường hợp căn từ vô minh. Nhưng cách thuyết pháp được tóm lược lại, chỉ cho thấy đoạn đầu tiên thuộc tứ đề thứ nhất; và trong trường hợp này, chính vì thế trong trường hợp căn thức, v.v...

973. Về điểm này, liên quan đến toàn bộ tám phương pháp này từ phương pháp xuất phát từ hành trở lên, sau khi đã chứng tỏ bằng các từ : “do hành làm duyên, thì vô minh xuất hiện.” v.v... vô minh đó có hành v.v... làm duyên đó chính là câu sanh duyên. v.v... lại nữa căn cứ vào xoay chuyển luân duyên khởi được chứng tỏ trong một sát na tâm duy nhất bằng các mệnh đề bắt đầu bằng câu “do vô minh làm duyên, hành xuất hiện”.

974. Nhưng tại sao lại không có những phương pháp xuất phát từ sanh, lão và tử được khẳng định? Liệu không có vô minh do duyên hữu chăng? Không phải không có đâu. Nhưng khi “do hành làm

duyên, vô minh xuất hiện” v.v... được khẳng định thì không có pháp nào được gộp trong hiện hữu nào không được khẳng định trước đó. Như làm duyên cho vô minh đâu. Chính vì thế một phương pháp căn hữu không được khẳng định là do thiếu vắng bất kỳ duyên nào cho vô minh. Như đã được khẳng định ở trên và vô minh cũng được gộp chung trong đó bằng cách lấy hữu làm duyên; chính vì thế nói rằng “do hữu làm duyên, vô minh xuất hiện” có thể giống như ta nói “do vô minh làm duyên, thì vô minh cũng xuất hiện.” và vô minh không phải làm duyên cho vô minh xuất hiện nơi một sát na tâm duy nhất. Về điểm này, do có sự gián đoạn, nên những phương pháp căn sanh, lão và tử không được sử dụng ở đây. Hơn thế nữa, sanh lão và tử được chứa trong hữu và chúng không làm duyên cho vô minh xuất hiện. Nơi một sát na tâm duy nhất. Như vậy những phương pháp căn hữu, căn sanh hoặc lão và tử không được đưa ra ở đây.

Đến đây kết thúc phần giải thích về lộ mẫu đề.

(b) Tâm sanh (*cittuppāda*)

(1) Tâm bất thiện.

(i). Phương pháp đầu tiên,

975. Giờ đây như đã trình bày ở trên, trong đoạn tác phẩm Dhammasaṅgaṇi về tâm sanh (*cittuppāda kaṇḍa*), thì tâm thiện được bàn đến trước tiên, theo thứ tự được trình bày trong mẫu đề (*mātikā*) được bắt đầu với tam đề thiện; nhưng vì mẫu đề ở đây không được trình bày theo cách đó, thay vì bắt đầu với tâm thiện, được gọi là **Katame dhammā akusalā** <144.1> (“*các pháp bất thiện là gì?*”) và chính vì thế để chứng tỏ các chi của y tương sanh bắt đầu với vô minh. [208] bằng cách phân tích các chi của y tương sanh đó theo một thứ tự đã được trình bày. Vì mẫu đề được trình bày bằng các pháp bất thiện chỉ với một mệnh đề sơ khởi như sau “do vô minh làm duyên, hành xuất hiện”[124].

976. Ý nghĩa ở đây nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên. Liên quan đến đoạn trong tác phẩm Dhammasaṅgaṇi về chương tâm sanh. Nhưng vì trong một sát na tâm duy nhất không có thể tạo ra dục thủ từ ái dục, chính vì thế theo thứ tự được chứng tỏ cho thấy có loại chấp thủ do ái dục làm duyên có thể được áp dụng ở đây, **diṭṭhi diṭṭhigataṃ** <145. 5> (“*kiến, thiện kiến*”), v.v... được trình bày; và trong phần giải thích hữu, vì thủ được gộp lại trong các hành uẩn, chính vì thế **ṭhapetvā upādānaṃ vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho viññāṇakkhandho** <145. 11> người ta nói: (“*ngoại trừ chấp thủ, chỉ còn lại thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn mà thôi.*”) không được khẳng định [125] như vậy, thế nên chỉ còn cách khẳng định như sau: chấp thủ có chấp thủ làm duyên, và rằng cũng chính chấp thủ đó lại không làm duyên cho chính mình. Trong phần diễn giải về sanh, v.v... vì những uẩn này chính là sanh v.v... nơi pháp vô sắc, chính vì thế “tan rã, hoa râm, vết nhăn, chết đi và sự ra đi. Không được đề cập đến.

977. Sau khi đã trình bày đoạn thứ nhất như vậy, duyên khởi lại được chứng minh trong đoạn hai có cùng điều kiện hoàn cảnh như trong đoạn nhất. Và để chứng tỏ duyên khởi bằng một phương pháp khác về cùng một cơ hội đó, thay vì khẳng định định nghĩa cơ hội đó một cách riêng biệt một lần nữa. Bài thuyết pháp được thực hiện theo cách bắt đầu với các từ sau: **tasmim samaye avijjāpaccayā saṅkhāro** <145.22> (“*ở vào cơ hội đó do vô minh làm duyên thì hành [nổi lên]*”). Về điểm này, **ṭhapetvā phassaṃ** <146.17> (“*ngoại trừ xúc*”) được nói ra nhằm mục đích loại bỏ xúc [khỏi danh] vì xúc thường được gộp chung lại nơi danh mà thôi.

978. Trong đoạn thứ ba, khi sắc tâm sở sanh nhờ thức làm duyên xuất hiện, **cakkhāyatanassa upacayo** <147.4> (“*việc tích lũy nơi nhãn xứ*”) v.v... được đề cập đến vì nó đã trở thành xuất hiện nơi nhãn xứ được tăng cường do sắc tâm sở sanh đã được tích lũy lại, và người ta đã khẳng định như vậy cũng chỉ vì thức đã làm duyên, như thế là hậu sanh duyên, đối với sắc nghiệp sở sanh xuất hiện vào cơ hội đó. Về điểm này, cho dù chỉ có hai loại thừa kế, cụ thể là, nghiệp sở sanh và tâm sở sanh, đã được đề cập tới. Tuy nhiên hai loại thừa kế khác cũng nên được đề cập đến nữa; vì thức cũng đã làm duyên cho các loại thừa kế đó nữa.

979. Tuy nhiên, trong đoạn thứ tư, có ghi **Tattha katamaṃ nāmarūpa-paccayā saḷāyatanam? Cakkhāyatanam** <148.18> (“*về điểm này, đâu là lục xứ do danh sắc làm duyên? Đó là nhãn xứ*”) được đề cập đến vì chỉ nơi một sát na tâm duy nhất thì nhãn xứ, v.v... xuất hiện do sắc tứ đại làm

duyên và xứ thứ sáu do sắc ý vật làm duyên, và toàn bộ những thứ đó xuất hiện tuần tự theo các hoàn cảnh danh làm duyên. Thông qua hậu sanh duyên và câu sanh duyên.

Đây chính là cách giải thích về tứ đề đầu tiên [209]

980. Trong tứ đề thứ hai mọi sự đã rõ ràng.

981. Trong tứ đề thứ ba ghi: **Idam vuccati viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ viññāṇasampayuttam nāmaṃ** <157.26> (“Điều này được gọi là danh và sắc do thức làm duyên, danh tương ưng với thức”).v.v... được đề cập đến để chứng minh một cách riêng rẽ cho là ở đâu không có sự xuất hiện tương ưng duyên do vì điều đó mà xuất hiện.

Đây chính là cách giải thích tứ đề thứ ba.

982. Trong tứ đề thứ tư, cho dù “thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Điều này được gọi là danh do xúc làm duyên.”[126] <161.8> được nói đến trong phần diễn giải về danh do xúc làm duyên và cho dù “ngoại trừ xúc, thọ uẩn... thức uẩn.” Không được đề cập đến [như vậy] trong phần diễn giải mệnh đề tiếp theo trực tiếp, tuy nhiên hình như cũng được khẳng định ở đây, đối với bất kỳ danh nào làm duyên cho xúc, thì xúc cũng làm duyên cho danh đó.

Đây chính là cách giải thích tứ đề thứ tư

(ii) Tám phương pháp còn lại.

983. Và chính vì phương pháp đầu tiên căn từ vô minh với bốn tứ đề và mười sáu đoạn được diễn giải liên quan đến loại tâm bất thiện đầu tiên này, thế nên ta cũng nên hiểu còn có tám phương pháp bắt đầu với căn hành. Nhưng Kinh Tạng Pāli cũng được rút gọn lại như vậy chỉ liên quan đến loại tâm bất thiện đầu tiên mà thôi. Ta nên hiểu cũng còn có chín phương pháp, ba mươi sáu tứ đề và một trăm bốn mươi bốn đoạn.

(2).Tâm bất thiện còn lại.

984. Giờ đây để chứng tỏ duyên khởi bằng cùng một cách thức giống nhau của các loại tâm bất thiện còn lại ta có đoạn bắt đầu với các từ **Katame dhammā akusālā?** <164.33> (“pháp nào là bất thiện?”) đã được khẳng định.

985. Về điểm này, vì nơi hai loại tâm bất tương ưng với tà kiến không có thủ do ái làm duyên, chính vì thế nơi vị trí của chấp thủ, mệnh đề được hoàn tất với từ “thắng giải” (*adhimokkha*), cũng giống như chấp thủ, đang có một ảnh hưởng rất mạnh (*dalha-nipātinā*).

986. Và nơi các loại tâm câu hành ưu, vì không có ái dục do thọ làm duyên, chính vì thế nơi vị trí của ái dục thì mệnh đề được hoàn tất với phần nộ (*paṭigha*) như là một phiền não mạnh mẽ giống như ái dục; và thế chỗ cho ái dục, cũng kèm theo với quyết định nữa.

987. Trong loại tâm tương ưng hoài nghi, vì thiếu cương quyết nên không có “thắng giải” chính vì thế thay vào chỗ ái dục mệnh đề được hoàn chỉnh với hoài nghi như là một phiền não mạnh mẽ giống như ái dục, và thế cho chấp thủ, để lại một khoảng trống.

988. Tuy nhiên trong loại tâm tương ưng với trạo cử, vì có xuất hiện thắng giải, chính vì thế, thế vào chỗ ái dục mệnh đề được hoàn chỉnh với trạo cử như là một phiền não mạnh mẽ; và cũng chính là thắng giải thay vào chỗ cho chấp thủ vậy.

989. Kinh Tạng Pāli được giảm lược liên tục, chỉ cho thấy những khác biệt mà thôi.[210]

990. Liên quan đến sự khác biệt được chỉ rõ ra, về điểm này, chỉ có sự giải thích về thắng giải đã không đưa ra, điều còn lại đã được đề cập đến ở trên.

991. Nhưng trong phần giải thích về “thắng giải”, **adhimokkha** <165.17> (“thắng giải”) thông qua hành vi quyết đoán (*adhimuccana*); hay “tâm đã quyết đoán liên quan đến đối tượng và đạt đến quyết

đoán thông qua thiếu hoài nghi.”; đây là “thắng giải” “hành vi quyết tâm hay liên quan đến đối tượng” chính là **adhimuccanā** (“quyết tâm đối với điều đó”)

992. Trong trường hợp toàn bộ những loại tâm lại có sự phân chia thành phương pháp, tứ đề và đoạn nên được hiểu như là cách thức đã được khẳng định liên quan đến loại tâm đầu tiên. Chính vì không có phương pháp bắt nguồn từ chấp thủ trong trường hợp đó [tâm] tương ưng hoài nghi thì chỉ có tám phương pháp mà thôi, 32 tứ đề và 128 đoạn mà thôi.

Đây là cách giải thích tâm bất thiện

(3) Tâm thiện, căn hành .

993. Giờ đây, đoạn Kinh Phật bắt đầu với **Katame dhammā kusalā?** <169.18> (“loại pháp thiện nào vậy?”) được bắt đầu nhằm chứng tỏ cho thấy duyên khởi theo cùng một cách liên quan đến các pháp thiện, v.v... cũng như tâm thiện nữa. Nhưng đang khi trong trường hợp mẫu đề bất thiện được trình bày đầu tiên và sau đó cách giải thích đã được đưa ra. Nhưng ở đây ta không theo một tuần tự như thế. Tại sao vậy? vì có sự hiện diện của nhiều biến thể trong đoạn kết luận (*appanā-vāra*). Vì liên quan đến các (pháp) thiện hiệp thể, v.v... vì các pháp này được gồm trong Khổ Đế. Thế nên phần kết luận như sau **evam etassa kevalassa dukkhak-khandhassa** <169.18> (“như vậy ở đây đã nổi lên toàn bộ khổ uẩn này.”) và liên quan đến các pháp thiện siêu thế, v.v... thì phần kết luận là **evam etesaṃ dhammānaṃ** <173.7> (“thế nên có nổi lên những pháp này”) là phần kết luận. Chính vì thế ở đây không thể đề ra được một mẫu đề được tất cả mọi người chia sẻ. Và cách giải thích được đưa ra ở đây sau khi đã phác họa một mẫu đề riêng rẽ áp dụng vào nhiều [pháp] thiện đa dạng v.v...

994. Về điểm này, vì trong một sát na tâm duy nhất không có vô minh xuất hiện chung với một hành (vi) thiện đâu. Chính vì thế thay vì nói, **kusalamūlaṃ** <169.14> (“căn thiện”) được nói ra ở đây vì chính là căn các pháp thiện, vì vô minh là các pháp bất thiện này; và vì không thấy ái dục và chấp thủ xuất hiện thế chỗ cho ái dục thế nên “tịnh tín” (*pasāda*)^[127] được chiếm vai trò chủ yếu nơi đối tượng giống như ái dục, được đề cập đến ở đây và thế chỗ cho thủ. Ta nói đến “thắng giải” là một tác động mạnh.

995. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên

Đây chính là cách giải thích các pháp thiện.

(4) Vô ký.

996. Theo kiểu nghiệp mà nói thì loại tâm vô ký đã được phân tích theo cùng một tuần tự như đã được truyền đạt lại trong đoạn viết về tâm sanh (*cittuppadakaṇḍa*) trong tác phẩm Dhammasaṅgaṇi. Và trong toàn bộ các đoạn thì các phương pháp căn vô minh được bỏ qua. Tại sao vậy? Vì không thấy có điều gì có thể thế chỗ cho vô minh được trong trường hợp tâm thiện **[211]** có căn thiện thế chỗ cho vô minh; nhưng trong trường hợp nhãn thức v.v... thì lại không có gì cả. Nhưng cho dù đã có trong trường hợp các tâm hữu nhân đó, tuy nhiên cho dù có như vậy đi chăng nữa thì căn này cũng không được gộp lại trong đó.^[128] Bởi vì căn này bị gián đoạn ở đây.^[129] Thế nên ta nên hiểu học thuyết như đã được trình bày giống như phải rót xuống dòng năm thức vậy.

997. Nhưng đặc biệt ở đây, liên quan đến nhãn thức, v.v... thì vị trí ái dục và vị trí chấp thủ được bỏ trống. Tại sao vậy? Do thiếu những pháp mạnh thích hợp cho vị trí ái dục đó và cũng vì thiếu thắng giải. Trong trường hợp các loại tâm vô nhân thì chỉ có vị trí của ái dục được bỏ trống mà thôi. Trong trường hợp các loại tâm hữu nhân, thì vị trí của ái dục được “tịnh tín” lấp đầy. Vì tịnh tín được tạo ra trong đó. Như vậy ở đây, liên quan đến nhãn thức quả thiện và bất thiện, v.v... ta nên hiểu mỗi loại có tới sáu phương pháp căn từ hành, từ thức, từ danh, từ lục xúc từ xúc và từ cảm thọ; liên quan đến các loại tâm vô nhân, mỗi loại có tới bảy căn từ thắng giải, liên quan đến những loại hữu nhân, thì mỗi loại có tới tám căn xuất phát từ tịnh tín.

998. Cũng về điểm này, liên quan đến nhãn thức, v.v... chỉ có đoạn đầu trong số bốn tứ đề được khẳng định; đoạn thứ hai không được khẳng định cho dù được áp dụng ở một nghĩa khác về duyên. Các đoạn thứ ba và thứ tư cũng không được khẳng định vì cả hai không được tạo ra. Đối với hai đoạn này được pha trộn với sắc, và nhãn thức v.v... không xuất khởi từ sắc, và vì hai đoạn chỉ được ứng

dụng trong tứ đề đầu tiên, cũng như vậy đối với các tứ đề còn lại. Chính vì thế cho dù trong trường hợp tứ đề đầu tiên đoạn thứ hai và trong trường hợp các tứ đề còn lại thì cứ hai tứ đề một không được khẳng định. Tuy nhiên các tứ đề này nên được hiểu như là đã được khẳng định vậy.

999. Trong trường hợp còn lại tâm vô ký vô nhân. Toàn bộ các đoạn được áp dụng cho tất cả các tứ đề nhưng vì có sự gián đoạn. Chúng chỉ được coi như kết tục loại tâm này mà thôi, và giáo lý chỉ được đưa ra giống như bị rơi xuống vực sâu ngũ thức. Cũng trong trường hợp loại tâm quả hữu phần còn lại, ta cũng áp dụng cùng một phương pháp. Chỉ trừ những loại quả thuộc cõi vô sắc. Vì trong trường hợp các loại quả nơi cõi vô sắc. Chỉ có hai loại được áp dụng mà thôi.

Đây chính là phân diễn giải tâm vô ký

(5) Tâm thiện căn vô minh.

1.000. Còn nữa, giờ đây, để có thể chứng tỏ duyên khởi nơi một sát na tâm riêng rẽ bằng một cách khác. Có đoạn kinh Pāli bắt đầu với đoạn **Katame dhammā kusalā** <184.8> (*“những pháp thiện nào vậy?”*) Về điểm này, **avijjāpaccayā** <184.12> (*“do vô minh làm duyên”*) được đề cập đến có liên quan đến pháp thân y chỉ duyên. Chính vì điều đó trong đoạn diễn giải, đang khi không phân tích bằng cách nói rằng: *“Về điểm này, vô minh mang ý nghĩa gì vậy?”* thay vì **Tattha katamo avijjāpaccayā saṅkhāro** <184.19> ta lại nói (*“về điểm này, đâu là hành mà lại có vô minh làm duyên?”*) Vì chỉ có hành được gọi là tư thiện [212] câu sanh với tâm vào cơ hội đó, chứ không phải vô minh.

1001. Về điểm này, vô minh chỉ làm duyên cho những pháp thiện hiệp thể theo cách đã được khẳng định trong phần Kinh Tạng Pāli nêu ở trên (§ 666) Nhưng vì đây là người không diệt trừ vô minh lại tu luyện những điều thuộc về siêu thế. Nhằm mục tiêu đoạn trừ vô minh, chính vì thế mà vô minh cũng làm duyên nhờ việc thắng vượt được điều đó, vì ta chỉ có thể tích lũy được điều thiện nếu như ta có vô minh mà thôi, không có cách nào khác đâu.

1002. Về điểm này, liên quan đến pháp thiện thuộc ba cõi, tích lũy có thể áp dụng cả trong lúc hỗn độn lẫn trong lúc tu tập bằng cách thắng vượt vô minh; liên quan đến vấn đề siêu thế. Tích lũy có thể áp dụng được bằng cách cắt bỏ vô minh mà thôi.

1.003. Điều còn lại như đã nói ở trên; nhưng có điều khác biệt ở đây: đang khi trong trường hợp ở trên nơi mỗi tâm thiện có tới chín mươi sáu phương pháp, mỗi phương pháp lại gồm cả bốn tứ đề được áp dụng. Các tứ đề này không được áp dụng theo cùng một cách như ở đây; Tại sao vậy? vì thiếu bất ly khứ duyên, tương ưng duyên, và hỗ tương duyên về phía vô minh. Tuy nhiên ở đây, chỉ có tứ đề đầu tiên được áp dụng bằng cách thức do thân y chỉ duyên; và được tóm gọn lại bằng cách chỉ cho thấy đoạn đầu tiên trong tứ đề đó; nhưng điều này nên được chứng minh một cách rộng ra.

Đây chính là phân giải thích về pháp thiện căn từ vô minh.

(6). Vô ký căn quả thiện và căn quả bất thiện.

1004. Giờ đây để chứng tỏ duyên khởi bằng một phương pháp khác liên quan đến vô ký, đoạn kinh phật bắt đầu với **Katame dhammā avyākata** <187.5> (*“pháp nào là vô ký vậy?”*)

1005. Về điểm này, có đoạn cụ thể như, **kusalamūla-paccayā** <187.8> (*“do căn thiện làm duyên”*) đã được khẳng định liên quan đến thân y chỉ duyên; cho chính căn thiện lại chính là thân ý duyên cho quả thiện, và căn bất thiện đối với quả bất thiện. Nhưng không nên khẳng định chỉ liên quan đến dị thời sát na nghiệp duyên mà thôi. Chính vì thế đây làm duyên cả cho thân y chỉ duyên, lẫn dị thời sát na nghiệp duyên. Chính vì thế trong đoạn giải thích này, thay vì phân tích như sau: *“về điểm này, căn thiện là vậy?”* đó là **Tattha katame kusalamūla-paccayā saṅkhāro** <187.15> (*“về điểm này, đâu là hành do căn thiện làm duyên?”*) là điều đã được phân tích rõ ràng. Và cũng giống vậy trong trường hợp quả bất thiện.

1006. Và như trong trường hợp pháp thiện căn vô minh, cũng chính như trong trường hợp giải thích về quả. Chỉ có tứ đề đầu tiên được áp dụng. Và đã được giảm lược bằng cách cho thấy có đoạn đầu

tiên mà thôi. Chính vì thế liên quan đến mỗi loại tâm quả, cách phân tích phương pháp và đoạn nên được hiểu chỉ bằng một tứ đề duy nhất liên quan đến căn thiện và căn bất thiện.

1007. Nhưng vì chẳng phải vô minh cũng chẳng phải căn thiện lẫn căn bất thiện có thể chiếm được thân y chỉ duyên đối với các pháp vô ký đầu, chính vì thế duyên khởi không được khẳng định theo các pháp vô ký vậy. [213]

1008. *Sau khi đã khẳng định điều đó ở nhiều đoạn khác nhau. Liên quan đến các pháp thiện, bất thiện lẫn vô ký,
Tuy nhiên, lại còn thông qua các vị phát ngôn tuyệt diệu nhất. Duyên khởi đã được khẳng định chỉ bằng một cách
Thông qua thân y chỉ duyên đối với quả thiện lẫn bất thiện,
Nhằm mục tiêu tạo ra trí đa dạng
Về “các pháp nào làm duyên cho pháp nào”
Và cũng chính vì thế trí đa dạng này liên quan đến điều đó
sẽ chẳng bao giờ xuất hiện nơi chúng sanh nào
Không có được một thứ tự tiếp diễn.
Bao gồm pháp học pháp hành
Chính vì thế. Thế theo thứ tự tiếp diễn
Bao gồm pháp học pháp hành
Kẻ khôn ngoan luôn hành động thêm vào đó
Vì chẳng còn điều gì khác hơn là điều đó
Rất cần thiết được đem ra thực hiện vậy.*

1009. Nhưng duyên khởi được giảng bằng cách chi phân tích theo thứ tự liên tục kép mà thôi; đó là phân tích theo Tạng Kinh Pāli và phân tích theo Vi Diệu Pháp.

Đến đây kết thúc phần giải thích về phân tích duyên khởi sinh

-ooOoo-

[1]. Tác phẩm phân tích này (*vibhaṅga*) không có Chương Kinh Tạng

[2] xin đọc phần mở đầu cách phân tích các xứ (nền tảng); cũng đọc thêm Vis, 480

[3]. *Sittṭha*: Mht giải thích bằng từ *Sajjitam uppditam* được coi như quá khứ phân từ của *tir Sajjeti* , quá khứ phân từ này không thấy giải thích trong tự điển PED. Xin đọc thêm Vis. Trsl tr. 560 n.

[4]. *Juttṭha*: Mht giải thích bằng từ *sevita* không thấy giải thích trong tự điển PED

[5] Asl tr. 312 tt. Phiên bản Vis ghi từ *khandhaniddese* thay vì từ *hetṭh* xin đọc thêm chương XIV.

[6]. Có nghĩa là hiện trạng đó cũng có hai đặc tính vì xuất hiện theo hai cách trong mạng quyền, có nghĩa là sắc và vô sắc. xin đọc Vbh. 123

[7] Mt. cho là bài bình luận ở đây xếp theo thứ tự thích hợp với bài bình luận *Indriyayamaka*. Chữ không giống như tác phẩm *Vibhaṅga* (Phân tích Luận) trong đó mạng quyền được xếp ngay sau ý quyền. Đây không phải trường hợp đối với hầu hết các ấn bản được in ra nhưng lại là bản dịch duy nhất được MS sử dụng cho E^e và phải được cho là chính xác như đã được công nhận trong tác phẩm phân tích Luận (C^e 1975) [LSC]

[8] xin lưu ý thứ tự các quyền được sắp xếp ở đây và trong Vis. tr. 493 [LSC]

[9] Điều này rõ ràng ám chỉ sự thiếu vắng cả chánh tinh tấn lẫn tà tinh tấn. Trong phần đăng ký đối với tinh tấn quyền, và sự thiếu vắng của cả chánh định và tà định trong phần đăng ký định quyền (không kể đến trường hợp trước đó; chẳng đá động gì đến các giác chi cả (*bojjhaṅgas*). Có nhiều ấn bản tập Vbh lại thực hiện điều này trong trường hợp liên quan đến định quyền. [LSC]

[10] *Mahāpadesa* - xin đọc D ii 123tt; A ii 167tt.; Nett. 21

[11] Vật thực, ái dục, cảm thọ, xúc, danh sắc và thức thuộc hiện tại; các hành và vô minh thuộc quá khứ (xin đọc Mht) cũng xin đọc thêm dưới đây phần phân tích y tương sanh nơi tam kēi.

[12] *Vaṭṭa*: lun từ này ám chỉ y tương sinh được coi như là điều Sanh khởi, *Vivaṭṭa* (đứng yên) hay xuất luân hồi đây là từ tương đương với cách giải thích về “diệt”

[13] Ñāṇamoli đưa ra một bản dịch không theo nghĩa đen như trong bản dịch Vis. tr. 603. chỉ dựa vào SA ii 38 tt Mt lại triển khai rộng thêm phần diễn giải ghi trong SA [LSC]

[14] Chân đế và quyền lại xuất hiện theo thứ tự ngược lại như trong Vis.

[15] Đọc là *Paṭiccā ti na vinā tena. taṃ appaccakkhitvā ti attho*. PTS Vis. Đọc là *Paṭiccā ti na vinā appaccakkhitvā ti attho*

[16] *Eti*. Các hình thức động từ xuất phát từ *Paṭiccā ti & paccaya*.

[17] *Kāyavacīcittasaṅkhārā tayo* không thấy ghi trong bản dịch Vis. do PTS thực hiện.

[18] Xin đọc §212 ở trên và Vis. tr. 481.

[19] Chơi chữ *dvidhā, khaṇati dukkha*; xin đọc thêm bản dịch Vis tr. 151 n. cũng đọc các từ bắt nguồn từ *dukkha* trong phần bình luận tác phẩm *Saccavibhaṅga* (§ 420 ở trên) và trong Vis 494.

[20] Tức là đặc tính chung nhất nơi tứ uẩn vô sắc đã tạo ra điều đó.

[21] Mht (B^e 1960) ii. 254 ghi là *ādi* chỉ xuất hiện ở đây mà thôi. chứ không thấy trong Vis

[22] *Saccavibhaṅga* Vis trang 528 ghi *saccaniddese* vì nhiều lý do quá rõ ràng. Xin đọc § 424 ở trên.

[23] *Appaṭipatti-micchāpaṭipatti*. Nơi bản dịch Vis. tr.607 và 674 dịch giả đưa ra hai từ “vô lý” và “tà thuyết” thêm vào phần chú thích tiếp theo... “vô lý” tức là không hiểu biết về đau khổ.,v.v... “tà thuyết” là tưởng điên đảo đối với điều bất tịnh.,v.v... cho là tịnh chẳng hạn, hoặc giả “tà thuyết” không liên kết với tà kiến và tà thuyết lại liên kết với tà kiến đó, cách dùng chữ *paṭipatti* ít khi thấy trong tiếng Pāli lại có nghĩa là “lý thuyết” nhưng gặp nhiều trong tiếng Phạn không thấy ghi trong từ điển PED. Một cách dịch khác về hai từ này có thể hiểu là “bất khả tri” thuyết và “điều dị đoan” (Mht (B^e 1960) ii 254)

xét theo góc độ rộng hơn các từ “bỏ quên” và “sai phạm” cũng được dùng ở đây tuy nhiên, cũng rất có nghĩa nhằm mô tả hai góc độ của vô minh. Các từ này sẽ được gặp trở lại dưới đây, §917 [Ny] Mt cũng có cách dịch giống như Mht. Ta cũng có thể nên hiểu từ này với nghĩa thông thường đó là “thiếu tu luyện” và “tu luyện sai” [LSC]

[24] rất có thể ghi là *micchatta-sammatta-niyatāniyatato* với đoạn C^e vi tới đoạn E^e [LSC]

[25] khí, vị, xúc có đối tượng tiếp giáp với nhau; mắt không có đối tượng tiếp giáp với nhau; đối tượng ý thì không có cả hai đặc tính đó. (Mht.)

[26] Cách dịch *atthattamaṃ kāraṇakāraṇaṃ* với đoạn C^e Bản dịch này đã được xác định do phần giải thích trong Mt. [LSC]

[27] *Ohanati*: không hiểu theo nghĩa này như trong Mt.[LSC]

[28] xin đọc ở trên § 445 bản diễn giải tác phẩm *Saccavibhaṅga*.

[29] *Manthetvā* (động từ *mantha*): không thấy ghi trong từ điển PED.

[30] Đoạn này được trình bày trong một đoạn ngắn hơn rất nhiều ở trong Vis.530-531.

[31] Xin đọc Tkp. 5 Vis. 538 và TkpA 45.

[32] S ii. 4; kinh này không được ghi kể cận với Kinh *Parivīmaṇṇa-sāsanuttā*.

[33] Bản văn *Sammaditṭhisutta* có phần rất khác so với Mt. đã chỉ ra.

[34] *Adhikicca* từ này không thấy ghi trong tự điển Pāli PED

[35] Đây là danh sách chuẩn “thập xứ bắt đầu với vật thực” xin đọc M. iii. 205; S I 94 (bát xứ mà thôi); A I 107, iv. 60. 163 239; It. 65 (CMMS)

[36] xin đọc Ps. I 53 (Ñāṇakathā Đoạn 5) [*kalāpa-*] *sammasana-ñāṇa*)

[37] đó là danh sách đầy đủ gồm 201 pháp , xin đọc Ps. I 5-8 và Vis. 607-9

[38] Từ *Avacārenti*; từ này không thấy ghi trong tự điển Pāli PED

[39] Các số 13, 16, 85 trong bảng Khandha (Nyanatiloka. Tự điển Phật giáo)

[40] *Aniñja*: dạng từ này không thấy ghi trong tự điển PED.

[41] Vấn đề ở đây là đang khi toàn bộ mười lăm tư (volition) không “bất động” chỉ có bốn tư thiện là “các bất động hành” vì mười một tư còn lại “không tạo ra quả.” [Ny]

[42] Mht. ghi *mārupapātāṃ = pabbata-sikhara-ppapāto*.

[43] Trong Vis. tới điểm này có bài bình luận về 24 duyên cũng tạo ra điểm khởi đầu cho Comy tới Tkp.

[44] Thông qua biết tâm của người khác, v.v... [Ny]

[45] *Puñña-kiriya-vatthu*. Từ đây ta có các danh sách gồm tới mười ba (“ba và mười”) (xin đọc Nyanatiloka , tự điển Phật Giáo [Ny]

[46] để có thể làm rõ, bản dịch của dịch giả đoạn kệ này đã ghi lại trong phần dịch Vis.thay thế vào đó. [Ny]

[47] đọc là *padhānatta* thay vì *paṭṭhānatta*.

[48] *Parihāravacana*; nghĩa này không thấy ghi trong tự điển PED. Xin đọc MA. v. 14; *apica pīti-paṭisaṃvedī ti atthavaṇṇanāyaṃ p’etassa parihāro vutto yeva*.

[49] Tức là ngay cả trong số các nhà tư tưởng bên ngoài Giáo Pháp cũng công nhận phán quyết này.

[50] Hình như đây là điều gây tranh cãi tại sao những điều này, nếu như được giải thích đúng đắn, nên được coi như là nguyên nhân các điều được đề cập đến ở trên.

[51] Vis. lại thêm từ *mukhaṃ*.

[52] Tức là qui trình diễn tiến tâm trong một hiện hữu từ tái sanh cho đến tâm tử.

[53] *Thānā*, nơi, sở ám chỉ một chỗ xảy ra trong qui trình tâm (*citta-vīthi*) Cho dù những điều vừa đề cập tới bao gồm tới mười bốn nhiệm vụ, ngũ song thức chỉ được tính có một “sở” hay một giai đoạn mà thôi.

[54] Theo Mt điều được đề cập có liên quan đến việc liệt kê tâm khởi xuất trước một cảnh sắc mạnh v.v... trong bài thuyết pháp về quả (*vipākakathā*). Điểm này có liên quan đến Asl 276 là nguồn. Nhưng xin đọc Asl 265 về những quan điểm khác cho phép xuất hiện *tadārammaṇa* na cảnh duy nhất. Mt. anut và Mht đã thảo luận về những lý lẽ tán thành và phản đối. Vấn đề chính ở đây là cho

dù một cảnh sắc chỉ có một sát na tâm của hữu duy nhất còn sót lại cũng có khả năng trở thành đối tượng của một *tadārammaṇa* na cảnh [LSC]

[55] mười ba đó là các số 34-40 và 50-55 trong bản kê Khandha (Nyanatiloka, op. cit.) mười chín là các số 41-49 và 56-65 trong bảng kê Khandha

[56] xin đọc là *aniyadvārārammaṇa*– với C^e [LSC]

[57] tức là không phải dục giới.

[58] hoặc do “đối tượng đó không nắm bắt được” dịch là “na cảnh không thích hợp ở đây”

[59] xin đọc các tam đề Dhs Mātikā

[60] số 56 trong bảng kê (Nyanatiloka, op. cit.)

[61] Số 41 trong bảng kê (Nyanatiloka, op. cit.)

[62] Số 42-49 trong bảng kê (Nyanatiloka, op. cit.)

[63] Vis. 548 thêm vào ở đây “thuộc dục giới”

[64] dịch giống như C^e và phụ đề E^e [LSC]

[65] *Sudhāya vā javana-vuythiyā*. Tức là một qui trình thôi thúc chấm dứt không kèm theo đồng sở duyên, điểm này không thấy ghi trong Vis.

[66] Các từ *sa-bhāva* và *a-bhāva* (được viết như vậy trong B^e) không nên lẫn lộn với *sabhāva* “bản chất” tiếp ngay theo sau với *abhāva* “thiếu vắng” *Bhāva* cũng có thể được dịch ở đây là “trạng thái” tức là “trạng thái nữ tính”

[67] Nhưng Mt lại chỉ rõ cho thấy Vbh 412tt không đề cập đến khả năng các chúng sanh tái sanh mà không có thân kinh tế. Anut lại tranh luận nhiều về các quan điểm khác nhau về vấn đề này. [LSC]

[68] *Atīta-navattabba* không thấy ghi trong bản văn Vis.

[69] từ *Paṭisiddhattā*: không thấy ghi trong tự điển PED

[70] *Abhisāṅkhāra*. Mt. giải thích là *Catumadhura-alattakarasādi-bhāvanā ambamātuluṅgādibījānaṃ* tức là bón phân cho cây non. Ý tưởng ở đây là bón phân cho một cây xoài cách thích hợp sẽ ảnh hưởng đến quả sau này. [LSC]

[71] số 62 trong bảng kê khandha (Nyanatiloka, op. cit.) không được gộp lại trong đó vì cũng có quả ở tái sanh [LSC]

[72] *Nāga-supanna* không thấy trong bản văn Vis.

[73] Số 56 trong bảng kê *khandha* (Nyanatiloka, op. cit.)

[74] Mt bình luận rằng: làm sao lại không xuất hiện đặc tính không ưa đối với các vòng hoa đã tàn v.v... ngay vào thời điểm xuất hiện những điểm báo [tử] với các vị chư thiên. Tuy nhiên một số lại cho là nơi cõi chư thiên điều người ta coi như không ưa thích. Chỉ là phân tích sai lầm những thực tế chỉ có điều ưa thích diễn ra mà thôi.

[75] *Manussānañ c’eva Paṭhamadutiyatatiyajjāna-bhūmīnañ ca vasena* không thấy ghi lại trong Vis.

[76] đoạn bốn đầu tiên bài kệ này khác với những gì được ghi lại trong Vis. do cách sắp xếp các tư liệu có khác nhau.

[77] *Santatisīsa*. Sắc thừa kế có thể là một trong số các thập pháp, cửu pháp hoặc bát pháp (*dasaka, navaka, atthaka*). Bát pháp gồm có sắc tứ đại, cảnh sắc, khí, vị và vật thực. Cửu pháp mạng quyền bao gồm tám yếu tố trên cộng với mạng quyền. Thập pháp gồm có chín yếu tố trên cộng với sắc ý vật, hay thần kinh thân, hoặc nữ tính, nam tính. Hay nhãn, tỉ hay thiệt. Chín thành tố nơi một người thì đồng nhất (giống hệt) với chín thành tố của người khác. Và cùng với cửu pháp đó; chính vì thế ta có điều che dấu.

[78] Bản văn Vis. đọc thấy *paṭisandhiyaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpasāṅkhā veditabbā*. VbhA (B^e) *paṭisandhi-viññāṇapaccayā nāmarūpasāṅkhatā veditabbā*. Như vậy bản Vis. đã được chọn.

[79] Xin đọc ở trên §§ 101 và 106.

[80] Xin đọc ở trên §§ 116

[81] *Carantānaṃ*; không thấy ghi trong bản văn Vis.

[82] *Vāhanika*; không thấy có trong tự điển PED.

[83] *Sabba* không thấy ghi trong bản văn Vis. vì có sự khác biệt ở các câu kệ khởi đầu so với những câu được trích dẫn

[84] Mt. thì cho rằng với các từ “ duy chỉ có danh và sắc khởi xuất” Khổ đế được khẳng định. Do sự xuất hiện của khổ đế ngầm hiểu cũng xuất hiện ba chân đế khác.

[85] Văn bản Vis. đọc là *sasantati* thay cho *sakasantati*.

[86] Tức là. 32 loại tâm quả – xin đọc ở trên. “do các hành làm duyên, thức khởi xuất. – có 32 loại thức quả.”

[87]. *Upādinna*. Nghĩa đen là “bám chặt lấy hay chấp thủ” có nghĩa là, các uẩn dành lại được thông qua nghiệp chướng.

[88] Ta đọc thấy trong Vis. *sakasantati*, nhưng từ *ekasantati* hình như thích hợp hơn ăn khớp với câu tiếp theo sau đó.

[89] Vbh 138

[90] *Eko p’anekāyatana-*: không giống như trong bản văn PTS. *Eko pan’ekāyatana-* [Ny]

[91] E^e và B^e đọc là *na sassatadiṭṭhī ti*. Là điều đáng ngờ. Bản đối chiếu tại Harvard và tác phẩm Saṅgāyanā tiếng Miến lại ghi là *sāssa diṭṭhī ti*. Xem ra có vẻ khớp hơn với văn cảnh. Bản này đã được dịch giả chấp nhận trong bản dịch Vis. của ông. Và bản dịch sau này cũng đã được xử dụng ở đây thế cho những đoạn sửa bằng bút chì ở bản thảo viết tay của dịch giả. [Ny]

[92] “Vân vân” ở đây ám chỉ sự chờ đợi của những con người sai lạc, không thực hiện việc tác ý thiện trong quá khứ và hướng đi sai lạc nơi quyết tâm của họ. Mt. giải thích học thuyết sai lạc ở đây ám chỉ đến Purāṇas, dân Bhārata, tức là việc bắt cóc Sītā. (tức là Rāmāyaṇa). nghi lễ còn liên quan đến cả cảnh tù tội của súc sanh, v.v... Anuṭ đã đề cập đến Brahmanḍa, Linga và Skanda Purāṇas và giải thích *pasubandhavidhi*, như thể nhằm ám chỉ đến nghi lễ hiến tế liên quan đến các nghi lễ có dính líu đến sát sanh súc vật. [LSC]

[93] *Upanissayakoṭiyā ti upanissayaṃsena; upanissayalesenā ti attho. Yo hi paṭṭhāne anāgato sati bhāvā asati ca abhāvā suttantikapariyāyena upanissayo, so upanissayakoṭī ti vuccati (m)* (xin đọc §180 tt ở trên và CPD [LSC])

[94] Đoạn này không thấy ghi lại cả trong Vis. lẫn như ta vẫn hy vọng và không thấy ghi lại trong bản thảo chép tay của Nanamoli [LSC]

[95] *Dukkha* cũng thất lạc không ghi lại trong Vis. tr. 576

[96] Hoa tàn đi. Áo của họ trở nên bẩn thiu. Mồ hôi toát ra ở nách. Nước da tái mét. Và họ tỏ ra không hài lòng với môi trường xung quanh; xin đọc MA iv. 170.

[97] Đoạn này không có trong bản thảo viết tay của dịch giả. Nhưng lại thấy có ở cả hai E^e và B^e Tôi đã thêm đoạn này vào trích từ tác phẩm đối chiếu trong Vis. vào chính bản dịch của Ñāṇamoli [Ny]

[98] bản dịch Vis. 579 cho ghi *vīsatiyā ākārasaṅkhātehi arehi vīsati ākāran ti* xem ra thích hợp.

[99] Vis. (E^e) dịch là *sattamo bhavo*

[100] xin đọc phụ đề về bản dịch Vis. tr. 670 [Ny]

[101]. Xin đọc ở trên số 14

[102]. Xin đọc dưới đây, phần diễn giải về *Paṭisambhidāvivhaṅga*.

[103]. *Avatthā*. Nghĩa này không thấy có trong tự điển PED.

[104]. E^e và B^e viết *Dhammā* trong khi đó Vis. lại ghi là *sammā*

[105]. E^e và B^e ghi *visayavisayī-*; Vis. trong 584 chỉ ghi có *–visayi mà thoi*.

[106] hay “không quan tâm” (*avyāpāra*). Xin đọc bản dịch Vis. tr. 676, n. 47 [Ny]. “thiếu hoạt động” đã được thay thế với từ của ñāṇamoli là “thiếu quan tâm” [LSC]

[107] *Evam-dhammatā-nayo*, được dịch theo bản dịch Thanh Tịnh Đạo. “tính qui tắc không thể tránh khỏi”

[108]. Hay, quan điểm thiếu hiệu quả đạo đức trong hành động.

[109] *Dur-abhiyānaṃ* ý nghĩa của từ tiếng Phạn cũng cho phép dịch là “khó tiếp cận” hay “khó thâm nhập” Thanh Tịnh Đạo C^e đọc là *dur-atiyānaṃ*. [Ny]

[110] Ba từ “đoạn” (*vra*). “tứ đề” (*catukka*) và “phương pháp” (*naya*), được gắn chặt với các trang tiếp theo một nghĩa vô cùng giới hạn, cần thiết phải thông hiểu được bản diễn giải.

[111] Bản chép tay của Ñāṇamoli có ghi “với một chi hoàn chỉnh” đây là cách dịch trong C^e và E^e Tuy nhiên hình như tốt hơn là theo bản thảo chép tay được E^e trích dẫn.

[112] Xin đọc đoạn ở trên, n.106

[113] xin đọc đoạn dưới đây §949

[114] Hãy đọc *na santī ti* là *ca santī ti* [Ny]

[115] xuất phát từ điểm này và đoạn nêu trên. §936. hình như vừa đủ để dịch đoạn thứ tư là *nāmarūpapaccayā saḷāyatanam. chaṭṭhāyatanam paccayā phasso*; xin cũng đọc thêm cách dịch khác được đưa ra trong Vbh. 141 n.3 và 142 n.1. cũng như hiểu ý nghĩa đòi hỏi ở đoạn dịch này.

[116] Mt: vì trong hai loại sanh đầu tiên ngay cả khi lục xứ được tạo ra đối với một số người, lại không diễn ra trong giai đoạn phôi thai đầu tiên v.v... ngài đã nói thêm: *không phải luôn luôn lúc nào cũng được tạo ra đối với những ai được tạo ra*.

[117] theo Mt. thì đây là ý kiến của trưởng lão Revata

[118] Mt. chỉ ra cho thấy lý do tại sao lại không có nơi nào đề cập đến sanh, lão và tử lại không phải là những pháp có thực (*sabhāvadhamma*) mà chỉ đơn giản là pháp các thực trạng diễn ra mà thôi.

[119] đọc là *avigatapaccaya*- với C^e và v1 tới E^e [LSC]

[120] xin đọc định nghĩa tương ưng duyên và bất tương ưng duyên trong Tkp I 6; cũng như trong bản dịch Thanh Tịnh Đạo 619tt.

[121] trong bản thảo của mình, dịch giả đã dùng “without reminder” với từ *nippadesa* và “with reminder” với từ *sappadesa*. Trong Thanh Tịnh Đạo (589§95) ngài dịch hai từ này là “bao hàm toàn diện” và “có chọn lựa” tương ứng. Cách dịch này vì rõ ràng hơn nên được chấp nhận ở đây, thêm vào từ “phạm vi” [Ny]

[122] Xin đọc đoạn trên §963

[123] Mt, và anuṭ chỉ rõ rằng tứ đề này không ám chỉ hỗ tương duyên hiểu theo nghĩa hẹp Bộ Trí (Paṭṭhāna). [LSC]

[124] Tức là lộ trình gồm 144 đoạn chỉ là một sườn giới thiệu tâm bất thiện sanh, và một số từ, cho dù không phải là hình thái, nên phải được thay thế trong trường hợp tâm thiện sanh và tâm vô ký sanh.

[125] Xin đọc là *avuccamāne*.

[126] Đoạn *ṭhapetvā phassaṃ* hình như được bao gồm một cách sai lầm trong B^e và E^e ở đây. Mt. lại cho biết *phassapaccayā nāman ti phassapaccaya bhāvena vattabbass’eva nāmassa attano paccuppanna pavatti dassitā; ṭhapetvā phassaṃ ti puna vacane koci attho atthi ti na vuttan ti dassento tathā pi ti ādim āha*.

[127] *Pasdo ti saddh* (mṭ)

[128] “Ở đó” (*tattha*): nơi các pháp có nhân duyên (theo tác phẩm *Sammohavinodanī (yojana)* do Ñāṇakitti, Rangoon xuất bản năm 1928 [Ny]

[129] “Ở đây” (*idha*): trong số những tâm nhãn thức, v.v... (Ñāṇakitti op. Cit. [Ny]

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn Tỳ khuru Thiện Minh, chùa Bửu Quang, Việt Nam, đã gửi tặng bản vi tính (B. Anson, 06-2007)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007

PHẬT GIÁO NGUYỄN THUY
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(*Vibhanga Atthakathā*)Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

Chương Bảy

PHÂN TÍCH TỨ NIỆM XỨ
(*Satipaṭṭhānavibhanga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO TẠNG KINH

(a) diễn giải từ tổng quát

1010. [214] Giờ đây trong chương phân tích Tứ Niệm Xứ tiếp theo sau đó, **cattāro** <193.1> (“bốn, tứ” là cách phân chia theo số học. Nhờ đó [Đức Phật] chứng tỏ cách phân tích các Niệm Xứ^[1] không vượt quá mà cũng không dưới con số đó (bốn)

1011. **Satipaṭṭhāna** (“các niệm xứ”): có ba loại niệm xứ, (1) lãnh vực hay hành xứ chánh niệm (*satigocaro*), (2) sự vượt trội ba lần về oán giận và hải lòng của thiền sư với việc nhập của các thiền sinh trên bước đường tu luyện (*tīdha paṭipannesu sāvakesu Satthuno paṭighānūnaya - vītivattatā*) và (3) nhập chánh niệm (*sati*)

1012. (1) Trong đoạn văn bắt đầu với: “Ta sẽ thuyết pháp, hỡi các vị tỳ khuru. Ta sẽ thuyết pháp về sanh khởi và đoạn diệt của tứ niệm xứ; hãy lắng nghe^[2] đây... và hỡi các vị tỳ khuru, điều gì là sanh khởi nơi thân xác.? Do sự tập khởi vật thực, ta có tập khởi thân xác. (S v 184), đó là lãnh vực chánh niệm. Cũng giống vậy, trong các đoạn như: “Thân xác chính là kiến lập (*uppaṭṭhāna*), chứ không phải là chánh niệm. Chánh niệm cũng là kiến lập lẫn chánh niệm cộng chung lại” (Ps I 177. ii 232) ý nghĩa của điều này như sau: cái trên đó ta xây dựng điều gì.” (*paṭiṭṭhāti*) chính là nền tảng (xứ). Ta xây dựng điều gì? chánh niệm. [Như vậy] đó chính là nền tảng của chánh niệm, hay là niệm xứ. (*satiyā* [sở hữu cách] *paṭṭhānam*) điều làm nền tảng cho chánh niệm (*sati-paṭṭhāna*)

1013. Hay nền tảng (*paṭṭhāna*) có nghĩa là một nơi để [tu tập] tinh cần (*padhānaṭṭhāna*): hiểu theo nghĩa này đó là một “nơi” (*paṭṭhāna*) dành cho chánh niệm (*satiyā*; là sở hữu cách hay chỉ định cách) đó là nền tảng của chánh niệm: (*satipaṭṭhāna*), giống như một chỗ ở cho các chú voi.” (*hatthiṭṭhāna*), “chỗ ở cho ngựa” (*assaṭṭhāna*).

1014. (2) Liên quan đến đoạn: “Có ba nền tảng (xứ) cho chánh niệm mà vị Thánh Nhân đã tu dưỡng; và việc tu dưỡng này vị Thánh Nhân là một vị thiền sư xứng đáng để dạy bảo cho đám đông” (M iii 216. 221) đây chính là điều vượt trội hơn ba lần do thiền sư về oán giận và hải lòng liên quan đến việc nhập thiền của các thiền sinh đang đi trên đường (tu luyện) điều đó được gọi là “nền tảng chánh niệm” hay là “niệm xứ”. Điều đó có nghĩa là: “Việc thiết lập” (*paṭṭhāna*) đó là vì điều đó phải xuất hiện là ý nghĩa ở đây. Vì phải có điều gì xuất hiện do đâu mà ra? Do chánh niệm mà xuất hiện. Chính vì thế ta có “nền tảng chánh niệm” (*satipaṭṭhāna*), cũng chính là sự thiết lập nhờ có chánh niệm”. (*satiyā* [sử dụng cách] *paṭṭhānam*).

1015. (3) Nhưng trong đoạn: “Tứ niệm xứ được tu tập và thường xuyên thực hành nhằm hoàn chỉnh thất giác chi.” (S v. 329) Chính chánh niệm đó được gọi là “sự thiết lập chánh niệm” ý nghĩa điều đó là “điều ta xây dựng” (*paṭiṭṭhāti*) chính là nền tảng (*paṭṭhāna*); là điều được thành lập (*upaṭṭhāti*): “xuống đến tận, thâm nhập được vào, tiến hành” là ý nghĩa ở đây. [Như vậy] chính chánh niệm hiểu theo nghĩa là nền tảng (*paṭṭhānaṭṭhena*) là nền tảng chánh niệm vậy (*satipaṭṭhāna*)

1016. Hay nói khác đi, “chánh niệm” hiểu theo nghĩa nhớ lại (*saraṇaṭṭhena*). Nền tảng chính là sự thiết lập, (*upaṭṭhāna*). [215] Như vậy “đây chính là chánh niệm và điều làm nền tảng hay căn bản đó” (*sati ca sā paṭṭhānañ ca*) lại chính là “nền tảng chánh niệm” hay là “niệm xứ” (*satipaṭṭhāna*)

1017. Nếu là như vậy, tại sao “niệm xứ” lại ở số nhiều? Chính vì chánh niệm thì đa dạng. Vì chánh niệm đó ở số nhiều, tương ứng với nhiều loại đối tượng khác nhau.

1018. Nhưng tại sao chính xác Đức Phật chỉ khẳng định có “tứ niệm xứ” mà thôi, không hơn không kém? Vì lợi ích cho những kẻ nào có thể lắng nghe được lời thuyết pháp. Vì đối với những ai có tánh ái dục, có tánh tà kiến. Lại có dư chỉ tịnh, và có dư quán minh mỗi lần xuất hiện dưới hai hình thức nhờ nhanh trí hay chậm trí [liên quan đến những điều này] đối với những ai có tánh ái dục, lại chậm trí nhớ, thì lấy tùy quán thô thân niệm xứ chính là con đường thanh tịnh vậy, (thanh tịnh đạo) và đối với kẻ nào nhanh trí (thông minh) thì tùy quán tế thọ niệm xứ. Cũng thế đối với kẻ nào có tánh tà kiến. Lại chậm trí thông minh thì tùy quán không được chia ra một cách rõ ràng như là tâm niệm xứ cũng là con đường thanh tịnh (thanh tịnh đạo) và đối với kẻ nào nhanh trí (thông minh) thì tùy quán các đối tượng tâm được phân chia rõ ràng làm pháp niệm xứ; và đối với kẻ nào có dư chỉ tịnh mà lại chậm trí, niệm xứ đầu tiên lại là con đường thanh tịnh (thanh tịnh đạo) vì người đó đạt được ấn chứng một cách dễ dàng, không mấy khó khăn, và đối với kẻ nào lanh trí, niệm xứ thứ nhì vì người đó không quá kiên định đối với các đối tượng thô thiển. Cũng vậy với kẻ nào nắm được quán minh thừa mà lại chậm trí nhớ lại có chánh niệm xứ thứ ba làm đối tượng và đối với kẻ nào nhanh trí thì có niệm xứ thứ tư làm đối tượng. Như vậy tứ niệm xứ được khẳng định, không hơn không kém.

1019. Nói khác đi, để có thể đoạn trừ những điên đảo (*vipallāsa*) nơi tịnh tướng, lạc, thường và hữu ngã. Vì thân là bất tịnh, về điểm này chúng sanh lại bị điên đảo [mà coi đó là điều đẹp đẽ do tịnh điên đảo. Niệm xứ đầu tiên được khẳng định nhằm giúp đoạn trừ điên đảo đó bằng cách chỉ cho thấy tính chất bất tịnh trong đó và liên quan đến cảm thọ, v.v... lại coi như là “thường, khoái lạc, và bản ngã.” Cảm thọ gây đau khổ, tâm thì vô thường, và những pháp lại vô ngã. Và các chúng sanh bị điên đảo bởi những điều khoái lạc, thường và hữu ngã như thế. Và niệm xứ còn lại được khẳng định để đoạn trừ những điều điên đảo bằng cách thấy đau khổ, v.v... về mặt này, như vậy họ nên hiểu một cách khác việc khẳng định chỉ có bốn niệm xứ không hơn không kém. Để có thể đoạn trừ được những mối điên đảo thuộc tịnh, khoái lạc, thường, và hữu ngã.

1020. Và con số bốn ở đây nên được hiểu như đã được khẳng định nhằm mục tiêu không chỉ đoạn trừ những điên đảo mà còn bốn bộc lưu, phối, lậu hoặc, phược, chấp thủ và những sanh thú. Để có thể biến tri được bốn loại vật thực. Ở vị trí đầu tiên đây là phương pháp diễn giải[3] vậy.

1021. Nhưng trong tác phẩm diễn giải lại thấy đề cập đến điều này: “Nền tảng chánh niệm chỉ duy nhất có một và bằng cách vừa nhớ lại lần tập trung lại làm một duy nhất và chỉ được phân thành bốn nhờ vào đối tượng [thiền mà thôi]” [216]

1022. Giống trường hợp một thành phố với bốn cổng thành. Những ai đến từ phía đông mang theo của cải có nguồn gốc xuất xứ từ phía đông, được vào thành phố qua cổng phía đông, cũng như vậy đối với những ai qua cổng phía nam... phía tây và phía bắc chỉ mang theo của cải có nguồn gốc xuất xứ từ phía bắc mới đi qua cổng phía bắc vào thành phố mà thôi. Chính vì thế ta nên hiểu qui định này là như vậy. Cũng giống như vậy khi ta coi thành phố là Níp-bàn; giống như cổng thành[4] với bát thánh đạo siêu thế; giống như phía đông v.v... cộng với thân xác v.v... Cũng giống như những ai đến từ phía đông với của cải có xuất xứ từ phía đông chỉ vào thành phố qua cổng phía đông, cũng vậy những ai thông qua tùy quán về thân, thông qua tu tập tùy quán về thân xác với mười bốn cách cũng chỉ gia nhập vào một niết bàn duy nhất, thông qua bát thánh đạo được sức mạnh thân tùy quán tạo ra. Giống như những ai đến từ cổng nam, với những đồ đạc có nguồn gốc xuất xứ từ phía nam vào thành phố qua cổng nam. Cũng như vậy những ai đến bằng cách tùy quán về cảm thọ, bằng cách tu tập tùy quán về cảm thọ với chín cách, cũng nhập níp bàn, là một níp bàn duy nhất, thông qua sức mạnh thọ tùy quán tạo ra. Giống hệt như kẻ nào nhập thành phố qua cổng phía tây, cũng vậy những kẻ nào đến

bằng cách tùy quán về tâm, bằng tu tập tùy quán về tâm với mười sáu cách, cũng nhập níp bàn, cũng chỉ là một níp bàn duy nhất, thông qua Thánh Đạo được tạo ra do sức mạnh tâm tùy quán. Giống như những ai đến từ phía bắc với đồ đặc có nguồn gốc xuất xứ từ phía bắc chỉ được vào thành phố qua cổng phía bắc, cũng vậy những ai tùy quán về pháp với năm cách, cũng nhập níp bàn, một níp bàn duy nhất, thông qua sức mạnh pháp tùy quán tạo ra.

1023. Theo cách này ta nên hiểu rằng: “chỉ có một niệm xứ duy nhất vừa thông qua vừa nhớ lại cũng như gộp chung lại thành một mối thông nhất và lại là bốn thông qua đối tượng [thiền mà ra]”.

1024. **Idha bhikkhu** (“ở đây một vị Tỳ Khuru”): ở đây, cho dù cách phân tích các niệm xứ đã được Đức Phật diễn giải nơi cõi chư thiên và không chỉ có một vị Tỳ Khuru ngồi đó nghe Đức Phật thuyết pháp, ấy vậy, tuy điều đó đã diễn ra như vậy, vì chư vị Tỳ Khuru tu tập tứ niệm xứ, và vì đây chính là những hành xứ thuộc chư vị Tỳ Khuru theo đuổi. Chính vì vậy [Đức Phật] đã thuyết pháp với đám đông thánh giả nghe Ngài với các ngôn từ: “ở đây một vị Tỳ Khuru.” Nhưng có phải chỉ có chư vị Tỳ Khuru tu tập những niệm xứ đó thôi chứ không phải có các Tỳ Khuru ni nữa hay sao? [217] Có cả các Tỳ Khuru ni và nhiều người khác cũng tu niệm xứ đó nữa. Nhưng vì chư vị Tỳ Khuru thuộc “tăng già thâm niên hơn” chính vì lý đó [Đức Phật] đã nói với nhóm cử tọa của Ngài bằng những lời lẽ: “ở đây một vị Tỳ Khuru”

1025. Nói khác đi, [Đức Phật] đã nói như vậy để chứng tỏ hoàn cảnh tu luyện của chư vị Tỳ Khuru mà thôi. Vì ai gia nhập tu luyện Chánh Đạo này cũng được gọi là Tỳ Khuru, vì kẻ nào nhập thánh đạo này cho dù có là chư thiên hay con người được coi là Tỳ Khuru theo như lời [Đức Phật] đã dạy rằng:

*Cho dù được trang trí lộng lẫy,
nhưng nếu kẻ đó bước đi trong an tịnh,
trong an bình, thuần thực,
bảo đảm và thanh tịnh
loại bỏ gây gộc mọi chúng sanh*

Cho dù là nhà sư, Bàlamôn cũng là vị Tỳ Khuru vậy. (Dh.142)

1026. **Ajjhattam** <193.1> (“*nội phân*”): nội bên trong bản thân là điều ta muốn nói đến ở đây: chính vì thế **Ajjhattam kāye** (“*nội phân bên trong thân xác*”) có nghĩa là “bên trong chính thân xác chúng ta.”

1027. Về điểm này, **kāye** (“*bên trong thân xác*”) [có nghĩa là] bên trong sắc thân này (*rūpakāye*) vì sắc thân muốn nói đến ở đây là “thân xác” hiểu theo nghĩa một tập hợp các pháp bao gồm các chi khác nhau và tóc v.v... giống như “thân xác” con voi, xác những chiếc chiến xa v.v...

1028. Và hiểu theo nghĩa một tập hợp, chính vì thế hiểu theo nghĩa nguồn gốc xuất xứ (*ayā*) đề tiện (*kucchita*), điều đáng ghê tởm nhất chính là “thân xác” (*āya*). “Nguồn gốc” (*ayā*) là một nơi khởi xuất. Về điểm này, ý nghĩa của từ: “chúng khởi xuất ra từ đó” chính nguồn gốc. Điều gì xuất khởi từ đó vậy? là tóc trên đầu, v.v... chính vì thế nguồn gốc tóc trên đầu là ghê tởm, gớm ghiếc, v.v... “*kucchitāṇaṃ ayo*” chính là “thân xác” (*kāyo*) vậy.

1029. **Kāyānupassī** <193.2> (“*tùy quán thân*”) : một người có bản chất (*sīla*) tùy quán thân; hay một người đang tùy quán thân. Và sau khi đã nói **kāye** (“*bên trong thân xác*”) việc đề cập đến thân xác lần thứ hai [với các từ] **kāyānupassī** ta nên hiểu “*việc đang tùy quán thân*” được thực hiện nhằm mục tiêu (1) định nghĩa [tùy quán] (2) không pha trộn lẫn lộn và (3) phá vỡ qui ước thoả thuận, v.v...

1030. (1) Thông qua lời [khẳng định rằng:] “bên trong thân xác người đó không tùy quán cảm thọ hay không tùy quán thân hoặc không tùy quán các pháp, nhưng chỉ tùy quán thân trong thân mà thôi” [điều chỉ ra cho thấy chỉ có ai tu tập thiền thân, trên cơ sở (*vatthu*) được gọi là thân xác, thì việc định nghĩa tùy quán không pha trộn mới được làm rõ ở đây.

1031. (2) Cũng giống vậy [bằng cách chỉ ra rằng:] “trong thân xác người đó không tùy quán chỉ có một phần bất kỳ nào tách biệt mà không phải là các chi, và người đó không tùy quán bất kỳ về người phụ nữ nào hay về bất kỳ người đàn ông nào tách biệt khỏi tóc trên đầu, lông trên mình, v.v... : khác hơn là về thân xác có tóc mọc trên đầu, có lông mọc trên mình. Và điều này ta gọi là tập hợp những

sắc tứ đại và [sắc y sinh], người đó không tùy quán về bất kỳ điều gì khác hơn những sắc tứ đại và những sắc y sinh đó; nhưng là chỉ tùy quán về một tập hợp gồm các chi khác nhau, giống như ai đó tùy quán về các thành tố nơi chiếc chiến xa; người đó cũng tùy quán về một tập hợp gồm có tóc trên đầu, lông trên mình. v.v... cũng như có kẻ nào đó đang chiêm ngưỡng các thành phần cấu thành của một thành phố vậy, [218] và người đó tùy quán về một tập hợp sắc tứ đại giống như rút ra những bó thân chuỗi lá cuối cùng, giống như một người mở bàn tay không ra và nhờ đó mà quan sát được nhiều thành phần cấu kết nền tảng (*vatthu*) được gọi là “thân xác” dưới dạng một tập hợp duy nhất, “việc phá vỡ thỏa thuận” cũng được làm rõ. Vì ở đây không có “thân xác” hay “người phụ nữ” hoặc người “đàn ông” hay bất kỳ điều gì khác được quan sát cả, ngoại trừ một tập hợp như đã nói đến ở trên. Nhưng liên quan đến chính những gì đã nói đến ở trên thì chỉ tập hợp các pháp được quan sát mà thôi. Chúng sanh có thể quan niệm sai lạc điều này, điều nọ và đó chỉ là những niềm tin sai lạc mà thôi.

1032. Chính vì thế các vị Trưởng Lão có kệ rằng:

*điều ta thấy, lại không nhìn thấy;
điều nhìn thấy ta lại chẳng thấy gì;
thiếu quan sát, kẻ khờ nhanh chóng bị giam cầm
và kiết sử chính là không giải thoát vậy.*

1033. (3) “Nhằm phá bỏ thỏa thuận v.v...” được nói lên: và ở đây thông qua cách diễn tả “vân vân và vân vân” ta nên hiểu ý nghĩa như sau. Đối với con người chỉ đang tùy quán “niệm thân” trong thân này mà thôi và không “tùy quán niệm” về bất kỳ chủ đề thiền nào khác. Điều này mang ý nghĩa gì vậy? Không giống như những ai đang tùy quán niệm nước với ảo ảnh chẳng có chút nước nào cả, người đó không tùy quán về thường, về lạc, về ngã và về tịnh bên trong thân xác đó là điều vô thường, gây đau khổ, vô ngã và là bất tịnh. Nhưng người đó đang tùy quán niệm thân. “người đó đang tùy quán niệm về một tập hợp bao gồm đặc tính vô thường, đau khổ, vô ngã và bất tịnh là ý nghĩa muốn nói ở đây.

1034. Hay nói cách khác, ý nghĩa tùy quán “niệm thân trong thân” nên được hiểu theo cách này, vì chính tùy quán niệm ngay thân xác này bao gồm toàn bộ thân xác được khẳng định trong Kinh Mahāsatipatthāna-Suttanta. Về phần bắt đầu từ hơi thở, cụ thể là, “Hỡi các vị tỳ khuru, ở đây một vị Tỳ Khuru đi vào rừng... niệm hơi thở vào, kệ ra v.v... và kết thúc ở đoạn về xương trở thành cát bụi (D ii 291 tt) và về toàn bộ những gì thuộc thân xác đó như đã được khẳng định trong Kinh Paṭisambhidā [ở đoạn nói về]: Ở đây ai tùy quán niệm về địa thân như là vô thường... về thủy thân... hỏa thân... khí thân... Về tóc trên đầu thân... lông trên mình thân... da bên ngoài thân... ngoại biểu bì thân... thịt thân... máu thân... gân thân... xương thân... tùy thân” (Ps. ii 232).

1035. Nói cách khác, vì không tùy quán về bất kỳ pháp nào nơi thân được coi như là “cái tôi” hay “cái của tôi” hay vì tùy quán niệm về tập hợp này tập hợp nọ về các pháp khác như điều đã được bắt đầu với tóc trên đầu và lông trên mình. Thì ý nghĩa nên được coi như là “tùy quán niệm thân trong thân xác đó là “tập hợp các pháp bắt đầu với tóc trên đầu.”

1036. Hơn thế nữa, vì tùy quán niệm thân trong thân xác này được gọi là tập hợp toàn bộ những khía cạnh bắt đầu với đặc tính vô thường đã được truyền lại trong Kinh Vô Ngại Giải đạo liên tiếp trong đoạn bắt đầu với: “Người đó tùy quán niệm điều đó như là vô thường, chứ không phải là thường hằng (Ps. ii 232, [219] ý nghĩa “tùy quán niệm thân trong thân” nên được coi như sau. Đối với Tỳ Khuru thực hiện tùy quán niệm thân trong thân, vị này tùy quán niệm thân bằng cách thực hiện bảy bước, bắt đầu với niệm vô thường; vị này tùy quán niệm thân như là vô thường, chứ không phải là thường hằng; tùy quán niệm vô ngã chứ không phải là ngã; với cảm thọ khiếp sợ, chứ không phải hoan hỷ; người đó làm cho ly tham, chứ không kích động lên, người đó tạo diệt, chứ không tạo khởi xuất, người đó xả ly chứ không bám víu lấy. (Ps. ii 232) Ta nên hiểu rằng “với niệm vô thường người đó diệt trừ các thường tưởng, niệm đau khổ người đó diệt trừ lạc tưởng; niệm vô ngã người đó diệt trừ ngã; cảm thấy khiếp sợ, người đó diệt trừ hoan hỷ, ly tham, người đó diệt trừ tham lam; tạo diệt, người đó diệt trừ khởi xuất, xả ly người đó từ bỏ chấp thủ.” (Ps. ii 232)

1037. **Viharati** <193.2> (“trú ngụ”): điều này chứng tỏ việc chuyên tâm của một số người ở các nơi cư trú theo bốn oai nghi (đi, đứng, nằm và ngồi). Bằng cách chấm dứt bực dọc trong một oai nghi

(*iriyāpatha*) bằng cách chuyển sang một oai nghi khác, người đó tiến hành (*harati*), tiếp tục tư cách của mình (*atthabhāva*) thoát khỏi dấu vết (*apathamāna*) đó là ý nghĩa muốn nói.

1038. **Bahiddhā kāye** (“*trong thân ngoại phần*”): nơi thân xác của người khác. **Ajjhattabahiddhā kāye** <193.3> (“*trong thân nội ngoại phần*”) có lúc niệm về chính thân xác của mình và lúc khác lại về thân xác người khác. Bằng phương pháp đầu tiên, nắm chặt lấy thân xác chính mình như đã được khẳng định. Phương pháp thứ hai, [thực hiện như vậy] nơi thân xác người khác. Phương pháp thứ ba có lúc nơi thân xác của mình lúc nơi thân xác của người khác, nhưng không có sự phối hợp đối tượng nội phần và ngoại phần cùng một lúc. Nhưng ở đây điều ta có thể khẳng định là sau một thời gian khi người đó đã quen với chủ đề thiền của mình có chuyển qua chuyển lại giữa các chủ đề này dễ dàng.

1039. **Ātāpi** (“*nhiệt tâm*”): điều này chứng tỏ việc chuyên tâm tinh tấn mà nắm chặt lấy thân xác. Vì người đó đã có được tinh tấn, được gọi là “*nhuệ khí*”, ta gọi người đó là “*nhiệt tâm*” có [*nhuệ khí*] thiêu rụi các phiền não ở cả ba cõi [hiện] hữu.

1040. **Sampajāno** (“*tỉnh giác*”): tức là có trí tuệ gọi là tỉnh giác giúp nắm chặt lấy được thân xác.

1041. **Satimā** (“*chánh niệm*”): có được chánh niệm giúp nắm được thân xác. Nhưng nhờ nắm chặt được đối tượng bằng chánh niệm, vị Tỳ Khuru này có thể tùy quán với trí tuệ vì chẳng ai có thể tùy quán được mà lại thiếu chánh niệm; và chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “*Và hỡi Chư vị Tỳ Khuru, ta nói rằng chánh niệm hiện hữu khắp nơi*” (S v 115) chính vì thế ở đây, [từ câu] “*người đó trú tùy quán niệm thân trong thân*” cho tới lúc này, [220] đây chính là chủ đề thiền bao gồm niệm xứ, cũng chính là tùy quán niệm thân trong thân được diễn tả ở đây. Nói cách khác, vì lười biếng nội phần đã gây trở ngại cho người nào không có nhiệt tâm và vì thiếu tỉnh giác người đó đã lẫn lộn về nắm bắt lấy những gì làm phương tiện và loại bỏ điều chẳng phải là phương tiện, vì một người thất niệm thì nắm bắt điều gì là phương tiện và buông bỏ điều gì không phải là phương tiện. Chính vì thế chủ đề thiền không đem lại thành công cho người đó, vì thế ta nên hiểu rõ các từ “*nhiệt tâm, tỉnh giác, và chánh niệm*” được nói đến ở đây để chỉ ra những pháp thông qua sức mạnh đó đã khiến cho chủ đề thiền đem lại thành quả.

1042. Chính vì thế sau khi đã vạch rõ tất cả (tứ) niệm xứ chính là tùy quán niệm thân và các thiền chi liên kết với chánh niệm đó, [5] giờ đây [Đức Phật] lại nói: **vineyya loke abhijjhā-domanassam** (“*khi ta diệt trừ một bên tham lam và ưu sầu liên quan đến thế gian*”) để chỉ ra cho thấy những yếu tố cần phải diệt trừ. Về điểm này, **vineyya** (“*đang khi diệt trừ một bên*”) [có nghĩa là diệt trừ bằng phương tiện diệt trừ nhờ ngăn chặn].

1043. **Loke** (“*liên quan đến thế gian*”): ở đây cũng chính thân xác đó, được chia thành nội phần và ngoại phần, được nắm chặt lấy điều ta gọi là “*thân*”; “*đang khi diệt trừ tham lam và ưu buồn liên quan đến thế gian*” là ý nghĩa muốn đưa ra ở đây. Nhưng vì tham dục (*kāmacchanda*) được gộp lại ở đây bằng cách liệt kê cả tham lam và sân ác và gộp luôn cả ưu buồn, chính vì thế thông qua quan sát hai pháp sức mạnh gộp vào năm loại triền cái, ta nên hiểu việc diệt trừ triền cái như đã được khẳng định ở đây.

1044. Và đến đây đặc biệt bằng cách diệt trừ tham lam được khẳng định bằng diệt trừ những tham lam bám rễ sâu nơi tiện nghi thể xác và bằng cách diệt trừ ưu sầu đối với sân hận bám rễ sâu nơi không tiện nghi thân xác và bằng cách diệt trừ tham lam được khẳng định thông qua diệt trừ khoái lạc thể xác, và bằng cách diệt trừ ưu sầu, nhằm chán bằng việc tu luyện tùy quán thiền thân bằng cách diệt trừ tham lam (được khẳng định bằng việc diệt trừ những giả định về các sắc pháp đẹp, khoái lạc không đúng đắn v.v... có liên quan đến thể xác, và diệt trừ ưu sầu chống đối với các pháp bất tịnh, bất lạc...v.v...thuộc về thân. Chính vì thế sức mạnh thiền và khả năng thiền nơi các vị thiền sinh được chứng tỏ rõ ràng ở đây. Vì đây chính là sức mạnh thiền tức là điều có thể giải thoát khỏi mọi tham và sân chiến thắng được nhằm chán, khoái lạc và lại không do giả định điều không trung thực và thắc mắc về điều chân thực và kẻ nào đã được giải thoát khỏi tham và sân đã chiến thắng được điều nhằm chám và khoái lạc và không giả định những điều không trung thực và thắc mắc về điều chân thực chính là khả năng thiền vậy.

1045. Một phương pháp khác nữa, **Kāye kāyānupassī** <193.3> (“*niệm thân trong thân*”): ở đây, bằng cách tùy quán ta khẳng định được đề mục thiền. **Viharati** (“*trú ngụ*”): ở đây chính là sự bảo vệ thân xác của kẻ nào đã tùy quán với đề mục thiền đó, bằng cách lưu lại nơi cư trú như đã nói ở trên.

Liên quan đến “nhiệt tâm” v.v.... ta nên hiểu chánh tinh tấn như đã được khẳng định như là “nhiệt khi”; một đề mục thiền thường rất có lợi (xin đọc Vis. 97) hay là những phương tiện để bảo vệ đề mục thiền thông qua “chánh niệm và tỉnh giác hoặc chỉ tịnh đạt được nhờ tùy quán thân, ta nên hiểu điều này như đã được khẳng định: nhờ “chánh niệm và quán minh” “do tỉnh giác” [221] và ta cũng nên hiểu kết quả của việc tu tập này như đã được khẳng định bằng cách loại bỏ tham lam và ưu sầu.

1046. Ở vị trí đầu tiên đầu chính là bài diễn giải về ý nghĩa đoạn tóm tắt (*uddesa*) niệm xứ bao gồm tùy quán thân.

1047. Liên quan đến phần toát yếu về niệm xứ bao gồm tùy quán cảm thọ v.v... **ajjhataṃ** <193.12> (“*nội phần*”) v.v... ta nên được hiểu cùng một cách như đã nói ở trên. Vì cũng như vậy, liên quan đến những điều này, việc nắm bắt cũng được khẳng định theo ba cách, cụ thể như sau. “Nơi chính những cảm thọ của ta, v.v... có lúc nơi cảm thọ của người khác, lúc khác lại nơi cảm thọ của mình và của người khác, v.v...” và liên quan đến **vedanāsu vedanānupassī** <193.5> (“*đang khi tùy quán thọ trong cảm thọ*”) v.v... việc thêm từ: “cảm thọ” v.v... lần thứ hai nên được hiểu như là theo phương pháp đã được khẳng định ở trên liên quan đến tùy quán thân.

1048. **Vedanāsu vedanānupassī** (*tùy quán thọ trong cảm thọ*). **citte cittānupassī** <193.8> (“*tùy quán tâm trong tâm*”) và **dharmesu dhammānupassī** <193.11> (“*tùy quán về pháp trong pháp*”): nhưng ở đây “cảm thọ” chính là ba cảm thọ và chỉ là những cảm thọ hiệp thể mà thôi; “tâm” cũng chỉ mang đặc tính hiệp thể; giống như các pháp. Việc phân tích sẽ trở thành rõ ràng trong đoạn mô tả (*niddesa-vāra*) (tức là §1053) Tuy nhiên, vì cảm thọ đã được tùy quán ở đây, kẻ nào tùy quán như vậy nên hiểu đây chính là “tùy quán thọ trong cảm thọ” Cũng vậy trong trường hợp tâm và pháp.

1049. Và ta nên tùy quán thọ như thế nào? Trước tiên thọ lạc như đau khổ, rồi thọ khổ giống như một mũi tên và cảm thọ phi khổ phi lạc giống như vô thường, như [Đức Phật] kể rằng:

Kẻ nào nhận ra lạc là đau khổ.

Ai coi mũi tên nhìn thành đau khổ.

Kẻ nào nhận ra phi lạc phi khổ chỉ là vô thường

Chư vị Tỳ Khưu đó nhận thức đúng đắn là vậy.

Sẽ hành vân du trong niềm thanh thản [6]. (*S. iv 207*)

1050. Và toàn bộ những [cảm thọ] cần phải được tùy quán như là đau khổ. Vì [Đức Phật] đã nói điều này là: “Bất luận điều gì được cảm nghiệm, toàn bộ những điều đó đều nằm trong phạm vi đau khổ cả. Ta nói như vậy. (xin đọc M iii 208; S ii iv 216-7) và cảm thọ lạc cũng nên được tùy quán như là đau khổ; như có lời nói rằng: “cảm thọ lạc... [liên kết với] hữu là lạc. [Liên kết với vô thường đều là đau khổ’ (M.i 303), chính vì vậy tất cả chúng ta nên tìm hiểu chi tiết. Hơn thế nữa, chúng nên được tùy quán với bảy tùy quán bắt đầu với vô thường.” [7] Điều còn lại sẽ được làm rõ trong chương mô tả.

1051. Và liên quan đến tâm và pháp, trước tiên tâm nên được tùy quán bằng bảy tùy quán bắt đầu với vô thường, được chia ra một cách khác nhau tùy thuộc vào đối tượng thành trường câu sanh, cỗi, nghiệp chướng, nghiệp quả, duy tác v.v... và theo những cách được truyền đạt lại trong chương mô tả bắt đầu với “tâm tham,” [222] và thứ hai là các pháp nên được tùy quán theo những đặc tính đặc biệt và chung chung. Như đặc tính trống rỗng, theo bảy tùy quán bắt đầu với vô thường, và theo cách phân chia được truyền đạt lại trong đoạn mô tả bắt đầu với đoạn “Khi khởi xuất” (*santaṃ vā*) và *không khởi xuất* (*asantaṃ vā*). Điều còn lại giống như đã nói ở trên.

1052. Và chắc chắn là, cho dù khi có liên quan đến thế giới của một số người được gọi là thân, thì tham lam và ưu sầu được diệt trừ, chúng cũng sẽ được diệt trừ liên quan đến những thế giới cảm thọ nữa, v.v... tuy nhiên chúng được khẳng định liên tục ở đây bằng những con người khác nhau và bằng cách thức tu tập tùy quán niệm xứ trong nhiều chốc lát khác nhau. Nói cách khác, cho dù ngay sau khi chúng ta đã diệt trừ được trong một trường hợp, chúng cũng được diệt trừ trong những trường hợp còn lại. [Tuy nhiên] ta nên hiểu như được diễn tả sau đây nhằm mục tiêu chứng tỏ cách diệt trừ bằng những cách duy thân xác mà thôi.

Đến đây kết thúc bài thuyết pháp về chương tóm lược

(b) Quán Thân.

(1) Tuỳ quán Thân nội phần

1053. Giờ đây, giống như một người kẻ đan lát mây tre lá tài ba, có ý định tạo ra những dụng cụ như chiếc thảm với chất lượng kém hay chất lượng hảo hạng, hay một chiếc hộp hoặc một chiếc rương một chiếc rỗ... chỉ cần có một cây tre to cắt làm bốn khúc, thì người đó đã có thể tạo ra từng thanh tre và chế thành nan nhỏ và đan thành những dụng cụ nọ theo ý muốn và giống như một người kẻ bạc tài ba, muốn chế tạo ra những đồ trang sức đa dạng, lấy một thỏi vàng ròng và xẻ nhỏ ra làm bốn, với mỗi thỏi vàng nhỏ như vậy, người kẻ bạc đó có thể chế biến thành những đồ trang sức tuyệt đẹp; cũng giống như vậy trong trường hợp Đức Phật, vì Ngài muốn tạo ra từ giáo pháp của Ngài những niềm xú đa dạng để tiếp cận với những nét đặc điểm cho chúng sanh, Ngài đã nói những lời sau: “Ở đây một vị Tỳ Khuru đang trú ngụ tùy quán thân trong nội phần[8] v.v... lại chia nhỏ từng pháp niệm xú thành bốn cách tiếp cận đối tượng, rồi từ đó nắm bắt được từng niệm xú một và phân loại các niệm xú đó sau đó bắt đầu diễn giải chương mô tả các niệm xú với những lời lẽ sau **Kathaṇ ca bhikkhu ajjhataṃ kāye kāyānupassī viharati**[9] <193.15> (“*Và bằng cách nào một vị Tỳ Khuru có thể tùy quán niệm thân trong thân nội phần được?*”)

1054. Về điểm này, **Kathaṇ ca** (“*Và bằng cách nào*”) v.v... là một câu hỏi cho thấy ước muốn diễn giảng. Đây là ý nghĩa ngắn gọn: “*Và bằng cách nào, bằng phương thức nào, một vị Tỳ Khuru lại trú ngụ tùy quán niệm thân trong thân nội phần được?*” Và cũng giống như vậy trong trường hợp những câu hỏi còn lại.

1055. **Idha bhikkhu** <193.16> (“*ở đây một vị Tỳ Khuru*”): một vị Tỳ Khuru đang trú ngụ nơi Giáo Pháp này, và ở đây từ “ở đây” ám chỉ giáo pháp là điều hỗ trợ cho người đang tu tập tùy quán thân “một cách nội phần” v.v... dưới mọi hình thức; và từ chối không thực hiện điều đó nơi bất kỳ một giáo pháp nào khác.. vì thế Ngài đã nói điều này: “Chỉ có ở đây, hỡi chư vị Tỳ Khuru, mới có vị Samôn đầu tiên, vị Samôn thứ hai, thứ ba, thứ tư. Còn ở các giáo pháp khác chẳng có được một Sa môn nào cả.” (M. I 63). [223] chính vì thế “một vị Tỳ Khuru trú ngụ nơi Giáo Pháp này được đề cập tới là như vậy.

(i) Đại cương về 32 thể.

1056. **Ajjhattaṃ kāyaṃ** (“*thân xác nội phần*”: thân xác của mình. **Uddhaṃ pādatalā** (“*Từ gót chân trở lên*”): từ gót chân trở lên. **Adho kesamatthakā** (“*từ ngọn tóc trên đầu trở xuống*”): từ phần cao nhất là ngọn tóc trên đầu trở xuống. **Tacapariyantam** <193.17> (“*những gì chứa trong làn da*”): toàn bộ những gì được giới hạn bên trong phạm vi làn da. **Pūraṃ nānappakāraṣsa asucino paccavekkhati** (“*quán tưởng... đủ thứ loại bất tịnh.*”): Ngài nhận ra rằng thân xác này tích tụ biết bao nhiêu thứ bất tịnh gồm đủ loại bắt đầu bằng tóc trên đầu, v.v... Bằng cách nào vậy? “*Trong thân xác này có đủ các [thứ bất tịnh] nào là tóc trên đầu, lông trên mình... nước tiểu.*” Về vấn đề này, **atthi** <193.18> (“*hiện hữu ở đó*”) có nghĩa là hiện đang tồn tại trong đó. **Imasmim** (“*bên trong đó*”): bên trong [thân xác] này, điều này ám chỉ “từ gót chân trở lên và từ ngọn tóc trên đầu trở xuống. Gói gọn trong phần da và đủ thứ thể bất tịnh.”, **Kāye** (“*bên trong thân xác*”) bên trong sắc thân này (*sarīra*): vì chính là sắc thân này được gọi là *kāya*, đó là một đồng rác rưởi và vì đây là nguồn gốc (*āya*) xuất phát ra tóc trên đầu. v.v... và hàng trăm loại bệnh tật bắt đầu với bệnh đau mắt thật là ghê tởm (*kucchita*)

1057. **Kesā lomā** (“*tóc trên đầu, lông trên mình*”): đây là 32 thể của [sắc thân] bắt đầu với tóc trên đầu. Về điểm này, cấu trúc câu văn nên được hiểu như sau: “Trong thân xác này có tóc mọc trên đầu, trong sắc thân này lại có lông mọc khắp mình.” Đối với người nào thẩm sát bằng mọi cách cái thân xác dài một trượng này (xin đọc S I 62) bắt đầu sự từ gót chân trở lên, từ ngọn tóc trên đầu trở xuống, và rồi bắt đầu với da bao quanh, chẳng bao giờ nhìn thấy bất kỳ điều gì đẹp đẽ trong đó như thể viên ngọc quý chẳng hạn, hay đá quý, hay một viên lục ngọc thạch, hay gỗ lô hội⁹ hay cây nghệ tây hoặc long não, hay bột kẹm, v.v... ; ngược lại ta chỉ nhìn thấy toàn là mùi hôi thối đa dạng, khó chịu và những thể bất tịnh bao gồm những loại tóc, lông, đủ loại, v.v... Chính vì vậy Ngài nói: “Trong thân xác này chỉ có tóc, lông... nước tiểu” đây là cách diễn giải cấu trúc các từ ở đây.

1058. Nhưng một thiện gia nam tử muốn đạt đến bậc A-la-hán bằng cách tu tập đề mục thiền này nên học hỏi điều này từ một người bạn thân. Đầu tiên sau khi người này đã thanh tịnh xong bốn loại giới, và cắt bỏ được khỏi mười trở ngại trong số đó thông qua việc thiết lập nơi giới đã được thanh tịnh

cẩn thận, sau khi đã tạo ra được thiền bậc một, nhờ tác ý tới những điều bất tịnh nơi thân xác làm đề mục thiền, sau khi làm nổi lên tuệ bằng cách lấy thiền cơ bản Jhana, người đó đã đạt đến bậc A-la-hán, hay đạt đến thánh quả Bất Lai, v.v... và là một thiền sư diễn giải các bản văn chính người đó đã quá quen đến từng chi tiết nhỏ nhất trong Tạng Kinh Pāli và các bài bình luận về Kinh đó. [Nhưng] kẻ nào không tìm ra được một người bạn tốt đã được thanh tịnh như vậy [224] tại một ngôi chùa nào đó thì nên học hỏi bằng cách đi đến một ngôi chùa của người bạn tốt đó. Về điểm này, Thanh tịnh bốn loại giới phá bỏ và cắt đứt những trở ngại và những hình thái để tiến tới với một vị thiền sư đã được giải thích toàn bộ đến từng chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo. Chính vì thế điều đó nên được hiểu ở đây là đã được giải thích trong đó.

1059. Nhưng một vị thiền sư giải thích đề mục thiền đó nên thực hiện điều này bằng ba cách. Một vị Tỳ Khuru đã tự mình học hỏi được đề mục thiền này; đối với vị này đề mục thiền nên được diễn giải trong một hay hai phiên họp và thực hiện việc tụng đề mục thiền này. Một vị Tỳ Khuru ước ao học hỏi đề mục thiền này bằng cách đến sống với một vị thiền sư; đối với vị Tỳ Khuru này, nên giải thích đề mục thiền này mỗi khi vị này tiến tới nhận giáo huấn nơi vị thiền sư của mình; còn đối với vị Tỳ Khuru khác lại lo lắng đi tới đâu đó sau khi đã học được đề mục thiền; đối với vị này đề mục thiền chẳng nên được diễn giải cách quá chi tiết hay quá ngắn gọn, nhưng chỉ diễn giải đơn giản và thẳng vào ngay vấn đề. Và người nào diễn giải đề mục thiền này nên truyền đạt điều gì? Bấy tài khéo học hỏi và mười tài khéo đem ra suy nghĩ như thế nào.

(ii). Thiện xảo bảy cách học hỏi.

1060. Về điểm này, thiện xảo bảy cách học hỏi nên được nói ra như thế này: (1) đọc ra bằng lời nói, (2) suy nghĩ trong tâm trí, (3) suy nghĩ bằng màu sắc, (4) bằng hình dáng. (5) theo phương hướng. (6) căn cứ vào vị trí, (7) theo cách phân định ranh giới.

1061. (1) Vì trong trường hợp đề mục thiền này bao gồm tác ý điều ghê tởm. Ngay cả nếu như người tuý quán đề mục thiền này là một vị thiền sư đi chẳng nữa thì việc tụng kinh bằng lời cũng nên thực hiện trước tiên vào lúc tác ý đề mục thiền này. Vì đề mục thiền chỉ trở thành hiển nhiên đối với một số người thông qua việc tụng bằng lời mà thôi, như trong trường hợp hai vị trưởng lão học hỏi đề mục thiền này dưới sự hướng dẫn của vị trưởng lão Mahādeva là người đang trụ trì tại quốc gia đồi núi tức là vùng [Malaya ở đảo quốc Ceylon] hình như hai vị này đã xin Ngài chỉ cho một đề mục thiền, vị trưởng lão đã trao cho họ Kinh Tạng Pāli về 32 thể. (nói rằng) “hãy tụng duy nhất 32 thể này trong vòng bốn tháng” cho dù hai vị đã quá quen thuộc một cách tuần tự với hai ba bản kinh Nikāya. Chính vì chỉ thông qua tụng 32 thể này trong vòng bốn tháng mà hai vị này đã trở thành các vị Nhập Lưu, đạt được hiểu biết rõ ràng về bản văn Kinh Phật đó. Chính vì thế một vị thiền sư diễn giải đề mục thiền nên yêu cầu các thiền sinh của mình : “trước tiên hãy tụng đoạn Kinh này cái đã”

1062. Và khi người đó đã thực hiện việc tụng kinh hãy chia các [thể này] thành nhóm ngũ về da, v.v... và hãy thực hiện đi thực hiện lại điều này. Sau khi nói rằng: “Tóc trên đầu, lông trên mình, móng, răng, da” người này lặp lại từ cuối lên trên: da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Kế tiếp theo sau đó là đến nhóm ngũ về thân sau khi đã nói rằng: “Thịt, gân, xương, tủy xương, thận” Ngài lại nhắc lại từ dưới lên trên: thận, [225]tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo đó đến lượt bộ ngũ về phổi, sau khi nói rằng: “tim, gan, cơ hoành, lá lách, phổi,” ngài nên nhắc lại từ cuối lên: phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim, thận, tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo sau đó tới nhóm ngũ về não hay óc, thêm vào bản văn, và cuối cùng là đến “phân” (*karīsa*), nhóm ngũ “não” (*matthaluṅga*) được ghi lại trong văn bản tác phẩm Vô Ngại Giải Đạo (Paṭisambhidā-magga) (Ps I 7). Cho dù không được gộp lại trong bản văn này. Sau khi nói: ruột già, ruột non, vật thực mới, phân, não Ngài nên nhắc lại từ dưới lên trên: não, phân, vật thực mới, ruột non, ruột già, phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim; thận, tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo liên quan đến nhóm ngũ về mỡ, sau khi nói : mật, đàm, mủ, máu, mô hôi, mỡ. Ngài nên nhắc lại từ dưới lên trên: Mỡ, mô hôi, máu, mủ, đàm, mật, não, phân, vật thực mới, ruột non, ruột già, phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim, thận, tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo sau đó, liên quan đến nhóm ngũ về nước tiểu, sau khi nói ra: nước mắt, dầu da, nước miếng, nước mũi, nước, nước tiểu. Ngài lại nhắc trở lại từ dưới lên trên: nước tiểu, nước, nước mũi, nước miếng, dầu da, nước mắt, mỡ, mô hôi, máu, mủ, đàm, mật; não, phân, vật thực mới, ruột non, ruột già, phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim, thận, tủy, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu.

1063. Việc tụng kinh nên được thực hiện to tiếng như vậy hàng trăm lần, hàng ngàn lần, ngay cả hàng trăm ngàn lần. Vì chỉ thông qua việc tụng lớn tiếng như vậy thì đề mục thiền mới trở nên quen thuộc và tâm mới không chuyển tới lui từ đề mục thiền này sang đề mục thiền khác. Và các thành phần trở thành hiển nhiên và giống như ngón tay nơi cặp bàn tay chấp lại^[10] và còn rõ ràng như những hàng cột nơi hàng rào trước nhà vậy.

1064. (2) Nhưng không chỉ với việc tụng kinh nên được thực hiện lớn tiếng, mà còn phải thực hiện cả trong tâm nữa, vì việc tụng kinh ngoài miệng là nguyên nhân cho việc tụng kinh trong tâm vậy và việc tụng trong tâm lại là nguyên nhân giúp cho việc thâm nhập thấu đáo vào những trạng thái hay đặc tướng đó.^[11]

1065. (3) “Liên quan đến màu sắc” màu sắc tóc trên đầu, v.v... cũng nên được định nghĩa một cách rõ ràng.

1066. (4) “Liên quan đến hình dáng” hình dáng các thành phần đó cũng nên được định nghĩa rõ ràng nữa.

1067. (5) “Liên quan đến phương hướng” liên quan đến thân xác này, từ lỗ mũi trở lên được gọi là hướng thượng, và từ lỗ mũi trở xuống được gọi là hướng hạ.” Chính vì thế phương hướng nên được định nghĩa như sau: “thể này theo hướng này”.

1068. (6) “Liên quan đến địa điểm” địa điểm hay vị trí của thể này nên được định nghĩa như sau: “thể này được thiết lập ở vị trí này,”

1069. (7) “về phân định ranh giới” có hai loại phân định ranh giới, cụ thể là, phân định theo đặc tính tương tự, và phân định theo đặc tính khác biệt. Về điểm này, phân định theo đặc tính tương tự nên được hiểu như sau: “thể này được phân định là ở trên và ở dưới và xung quanh” cách phân định ranh giới theo khác biệt nên được hiểu như không trộn lẫn lại với nhau như sau: tóc trên đầu thì chẳng phải là lông trên mình và lông trên mình chẳng phải là tóc trên đầu.”

1070. Nhưng khi thiền sư trình bày kỹ xảo trong việc học hỏi theo bảy cách như vậy, vị này nên thực hiện như vậy, biết rằng nơi một số kinh Phật thì đề mục thiền này cũng đã được diễn giải như là điều ghê tởm và nơi một số kinh Phật lại được diễn giải như là các đại, vì trong Kinh Đại Niệm Xứ (D sutta 22) chỉ được diễn giải như là đặc tính ghê tởm mà thôi, còn trong Kinh Mahā Hatthipadopama (M sutta 28), Kinh Mahā Rāhulovāda (M sutta 62) và Kinh Dhātu-Vibhaṅga (Phân Biệt Giới) (M sutta 140) đề mục thiền này được diễn giải như là các Đại. Trong kinh Thân Hành niệm (Kāyagatāsati) (M sutta 119) tuy nhiên, bốn bậc thiền Jhana lại được giải thích có liên quan đến điều gì đó được xuất hiện như là màu sắc. Về vấn đề này, đây là một đề mục thiền quán được diễn giải như là các yếu tố (đại) và như là chỉ tịnh hay thiền chỉ lại được diễn giải như là điều ghê tởm. Kết quả chỉ là đề mục thiền chỉ mà thôi. Nhìn chung họ cũng cho là đề mục thiền này được giải thích như là điều phổ biến cho mọi người.^[12]

(ii). Kỹ xảo tác ý bằng mười cách.

1071. Sau khi đã trình bày về kỹ năng tiếp thu học hỏi theo bảy cách, [Đức Phật] lại đề cập đến kỹ năng gồm mười đặc tính tác ý như sau: (1) Theo trình tự (*anupubbato*), (2) không quá nhanh (*nātisīghato*), (3) không quá chậm (*nātisaṇikato*), (4) tránh phóng dật. (phân tâm), (5) vượt qua các khái niệm, (6) từ bỏ liên tục. (7) liên quan đến an chỉ định, (8)-(10) liên quan đến ba bài kinh.

1072. Về điểm này, (1) “Theo trình tự” kể từ lúc bắt đầu tụng đề mục thiền này, nên tác ý tuần tự từng thể một không nhảy qua bất kỳ đề mục thiền nào. Vì giống như một người không có tài khéo lại trèo lên một cái thang 32 nấc từng bậc một, thì thân xác người đó sẽ kiệt sức và té xuống mà chưa hoàn tất được việc leo hết chiếc thang đó. Cũng vậy đối với người nào tác ý mà lại nhảy qua các thể đó sẽ trở nên kiệt sức và không thể hoàn tất việc tu luyện do không thể đạt được hài lòng là điều phải chiếm được để cho việc tu tập dẫn đến thành công.

1073. (2) Cũng như kẻ nào tác ý tuân thủ theo trình tự, không nên thực hiện quá nhanh đề mục thiền này. ^[227]Vì khi một người tiến hành một cuộc hành trình ba dặm mà không quan sát những khúc quanh phải theo cũng như phải tránh, ngay cả khi người đó đã hoàn tất cuộc hành trình đi và trở lại

đến bảy lần rất nhanh như vậy, ngay cả cuối cùng người đó đã hoàn tất cuộc hành trình, người đó vẫn phải tự hỏi xem con đường người đó đã đi qua; cũng như vậy khi người nào tác ý quá nhanh, cho dù có đạt đến mục đích chủ đề thiền, nhưng chủ đề thiền đó vẫn không trở nên rõ ràng và không đem lại điều gì khác biệt. Chính vì thế không nên tác ý quá nhanh như vậy.

1074. (3) Và chính vì không nên tác ý quá “nhanh vội”, cũng chẳng nên tác ý quá “chậm chạp.” Vì giống như một người muốn thực hiện một cuộc hành trình ba dặm trong vòng một ngày, nếu người đó cứ lảng vảng trên đường quanh cây cối, vách đá, ao hồ v.v... người đó sẽ không kết thúc được cuộc hành trình và phải mất đến hai ba ngày để hoàn tất cuộc hành trình đó. Chính vì thế quả thực khi người đó tác ý quá chậm chạp, cũng không thể đạt đến mục tiêu đề mục thiền đã đề ra và đề mục thiền đó không trở thành điều kiện để phân biệt được.

1075.(4) “Liên quan đến việc tránh phân tâm” phân tâm trong số những đối tượng đa dạng bên ngoài để cho đề mục thiền qua đi là điều ta phải hết sức tránh. Vì giống như khi người đó đã gia nhập vào một lối đi chỉ rộng có một bộ, nếu cứ chờ đợi đây kia mà không nhìn vào các bậc đá, người đó có thể xảy chân và rơi xuống vực thẳm sâu hàng trăm bộ. Cũng vậy khi có phân tâm lo ra, thì đề mục thiền có thể bị mất và bị phá hủy; chính vì thế ta nên tác ý đồng thời cũng tránh né phân tâm.

1076. (5) “Còn phải vượt qua (hiểu rõ) khái niệm”; khái niệm ở đây là “tóc trên đầu, lông trên mình”.v.v.. phải được hiểu rõ (vượt qua) và nhận thức cho là “đó là điều ghê tởm” nên được thiết lập. Vì giống như một người đang trong cơn hạn hán lại tìm thấy cho mình một hồ đầy nước trong rừng, người đó liền dựng lên một vài loại dấu hiệu nào đó như lá dừa,v.v... và dùng những dấu đó dẫn đến hồ nước mà tắm và uống nước cho no thỏa. Nhưng khi đường đi đã trở nên quá rõ ràng với những bảng hiệu hướng dẫn giao thông thì không cần đến những dấu hiệu đó nữa, và họ đến và tắm rồi uống nước bất kỳ lúc nào họ muốn; cũng như vậy trong giai đoạn đầu trước khi đặc tính ghê tởm đã trở nên hiển nhiên đối với người đó, khi người đó đã tác ý bằng những khái niệm “tóc trên đầu, lông trên mình” sau đó người đó có thể thẳng vượt được khái niệm “tóc trên đầu, lông trên mình” và đã thiết lập được tâm chỉ về đặc tính ghê tởm đó mà thôi.

1077. (6) “Đối với việc loại bỏ liên tục”; người đó nên tác ý bằng cách liên tục bỏ lại đằng sau bất kỳ thể nào không xuất hiện. Vì khi người bắt đầu tác ý với đề mục thiền “tóc trên đầu” thì tác ý của người này được tiến hành cho đến khi [228] đạt được thể cuối cùng, đó là “nước tiểu” và dừng lại ở đó; rồi khi người đó tiếp tục tác ý một số thể sẽ xuất hiện ra một số khác thì không. Người đó nên làm việc với bất kỳ thể nào xuất hiện vì chỉ khi nào một trong hai thể xuất hiện thì lại xuất hiện rõ ràng hơn. Người đó nên tạo cho an chỉ định nổi lên bằng cách tác ý liên tục không ngừng vào thể đang xuất hiện đó.

1078. Đây có một ví dụ chứng minh cho sự việc này. Giả sử có một người thợ săn, muốn bắt một con khỉ đang sống trong khu rừng dừa có 32 cây, chỉ với một mũi tên người thợ săn đã có thể xuyên thủng một cành lá dừa ở hàng đầu và kêu lớn tiếng. Thế rồi con khỉ nhảy liên tục từ cây dừa này sang cây dừa khác cho đến cây cuối cùng. Cuối cùng khi người thợ săn cũng chạy đến cây đó và lại làm như trước đó, con khỉ cũng lặp lại cùng một cách như đã làm với cây dừa đầu tiên, bị rượt đuổi liên tục như vậy, đang khi đã nhảy từ chỗ này sang chỗ khác, thì một tiếng la lớn phát ra, cuối cùng con khỉ nhảy lên cây dừa và nắm chặt lấy cành lá chưa nở ngay ở giữa thân cây. Con khỉ không thể nhảy lên được nữa như thể đã bị mũi tên xuyên thủng. Chính vì thế tác ý cũng nên theo một trình tự như vậy.

1079. Về điểm này, đây là cách áp dụng ẩn dụ. Cũng như có đến 32 cây dừa trong rừng dừa, thì trong thân xác này cũng có 32 thể, giống như con khỉ là tâm; còn người thợ săn là thiền sinh. Vì nơi cư trú của con khỉ là rừng dừa với 32 cây; như vậy phạm vi tâm của thiền sinh nơi thân xác cũng gồm có 32 thể làm đối tượng. Giống như con khỉ nhảy từ cây dừa này sang cây dừa khác và tiến tới cây dừa cuối cùng khi người thợ săn đã xuyên thủng chiếc lá dừa trên cây với một mũi tên trên đó con khỉ đang đứng đó ngay từ lúc đầu và đưa ra một tiếng la, chính vì thế đây cũng là cách thiền sinh ổn định tâm nơi thể cuối cùng sau khi đã bắt đầu tác ý với đề mục thiền “tóc trên đầu” và tiến tới qua từng thể một cách thành công. Cũng như vậy trong trường hợp trở lại ngay từ đầu, cũng giống như con khỉ bị đuổi theo và nhảy từ chỗ này sang chỗ khác. Khi một tiếng hét nổi lên đó là công việc khởi đầu nơi những thể đã xuất hiện khi một số xuất hiện với người đó đang lúc tác ý liên bỏ qua những phần không xuất hiện. Khi một số xuất hiện với người này khi tác ý liên tục trở lại. Giống như việc dùng

lại cuối cùng trên một cành dừa và bám chặt lấy ngọn dừa nhọn ở giữa cây. Không nhảy lên được nữa như thể đã bị đâm thủng. [229] An chỉ định xuất hiện, sau khi đã liên tục tác ý về các thể, cuối cùng đã xuất hiện hoàn toàn hơn khi cả hai đã xuất hiện.

1080. Cũng lại có một ẩn dụ khác nữa. Giả sử có một Tỳ Khuru là người sử dụng đồ ăn khát thực đang sống gần một ngôi làng gồm 32 gia đình, và khi đã có được hai phần bố thí tại nhà đầu tiên, Tỳ Khuru liền bỏ qua một nhà, và ngày hôm sau, sau khi đã nhận được ba phần bố thí tại ba nhà đầu tiên, ngài liền bỏ qua hai nhà kế tiếp đó; và vào ngày thứ ba khi ngài có được đầy bát khát thực với của bố thí ngay tại gia đình đầu tiên, ngài liền quay trở về phòng hội và dùng vật thực đó. Vì thế tác ý thân cũng giống như vậy.

1081. Ba mươi hai (32) thể giống như một ngôi làng với 32 gia đình. Thiên sinh giống như vị Tỳ Khuru sử dụng vật thực bố thí. Việc làm đầu tiên của thiên sinh tác ý 32 thể giống như cuộc sống của thiên sinh sử dụng đồ bố thí gần ngôi làng đó. Việc tiếp tục tác ý của thiên sinh sau khi đã bỏ qua những thể không xuất hiện điều này giống như việc lấy được vật thực bố thí thiên sinh liền sử dụng của thí này, ngay tại gia đình đầu tiên và bỏ qua không lại một gia đình tiếp đó và giống như việc khát thực vào ngày hôm sau thiên sinh có được ba phần bố thí ngay tại gia đình thứ nhất. Và bỏ qua luôn hai gia đình kế tiếp. Việc An chỉ Định (Absorption) xuất hiện bằng cách tác ý liên tục đề mục thiên xuất hiện ngày càng rõ hơn điều này giống như việc sử dụng vật thực bố thí của Tỳ Khuru sau khi đã nhận được đầy bát khát thực ngay tại gia đình đầu tiên vào ngày thứ ba và sau đó đi đến phòng hội.

1082. (7) “Đối với an chỉ định: Còn đối với an chỉ định từng phần một; mục tiêu ở đây, ta nên hiểu rằng an chỉ định xuất hiện nơi từng thể đề mục thiên bắt đầu với tóc trên đầu.

1083. (8)-(10) “Liên quan đến ba bài Kinh” ý định ở đây như sau: ba bài kinh sau đây, cụ thể là, Tăng thượng tâm, Trầm tĩnh thức, và Thiện xảo giác chi. Nên được hiểu rõ vấn đề liên kết tịnh tiến với chánh định.

1084. Về điểm này, (8) Kinh này nên được hiểu như là Kinh Tăng thượng tâm: Hối Chư vị Tỳ Khuru, có ba tướng thỉnh thoảng một vị Tỳ Khuru nên phải tác ý tới khi Ngài miệt mài với tăng thượng tâm. Tướng định[13] cũng nên thỉnh thoảng tác ý tới; tướng nỗ lực cũng vậy; Tướng xả thỉnh thoảng cũng nên tác ý tới. Nếu Chư vị Tỳ Khuru nào miệt mài với tăng thượng tâm mà chỉ tác ý đến tướng chánh định, tâm đó có thể dẫn tới biếng nhác. Nếu chư vị Tỳ Khuru nào miệt mài với tăng thượng tâm mà chỉ tác ý đến tướng nỗ lực, tâm này có thể chỉ dẫn đến trạo cử mà thôi. Nếu như một vị Tỳ Khuru chỉ miệt mài tới tăng thượng tâm mà chỉ tác ý tới tướng xả, thì tâm đó rất có thể không trở thành chuyên chú một cách đúng đắn.[230] về đoạn tận các phiền não. “Nhưng hối Chư vị Tỳ Khuru, khi có Tỳ Khuru nào thỉnh thoảng lại tác ý tới tướng chánh định ... tướng nỗ lực... tướng xả, thì tâm trở nên dễ uốn nắn, dễ sử dụng, lại trong sáng, không nóng giận và dễ dàng tập trung cách đúng đắn để đoạn tận các phiền não. Hối Chư vị Tỳ Khuru, giống như một thợ kim hoàn điêu luyện hay một học viên nghề kim hoàn đang sửa soạn lò bể của mình và đốt lò lên rồi dùng những chiếc kẹp để đặt vàng thô lên ngọn lửa; thỉnh thoảng lại thổi lò cho rực thêm, rồi thỉnh thoảng lại rải một chút nước và thỉnh thoảng lại chăm chú đến ngọn lửa trong lò. Hối Chư vị Tỳ Khuru, nếu như người thợ kim hoàn, học viên nghề kim hoàn chỉ thổi lò mà thôi thì vàng thô sẽ chảy lỏng ra. Nếu người thợ kim hoàn và người học nghề chỉ tưới nước lên vàng thô mà thôi, vàng có thể nguội đi. Nếu như người thợ kim hoàn và người học nghề chỉ ngồi nhìn ngắm vàng thô mà thôi vì vàng chẳng bao giờ được luyện đúng mức. Nhưng hối chư vị Tỳ Khuru, khi người thợ kim hoàn và người học nghề thỉnh thoảng lại thổi lửa trên vàng thô, thỉnh thoảng lại tưới lên chút nước và thỉnh thoảng nhìn ngắm vàng thô đó, thì chắc chắn vàng thô sẽ trở nên dễ uốn nắn, dễ sử dụng, lại sáng bóng và không rỉ sét, và sẵn sàng chế biến một cách dễ dàng thành những món đồ trang sức hảo hạng với bất kỳ món nữ trang nào họ muốn chế tạo. Cho dù là sợi dây chuyền, hay một chiếc nhẫn hoặc giả một chiếc kiềng đeo cổ hay một thỏi vàng ròng, theo yêu cầu của người thợ kim hoàn đó. Chính vì thế, hối Chư vị Tỳ Khuru, có ba tướng một vị Tỳ Khuru miệt mài với tăng thượng tâm cần phải tác ý... nhằm tập trung cách đúng đắn để đoạn tận các phiền não. Thông qua thể hiện thắng trí vị này sẽ đoạt được khả năng thực chứng được bất kỳ pháp nào có thể diễn ra thông qua thắng trí đó, nhờ đó mà uốn nắn tâm của mình, bất luận lúc nào có cơ hội. (A I 256-258)

1085. (9) Kinh này nên được biết đến là sự nguội lạnh: “đạt được sáu pháp, hồi chư vị Tỳ Khuru, một vị Tỳ Khuru có thể vượt qua được tính nguội lạnh. Sáu pháp đó là gì vậy? Hồi chư vị Tỳ Khuru, Ở đây bất kỳ lúc nào tâm cần phải được thu thúc, thì vị Tỳ Khuru sẽ thu thúc, khi tâm cần phải được đưa vào chiều cổ thì vị đó sẽ đưa ra chiều cổ. Khi [231] tâm cần được hoan hỷ, thì vị đó sẽ biến tâm thành hoan hỷ. Khi tâm cần phải được chăm sóc với xả thì vị đó sẽ dùng xả mà chăm sóc. Ngài quyết tâm đạt đến niềm vui sướng siêu phàm nơi Níp bàn. Khi được trang bị với sáu pháp như vậy, hồi Chư vị Tỳ Khuru, một vị Tỳ Khuru sẽ có khả năng thắng vượt được tính nguội lạnh. (A iii 435)

1086. (10) Nhưng thiện xảo các giác chi đã được truyền lại trong Tương ưng giác chi, trong Đại Phẩm tương ưng bộ như sau: “thực vậy, hồi Chư vị Tỳ Khuru, khi tâm ta trở nên lười biếng chậm chạp thì đó chẳng phải là thời gian để tu tập an tịnh giác chi đâu.” (S v 113).

1087. Chính vì thế khi thiên sinh đã hiểu rõ được bảy kỹ xảo tiếp thu học hỏi và đã định rõ một cách thích hợp mười khả năng tác ý, thiên sinh sẽ am hiểu được đề mục thiền này một cách thích hợp với cả hai loại kỹ xảo này vậy.

(iv) tác ý (32) thể là điều ghê tởm.

1088. Nếu như thuận tiện cho vị Tỳ Khuru đó cùng sống chung với thiên sư của mình trong cùng một ngôi chùa, thì vị ấy không cần thiết phải có đề mục thiền giải thích chi tiết đến như vậy. Nhưng vị ấy có thể được giải thích một cách tiệm tiến (dần dần theo tiên độ) theo mức độ tiến bộ vị ấy đạt được đang khi chú tâm miệt mài công việc tu tập.

1089. Nhưng kẻ nào lại muốn sống nơi khác thì nên được giải thích cận kề đến từng chi tiết theo cách thức đã khẳng định ở trên, suy xét cận kề các điều đã nghe, giải quyết hết mọi khó khăn; và ngài nên từ bỏ một nơi cư trú không thích hợp với việc tu tập đề mục thiền và an trú tại một nơi nào không thấy xuất hiện mười tám khiếm khuyết bắt đầu với “một ngôi chùa quá rộng rãi”, loại bỏ được những trở ngại nhỏ nhỏ, và trước tiên là những người có cá tính tham lam, vì ngài nhất định phải diệt trừ tham lam. Và vì thế cho nên ngài phải thực hiện công việc đầu tiên là tác ý đến đặc tính ghê tởm (thuộc 32 thể đó)

Chi Tiết 32 thể.

1090. Nhưng kẻ nào đã bắt đầu các đề mục thiền đó trước tiên nên nắm rõ tướng nơi tóc trên đầu. Bằng cách nào vậy? Ta nên xác định được màu sắc trước tiên bằng cách nhổ một vài sợi tóc và đặt vào lòng bàn tay. Ta cũng có thể nhìn ngắm những sợi tóc nơi tiệm cắt tóc, hoặc đôi khi ta cũng có thể thấy một vài sợi tóc rơi trong chậu nước hay ngay cả trong tô cháo hoa dọn lên nữa. Quan sát các sợi tóc khi còn chưa “ngả bạc.” Quan sát cả khi các sợi tóc đã “bạc trắng” và cũng quan sát cả khi đang còn hoa râm. Ta nên lưu ý đến các sợi tóc theo như chúng đang trong tình trạng phổ biến nhất. Và cũng tương tự như trường hợp quan sát tóc trên đầu, ta cũng nên nắm rõ theo bề ngoài trong trường hợp toàn bộ “ngũ pháp về da” nữa.

1091. [232] Sau khi đã nắm rõ tướng và xác định được toàn bộ các thể thông qua màu sắc, hình dáng, phương hướng, vị trí và phân định ranh giới; ngài lại nên xác định rõ tính chất ghê tởm theo năm cách như màu sắc, hình dạng, mùi vị, môi trường và vị trí nữa.

1092. Dưới đây là cách giải thích lần lượt toàn bộ (32) thể như sau.

Tóc trên đầu

1093. Trước hết màu nguyên thủy của tóc trên đầu là màu đen, tức là màu các hạt *ariṭṭhaka* còn tươi. Về hình dáng, tóc có hình dạng giống như những cây thước đo tròn, về phương hướng, tóc nằm ở phần hướng thượng. Về vị trí, vị trí tóc là phần nội bì ướt bao phủ quanh hộp sọ và hai bên phía dưới là hai tai, phía trước là trán và đằng sau là gáy[14]. Về phân định ranh giới; tóc trên đầu có phần chân tóc được gắn chặt bề mặt biểu bì trên đầu được gắn vào một đầu giống như đầu hạt lúa được gắn vào phần da bao phủ trên đầu. Tóc có khoảng không trên đầu; và nằm cạnh rất nhiều các sợi tóc khác, không có hai sợi dính liền nhau. Đây là cách phân định ranh giới theo đặc tính giống nhau, tóc không phải là lông. Lông trên mình cũng chẳng phải là tóc trên đầu; như vậy, không pha trộn lẫn với 32 thể

còn lại, tóc là một thể riêng biệt. Đây chính là cách phân định ranh giới của tóc bằng đặc tính khác nhau; đây là định nghĩa tóc dựa trên màu sắc, hình dạng, v.v...

1094. Nhưng phần tiếp theo là định nghĩa tóc với đặc tính ghê tởm với năm cách dựa vào màu sắc, hình dáng, v.v...

1095. (i) So với màu sắc, những sợi tóc này thật ghê tởm dễ sợ, và tóc cũng rất ghê tởm dễ sợ xét theo đặc tính hình dáng mùi vị, nơi tóc tọa lạc, và vị trí cố định của tóc; vì khi bắt gặp thấy màu của bất kỳ sợi tóc nào rơi vào tô cháo rất ngon hay một bát cơm, [người ta] cảm thấy ghê tởm nói rằng: ôi cơm cháo gì mà trộn lẫn với tóc thể kia; nhặt mấy sợi tóc đó đi ngay. Như vậy đó ta thấy tóc thật đáng sợ do màu sắc tóc.

1096. (ii) Cũng thế khi họ đang ăn cơm vào ban đêm, họ cũng cảm thấy ghê tởm khi cảm thấy có một sợi vỏ *akka* hay một sợi vỏ *makaci* trong bát cơm. Như vậy tóc trên đầu thật ghê tởm đáng sợ xét theo hình dáng.

1097. (iii) và mùi của tóc thật là đáng sợ. Trừ phi được sức dầu thơm, hay có mùi thơm của hoa cài trên đầu và tóc còn có mùi thật dễ sợ hơn nữa khi ta bỏ tóc vào lửa, Vì mặc dù tóc không ghê tởm mấy với màu sắc và hình dạng, tuy nhiên tóc vẫn thật sự có mùi rất ghê tởm. Vì giống như phân của đũa tre nít có màu sắc giống như màu nghệ và có hình dáng giống như hình dạng một miếng nghệ. Và giống như một xác con chó mực chết chương sinh được ném trong đồng rác, còn về màu sắc lại là màu sắc của quả thốt nốt chín. Và hình dáng giống hình dáng một chiếc trống hình ống cuộn tròn lại là thất chấp lại. Còn răng thì giống hệt những búp hoa nhài chưa nở; [233] chính vì thế, nếu như cả hai đặc tính xét theo góc độ màu sắc và hình dáng đều không đủ ghê tởm, thì vẫn còn đặc tính mùi vị và chính vì thế ngay cả tóc trên đầu không đáng ghê tởm xét ở góc độ màu sắc và hình dáng thì chúng lại rất ghê tởm xét ở góc độ mùi vị vậy.

1098. (iv) Nhưng giống như những cây lá cà ri mọc trên một đồng chất thải của ngôi làng nơi một chỗ đáng ghê sợ khiến cho những người văn minh tỏ ra ghê tởm và không dám sử dụng. Chính vì thế tóc trên đầu cũng rất là ghê tởm, vì tóc được mọc trên đồng chất thải gồm có mủ, máu, nước tiểu, phân, mật, đờm, và nước mũi.v.v... đây chính là đặc tính ghê tởm xét ở góc độ chỗ ở.

1099. (v) Và những sợi tóc này lại mọc trên một đồng gồm 32 thể giống như một chồi non mọc trên đồng phân bón; và do chúng mọc trên một bãi tha ma hay trên một đồng phế thải như vậy, giống như hoa huệ nước và hoa sen, v.v ... mọc gần một cống nước thải bẩn thỉu ghê tởm. Đây chính là đặc điểm ghê tởm của tóc xét ở góc độ vị trí.

1100. Và đặc tính ghê tởm của toàn bộ các thể (32) cũng nên được xác định theo cùng một cách thức ở góc độ màu sắc, hình dáng, mùi, chỗ ở và vị trí theo cùng một cách giống như tóc trên đầu vậy. Nhưng toàn bộ những thể này nên được xác định một cách riêng biệt ở góc độ màu sắc, hình dáng, phương hướng, vị trí và phân định ranh giới.

Lông trên mình

1101. Về điểm này, trước tiên liên quan đến màu sắc nguyên thủy, lông trên mình không có màu đen hoàn toàn giống như tóc, nhưng có màu đen nâu. Liên quan đến hình dáng, lông có hình dáng như rể dừa có một đầu cong xuống. Về phương hướng, lông nằm ở hai tư thế. Còn về vị trí, ngoại trừ trên đầu là nơi đã có tóc mọc, và lòng bàn tay và gót chân thì lông mọc ở hầu hết các phần biểu bì bao phủ cơ thể. Về phân định ranh giới, một đầu lông dính chặt vào bề mặt biểu bì được gọi là chân lông, được gắn chặt vào phần nội biểu bì sâu khoảng độ một *likkhā* [15] trên phần biểu bì bao bọc khắp cơ thể. Còn phần trên thì nằm trên không. Toàn bộ vây quanh nhau, chẳng có tới hai sợi lông nào giống nhau. Đây là cách phân định theo đặc tính tương tự nhưng còn phân định khác biệt, cũng giống như phân định tóc trên đầu vậy.

Móng

1102. “Móng” là tên của hai mươi mảnh móng ta có. Toàn bộ móng tay, móng chân có màu trắng, hình dạng của móng giống hình vây cá, về phương hướng, móng chân ở phần hướng hạ, còn móng tay nằm về hướng thượng; như vậy móng chân móng tay mọc theo hai phương hướng. Về vị trí móng

được gắn vào đầu phía sau ngón tay, ngón chân. Về phân định giới hạn móng được giới hạn theo hai hướng ở phần thịt trên đầu ngón tay và ngón chân, phía trong là phần thịt móng tay móng chân, phần ngoài và ở đầu ngoài không có thịt, còn hai bên phần móng được gắn vào thịt ở hai bên ngón tay và ngón chân. Chẳng có hai móng nào dính liền nhau cả.[234] đây là cách phân định giới hạn theo đặc tính giống nhau; nhưng các phân định giới hạn theo đặc tính khác biệt cũng giống như phân định giới hạn tóc trên đầu vậy.

Răng.

1103. “Răng” có 32 xương răng nơi người nào có răng còn hoàn chỉnh. Răng có màu trắng. Về hình dáng, răng có nhiều hình dáng khác nhau. Trước tiên ở hàm dưới có bốn răng cửa có hình dạng giống như hạt bí ngô cắm thành hàng trên một cục đất sét. Ở mỗi bên răng cửa có một răng (nanh) một chân và một đầu với hình dáng giống một búp hoa nhài. Kế bên (răng nanh) có hai răng hàm nhỏ với hai chân và hai đầu có hình dạng toa xe nối nhau. Rồi bên cạnh đó lại có hai răng ba chân và ba đầu, rồi mỗi bên lại có hai răng nữa có bốn chân và bốn đầu. Cũng như vậy ở hàm trên. Về phương hướng răng nằm ở hướng thượng. Về vị trí răng được gắn trên hai xương hàm. Về phân định giới hạn, răng được gắn ở phần dưới với bề mặt chân răng ngấp vào xương hàm phần trên thì nằm trên không và kề cận bên nhau. Không có bất kỳ hai răng nào gắn liền với nhau cả. Đây là cách phân định giới hạn theo đặc tính tương đồng; nhưng cách phân định giới hạn bất tương đồng thì cũng giống như phân định tóc vậy.

Da

1104. “Da” (*taca*): phần nội biểu bì (*camma*) bao bọc toàn bộ thân thể. Ở trên phần nội biểu bì có một lớp mỏng gọi là ngoại biểu bì (*chavi*) có màu đen, màu nâu hay màu vàng tùy theo, và làn da này rất mỏng ngay cả toàn bộ thân thể nếu gom lại cũng chỉ bằng phần nhân hạt quả táo mà thôi. Nhưng về màu thì da chỉ có màu trắng mà thôi, và phần trắng này chỉ hiển hiện một khi phần ngoại biểu bì bị phá hủy do tiếp xúc với ngọn lửa, hay bị va chạm do cú đâm v.v...

1105. Về hình dạng, da có hình dạng của thân thể. Đây là cách trình bày ngắn gọn. Nhưng theo chi tiết, thì da ngón chân có hình dạng một tổ kén nhộng; da ở mu bàn chân có hình dạng những chiếc giày ở phần cột dây; phần da ở bắp chân giống hình dạng một chiếc lá cọ bọc một nắm cơm bên trong. Da đùi có hình dáng một chiếc túi chứa đầy lúa bên trong. Da ở phần sườn lưng có hình dạng một miếng vải lọc chứa đầy nước. Da ở phần lưng có hình dạng một miếng da căng trên tám ván. Da ở phần bụng có hình dạng một miếng da căng trên thân một cây đàn lút; da ở má thì hơn kém có hình dạng vuông. Da ở hai cánh tay có hình dạng một miếng da căng trên một cái túi đựng cung tên; da trên mu bàn tay có hình dạng của chiếc hộp đựng dao cạo hay có hình dạng một chiếc hộp đựng lược; da ngón tay có hình dạng một chiếc hộp đựng chìa khoá. Da cổ có hình dạng như là một chiếc cổ áo côn; da mặt có hình dáng như là tổ côn trùng có đầy lỗ. Da đầu có hình dạng một chiếc bao đựng bát.

1106. Vị hành thiền muốn thấu hiểu về da, trước tiên nên [235] xác định rõ phần nội biểu bì che phủ khuôn mặt. Hướng hiểu biết của mình về gương mặt bắt đầu từ phần môi. Tiếp theo đó là phần nội biểu bì che phủ phần xương trán. Tiếp theo ngài nên xác định rõ phần nội biểu bì trên đầu tách khỏi phần liên quan của nội biểu bì với xương bằng cách xen lẫn tầm hiểu biết của mình vào giữa xương đầu và phần nội biểu bì của đầu như thể ngài đưa cánh tay vào trong chiếc bao lấy chiếc bát đã được để vào trong bao. Tiếp theo là phần nội biểu bì của thân mình tiếp theo là phần nội biểu bì tay phải cả bên trong lẫn bên ngoài; rồi cùng một cách như vậy là phần nội biểu bì của tay trái. Tiếp theo, sau khi đã xác định rõ phần nội biểu bì lưng. Phần nội biểu bì chân phải cả phần trước phần sau rồi cùng một cách như vậy là phần nội biểu bì của thân trái, tiếp theo là phần nội biểu bì các phần đặc biệt, phần bụng, phần tim và phần cổ cũng phải lần lượt xác định rõ. Rồi sau khi đã xác định rõ phần nội biểu bì của hàm dưới tiếp theo đến phần cổ. Ngài kết thúc bằng cách tiếp đến phần biểu bì môi dưới. Đối với kẻ nào đã thấu hiểu được da một cách thô thiển như vậy thì da cũng trở thành hiển nhiên một cách tinh tế như vậy.

1107. Về phương hướng, da nằm ở mọi phương hướng. Còn về vị trí, da bao phủ toàn bộ cơ thể, về phân định giới hạn, da được dính liền phía dưới với bề mặt và phía trên là không gian. Đây là cách phân định ranh giới theo tương đồng. Nhưng cách phân định ranh giới da theo khác biệt cũng tương tự với phân định về tóc vậy.

Thịt

1108. “Thịt” gồm 900 miếng thịt, về màu sắc, toàn bộ thịt có màu đỏ giống như hoa *kimsuka*. Về hình dáng, thịt ở bắp chân có hình dạng giống cơm nấu chín gói trong một túi làm bằng lá cọ; thịt ở đùi giống như một chiếc trục cán bột; thịt ở lưng có hình dáng những miếng đường thốt nốt. Thịt ở giữa mỗi cặp sườn lại có hình dạng một lớp vữa trát đất sét mỏng trên phía trước bên trong phòng. Thịt ở ngực giống như hình dáng một cục đất sét được làm tròn và ném xuống đó, thịt ở hai cánh tay có hình dáng một con chuột lột da to gấp hai lần con chuột bình thường. Đối với người nào muốn thấu hiểu về thịt một cách thô thiển như vậy. Thịt cũng sẽ trở thành tinh tế nữa. Về phương hướng, thịt nằm về cả hai hướng, về vị trí, thịt được trát như trát vữa vào với khoảng độ 310[16] xương. Về phân định ranh giới thịt được gắn dính với bề mặt ở phía dưới, được gắn vào một tập hợp các xương, phía trên và bốn xung quanh có da bọc. Từng miếng một. [136]. Đây là cách phân định theo đặc tính tương tự giống nhau. Nhưng phân định ranh giới theo đặc tính khác biệt cũng giống như cách phân định ở tóc vậy.

Gân

1109. “Gân”: có tới 900 sợi gân. Về màu sắc, toàn bộ gân đều có màu trắng. Về hình dáng, gân có nhiều hình dáng đa dạng. Vì trong số đó, bắt đầu với phần thượng từ cổ trở lên, có năm sợi gân to cột phần thân lại xuống cho tới phần trước tim. Có năm sợi cột phần phía sau có năm sợi cột phần sườn bên phải và năm sợi cột phần phía trái. Và trong số những sợi gân cột tay phải, có năm sợi chạy xuống từ phía trước tay và năm sợi cột phía sau; cũng giống vậy; những sợi cột tay trái và những sợi gân cột chân phải, năm sợi chạy xuống từ mặt trước chân và năm sợi chạy xuống phía sau; cũng giống vậy có những sợi gân cột chân trái. Như vậy có sáu mươi sợi gân lớn nhỏ, được gọi là “những kẻ nâng đỡ cơ thể”, chạy từ trên xuống cột thân thể lại, và cũng có tên gọi là “các dây chằng”. Toàn bộ gân đều có hình dạng những đọt non ở củ khoai lang. Nhưng một số khác lại trải rộng ở nhiều chỗ khác nhau trông đẹp hơn những loại gân vừa kể. Chúng lại có hình dáng những sợi dây bện và dây chằng. Một số sợi gân khác trông đẹp hơn có hình dáng cây leo tòi tẹt. Một số khác thì đẹp hơn loại đó và có hình dáng một sợi dây đàn lứt dây. Các loại gân khác có hình dạng những sợi chỉ thô kệch. Những sợi gân ở mu bàn tay và bàn chân lại có hình dáng móng một con chim. Những sợi gân trên đầu có hình dáng những miếng lưới trùm đầu trẻ con, những sợi gân ở lưng có hình dáng một chiếc lưới ướt trải dưới mặt trời. Phần các sợi gân còn lại có hình dáng theo từng loại chi khác nhau có hình dáng một miếng lưới kê cột lên cơ thể. Về phương hướng, gân nằm ở hai hướng. Về vị trí, chúng cột toàn bộ các khúc xương trong toàn bộ cơ thể lại với nhau. Còn về phân định giới hạn, chúng được cột dính lại ở bề mặt. Được cột lại trên 300 khúc xương, phát trên do các thể tiếp giáp với thịt và phần nội biểu bì, bốn chung quanh mỗi xương lại với nhau. Đây là cách phân định ranh giới theo cách tương đồng, nhưng cách phân định về khác biệt cũng giống như cách phân định ở tóc vậy.

Xương

1110. “Xương”: ngoại trừ ba mươi hai xương là răng; xương bao gồm 64 xương còn lại ở tay, 64 xương ở chân, 64 xương nhỏ phụ thuộc thịt. Hai xương gót chân; nơi mỗi cẳng chân có hai xương mắt cá chân, hai xương ống chân, một xương bánh chè và một [237] xương đùi; hai xương chậu, mười tám đốt xương sống, hai mươi tư khúc xương sườn, mười bốn xương ngực. Một xương tim. Lại đốt xương cổ, hai xương bả vai.[17] Hai xương cánh tay, hai cặp xương tay, bảy đốt xương cổ, hai xương hàm, một xương mũi hai xương mắt, hai xương tai, một xương trán, một xương sọ. Chính xương hộp sọ theo cách này chính xác có 300 xương.

1111. Về màu sắc, toàn bộ xương đều có màu trắng. Về hình dáng, xương có nhiều hình dáng khác nhau. Về vấn đề này, xương đốt ngón chân có hình dáng các hạt *kataka*[18] những xương kế tiếp ở đoạn giữa lại có hình như những hạt mít. Những xương ở đoạn cuối lại có hình dáng những chiếc trống nhỏ. Những xương bàn chân có hình dáng giống một chùm củ từ bị ép nát. Xương gót chân có hình dáng hạt cây thốt nốt. Xương mắt cá chân có hình dáng như hai trái banh nhỏ úp lại với nhau. Vị trí của xương ống chân lại nằm trên xương mắt cá chân. Có hình dáng một cây *sindi*[19] non, lột hết vỏ. Xương ống nhỏ có hình dáng một cây cung. Còn xương ống lớn có hình dáng lưng con rắn khô teo lại. Xương đầu gối có hình dáng một miếng bột biển chảy ra ở một mặt. Về điểm này, nơi tiếp

giáp với xương ống có hình dạng một đầu cùn chiếc sừng bò. Xương đùi có hình dáng những chiếc cán rìu hay lưỡi hái được bào một cách sơ sài.

1112. Nơi[20] xương đùi được gắn với xương chậu có hình dáng giống như một quả banh. Vị trí tiếp giáp với xương chậu có hình dạng một quả *punnāga* cắt một đầu. Hai xương chậu được gắn chặt lại với nhau lại có hình dáng một cái lò của người kê gốm; tách riêng ra chúng có hình dáng một chiếc đai cột chiếc búa của những người thợ rèn. Xương cạnh sườn, ở một đầu, có hình dáng như mũ chụp rần lật ngược. Được khoét tới bảy tám chỗ. [238]Mười tám đốt xương sống ở bên trong có hình dáng những cuộn giấy than chì chiếc nọ chồng lên nhau; bên ngoài có hình dáng một chuỗi các hạt và mỗi đốt có hai hoặc ba chỗ nhô ra chồng lên nhau giống như thể những răng cưa. Trong số 24 chiếc xương sườn, những chiếc không hoàn chỉnh có hình dáng như những chiếc kiếm lưỡi liềm không hoàn chỉnh, còn những chiếc hoàn chỉnh có hình dáng những chiếc kiếm lưỡi liềm hoàn chỉnh. Toàn bộ các xương sườn cộng lại có hình dáng đôi cánh gà trống màu trắng gang ra, mười bốn chiếc xương ngực có hình dáng một hàng ghế của chiếc chiến xa cổ[21]. Còn xương tim có hình dáng phần bên trong một chiếc thìa gỗ. Xương cổ có hình dáng một chiếc cán rìu kim loại. Xương vai[22] có hình dáng giống như chiếc cuốc của người Sinhale bị mòn một bên. Xương cánh tay có hình dạng chiếc cán gương soi. Xương cẳng tay có hình dáng như thân cây cọ dừa song sanh. Xương cổ tay có hình dạng như một tờ giấy than dính dán lại với nhau.

1113. Xương bàn tay có hình dáng một chùm củ khoai từ bị thâm lại. Còn đối với các xương ngón tay, xương phần cuối có hình dáng như những chiếc trống nhỏ; phần giữa có hình dạng giống như những chiếc hạt mít non. Đoạn cuối có hình dạng hạt quả *kataka*. Bảy đốt xương cổ có hình dáng những miếng măng tre xâu lại với nhau trên một cái que đem phơi. Phần xương hàm dưới có hình dáng chiếc đai búa của người thợ rèn. Phần xương hàm trên có hình dáng như một con dao nạo dừa. Xương hốc mắt và xương lỗ mũi có hình dáng như những hạt thốt nốt non đã khoét bỏ phần ruột. Phần xương trán có hình dáng như là một đĩa làm bằng vỏ sò lật ngược. Xương vành tai (xương chũm sau mang tai) có hình dáng những chiếc hộp đựng dao cạo của thợ hớt tóc. Xương đỉnh đầu ở vị trí người ta cột khăn xếp có hình dáng như những miếng vỏ bánh đang trên chảo bánh bơ làm đặc lại. [23]Xương chòm đầu có hình dáng một quả dừa không cân (nghiêng sang một bên) có một lỗ ở phần cuối. Toàn bộ xương đầu (chung lại) có hình dáng những miếng vỏ trái bầu khô khâu lại với nhau.

1114. Về phương hướng, xương nằm rải rác khắp nơi, về vị trí, xương được tìm thấy khắp nơi trên thân thể ta. [239] Nhưng đặc biệt như sau: xương đầu nằm trên xương cổ, xương cổ trên xương sống, xương sống nằm trên xương chậu, xương chậu lại nằm trên xương đùi, xương đùi nằm trên xương đầu gối, xương đầu gối nằm trên xương ống uỷển, xương ống khuỷu lại nằm trên xương mắt cá chân, xương mắt cá chân nằm trên xương bàn chân, và xương bàn chân thì ôm lấy xương mắt cá, và xương mắt cá chân nằm trên xương lưng bàn chân. Về phân định ranh giới, bên trong xương có tuỷ xương, trên xương có thịt bao bọc cả ở phần cuối lẫn phần đầu. Đây là cách phân định ranh giới theo đặc tính tương đồng, còn theo đặc tính khác biệt cũng giống như phân định tóc vậy [mỗi khúc xương] được phân định ở bên trong do có tuỷ xương. Ở phần trên là thịt, và phần cuối và phần gốc mỗi khúc xương được định nghĩa theo cách tương tự như nhau; nhưng dùng cách phân định theo khác biệt cũng tương tự như cách ta phân định ở phần nói về tóc trên đầu vậy.

Tuỷ xương

1115. Tuỷ xương nằm bên trong các xương đó. Về màu sắc, tuỷ xương có màu trắng. Về hình dạng, nằm bên trong các xương lớn nhất thì có hình dạng giống như những chồi mía đường xoắn quện lại với nhau như trong một đoạn ống tre xoắn quện lại với nhau. Phần tuỷ có trong những đoạn xương nhỏ hơn cũng có hình dáng như những chồi mía đường được xoi lên có kích cỡ thích hợp như những đoạn ống tre. Về phương hướng, tuỷ nằm bên trong phương hướng của xương, về vị trí tuỷ được gắn bên trong xương. Về phân định ranh giới, tuỷ được phân định bằng bề mặt bên trong xương, cách phân định này theo tương tự, những phân định theo khác biệt thì giống như cách phân định tóc vậy.

Thận.

1116. “Thận” : hai cục thịt có chung một sợi dây nối lại với nhau. Về màu sắc, thận có màu đỏ tím, là màu của những hạt *pālībhaddaka*. Về hình dáng, nó có hình dáng một cặp banh con nít chơi; hay có hình dáng một cặp quả xoài gắn chung thành một chùm. Về phương hướng, nó nằm theo phương

hướng thượng, về vị trí ta thấy thận nằm hai bên thịt tim được một sợi gân chắc cột lại với đầu từ phần dưới cô[24] sau khi chạy xuống một quãng thì chia hai. Về phân định ranh giới, thận được cột lại với những gì thuộc về thận. Đây là cách phân định theo tương tự, nhưng phân định theo khác biệt thì giống như phân định tóc vậy.

Tim

1117. “Tim”: đó là cục thịt tim. Về màu sắc, tim có màu đen của một cánh hoa sen đỏ. Hình dáng, tim có hình dạng một búp sen lộn úp ngược xuống sau khi đã loại bỏ hết các cánh hoa bên ngoài. Bên ngoài nhẵn nhụi, và phần bên trong giống như phần trong của một quả mướp (*kosātakī*). Nơi những người nào có trí tuệ thì tim có trải rộng ra một chút, còn nơi những kẻ nào hiểu biết đần độn thì tim chỉ giống như một búp hoa chưa nở. Bên trong tim có một hố sâu có kích thước một hạt *punnāga*. Trong đó một nửa *pasata* máu được tích trong đó, tùy vào đó mà ý giới và ý thức giới xuất hiện. Nhưng phần máu của những ai có tánh tham lam thì có màu đỏ [240] những ai có tánh sân hận thì có màu đen, còn nơi những ai có tánh si mê thì máu giống như nước rửa thịt, nơi những ai có tánh tầm thì máu có màu như một loại súp đậu lăng, nơi những ai có tánh đức tin thì có màu vàng của loại hoa *kaṇikāra*, nơi những ai có tánh giác máu trong suốt, tinh khiết, trong sạch, không gợn bẩn, tinh sáng, trong lành, giống như một viên đá quý được gọt dũa kỹ và tỏa sáng. Về phương hướng nó nằm theo phương hướng thượng. Về vị trí tim tọa lạc ở giữa hai bên ngực bên trong cơ thể. Về phân định ranh giới, tim thuộc về những gì liên quan đến tim. Đây là cách phân định theo tương tự nhưng phân định theo khác biệt thì giống như cách phân định tóc trên đầu.

Gan

1118. “Gan” là hai miếng (phiến) thịt. Về màu sắc, gan có màu đỏ hơi ngả sang màu nâu. Như phần bên ngoài của bông sen trắng. Về hình dáng, hình dáng như là một lá cây *koviḷāra* có một rễ và hai đầu nơi những người chậm chạp thì gan chỉ có một lá và rất to. Trong khi nơi những người có trí tuệ thì gan có đến hai ba lá nhỏ hơn gan theo hướng gan được hướng về phía trên. Còn về vị trí thì gan được nằm gần phía bên phải, bên trong từ phía hai vú. Về phân định ranh giới, gan bị giới hạn do những gì thuộc về gan, đây là cách phân định theo tương đồng. Nhưng theo phân định theo bất tương đồng thì giống như cách phân định về tóc.

Cơ hoành [25]

1119. “Cơ hoành”: là một phần che đậy bằng thịt, gồm hai loại, được coi như là được che phủ và lộ ra ngoài. Về màu sắc, cả hai loại đều có màu trắng, màu của một miếng vải *dukūla*. Còn về hình dáng nó có hình dáng nơi vị trí của nó, về phương hướng phần cơ hoành được che phủ nằm về hướng thượng, còn phần che đậy thì theo cả hai hướng. Về vị trí, cơ hoành che phủ được tìm thấy đang che phủ tim và thận; phần không che phủ thì bao bọc lớp thịt bên dưới phần nội biểu bì trong toàn bộ cơ thể. Về phân định ranh giới, cơ hoành được cột bên dưới phần thịt, bên trên có phần nội biểu bì, chung quanh toàn bộ biểu bì thuộc về cơ hoành. Đây là cách phân định ranh về đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định về bất tương đồng cũng tương tự như phân định tóc trên đầu vậy.

Lá lách

1120. “Lách”: một cục thịt giống như chiếc lưỡi ở bụng. Về màu sắc “hơi xanh”. Về hình dáng, dài khoảng bảy ngón đốt tay. Không có gì gắn vào đáy cả, và có hình dáng như chiếc lưỡi bê đực con. Về phương hướng thì lá lách hướng lên trên, còn về vị trí thì lá lách nằm ở gần phần trên của thất lưng về phía bên trái tim, khi lá lách bị thương mà tuột ra ngoài thì con người ta có thể chết. [241] về phân định giới hạn, lá lách được phân định như những gì thuộc về lá lách. Đây là phần phân định theo tương đồng, nhưng phần phân định theo khác nhau thì giống như cách phân định tóc vậy.

Phổi

1121 “Phổi” được chia ra thành 32 miếng thịt phổi[26] về màu sắc phổi có màu đỏ của một quả vải *niggunḍi* chưa chín nhũn. Về hình dáng, phổi giống như một miếng bánh dày cắt không đều. Bên trong, vì phổi bị tác động do sức nóng nghiệp sở sanh nổi lên do thiếu đồ ăn thức uống, và phổi trở nên thiếu sinh động và thiếu chất dinh dưỡng, giống như một đồng rom. Về hướng, phổi nằm ở phần hướng thượng, về vị trí, phổi được thấy ở bên trong cơ thể giữa hai vú trên ở trên tim và gan và phổi

che kín cả hai. Về phân định giới hạn phổi lệ thuộc vào những gì thuộc về phổi. Đây là cách phân định giống nhau. Nhưng cách phân định theo khác biệt cũng giống như cách phân định về tóc vậy.

Ruột (già)

1122. “Ruột già”: giống như vòng dây^[27] có tới hai mươi một chỗ thắt vòng, dài khoảng 32 gang ở người đàn ông, và dài 28 gang tay ở người phụ nữ. Ruột già có màu trắng giống màu cát cộng với vôi. Về hình dạng ruột già có hình dạng một con rắn săn chuột cụt đầu, đặt cuộn tròn lại trong một chiếc máng nhào bột đầy máu. Về hướng ruột già nằm ở cả hai hướng. Về vị trí, ruột già được cột ở trên với thực quản và bên dưới với một chỗ thoát phân ra ngoài, (rectum) và được đặt như vậy bên trong cấu trúc cơ thể và đoạn thải phân ra ngoài. Về phân định ranh giới, ruột già được phân định qua những gì tương tự với ruột già; đây là cách phân định bằng đặc tính tương đồng. Nhưng phân định về bất tương đồng cũng giống như cách phân định tóc trên đầu.

Ruột (non)

1123. “Ruột non” : phần được cột lại nơi những chỗ ruột già cuộn lại. Về màu sắc, ruột non có màu trắng. Có màu của rễ cây huệ nước có thể ăn được. Về hướng, ruột non nằm theo hai hướng. Về vị trí ruột non được thấy nằm giữa hai mươi một khúc ruột già. Giống như những sợi được thấy bên trong cuộn dây thừng rửa chân được khâu lại với nhau, và được thấy cột các khúc ruột già lại với nhau để cho ruột già không tuột xuống những công việc đang thực hiện với cuốc, búa rìu v.v... giống như sợi dây con rối cánh tay bằng gỗ của con rối vào lúc con rối đang được kéo theo. Về phân định ranh giới ruột non được giới hạn điều thuộc về ruột non. Đây là cách phân định tương đồng, nhưng cách phân định bất tương đồng lại giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Vật thực mới (dưỡng chấp)

1124. “Vật thực mới hay dưỡng chấp”: là những gì được ăn, uống, nhai và thưởng thức và được đưa vào dạ dày. Về màu sắc, có màu giống như thức ăn đã được đưa vào miệng. Về hình dạng thì vật thực mới giống như cơm được cột lỏng lẻo trong một chiếc bình lọc nước. Về hướng, vật thực mới thuộc hướng thượng. Về vị trí, vật thực mới nằm trong dạ dày, điều được gọi là dạ dày chính là một phần của màng ruột, ^[242] giống như một túi khí căng phồng lên được tạo ra ở phần giữa một chiếc áo khi ta vắt nước và rồi vắt từ hai đầu, bên ngoài rất nhẵn nhụi trong khi đó bên trong lại giống như quả bóng bằng vải bị vấy bẩn bằng cách bao gói lại thật thừa^[28] trong đó; một số người cho là nó giống như một quả mít thối

1125. Đây là chỗ mà giới bọ thường hay đến ở sôi động xôn xao. Có tới ba mươi hai gia đình họ giới như là giới tròn, giới làm xung lên, giới đục thân dừa, giới có miệng kim, giới chỉ v.v... giun lá, giun chỉ, v.v... khi không có đồ ăn thức uống gì cả, v.v... hiện tại, chúng nhảy lên kêu rít lên và đâm bỏ vào phần thịt của tim; và khi có đồ ăn và thức uống, v.v... được nuốt xuống. Chúng chờ đợi với mở giương lên cao và bỏ tới để chộp lấy đầu tiên một vài miếng đồ ăn vừa nuốt xuống và đây chính là nhà trẻ, nhà xí, bệnh viện và bãi tha ma của bọn giới này.

1126. Ngay cả khi mưa to vào thời điểm hạn hán và những gì được nước cuốn theo vào trong hầm chứa phân ngay cổng của một ngôi làng hoang vắng; có nhiều loại rác rến phân thú vật như nước tiểu, phân người, một miếng da thối hay xương, gân, cũng như nước miếng, nước mũi, máu, v.v... trộn lẫn với bùn và nước đã tụ lại ở đó. Và sau một vài ngày các gia đình giới xuất hiện và làm dậy men, và sức nóng mặt trời làm nóng lên sùi bọt và bong bóng nổi trên mặt, đổi sang màu đen và lại làm thối um lên và ghê tởm đến nỗi không ai dám đến gần. Hãy nhìn vào đó, có quá nhiều mùi vị từ đó; cũng vậy, [dạ dày là một chỗ] sự phân loại đồ ăn thức uống v.v... rơi xuống sau khi đã được nghiền nát ra do những chiếc răng giã nát ra và do bàn tay của chiếc lưỡi và được nước miếng nhào quện lại với nhau làm mất đi vào lúc đó màu sắc, hương vị và v.v... làm thành một loại hỗn hợp nhão *koleyya* và chất nôn mửa của con chó, rồi để được say nơi chất mật, đàm và gió đã gom lại ở đó, tại đó vật thực mới được lên men với năng lượng của sức nóng trong dạ dày, làm sôi lên các gia đình giới bọ kia, làm nổi bọt và bong bóng trên mặt, cho đến khi vật thực mới được trở thành một loại phân chuồng rất thối và gây nôn mửa, ngay cả chỉ nghe được đã khiến cho ta không thấy chút hứng thú nào để ăn uống gì cả.v.v... chỉ nhìn thấy với con mắt am tường mà thôi.

1127. Và khi đồ ăn thức uống rơi vào đó, vật thực mới sẽ chia ra thành năm loại: các giò bì bỏ nhấm mất một phần, năng lượng trong dạ dày đốt cháy một phần, một phần trở thành nước tiểu, một phần trở thành phân, và một phần trở thành chất dinh dưỡng và tạo thành máu, thịt v.v... Về phân định ranh giới. [243] Thông qua phân định như sau, vật thực mới được phân định nhờ những gì tương tự với vật thực mới nuốt vào bụng; đây là cách phân định theo điểm tương đồng. Nhưng phân định theo khác biệt cũng giống như phân định tóc trên đầu vậy.

Phân

1128. “Phân” đồ thải ra. Về màu sắc, bình thường phân có màu giống như màu đồ ăn nuốt vào bụng. Về hình thái, hình dáng của phân giống như hình dạng của vị trí phân hiện đang tồn tại trong bụng. Về phương hướng, phân thuộc về hướng hạ. Về vị trí, phân được tìm thấy ở chỗ chứa những thực phẩm ghê tởm. Chỗ chứa dành cho thực phẩm đã tiêu hóa nằm ở phía dưới ngay tại vị trí cuối cùng của ruột già nằm giữa rốn và phần cuối xương sống, đo được khoảng tám gang tay chiều cao và giống như phần bên trong của một ống tre; và giống như nước mưa đổ từ chỗ cao nhất chảy đầy xuống nơi thấp nhất và đọng lại ở đó.. cũng vậy, bất kỳ loại đồ ăn nào, thức uống nào, v.v... sau khi đã rơi vào chỗ đựng đồ ăn không tiêu hóa được và được đốt nóng liên tục, được ninh lên do lửa nóng trong dạ dày cho đến khi chúng trở thành mền mại giống như bột trong một máy phun nước, chảy qua lỗ hồng xuống ruột già, và được ép cho đến khi chúng chỉ còn bị nén lại ở đó giống như đất sét màu nâu được nhồi vào trong ống tre và nằm lại trong đó. Về phân định; phân được giới hạn do bề mặt của chỗ chứa dành cho thực phẩm được tiêu hóa và do những gì thuộc về phân. Đây là cách phân định theo những gì giống nhau. Nhưng cách phân định theo những gì không giống nhau thì giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Bộ não hay óc.

1129. “Não bộ” là một đồng chất béo mềm nằm bên trong xương hộp sọ. Về màu sắc, não có màu trắng, là màu của một miếng nấm dù, có một số người lại cho là não có màu của một loại sữa chuyển sang đông đặc nhưng chưa trở thành sữa đông.. về hình dạng não có hình dạng của vị trí não tọa lạc. Về phương hướng thì não nằm về hướng cao nhất, còn về vị trí, não được chia ra thành bốn miếng nằm trong hộp sọ. Giống như bốn cục bột nhào, được đặt chung với nhau tương ứng với bốn đường phân giới hộp sọ. Về cách phân định ranh giới, não được giới hạn do bề mặt của hộp sọ và do những gì thuộc về não. Đây là cách phân định thông qua những tương đồng. Nhưng sự phân định do khác biệt thì tương tự như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Mật

1130. Có hai loại mật: là mật cố định và mật di chuyển. Về điểm này, liên quan đến màu sắc, mật cố định tại chỗ mật có màu sắc như loại dầu đặc *madhuka*; mật di chuyển có màu sắc của những chiếc hoa *ākulī*. Về hình dạng, cả hai có hình dáng giống như vị trí mật đang hiện hữu. Về phương hướng, mật cố định thuộc về hướng thượng; mật di chuyển thuộc cả hai phương hướng. Về vị trí, mật di chuyển nằm rải đều trên toàn bộ cấu trúc thể xác. Giống như một giọt dầu trong vũng nước, chỉ trừ những phần thịt lộ ra ngoài như tóc trên đầu, lông trên mình, răng, móng, và những phần da đã chai khô lại. Khi loại mật này bị xáo trộn, khiến cho mắt trở thành vàng, làm cho mắt choáng váng, làm cho tứ chi run rẩy và ngứa ngáy[29] Loại mật cố định [244] nằm trong một đồ đựng gọi là túi mật, loại mật này nằm gần gan giữa tim và phổi giống như một hạt *kosātakī* (bầu mướp) màu đỏ. Loại mật này, khi bị xáo trộn sẽ khiến cho chúng sanh phải điên loạn và làm cho họ trở thành điên dại, khiến họ mất lương tri, mắc cỡ và làm những điều không được phép làm, nói những điều không đáng nói, và suy nghĩ những gì không nên. Về phân định ranh giới, mật bị giới hạn bởi những gì thuộc về mật. Cách phân định này theo cách tương tự. Nhưng phân định ranh giới theo khác biệt thì giống như tóc trên đầu vậy.

Đàm

1131. Đàm có một lượng khoảng độ một bát đầy và ở bên trong cơ thể. Về màu sắc, đàm có màu trắng, là màu của loại nước cốt lá trái vải *Nāgabalā*. Về hình dạng, có hình dáng giống như vị trí đàm đang hiện hữu. Về phương hướng, đàm thuộc phương hướng thượng. Về vị trí đàm được tìm thấy ở bề mặt dạ dày giống như cỏ dại nuôi vịt, và lớp váng xanh trên bề mặt của nước phân chia ra khi lấy một chiếc gậy hay là một cây đánh bò quăng xuống nước và rồi chúng lan tỏa ra. Cũng như vậy, vào

thời điểm ăn uống.v.v... khi đồ ăn và đồ uống v.v... rơi xuống dạ dày thì đàm phân chia và rồi lan tỏa ra khắp bề mặt dạ dày, và nếu như có phần yếu. Thì dạ dày trở thành hoàn toàn ghê tởm với mùi phân thú vật này, giống như một đĩnh nhọt chín hay một trứng gà thối, và rồi những ợ và miệng sục mùi với một thứ mùi hôi thối giống như phân người xuất ra từ dạ dày đến nỗi người đó phải được bảo cho biết là nên chạy đi nơi khác, mùi hơi thở của bạn ghê tởm quá. Nhưng khi có quá dồi dào mùi đàm hôi thối đó thì vẫn được giữ trên bề mặt dạ dày, giống như một cái nắp hố xí. Về phần phân định ranh giới đàm bị giới hạn bởi những gì thuộc về đàm, đây là cách phân định ranh giới theo tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo khác biệt lại giống như tóc trên đầu vậy.

Mủ

1132. Mủ được tạo ra từ máu bị thối rữa. Về màu sắc, mủ có màu giống như tàn lá được tẩy trắng. Nhưng ở trong xác chết thì mủ có màu của một dề cơm dày đang bị thiu. Về hình dáng, có hình dáng giống như vị trí mủ đang hiện hữu. Về phương hướng, mủ thuộc về cả hai phương hướng. Về vị trí, tuy nhiên, thì không có vị trí cố định dành cho mủ xuất hiện, mủ được tìm thấy ở nơi nào mủ được tích lũy... mủ không có vị trí nhất định và được gom lại ở bất kỳ nơi nào trong cơ thể con người của ta. Nơi nào máu tích tụ lại và trở nên thối rữa, nơi nào đó trên cấu trúc thể xác bị hư do những vết thương được tạo ra do vấp phải gốc cây, đập phải gai, bị bỏng do lửa gây ra.v.v... hoặc ở đâu có những ung nhọt, những cụm ung nhọt xuất hiện thì ở đó có mủ xuất hiện. Về phân định ranh giới, mủ được giới hạn do những gì thuộc về mủ. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định theo bất tương đồng thì cũng giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Máu

1133. “Máu”: có hai loại máu: máu tích tụ và máu di chuyển. Ở đây về màu sắc, máu tích tụ có màu như là một loại dung dịch sữa được nấu chín và đông đặc lại, trong khi đó máu di chuyển lại có màu của dung dịch sữa trong sáng. Về hình dáng, cả hai loại máu đều có hình dáng giống như vị trí máu đang hiện hữu. Về phương hướng, máu tích tụ lại thì nằm về phía trên còn máu di chuyển thì nằm về cả hai hướng trên dưới. Về vị trí, chỉ trừ những phần thịt lộ ra tóc trên đầu và lông trên da, răng, móng, những phần không có thịt và những phần da cứng, phần máu di chuyển trải đều trên toàn bộ phần cấu trúc thân thể máu bám vào. Sắc thân thông qua một hệ thống các mạch máu[30]. Trong khi đó máu tích tụ được chứa đầy phần dưới một phía gan vào khoảng độ một tô đầy, và do máu văng tóe từ từ ra trên tim, thận và phổi, và giữ cho tim, thận và phổi luôn lúc nào cũng ẩm, vì khi nào máu không thể làm ẩm được thận, tim và phổi v.v... thì các chúng sanh cảm thấy khát. Về phân định ranh giới, máu bị giới hạn bởi những gì thuộc về máu. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Còn phân định theo bất tương đồng thì tương tự như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Mồ hôi

1134. Đây là một yếu tố nước rỉ ra từ các lỗ chân lông trên cơ thể con người ta. v.v... Về màu sắc, mồ hôi có màu dầu vừng trong suốt. Về hình dáng, mồ hôi có hình dáng của vị trí đang toát ra. Về phương hướng mồ hôi thuộc cả hai phương hướng. Về vị trí, không có vị trí cố định nào dành cho mồ hôi, mồ hôi có thể xuất hiện cả giống như máu vậy. Nhưng khi cấu trúc thân xác bị nóng lên vì lửa, ánh sáng mặt trời, hay có sự thay đổi nhiệt độ, v.v... thì lúc đó mồ hôi được rỉ ra thành từng giọt ngay lỗ chân tóc, lỗ chân lông như thể nước rỉ ra từ một chùm hoa sen được cắt không đều nhô lên trên mặt nước, chính vì thế hình dáng của mồ hôi nên được hiểu theo như những lỗ chân tóc và lỗ chân lông và các vị thiền sư cao niên đã nói “những ai nắm bắt đề mục thiền mà chỉ tác ý đến mồ hôi như nó xuất hiện đây nơi những lỗ chân tóc trên đầu và lông trên người. Về cách phân định ranh giới, mồ hôi bị giới hạn do những gì thuộc về mồ hôi. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng.; nhưng cách phân định theo khác biệt lại cũng tương tự như tóc trên đầu vậy.

Mỡ béo.

1135. Đây là một loại mỡ bôi trơn. Về màu sắc, mỡ có màu vàng củ nghệ sắt lác mông. Về hình dáng, trước tiên trong cơ thể của người béo mập khỏe mạnh trong trường hợp những người sống trong hạnh phúc và có một thân hình khỏe mạnh thì mỡ trải đều trên phần bề mặt giữa thịt và nội biểu bì, và có hình dáng như miếng vải *dukūla* (vải musilin) mỏng được nhuộm trong nước nghệ. Trong khi nơi những người có thân hình gầy còm thì hình dáng của mỡ giống như những phần bên trong của miếng vải *dukūla* được nhuộm trong nước nghệ giống như bao bọc lấy thịt chân, thịt đùi,

thịt lung, thịt xương sống, thịt che phủ phần bụng. Về phương hướng, [246]mỡ được thấy ở cả hai hướng. Về vị trí mỡ trải dài trên toàn bộ cấu trúc thân xác nơi người nào có thân hình mạnh khỏe và bao bọc trên thịt chân, v.v... nơi người nào có thân hình gầy còm; và cho dù mỡ được mô tả như là “mỡ để bôi trơn” thì mỡ vẫn không được dùng để bôi lên đầu cũng không phải dầu được ăn vào miệng. Về phân định ranh giới mỡ bị giới hạn, mỡ được phân định ở bên dưới phần thịt và trên phần da và bao quanh những gì được coi như giống với mỡ. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng, nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng thì giống như phân định tóc trên đầu vậy.

Nước mắt

1136. Nước mắt là một yếu tố giống như nước, rỉ ra từ hai con mắt. Về màu sắc, nước mắt có màu giống như dầu vùng tinh khiết. Về hình dáng, nước mắt có hình dáng giống như vị trí đang hiện hữu. Về phương hướng, nước mắt thuộc về hướng thượng. Về vị trí, nước mắt được thấy xuất hiện trong hốc mắt nhưng không luôn được chứa trong hốc mắt; giống như mật được chứa trong túi mật. Tuy nhiên khi chúng sanh cảm thấy vui vẻ và cười to chảy cả nước mắt ra. Hoặc khi cảm thấy buồn khổ, khóc và than vãn hay ăn một thứ đồ ăn rất đặc biệt nào đó, hay khi mắt bị ảnh hưởng bằng thứ gì đó tỷ dụ như khói, bụi, bắn v.v... được xuất phát từ niềm vui, nỗi buồn, do đồ ăn không bình thường. v.v... thì nước mắt chảy ra đầy hốc mắt hay trào ra ngoài. Và các vị thiền sư cao niên đã bình giải rằng, “ai nắm bắt đề mục thiền và quan tâm đến nước mắt nên tác ý đến nước mắt một khi nước mắt tràn ra đầy hốc mắt. Về phân định ranh giới, nước mắt bị giới hạn do những gì thuộc về nước mắt, đây là cách phân định theo cách tương tự. Nhưng cách phân định theo đặc tính khác biệt lại giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Dầu da

1137. Đây là một loại mỡ lỏng bôi trơn. Về màu sắc, dầu da có màu sắc của dầu dừa; cũng được gọi là mỡ nhờ vào màu của nó. Giống như màu của mỡ được rỉ thành giọt trên cháo trắng cho người ốm. Về hình dáng, dầu da có hình dáng những giọt mỡ bôi trơn trải lan rộng trên mặt nước vào lúc ta tắm. Về phương hướng dầu da thuộc cả hai phương hướng. Về vị trí dầu da được thấy chủ yếu nơi lòng bàn tay, mu bàn tay, mu bàn chân và lòng bàn chân. Trên đầu mũi, trên trán, và những điểm ở vai. Nhưng khi những phần cơ thể đó bị nóng lên do sức nóng của lửa, sức nóng mặt trời, do nhiệt độ không thích hợp, hay những yếu tố không thích hợp khác.v.v... hay có những yếu tố không thuận lợi. Thì chúng tan ra và chảy ra ở tại đó giống như một màn sương mỏng trên nước tắm trong. Về cách phân định, nó bị giới hạn do những gì thuộc về dầu da. Đây là cách phân định do đặc tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng lại giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Nước miếng

1138. Đây là một yếu tố nước trộn lẫn với bọt ở bên trong miệng. Về màu sắc, nước miếng có màu trắng, là màu của bọt. Về hình dáng, có hình dáng giống như vị trí nước miếng đang toát ra [247]nước miếng giống như hình dáng nước bọt. Về phương hướng, nước miếng thuộc hướng thượng. Về vị trí, ta tìm thấy nước miếng trên lưỡi và chảy xuống sang hai bên má; và ta luôn thấy nước bọt được tích tụ ở đó. Nhưng khi các chúng sanh được chứng kiến bất kỳ đồ ăn nào đặc biệt, nhớ lại thứ đồ ăn đó hay để thứ gì nóng, đắng, cay, mặn, hoặc chua vào trong miệng, hay khi lòng họ cảm thấy uể oải hoặc khi sự buồn nôn nổi lên vì bất kỳ lý do nào đó, thì nước miếng xuất hiện và chảy xuống má sang hai bên để đọng lại trên lưỡi. Trên đầu lưỡi có một lớp mỏng, còn ở cuối lưỡi thì đọng lại một lớp dày. Có thể làm ướt được hạt lúa, hạt gạo và bất kỳ điều gì có thể bỏ vào miệng nhai được. Như nước trong một hồ được mức ra đổ lên trên bờ sông có cát. Về phân định ranh giới nước miếng bị giới hạn do những gì thuộc nước miếng. Đây là cách phân định theo đặc tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng thì giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Nước mũi

1139. Đây là một thứ không được tinh khiết rỉ ra từ não. Về màu sắc, nước mũi có màu trắng như màu cơm dừa thốt nốt còn non. Về hình dáng nước mũi có hình dáng giống như hình dáng vị trí nước mũi đang xuất hiện. Về phương hướng nước mũi thuộc phương hướng thượng. Về vị trí, nước mũi được thấy lấp đầy lỗ mũi và nước mũi không phải lúc nào cũng được tồn tại ở trong đó; nhưng giống như một người cột một cục sữa đông nơi một chiếc lá sen, chằm ở dưới bằng một chiếc gai. Và

những cục sữa đông đó rỉ ra và chảy thành giọt. Cũng vậy khi chúng sanh khóc hay phải chịu những điều bất trắc về những gì diễn ra do ăn phải đồ ăn không tốt, hay do tình hình nhiệt độ thay đổi, thì nảo trong đầu biến thành nước mũi, chảy ra và rơi xuống từ lỗ hồng trong vòm miệng và rồi lấp đầy lỗ mũi và lưu lại trong đó; và ở đây khi thiền sư nắm bắt được đối tượng thiền nước mũi chỉ nên nắm bắt như thể được thấy chúng lấp đầy hai lỗ mũi. Về cách phân định ranh giới nước mũi bị giới hạn bằng những gì thuộc về nước mũi. Đây là cách phân định theo đặc tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng thì cũng giống như cách phân định tóc trên đầu.

Nước khớp.

1140. Đây là một thứ rác rến nhầy nhụa nằm bên trong khớp xương trong cơ thể. Về màu sắc, nước khớp có màu như chất gồm *kaṇikāra*. Về hình dáng, nước khớp có hình dáng giống như vị trí có nước khớp trong đó. Về phương hướng thì nước khớp có ở cả hai phương hướng. Về vị trí, nước khớp được thấy có trong toàn bộ 180 khớp xương để bôi trơn cho các khớp đó. Nếu nước khớp này không được dồi dào thì khi ta đứng dậy, ngồi xuống, di chuyển tới lui, cúi xuống, duỗi thẳng ra, thì xương cốt của người này sẽ phát ra tiếng kêu cọt kẹt. Và người đó sẽ tạo ra tiếng kêu giống như tiếng búng ngón tay vậy [248] và khi người này chỉ cần đi một vài ba dặm cách chuyên động của người này liền bị xáo trộn và tứ chi trở nên đau đớn khó chịu. Nhưng nếu một người có nhiều nước khớp, thì các xương không kêu cọt kẹt khi người đó đứng lên, ngồi xuống, v.v... và ngay cả khi người đó đi bộ một khoảng cách xa thì cử động của người này không gây phiền hà và các chi của người này không gây ra đau đớn. Về cách phân định ranh giới, nước khớp bị giới hạn do những gì thuộc về nước khớp. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc điểm bất tương đồng thì lại tương tự như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Nước tiểu

1141. Về màu sắc, nước tiểu có màu giống như màu đậu xanh ngâm vào nước muối. [31] Về hình dáng, nước tiểu có hình dáng nước chứa trong chiếc bình lật ngược xuống. Về vị trí, nước tiểu được tìm thấy đựng trong bàng quang; đối với bàng quang được giống như hình dáng nước được để trong một bình nước úp ngược đầu xuống. Vì giống như một chiếc bình gốm rỗ tổ ong không có miệng được đặt trong một hầm chứa phân thì dung dịch chảy xuống chiếc hầm đó sẽ thấm vào chiếc bình gốm rỗ tổ ong đó là điều hiển nhiên, và chính vì thế mà nước tiểu chảy đi nơi nào khác ngoài bong đái là điều tất nhiên. Nhưng lối thoát ra cũng đã hiển nhiên, và khi bong đái đầy nước tiểu. Các chúng sanh tìm cách đổ nước ra. Và ở đây giống như một dung dịch từ một hầm chứa phân trong một bình chứa có lỗ là điều tất nhiên. Về cách phân định nước tiểu bị giới hạn do điều thuộc về nước tiểu. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc điểm bất tương đồng thì cũng giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Khởi sanh an chỉ định

1142. Khi Thiền sinh đã xác định rõ được các thể bắt đầu với tóc trên đầu theo cách thức này đối với màu sắc, hình thái, phương hướng, vị trí và phân định. Và người đó dần dần suy nghĩ theo những cách thức bắt đầu theo thứ tự. Không quá chậm chạp như là “điều ghê tởm gớm ghiếc” dưới năm góc độ màu sắc, hình dáng, mùi, chỗ ở và vị trí. Và cuối cùng lại khắc phục được khái niệm. Thế rồi chính khi một người với con mắt tinh đời đang quan sát các vòng hoa với 32 loại màu sắc cột lại bằng một sợi dây duy nhất, thì toàn bộ các thứ hoa đó đều trở thành hiển nhiên rõ ràng đối với người đó cùng một lúc, cũng như vậy khi người đó quan sát thân xác này như vậy: Trong thân xác này có tóc mọc trên đầu, rồi toàn bộ những thể này trở thành hiển nhiên trước người đó cùng một lúc. Chính vì thế người ta nói ở trên trong phần giải thích về khả năng dẫn đến tác ý rằng: vì khi một người mới khởi sự học Pháp tác ý đến “tóc trên đầu” việc tác ý của người đó tiếp tục diễn ra cho đến khi người đó đến được thể cuối cùng đó là “nước tiểu” và dừng tại đó” [32]

1143. Nhưng nếu như người đó cũng gắn chặt tâm một cách ngoại phần cũng như khi toàn bộ những thể đó đã trở nên hiển nhiên bằng cách này rồi các chúng sanh cũng như súc sanh đang vân du đây đó lại bị tước bỏ khía cạnh các chúng sanh, và họ đều xuất hiện như là một tập hợp các thể; và khi đó uống, lương thực v.v... được nuốt xuống bụng thì những thứ đó lại tỏ ra như được đưa vào một tập hợp các thể. Rồi như thế người đó [249] cứ liên tục tác ý những thể đó là điều “ghê tởm, gớm ghiếc” bằng cách liên tiếp loại bỏ v.v... thì cuối cùng an chỉ định sẽ khởi sanh nơi người đó.

1144. Về điểm này, sự việc tóc xuất hiện..v.v... với màu sắc, hình dáng, phương hướng, địa điểm (vị trí) và phân định là học tướng hay thô tướng (*uggahanimitta*) ; sự xuất hiện các tướng này được coi như ghê tởm gớm ghiếc dưới mọi góc độ chính là quang tướng (*paṭibhāganimitta*) vậy..

1145. Vì khi người đó liên tục hướng tâm và tác ý và suy nghĩ về điều đó và gắn chặt tâm của mình vào đó. Bốn danh uẩn có điều ghê tởm gớm ghiếc làm đối tượng; an chỉ định xuất hiện ngay khi nhập thiền Jhana bậc một. Trong giai đoạn đầu tiên công việc khởi đầu và việc cận hành định được câu hành với tầm và tứ, câu hành với hỷ, câu hành với lạc và có đối tượng ghê tởm. Tâm an chỉ định cũng câu hành với tầm, tứ, hỷ và lạc. Nhưng vì lại thuộc về các cõi khác nhau (*bhūmi*) chúng là đáo đại ra (*mahaggata*) và thuộc cõi sắc giới, và lạc nổi lên thông qua quan sát được hạnh phúc hay phước lành nơi đối tượng này ghê tởm này; hay nổi lên thông qua sức mạnh có được tính hợp nhất [33] đó.

1146. Nhưng thiền bậc hai v.v... không được tạo ra ở đây, tại sao vậy? vì đặc tính thô thiển, đối với đối tượng là thô thiển. Do chỉ duy nhất có tầm mà nhất hành tâm được tạo ra ở đây, chứ không phải do khắc phục được tầm đầu, điều này trước tiên là cách diễn giải đề mục thiền thông qua chỉ tịnh (*samatha*) Nhưng điều này nên được hiểu như vậy một cách chung chung (*sādhāraṇa-vasena*) không có phân biệt rõ ràng.

1147. Vì khi một người mong muốn tu tập đề mục thiền này phải học hỏi đề mục thiền và gắng sức thực hiện bền bỉ công việc tụng bằng lời trong giai đoạn thiền về tướng màu sắc, tướng hình dạng, tướng chiều hướng, tướng vị trí, tướng phân định về tóc trên đầu v.v... và suy nghĩ liên quan đến mỗi thể này; điều này giống như người đó phải thực hiện tụng kinh theo ba cách, bằng cách nào?

Một khoá huấn luyện sáu tháng.

1148. Trước tiên việc tụng về năm thể của da theo cách đã nói ở trên, đọc xuôi tới trong năm ngày, và đọc ngược lại trong năm ngày, và đọc xuôi tới và ngược lại trong năm ngày, nên được thực hiện trong nửa tháng. Sau đó, đi đến vị thiền sư và học hỏi thêm “năm thể về thân” việc tụng này cũng nên được thực hiện như vậy trong vòng nửa tháng. Sau đó lại thực hiện mười thể này cùng với nhau trong vòng nửa tháng nữa... ..

1149. Về điểm này, đối với một vị Tỷ Khuru có nhiều tiềm năng (*upanissaya sampanna*) và cũng là người có nhiều trí tuệ, đang tu tập đề mục thiền, những thể này trở thành hiển nhiên. Nếu chúng chưa trở thành hiển nhiên cho một ai đó; người đó không nên thư giãn nghị lực suy tư của mình: các thể này không thể trở thành hiển nhiên. Công việc tụng nên được thực hiện đề cập đến càng nhiều các thể càng tốt. Cho đến khi chúng trở nên hiển nhiên... ..

1150. Nhưng kẻ nào diễn giải đề mục thiền như vậy, chẳng nên làm như vậy với kẻ nào đã có được nhiều trí tuệ cũng chẳng nên làm đối với kẻ nào có trí tuệ chậm chạp. Ta nên diễn giải như vậy cho một người có trí tuệ trung bình. Vì đối với một người có trí tuệ trung bình các vị thiền sư đã để lại các bản văn tồn tại trong sáu tháng, nhưng một người nào đó mà các thể này chưa rõ ràng về điểm này nên tiếp tục công việc tụng vượt quá thời gian đó nữa; nhưng không nên quyết định về khoảng thời gian kéo dài bao nhiêu nên thực hiện việc quyết định khoảng thời gian là sáu tháng. Ai đang tụng như vậy không nên quán xét lại yếu tố màu sắc, cũng không nên tác ý đến những trạng thái làm gì; việc tụng này chỉ nên thực hiện bằng cách tập trung tác ý vào những thể mà thôi.

1151. Cũng vậy thiền sư chẳng nên diễn giải bằng cách xác định như sau: “hãy tụng về đặc điểm màu sắc. “Đâu là khuyết điểm của việc diễn giải bằng cách làm rõ những đặc điểm như vậy? điều này sẽ dẫn đến nhận ra thất bại nơi thành công. Vì nếu như, khi thiền sư nói: “xin hãy thực hiện tụng bằng cách xác định màu sắc.” Đang khi thực hiện việc tụng kinh như vậy thì đề mục thiền sẽ không trở thành hiển nhiên về góc độ thành màu sắc đối với vị Tỷ Khuru này đâu, nhưng lại trở thành hiển nhiên dưới góc độ ghê tởm hoặc như là giới và như vậy vị này sẽ không nhận ra được đặc điểm sai trái nơi đề mục thiền này đâu; ngài chỉ đơn giản coi đề mục thiền đó một cách khác [34] với những gì thiền sư đã diễn giải. Nếu khi thiền sư nói: hãy thực hiện tụng bằng đặc tính ghê tởm” rồi nếu như vị này thực hiện như thế thì đề mục thiền này chẳng trở nên hiển nhiên với đặc tính ghê tởm đâu; nhưng lại trở thành hiển nhiên như là một giới màu sắc mà thôi; thế rồi ngài sẽ chẳng nhận ra được đặc điểm sai trái nơi đề mục thiền này. Vị Tỷ Khuru đã thực hiện đề mục thiền một cách khác đi với những gì thiền sư đã diễn giải. Nhưng nếu như có người nói: “hãy tụng bằng các giới” rồi khi vị Tỷ Khuru này

thực hiện như vậy thì đề mục thiền sẽ không trở nên hiển nhiên cho ngài như là một giới đầu. Song lại là màu sắc hay là điều gì đó ghê tởm gớm ghiếc, và rồi ngài chẳng phải là người nhận ra được đặc điểm sai trái nơi đề mục thiền này đâu. Tỳ Khuru này chỉ đơn giản thực hiện một cách khác đi so với điều vị thiền sư đã diễn giải mà thôi. Đây chính là khiếm khuyết nơi cách thiền sư diễn giải đề mục thiền này bằng cách xác định trạng thái mà thôi.

1152. Nhưng người ta nên trình bày như thế nào? Nên nói như thế vậy: Hãy tụng bằng cách đề ra các thể mà thôi; bằng cách nào vậy? nên nói như sau: Hãy tụng như sau: thể tóc trên đầu, lông trên mình.

(v) Liên kết bài học lại.

Đề mục biến xứ (kasiṇas) màu sắc

1153. Nhưng nếu như vị Tỳ Khuru đang thực hiện việc tụng kinh thông qua các thể. Thì điều trở thành hiển nhiên với ngài lại chính là màu sắc, [251] lúc đó Tỳ Khuru nên tường trình lại với vị thiền sư cố vấn của mình như sau: Con đang tụng 32 thể, nhưng điều hiển nhiên nơi con lại là màu sắc. Vị thiền sư không nên có ấn tượng sai lạc bằng cách nói rằng: “Đây chính là trạng thái sai lạc, một đề mục thiền sai cũng có thể xuất hiện như là đề mục thiền đúng đắn đó”, song ngài nên nói rằng: “Tốt lắm, thật tuyệt vời, Tỳ Khuru vừa mới hoàn tất công việc sơ khởi về đề mục biến xứ màu sắc trước đó. Chỉ có đề mục thiền này thích hợp đối với Tỳ Khuru vào lúc này mà thôi, hãy tụng bằng cách màu sắc đi thôi” và rồi thiền sinh nên thực hiện tụng bằng cách màu sắc.

1154. Sau khi đã thực hiện như vậy vị Tỳ Khuru đạt được bốn đề mục biến xứ (kasiṇas) màu sắc, cụ thể là, xanh[35], vàng, đỏ và trắng[36]. Đối với vị Tỳ khuru nào tác ý “xanh đen, xanh đen” màu sắc tóc, lông, mặt và nơi những thể có màu đen nơi con mắt, thì thiền Jhana bậc bốn hay bậc năm khởi xuất và một khi chọn thiền cơ cho thiền quán và thiết lập được tuệ quán, ngài sẽ đạt đến bậc A-la-hán. Nhưng đối với vị Tỳ Khuru tác ý “vàng, vàng” màu sắc nơi mũi và nơi những thể có màu vàng ở mắt, Tỳ Khuru này nhập thiền Jhana bậc bốn, và bậc năm, rồi vị này cũng đạt đến bậc A-la-hán. Nhưng Tỳ Khuru này lại tác ý “đỏ, đỏ” là màu đỏ nơi thịt, máu và các thể có màu đỏ của mắt, thì thiền Jhana bậc bốn và bậc năm khởi xuất và thông qua thiền cơ cho thiền quán và thiết lập được tuệ quán này, Tỳ Khuru đã đạt đến bậc A-la-hán. Nhưng đối với vị Tỳ Khuru nào tác ý như “trắng, trắng” là màu sắc nơi móng, răng và phần nội biểu bì, xương và phần trắng nơi con mắt thì thiền bậc bốn và bậc năm nổi lên và bằng cách nhập thiền cơ cho thiền quán và thiết lập được tuệ quán, thì ngài cũng đạt đến bậc A-la-hán. Đây là kết luận ở chừng mực bậc A-la-hán, do vị Tỳ Khuru đã làm nảy sinh tác ý thông qua đặc điểm là màu sắc vậy.

Ghê tởm gớm ghiếc.

1155. Đối với Tỳ Khuru khác khi tụng kinh thông qua thể nào trở nên hiển nhiên như là điều ghê tởm gớm ghiếc thì ngài nên tường trình lại với vị thiền sư cố vấn của mình. Vị thiền sư này chẳng nên có ấn tượng sai lạc nói rằng: Đây chỉ là đặc điểm sai lầm mà thôi đâu; một đề mục thiền sai lầm cũng có thể trở thành đề mục thiền đúng. Ngài nên nói với thiền sinh của mình: “Tốt lắm, thật là tuyệt, bạn đã thực hiện công việc tác ý về đặc điểm ghê tởm gớm ghiếc trong quá khứ, chỉ có đề mục thiền này là thích hợp cho Tỳ Khuru mà thôi. Hãy tụng về đặc điểm ghê tởm gớm ghiếc đó đi. Và rồi Tỳ Khuru tụng hết đoạn Kinh bằng cách tụng những đặc điểm gớm ghiếc đó.

1156. Đối với kẻ nào tụng kinh thông qua đặc điểm ghê tởm gớm ghiếc đó [như sau]: Tóc trên đầu thực sự là ghê tởm, khủng khiếp, đáng ghê tởm, gớm ghiếc. Lúc đó thiền jhana bậc nhất khởi xuất với đối tượng gớm ghiếc đó. Lấy thiền làm thiền cơ và thiết lập tuệ quán, Tỳ Khuru liền đạt đến A-la-hán. Vì vị Tỳ Khuru này đã nhập tâm thông qua đặc điểm gớm ghiếc này.

Các giới hay đại.

1157. Đối với vị Tỳ Khuru khác, đang khi tụng kinh về các thể, và điều đó trở nên hiển nhiên dưới dạng các giới hay đại. Điều gì đã trở thành hiển nhiên như vậy? Trước tiên tóc trên đầu xuất hiện dưới dạng giống như loại cỏ *kunṭha* trồng trên đỉnh một tổ kiến; [37] lông trên mình xuất hiện giống như loại cỏ *dabba* mọc nơi công viên ngôi làng cổ kia; móng trở nên giống như hạt quả *madhuka* phơi trên những chiếc xào; răng trông giống như hạt bí ngô gắn trên một cục đất sét; da trông giống như bộ da bò ướt bao bọc thân một cây đòn luyệt; thịt trông giống như một loại vữa đất sét trát trên

bức tường; còn gân trông giống như một cây leo cột khung cứng cáp lại (*dabbasambhāra*), xương giống như bức tường và khung nhà cứng cáp đã được dựng ở đúng vị trí; tủy xương lại giống như một cây măng tre ẩm ướt mọc giữa những cây tre to lớn; sáu thể còn lại là thận, tim, gan, lá lách, cơ hoành và phổi xuất hiện trông giống như cửa tiệm bán thịt. Ruột già, dài độ 32 ngón tay, trông giống như một con rắn săn chuột cuộn tròn lại và được đặt trong chiếc máng ăn màu đỏ; ruột non trông giống như một sợi dây thừng được may lại thành một đồ lau chân; vật thực mới trông giống như cơm rời rạc đựng trong chiếc khăn lọc nước; phân trông giống như một cục đất sét màu nâu nhồi trong một khúc tre; não giống như một trái banh làm bằng bốn loại bột gạo đặt chung với nhau và ép lại. Mười hai yếu tố nước xuất hiện giống như nước được đổ vào mười hai chậu nước đặt thành một hàng dài.

1158. Rồi Tỳ Khuru nên tường trình lại cho vị thiên sư tư vấn của mình. Vị thiên sư này không nên để lạc hướng nói rằng: “Đây là trạng thái sai lầm, một đề mục thiền sai lại xuất hiện một cách đúng đắn. Ngài chỉ nên nói với thiên sinh của mình như sau: “Tốt lắm, tuyệt vời lắm, bạn phải thực hiện công việc vừa làm để tác ý những giới hay đại đã qua. Hãy tụng dưới dạng các giới hay đại đó đi và rồi Tỳ Khuru nên thực hiện công việc tụng theo cách các giới hay đại như trên.

1159. Đây là qui trình tụng bằng cách tác ý các giới hay đại chính. Ở đây Tỳ Khuru nên tác ý như sau: Tóc mọc ở phần nội biểu bì đang bao phủ đầu, chúng không biết: chúng tôi được thấy trong lớp nội biểu bì bao phủ da đầu; cũng vậy phần nội biểu bì bao phủ đầu đầu có biết được: Tóc trên đầu được thấy mọc trên tôi ngài tác ý cho là những điều này không có cố ý (*volition*) chỉ là vô ký, rỗng không, cứng, rắn chắc, đó là địa đại.”

1160. Lông trên mình thấy xuất hiện trên phần nội biểu bì đang bao phủ toàn khắp cơ thể, lông không biết: chúng tôi được thấy trên phần nội biểu bì đang bao phủ thân xác; [153] phần nội biểu bì bao bọc cơ thể ta không ý thức được; “Lông trên mình đang mọc trên tôi.” Ngài cũng suy nghĩ rằng, cả những thứ đó đều thiếu cố ý (*volition*) cả.

1161. Móng xuất hiện ngay trên đầu ngón tay ngón chân chúng đâu có biết được: “Chúng ta xuất hiện ngay trên đầu ngón tay đầu ngón chân” cũng như vậy đầu ngón tay và đầu ngón chân đâu có biết: “Móng tay móng chân xuất hiện từ đầu ngón tay ngón chân chúng ta đâu” cả những thứ đó đều thiếu cố ý.

1162. Răng được khởi sanh ra từ xương hàm. Chúng đâu có biết: Chúng ta được khởi sanh ra từ xương hàm. Cả xương hàm cũng không hay biết: có răng khởi sanh ra từ chỗ chúng ta cả những thứ đó đều thiếu cố ý.

1163. Da cũng không biết: “Tôi đang bao bọc toàn bộ cơ thể” cũng vậy cơ thể không hay biết; da bao phủ toàn bộ tôi, cả điều này cũng thiếu cố ý.

1164. Thịt cũng không hay biết: “Thân xác được trát với tôi” cũng vậy cơ thể đâu có ý thức được: “Tôi được trát lên với một lớp thịt.” Cũng vậy, điều này hoàn toàn thiếu cố ý.

1165. Gân cũng không hề hay biết: “Tôi cột chung lại một đồng xương.” cũng vậy đồng xương đâu có biết được: “cả một mạng lưới gân đang cột chúng ta lại với nhau.” Cả điều này cũng thiếu cố ý.

1166. Xương hộp sọ không hay biết: “Tôi đang tựa trên xương cổ,” cũng vậy xương cổ không hay biết: “xương hộp sọ đang tựa trên tôi”. Xương cổ không biết: tôi đang dựa trên xương sống. Xương sống cũng vậy... ..xương hông... ..xương ống quyển... ..xương mắt cá không biết: tôi đang dựa trên xương gót chân. Xương gót chân cũng không biết: xương mắt cá được tôi chống đỡ..v.v..Xương cổ không biết: xương hộp sọ được tôi chống đỡ. Cả điều này nữa cũng thiếu cố ý là vậy.

1167. Các xương đứng vững trên một loạt những khớp xương. Việc nối kết này chỉ ảnh hưởng do nhiều khớp xương đa dạng, chớ không phải do các sợi gân đâu; điều này bị tan rã đe dọa. Hoàn toàn thiếu ý hành và giống hệt như một tên bù nhìn. (*kaṭṭhakalīṅgarūpamo*)[38]

1168. Tủy xương, thận... não người đó tác ý những thể đó hoàn toàn trong tình trạng thiếu cố ý, vô ký, rỗng không, cứng nhắc, cứng rắn, là địa đại, mật, đàm,... nước tiểu ngài tác ý mà thiếu cố ý, vô ký, rỗng không và thủy đại.

1169. Đối với những ai tác ý được sắc tứ đại này là hỏa đại, lại nổi bật nơi phần bụng, trở thành hiển nhiên. Và phong đại, lại nổi bật ở phần mũi cũng trở thành hiển nhiên.

1170. Đối với người nào tác ý được sắc tứ đại này, thì sắc y sinh trở nên hiển nhiên. Sắc tứ đại bị gián đoạn do sắc y sinh và sắc y sinh do sắc tứ đại; giống như ánh sáng mặt trời bị gián đoạn do bóng mây và bóng mây lại che phủ ánh sáng mặt trời, tuy nhiên sắc tứ đại lại bị sắc giới ngăn trở [254] và sắc y sinh lại do sắc tứ đại ngăn trở.

1171. Sau đó vì ngài đã phân biệt được sắc uẩn như sau: sắc tứ đại và 23 loại sắc y sinh chỉ là sắc uẩn, các vô sắc uẩn cũng trở thành hiển nhiên với ngài thông qua một môi trường đó là xứ và các môn

1172. Sắc và vô sắc, được phân biệt như vậy lại trở thành các bộ ngũ uẩn, các bộ ngũ uẩn cũng chính là mười hai xứ; mười hai xứ lại trở thành mười tám giới, và như vậy do biến thành mười hai thể như ta trở bàn tay. Ngài đã xác định danh sắc.

1173. Sau khi tìm hiểu: Danh sắc này không được tạo ra mà không có nhân, không có duyên; kết luận danh sắc được tạo ra có nhân, có duyên, vậy thì nhân là gì?, duyên là gì? [Đức Phật] đã xác định duyên như sau: Với vô minh làm duyên, ái dục làm duyên, nghiệp làm duyên, vật thực làm duyên, (Ps. I 55) và loại bỏ mọi nghi ngờ về ba giai đoạn thời gian như vậy: trong quá khứ chúng cũng làm duyên, và các pháp khởi xuất đều có nguyên nhân cả trong tương lai và cả hiện tại nữa. Toàn bộ cũng chỉ làm duyên và các pháp này khởi xuất đều do nguyên nhân cả. Vượt qua giới hạn đó thì chẳng có chúng sanh hay con người nào khởi xuất. Và chỉ là một đồng các hành mà thôi. Nhưng tuệ quán khẳng định các hành này lại được gọi là “biến trí đạt tri” (*nātapariññā*)

1174. Vị Tỳ Khuru nào thiết lập khẳng định các hành như vậy, đã đặt căn của mình nơi giáo Pháp của Đấng thập lực và đạt được chỗ đứng vững chắc. Ngài trở thành một vị Tiểu nhập lưu (*cūḷa-sotāpanna*) có định mệnh chắc chắn. Nhưng có được hoàn cảnh, con người, thực phẩm và nghe giới luật như vậy thật là thích hợp chỉ cho một lượt, cho một buổi hội kiến tối cao như vậy, ngài đã đạt đến được bậc A-la-hán bằng cách áp dụng tam tướng và tuệ quán được các hành bằng các tuệ quán liên tục. Đây là phần kết luận, liên quan đến bậc A-la-hán. Đối với vị Tỳ Khuru nào nắm lòng được Giáo Pháp thông qua các đại vậy.

Trong trường hợp không thành công bước đầu.

1175. Nhưng đối với người nào đặc tính màu sắc, đặc tính ghê tởm gớm ghiếc cũng như trống rỗng không xuất hiện, người đó cũng nên cứ tiếp tục hành thiền, không nên từ bỏ đề mục thiền đó nghĩ rằng “những đặc tính đó chẳng xuất hiện nơi tôi” nhưng chỉ nên tập trung cố gắng tác ý vào các thể mà thôi. Hình như các vị Niên Trưởng đã nói : “Chỉ bằng cách tác ý vào các thể là cách đo lường mà thôi” (*koṭṭhāsamanasikāro va pamāṇan*). Chính vì thế những ai thực hiện tụng kinh bằng các thể liên tục không ngơi, các thể này sẽ trở nên quen thuộc đối với người này.

1176. Nhưng khi nào các thể này trở nên quen thuộc? Ngay sau khi “tóc trên đầu” đã được hướng tâm, đã được tác ý [thông qua những thể đang xảy ra] và tự thiết lập nơi thể đầu tiên, là não bộ và ngay sau khi não bộ đã được hướng tâm tới lại được tác ý trở lại và tự thiết lập thể đầu tiên, là tóc trên đầu, rồi như đối với một người chột mắt [255] nhìn một vòng hoa với 32 màu được kết lại vào một sợi dây, hoặc người đó đã bỏ qua và nhìn lại 32 cơ sở (*vatipāda*) đã được gắn hàng loạt, những chiếc hoa đủ 32 màu hay cơ sở hàng rào đó chỉ trở thành hiển nhiên hàng loạt mà thôi. Chính vì thế 32 màu hay cơ sở hàng rào cũng trở thành hiện hữu hàng loạt mà thôi. Cho dù có là súc sanh hay nhân loại cho dù có cố gắng mấy đi nữa cũng không thể xuất hiện thành chúng sanh được, chúng chỉ xuất hiện như là các thể mà thôi. Vật thực được nhai trong miệng và được thưởng thức như thể được đặt vào trong các thể mà thôi.

1177. Bắt đầu ngay từ thời gian nên quen thuộc với các thể đó, vị Tỳ Khuru sẽ được giải thoát bằng một trong ba cách sau đây: đề mục thiền xuất hiện như là màu sắc, hoặc với đặc tính ghê tởm, hay trống rỗng. Giống như một người phụ nữ muốn làm bánh, có thể nướng bất kỳ loại bánh nào người đó muốn với số bột đã được nhào trộn và dậy men, hay giống như một bình đựng đầy nước và được đặt lên một chỗ cao, nước có thể đổ theo bất kỳ hướng nào. Chính vì thế kể từ lúc làm quen được với các thể, như vậy người đó sẽ được giải thoát bằng một trong ba cách. Đối với ai muốn đặc tính màu

sắc xuất hiện, thì màu sắc sẽ xuất hiện, nếu muốn xuất hiện như là đặc tính ghê tởm, đặc tính này cũng sẽ xuất hiện, hay nếu muốn xuất hiện trống rỗng cũng được. Ta gọi điều này là “mối liên kết bài học” (*uggahasandhi*) các vị Tỳ Khuru nào đã đạt đến bậc A-la-hán bằng cách sử dụng “mối liên kết bài học” này thì nhiều vô số kể.

Tránh phân tâm hay cạm bẫy

1178. Nhưng nếu đề mục thiền không xuất hiện ra với Tỳ Khuru nào đó trong giai đoạn “liên kết bài học” đang khi học đề mục thiền đó, nếu nơi cư trú của thiền sư thích hợp. Có nghĩa là tốt, nếu không thì người đó phải đến cư trú ở một nơi thích hợp. Tránh xa 18 lỗi phạm tại ngôi chùa, vị Tỳ Khuru này nên đến cư ngụ ở một nơi đạt đủ năm yếu tố, và chính vị Tỳ Khuru này cũng phải có được năm yếu tố. Chính vì thế, khi từ chỗ khát thực trở về lại nơi cư ngụ, sau khi đã dùng bữa, vị Tỳ Khuru này nên trở lại nơi cư trú qua đêm, hay qua ngày, và tác ý đề mục thiền đó. Bằng cách nào đây?

1179. Trước tiên vị Tỳ Khuru này nên tác ý liên tục ngay từ lúc đầu theo những phương pháp đã được khẳng định ở trên, không bỏ qua bất kỳ phần nào. Vì giống như một người nào đó cảm nghiệm được những lợi thế của một lâu đài bằng cách leo lên lâu đài mà lại thành công bước lên từng bậc thang một, một cầu thang có tới 32 bậc. Kẻ nào tác ý thành công đề mục thiền như: “Tóc trên đầu, lông trên mình” thì không thể rời bỏ được đề mục thiền và người đó sẽ được ném chín pháp siêu thế tương tự như những tiện nghi nơi toà lâu đài vậy

1180. Cũng vậy, khi vị Tỳ Khuru này thực hiện công việc tác ý thành công, vị này không nên thực hiện quá nhanh vội, cũng không nên quá chậm chạp. [256] Vì khi tác ý các đề mục thiền đó quá nhanh vội, mặc dù đề mục thiền đó đã trở nên quen thuộc, ấy vậy vẫn chưa trở thành quen thuộc, và cho dù chưa trở thành hiển nhiên, ở đây ta thấy giống hệt như ẩn dụ ta đã đề cập đến ở trên. Khi vị Tỳ Khuru thực hiện tác ý quá chậm chạp, thì đề mục thiền không thể đạt đến kết thúc, đề mục thiền sẽ bị cản trở đang khi vẫn còn phải tiến hành. Vì giống như một người quyết định thực hiện một cuộc hành trình dài ba dặm khi đã dàn xếp một cuộc hẹn [39] vào ngay buổi tối hôm đó, (*sāyam kaccham bandhitvā*), nếu như, ngay từ lúc khởi đầu, vừa thấy một bóng mát người đó đã chạy lại nghỉ ngơi một chút, ngay khi gặp một dải cát dài người đó chạy lại ngã lưng đôi chút, ngay khi gặp một chiếc hồ trong rừng người đó cũng chạy lại uống nước và tắm mát đôi chút; ngay khi gặp một vách đá cao người đó liền leo lên và quan sát địa thế, ngay khi trên đường đi có sư tử, cọp beo hay báo có thể giết chết người đó, hoặc những tên cướp có thể cướp của và giết chết người đó; cũng chính vì thế, khi tác ý đề mục thiền quá chậm chạp, thì đề mục thiền đó sẽ không thể đi đến kết thúc, đề mục thiền đó sẽ gặp cản trở ngay trên đường đi. Chính vì thế mà ta chẳng nên tác ý đề mục thiền đó quá nhanh cũng như quá chậm ba mươi lần một ngày: mười lần vào buổi sáng, giữa ngày mười lần, và vào buổi tối mười lần.

1181. Không được phép bỏ qua. Cũng giống như lúc thức dậy vào buổi sáng mà ta không súc miệng [40] đánh răng là điều chẳng nên, và cũng chẳng nên không bỏ vào miệng ăn, và thưởng thức những gì nên ăn và được thưởng thức. Chính vì thế cần phải thực hiện điều này, tuyệt đối không phải là điều tốt nếu ta không thực hiện như vậy. Nhưng kẻ nào thực hiện điều này thì sẽ chiếm được và duy trì được ích lợi lớn. Thực vậy, giống hệt như trường hợp một người sở hữu ba thửa ruộng. Một thửa đem lại hoa lợi tám đấu, một thửa đem lại mười sáu đấu và thửa còn lại đem lại cho ông ta tới ba mươi hai đấu; và vì không thể cày cấy cả ba thửa ruộng cùng một lúc, người đó nên trồng cấy thửa ruộng đem lại cho mình 32 đấu và bỏ hai thửa kia là điều hợp lý, công việc cày bừa, gieo cấy, thu hoạch v.v... chỉ nên được thực hiện ở thửa ruộng thứ ba mà thôi, và đó là thửa ruộng xem ra sẽ đem lại cho người đó một mùa bội thu hơn hai thửa ruộng kia. Cũng như vậy, tuy nhiên cho dù có bỏ qua những việc gì trong việc súc miệng rửa mặt, v.v... [nếu cần thiết] thì ta chỉ nên thực hiện công việc này mà thôi. Thật không hay nếu ta không thực hiện như vậy. Kẻ nào thực hiện như vậy sẽ thu hoạch và duy trì được lợi ích lớn lao. Đến điểm này, điều ta gọi là trung đạo cũng đã được diễn giải.

1182. Cũng vậy kẻ nào đã gia nhập thánh đạo này phải tránh khỏi phân tâm (*vikkhepa*). Vì khi đó không chú tâm đến đề mục thiền, thì tâm lo ra, và rồi người đó sẽ rời bỏ đề mục thiền do không thể khắc phục được những hiểm nguy trong quá trình tồn tại. Vì giống như một người sau khi đã trả món nợ một ngàn quan và lại kiếm được lời, người đó bắt đầu lên đường hành trình và trên đường đi phải trèo lên một cây cầu gỗ dành cho người đi bộ, chỉ rộng có một bộ mà thôi, được giăng trên một hẻm núi cao, bên dưới có đầy cá sấu [257] yêu quái và ma quỷ, và do không chú ý đến bước chân đang

khi tiến bước và đưa mắt nhìn chỗ này chỗ nọ, người bộ hành có thể té và làm mối cho cá sấu.v.v... chính vì thế do không để tâm vào các đề mục thiền mà tâm bị lo ra và người đó rời bỏ và không thể khắc phục được những nguy hiểm do qui trình tồn tại đem lại.

1183. Về điểm này, đây là cách giải thích ẩn dụ: giống như vào thời điểm trả nợ một ngàn quan tiền và lại kiếm được tiền lời là thời điểm Tỳ Khuru học hỏi chủ đề thiền do thiền sư cung cấp. Giống như vực sâu nơi hẻm núi cao trên đường đi chính là qui trình tái sanh; giống như thời gian bị cá xấu xấu xé, v.v... là những gì có căn trong quá trình hiện hữu. Giống như cây cầu chỉ rộng có một bộ, chính là việc Tỳ Khuru thực hiện tụng kinh; giống như thời gian người này, đang treo lên cây cầu chỉ rộng có một bộ và không chú ý đến bước chân của mình và lại còn đưa mắt nhìn đó đây, thế nên đã té xuống vực và làm mối cho bọn cá sấu hung hãn.v.v... nên được hiểu là do thiếu khả năng khắc phục được những hiểm nguy trong qui trình hiện hữu do không chú tâm đến đề mục thiền, Tỳ Khuru đã để cho phân tâm xuất hiện và rời bỏ khỏi đề mục thiền.

1184. Chính vì thế tóc trên đầu nên được tác ý. Sau khi đã đem tóc trên đầu tác ý và thoát khỏi phân tâm, chính với tâm được thanh tịnh mà lông trên mình, móng, răng và da nên được tác ý luôn. Kẻ nào thực hiện việc tác ý như vậy sẽ không bị phân tâm lo ra nữa và không rời khỏi được đề mục thiền, và có thể khắc phục được những mối hiểm nguy trong qui trình hiện hữu.

1185. Nhưng ẩn dụ ở đây cũng nên được hiểu theo nghĩa ngược lại. Giống như một người tài ba đang vượt sông sang bờ bên kia, sau khi đã trả nợ một ngàn quan và kiếm được phần lời cho mình và leo lên cây cầu gỗ sau khi đã sắp xếp quần áo và luyện cho thân xác trở nên cứng rắn bằng những yếu tố^[41] khác nhau đây là điều nên được hiểu là việc khắc phục tài ba của Tỳ Khuru trước những nỗi nguy hiểm trong qui trình hiện hữu bằng cách tác ý đề mục thiền tóc trên đầu sau khi đã tránh được phân tâm và chỉ tác ý với tâm đã được thanh tịnh đề mục thiền lông trên mình, móng, răng, da và không để phải rời bỏ các đề mục thiền đó vì lo ra như vậy nữa.

(vii) Đạt đến an chỉ định.

1186. Còn nữa, khi Tỳ Khuru đã tránh được phân tâm theo cách nêu trên, ngài nên suy tính đến việc khắc phục khái niệm (*paññāttim samatikkamanato manasikātabbam*) theo cách đã khẳng định ở trên §1076). Loại bỏ ra ngoài khái niệm “tóc trên đầu, lông trên mình” niệm như là “điều ghê tởm, gớm ghê” nên được đưa ra. Nhưng trước tiên đề mục thiền đó không xuất hiện như là điều **[258]** ghê tởm. Và khi nào đề mục thiền này vẫn chưa xuất hiện, thì khái niệm [tác ý] không được gác sang một bên. Rồi khi đề mục thiền đó đã xuất hiện, bỏ qua sang một bên khái niệm, đề mục thiền đó nên được tác ý như là điều ghê tởm. Và khi ngài đã tác ý [đề mục đó] như là điều ghê tởm, Tỳ Khuru nên thực hiện như vậy theo năm cách như đã nêu trên. Vì trong bộ ngũ về da cũng có thể chiếm được năm đặc điểm ghê tởm về màu sắc, hình dáng, mùi vị, mục tiêu và nơi chốn (*vaṇṇa-sañṭhāna-gandha-āsaya-okāsa*) Liên quan đến điều còn lại, cách tác ý nên được tu tập theo bất kỳ cách nào có thể đạt được.

1187. Về điểm này, năm thể bắt đầu với tóc trên đầu được coi như là tướng sắc đẹp, tạo ra tham ái, đối tượng đáng mong muốn. Toàn bộ chúng sanh tham dục trở nên tham dục liên quan đến năm thể này. Nhưng vị Tỳ Khuru này lại tu tập để đạt đến chánh định (concentration) toàn diện thông qua đặc tính ghê tởm về điều đã tạo ra nguyên nhân tham dục cho nhiều người. Từ thời điểm ngài đạt đến an chỉ định nơi năm thể này, ngài cũng đạt đến an chỉ định mà không gặp rắc rối gì nơi điều còn lại.

1188. Về điểm này, đây lại có một ẩn dụ nữa được đưa ra: Giống như một nhà bán cung thiện xạ, đã làm hài lòng nhà vua và nhận được một ngôi làng tuyệt vời đem lại lợi lộc đáng giá cả 100.000 quan, đang khi đi tới ngôi làng đó đeo theo năm thứ khí giới và nhìn thấy 32 tên cướp trên đường, người đó muốn giết chết năm tên đầu sỏ trong số họ, và từ thời điểm giết được bọn họ, ngài mới phát hiện ra chẳng có hai tên trong bọn chúng lại đi cùng một đường với nhau, nhưng thực vậy điều này đã diễn ra. Giống như thời điểm người bán cung đã làm hài lòng nhà vua và chiếm được ngôi làng tuyệt vời làm phần thưởng chính là thời điểm Tỳ Khuru học đề mục thiền nơi thiền sư của mình và đã duy trì được công việc này; giống như 32 tên cướp lại chính là 32 thể; giống như năm tên cướp đầu sỏ lại là năm thể bắt đầu là tóc trên đầu; giống như thời điểm khi năm tên cướp đầu sỏ bị giết là thời điểm Tỳ Khuru đạt đến an chỉ định nhờ vào đặc điểm ghê tởm về bộ năm da, lại là nguyên nhân tạo tham dục cho mọi chúng sanh; giống như thời gian chạy trốn của các tên cướp chỉ bằng một cái bạt tai, nên được hiểu như là việc đạt đến an chỉ định của kẻ nào không gặp rắc rối vì liên quan đến những thể còn lại.

1189. Và khi ngài đã khắc phục được khái niệm theo cách này, tác ý nên được tu tập bằng cách từ bỏ dần dần. Và chỉ khi nào Tỳ Khuru tác ý liên tục được tóc trên đầu và đạt đến xác định tóc trên đầu thì lúc đó ngài mới niệm đến lông trên mình. Cho đến khi nào lông trên mình chưa xuất hiện được, bao lâu ngài nên tác ý “tóc trên đầu, tóc trên đầu” Nhưng khi lông trên mình đã nổi lên, rồi bỏ sang một bên tóc trên đầu, chính niệm nên được thiết lập với lông trên mình. Tác ý nên được tu luyện với cùng một cách liên quan đến móng..v.v..

1190. Về điểm này, đây lại có một ẩn dụ nữa: Giống như con đĩa khi nó chưa tìm ra một chỗ đứng chắc chắn ở phía trước, [259] nó không rời bỏ đĩa điểm chiếc đuôi đĩa ta đang bám lấy, nhưng khi đĩa ta đã tìm được chỗ đứng chắc chắn ở phía trước, thì nó liền cong đuôi lên, đi tới điểm đó và lấy miệng bám chặt lấy điểm đó. Chính vì thế, chỉ khi nào Tỳ Khuru tác ý liên tục đề mục thiền tóc trên đầu và xác định được đề mục thiền tóc trên đầu rồi ngài mới niệm đến lông trên mình. Cho đến khi nào lông trên mình chưa xuất hiện, ngài vẫn còn phải tác ý “tóc trên đầu, tóc trên đầu.” Nhưng khi lông trên mình đã xuất hiện trong tâm bỏ sang một bên tóc trên đầu, thì ngài niệm lông trên mình, tác ý nên được tu luyện theo cùng một cách thức như vậy liên quan đến móng..v.v...

1191. Vì khi Tỳ Khuru tu tập theo cách này liền xuất hiện việc tác ý được khẳng định là: “an chỉ định được thiết lập” bằng cách nào vậy? Đây chính là đề mục thiền để cho an chỉ định xuất hiện và đạt đến an chỉ định chỉ dành cho những ai đã tác ý. Chỉ ngay vào lúc đầu an chỉ định đó chưa xuất hiện. Vì ngay khi “tóc trên đầu” đã được hướng tâm tới, thì tâm đã trưởng thành trong số rất nhiều đối tượng đa dạng trong một qui trình vô thủy nơi vòng luân hồi tái sinh lại lọt đến tai thông qua tụng kinh[42] và tự thiết lập được nơi nào; và ngay sau khi “não” được hướng chú ý tới, não liền chú ý tới theo như tai đang nghe tụng kinh và tự thiết lập nơi tóc trên đầu. Nhưng khi Tỳ Khuru tác ý đối tượng đó, thì thể này hay thể nọ [nơi cơ thể] xuất hiện, và chánh niệm cũng diễn ra được chánh định (concentration) hỗ trợ. Chính vì thế bất kỳ thể nào xuất hiện mạnh hơn thì Tỳ Kheo nên hướng an chỉ định đến đó bằng cách thực hiện cố gắng gấp đôi. Bằng cách này vào kể từ thời điểm ngài đạt đến an chỉ định nơi các thể này, thì ngài cũng đạt đến an chỉ định nơi các thể khác mà không gặp trở ngại nào.

1192. Về điểm này, lại có ẩn dụ rừng dừa và con khỉ (xin đọc Vis.. 245tt. KhA 73 tr như ở trên § 1078). Hơn thế nữa, chuỗi sự kiện xảy ra ở đây nên được hiểu theo cách sau đây: Có một con khỉ đang sống tại một khu vườn trồng 32 cây dừa. Có một bác thợ săn muốn bắt sống con khỉ lại đứng ở gốc cây dừa cuối cùng và la lên một tiếng lớn. Con khỉ kêu hãnh, nhảy từ cây dừa này sang cây dừa khác, và dừng lại ở cây dừa cuối cùng. Người thợ săn lại chạy tới đó và la lên một tiếng lớn nữa. Con khỉ lại giống như lần trước nhảy từ cây này sang cây khác và lại dừng ở cây dừa đầu tiên. Quá mệt mỏi cứ phải bám theo con khỉ liên tục và con khỉ cũng vô cùng mệt mỏi vì cứ phải nhảy và di chuyển liên tục cứ mỗi lần người thợ săn dừng lại và la lên, như vậy con khỉ liền nắm lấy cành lá dừa non và đã bị bắt do một mũi tên đâm trúng và không thể chạy được nữa.

1193. Về điểm này, giống như 32 cây dừa là 32 thể; giống như con khỉ, là tâm, và người thợ săn chính là thiền sinh Yogin; giống như thời gian khi người thợ săn đứng chờ ở gốc cây dừa [260] cất tiếng la to và con khỉ kêu hãnh chạy trốn và đứng chờ ở cây dừa cuối hàng dừa, chính là [thời gian] tâm đã nổi lên nơi nhiều đối tượng khác nhau vào lúc đầu của qui trình nơi vòng luân hồi tái sinh, ngay khi đối tượng “tóc trên đầu” được chú ý tới, tiến tới với tai nghe theo nhịp tụng kinh[43] và tự thiết lập trong “não”. Giống như thời điểm (con khỉ) quay trở lại gần đến cuối hàng dừa, khi con khỉ đã dừng lại và cất tiếng la lên ở cuối hàng dừa lại chính là việc tự thiết lập [trở lại] nơi tóc trên đầu đi theo tới tai bằng cách tụng kinh, ngay khi “não” được chú ý tới; giống như thời điểm con khỉ nhảy từ nơi này sang nơi khác [người thợ săn] kêu lớn lên và trở nên mệt mỏi, do liên tục bám theo là cách thức tiến lên của người đang tác ý liên tục bằng cách liên tục niệm với từng thể khi xuất hiện; giống như thời điểm con khỉ không chạy trốn nữa ngay cả khi đã bị bắt và đã bị mũi tên xuyên thủng chính là thời điểm đạt đến an chỉ định bằng cách cố gắng gấp đôi liên quan đến bất kỳ thể nào xuất hiện mạnh hơn.

1194. Từ thời điểm đạt đến an chỉ định trong đó Tỳ Khuru sẽ đạt đến an chỉ định nơi [thể] còn lại mà không gặp trở ngại nào. Chính vì thế Tỳ Khuru nên lưu ý tới và suy nghĩ về “điều ghê tởm, gớm ghiếc” liên tục và nên tác ý và lưu tâm đến. Khi ngài làm như vậy, thì bốn uẩn lấy đặc tính ghê tởm gớm ghiếc làm đối tượng và ngài đạt đến an chỉ định.

1195. Toàn bộ những gì còn lại giống hệt như đã được khẳng định ở trên, cụ thể là “thức ở các giai đoạn đầu được gọi là công việc tiên khởi và phương tiện câu hành với tâm và tứ.” (§1145) Nhưng nếu như Tỳ Khưu chỉ tác ý vào một thể, chỉ có thiền Jhana bậc nhất được tạo ra mà thôi. Nếu ngài tác ý từng thể một, thì cả 32 thiền bậc một sẽ được tạo ra, câu chuyện và câu hỏi bất tận tay[44] đã được làm rõ.

(2) Tùy quán thân ngoại phần và thân nội ngoại phần.

1196. **So tam nimittam** 193.23> (*vị ấy... .. ấn tướng*): Vị Tỳ Khưu đó đang tu tập ấn tướng đó. **Āsevati** (*tập luyện*): theo đuổi, năng lui tới. **Bhāveti** (“*tu tập*”): phát triển: tăng trưởng. **Bahulikaroti** (“*tập luyện nhiều – thường xuyên tu tập*”) thực hiện liên tục. **Svāvatthitam vavatthāpeti** <193.24> (“*xác định một cách thấu đáo*”) : định nghĩa một cách toàn diện. **Bahiddhā kāye cittaṃ upasamharati** <193.26> (*vào thân bên ngoài*) thực hiện xong điều đó, ngài tác ý, ấn định, gọi tới qui vào thân một người khác. **Atthi ssa kāye.** <194.4> (“*hiện diện nơi thể xác của ngài*”) = *atthi assa kāye*.

1197. **Ajjhattabahiddhā kāye cittaṃ upasamharati** <194.11> (“*tác ý để qui vào thân xác nội phần và ngoại phần*”): ngài tác ý để lúc này thì qui vào thể xác của chính mình lúc khác lại qui vào thể xác của người khác. **[261] Atthi kāye** <194.17> (“*hiện diện nơi thân xác*”) ngài nói điều này là vì không loại trừ thân xác của chính ngài cũng như thân xác của người khác được nhắm tới ở đây.

1198. Nhưng ở đây, đối với kẻ nào đang thực hiện công việc sơ khởi là coi chính thân xác của mình là điều “ghê tởm”, cả an chỉ định và cận hành định đều diễn ra. Vì ai đang thực hiện việc tác ý vào điều ghê tởm gồm ghiếc nơi thân xác của người khác, thì cả an chỉ định lẫn cận hành định đều không diễn ra. Nhưng chẳng phải cả hai trạng thái này đều đã xuất hiện liên quan đến mười cách tùy quán về bất tịnh chăng? Vâng, điều này đã diễn ra. Vì những trạng thái đó thuộc một tầng lớp những gì không thể nắm bắt được (*anupādinna*), chính vì thế trong việc tùy quán kiểu này thì cả an chỉ định và cận hành định đều diễn ra. Nhưng ta nên hiểu điều này chỉ thuộc về tầng lớp có thể hiểu được mà thôi, chính vì thế cả hai hiện trạng này khởi xuất ở đây. Nhưng một điều ta nên hiểu ở đây là có sự phát triển thiền quán nên mới được gọi là tùy quán về bất tịnh[45]

1199. Điều gì đã được diễn giải trong đoạn này vậy? Ta đã diễn giải về chỉ tịnh và quán minh.

Phương pháp chung.

1200. Đến đây, ta nên hiểu phương pháp chung như được chia sẻ toàn bộ việc tác ý thuộc loại phương pháp này. Vì liên quan đến những đặc điểm này có kệ rằng:

(1) *thông qua ấn tướng*, (2) *trạng thái*, và (3) *giới*
(4) *rời đến trống rỗng*, (5) *ngũ uẩn vân vân*.
Nên hiểu rõ định nghĩa về tóc trên đầu
Theo những đặc tính nêu trên.

1201. Về điểm này, (1) liên quan đến “ấn tướng”: trong số 32 thể có tới 160 ấn tướng, nhờ đó thiền sinh có thể nắm bắt được 32 khía cạnh được gọi là thể: có nghĩa là: ấn tướng màu sắc của tóc, ấn tướng hình dạng, ấn tướng phương hướng, ấn tướng (vị trí) và ấn tướng giới hạn làm thành ngũ tướng. Và cũng như vậy liên quan đến lông trên mình cũng có ngũ ấn tướng như vừa nêu trên.

1202. (2) Liên quan đến “trạng thái”: trong số 32 thể có 128 trạng thái nhờ đó thiền sinh có thể tác ý thành 32 thể được coi như là trạng thái: có nghĩa là độ cứng là trạng thái của tóc, rời trạng thái cố kết, trạng thái sức ấm và trạng thái y nâng đỡ nơi tóc làm thành bốn trạng thái, và cũng như vậy liên quan đến lông trên mình cũng có bốn trạng thái như nêu ở trên.

1203. (3) Liên quan đến “đại giới” trong số 32 thể, liên quan đến những giới đề cập đến trong đoạn: “Hỡi chư vị Tỳ Khưu, con người này gồm có bốn giới.” (M iii. 128.), có 128 giới nhờ đó thiền sinh có thể nắm bắt được (hiểu rõ) 32 thể liên quan đến các đại, hay giới. Đó là yếu tố cứng rắn nơi tóc lại là địa đại, giới cố kết thuộc thủy đại, giới sức ấm thuộc hỏa đại, và giới y chỉ thuộc hòa (phong) đại làm thành tứ đại hay bốn giới. Và cũng được áp dụng cho cả lông trên mình, v.v...

1204. (4) Liên quan đến “trống rỗng” trong số 32 thể có 96 dáng vẻ trống rỗng [262] Nhờ đó thiên sinh có tuệ quán được 32 thể được coi như là “trống rỗng” có nghĩa là, tóc trên đầu thì trống rỗng ngã, hoặc những gì liên quan đến ngã, liên quan đến thường xuyên, lâu dài hay vĩnh hằng hay không có khả năng thay đổi. Như vậy có cả bảy ba loại “hư vô” hay “trống rỗng” nơi tóc trên đầu, trước tiên là vô ngã, rồi đến thiếu những gì liên quan đến ngã và cuối cùng là trống rỗng những gì liên quan đến thường xuyên, tức là vô thường. Và cũng như vậy liên quan đến lông trên mình cũng có ba dáng vẻ bên ngoài như vậy, v.v... [46]

1205. (5) Liên quan đến “uẩn, v.v...” trong số 32 thể khi tóc trên đầu được phân biệt thông qua dáng vẻ các uẩn thì xác định nên được hiểu theo phương pháp dưới đây: “có bao nhiêu uẩn cả thấy? Có bao nhiêu xứ? Có bao nhiêu giới (Đại)? có bao nhiêu chân đế? Có bao nhiêu niệm xứ?”

(4) Giải thích từ trong bản văn Phân tích (Vibhaṅga)

1206. Sau khi đã vạch rõ chi tiết tùy quán về thân theo ba cách bắt đầu với “nội phần” có đoạn bắt đầu với **anupassī** <194.25> (“*đang tùy quán*”) được bắt đầu để có thể chứng tỏ cho thấy, bằng cách phân tích các từ bắt đầu với “ngài tùy quán thân trong thân, với nhiệt tâm, với tỉnh giác và chánh niệm và chú tâm.”

1207. Về điểm này, **Tattha katamā anupassanā? Yā paññā pajānanā** (“*về điểm này, tùy quán là gì vậy?*”) Đó chính là hiểu biết, tức là hành vi hiểu rõ”) v.v... được đề cập đến để chỉ ra thông qua loại tùy quán nào ngài đã tùy quán thân. Chính vì thế với **ātāpi** <194.32> (“*nhiệt tâm*”) v.v... ở đây, **paññā pajānanā** <194.26> (*hiểu biết, tức là hành vi hiểu rõ*”), v.v... nên được hiểu giống như cách đã được diễn giải trong đoạn tâm sanh (*cittuppāda*) (xin đọc Asl 147).

1208. **Upedo** <194.28> (“*được dự nhập*”) v.v... tất cả đều đồng nghĩa với nhau. Hơn thế nữa ngài **upeto** (“*được dự nhập*”) thông qua tu tập (*āsevanā*): **samupeto** (“*được dự nhập*”) có nghĩa là ngài được trang bị hoàn toàn đầy đủ để tu tập. Trong trường hợp hai cặp **upāgato** (“*đi đến*”) và **samupāgato** (“*đi đến hoàn toàn*”), **upapanno** (“*sanh*”) và **samupapanno** <194.29> (“*tương sinh*.”) thì phương pháp lại giống nhau. Nhưng ngài lại là người **samannāgato** (“*thành tựu*”) nhờ tu tập nhiều. Như vậy ta nên hiểu cấu trúc câu ở đây như vậy. Liên quan đến **iminā ātāpena upeto** (“*được dự nhập với lòng nhiệt tâm*”), v.v... thì phương pháp vẫn giống nhau.

1209. Liên quan đến từ **viharati** <194.30> (“*cư trú*”) về vấn đề này, không đặt câu hỏi: “trú ngụ là gì vậy?” ngài liền nói **iriyati** (“*tự mình xử sự*”) việc thuyết pháp thông qua một bài diễn giải có liên quan với một người (*puggalādiṭṭhānā desanā*) [47] nghĩa là vì có một trong số bốn oai nghi (*iriyāpatha*) đó, ngài đã tự xử sự (*iriyati*). Nhờ bốn oai nghi, **vattati** (“*ngài tiến hành*” nhờ tiến trình của bộ phận xe cộ. **Pāleti** (“*ngài gìn giữ*”) nhờ việc bảo vệ thân xác bằng việc chịu đựng lâu dài thông qua loại bỏ đau khổ ở một tư thế này chuyển sang tư thế khác; **yapeti** (“*ngài thực hiện*”) nhờ việc tiến hành ở mọi tư thế do không dừng lại ở bất kỳ tư thế nào.; **yāpeti** (“*ngài duy trì*”) do việc duy trì thân xác bằng cách này hay cách khác nhờ ở tư thế này tư thế nọ **carati** (“*ngài hành động*”) do đã tiến hành một thời gian dài **viharati** <194.31> (*ngài sống*) vì việc kéo dài cuộc sống (*harāṇa*) bằng cách làm gián đoạn tư thế này bằng tư thế khác.

1210. **Sv eva kāyo loko** <195.10> (“*chính thân xác này cũng là thế gian mà thôi*”) Cùng thân xác này ngài trú trong đó để tùy quán thân lại chính là thế gian (*loka*) hiểu theo nghĩa tiêu hoại và đổ bể. (*hujjanapalujjana*). Nhưng vì ta đang diệt trừ tham và ưu khỏi thân xác này, thế nên cả hai cũng bị diệt trừ khỏi cảm thọ, v.v... chính vì thế ta đề cập đến “*ngũ thủ uẩn cũng chính là thế gian*”

1211. [263] Liên quan đến **santā** <195.20> (“*được bình an*”), v.v... đây chính là **santā** (“*được bình an*”), nhờ sự an bình do diệt (*nirodha*) mà ra; họ đã trở thành **samitā** (“*chế ngự được*”) bằng việc chế ngự tu tập (*bhāvanā*); họ đã được **vūpasantā** (“*vắng lặng*”) bằng cách làm dịu đi điều không xảy ra do thông hiểu toàn bộ những điều cơ bản. **Atthaṅgatā** <195.21> (“*dập tắt*”) đem lại (*gata*) lợi nhuận (*attha*) gọi là diệt. **Abbhatthaṅgatā** (“*diệt tắt*”) giảm bớt hoàn toàn do pháp ngăn ngừa được liên tục tái tạo ra. **Appitā** (“*đình chỉ*”): từ bỏ sang một bên. Cũng có nghĩa là “*thiết lập được tình trạng không xuất hiện*” (*appavattiyam hitā*). **Vyappitā** (“*cấm chỉ*”) hầu như đã được từ bỏ, cũng có nghĩa là “*thiết lập được hoàn toàn tình trạng không diễn ra*.” (*ativiya appavattiyam hitā*). **Sositā** (“*kiệt quệ*”): chúng đã kiệt quệ do phải kiệt quệ như vậy chúng không thể xuất khỏi được nữa.

Visositā < 195.22> (“tàn lụi đi hoàn toàn”) tan biến hoàn toàn: “biến tan” là ý nghĩa muốn đề cập đến. **Vyantikatā** (“tận diệt”) : làm thế nào chẳng còn điều gì nhắc nhở đến.

1212. Và ở đây ta nên hiểu rằng nhờ khẳng định “tùy quán thân” mà việc duy trì được đề mục thiền bằng cách ở lại với đề mục thiền đó; nhờ “nhiệt tâm” (*ātapā*), chánh tinh tấn; nhờ “chánh niệm và tỉnh giác” (*satisampajañña*). Những phương cách duy trì đề mục thiền hay nhờ “chánh niệm” thiền chỉ có được thông qua tùy quán thân; nhờ “tỉnh giác”, nhờ thiền quán (*vipassanā*); nhờ diệt trừ được tham lam và ưu, thành quả tu tập.

(c) Thọ quán

1213. Liên quan đến việc diễn giải thọ tùy quán, giống như những gì đã được khẳng định ở trên và ta cũng nên hiểu theo cùng một cách như vậy.

1214. Nhưng liên quan đến **sukhaṃ vedanaṃ vediyamāno** <195.26> (“cảm nghiệm được thọ lạc”), v.v... **sukhaṃ vedanaṃ** (“thọ lạc”) cảm nghiệm được thân thọ lạc và tâm thọ lạc. Ngài hiểu ra rằng: “tôi hiểu ra được thọ lạc” Về điểm này, cho dù chắc chắn những đứa trẻ đang nằm trong lòng mẹ và bú sữa mẹ, v.v... biết rằng: “chúng tôi cảm nghiệm được điều khoái lạc.” Tuy nhiên ta không nói điều này có liên quan đến một loại kiến thức như vậy, vì kiến thức đó không diệt trừ niềm tin nơi chúng sanh, hoặc diệt trừ tưởng của một chúng sanh, và cũng chẳng phải là đề mục thiền hay việc tu tập niệm xứ đâu. Nhưng việc hiểu biết của vị Tỳ Khuru này loại bỏ niềm tin nơi chúng sanh, diệt trừ tưởng về chúng sanh, cũng vừa là một đề mục thiền cũng như niệm xứ nữa. Vì người ta nói điều này có liên quan đến một cảm thọ như vậy câu hành với tỉnh giác về vấn nạn sau: “Ai cảm nghiệm vậy? Cảm thọ đó thuộc về người nào vậy? Lý do cảm thọ xuất hiện để làm gì?”

1215. Ai đã cảm nghiệm được? Về vấn đề này, chẳng có chúng sanh hay người nào cảm nghiệm cả. Cảm thọ thuộc về ai? Chẳng thuộc về người nào cả. Cảm thọ xuất hiện vì lý do gì? Cảm thọ có thể xuất hiện vì đối tượng cũng là xứ (*vatthu*)^[48] nữa. Chính vì thế người đó hiểu biết phù hợp với “cảm thọ cảm nghiệm bằng cách biến đổi căn bản (xứ) này nọ làm đối tượng khoái lạc, v.v... nhưng **[264]** các từ “tôi cảm nghiệm được” chỉ là một cách diễn tả qui ước mà thôi, được sử dụng liên quan đến cảm thọ đó khởi xuất mà thôi;” với cách này ta nên hiểu “người đó biết tức là: “tôi cảm nghiệm được thọ lạc.” Đang khi ta khẳng định như vậy: chính cảm thọ là điều ta cảm nghiệm được bằng cách biến “xứ” thành đối tượng.

1216. Giống như một vị Trưởng lão sống tại Cittalapabbata, hình như vào lúc vị Trưởng Lão bị bệnh thường rên rỉ và lăn qua lăn lại do cảm thọ của ngài quá mạnh mẽ. Một vị Tỳ Khuru trẻ nói với ngài:

“Thưa ngài, chỗ nào làm cho ngài đau thế?

“Bạn ơi, chẳng có chỗ nào khiến tôi đau đâu, chính là do cảm thọ cảm nghiệm được bằng cách biến xứ làm đối tượng vậy.

“Kể từ khi trí hiểu được như vậy cam chịu có còn thích hợp nữa không thưa ngài.?”

“Bạn ơi, tôi đang chịu đựng đó thôi.

“Thưa ngài, chịu đựng có phải là điều đáng khen chẳng?”

Vị Trưởng Lão cam chịu. Tính hải hước bùng lên nơi tâm can của ngài. Ruột gan ngài phơi một đồng trên giường, vị Trưởng Lão đã chỉ cho vị Tỳ Khuru trẻ tuổi thấy điều này.

“Bạn ơi, chịu đựng tới cỡ này có thích hợp chẳng?”

Vị Tỳ Khuru trẻ im lặng. Vị Trưởng Lão, tự khoát lấy cho mình cả tinh tấn lẫn an tịnh^[49] đã đạt đến bậc A-la-hán cùng với Pháp đạt thông và giống như “Đấng Thế Tôn” (*samasīsin*) ngài đã đạt đến tịch diệt [ngay lập tức] sau khi chết^[50].

1217. Và giống như trường hợp một thọ lạc, cũng vậy như trong trường hợp **dukkhaṃ ... nirāmisam vā adukkhamasukhaṃ vedanaṃ vediyamāno nirāmisam adukkhamasukhaṃ vedanaṃ**

vediyāmī ti pajānāti <195.27> (“ cảm nghiệm được thọ khổ... cảm nghiệm được thọ phi vật chất phi lạc phi khổ, ngài nhận ra rằng: “tôi cảm nghiệm được thọ phi vật chất phi lạc phi khổ.”)

1218. Như vậy, đang khi diễn giải đề mục thiền vô sắc pháp, sau khi đã diễn giải đề mục thiền sắc pháp. Đức Phật đã thực hiện điều này thông qua cảm thọ. Vì đề mục thiền có hai đặc tính: đề mục thiền sắc và đề mục thiền vô sắc và ta cũng đặt cho cái tên là “phân biệt được sắc và vô sắc”. Về điểm này, khi đang diễn giải đề mục thiền sắc, Đức Phật đã diễn giải định nghĩa các đại thông qua tác ý ngắn gọn hay tác ý chi tiết và cả hai loại ngắn gọn hay chi tiết đều được chứng minh dưới mọi khía cạnh trong Thanh Tịnh Đạo (xin đọc Vis.347 tt). Nhưng khi diễn giải đề mục thiền vô sắc, hầu như ngài đã diễn giải bằng cảm thọ. Vì việc tác ý suy nghĩ [51] đề mục thiền vô sắc lại có ba cách: thông qua xúc, thông qua cảm thọ, và thông qua tâm. Bằng cách nào vậy? Khi đề mục thiền sắc được phân biệt ngắn gọn hay chi tiết, (1) đối với ai đề mục thể hiện hiển nhiên thành xúc nổi lên và tiếp xúc với đối tượng nơi tác động hay ảnh hưởng đầu tiên của tâm và sở hữu tâm trên đối tượng; (2) đối với người khác cảm thọ nổi lên và cảm nhận được đối tượng đó; (3) đối với người khác tâm đó trở thành hiển nhiên thì xuất khởi và nhận thức được nhờ phân biệt được đối tượng đó.

1219. [265] Về điểm này, (1) đối với người nào xúc trở thành hiển nhiên lại phân biệt được bộ ngũ xúc như sau: “Không chỉ xúc nổi lên, nhưng cùng với xúc lại có cảm thọ nổi lên nữa và cảm nghiệm được cùng một đối tượng, cũng vậy tưởng cũng nhận ra được xúc đó cũng như thể tư (volition) tạo ra những lộ trình về xúc và cũng có tâm nổi lên và cũng nhận ra được xúc đó. (2) Nơi kẻ nào cảm thọ đã trở nên hiển nhiên cũng phân biệt được bộ ngũ xúc như sau: “Không chỉ có cảm thọ nổi lên mà thôi, nhưng cùng với cảm thọ đó còn có xúc làm nhiệm vụ tiếp xúc với đề mục thiền đó, cả tưởng cũng nhận ra được cảm thọ đó rồi tư (volition) tạo thành lộ trình về đề mục thiền đó và rồi lại có tâm nổi lên để nhận ra đề mục đó nữa. (3) đối với người nào tâm thức đã trở thành hiển nhiên, giúp nhận ra đề mục đó, cũng phân biệt được xúc theo năm cách như sau: “Không chỉ có tâm nổi lên, nhưng còn có xúc nổi lên giúp tiếp xúc với cùng một đối tượng đó. Lại có cảm thọ cảm nghiệm được xúc đó. Rồi tưởng nhận ra xúc đó, cũng như tư (volition) tạo ra lộ trình về xúc đó.

1220. Đang khi xét đến năm pháp này tùy thuộc vào bộ ngũ xúc phụ thuộc điều gì vậy? Ngài đã hiểu ra: “chúng phụ thuộc vào xứ.” Điều ta gọi là xứ chính là thân xác. Về điều này, [Đức Phật] nói rằng: “Nhưng đây là điều tâm của tôi phụ thuộc vào.” (D I 76) có nghĩa là: xứ này bao gồm cả sắc tứ đại và sắc y sinh. Do đó ngài quan sát được danh sắc như sau: xứ chính là sắc, ngũ xúc là danh, sắc là sắc uẩn còn danh chính là bốn uẩn vô sắc vậy. Như vậy xứ bao gồm chỉ có ngũ uẩn mà thôi, vì không có ngũ uẩn ngoài danh sắc, và cũng không có danh sắc ngoài ngũ uẩn. Thông qua tìm hiểu: đối với ngũ uẩn, thì nguyên nhân của chúng là gì vậy?” [Đức Phật] đã nhận ra: chúng có vô minh, v.v... làm duyên.” Chính vì thế [ta biết rằng:] đây chính là duyên lẫn y tương sinh vậy. Chẳng có được chúng sanh và con người riêng rẽ đâu, mà chỉ có một đồng hành mà thôi. [Đức Phật] đã áp dụng tam tướng bằng danh và sắc làm duyên và thông qua danh và sắc với những duyên của chúng ngài đã tùy quán “vô thường, đau khổ, vô ngã” nhờ tuệ quán liên tiếp.

1221. Vì ngài đang mong chờ thấu triệt [chân đế, nói rằng:] Hôm nay! Hôm nay! vào một ngày có khi hậu thích hợp, có người thích hợp, có đồ ăn thích hợp, lắng nghe pháp thích hợp, ngồi trong một buổi họp một mình ngài đã nhập thiền quán đến tận đỉnh cao và thiết lập được bậc A-la-hán. Như vậy đối với ba hạng người này cũng vậy, đề mục thiền được diễn giải cho tới bậc A-la-hán.

1222. Tuy nhiên, ở đây đang khi diễn giải về đề mục thiền vô sắc. Đức Phật đã thực hiện thông qua cảm thọ [266] đang khi diễn giải thông qua xúc hay tâm, điều này không trở thành hiển nhiên, hình như tâm đã trở thành khó hiểu. Nhưng nhờ cách cảm thọ thì nó trở thành hiển nhiên.

1223. Tại sao vậy? Vì do tính hiển nhiên khởi xuất cảm thọ. Vì khởi xuất thọ lạc và thọ khổ đã quá hiển nhiên. Khi thọ lạc nổi lên, nó làm giao động, nghiền nát, lan tỏa khắp và tràn ngập thân xác, giống như phải ăn bơ đã rửa đến một trăm lần, giống như được xúc dầu đã đun sôi một trăm lần, và giống như được làm lạnh bằng một con sốt rét giống như đổ một trăm bình nước lạnh lên người vậy, khiến cho người đó phải thốt lên: “Ồi sung sướng vô biên,” khi khổ nổi lên làm giao động, nghiền nát, lan tỏa khắp và tràn ngập toàn thân. Giống như một ngọn giáo nóng đỏ đâm vào người. Giống như làm tung tóe kim loại nóng chảy, giống như ném một lượng than hồng vào trong đám cỏ khô và các cây trong rừng, khiến cho người đó phải thốt lên: “Ồi, đau đớn quá, ôi đau đớn biết chừng nào!” Như vậy khởi xuất thọ lạc và thọ khổ đã rõ ràng.

1224. Nhưng cảm thọ phi lạc phi khổ thì khó lòng chứng minh, lại tối nghĩa và không rõ ràng. Nó chỉ trở thành hiển nhiên đối với ai hiểu được như sau: cảm thọ phi lạc phi khổ là một loại cảm thọ chính, đối nghịch lại với thọ lạc và thọ khổ, khi khoái lạc và đau khổ không xuất hiện cảm thọ này giống điều gì vậy? Giống như một người thợ săn nai, đang theo dõi dấu vết một con nai chạy trốn chạy giữa đường lên một dốc đá cao và người thợ săn khám phá ra dấu chân con vật ở gần bên vách đá, nhưng chẳng nhìn thấy gì trong đó, người thợ săn chỉ biết rằng: con nai leo lên leo xuống ở chỗ này, ở giữa chắc là nơi con vật đã leo qua dốc đá. Như vậy giống như vết chân ở chỗ con vật leo lên, thọ lạc thật quá hiển nhiên; giống như vết chân nơi con vật bước xuống, khổ khởi xuất cũng đã hiển nhiên. Như ta hiểu được như sau: con vật leo lên leo xuống ở đây và ở giữa là nơi nó leo lên (điều này rõ ràng đối với ai hiểu ra được như vậy). “cảm thọ phi lạc phi khổ lại là thọ xả. Đối nghịch lại với thọ lạc và thọ khổ. Khi lạc và khổ không xuất hiện” Như vậy, đang khi diễn giải đề mục thiền sắc đầu tiên, tiếp theo đó Đức Phật đã chỉ ra đề mục thiền vô sắc, được trình bày qua cảm thọ vậy.

1225. Và không những chỉ có ở đây ngài đã giảng dạy điều này như vậy, nhưng trong Trường Bộ Kinh (dīgha Nikāya) trong bộ Mahānidāna (D sutta 15) Kinh Tạng Sakkapañha (D sutta 21) và Mahāsatipatthāna (D sutta 15); [267] trong Trung Bộ Kinh có tác phẩm Satipatthāna (M Sutta 43) Kinh Cūḷatanhāsaṅkhaya Sutta (M. sutta 37) Mahātanhāsaṅkhaya Sutta (M sutta 28), Kinh Cūḷavedalla (M sutta 43) Kinh Mahāvedalla (M. sutta 44) Kinh Raṭṭhapāla (M sutta 82) Kinh Māgandiya (M sutta 75) Kinh Dhātuvibhaṅga (M. sutta 140) Kinh Āneñjasappāya (M sutta 106) ; và trong Tương Ưng Bộ Kinh có kinh Cūḷanidāna (S ii 92) Kinh Rukkhūpama (S ii 87) Kinh Parivīmamsana (S. sutta 80) và trong toàn bộ Bộ Kinh Tương Ưng Vedanā (S. iv 204-237) Như vậy trong rất nhiều Kinh (sau phần diễn giải đầu tiên chủ đề thiền sắc, rồi sau đó ngài đã chỉ ra cho thấy chủ đề thiền vô sắc, trình bày đề mục thiền bằng cảm thọ và trong những trường hợp này, đó là phần niệm xứ.

1226. Về điểm này, liên hệ tới **sukhaṃ vedanaṃ** <195.26> (“một thọ lạc”), v.v... cũng còn có phương pháp khác này nữa để hiểu rõ. Ngài biết rằng: “tôi cảm thấy một thọ lạc” có nghĩa là: “Vào sát na thọ lạc vì thiếu sự hiện diện của thọ khổ, ngài nhận ra được: “tôi cảm nhận được một thọ lạc.” Chính vì thế (hiểu biết): vì không có khổ nổi lên đã xuất hiện trước đó và vì sự hiện hữu của thọ lạc này khi khổ bắt đầu xuất hiện. Chính vì thế cảm thọ này được gọi là vô thường, không tồn tại vĩnh cửu và dễ bị thay đổi. Như vậy ngài đã hiểu được rõ ràng về điều đó.

1227. Vì chính Đức Phật đã đề cập đến điều này: “Hỡi Aggivessana, khi ngài cảm thấy thọ lạc, thì không cảm thấy thọ khổ cũng như không cảm thấy thọ phi lạc phi khổ nữa. Hỡi Aggivessana, khi người đó cảm thấy thọ khổ... cũng cảm thấy thọ phi lạc phi khổ, rồi người đó không cảm thấy thọ lạc và không cảm thấy thọ khổ. Rồi người đó chỉ cảm thấy thọ phi lạc phi khổ mà thôi. Hỡi Aggivessana, thọ lạc thì vô thường, hữu vi, khởi xuất có nguyên nhân, và dễ biến mất, dễ bị qua đi, dễ bị phai nhạt đi, dễ bị diệt. Và hỡi Aggivessana, thọ khổ... và cảm thọ phi lạc phi khổ... thì vô thường, hữu vi, nổi lên có nguyên nhân, dễ biến mất, dễ qua đi, dễ bị diệt, Nhận thấy như vậy, hỡi Aggivessana, người thánh đệ tử thông minh nhằm chán trước thọ lạc, nhằm chán trước thọ khổ, nhằm chán trước cảm thọ phi lạc phi khổ; nhằm chán, thì ly tham, khi ly tham người thánh đệ tử đó được giải thoát, khi người thánh đệ tử được giải thoát liền nổi lên tri kiến khiến ngài được giải thoát. Người đó hiểu ra rằng: “sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, điều cần làm đã được thực hiện. Chẳng còn điều gì khác có thể xuất hiện đâu.” (M. i 500) . [268]

1228. Liên quan đến **sāmisam vā sukhaṃ** <195.30> (“hay là cảm thọ thuộc vật chất”), v.v... thọ lạc thuộc vật chất lạc chính là tên dành cho sáu loại thọ lạc dựa trên cuộc sống gia đình phụ thuộc vào sáu môi ràng buộc dục lạc; **nirāmisam sukhaṃ** <195.33> (“thọ lạc phi vật chất”) là tên đặt cho sáu loại thọ lạc dựa trên xuất gia. **Sāmisam dukkhaṃ** <195.34> (“thọ khổ thuộc vật chất”) là tên đặt cho sáu loại thọ khổ dựa trên cuộc sống gia đình; **nirāmisam dukkhaṃ** <195.35> (“thọ khổ phi vật chất”) là tên dành cho sáu loại thọ khổ dựa trên xuất gia. **Sāmisam adukkhamasukhaṃ** <195.38> (“cảm thọ phi lạc phi khổ”) là tên dành cho sáu loại cảm thọ xả dựa trên cuộc sống gia đình; **nirāmisam adukkhamasukhaṃ** <195.40> (“cảm thọ phi lạc phi khổ”) là tên dành cho sáu loại cảm thọ dựa trên xuất gia. Những cảm thọ này được trình bày trong Kinh Pāli trong năm mươi kinh cuối cùng (*Uparipannāsa*) [trong bản kinh *Salāyatanavibhaṅga* (M sutta 137)]

1229. **So tam nimittam** (“kẻ nào... ấn tượng đó”) : kẻ nào tu tập ấn tượng cảm thọ đó. **Bahiddhā vedanāsu** (“nơi cảm thọ ngoại phần”): nơi cảm thọ của người khác. **Sukhaṃ vedanaṃ vediyamānaṃ** (“cảm nhận thọ lạc”) một người khác cảm nghiệm thọ lạc. **Ajjhattabahiddhā** (“nội

phân và ngoại phân”): lúc này người tác ý vào cảm thọ của chính mình, lúc khác lại tác ý vào cảm thọ của người khác. Trong đoạn cuối cùng. Vì chẳng phải bản ngã, cũng chẳng phải điều gì khác được xác định, chính vì thế để có thể vạch ra được cách tác ý cảm thọ duy nhất, **idha bhikkhu sukhaṃ vedanaṃ sukhā vedanā ti** <196.28> người nói rằng : (“ở đây khi vị Tỳ Khuru hiểu được thọ lạc như là thọ lạc vậy.”

1230. Ở đây điều còn lại đã quá rõ ràng. Nhưng trong đoạn này chỉ có thiền quán thuần túy mới được diễn giải mà thôi.

(d) Tùy quán tâm

1231. Liên quan đến việc diễn giải tùy quán tâm, cũng giống như những gì đã được khẳng định ở trên và ta nên hiểu theo cùng một cách như vậy. Nhưng liên quan đến **sarāgaṃ vā cittaṃ** <197.17> (“tâm có tham”) v.v... **sarāgaṃ** (“tham lam”) có nghĩa là tám loại tâm tương ưng với tham.

Vītarāgaṃ (“thoát khỏi tham lam”) là tâm thiện và vô ký hiệp thể. Tuy nhiên vì đây chính là sự hiểu biết về các pháp chứ không phải là một tập hợp các pháp, chính vì thế tâm siêu thể không được áp dụng ở đây, ngay cả liên quan đến một trong hai từ. [52] Bốn loại tâm bất thiện cũng không thấy xuất hiện nơi các từ trước đó hay các từ tiếp theo sau.

1232. **Sadosaṃ** (“có sân”) là hai loại tâm tương ưng với cảm thọ ưu. **Vītadosaṃ** (“thoát hận”) là một tâm thiện và vô ký hiệp thể. Mười loại tâm bất thiện không thấy xuất hiện hoặc nơi các từ trước đó và các từ tiếp theo đây.

1233. **Samohaṃ** (“si”) là hai loại tâm, tức là tâm đó tương ưng với hoài nghi và tương ưng với phóng dật. Nhưng vì si mê nổi lên nơi toàn bộ tâm thức bất thiện [269] chính vì thế những tâm bất thiện còn lại cũng được ứng dụng ở đây; vì trong bộ nhị này [53] và toàn bộ mười hai loại tâm bất thiện không được kể vào đây. **Vītamohaṃ**. (“ly si”) tâm thiện và vô ký hiệp thể.

1234. **Saṅkhittaṃ** <197.23> (“hôn trầm”): do cứng cõi và hôn trầm tấn công. Chính vì thế đây là tên của tâm hôn trầm **vikkhittaṃ** (“phóng dật”) câu hành với giao động. Vì đây là tâm bị thua cuộc.

1235. **Mahaggataṃ** (“đáo đại”): thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới. **Amahaggataṃ** (“phi đáo đại”): thuộc cõi dục giới.

1236. **Sattaraṃ** (“hữu thượng”) thuộc cõi dục giới. **Anuttaraṃ** (“vô thượng”) thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới. Ở đây “hữu thượng” cũng có thể được coi như thuộc cõi sắc giới và “vô thượng” chỉ thuộc cõi vô sắc giới mà thôi.

1237. **Samāhitaṃ** (“định tĩnh”) là tâm của người nào đạt đến an chỉ định (*Absorption*) hay cận hành định **Asamāhitaṃ** (“không định tĩnh”) là tâm không có bất kỳ loại định nào kể trên.

1238. **Vimuttaṃ** (“được giải thoát”) chính là tâm được giải thoát hoặc do giải thoát thay thế bằng sự nhất thời, (*tadaṅgavimutti*) hay là giải thoát do trấn áp (*vikkhambhanavimutti*). **Avimuttaṃ** (“không được giải thoát”) là điều không được giải thoát do bất kỳ loại giải thoát nào. Tuy nhiên, ở đây không có cơ hội giải thoát bằng triệt tiêu. (*samucchadavimutti*), giải thoát thông qua an tịnh (*passaddhivimutti*) và giải thoát thông qua xuất gia (*nissaraṇavimutti*)

1239. **Sarāgaṃ assa cittaṃ**. <197.378> (“tâm vị ấy có tham”) = *sarāgaṃ assa cittaṃ*.

1240. Các tâm còn lại cũng đã rõ theo phương pháp đề cập đến ở trên. Trong đoạn này chỉ có tuệ quán thuần túy được diễn giải mà thôi

(e) Tùy quán Pháp

1241. Cho tới điểm này, nhờ có tùy quán thân mới chỉ rõ việc nắm chắc sắc uẩn được diễn giải mà thôi, và nhờ tùy quán thọ chỉ có thọ uẩn được diễn giải và nhờ tùy quán tâm có thức uẩn được diễn giải; Tuy nhiên để có thể giải thích tương uẩn, và hành uẩn dưới tiêu đề các pháp tương ưng ngài phán. **Kathaṃ ca bhikkhu** <199.12> (“và một Chư vị Tỳ Khuru làm thế nào”), v.v... nhằm chỉ ra cho rõ tùy quán pháp là như thế nào

Năm loại triển cái

1242. Về điểm này, **santam** <199.14> (“khi nào có... xuất hiện”) có nghĩa là tồn tại do thường xuyên lai vãng tới; **asantam** <199.15> (“khi nào không có... xuất hiện”) có nghĩa là không tồn tại do không thường xuyên lai vãng tới hay vì đã bị diệt trừ. **Yathā ca** <199.17> (“và làm thế nào”): vì lý do gì xuất hiện tham dục khởi xuất. **Tañ ca pajānāti** <199.18> (“điều đó ngài đã hiểu rõ”): ngài biết rõ ý nghĩa lý do nên được hiểu theo nghĩa từng trường hợp xuất hiện ở mỗi đoạn sau đây.

Tham dục (*kāmacchanda*)

1243. Về điểm này, [270] khởi sanh (*uppāda*) xuất hiện là do không khéo tác ý liên quan đến tướng sắc đẹp... liên quan đến “tướng sắc đẹp” (*subhanimitta*), sắc đẹp là tướng sắc đẹp và đối tượng sắc đẹp cũng là tướng sắc đẹp. Không khéo tác ý (thiếu khôn ngoan) (*ayoniso manasikāra*) là tên dành cho việc tác ý điều không phải là các phương tiện (*anupāya-manasikāra*), đối với việc tác ý điều không phải là cách thức (*uppatha-manasikāra*) (xin đọc MA i 64) và đối với tác ý điều vĩnh cửu liên quan đến vô thường, đến hạnh phúc vô biên, liên quan đến đau khổ, đến bản ngã, liên quan đến vô ngã hay đến sắc đẹp và liên quan đến điều bất tịnh. Vì do sử dụng nhiều điều liên quan đến đối tượng đã khiến cho tham dục nổi lên.

1244. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có tướng sắc đẹp, mà tác ý không khéo, tu tập nhiều chính là vật thực làm khởi sanh tham dục chưa khởi sanh. (S v.64. 103)

1245. Việc “diệt trừ” (*pahāna*) chỉ xuất hiện do khéo tác ý liên quan đến tướng bất tịnh và đối tượng bất tịnh cũng là tướng bất tịnh nữa. “khéo tác ý” (*yoniso manasikāra*) là tên gọi dành cho việc tác ý điều gì làm phương tiện (*upāya manasikāra*) và việc tác ý điều vô thường liên quan đến vô thường, đau khổ liên quan đến đau khổ và bất tịnh liên quan đến bất tịnh. Vì việc sử dụng điều này liên quan nhiều đến đối tượng nên tham dục phải được diệt trừ.

1246. Chính vì thế Đức Phật có nói: “ Hỡi các vị tỳ khuru, có tướng bất tịnh khéo tác ý được tu tập nhiều trong đó chính là vật thực để cho chưa khởi sanh tham dục không nổi lên. (S.v. 105)

1247. Hơn thế nữa, sáu điều dẫn đến diệt trừ tham dục: (1) đạt được tướng bất tịnh, (2) tận tâm phát triển bất tịnh (3) thu thúc môn quyền (4) hiểu biết độ lượng vật thực.(5) bạn hữu thân thiết tốt, (6) lời nói thích hợp.

1248. (1) Vì tham dục được diệt trừ nơi người nào đạt được mười loại tướng bất tịnh (xin đọc Vis.VI), (2) kẻ nào tu tập điều đó, (3) môn của kẻ nào được thu thúc đối với các căn. Và cũng như (4) kẻ nào biết được độ lượng chính xác để ăn nhờ tu tập tự kiềm chế trong việc uống nước [kết thúc bữa ăn] khi vẫn còn chỗ để ăn thêm ba bốn miếng nữa. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng:

*Nên uống nước kết thúc bữa ăn
khi còn dăm ba miếng ăn cho sượng bụng..
Vị Tỳ Khuru nào tỏ ra tích cực
Sẽ tìm được no tràn hạnh phúc. (Thag 983)*

1249. (5) Người nào có bạn hữu tốt sẽ diệt trừ được tham dục, họ là những người chuyên tâm tu tập những điều bất tịnh giống như Trưởng Lão Tissa, là người chuyên nghiên cứu về điều bất tịnh (*Asubhakammika-Tissa*) (xin đọc Vis.20)

1250. Cũng (6) chính do diệt trừ nhờ cách ăn nói thích hợp, khi đứng cũng như khi ngồi.v.v... được căn cứ vào mười đặc tính bất tịnh [171] Chính vì thế [Đức Phật] đã nói như trên: Có sáu điều dẫn đến diệt trừ được tham dục”

1251. Nhưng ngài hiểu rõ rằng: chỉ thông qua thánh đạo A-la-hán ta mới đạt đến được bất khởi sanh tham dục trong tương lai. Chỉ được diệt trừ thông qua sáu điều vừa kể trên.

(2) Sân độc (ác ý) (*vyāpāda*)

1252. Sự xuất hiện của ác ý xảy ra do không khéo tác ý, liên quan đến hận tướng (*paṭighanimitta*). Về điểm này, hận chính là “hận tướng” và đối tượng của hận cũng là “hận tướng”. “không khéo tác ý” có một đặc điểm xuyên suốt. Do việc sử dụng ác ý quá nhiều liên quan đến tướng đó, thế nên ác ý khởi xuất.

1253. Chính vì thế Đức Phật có nói: “Hỡi các vị tỳ khuru, hận tướng hiện hữu. Không khéo tác ý trong đó là vật thực khiến cho ác ý tiềm ẩn nổi lên, hoặc làm cho tướng ác ý hiện khởi phát triển và gia thêm. (S v 103)

1254. Nhưng việc diệt trừ ác ý xảy ra thông qua không khéo tác ý liên quan đến từ tâm giải thoát (tỉnh bằng hữu). Về điểm này, khi “từ (tỉnh bạn)” đã được khẳng định, cả an chỉ định và cận hành định đều rất thích hợp; nhưng khi “tâm giải thoát” được khẳng định thì chỉ có an chỉ định là thích hợp mà thôi. Không khéo tác ý có những trạng thái như đã nói ở trên. Vì việc sử dụng tác ý này có nhiều điều liên quan đến đối tượng đó, ác ý cần được loại bỏ.

1255. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có từ tâm giải thoát. Khéo tác ý được tu tập nhiều trong đó là vật thực khiến cho ác ý không diễn ra, hoặc đối với ác ý khởi xuất không cho sự tăng trưởng và nổi lên (S v. 105)[\[54\]](#)

1256. Hơn thế nữa, có sáu điều dẫn đến diệt trừ được ác ý: (1) đạt được từ tướng, (2) tận tình phát triển từ (tỉnh bằng hữu) (3) quán xét lại nghiệp sở hữu. (4) suy tư nhiều, (5) tỉnh bạn tốt. (6) nói năng thích hợp.

1257. (1) Vì ác ý được diệt trừ một khi ta đạt được từ (tỉnh bằng hữu) dưới mọi hình thức đặc biệt hay do lan tỏa định hướng chung nhất.

1258. (2) và cũng như khi nào ta phát triển được tỉnh bằng hữu và lan tỏa định hướng không giới hạn.

1259. (3) cũng như khi nào ta quán xét lại chủ quyền của chính người đó hay nghiệp của người khác. Như vậy: nếu bạn tức giận với người khác. Bạn sẽ làm gì? Liệu bạn có thể phá hủy được giới hạnh của người đó chẳng? v.v... hay bạn không có được vì đó là nghiệp của chính bạn. Và liệu bạn sẽ không đi tiếp chứ, do đó là lý do của chính nghiệp của bạn chẳng? Trở nên bức tức với người khác cũng giống như muốn đánh người đó bằng cách lượm cục than đỏ hồng, một chiếc dùi đỏ lửa, đóng phân v.v... và nếu người đó nổi nóng với bạn, Bạn sẽ làm gì? Liệu người đó có phá hủy giới hạnh của bạn chẳng? Người đó cũng kiếm ra bằng chính lý lẽ nghiệp của mình và sẽ đi tiếp, nhờ lý lẽ nghiệp của người đó, giống như một món quà không được chấp nhận. Giống như nắm bụi được đáp ngược gió. **[272]** Tức giận của người đó sẽ đổ trở lại lên trên đầu người đó.

1260. (4) cũng như người nào tu tập tỉnh bạn tốt rất thích thú nếu tỉnh bạn tăng trưởng giống như trường hợp Trưởng lão Assagutta.

1261. (5) cũng như người nào đang chăm chú suy nghĩ sau khi đã quán xét chính nghiệp của mình.

1262. (6) ác ý cũng được diệt trừ thông qua lời nói thích hợp trong mọi tình huống đang khi ta ngồi, đứng, v.v... dựa trên tỉnh bằng hữu.

1263 Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “ Có sáu điều dẫn đến diệt trừ ác ý đó là: đạt được từ tướng, nhiệt tâm phát triển từ (tỉnh bằng hữu), quán xét nghiệp của chính mình, suy tư nhiều, tỉnh bạn tốt, ăn nói thích hợp.

1264. Nhưng [Đức Phật] đã hiểu rõ: chính nhờ thánh đạo bắt lại xuất hiện mà ác ý đã không nổi lên và bị diệt trừ trong tương lai thông qua sáu điều ở trên.

(3). Hôn trầm và thùy miên (*thīnamiddha*)

1265. Việc khởi xuất hôn trầm và thùy miên xảy ra là do không khéo tác ý, liên quan đến chán nản (*arati*), v.v... “Nổi chán nản” là tên dành cho tính không hài lòng; “tình trạng bạc nhược” (*tandi*) là tên dành cho tính lười biếng; “giương dài ra” (*vijambhikā*) là tên dành cho việc làm cho thân xác mềm nhũn ra; “uể oải sau bữa ăn” (*bhattasammada*) là tên dành để gọi sự choáng váng lảo đảo sau

bữa ăn và tính cuồng nhiệt sau bữa ăn. Và sự “mệt nhọc tâm” (*cetaso ca līnattam*) là tên gọi pháp bố phò tâm. Vì việc tác ý quá nhiều liên quan đến các pháp này bắt đầu bằng nổi chán nản, tính cứng nhắc và trạng thái lơ đãng nổi lên.

1266. Chính vì thế Đức Phật đã nói: Hối Chư vị Tỳ Khuru, có sự nhàm chán và tình trạng bạc nhược, tình trạng uơ ải, tình trạng uể oải sau bữa ăn và tình trạng mệt mỏi tâm. Không khéo tác ý được tu tập quá nhiều đó chính là vật thực làm nổi lên tính hôn trầm và thùy miên không đáng hoan nghênh hay làm tăng trưởng và gia tăng hôn trầm và thùy miên không đáng hoan nghênh. (S v. 103).

1267. Nhưng việc diệt trừ chỉ xuất hiện thông qua việc khéo tác ý liên quan đến đoạn cần giới (*ārambhadhātu*, v.v... đoạn cần giới là tên gọi tinh tấn (cố gắng) đầu tiên. “nỗ lực giới” (*nikkamadhātu*), vì việc tiên hành (*nikkantattā*) thoát khỏi lười biếng lại mạnh mẽ hơn là yếu tố sau; cần cố giới (*parakkamadhātu*), vì tiến tới giai đoạn xa hơn. (*param param thānam akkamanato*), lại là giai đoạn mãnh liệt hơn giai đoạn trên, do sử dụng khéo tác ý quá nhiều liên quan đến ba loại tinh tấn, tính cứng nhắc và trạng thái lơ đãng sẽ bị diệt trừ.

1268. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hối Chư vị Tỳ Khuru, có những đoạn cần giới, và nỗ lực giới và cần cố giới. Khéo tác ý được tập luyện nhiều trong đó là vật thực dành cho hôn trầm và thùy miên không khởi xuất hoặc chậm đà phát triển và không gia tăng hôn trầm và thùy miên nổi lên (S v. 105) 53

1269. Hơn thế nữa có sáu điều dẫn đến diệt trừ hôn trầm và thùy miên. [273] (1) hiểu rõ tướng trong ăn uống quá độ, (2) thay đổi oai nghi hoàn toàn, (3) tác ý tưởng ánh sáng, (4) sống ngoài trời thoáng đãng, (5) tình bạn tốt, (6) ăn nói thích hợp.

1270. (1) Vì hôn trầm và thùy miên được diệt trừ nơi những người nắm được (hiểu ra) tướng (dấu hiệu ăn uống thái quá) như vậy: hôn trầm và thùy miên đè nặng lên người đó giống như một con voi to tướng xuất hiện nơi kẻ nào ngồi thiền cả ngày hay một phần ban đêm để thực hiện nhiệm vụ của vị samôn. Sau khi đã ăn uống giống như một người ăn miệt mài đến nỗi phải kéo ra khỏi chỗ ngồi, hay lăn xuống đất hết chỗ này đến chỗ khác, hoặc cởi hết cả quần áo ra, hoặc ăn đến nỗi qua đến chỗ đồ ăn dư trong miệng hắt, hay ăn đến ối mửa ra. Những điều này không thấy xảy ra nơi Tỳ Khuru nào tu tập tự kiểm chế bằng cách uống nước [vào cuối bữa ăn] còn chưa chỗ để ăn được dăm ba miếng nữa.

1271. (2) Cũng như nơi người nào đó, khi hôn trầm và thùy miên xuất hiện đã biết đổi sang một oai nghi khác.

1272. (3) Cũng như nơi người nào đó, tác ý vào ban đêm dưới ánh trăng, ánh đèn dầu hay ánh sáng đuốc hay vào ban ngày dưới ánh sáng mặt trời.

1273. (4) Và cũng như nơi người nào đó sống ở ngoài trời

1274. (5) Hôn trầm và thùy miên cũng dễ bị diệt trừ nơi kẻ nào chuyên tu tập tình bạn hữu tốt là những người đã diệt trừ được hôn trầm và thùy miên giống như Trưởng Lão MahaKassapa.

1275. (6) cũng chính là việc diệt trừ được hôn trầm và thùy miên thông qua việc ăn nói thích hợp. Đang khi đứng, ngồi, v.v... là những điều dựa trên những hạnh đầu đà (*dhutaṅga*) Chính vì thế mà Ngài đã phán như trên: có sáu điều dẫn đến diệt trừ được hôn trầm và thùy miên đó là: nắm được dấu hiệu ăn uống quá độ, thay đổi hoàn toàn oai nghi của mình, tưởng về ánh sáng. Sống cuộc sống ngoài trời, vun đắp tình bạn tốt, ăn nói cho thích hợp.

1276. Nhưng ngài lại nên nhớ rằng chính do thông qua thánh đạo của vị A-la-hán ta mới diệt trừ được hôn trầm và thùy miên sẽ không khởi xuất trong tương lai và diệt trừ được chúng chỉ bằng cách sử dụng sáu điều trên.

(4). Trạo cử và hồi hận (xao xuyến và lo âu) (*uddhacca-kukkucca*)

1277. Việc khởi xuất trạo cử hồi hận xuất hiện thông qua không khéo tác ý liên quan đến việc không làm dịu được tâm. “Bất An” (*avūpasama*) là tên dành cho pháp đang lo lắng xao xuyến, trạo cử cũng có cùng

một ý nghĩa như vậy. Vì là do việc không khéo tác ý quá nhiều liên quan đến điều đó mà trạo cử và hối hận nổi lên.

1278. Chính vì thế mà Đức Phật đã nói: Hối Chur vị Tỳ Khuru. Có bất an trong tâm. Không khéo tác ý tập luyện quá nhiều trong đó chính là vật thực làm nổi dậy trạo hối lẽ ra không được nổi dậy. (S v. 103)

1279. Nhưng việc diệt trừ thông qua khéo tác ý liên quan đến làm an tâm được gọi là chánh định (concentration).

1280. Chính vì thế Đức Phật có nói: Có an bình trong tâm. Khéo tác ý tập luyện nhiều chính là vật thực không làm nổi dậy trạo hối lẽ ra phải nổi lên. (S v. 103)

1281. Hơn thế nữa, có sáu điều dẫn đến diệt trừ trạo cử đó là: (1) đa văn. (2) đặt câu hỏi, (3) trí tuệ về bản chất giới luật. [274](4) kính trọng người cao niên. (5) tình bạn tốt. (6) ăn nói thích hợp.

1282. (1) Trạo cử được diệt trừ thông qua việc thu thập đa văn khi người đó biết được một, hai, ba, bốn, năm bộ Kinh Pāli (*Nikāya*) cả về bản văn lẫn ý nghĩa.

1283. (2) cũng như người nào đưa ra nhiều câu hỏi về điều gì được phép và không được phép thực hiện.

1284. (3) cũng vậy người nào có trí tuệ về bản chất do đạt đến thông thuộc vững vàng những điều được ghi trong Luật (Vinaya)

1285. (4) cũng như người nào thường xuyên lui tới với các vị trưởng lão, những vị cao niên.

1286. (5) Trạo cử chỉ được diệt trừ khi người nào tu tập tình bạn hữu tốt họ là những chuyên gia về Luật (Vinaya) giống như Trưởng Lão Upāli.

1287. (6) Trạo hối cũng được diệt trừ thông qua việc ăn nói những lời lẽ thích hợp cả khi đứng cũng như khi ngồi, v.v... dựa trên những gì được phép và không được phép thực hiện.

1288. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói như thế này: “Có sáu việc dẫn đến diệt trừ trạo hối; đó là: thu thập được đa văn, nêu câu hỏi thắc mắc, có trí tuệ về bản chất Luật (Vinaya), tôn trọng những vị cao niên, trưởng lão, tu tập lời ăn tiếng nói thích hợp.”

1289. Nhưng [Đức Phật] hiểu rõ rằng: chỉ thông qua thánh đạo A-la-hán diệt trừ trạo cử và thông qua thánh đạo của Đấng bát lai diệt trừ hối hận ta mới diệt trừ được trạo hối khởi xuất trong tương lai bằng cách tu tập sáu việc nêu trên.

(5). Hoài nghi (*vicikicchā*)

1290. Hoài nghi xuất hiện thông qua không khéo tác ý liên quan đến các pháp hoài nghi được tạo ra (*vicikicchāthāniya*), “các pháp hoài nghi được tạo ra” là tên gọi hoài nghi vì hoài nghi là lý do tạo ra mỗi hoài nghi tiếp theo. Do không khéo tác ý quá nhiều liên quan đến điều đó thế nên hoài nghi nổi lên.

1291. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hối Chur vị Tỳ Khuru, có các pháp tạo ra hoài nghi. Trong đó việc không khéo tác ý quá mức được tu tập liên tục chính là vật thực làm cho hoài nghi tiềm ẩn không đáng hoan nghênh khởi xuất hay tạo ra sự phát triển cũng như gia tăng hoài nghi đã tồn tại. (S v. 103)

1292. Nhưng việc diệt trừ hoài nghi này chỉ xuất hiện thông qua khéo tác ý về những pháp thiện và pháp bất thiện, v.v...

1293. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hối Chur vị Tỳ Khuru, có những pháp thiện và bất thiện nổi lên, cũng có các pháp đáng chê bai và không đáng chê bai, các pháp phải được tu tập kỹ càng và cả những pháp không được tập luyện nữa cũng có những pháp thấp kém và cao sang, các pháp đen tối và sáng sủa với từng đối tác có liên quan. Trong đó việc tu tập được tập luyện nhiều chính là vật thực

khiến cho hoài nghi tiềm ẩn không xuất khởi, hoặc khiến cho hoài nghi hiện hữu không tăng trưởng và gia tăng.

1294. Hơn thế nữa, có sáu việc dẫn đến diệt trừ được hoài nghi đó là: (1) đa văn, (2) đặt câu hỏi, (3) trí tuệ về bản chất Luật (Vinaya) (4) dòi dào quyết tâm, (5) tinh bạn tốt. (6) lời ăn tiếng nói thích hợp.

1295. Vì hoài nghi được diệt trừ thông qua học hỏi diễn ra nơi những ai đạt được một, hai, ba, bốn, năm bộ Kinh cả về bản văn Pāli lẫn ý nghĩa.

1296. (2) Điều này cũng diễn ra nơi những người có khả năng nêu nhiều câu hỏi về Tam Bảo.

1297. (3) Cũng diễn ra nơi những người đạt được lão thông Luật (Vinaya)

1298. (4) Rồi còn diễn ra nơi những [275] có quyết tâm mạnh mẽ được gọi là đặt niềm tin nơi Tam Bảo.

1299. (5) Hoài nghi cũng được diệt trừ nơi những người tu tập tinh bằng hữu tốt là người cương quyết đặt niềm tin nơi (tam bảo) giống như Trưởng Lão Vakkali.

1300. (6) Hoài nghi cũng được diệt trừ thông qua lời ăn tiếng nói thích hợp khi đứng cũng như khi ngồi.v.v... (trong mọi tư thế) làm cơ sở học hỏi và tu tập các ân đức Tam Bảo.

1301. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói: “Có sáu việc dẫn đến diệt trừ được hoài nghi đó là : có đa văn, đặt nhiều câu hỏi, trí tuệ về bản chất Luật (Vinaya) có quyết tâm dòi dào, có tình bằng hữu tốt, và có lời ăn tiếng nói thích hợp.

1302. Nhưng ngài hiểu rằng chính là do thánh đạo của Đảng nhập lưu mới loại bỏ việc xuất hiện hoài nghi không đáng hoan nghênh trong tương lai bằng cách tu tập sáu việc nêu trên.

Các giác chi

1303. Trong đoạn đề cập đến các Giác Chi. **Santam** <199.33> (“*khi nào... diễn ra*”) [có nghĩa là] tồn tại do đạt được. **Asantam** <199.31> (“*khi nào... không diễn ra*”) không tồn tại do không đạt được.

(1) Chánh Niệm (*sati*)

1304. Liên quan đến **yathā ca anuppannassa**. <199.33> (“*làm cách nào điều chưa sanh khởi được xuất khởi*”). Tuy nhiên, trước tiên việc khởi xuất niệm giác chi diễn ra như sau: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp tạo ra niệm giác chi. Việc tu luyện nhiều khéo tác ý chính là vật thực làm xuất hiện niệm giác chi chưa sanh khởi được xuất khởi. Hay dẫn đến sự phát triển, tu tập và hoàn thiện niệm giác chi khởi xuất. (S. v. 65)

1305. Về điểm này, “Các pháp tạo ra niệm giác chi” lại chính là chánh niệm, là khéo tác ý quá nhiều với những trạng thái như đã được khẳng định ở trên. Do việc sử dụng quá nhiều chánh niệm này quá nhiều đã khiến cho niệm giác chi nổi lên.

1306. Hơn thế nữa, có bốn việc dẫn đến niệm giác chi khởi xuất đó là: (1) chánh niệm và tỉnh giác, (2) xa lánh những người không chuyên niệm (3) tôn trọng các bậc đạt chánh niệm (4) và có quyết tâm cao ngay sau đó.

1307. Niệm giác chi nổi lên thông qua (1) chánh niệm và tỉnh giác liên quan đến bảy ví dụ điển hình bắt đầu với “đi tới[55]” v.v... (2) xa lánh những con người không chuyên niệm, giống như những con qua tìm kiếm đồ ăn đã bị loại bỏ (3) tôn trọng các bậc vị vọng, giống như Trưởng lão Tissadatta và Trưởng lão Abhaya, và (4) thông qua có khuynh hướng rõ ràng nhằm làm nổi lên chánh niệm đang khi đứng, ngồi,v.v...

1308. Nhưng người nào hiểu rằng: chính do thánh đạo A-la-hán ta đạt được hoàn thiện do tu tập các niệm giác chi đã nổi lên do tu luyện bốn việc nêu trên.

(2). Trạch Pháp (*dhammavicaya*)

1309. Nhưng Trạch pháp giác chi nổi lên như thế này: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp thiện cũng như bất thiện nổi lên, một số pháp đáng khen, số khác lại đáng chê. Có các pháp phải được tu tập kỹ lưỡng, có các pháp thì không có các pháp thấp kém, các pháp khác lại cao siêu, có các pháp tối tăm cũng như sáng sủa so với các đối tác. Việc khéo tác ý được tu tập thường xuyên là vật thực khiến nổi lên trạch pháp giác chi, làm phát triển, gia tăng thêm, nhằm tiến tới hoàn thiện giác chi đó chính là trạch pháp giác chi.”⁵³ (S. v. 66)

1310. [276] hơn thế nữa, có bảy việc dẫn đến xuất khởi trạch pháp giác chi : (1) nêu vấn nạn, (2) thanh tẩy các niệm xứ, (3) truyền đạt tính điềm đạm nơi các căn. (4) lánh xa những người ngu dốt, (5) thân cận những người có trí tuệ, (6) quán xét việc tập luyện kiên thức sâu rộng, và (7) có quyết tâm cao.

1311. Về điểm này, (1) “nêu vấn nạn” chính là nhắc lại những câu hỏi liên quan đến ý nghĩa các uẩn, giới, xứ, quyền lực, giác chi, chi đạo, thiền chi, chỉ tịnh và quán minh.

1312. (2) “Thanh tẩy các xứ.” là hành vi tẩy rửa các xứ (căn bản) cá nhân và ngoại phần (của người khác); vì khi tóc trên đầu của ta, móng tay móng chân và lông trên mình đã quá dài hay thân xác có quá nhiều tâm trạng (*ussanna-dosa*)^[56] lại vậy bẩn và bị mồ hôi làm hoen ố. Thế rồi các xứ (căn bản) cá nhân bị vậy bẩn và không được thanh tịnh. Nhưng khi y cà sa đã trở nên cũ kỹ, bẩn thỉu và xông mùi hôi hám, hoặc nơi cư trú cũng trở thành bẩn thỉu, lúc đó các xứ (căn bản) ngoại phần (hay của người khác) cũng trở nên vậy bẩn và không được thanh tịnh. Chính vì thế việc tẩy rửa căn bản cá nhân nên được thực hiện bằng cách như cắt tóc trên đầu.v.v... bằng cách làm giảm nhẹ thân xác lên bằng những chất tẩy rửa và chất thuốc xỏ và bằng cách gội đầu và tắm rửa. Các điều căn bản ngoại phần nên được tẩy rửa bằng cách cắt bớt, tắm giặt, nhuộm lại, sửa chữa, v.v... vì một khi những căn bản cá nhân và ngoại phần này không sạch sẽ, thì tâm và các sở hữu tâm cũng bị ô uế. Giống như ánh sáng từ ngọn lửa nổi lên phụ thuộc hoàn toàn vào chiếc bát đèn, tim đèn, và dầu dơ bẩn vậy. Nhưng khi những điều căn bản cá nhân và ngoại phần được tẩy sạch, thì ngay cả tâm và các sở hữu tâm cũng sẽ vị ô uế. Giống như ánh sáng từ ngọn lửa nổi lên tùy thuộc vào bát đèn, tim đèn và dầu sạch vậy. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “Hành vi tẩy sạch các xứ (căn bản) dẫn đến khởi xuất trạch pháp giác chi.

1313. (3) “Truyền đạt tính điềm đạm nơi (ngũ) quyền là tên đặt cho hành vi quân bình ngũ quyền bắt đầu từ niềm tin. Vì nếu tín quyền của ta mạnh mẽ và những thứ khác lại uế oải chậm chạp thì tấn quyền không thể thi hành nhiệm vụ nỗ lực được, niệm quyền không thể thực hiện nhiệm vụ thiết lập được, định quyền không thể thực hiện nhiệm vụ bất phóng dật và tuệ quyền cũng không thể thực hiện nhiệm vụ tri kiến được. Chính vì thế [tín quyền] nên được giảm bớt bằng cách phản kháng bản chất thực tiễn nơi đối tượng tạo ra niềm tin^[57] thái quá hay bằng cách không tác ý một khi đức tin đó vẫn trong tình trạng thái quá nơi người tác ý. Và ở đây câu chuyện về Trưởng Lão Vakkali là một minh chứng (xin đọc S iii 119). Nhưng nếu tấn quyền đủ mạnh [277], lúc đó thì ngay cả tín quyền cũng không thể thi hành nhiệm vụ quyết tâm và các quyền khác cũng không thể thực thi nhiệm vụ tương xứng của mình được. Chính vì thế tấn quyền nên được giảm bớt bằng cách tu luyện an tịnh v.v... Và ở đây câu chuyện về Trưởng Lão Sona nên đã chứng tỏ điều đó (xin đọc Vin I 182); A iii 374). Và liên quan đến những gì còn lại: khi một người có sức mạnh dư thừa, thì những quyền (khả năng) khác không thể thực hiện được những nhiệm vụ tương ứng; vì thế cho nên ta nên hiểu rõ điều này.

1314. Tuy nhiên, đặc biệt ở đây người ta lại khen ngợi cách quân bình tín quyền với tuệ quyền và định quyền (concentration) và tấn quyền. Một người có niềm tin mãnh liệt nhưng trí tuệ thì lỏng lẻo tin tưởng nơi họ thực sự là điều ngu xuẩn và không dựa trên cơ sở nào cả. Một người có trí tuệ mạnh mẽ những với niềm tin lỏng lẻo thì sẽ trở nên xảo trá và bất tri giống như căn bệnh bị lờn thuốc. Người đó nghĩ rằng: Nghiệp thiện xuất hiện chỉ bằng cách áp ủ tư tưởng người đó đã đi quá xa và vì không thực hiện được các hành vi công đức thiện, thông qua bố thí,v.v... người đó tái xuất hiện tại hỏa ngục. Nhờ cân bằng hóa được cả hai quyền đức tin và trí tuệ người đó được tin cẩn, nhưng chỉ dựa trên các căn (cở sở) mà thôi.

1315. Tính biếng nhác khuất phục được kẻ nào có định mạnh mẽ nhưng chánh tinh tấn lỏng lẻo vì do khuynh hướng định đó lại thiên về biếng nhác. Phóng dật khuất phục được người có tinh tấn mạnh mẽ mà định lại lỏng lẻo vì khuynh hướng của tinh tấn là phóng dật. Nhưng định được buộc vào (thắng ách) với tinh tấn người đó sẽ không thể rơi vào biếng nhác; và tinh tấn buộc vào định thì

không rơi vào phóng dật. Chính vì thế cân bằng được cả hai quyền trên sẽ đem lại hiệu quả. Vì an chỉ định (Absorption) chỉ xuất hiện một khi ta cân bằng được cả hai quyền đó mà thôi.

1316. Hơn thế nữa, đức tin mạnh mẽ rất thích hợp với người nào đang thực thi định; vì như vậy người đó sẽ đạt đến an chỉ định (Absorption) thông qua niềm tin và niềm trông cậy. Nhưng liên quan đến định và tuệ, nhất hành tâm mạnh mẽ lại thích hợp với người nào đang nhập định vì như vậy, người ấy đạt đến an chỉ định. Trí tuệ mạnh cho người thực hiện thiền quán, vì như vậy người đó thấu triệt hay chứng đắc được những tướng. Nhưng do an tịnh hoá được cả hai thì an chỉ định chắc chắn sẽ xuất hiện.

1317. Nhưng chánh niệm mạnh mẽ lại thích hợp trong mọi tình huống; vì chánh niệm bảo vệ được tâm khỏi rơi vào phóng dật cho dù có niềm tin, tinh tấn và trí tuệ thường có khuynh hướng thiên về phóng dật, và từ chỗ rơi vào biếng nhác do định quá đáng lại người đó lại có khuynh hướng tới biếng nhác. Chính vì thế chánh niệm là điều đáng mơ ước trong mọi tình huống. Giống như muối có thể dùng để nêm nếm tất cả các món cà ri và giống như ngài bộ trưởng không bỏ thì quán xuyên toàn bộ công việc của nhà vua. Chính vì thế ta có thể nói điều này[58]: “Thực sự Đức Phật đã khẳng định chánh niệm được coi như là ích lợi cho tất cả mọi người” (xin đọc S v.115) Vì lý do gì vậy? Vì tâm nương tựa vào nơi chánh niệm [278] và chánh niệm được thể hiện như là việc bảo hộ trong mọi tình huống. Và chẳng có bất kỳ tu tập và kiểm chế tâm nào diễn ra mà không có chánh niệm.

1318. (4) “Tránh giao lưu với người thiếu trí tuệ” có nghĩa là tránh cho xa những người không thông minh và thiếu trí tuệ vững chắc về thành phần ngũ uẩn, v.v...

1319. (5) “Tu dưỡng (vun đắp) cho những người có trí tuệ” là tên dành để gọi việc tu dưỡng những người có trí tuệ về sanh và diệt, hiểu rõ được năm mươi trạng thái (xin đọc Ps. I 54-57).

1320. (6) “Phản khán lại các lãnh vực tu tập trí tuệ sâu rộng,” có nghĩa là quán xét bằng nhiều cách, bằng trí tuệ sâu rộng diễn ra liên quan đến các uẩn v.v...

1321. (7) “Với quyết đoán trong đó,” có nghĩa là có khuynh hướng nhắm tới, thiên về và tâm ngả theo nhằm mục tiêu làm nổi lên các trạch pháp giác chi trong mọi oai nghi đứng, ngồi, v.v...

1322. Nhưng [Đức Phật] hiểu rằng chỉ có thông qua thánh đạo A-la-hán mới đạt đến được thiện hảo thông qua tập luyện, trạch pháp giác chi đang khởi xuất.

(3). Cần hay chánh tinh tấn (*viriya*)

1323. Nhưng tinh tấn giác chi xuất hiện như sau: ‘Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có đoạn cần giới, nỗ lực giới và cần cố giới. Trong đó việc khéo tác ý được thực hiện chính là vật thực làm nổi dậy tinh tấn giác chi chưa nổi lên hay dẫn giác chi đến phát triển, tăng thêm, đạt đến hoàn hảo giác chi, thì lúc đó tinh tấn nổi lên. (S v.66)

1324. Hơn thế nữa, có mười một pháp dẫn đến sanh khởi tinh tấn giác chi: (1) quán tưởng đặc tính sợ hãi nơi các khổ cảnh; (2) quán tưởng nhận thấy lợi ích của tinh tấn, (3) quán tưởng cách tiến hành, (4) đáng tin nhiệm trong việc bố thí. (5) quán tưởng đặc tính vĩ đại nơi di sản thừa kế, (6) quán tưởng ân đức vĩ đại nơi Đức Phật (7) nơi Tổ tiên, (8) nơi bạn bè trong cuộc sống phạm hạnh. (9) tránh những con người vô công rồi nghề, (10) vun trồng hay tu dưỡng những người tích cực (11) cộng với đặc tính quyết đoán trong đó.

1325. Về điểm này, (1) tinh tấn giác chi khởi sanh nơi người nào quán tưởng đặc tính sợ hãi nơi các khổ cảnh như sau: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, đây chính là thời điểm dành cho bạn để truyền bá chánh tinh tấn, vì vào thời điểm phải trải qua đau khổ lớn lao bắt đầu với những tra tấn với năm loại cực hình nơi hỏa ngục (xin đọc M sutta 129); và nơi súc sanh hiện hữu vào lúc bị sa lưới, vướng vào cạm bẫy và lưới xét và vào thời điểm súc sanh phải đóng vào xe kéo, v.v... khi người đó bị đánh đập và xuyên thủng bằng gậy nhọn, bằng đập gai, v.v... ; và phải rơi vào cõi ngạ quỷ vào thời điểm bị đau yếu vì đói khát kéo dài hàng ngàn năm trong khoảng thời gian nhiều Đức Phật xuất hiện; và trong số các quỷ xứ Kālakañjika Asura [279] vào thời điểm phải trải qua những đau khổ do sương gió, sức nóng mặt trời với thân hình gầy còm chỉ còn da bọc xương, dài khoảng độ sáu mươi tới tám mươi gang tay vào những thời điểm như vậy người đó không còn có khả năng làm nổi lên tinh tấn giác chi.

1326. (2) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào nhận ra được lợi ích như sau: chín pháp siêu thế không thể đạt được do những người lười biếng, nhưng chỉ có những người tích cực mà thôi, đây chính là một lợi ích do chánh tinh tấn đem lại.

1327. (3) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào quán tưởng cách thức tiến hành như sau: Chánh đạo của Chư Phật Toàn Giác, các Đức Giác Phật và các đại thánh văn đã đi thì bạn cũng phải theo đuổi; chánh đạo này không dành cho những kẻ lười biếng.

1328. (4) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào đã quán tưởng đặc tính tín nhiệm liên quan đến của bố thí như sau: Những ai đã hỗ trợ nhà người bằng của bố thí; những người này không phải là họ hàng thân thiết của bạn cũng chẳng phải là đầy tớ hay nô lệ, hay họ cũng chẳng bố thí cho nhà người điều gì tốt đẹp [nghĩ rằng:] Chúng ta sẽ sống lệ thuộc vào người này; nhưng họ nghĩ rằng: ngoại trừ chánh quả to lớn do hành động của họ đem lại và những đồ thiết yếu của họ đã không được Đức Phật cho phép sử dụng nhằm phi thân béo xác và sống trong khoái lạc đâu, những nhu cầu cần thiết này được ban tặng cho bạn để sử dụng mà làm nhiệm vụ người sa môn, để bạn thoát khỏi vòng luân hồi đau khổ hiện hữu. Giờ đây do sống nhàn hạ bạn dễ mất hết uy tín đối với của bố thí đó. Chỉ có kẻ nào hăng hái mới tạo được uy tín để nhận của bố thí mà thôi.

1329. Giống như Trưởng Lão Mahamitta. Hình như Trưởng Lão đang sống trong một căn hầm của bác nông dân (*Kassakaleṇa*). Trong ngôi làng ngài thường lui tới khát thực có một người phụ nữ rất nổi bật, đã trở thành người mộ đạo chăm sóc cho ngài như người con trai của bà ta. Một ngày kia trước khi vào rừng bà nói với đứa con gái: Con yêu, mẹ để cơm đã nấu chín (*purāṇatandulā*) ở chỗ đó, mẹ để bình sữa ở chỗ nọ chỗ kia, bơ ở đó, mật đường ở chỗ nọ. Khi anh con, là hòa thượng Trưởng Lão Mitta tới đây, con hãy đưa cho anh con cơm mẹ đã nấu cùng với sữa, bơ lỏng, mật ong và mật đường. Và con hãy ăn một chút. Nhưng con yêu, con sẽ ăn gì nào? Mẹ đã ăn một chút cơm nguội nấu từ hôm qua với một chút cháo trắng. Con yêu, con sẽ ăn gì vào bữa trưa? Hãy nấu một chút cháo chua với gạo tằm và nêm vào một ít thảo mộc và để lại cho mẹ một ít nhé.

1330. Khi ngài vừa lấy bát khát thực ra, và mặc y ngoài vào, vị trưởng Lão nghe thấy câu chuyện [bằng thiên nhĩ thông] ngài liền tự nhủ như sau: Hình như người sùng đạo vĩ đại, [280] đã ăn cơm nguội và cháo trắng và cũng sẽ ăn cháo chua và thảo mộc vào bữa trưa. Nhưng bà ta đã dành cơm chín, v.v... cho nhà người. Ấy vậy mà bà ta đã không kỳ vọng gì ở nhà người sẽ ban lại cho bà bất kỳ điều gì như ruộng đất quần áo hay đồ ăn... Nhưng bà ta bố thí chỉ hy vọng có ba điều thành tựu. [59] Liệu nhà người có thể hay không có thể ban cho bà ta những thành tựu đó hay sao? Rồi (trưởng lão) lại nghĩ: Nhà người sẽ không được nhận những của bố thí này nữa nếu như nhà người vẫn còn vướng mắc vào tham, sân và si. Vị trưởng lão đặt bát khát thực lại chỗ cũ trong túi sách, cột lại và quay về, trở lại với căn hầm bác nông dân, rồi Trưởng lão đặt chiếc bát dưới đầu giường và y cà sa vắt lên chỗ mắc áo rồi ngồi xuống và quyết tâm chánh tinh tấn như sau: “Tôi sẽ không ra ngoài khát thực mà không đạt đến bậc A-la-hán”

1331. Vị Tỳ Khuru này đã quá siêng năng trong một thời gian dài, bằng cách tăng thêm tuệ quán; ngài đã đạt đến A-la-hán trước bữa ăn và Đẳng tối cao, với các phiền não đã được đoạn tận, ngài [60] đó mỉm cười giống như một đóa hoa sen đang nở. Một vị chư thiên đang cư trú trên cây ngay cửa căn hầm đã thốt lên bài tán ca như sau:

*Vinh danh Ngài, ôi Đấng Thế Tôn
Vinh danh thuộc về ngài, ôi người tốt lành nhất trên đời
Đấng không ưu phiền mọi phiền não đã đoạn tận
Ngài đáng nhận muôn vàn của bố thí*

Và [Đấng Thế Tôn] nói với ngài: Trưởng lão thân mến, bố thí cho vị A-la-hán giống như ngài đi khát thực, người phụ nữ già đó sẽ thoát khỏi mọi đau khổ.

1332. Khi vị trưởng lão đứng dậy và ra mở cửa, Ngài biết nhìn ra ngoài là trời vẫn còn sớm, rồi ngài cầm lấy bát khát thực, khoác y cà sa và y tăng già lê rồi ra đi tới ngôi làng. Cô gái đã sửa soạn bữa ăn và đang ngồi chờ bên cửa, nghĩ rằng: Giờ đây anh tôi sẽ đến, giờ thì anh tôi sẽ đến. Khi vị trưởng lão tới cửa nhà, cô gái liền cầm lấy bát khát thực và đổ đầy cơm trong đó với đồ bố thí cũng với bơ và mật đường. Cô ta trao bát khát thực lại cho vị Trưởng lão. Sau khi chúc lành cho cô gái: mong rằng con được hạnh phúc rồi vị Trưởng lão ra đi.

1333. Nàng đứng ngó vị Trưởng lão. Vì ngài toát ra một màu sắc vô cùng thanh tịnh. Các căn của ngài hiện rõ ràng nét, và mặt của ngài chiếu sáng cực kỳ chói lọi, giống như một quả thốt nốt chín rụng khỏi cuống. Khi người phụ nữ sùng đạo trở về nhà, bà hỏi con gái: “Con yêu, anh con có tới không? Con gái kể lại cho mẹ nghe toàn bộ câu chuyện xảy ra. Người sùng đạo hiểu ra rằng: “Nhiệm vụ con trai tôi là ra đi và đạt đến đắc đạo ngày hôm nay.” Và bà ta nói: “ Con yêu anh trai con đã được hoan hỷ nơi giáo pháp của Đấng Toàn Giác. Thật vậy, anh con chẳng còn điều gì phải hối tiếc cả.

1334. (5) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào duyệt lại đặc tính vĩ đại nơi di sản thừa kế như sau: Thật vậy di sản của Bạc đạo sư thật là vĩ đại khôn lường, cụ thể là, thất thánh sản.^[61] Những kẻ lười biếng không thể có được những kho tàng này. Vì **[281]** giống như một đứa con trai bỏ nhà ra đi vì bị cha mẹ tước mất quyền thừa kế, nói rằng: Đây chẳng phải con trai ta, và người con đó không có được tài sản của cha mẹ. Chính vì thế kẻ nào lười biếng không thể đạt được tài sản các kho báu. Chỉ có kẻ nào tích cực mới đạt được mà thôi.

1335. Giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào quán tưởng ân đức vĩ đại nơi Đức Phật như sau: Bạc đạo sư của ngài thật vĩ đại biết nhường nào. Mười ngàn cõi thế giới này rung chuyển vào thời điểm ngài tái sanh nơi lòng mẹ, vào thời điểm ngài xuất gia, vào thời điểm ngài giác ngộ, khi ngài chuyển pháp luân, thực hiện song thông ngự xuống từ cõi các vị chư thiên, và từ bỏ thọ hành vào thời điểm ngài chứng đắc viên tịch. Điều này có thích hợp với bạn, là người đã lui tới với giáo pháp của một vị đạo sư vĩ đại như vậy mà lại tỏ ra lười biếng chẳng?

1336. (7) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào quán tưởng được đặc tính vĩ đại nơi dòng tộc như sau: Nhờ dòng tộc mà bạn hiện không còn thuộc nhóm thường dân. Bạn đã sanh ra trong dòng tộc nhà vua Okkāka liên tục không đứt đoạn. Từ Mahāsammata; và bạn là cháu đức vua Suddhodana và hoàng hậu Mahā Māya và em trai của bạn là Rāhula. Vì bạn là con trai của vị đại vương như vậy, thật không xứng đáng chút nào nếu như bạn sống trong lười biếng.

1337 (8) Giác chi này còn nổi lên nơi kẻ nào quán tưởng đặc tính vĩ đại nơi các bạn hữu trong cuộc sống phạm hạnh như sau: Sāriputta và Moggallāna và tám mươi đại đệ tử đã thấu triệt được Pháp siêu thế nhờ chánh tinh tấn. Liệu bạn có muốn dỗi bước theo chánh đạo của họ hay không?

1338. (9) Và cũng vậy giác chi này lại nổi lên nơi người nào tránh xa những con người lười biếng, chẳng có chút nghị lực thân xác cũng như tâm linh nào cả. Giống như một con mãng xà nằm trơ ra sau khi đã tổng đầy bụng với đủ thứ đồ ăn thức uống.

1339. (10) Và giác chi này cũng xuất hiện nơi người nào chăm sóc cho những người tích cực đang tự tu luyện chính mình.

1340. (11) Và giác chi này cũng xuất hiện nơi những người nào với tâm có khuynh hướng, sẵn sàng giúp đỡ, và hướng tới phía trước, nhằm mục tiêu làm nổi dậy chánh tinh tấn đang khi trong mọi oai nghi như ngồi, đứng.v.v...

1341 Nhưng người đó nên hiểu rằng chính thông qua thánh đạo của vị A-la-hán mà chứng đắc được hoàn thiện thông qua phát triển tinh tấn giác chi đã nổi lên.

(4) Hỷ (niềm vui khôn xiết) (*pīti*)

1342. Nhưng hỷ giác chi lại xuất hiện như thế này: Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp tạo ra hỷ giác chi. Việc khéo tác ý được tu luyện nhiều chính là vật thực khiến cho hỷ giác chi tiềm ẩn nổi lên, hay làm cho hỷ giác chi tăng trưởng, phát triển, gia tăng và hoàn thiện. (Sv. 66) Về điểm này, những pháp tạo ra hỷ giác chi lại chính là hỷ vậy. **[282]** Việc tác ý tạo ra giác chi này được gọi là khéo tác ý.

1343. Hơn thế nữa, có mười một pháp dẫn đến khởi xuất hỷ giác chi như sau: (1) Tùy niệm về Đức Phật (2) tùy niệm về giáo pháp, (3) tùy niệm về Tăng Già, (4) tùy niệm về giới đức, (5) tùy niệm về tính quảng đại, (6) tùy niệm các chư thiên. (7) tùy niệm về hoà bình, (8) tránh xa những người thô bạo, (9) thân cận những người chơn chánh (10) quán tưởng những bài thuyết pháp tạo niềm tin (11) có nhân tố quyết tâm trong đó.

1344. (1) Vì hỷ giác chi khởi xuất nơi người nào tùy niệm về những ân đức cao quý nơi Đức Phật và tùy niệm này lan tỏa ra khắp thân xác người đó với cận hành định.

1345. (2) – (3) cũng như nơi kẻ nào tùy niệm về những ân đức cao quý nơi giáo pháp và những ân đức cao quý nơi Tăng già.

1346. (4) Cũng như nơi kẻ nào tùy niệm về tứ thanh tịnh giới được duy trì liên tục trong một thời gian dài; và cũng như nơi những đạo hữu quán tưởng thập giới và ngũ giới.

1347. (5) Cũng như nơi kẻ nào quán tưởng tính quảng đại, sau khi bố thí thực phẩm tốt cho bạn bè đồng liêu tu luyện cuộc sống phạm hạnh trong thời gian mất mùa. Nghĩ rằng: “như vậy chúng ta bố thí”; và cũng như nơi một đạo hữu quán tưởng của bố thí dành cho những vị thánh đức trong suốt thời buổi khan hiếm đó.

1348. (6) Và giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào quán tưởng những ân đức cao quý này hiện hữu nơi chính bản thân về những ân đức, để đạt được và đạt đến được pháp chư thiên.

1349. (7) Và giác chi cũng như nơi kẻ nào quán tưởng như sau: Các phiền não do thiên chúng không xuất hiện trong vòng sáu mươi hay bảy mươi năm nữa.

1350. (8) Giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào xa tránh những kẻ thô bạo, tỏ ra bất kính mỗi khi chiêm ngưỡng chùa chiền, cây Bồ Đề (khôn ngoan), và các vị Trưởng lão, do thiếu niềm tin và tình yêu đối với Đức Phật mà coi những thứ đó như đồ rắc rối trên lưng lừa (con la).

1351. (9) Giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào thân cận những người tràn đầy tin tưởng, hiền lành và đáng yêu đối với Đức Phật v.v...

1352. (10) Giác chi này cũng xuất hiện nơi kẻ nào quán tưởng những bài thuyết pháp tạo cảm hứng để mình chứng những ân đức Tam Bảo.

1353. (11) và hỷ giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào có tâm quyết đoán nhằm mục tiêu khiến cho hỷ nổi lên trong bất kỳ oai nghi nào (đứng, ngồi, nằm, v.v...)

1354. Nhưng quan trọng là người đó hiểu ra rằng chính nhờ thông qua thánh đạo Alahán ta mới có thể đạt đến hoàn thiện thông qua phát triển được hỷ giác chi đã xuất khởi nơi ta vậy.

(5) An tịnh (*passaddhi*)

1355. Nhưng việc khởi xuất an tịnh giác chi lại diễn ra như sau: Hồi Chư vị Tỳ Khưu, có hai loại an tịnh đó là thân an tịnh và tâm an tịnh. Việc khéo tác ý tu luyện nhiều chính là vật thực làm nổi dậy an tịnh giác chi tiềm ẩn trong đó, hay khiến cho giác chi này phát triển, tăng thêm, thăng tiến và đạt đến hoàn chỉnh an tịnh giác chi đã khởi xuất.

1356. Hơn thế nữa, có bảy pháp khiến an tịnh giác chi khởi xuất như sau: (1) sử dụng thực phẩm thích hợp (tốt), (2) [283] vận dụng khí trời tốt, (3) sử dụng một oai nghi thoải mái, (4) duy trì trung đạo, (5) tránh xa những kẻ có tính khí thô bạo. (7) thân cận những người có tính khí an tịnh, (7) cộng với yếu tố quyết đoán trong đó.

1357. (1) An tịnh giác chi nổi lên nơi kẻ nào biết sử dụng thực phẩm nhẹ nhàng, thích hợp và (2) giác chi này cũng xuất hiện nơi kẻ nào biết vận dụng khí trời tốt với hai loại nóng và lạnh và (3) biết vận dụng một oai nghi thích hợp như đứng, ngồi, đi lại, v.v... Nhưng điều này không liên quan gì đến kẻ nào có bản chất của một Vĩ Nhân, có thể chịu đựng toàn bộ những loại thời tiết và bất kỳ oai nghi nào; nhưng chỉ cốt đề cập đến những kẻ nào xem ra đối nghịch lại được với bản chất tự nhiên nơi một số điều kiện thời tiết và oai nghi mà thôi. An tịnh giác chi nổi lên khi người đó tránh những loại thời tiết hay những oai nghi trái nghịch đó và vận dụng được thời tiết và những oai nghi thích hợp hơn.

1358. (4) Quán tưởng sở hữu nghiệp của chính mình và của cả người khác được gọi là: “duy trì trung đạo.” Giác chi này chỉ nổi lên thông qua việc duy trì trung đạo này.

1359. (5) Và giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào tránh xa những hạng người có tính khí thô bạo, đến mức độ thường hay sử dụng đến gạch đá và gây gộc để tấn công người khác.

1360. (6) Và giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào thường thân cận những hạng người biết kiềm chế chân tay và đạt thân an tịnh.

1361. 7) Và giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào có tâm quyết đoán trong đó, nhằm mục tiêu làm nổi lên an tịnh trong mọi oai nghi đứng, ngồi, nằm, v.v...

1362. Nhưng người đó nên hiểu rằng chính là thông qua thánh đạo A-la-hán mà chúng ta có được điều hoàn thiện thông qua phát triển an tịnh giác chi đã nổi lên.

(6) Định (*samādhī*).

1363. Nhưng việc khởi xuất định giác chi lại xuất hiện như sau: Hối Chư vị Tỳ Khuru, có tướng an tịnh, cũng lại có định. Việc khéo tác ý được tu tập nhiều chính là vật thực làm nổi lên định giác chi còn tiềm ẩn trong đó dẫn đến tăng trưởng, tăng tiến, phát triển và hoàn thiện hóa định giác chi vậy. (S. v. 66) Về điểm này, “tướng an tịnh” là chính an tịnh và “tướng bất phóng dật” nên được hiểu theo nghĩa “không phóng dật”

1364. Hơn thế nữa, có mười một pháp dẫn đến khởi xuất định giác chi; (1) hành vi thanh tẩy các xứ, (2) phổ biến đặc tính quân bình nơi ngũ căn, (3) tài khéo nhận ra ấn tướng, (4) cố gắng, tâm trong mọi cơ hội, (5) kiềm chế tâm trong mọi hoàn cảnh, (6) hân hoan trong mọi hoàn cảnh, (7) nhìn ngắm với xả trong mọi hoàn cảnh, (8) tránh xa những người không định tâm. (9) thân cận những người biết định tâm. (10) quán tưởng thiền Jhana và giải thoát. (11) có quyết tâm trong đó.

1365. Về điểm này, (1) “hành vi thanh tẩy các xứ” và (2) phổ biến đặc tính quân bình nơi ngũ căn nên được hiểu như đã nói ở trên (xin đọc ở trên §1312)

1366. (3) “Tài khéo trong việc phát hiện ấn tướng” là tên dành cho tài khéo chứng đắc ấn tướng biến xứ (*kasina*).

1367. (4) “Gắng tâm trong mọi tình huống,” là [284] việc tập luyện tâm, khi đã tỏ ra uể oải do quá biếng nhác, v.v... bằng cách làm nổi lên trạch pháp giác chi tinh tấn giác chi và hỷ giác chi.

1368. (5) “Kiềm chế tâm trong mọi tình huống” là kiềm chế tâm, khi bị phóng dật thông qua tích cực thái quá. v.v... bằng cách làm nổi lên các giác chi an tịnh, định và xả.

1369. (6), “Hân hoan trong mọi hoàn cảnh”; khi tâm tỏ ra nản chí, ngã lòng do tập luyện lỏng lẻo, không nghiêm túc nơi trí tuệ, và do thất bại trong việc đắc chứng tịnh lạc, thế rồi người đó làm nổi lên bằng cách quán tưởng tám cơ sở động tâm (*samvega*.) Có bốn cơ sở như vậy cụ thể là, sanh, lão, bệnh và tử. Và đau khổ nơi cõi khổ là cơ sở thứ năm và đau khổ xuất phát từ vòng hữu luân quá khứ, đau khổ xuất phát từ vòng hữu luân tương lai và đau khổ xuất phát từ việc tìm kiếm đồ ăn hiện tại và người đó tạo ra niềm tin thông qua tùy niệm những ân đức nơi Tam Bảo. Điều này được gọi là “hân hoan trong mọi tình huống.”

1370. (7). “Nhìn ngắm với xả trong mọi tình huống”; khi tâm đã chứng đắc tu tập chính đáng, được giải thoát khỏi đặc tính lười biếng, phóng dật và nản lòng và đang tiến liên đều đặn nơi đối tượng, và thâm nhập tiến tới an tịnh, rồi tiến hành công việc tu tập, kiềm chế và hân hoan, giống như người đánh xe khi những con ngựa kéo tiến bước đều đặn. (Xin đọc MA iv. 143) Đây là điều ta gọi là nhìn ngắm với xả trong mọi tình huống.

1371. (8) “Tránh xa những người không có khả năng định tâm” có nghĩa là tránh xa những con người tâm bị phóng dật và không đạt đến được cả cận hành định lẫn an chỉ định (*Absorption*)

1372. (9) Thân cận những người có định tâm có nghĩa là việc tu dưỡng, lui tới, kính trọng những người có định tâm bằng nhập cận hành định hay nhập an chỉ định. (10)[62]

1373. (11) “Có quyết tâm trong đó,” nghĩa là việc hướng lòng, thiên về và ngã theo nhằm mục đích làm nổi lên định giác chi trong mọi tư thế, như ngồi, đứng, v.v...

1374. Nhưng ta nên hiểu rằng chỉ thông qua thánh đạo A-la-hán ta mới đạt đến được hoàn hảo, thông qua phát triển định giác chi, vừa mới nổi lên.

(7) Xả (sự bình thản)

1375. Nhưng việc khởi xuất xả giác chi xuất hiện như thế này: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có các pháp tạo ra xả giác chi. Việc khéo tác ý được tu tập nhiều trong đó chính là vật thực làm nổi lên xả giác chi tiềm ẩn. [285] hay dẫn đến tăng trưởng, gia tăng, phát triển và hoàn hảo hóa xả giác chi này.” (S v. 67)

1376. Hơn thế nữa, có năm pháp dẫn khiến cho xả giác chi khởi xuất đó là: (1) duy trì pháp trung dung liên quan đến mọi chúng sanh, (2) duy trì pháp trung dung liên quan đến các hành. (3) tránh những hạng người đánh giá cao chúng sanh và các hành. (4) thân cận những người duy trì pháp trung dung liên quan đến chúng sanh và các hành. (5) cần có yếu tố quyết đoán trong đó.

1377. Về điểm này, (1) người đó nổi lên “pháp trung dung liên quan đến chúng sanh bằng hai cách, (a) thông qua việc quán tưởng sở hữu nghiệp theo những công việc mình đã thực hiện, và điều này hợp với những việc làm của bạn và cũng sẽ hợp với việc làm của người khác. Người khác là ai để bạn đánh giá cao như thế?” và (b) thông qua quán tưởng sự thiếu vắng bất kỳ điều gì như vậy như thế: Theo nghĩa tuyệt đối chúng sanh không tồn tại; người đó là ai để bạn phải đánh giá cao như thế?

1378. (2) Người làm nổi lên “pháp trung dung liên quan đến các hành” bằng hai cách. (a) bằng cách quán tưởng đặc tính vô chủ sở hữu như sau: “Chiếc y cà sa này sẽ phai tàn đi và cũ đi; sau đó trở thành giẻ lau chân. Người ta sẽ ném đi ; nhưng nếu chiếc y đó có chủ sở hữu thì người đó sẽ không cho phép chiếc y tàn rụi đi như vậy.” và (b) thông qua quán tưởng đặc tính nhất thời như sau: điều này sẽ không tồn tại, mà chỉ mang tính nhất thời mà thôi.’ và như trường hợp chiếc y cà sa đã vậy cũng sẽ xảy ra đối với chiếc bát khát thực v.v...

1379. (3) “Tránh những con người quá đề cao chúng sanh và các hành.” (a) người đề cao chúng sanh là tên gọi dành cho người nào, với tư cách là một chủ gia, đã thực sự hãnh diện về con trai con gái của chính mình hay với tư cách là một kẻ xuất gia đi tu lại thực sự hãnh diện về đệ tử của mình, hãnh diện về đồng phạm hạnh, hay về thầy tiếp độ của mình, v.v... người đó tự cắt tóc bằng chính bàn tay của mình, tự mình may vá giặt giũ và nhuộm y cà sa, làm bát [63] khát thực cho mình, v.v... ; và nếu như những thứ đó có thất lạc đâu đó trong giây lát, thì người đó đi tìm kiếm lục lạo khắp nơi giống như một con nai thất lạc: hỏi rằng: thầy sa di này nọ đang ở đâu, vị Tỳ Khuru trẻ này nọ đang ở đâu?” và nếu có ai hỏi ngài : “Có phải thầy cần người này người nọ để cắt tóc, v.v... có phải không?” ngài sẽ không cho phép, nói rằng: ta không khiến thầy đó làm công việc riêng của chính thầy cơ mà; nếu thầy cần đến vị đó, hẳn thầy sẽ khiến cho người đó mệt mỏi mà thôi. Nhưng [286] (b) là người “đề cao các hành” là tên gọi dành cho người nào đó thực sự cảm thấy hãnh diện về y cà sa, về bát khát thực, về chậu rửa mặt, gậy, trượng, v.v... người đó sẽ chẳng cho phép người nào đụng tới những thứ đó. Nếu xin được mượn tạm trong một thời gian ngắn người đó nói: Chúng ta rất thích những thứ đó và không dám sử dụng chúng, thì làm sao có thể cho thầy mượn được? Nhưng nếu người nào vô tư, và dừng dừng với những thứ đó được gọi là “người duy trì được pháp trung dung liên quan đến chúng sanh và các hành.” Xả giác chi nổi lên nơi người nào tránh xa những hạng người quá đề cao chúng sanh và các hành như vậy.

1380. (4) Xả giác chi cũng xuất hiện nơi người nào thân cận những ai duy trì được các pháp trung dung liên quan đến chúng sanh và các hành.,

1381. (5) Và xả giác chi cũng nổi lên nơi người nào có quyết đoán nhằm mục tiêu làm khởi xuất bình thản trong mọi oai nghi như ngồi, đứng, v.v...

1382. Nhưng ngài đã hiểu: chính thông qua thánh đạo A-la-hán thì hoàn hảo khởi xuất nhờ phát triển xả giác chi đã nổi lên.

1383. Những điều còn lại đã quá rõ ràng. Cũng như trong hai đoạn này [tức là các triền cái và các giác chi] thì tuệ quán thuần túy được diễn giải.

(f) Kết luận

1384. Chính vì vậy, đối với tứ niệm xứ, trong giai đoạn đầu ta có thể chứng đắc được trong nhiều sát na tâm khác nhau. Đối với kẻ nào có tâm chỉ phân biệt thân xác; người khác phân biệt cảm thọ, người khác phân biệt tâm, có kẻ khác lại phân biệt pháp. Nhưng vào thời điểm ta chứng đắc thánh đạo siêu thế chúng chỉ có thể đạt đến được nơi một sát na tâm duy nhất mà thôi. Vì ngay từ lúc bắt đầu chính do chánh niệm tương ứng với tuệ quán của người đã phân biệt thân xác thì gọi là “Thân tùy quán” người đạt được chánh niệm đó gọi là người tùy quán thân. Chánh niệm người tùy quán thân của một người chứng đắc được thánh đạo thông qua tuệ quán được gọi là “người tùy quán thân”... bằng phân biệt cảm thọ... bằng phân biệt tâm... đó chính là chánh niệm tương ứng với tuệ quán nơi một người đã thông qua phân biệt được gọi là “pháp tùy quán” người nào chứng đắc được các pháp đó được gọi là “người tùy quán pháp” Chánh niệm tương ứng với đạo ngay tại sát na đạo của một người đã chứng đắc thánh đạo bằng cách tu tập tuệ quán được gọi “pháp tùy quán”. Người nào chứng đắc chánh niệm đó được gọi là “nhập tâm trực nhất quán.” Chính vì thế trong trường hợp đầu tiên giáo lý chỉ đề cập đến con người mà thôi.

1385. Nhưng Chánh niệm phân biệt thân xác nhờ diệt trừ được đặc tính tịnh điên đảo (*vipallāsa*) của nơi thân xác và tiếp theo thông qua chánh đạo được gọi “thân tùy quán”. Chánh niệm phân biệt cảm thọ do diệt trừ được đặc tính lạc điên đảo nơi cảm thọ và tiếp theo sau đó thông qua chánh đạo được gọi là “thọ tùy quán”. Chánh đạo tâm do diệt trừ đặc tính thường điên đảo nơi tâm và tiếp theo sau đó thông qua chánh đạo được gọi là “Tâm tùy quán” Chánh niệm phân biệt pháp tùy quán do diệt trừ được đặc tính ngã điên đảo [287] Nơi pháp và tiếp theo sau đó thông qua chánh đạo được gọi là “tùy quán pháp”, Chính vì thế chánh niệm duy nhất liên kết với chánh đạo lại có tới bốn tên hiệu theo nghĩa hoàn tất được bốn nhiệm vụ, chính vì thế người ta đã nói ở trên: “Nhưng vào sát na đạo siêu thế chúng được chứng đắc chỉ trong một sát na tâm duy nhất mà thôi.

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

1386. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, vì giáo lý được thực hiện thông qua những niệm xứ siêu thế, thay vì bản văn được trình bày như trong trường hợp các niệm xứ hiệp thế với thân xác, v.v.. làm đối tượng, toàn thể các niệm xứ bắt đầu với Thân tùy quán được mô tả bằng cách chứng tỏ chỉ các tiêu đề giáo lý được giải thích trong tác phẩm Dhammasaṅgani mà thôi.

1387. Về điểm này, cách phân chia ở đây nên được hiểu là những phương pháp. Bằng cách nào vậy? Liên quan đến thân tùy quán. Trước tiên trong trường hợp thánh đạo nhập lưu: có mười phương pháp trong cách nắm bắt thuộc lòng thiền Jhana (*jhānābhinivesa*) thông qua hai phương pháp của bộ tứ (bốn thiền Jhana) và bộ ngũ (năm thiền Jhana) liên quan đến từng ví dụ điển hình trong năm ví dụ đó, cụ thể là, phần thuần tiến hành (*suddhika-paṭipadā* = *bare way*) phần thuần không tánh (*suddhika-suññatā* = *Bare Void*) tiến hành căn không tánh (*suññatā-paṭipadā* = *void way*), phần thuần vô nguyện (*suddhika-appaṇihita*) và tiến hành căn vô nguyện (*appaṇihita-paṭipadā* = *Desireless Way*). Chính vì thế cũng như trong trường hợp những việc để tâm suy nghĩ còn lại, như vậy trong hai mươi lần để tâm suy nghĩ kỹ đã có tới hai trăm phương pháp. Những phương pháp này còn được nhân lên bốn lần với bốn trường (*adhipati* = *sự trội hơn*) làm thành tám trăm phương pháp. Như vậy hai trăm phương pháp (thuần) cộng với tám trăm thành trường toàn bộ gồm có tới một ngàn phương pháp. Cũng giống như vậy trong trường hợp Thọ tùy quán, v.v... và liên quan đến thuần niệm xứ. Như vậy trong trường hợp thánh đạo nhập lưu có năm ngàn phương pháp và trong trường hợp thánh đạo nhập lưu. Thì cũng giống như trong trường hợp những thánh đạo còn lại. Như vậy liên quan đến thiện ta có tới hai mươi ngàn phương pháp.

1388. Nhưng có tới ba lần liên quan đến cách phân chia thành không tánh, vô nguyện và vô tướng. Trong trường hợp quả lại có tới sáu mươi ngàn phương pháp. Tuy nhiên chính vì thế chương phân tích theo Vi diệu pháp lại có hai đặc điểm với các cách mô tả là niệm xứ thiện và quả niệm xứ tương

ứng đã hoàn thành nhiệm vụ một cách tương ứng và đã có nhiệm vụ của mình được hoàn tất. Và chương phân tích theo vi diệu pháp này còn có mười chương với mười đoạn mô tả, cụ thể là: năm đoạn có liên quan đến niệm xứ thiện và năm đoạn liên quan đến quả niệm xứ; mỗi đoạn thông qua thân tùy quán.v.v... và thông qua thuần phương pháp và lại được trang hoàng với tám ngàn phương pháp.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. PHẦN VẤN ĐÁP

1389. Trong phần vấn đáp. Pháp thiện,v.v... nơi các (tứ) niệm xứ nên được hiểu theo bản văn Pāli.

1390. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh vì có sự xuất hiện liên quan đến vô lượng Níp-bàn, nên toàn bộ những niệm xứ này chỉ có một cảnh vô lượng mà thôi, không có đạo thành cảnh. Nhưng chúng lại có đạo thành nhân thông qua câu thì chúng nhân bằng cách coi cần và thậm là tối ưu vào thời điểm tu tập chánh đạo lại có đạo thành trưởng. Trong trường hợp phát triển chánh đạo lại có dục hay tâm làm tối ưu. Ta không thể phân loại chúng có đạo thành trưởng được” và vào thời điểm có thánh quả chúng cũng không được phân loại thành như vậy.

1391. liên quan đến quá khứ, v.v... chúng không thể được phân tích do bởi pháp có duy nhất một đối tượng. Nhưng vì Níp bàn là một cảnh pháp ngoại phần; vì thế nên chúng cũng có cảnh ngoại phần. Như vậy trong phần vấn đáp này, chỗ có (tứ) niệm xứ thuộc về sản phẩm siêu thế mới được diễn giải mà thôi; vì chỉ trong chương phân tích theo Kinh Tạng thì (Tứ) niệm xứ này mới được Đức Phật diễn giải lẫn lộn giữa hiệp thế và siêu thế mà thôi. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp niệm xứ chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi. Như vậy chương phân tích (Tứ) niệm xứ này cũng chỉ được giảng thuyết bằng cách phân tích trong ba cách liên tục mà thôi.

Kết thúc chương phân tích (Tứ) niệm xứ

-ooOoo-

[1] *Satipaṭṭhāna-paricchedo*; (Tứ Niệm Xứ); cũng thấy trong DA. iii 752. MA I 237 có ghi là *satipaṭṭhānamagga paricchedo*.

[2] E^c và C^c lại ghi thêm *sādhukam manasikarotha* ở đây, không thấy ghi trong S v 184 và cả trong DA và MA [LSC]

[3] *Pakarāṇa-naya*. Mt. có bình luận rằng: đây là phương pháp diễn giải theo cách giải thích Ceylon. Họ cũng cho là đây cũng chính là phương pháp phân tích của các thiền sư trong các tác phẩm diễn giải Netti và Peṭaka. Dt. Iii 366 chỉ nói đơn giản như sau: đây là phương pháp bình luận về Tạng Kinh theo cách thức *Nettipakarāṇa*. Bản văn song ngữ gần gũi nhất với Peṭ 244 tt. và Nett. 114 tt. đặc biệt là tác phẩm sau, nhưng chú ý ở đây có bỏ bớt *Salla* và *viññāṇaṭṭhiti* trong số mười phiền não và có khác biệt thứ tự sắp xếp các phiền não này. Mt. hình như muốn giải thích *Pakarāṇa* giống như cách giải thích bằng tiếng Ceylon (*Tambapaṇṇibhāsā*) hay rất có thể đây là cách giải thích theo trường phái Sinhale. *Pakarāṇa-naya* có thể được dịch là “phương pháp mang tính giải thích” hơn là “phương pháp diễn giải” [LSC]

[4] C^c: *nibbānaṃ Mahānagaradvāraṃ*. Trong cả bản văn DA và MA đều tương tự như nhau nhưng lại bỏ từ *mahā* [LSC]

[5] Xin đọc MA I 362 vì chánh tinh tấn và chánh định được coi như là những liên đới cần thiết với Chánh Niệm vậy

[6] Cũng xin đọc DA và MA nhưng S và PsA I 178 đã biến tri Cầm thọ” trong câu cuối cùng. Phần giải thích của Dt hình như tuân thủ theo cách dịch kinh điển.

[7]. Xin đọc ở trên. §1036 và xin cũng đọc thêm Vis. 289.

[8] Từ *Ajjhattam* không thấy xuất hiện trong tác phẩm MA. cũng không thấy xuất hiện trong bản văn tiếng Miến

[9] *Agaru*, không hiểu theo nghĩa được ghi trong tự điển PED.: = viết là *agalu* xin đọc thêm trong bản dịch Vis tr. 261

[10] *Hatthasaṅkhalikā*; mṭ + mḥt “Giống như một hàng ngón tay” xin đọc anut.

[11] E^c và C^c lại thêm vào một câu (không thấy trong Vis.243); thâm nhập được vào các trạng thái hay đặc tướng chính là một nguyên nhân để thâm nhập được thánh đạo và thánh quả. *Lakkhaṇa* rất có thể được coi như tam tướng của vô thường, v.v... Tuy nhiên Mt. giải thích từ *lakkhaṇapaṭivedho* chính là: cách thấu triệt được bất tịnh hay thấu triệt được đặc tính các đại. Xin đọc anut. Bản dịch Vis. tr. 262 n. và KhA 41 [LSC]

[12] Câu này được loại bỏ trong bản Vis. và trong bản thảo chép tay bản dịch này. Tuy nhiên tôi thêm vào như là Mt. giải thích rằng: đây ám chỉ cả điều đã được đề cập tới và cũng nhằm chứng tỏ cho thấy có sự gộp chung thiền Jhana bậc bốn được coi như là một đề mục biến xứ về màu sắc (colour kasina) [LSC]

[13] Mt. cho rằng: *Tướng Định* cũng chính là chánh định theo cách mô tả điều gì đó (*upalakkhaṇākāra*). *Nên tác ý*: nên ý thức rằng; ý nghĩa ở đây là tướng định ie. Đối tượng chính là nguyên nhân khiến cho chánh định nên được lưu ý tới. [LSC]

[14] *Galavāṭaka*: không hiểu theo nghĩa đã được ghi trong tự điển Pāli-Anh. Xin đọc MĀ ii 58 và bản dịch Vis. tr. 268.

[15] Cách đo chiều dài bằng một phần bảy của một *ūkā* (đầu con chấy, rận)

[16] bản dịch là *dasādhikāni tīṇi atthisatāni* với bản E.^c (bản dịch Vis. tr. 272 và bản dịch KhA tr. 47 cả hai đều có tới ba trăm có lẽ chiếc xương [LSC]

[17] *Koṭṭhaṭṭhīni*. Ý nghĩa ở đây đòi hỏi phải hiểu theo văn cảnh. Bằng không thì bỏ sót không nói đến hai chiếc xương này, và việc mô tả như vậy là thích hợp. Tự điển Pāli-Anh có ghi “xương dạ dày và xương bụng (?) xin đọc Bản dịch Vis. tr. 273 n.

[18] *Kataka*, trong tự điển Pāli-anh không thấy ghi ý nghĩa từ này; xin đọc Bản dịch Vis. 591; MA ii 13.

[19] B^c đọc là *apaṇṭa-tacaṃ bhinditvā kaḷīra saṇṭhānam*; trong Vis.và E^c lại đọc là *apaṇṭa-taca-sindikaḷīra-saṇṭhānam*; xin đọc thêm bản dịch KhA tr. 50 n.

[20] Đoạn này không thấy ghi trong bản dịch B^c

[21] *Pañjara*. Không thấy có trong từ điển Pāli-Anh. KhA 50 có ghi “một dãy phiến đá”

[22] Xin đọc ở trên n. 17

[23] *Saṅkuṭitaḡhaṭapunnapaṭalakhaṇa* ; xin đọc phụ đề trong bản dịch KhA tr. 51 có lẽ “đây là hình dáng một miếng màng đồ đầy bơ đặc trong đó.

[24] xin đọc ở trên, n.14.

[25] “Midriff” rõ ràng ở đây không khớp với cách mô tả tiếp theo sau, cũng không giống như từ được ghi trong tự điển Pāli-Anh. Thật khó biết được chữ nào là thích hợp ở đây.

[26] Xin đọc phụ đề Bản dịch KhA. tr. 56. ám chỉ bản dịch *dvatti*-(hai hoặc ba) [LSC]

[27] *.Obhagga*; ý nghĩa ghi trong tự điển Pāli-anh không thích hợp ở đây

[28] Xin đọc Bản dịch Vis.tr. 277 n. 31 và bản dịch KhA tr. 58 n. 44

[29] *Kaṇḍūyati*, không có trong tự điển Pāli-Anh.

[30] *Upādinna* (“bám víu lấy”) có nghĩa là đạt được do nghiệp[Ny]

[31] Tác phẩm Vis. ở đây trước tiên có ghi *muttarasam* (bản chất nước tiểu) hay là “dung dịch nước tiểu”) Dịch giả đã ghi chú điều này trong bản thảo viết tay của ông [Ny]

[32]. Xin đọc ở trên §1077.

[33] *.Ekattārammaṇabalena*- Nhờ vào sức mạnh duy nhất làm đối tượng Mt.: nhờ một đối tượng mà bản chất của đối tượng đó chỉ là đơn lẻ (*ekasabhāva*) vì nó thoát khỏi rắc rối được tạo ra do có một số đối tượng đa dạng và xuất hiện nơi tâm định tĩnh nghiêm chỉnh với các triền cái đã được trấn áp. Vì đối tượng duy nhất này ngay khi xuất hiện thì đã nổi lên giống hệt như đối tượng duy nhất đó, đối tượng đó nổi lên hoàn hảo hóa bằng lan tràn hỷ ra ngoài (*pharaṇapiti*) và còn nổi lên lạc tâm được cảm nghiệm khía cạnh hấp dẫn. Vì thiếu nổi liên kết và lạc tâm thì không hề diễn ra sự duy nhất với người nào đã vượt qua hỷ và lạc. [LSC]

[34] *Kappetvā*; xin đọc là *vikappetvā*?

[35] *Nīla* + màu xanh (hoa), màu xanh lá (lá hay là đồng), đen (đêm, tóc) v.v...

[36] xin đọc MA iii 257.

[37] Xin đọc ở trên § 276tt., Vis. 353tt, và KhA 42 tt.

[38] trong nguyên bản đoạn trước đó dưới dạng một đoạn kệ. Xin đọc bản dịch KhA. tr. 52 [LSC]

[39] *Kaccham*; Nghĩa của từ này không khớp với nghĩa ghi trong tự điển Pāli-Anh .

[40] *Yathā hi pāto va utṭhāya mukhaṃ no dhovituṃ na vaṭṭati*: đoạn này bị bỏ qua không thấy trong bản dịch E° [Ny]

[41] *Dhātupatthaddha-kāyaṃ- katvā*; được giải thích bằng đoạn *dhātunā upatthaddha-kāyaṃ* trong tác phẩm Sammohavinodanā yojanā. Giới đề cập đến ở đây có nghĩa là Thủy đại (*āpo-dhātu*) có nhiệm vụ nổi kết hay tạo ra cô kết ảnh hưởng đến đặc tính cứng rắn. [Ny]

[42] *Sajjhāya sotānusarena*. Điều này rất có thể mang ý nghĩa “theo dòng sông” hay liên tục quen thuộc’ trong bản tụng kinh ‘ [Ny]

[43] *Sajjhāya sotānusarena*. Điều này rất có thể mang ý nghĩa “theo dòng sông” hay ‘liên tục quen thuộc’ trong bản tụng kinh ‘ [Ny]

[44] Mt. đưa ra cùng một câu chuyện được kể trong tác phẩm Vis. 266, đặc tính chính xác của câu chuyện không có gì phải nghi ngờ, nhưng xin đọc thêm § 413 ở trên [LSC]

[45] Mt. vạch rõ rằng có một số trường hợp chứng đắc cận hành định nhờ có mười điều bất tịnh (*asubha*) liên quan đến một cơ thể sống. Trích dẫn các chuyện kể của ngài Mahātissa và một vị Samôn hầu hạ cho Saṅgharakkhita (xin đọc Vis. 194) Tuy nhiên ta không thể đạt đến an chỉ định được khi tóc trên đầu v.v... được coi như là một chúng sanh. (“có trong thân xác của chúng (tức là tóc) nhưng nếu không đạt đến An chỉ Định, tùy quán về nguy hiểm (*ādīnavānupassanā*) không thể diễn ra, liên quan đến thân xác của người khác được. Đây là lý do tại sao VbhA đề cập đến việc tu luyện tuệ quán có tên là tùy quán đến “điều bất tịnh”[LSC]

[46] Đoạn này khác so với đoạn ghi trong KhA 74-5 [LSC]

[47] Xin đọc bốn loại thuyết pháp, *puggalādhittihānā dhammadesanā*. v.v... trong MA i 24

[48] Dt. Ghi lại trong DA iii 773: Ở đây những đối tượng cảnh sắc, v.v... được coi như là các vật (*vatthu*) vì chúng là nguyên nhân khiến cảm thọ khởi xuất.

[49] E^c dịch là *viriyasamataṃ*, cũng vậy trong tác phẩm DA (E^c). Dt.; MA (E^c), MSS Dt. Đọc là *viriyasamathaṃ*; C^c dịch là *viriyasamathiṃ*, có sự hỗ trợ của mt. và anut. [LSC]

[50] MA I 275; DA iii 774; cũng xin đọc MA I 79 là một dạng khác trong cùng một câu chuyện

[51] *Abhinivesa*. Không có ghi trong tự điển Pāli-Anh

[52] Bản dịch bỏ qua một đoạn không thấy có cả ở trong DA iii 776 lẫn trong MA I 279 nhưng lại thấy xuất hiện cả trong E^c và C^c. Rất có thể đây là lời chú giải. Mt. không bình luận về điểm này [LSC]

[53] tức là *samohaṃ-vītamohaṃ*

[54] Bản văn S có hơi khác một chút trong tất cả các đoạn này hình như được trích từ tác phẩm Tương Ưng giác chi (*Bojjhaṅga-samyutta*) Một số bài có sự xác nhận trong các *ṭikā*s td. Dt. Ii 410 [LSC]

[55] *Abhikkantādi* xem D kinh 22. M kinh 10 – Vbh 244 cũng trong chú giải những đoạn này

[56] cũng giống như trong Dt. Ii 410 [Ny]

[57] *Dhammasabhāvapaccavekkhaṇena*. Bản dịch của dịch giả về đoạn này đã thay đổi để khớp với phần giải thích tiếp theo sau đây được ghi lại trong Dt. Ii 412: “nhờ quán xét một cách hợp lý - liên quan đến các pháp thích hợp và hữu vi v.v.... đối tượng đó gọi lại niềm tin, thông qua đó, nhờ tin tưởng vào các ân đức tuyệt vời, v.v... tín quyền đã trở nên mạnh mẽ một cách thái quá” (*Yassa saddheyyavatthuno ulāratādiguṇe adhimuccanassa sātisaṃyappavattiyā saddhindriyaṃ. balavaṃ jātamaṃ, tassa paccayapaccayuppanatādivibhāgato yathāvato vīmaṃsanena*) [Ny]

[58] Điều này có thể được ám chỉ trong Mil. 38, nhưng Dt. Ii 415 và *ṭika* MA I 292 giải thích điều này như trong “*aṭṭhakathā*” vậy. [LSC]

[59] Theo Dt. Ii 417 đó là con người, chư thiên và Níp-bàn

[60] bản dịch *nisīdi* với E^c, C^c và DA iii 791; MA I 294 đọc là *nikkhami* [LSC]

[61] Xin đọc A iv 5; tín tài, giới tài, tầm tài, quý tài, văn tài, thí tài và tuệ tài.

[62] Không có giải thích về đề mục thứ mười trong tác phẩm VbhA, DA hay MA; cũng như không thấy trong bất kỳ một đoạn đối chiếu nào trong Vis. 135 tt. chỉ mht. có đoạn sau: quán tưởng về thiền Jhana và giải thoát.[quán tưởng về] thiền Jhana bậc một và các bậc khác nữa, đều được coi như là giải thoát vì chúng đã được giải thoát khỏi những pháp đối nghịch với thiền này.v.v... đây chỉ là những suy tư được nhắc lại theo cách sau đây: Như vậy đây chỉ là việc phát triển tu tập thiền, như vậy việc nhập thiền Jhana, việc quyết định thời gian kéo dài bao lâu, và việc xuất ra khỏi thiền, đặc tính bất tịnh, cũng như thanh tịnh “(*Jhānavimokkha-paccavekkhaṇā ti paṭhamādīni jhānāni paccanikadhammehi suṭṭhu vimuttatādīnā te yeva vimokkhā tesamaṃ evamaṃ bhāvanā evamaṃ bhāvanā evamaṃ samāpajjanā evamaṃ adhiṭṭhānaṃ evamaṃ saṃkilesa evamaṃ vodānaṃ ti pati pati avekkhaṇā*)” [Ny]

[63] bằng cách thoa dầu và nung lên để khỏi bị rỉ sét.

-ooOoo-

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

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007

PHẬT GIÁO NGUYỄN THUY
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(*Vibhanga Atthakathā*)Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

Tập II

Chương Tám

PHÂN LOẠI CHÁNH TINH TÂN
(*Sammappadhānavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG KINH TẠNG

1392. [289] Giờ đây trong bản phân tích chánh cần tiếp theo sau đó, **cattāro** <208.1> (“bốn”) là cách phân chia số học. Theo cách đó ngài cho thấy cách phân tích chánh cần chẳng ở trên mà cũng chẳng ở dưới. **Sammappadhāna** (“Chánh Cần”) [có nghĩa là] cố gắng là lý do, cố gắng là phương tiện và cố gắng là khôn ngoan.

1393. **Idha bhikkhu** (“một tỳ khuru ở đây”): một tỳ khuru đang tu luyện theo hệ thống Giáo Pháp này. **Anuppannānaṃ** (“bất khởi xuất”): không cho sanh ra. **Pāpakānaṃ** <208.2> (“điều ác”): xấu xa, ác, **Akusalanāṃ dhammānaṃ** (“các pháp bất thiện”): các pháp thiện. **Anuppādāya** (“đối với điều bất khởi xuất”): chưa phát sanh. **Chandaṃ janeti** (“ngài tạo ra ước vọng”): ngài khiến cho phát sanh, làm cho phát sanh. Ta gọi dục thiện là ước muốn hành động. **Vāyamati** <208.3> (“ngài tinh tấn”): ngài thực hiện một cố gắng mãnh liệt[1]. **Viriyaṃ ārabhati** (“sử dụng chuyên cần”): ngài sử dụng sức mạnh thân xác và tâm linh. **Cittaṃ paggaṇhāti** (“làm kiên tâm”): ngài khuấy động tâm linh với cùng câu sanh tinh tấn đó. **Padahati** (“phấn đấu”): ngài sử dụng tinh tấn với hết sức mình. Nhưng lần lượt ta cũng nên phân tích bốn loại tinh tấn này cùng với tu luyện, phát triển, thường xuyên luyện tập cộng với kiên trì.

1394. **Uppannānaṃ pāpakānaṃ** <208.4> (“về điều ác nổi lên”): liên quan đến các pháp ác đã thâm nhập ta không thể gọi là chưa sanh.[2] **Pahānāya** <208.5> (“đối với việc loại bỏ”): nhằm mục đích từ bỏ, đoạn trừ.

1395. **Anuppannānaṃ kusalanāṃ** <208.6> (“về điều thiện chưa sanh”): đối với những pháp thiện chưa sanh đã trở thành có lợi (thiện). **Uppādāya** <208.7> (“khiến cho khởi xuất”): nhằm mục tiêu nhằm đến việc khởi xuất.

1396. **Uppannānaṃ** <208.8> (“đã sanh”): đã tạo ra. **Thitiyā** <208.9> (“để duy trì”): nhằm mục tiêu duy trì. **Asammosāya** (“không biến mất”): nhằm mục tiêu không để mất đi. **Bhiyyo-bhāvāya** (“tăng cường sức mạnh”): nhằm mục tiêu gia tăng. [290] **Vepullāya** (“tăng triển thêm”): nhằm đến sự dồi dào. **Bhāvanāya** <208.10> (“phát triển, tiến bộ thêm”): nhằm tiến tới. **Pāripūriyā** (“hoàn hảo”): nhằm mục tiêu hoàn chỉnh, hoàn hảo hóa.

1397. Đầu tiên việc này nhằm mục đích vạch ra ý nghĩa từng từ riêng biệt thuộc bốn loại chánh cần liên quan đến phần tóm lược này. Giờ đây đề cho thấy các từ này được phân tích liên tiếp nhau, trong

đoạn mô tả bắt đầu với các từ **Kathaṇ ca bhikkhu anuppannānaṃ** <208.12> (“bằng cách nào một vị tỳ khuru... không cho phát sanh”)

1398. Về điểm này, tập chú giải nhắm tới điều tương đồng với những gì đã được truyền lại cho ta trong tập Dhammasaṅgaha(= dhammasaṅgaṇi) nên được hiểu theo cùng một cách như vậy; nhưng liên quan đến những gì không được truyền lại trong trường hợp này. Trước tiên việc giải nghĩa từ “ước muốn” **yo chando** <208.25> (“điều được ước ao”) lại là điều được ao ước bằng cách khêu gợi. **Chandikatā** [3] (“lập nguyện”): là hiện trạng ước ao hay đặc tính ảnh hưởng đến ước ao. **Kattukamyatā** (“ước ao được hành động”) =kattu+ kāmātā; **kusalo** (“điều thiện”) là có tài khéo.

1399. **Dhammacchando** (“pháp dục”) đó là dục của thực tính (*sabhāvacchanda*). Vì dục này có nhiều loại và có nhiều khía cạnh như thể ái dục (*tanhāchanda*), tà kiến dục (*ditthichanda*) tình tấn dục (*viriyachanda*) pháp dục (*dhammacchanda*). Trong ví dụ này, “dục thiện với giới pháp chính là ước muốn hành động” được chủ tâm cho đó là “pháp dục” nằm trong số những dục này.

1400. **Imaṃ chandaṃ janeti** <208.26> (“ngài phát ra dục này”): là người có ảnh hưởng đến ước ao tạo ra ước vọng. **Sañjaneti** (“tạo ra”): từ này được tạo ra với tiếp đầu ngữ. **Uṭṭhāpeti** <208.27> (“nổi lên”): kẻ nào gây ảnh hưởng đến ước ao sẽ tạo ra ước vọng. **Samuṭṭhāpeti** (“làm trào ra”): từ này làm tăng thêm nhờ tiếp đầu ngữ. **Nibbatteti** (“làm xảy ra”): là người ảnh hưởng đến ước vọng được xảy ra. **Abhinibbatteti** (“làm sanh khởi”): từ này làm tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ.

1401. Hơn thế nữa, kẻ nào gây ảnh hưởng đến ước vọng thì “tạo ra dục” kẻ nào gây ảnh hưởng đến ước ao liên tục cũng sẽ “tạo ra” dục.” Kẻ nào làm nổi dậy trở lại khi ước vọng bị xa sút liên tục do một số trở ngại nổi lên chính là người giữ cho dục liên tục chuyển động “tạo cho dục nổi dậy”. Kẻ nào làm sáng tỏ ước vọng hầu làm tạo ra dục là người không ngần ngại khiến cho lòng dục trào dâng. Không may mắn miễn cưỡng cũng như không dè dặt khiến dục trào dâng.”

1402. Trong phần mô tả về tinh cần, kẻ nào gây ảnh hưởng đến lòng hăng hái thì **viriyam ārabhati** <209.6> (“người khởi động chánh tinh cần”) [291] Từ thứ hai được tăng thêm với một tiếp đầu ngữ. Kẻ nào gây ảnh hưởng đến lòng hăng hái **āsevati bhāveti** <209.7> (“vun trồng và phát triển chánh tinh cần”). Kẻ nào gây ảnh hưởng đến hăng hái liên tục **bahulīkaroti** (“thì tu tập liên tục”). Kẻ gây ảnh hưởng đến chánh tinh cần ngay từ đầu **ārabhati** <209.6> (“khởi xuất chánh tinh cần”). Kẻ gây ảnh hưởng liên tục **samārabhati** (“khởi xướng”). Kẻ nào năng lui tới với chánh tinh cần bằng cách tu luyện chánh tinh cần đó **āsevati** <209.7> (“tu tập chánh tinh cần”). Kẻ nào tạo cho chánh tinh cần tăng triển **bhāveti** (“phát triển chánh tinh cần”). Kẻ nào thực thi chánh tinh cần trong mọi sanh hoạt **bahulīkaroti** (“làm cho sung mãn chánh tinh cần”).

1403. Trong phần giải thích tình trạng kiên tâm, kẻ nào chế ngự được tâm linh trong việc tu luyện tinh cần **cittaṃ paggaṇhāti** <209.10> (“luyện tập ý chí”): “nổi lên” là ý nghĩa ở đây. Kẻ nào luyện tập tâm liên tục **sampaggaṇhāti** <209.11> (“bảo trì”). Kẻ nào ủng hộ được hiện trạng ý chí như vậy cường ép không để cho ý chí rơi trở lại tình trạng cũ **upatthambheti** (“ủng hộ”). Kẻ nào ủng hộ liên tục nhằm mục tiêu củng cố những gì đã tu luyện **paccupatthambheti** (“hỗ trợ”).

1404. Trong phần giải thích từ “duy trì” (*ṭhiti*). **Yā ṭhiti so asammoso** <210.28> (“điều gì đã được duy trì thì không thể biến mất”) v.v... là những gì được đề cập đến để chứng tỏ cho thấy toàn bộ các từ này bắt đầu với từ “không biến mất” (*asammosa*) đều là từ đồng nghĩa với các từ ở trên, ta cũng có thể nói mỗi từ ở trên đều có nghĩa tiếp theo sau đây. Điều còn lại đều có nghĩa đã quá rõ ràng.

1405. Đây là vị trí đầu tiên trong tập chú giải Pāli; nhưng phần tiếp theo là thảo luận về định nghĩa. Vì phần thảo luận về Chánh Cần này gồm hai phần là: hiệp thế và siêu thế.

Chánh cần hiệp thế.

1406. Về vấn đề này, thuộc hiệp thế chính là giai đoạn đầu tiên nơi mọi [chánh đạo][4] ta nên hiểu như là vào giai đoạn chánh đạo hiệp thế theo phương pháp của Kassapa Saṃyutta; vì có lời kể lại rằng: “Các chư huynh thân mến, có bốn chánh cần này, thế nào bốn nào vậy? Chư huynh thân mến, ở đây một vị tỳ khuru nhiệt tâm như vậy thì những pháp ác, pháp bất thiện không diễn ra, bằng không chúng có thể gây hại cho ta”; vị ấy chứng tỏ lòng nhiệt tâm như sau: những ác bất thiện pháp đã sanh có thể gây hại cho ta, nếu chúng không được đoạn trừ. Ngài chứng tỏ lòng nhiệt tâm như sau:

“Những pháp thiện không diễn ra có thể gây hại cho ta nếu như chúng không xuất hiện.” Ngài chứng tỏ lòng nhiệt tâm như sau: “Những pháp thiện đã khởi xuất có thể gây hại cho ta nếu chúng bị diệt.” (xin đọc S. ii. 197)

1407. Và ở đây, **anuppannā kusalā dhammā** (“những pháp thiện chưa sanh”) vừa là chỉ, quán và cũng là thánh đạo nữa. [292] **Uppannā kusalā dhammā** (“các pháp thiện đã sanh”) chứng tỏ là chỉ và quán mà thôi. Nhưng các pháp này không là thánh đạo, chỉ xuất hiện có một lần, lại gây hại cho ta nếu chúng bị diệt; vì chúng chỉ có thể bị diệt bằng cách tạo ra nguyên nhân cho quả. Nói cách khác, “chỉ có chỉ và quán được cứu xét liên quan đến giai đoạn sơ đẳng này mới được đề cập đến[5] mà thôi.” Nhưng điều đó lại không chính xác.

1408. Về điểm này, đây là chuyện kể nhằm làm sáng tỏ chỉ và quán, nếu bị diệt sẽ gây hại cho ta ra sao.

1409. Có một vị Trưởng Lão đã triệt phá hết các cấu uế, hình như ngài đang suy tính thực hiện cúng dường tại một Bảo tháp có trồng cây Bồ Đề.[6] Có một Sa-di đi theo, thầy có [nhiệm vụ mang đồ đạc] cho vị Trưởng Lão. Sa-di này xuất thân từ vùng quê thuộc Bảo tháp vĩ đại này và đã gia nhập thiền viện Piyaṅga[7]. Khi Tăng Đoàn các vị Tỷ khuru đã cúng dường tại Bảo tháp vào buổi tối, ngài Trưởng Lão không xuất hiện tham gia cúng dường cùng với Tăng Đoàn. Tại sao vậy? vị nào đã đoạn tận các lậu hoặc thì quy y Tam Bảo với cung cách hết sức trang trọng. Chính vì thế khi Tăng Đoàn các tỷ khuru quay trở lại phòng riêng sau khi đã thực hiện cúng dường, vào lúc mọi người đang dùng bữa tối, Trưởng Lão liền ra ngoài một mình mà không báo cho ai biết, ngài có ý đi kính lễ Bảo tháp một mình mà thôi.

1410. Sa di suy nghĩ: “Tại sao Trưởng Lão lại ra ngoài một mình vào thời điểm không bình thường như vậy? Ta phải tìm cho ra lẽ”, và Sa di ra ngoài bám theo vết chân thầy mình. Vì không để ý nên Trưởng Lão không biết có sự hiện diện của đệ tử, ngài liền đi lên khu vực vây kín trong chùa từ cổng phía nam. Sa di bám sát vết chân của thầy mình cũng đi lên theo. Ngay khi Trưởng Lão chiêm ngắm Bảo tháp, có phi lạc khôn tả tràn ngập toàn thân ngài, như có Đức Thế Tôn làm đối tượng hành thiền và ngài đã toàn tâm toàn lực nhập thiền định. Ngài đã kính lễ Bảo tháp với niềm vui sướng vô tận. Chứng kiến cung cách thầy mình kính lễ Bảo tháp, Sa di liền suy nghĩ: “Thiền sư của ta kính lễ với niềm hân hoan lớn lao trong lòng. Điều gì sẽ xảy ra nếu như ta dâng cúng hoa (*pūjā*) vào lúc này?”

1411. Sau khi đã kính lễ Trưởng Lão đứng lên, hai tay chấp lại để trên đầu ngài đứng yên lặng nhìn lên Bảo tháp vĩ đại. Ngay lúc đó Sa di liền hăng giọng chứng tỏ sự hiện diện của mình. Trưởng Lão nhìn quanh và thấy đệ tử của mình liền hỏi. “Con đến lúc nào vậy?”

Thưa ngài thiền sư kính mến, khi ngài còn đang kính lễ Bảo tháp. Ngài đã kính lễ Bảo tháp với lòng hân hoan khôn xiết. Điều gì sẽ diễn ra nếu như ngài lấy hoa mà dâng cúng?

Đúng vậy, hỡi đệ tử, ở nơi nào không qui tập Xá lợi Đức Phật như tại Bảo tháp này. Ai lại không kính lễ Bảo tháp to lớn (*thūpa*) không gì sánh bằng như vậy mà lại không dâng kính hoa?”

1412. Sa di lên tiếng: “Xin thầy hãy đợi một chút, con sẽ quay trở lại ngay thôi.” Và ngay sau đó Sa di cũng nhập thiền Jhana và bằng sức mạnh thần thông Sa di đã bay tới núi Hy-mã-lạp-sơn, Sa di đã đổ đầy nước vào chiếc bình lọc và cắm vào bình đầy hoa tươi muôn màu tỏa hương thơm ngát. [293] Và trước khi Thiền Sư di chuyển từ cổng nam đến cổng bắc; Sa di đặt vào tay Trưởng Lão chiếc bình lọc cắm đầy hoa nói rằng: “Kính thầy, xin thầy hãy dâng hoa đi.”

Trưởng Lão lên tiếng, bình này hoa có ít quá chăng?

Nào, kính Ngài hãy dâng những đóa hoa này nhằm làm rạng danh ân đức đặc biệt của Đức Thế Tôn.

1413. Vị Trưởng Lão đi theo cầu thang lên lối vào phía tây và bắt đầu dâng hoa trên phòng bên trong sân thượng có rào chắn (*kucchivedikā-bhūmi*). Lập tức toàn bộ sân thượng được phủ đầy hoa, rơi xuống phủ đầy cả tầng hai ngập lên tới đầu gối. Ngài bước xuống tầng dưới và cũng dâng hoa tại lối ngõ dành cho người đi bộ (*pāda-piṭṭhikapanti*), lập tức từ trời hoa rơi xuống phủ đầy tầng lầu nhất. Thấy hoa phủ đầy, ngài liền bước xuống tầng trệt và rải hoa trên sân nhà tầng trệt đó. Và khắp nơi

trong khuôn viên Bảo tháp đó đều được phủ đầy hoa. Sau khi đã rải hoa phủ khắp nơi, ngài Trưởng Lão liền nói với Sa di: “Hỡi thầy Sa-di, vẫn chưa hết hoa đâu.”

Thưa thầy, xin dốc ngược chiếc bình lọc nước xem sao.

1414. Dốc ngược chiếc bình, Ngài Trưởng Lão lắc chiếc bình và chẳng còn chiếc hoa nào nữa. Ngài liền trao chiếc bình lại cho Sa di và dạo quanh Bảo tháp ba vòng, luôn giữ phía bên phải với [8] bức tường con Voi. Ngài dừng lại để kính lễ tại bốn cổng thành [9]. Khi đã quay trở lại phòng riêng (am) của mình. Ngài Trưởng Lão suy nghĩ: “Làm thế nào để tử của mình lại có được sức mạnh thần thông như vậy!” Liệu Sa di có thể liên tục duy trì được sức mạnh thần thông này hay chẳng.? Và nhận thấy Sa di không thể làm được điều đó Trưởng Lão liền nói với Sa di: “Hỡi Sa di, giờ đây nhà ngươi đã được phú cho sức mạnh phi thường. Nhưng sau này, khi sức mạnh đó biến mất, Sa di sẽ uống cháo sùng do chính tay một cô gái thợ dệt sửa soạn cho nhà ngươi.

1415. Chính do lỗi phạm từ hồi trai trẻ, thế nên những lời của thiền sư không thể khuấy động được Sa-di để hỏi ngài như sau: Xin thầy giải thích đề mục thiền định đó cho con, thưa ngài trưởng lão kính mến, và Sa-di đã bỏ đi như thể không nghe thấy gì cả, nghĩ rằng: ‘Trời đất thật, không hiểu thầy mình nói điều gì vậy?’

1416. Sau khi kính lễ bảo tháp và cây Bồ Đề, Vị Trưởng Lão truyền cho Sa di sửa soạn lấy bát khát thực và y cà sa và trong một quãng thời gian sau họ đã tới được Thiền Viện Lớn tại Kuteḷitissa.

1417. Thầy Sa di đã không lên đường khát thực chung với thiền sư của mình, nhưng sau khi hỏi thầy xem ngài đi đến ngôi làng nào để khát thực? khi Sa di biết thiền sư của mình đã đến cổng làng, thầy liền lấy bát khát thực của mình và của cả thầy mình, cùng với y cà sa và bay trên không [294] đến ngôi làng đó để khát thực. Cứ mỗi lần vị trưởng lão cảnh cáo đồ đệ: “hỡi Sa di, đừng hành động như vậy, sức mạnh thần thông của người phạm phu không bền và vững chắc đâu; thực hiện một điều trông thấy không thích hợp như vậy, rất có thể sức mạnh đó có thể biến mất ngay tức khắc đó. Và sau khi đã làm mất một thiền chứng an tịnh như vậy thì người đó không thể đứng vững trong tu luyện cuộc sống phạm hạnh được nữa [10]. Nhưng thầy Sa di nghĩ: Trời đất thật, không hiểu thầy mình đang nói gì vậy? và Sa di không muốn nghe nữa. Sa di cứ tiếp tục thực hiện như những gì cậu đã làm trước đó.

1418. Kính lễ Bảo tháp đó một khoảng thời gian sau Trưởng Lão đã đến ngôi chùa Kupavena. [11] Đang khi Trưởng Lão cũng đến cư trú tại đó, thầy Sa di vẫn cứ tiếp tục thực hiện những phép mầu như trước. Thế rồi một ngày kia có cô gái xinh đẹp, con một người thợ dệt đang trong thời thanh xuân đang trên đường rời khỏi làng Kupavena. Và nàng đang bước xuống đầm sen để hái hoa, vừa đi vừa hát như nàng vẫn thường làm. Nhưng ngay lúc đó Sa di bay ngang qua trên đầm sen. Và giống như một người câu cá mù đây bí ẩn. [12] Thầy Sa di nghe thấy tiếng nàng hát. Ngay lập tức sức mạnh thần thông nơi Sa di tan biến và thầy trông giống hệt con quạ bị gãy cánh. Nhưng nhờ đã chứng đắc được an tịnh Sa di không rơi ngay xuống nước, nhưng rơi từ từ như một hạt bông vải đang chìm xuống, Sa di đã trôi dạt vào bờ đầm sen.

1419. Ngay tức khắc Sa di đã nhanh chóng chạy lại trả cho thiền sư của mình cả bát khát thực và y cà sa của mình. Thiền sư [suy nghĩ:] “Đúng như ta đã dự đoán trước; [ngay cả] nếu Sa di có bị ngăn cản thì chàng cũng sẽ không quay trở lại”. Thiền sư không nói một lời và đi vào trong làng khát thực.

1420. Thầy Sa di ra đi và ngồi trên bờ đầm sen chờ cho nàng bước ra khỏi nước. Nàng cũng đã nhìn thấy Sa di bay trên không và giờ đây đã quay trở lại và ngồi chờ nàng trên bờ, nàng biết rõ chỉ vì nàng mà Sa di đã trở nên không hài lòng. Nàng nói, hỡi Sa di hãy bước lại đây. Chàng thực hiện y lời nàng. Nàng lên khỏi nước, sau khi đã mặc quần áo vào, liền tiến đến với chàng. Nàng hỏi, “Có gì vậy, thưa thầy Sa di.?”

1421. Chàng kể lại câu chuyện của mình. Với rất nhiều biện minh nàng vạch ra nỗi nguy hiểm trong cuộc sống gia đình và những lợi ích to lớn trong cuộc sống phạm hạnh [nhưng] cho dù với tất cả những lời tán tỉnh của nàng, nhưng nàng vẫn không thể xua tan được nỗi bất mãn nơi chàng [nghĩ rằng]: Chính lỗi tại tôi mà chàng đã đánh mất hết sức mạnh thần thông, thật không đúng nếu ta bỏ chàng vào. Nàng nói với Sa di hãy chờ tại đó. Nàng chạy về nhà và kể lại toàn bộ sự việc xảy ra cho cha mẹ nghe. Cả hai ông bà cũng chạy ra và cho dù họ đã cảnh cáo Sa di bằng đủ mọi cách, nhưng vì

chàng không muốn nghe, họ liền nói: Xin đừng có tưởng chúng ta là gia đình thuộc đẳng cấp thượng lưu, [13] chúng ta chỉ là hạng thợ dệt và đan giỏ mà thôi. Liệu chàng có thể làm công việc dệt vải được chăng?’ Thầy Sa di nói: “Hỡi đạo hữu, nếu ta trở thành một đạo hữu bình thường ta sẽ có thể làm được cả nghề dệt vải lẫn nghề đan lát. Có gì đâu? Xin đừng có thêm muốn ta chỉ vì bộ y cà sa này [hãy cho ta đồ thường dân để mặc đi nào.]”

1422. [295] Sau khi đưa cho cậu ta một bộ đồ để che ngang phần thắt lưng, người thợ dệt liền dẫn Sa di về nhà và gả con gái cho thầy. Sau khi đã học nghề dệt vải, thầy Sa di cũng làm việc tại xưởng dệt chung với những người thợ dệt khác. Các bà vợ của những người thợ dệt khác đã nấu cơm sớm vào buổi sáng và mang theo [vào phòng làm việc]. Vợ của Sa di lại không đến thẳng ngay nơi làm việc. Khi những người thợ dệt khác nghỉ tay để dùng bữa, chàng ngồi nghỉ vớ vắn với con thoi trong tay. Sau cùng thì nàng cũng tới. Chàng liền mắng nàng mà rằng: “Sao em mãi giờ mới tới!”

1423. Và khi họ biết rằng tâm trí [của người đàn ông] đã đeo bám chặt lấy họ, thì các người phụ nữ liền đối xử với Sa di chẳng khác gì một nô bộc, ngay cả khi người đàn ông đó có là một Chuyển Luân Vương đi chăng nữa. Chính vì thế nàng liền trả lời như sau: “Nơi gia đình của người khác, củi đuốc, lá cây, muối và đủ mọi thứ đều do người hầu hạ giúp việc và hầu hạ [14] lo liệu đầy đủ cả. Nhưng em chỉ có một mình. Anh chẳng biết trong nhà có gì và thiếu thốn điều gì cả, nếu chàng muốn, thì hãy ăn đi nào, nhược bằng không thì đừng có ăn.

1424. Chàng nói: “Không những em đã mang cơm đến cho anh quá trễ khi trời đã xế chiều mà em còn làm tổn thương đến anh bằng những lời lẽ như vậy sao!” Thế rồi chàng nổi giận đùng đùng và chẳng còn nhìn thấy trời trăng gì nữa, vợ được bất kỳ điều gì chàng liền đập nàng với thứ đó. Chàng rút con thoi ra khỏi khung dệt và ném vào nàng. Nhìn thấy con thoi bay tới, nàng quay đi nửa vòng. Bởi chưng một đầu con thoi rất nhọn và sắc và khi nàng quay một vòng thì đầu con thoi liền bay trúng ngay vào tròng mắt của nàng và găm vào đó. Lập tức nàng đưa hai tay lên bịt mắt. Máu từ vết thương tuôn ra xối xả.

1425. Và ngay lúc đó chàng nhớ lại lời của thầy mình. Chàng bắt đầu la lớn lên rằng: “Chính những điều này đã được thầy ta nói trước! Trong tương lai nhà người sẽ ăn cháo trắng trộn với máu của người tớ gái bị mù.” Giờ đây những gì Trưởng Lão đã nhìn thấy trước đã trở thành hiện thực. Ôi thầy tôi, nhìn xa trông rộng biết nhường nào!

Chính vì thế một số người nói rằng: “Đủ rồi, anh bạn, đừng nói nhiều. Con mắt bị hư không thể chữa lành lại được bằng lời kêu la than vãn nữa.”

Chàng liền nói: “Ta không than khóc vì lý do đó. Nhưng có liên quan đến điều thầy ta đã nói trước.” Và chàng kể lại cho họ nghe tất cả những gì đã xảy ra. Chính vì thế mà chỉ và quán đó một khi đã tiêu hoại sẽ gây hại cho con người ta là vì vậy.

1426. Lại có một chuyện kể khác nữa. Có khoảng độ ba mươi vị tỷ khưu đã kính lễ một Bảo tháp lớn tại thành phố Kalyāṇi, và khi họ đã đi xuống một cánh rừng có con đường chính dẫn vào, họ nhìn thấy có một người xuất hiện, người này đang làm việc trong một cánh rừng đốt than gần ngay bên cạnh đường. Toàn thân người đó vấy bẩn bụi than, và chiếc vải thắt ngang lưng duy nhất màu vàng đang quấn ngang mình cũng lem luốc hết toàn là vết than. Chính vì thế nhìn vào người đó ta cứ tưởng như trông thấy một cục than. [296] Sau khi đã thực hiện xong công việc ban ngày. Người đó lượm lật một bó củi đốt xém quá phân nửa và vác về nhà, đi theo một lối mòn với tóc dài như treo ngang lưng, người đốt than dừng lại nhìn thẳng vào các vị tỷ khưu.

1427. Khi chứng kiến một con người như vậy, các Sa di nhìn nhau nói rằng: “Hỡi ông bạn, bố của bạn, ông nội của bạn, ông chú của bạn.” Thế rồi họ cười khúc khích với nhau và tiếp tục đi. Họ cất tiếng hỏi. “Hỡi cận sự nam, tên nhà người là gì vậy?” Khi nghe các vị hỏi tên mình như vậy, người thợ đốt than cảm thấy rất bối rối và đặt bó củi xuống sửa lại chiếc áo cho chỉnh tề. Người đó kính lễ các Sa di nói rằng: “Xin các vị đợi tôi một lát.”

1428. Các vị Trưởng lão cũng chờ. Các Sa di tiến lên và cười nhiều hơn ngay trước mặt các vị Trưởng lão. Người cận sự nam nói: “Nhìn kia tôi là giống gì sao nhìn thấy tôi các vị lại cười to đến thế! Thật vậy trước kia tôi cũng là một vị sa môn giống như các vị đó. Nhưng các vị vẫn chưa đạt đến tình trạng tâm nhất cảnh tính. Tôi cũng có sức mạnh với nhiều khả năng thần thông và mạnh mẽ nơi

chánh pháp này. Tôi đã xử lý đất cũng giống như gió và gió cũng giống như đất; tôi cũng xử lý được cả điều ở xa cũng như ở gần. Tôi cũng đã thâm nhập một lần vào tới tận cả Thập Vạn^[15] ta bà thế giới. Các vị có nhìn thấy tay tôi không? Giờ đây trông chúng giống như cánh tay khi. Ngồi thiền tại đây tôi có thể với chính bàn tay này đưng tới tận mặt trăng và mặt trời. Tôi ngồi thiền lấy mặt trăng và mặt trời làm bệ ngồi. Đó là những sức mạnh kỳ diệu của ta tiêu hoại đi vì lười biếng. Xin đừng có lười biếng nhé. Chỉ vì chây lười mà người ta sẽ phải gánh chịu những điều tàn tạ như vậy đó. Những kẻ nào sống cố gắng tích cực sẽ chấm dứt được sanh, lão và tử. Chính vì thế liệu các vị có thể lấy tôi làm bài học hãy cố gắng liên tục đi, thừa các vị đáng kính!”

1429. Người đốt than đã khuyên và cảnh cáo các Sa di như vậy. Bị thôi thúc do động tâm của những lời ông ta nói. Ba mươi vị đã chiếu cố thiền quán và họ đã đạt đến bậc A-la-hán.

1430. Như vậy điều này cũng nên hiểu rằng chỉ và quán nếu bị tiêu hoại sẽ gây hại cho cả người khác nữa vậy.

1431. Đầu tiên đây là một định nghĩa việc thảo luận về chánh cần hiệp thế. Nhưng vào sát na chánh cần thuộc thánh đạo siêu thế đây chỉ là một loại chánh cần với bốn tên gọi khác nhau với bốn nhiệm vụ khác nhau.

1432. Về điểm này,^[16] “Đối với [chánh cần] “không cho phát sanh” [nghĩa là] không cho phát sanh do không thường xuyên lui tới (*asamudācāra*) hoặc do có đối tượng không có kinh nghiệm. Vì không có các pháp bất thiện xấu xa nào, lại chưa phát sanh ở nơi nào khác hơn là vòng luân hồi chưa được bắt đầu tái sanh. Và chính những pháp không cho phát sanh đó nổi lên khi chúng xuất hiện ^[297] và được diệt trừ khi chúng bị diệt trừ.

1433. Về điểm này, một người không thường xuyên lui tới với các phiền não, do tội ngày phải bận bịu với công việc; người khác lại do [bận bịu với sách vở (*gantha*) với những việc tu tập đầu đà]. Thiền định, thiền quán hay xây dựng. Bằng cách nào vậy?

1434. Một người thực hiện các nhiệm vụ thường nhật. Các phiền não không còn cơ hội xuất hiện nơi những người thực hiện 82 bốn phận tối thiểu, mười bốn bốn phận to lớn hơn và các bốn phận liên quan đến các đại sảnh trong Bảo tháp, với cây Bồ Đề, với việc nước uống, bồn đựng nước, phòng giới bát quan trai (Upasatha) và liên quan đến kẻ đi người lại trong Bảo tháp. Nhưng vào các dịp khác, khi người đó đã bỏ qua bốn phận của mình và đi chu du nhân hạ đây kia. Các phiền não lại nổi lên trong người đó do phi như lý tác ý và thất niệm như vậy, các phiền não đó đã khởi sanh sau khi không cho phát sanh thông qua không lui tới thường xuyên.

1435. Người khác lại chuyên tâm vào sách vở. Người đó nghiên cứu hết bộ Kinh Phật này đến bộ Kinh Phật khác, một hai ba bốn và năm tập. Khi người đó nghiên cứu lời Đức Phật dạy trong Tam Tạng để biết ý nghĩa. Theo phương cách Kinh Pāli, theo phương cách những chuỗi nhiều chủ đề khác nhau (*anusandhi*.) bằng cách theo thứ tự kế tiếp nhau (*pubhāpara*) tụng các kinh đó, nghiên cứu, cứu xét, nhật lại, diễn giảng và giải thích. Các phiền não không còn có cơ hội xuất hiện. Nhưng vào lúc khác, khi người đó bỏ sách sang một bên và đi ngao du không chú ý, chúng liền xuất hiện đúng lúc phi như lý tác ý và thất niệm. Như vậy chúng đã khởi sanh sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới.

1436. Nhưng một người khác lại thọ trì các hạnh đầu đà. Người đó chọn lấy cho chính mình những giới đức của mười ba hạnh đầu đà. Khi người đó chuyên tâm vào các giới đức nơi các hạnh đầu đà đó, thì các phiền não không có cơ hội xuất hiện. Nhưng vào thời điểm khác khi người đó đã bỏ qua không thực hành các hạnh đầu đà đó và đi ngao du đây kia sau khi đã trở lại hiện tình phong phú. Các phiền não sẽ nổi lên nơi người đó do phi như lý tác ý và thất niệm. Như vậy các phiền não cũng đã khởi xuất sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới.

1437. Nhưng người khác lại là chuyên gia chứng đắc được tám thành tích. Vì người đó đã duy trì được tình trạng thiện xảo hướng tâm, v.v... trong thiền thứ nhất v.v.. các phiền não không còn cơ hội xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác khi người đó hoại thiền Jhana hay từ bỏ không nhập thiền Jhana và chỉ la cà trò chuyện gẫu .v.v... thì các phiền não lại khởi sanh trong người đó do phi như lý tác ý và thất niệm. Như vậy các phiền não đó đã khởi sanh sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới thâm nom.

1438. Nhưng người khác lại tu luyện thiền quán. Người đó kiên trì tiếp tục tu tập bảy tuệ quán. [298] và về mười tám chánh tuệ giác. Vì người đó kiên định như vậy, các phiền não không còn cơ hội xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác, khi người đó bỏ không kiên trì tiếp tục công việc tu luyện thiền quán và lại bận bịu thực hiện những việc luyện tập thể thao. Chúng lại xuất hiện trở lại do phi như lý tác ý hoặc thất niệm. Như vậy chúng cũng đã khởi sinh sau khi không cho khởi sinh thông qua không thường xuyên lui tới thăm nom.

1439. Một người khác lại bận bịu trong công việc xây dựng; người đó cho xây một ngôi nhà giới bát quan trai(Uposatha) một nhà ăn v.v... khi người đó chỉ suy tính đến những vấn đề đó, thì các phiền não không có cơ hội để xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác, khi công việc xây cất đã hoàn tất hay bị tạm ngưng thì các phiền não đó lại nổi lên do phi như lý tác ý hoặc thất niệm. Như vậy các phiền não đó cũng lại khởi sinh sau khi không cho khởi sinh do không thường xuyên lui tới thăm nom.

1440. Nhưng một người khác đã từ cõi Phạm Thiên quay trở lại và đã trở thành một con người thanh tịnh vì chẳng còn việc tu luyện nào nữa nơi người đó. Thế nên các phiền não không còn cơ hội xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác, khi người đó đã tu luyện về điều đó, các phiền não đó liền xuất hiện do phi như lý tác ý, hoặc thất niệm. Như vậy chúng các phiền não đó cũng lại khởi sinh trở lại sau khi không cho khởi sinh do không thường xuyên lui tới thăm nom.

1441. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu thế nào là pháp không cho khởi sinh thông qua không thường xuyên lui tới thăm nom.

1442. Thông qua một đối tượng chưa có kinh nghiệm là như thế nào? Ở giai đoạn này một số người có được một đối tượng tạo ra bằng tưởng tượng, v.v... chưa từng cảm nghiệm được trước đó. Phiền não tham, v.v... nổi lên nơi người đó do phi như lý tác ý và do thất niệm. Như vậy [đối tượng đó] sau khi đã là không cho khởi sinh thông qua đối tượng chưa từng được kinh nghiệm lại nổi lên.

1443. Nhưng vào sát na thánh đạo siêu thế thì đối tượng đó chính là chánh cần duy nhất hoàn tất cả hai nhiệm vụ không cho khởi sinh nơi những gì chưa khởi sinh và có thể nổi lên như thế, và cũng thực hiện chức năng diệt trừ những gì đã khởi sinh.

1444. Chính vì thế ta nói đến ác pháp đã khởi sinh, nhưng ở đây khởi sinh lại có bốn loại: [17] (1) khởi sinh như là việc xuất hiện bình thường, (2) khởi sinh như đã được cảm nghiệm và đã trôi qua, (3) khởi sinh trong trường hợp đã có cơ hội. (4) khởi sinh vì đã có được một lãnh vực.

1445. Về điểm này loại (1) những phiền não đã tồn tại. Đã có được khởi sinh, v.v... thì khởi sinh như là điều xuất hiện bình thường.

1446. (2) Khi nghiệp đã được tích lũy tốc lực tâm, thì quả nghiệp đã chấm dứt sau khi cảm nghiệm được bản chất cơ bản của đối tượng trở thành “qua đi sau khi đã cảm nghiệm được” và nghiệp sinh và diệt trôi qua sau khi đã xuất hiện, cả hai loại được coi như là đối tượng “đã khởi sinh như là [đối tượng] đã được cảm nghiệm và đã trôi qua.” [18]

1447 (3) Nghiệp thiện và bất thiện hạn chế quả của nghiệp khác và tạo cơ hội cho chính quả đó. [299] Khi một cơ hội như vậy được xuất hiện thì quả nổi lên. Từ thời điểm cơ hội đó hình thành được coi như là khởi sinh; ta gọi điều này là “khởi sinh sau khi đã có được cơ hội tốt”.

1448. (4) Nhưng ngũ uẩn được coi như là lãnh vực cho tuệ quán. Ngũ uẩn này được chia thành quá khứ.v.v... nhưng các phiền não vốn thuộc ngũ uẩn này lại không được coi là quá khứ hiện tại và tương lai; thuộc về các uẩn quá khứ chúng không thể bị diệt trừ. Thuộc về các uẩn tương lai và hiện tại chúng cũng không thể bị diệt trừ. Ta gọi điều này là “khởi sinh sau khi đã có được một lãnh vực.” Kể từ đó các vị Trưởng Lão đã cho rằng: “Các phiền não không thể diệt trừ được nơi lãnh vực này lãnh vực nọ, [19] được coi như “ được khởi sinh sau khi đã có được một lãnh vực.”

1449. “Khởi sinh” lại có bốn loại như sau: (5) khởi sinh như là một tư cách đạo đức, (6) khởi sinh vì một đối tượng đã được bàn đến, (7) khởi sinh do việc không đè nén, (8) khởi sinh do không trừ tuyệt.

1450. Về điểm này, (5) điều gì đang tồn tại hiện nay chính là cái ta gọi là “khởi sanh như là một tư cách đạo đức.”

1451. (6) Sau khi con mắt đã được mở ra chỉ một lần, khi bắt lấy cảnh với tư cách là một tướng (dấu chỉ), ta không thể cho rằng các phiền não sẽ không nổi lên, ở bất kỳ sát na nào khi [đối tượng đó] được nhớ lại (*anussaritānussaritakkhaṇe*). Tại sao vậy? Vì đối tượng đó đã được bàn đến. Giống như điều gì vậy? Chính vì ta không thể cho rằng sữa sẽ không chảy ra từ một vị trí trên một cây tạo ra sữa do ta lấy rìu chặt liên tục vào gốc. Như vậy ta gọi điều này là “đã khởi sanh vì đối tượng đó đã được bàn tới.”

1452. (7) Nhưng khi các phiền não không được trấn áp do các thiền chúng ta đã đạt được, ta không thể cho rằng chúng sẽ không nổi lên trong tình huống đó. Tại sao vậy? Vì không đè nén. Giống như điều gì vậy? Giống như ta không thể cho rằng nếu người nào đó lấy búa chém vào cây sữa. Thì sữa sẽ từ đó mà chẳng chảy ra. Như vậy ta gọi điều này là khởi sanh do không đè nén.

1453. (8) Nhưng tư tưởng cho rằng ta không thể nói rằng các phiền não không được trừ tuyệt nhờ thánh đạo sẽ không phát sanh nơi một người nào đó ngay cả nếu như người đó được tái sanh nơi tột đỉnh hiện hữu; cũng nên được thảo luận tỉ mỉ theo cùng một cách thức như vậy. Ta gọi điều này là “khởi sanh do không trừ tuyệt.”

1454. Trong số những cách thức “khởi sanh” đa dạng như vậy, ta nói đến bốn loại “khởi sanh” như sau, (1) “khởi sanh như là điều xảy ra một cách thường tình”. (2) “khởi sanh như đã được cảm nghiệm và đã qua đi.” (3) “khởi sanh vì có cơ hội thuận tiện” và (5) “khởi sanh như là một tư cách đạo đức” thì thánh đạo sẽ không thể nào triệt tiêu được (đoạn tận). Nhưng bốn loại “khởi sanh” còn lại, có nghĩa là (4). “khởi sanh vì đạt đến được một lãnh vực.”, (6) “khởi sanh vì ta đã đề cập đến một đối tượng”, (7) “khởi sanh do không đè nén.” và (8) “khởi sanh do không trừ tuyệt.” Thì thánh đạo có thể đoạn trừ được, vì thánh đạo một khi nổi lên, sẽ đoạn trừ các phiền não đó. Các phiền não được thánh đạo đoạn trừ được đó sẽ không được coi như là những phiền não quá khứ, tương lai và hiện tại.

1455. Và cả điều này cũng được nói tới: “Nếu như người đó diệt trừ được các phiền não quá khứ, chính tiêu diệt điều đã diệt. [300] đoạn diệt điều đã đoạn diệt, tạo ra tan biến điều đã tan biến, dập tắt điều đã biến mất: người đó đoạn trừ được quá khứ là điều không tồn tại...”

1456. Nếu người đó đoạn trừ được các phiền não tương lai, chính vì người đó đoạn trừ điều chưa được sanh ra. Đoạn trừ các phiền não tương lai chính là đoạn trừ điều chưa được tạo ra. Đoạn trừ điều chưa khởi sanh, chính là đoạn trừ điều chưa xuất hiện, đoạn trừ được phiền não tương lai chính là đoạn trừ được điều chưa tồn tại.

1457. Nếu người đó đoạn trừ được các phiền não hiện tại, chính vì kẻ nào tham lam loại bỏ được tham lam, kẻ nào sân hận loại bỏ được sân hận, kẻ nào si mê thì loại bỏ được si mê, kẻ nào ngã mạn loại bỏ được kiêu hãnh, tà kiến loại bỏ tà kiến, kẻ nào trạo cử loại bỏ tâm phóng dật, thì người đó không tìm thấy mục tiêu loại bỏ được đặc tính hoài nghi và kẻ nào lại ngoan cố từ bỏ được tùy miên; các pháp ác và thiện đều diễn ra cùng một lúc. Và luôn lúc nào cũng xuất hiện sự tu tiến phiền toái nơi thánh đạo vậy...

1458. Chính vì thế có phải chẳng có tu tiến gì nơi thánh đạo chẳng? chẳng có thực chứng nơi thánh quả chẳng, chẳng có đoạn trừ được những phiền não, chẳng có lãnh hội pháp chẳng?... [ngược lại] nơi thánh đạo lúc nào cũng xuất khởi phát triển, lúc nào thánh quả cũng thể hiện thực chứng, lúc nào cũng đoạn trừ được các phiền não, lãnh hội pháp, giống như gì vậy? Giống như một cây non vậy... [v.v...]” (Pts ii. 217 tt.)

1459. Ta thấy trình bày trong Kinh Pāli một ẩn dụ về một cây tạo ra quả chưa sanh ra.. Nhưng ta nên chứng minh với cây có quả đã sanh ra. Chính vì giống như có một cây xoài non mang trái. Và những người ăn một số quả xoài đó và hái đầy giỏ những trái non khác và rồi lại có người khác lấy chiếc rìu chặt luôn cây đó. Trong trường hợp như vậy, chẳng trái xoài nào thuộc quá khứ bị tiêu diệt cả kể cả các quả trong hiện tại và tương lai. Vì những quả trong quá khứ không bị tiêu diệt vì người ta đã ăn hết rồi. Và những quả tương lai vì chưa được sản sanh ra, người đó không thể tiêu diệt được. Nhưng khi cây bị đốn hạ; vì không có quả vào thời điểm đó, thì các quả hiện tại cũng không bị tiêu diệt. Nhưng chỉ có những trái nào do chất đất và nước tạo ra nếu như cây không bị đốn hạ thì bị tiêu diệt

mà thôi. Vì những gì không được sanh ra thì sẽ không được sanh. Những gì không tác tạo thì sẽ không thể được tác tạo. Những gì không hiện thực thì chẳng trở thành hiện thực được.

1460. Chính vì thế mà thánh đạo chẳng hề đoạn trừ được những loại phiền não quá khứ, .v.v... cũng như không đoạn trừ được chúng, những phiền não nào đã xuất hiện, nếu các uẩn đã không được biến tri thông qua thánh đạo, chính là vì các uẩn đó đã được biến tri thông qua thánh đạo đã nổi lên. Những phiền não nào chưa khởi sanh sẽ không được sanh ra, chưa tạo ra sẽ không được tái tạo, chưa thể hiện cũng chẳng bao giờ được hiện thể cả.

1461. Lại nữa ý nghĩa này nên được giải thích bằng các vị thuốc do phụ nữ vừa có mang nhằm mục tiêu phá thai. [301] hay là nhằm mục tiêu chữa trị bệnh cho người ốm.

1462. Chính vì thế những phiền não được thánh đạo đã đoạn trừ sẽ chẳng được gọi là phiền não quá khứ, tương lai và hiện tại, thánh đạo cũng không thể đoạn trừ được phiền não đó. Nhưng ta chỉ đề cập đến những gì có liên quan đến các phiền não do thánh đạo đoạn trừ được coi là “ác pháp đã sanh” v.v... và không những thánh đạo chỉ đoạn trừ các phiền não mà thôi nhưng còn đoạn trừ cả chấp thủ vào các uẩn có thể nổi lên do việc không thể đoạn trừ được các phiền não đó.

1463. Theo chi tiết người ta đề cập đến vấn đề này như sau: thông qua đoạn diệt, tâm tạo nghiệp do trí nơi thánh đạo Nhập Lưu, thì danh và sắc có thể khởi sanh trong vòng luân hồi tái sanh vô thủy sẽ dừng lại ở đây. Ngoại trừ [thời gian] nơi bày hiện hữu” (xin đọc Asl . 236)

1464. Như vậy thánh đạo nổi lên từ động thái chấp thủ và không chấp thủ. Nhưng lại thông qua ba cách hiện hữu. Thánh đạo nhập lưu xuất khỏi khổ cảnh, thánh đạo nhất lai xuất khỏi khỏi một phần hữu nhân cảnh, thánh đạo bất lai xuất khỏi khỏi nhân cảnh dục hữu và thánh đạo A-la-hán xuất khỏi từ cõi sắc giới và vô sắc giới hiện hữu. “Thánh đạo này xuất khỏi từ toàn bộ các loại hiện hữu” họ cũng cho biết như vậy.

1465. Thế rồi bằng cách nào, vào sát na thánh đạo xuất hiện, lại tu tiến khởi sanh điều chưa khởi sanh được? Hay làm thế nào việc duy trì những gì đã sanh lên? Thông qua chính việc xuất hiện thánh đạo vậy. Vì ta có thể gọi thánh đạo là chưa khởi sanh khi thánh đạo này diễn ra vì thánh đạo này đã không diễn ra trước đó. Những vị nào đã đến được một địa điểm chưa từng tới được trong quá khứ trước đó, phải cảm nghiệm một đối tượng chưa hề cảm nghiệm được trước đó đều có thể công bố như sau: “Chúng tôi đã tới được một địa điểm chưa từng tới trước đó. Chúng tôi cảm nghiệm được đối tượng chưa từng được cảm nghiệm trước đó”, và cái ta gọi là xuất hiện cũng có thể gọi là duy trì được, như vậy ta có thể nói người đó tu luyện để duy trì.

1466. Như vậy chánh cần của vị tỳ khuru đó ngay lúc thánh đạo siêu thế nổi lên lại có bốn tên gọi bắt đầu với: “không cho sanh các ác bất thiện pháp chưa sanh”.

1467. Đây là bài thuyết pháp về chánh cần vào ngay sát na thánh đạo siêu thế xuất hiện. Như vậy chánh cần đã được giải thích ở đây với đặc tính hiệp thế và siêu thế lẫn lộn nhau.

Kết thúc chương phân tích theo kinh tạng

B.CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP.

1468. Trong Vi Diệu Pháp, toàn bộ chánh cần được mô tả bằng cách cho thấy tựa đề của phương pháp thuyết giảng được phân tích trong tác phẩm Dhammasaṅgani.

1469. Về điểm này, việc phân chia các phương pháp nên được hiểu thấu đáo. Bằng cách nào vậy? [302] Trước tiên liên quan đến chánh cần thứ nhất, có năm ví dụ điển hình nằm trong khuynh hướng thiền của thánh đạo nhập lưu cụ thể như sau, (1) thuần tiến hành, (2) thuần không tánh, (3) tiến hành không tánh, (4) thuần vô nguyện, (5) tiến hành vô nguyện, Mỗi chánh cần được tính gấp đôi liên quan đến [Thiền Jhana] nhóm bốn và năm phương pháp làm thành mười phương pháp. Cũng như vậy trong trường hợp những gì còn lại; như vậy trong hai mươi phương pháp nằm trong khuynh hướng Thiền Jhana lại có đến hai trăm phương pháp. Những phương pháp này lại được nhân lên bốn lần

nhờ vào bốn tướng trở thành một ngàn phương pháp. Cũng giống vậy trong trường hợp chánh cần thứ hai, v.v... và với thuần chánh cần (xin đọc Vbh. 214). Như vậy nơi thánh đạo Nhập Lưu có tới năm ngàn phương pháp. Giống như trong thánh đạo Nhập Lưu, cũng vậy giống như trong các thánh đạo khác; như vậy thông qua thánh đạo thiện, lại có tới hai mươi ngàn phương pháp. Nhưng vì không có nhiệm vụ nào do chánh cần thực hiện nơi thánh quả, thế nên phân thánh quả không được đề cập đến ở đây.

1470. Nhưng ở đây chúng ta nên hiểu Chánh cần như đã được diễn giải chỉ thuộc đặc tính siêu thế đã được tạo ra mà thôi.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

C. Phần vấn đáp

1471. Trong phần vấn đáp có đề cập đến [chánh cần] là pháp thiện .v.v.. nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli mà thôi. Nhưng liên quan đến toàn bộ tam đề cảnh, thì toàn bộ những chánh cần này, vì chúng xuất hiện có liên quan đến Níp-bàn vô lượng, cũng chỉ có một cảnh vô lượng mà thôi. Chúng không hề có đạo thành cảnh, nhưng do đặc tính làm câu sanh nhân, chúng có đạo thành nhân. Bằng cách thực hiện thẩm (*vīmaṃsā*) trước tiên chúng có đạo thành trường ngay vào sát na phát triển thánh đạo đó. Trong quá trình phát triển thánh đạo đó với dục (*chanda*) hay tâm (*citta*) trước tiên ta không thể nói rằng chúng có đạo thành trường. Tuy nhiên, trước tiên với chánh cần (*virīya*) do thiếu chánh cần khác, ta không thể cho rằng chúng có đạo thành trường, cũng không phải không có đạo thành trường; cũng như thế liên quan đến quá khứ... v.v... do pháp chỉ có một đối tượng duy nhất, ta không thể cho rằng chúng sẽ là như vậy. Nhưng bởi vì Níp-bàn là một pháp ngoại phần thế nên chánh cần cũng có một cảnh ngoại phần vậy.

1472. Chính vì thế trong phần vấn đáp này ta nên hiểu chánh cần được chú giải như thế chỉ thuộc về đặc tính siêu thế, đã được tạo ra mà thôi; vì chánh cần đã được Đấng Toàn Giác chú giải trong chương phân tích theo Kinh Tạng như là điều pha trộn giữa đặc tính hiệp thế và đặc tính siêu thế. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp thì [chánh cần] này [chỉ được chú giải] duy nhất với đặc tính siêu thế mà thôi. Như vậy cách phân tích về Chánh Cần này cũng đã được diễn giải bằng cách chỉ ra ba chu kỳ nơi chánh cần vậy.

Kết thúc giải thích về phân tích Chánh Cần.

-ooOoo-

Chương Chín

PHÂN TÍCH THẦN TÚC (*Iddhipāḍavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG KINH TẠNG

1473. [303] Giờ đây trong phần phân tích thần túc tiếp theo sau đó, *cattāra* <216.1> (“bốn”) là cách phân loại số học. *Iddhipāḍā* (“thần túc”): ở đây là “thành công” (*ijjhati*) chính là “thần hay như ý” (*iddhi*): là “thành công toàn diện, hoàn thành công việc là ý nghĩa ở đây. Hay nói cách khác. “các sanh đạt được thành công do các phương tiện có được, thực hiện được mức độ thành công, tăng trưởng và trở nên tuyệt vời.” Đó chính là “thần hay như ý”; theo ý nghĩa thứ nhất chính thành công là nền tảng gọi là thần túc, đó là một phần của thành công cũng là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. Theo nghĩa thứ hai, nền tảng đem lại thành công chính là thần túc. “túc, cơ sở.” [Như vậy] (*pāḍā*) ở đây

chính là nền tảng ; “phương tiện để đạt đến” [thành công] là ý nghĩa ở đây. Vì bằng cách đó họ đạt đến, tiến tới thành công ta gọi là cách phân biệt tiến tiến cao hơn. Chính vì thế ta gọi là “túc”. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu ý nghĩa ở đây là tứ thần túc hay bốn cơ sở [nền tảng] dẫn đến thành công.

1474. Giờ đây để có thể chứng minh [bốn thần túc] này bằng cách phân tích, ta bắt đầu với đoạn được bắt đầu với các từ **idha bhikkhu** (ở đây có một Tỷ khuru). Về điểm này **idha bhikkhu** (ở đây có một Tỷ khuru). [có nghĩa là] có một vị Tỷ khuru trong giáo pháp này. **Chandasamādhī-padhānasaṅkhāra-samannāgatam** (“thành tựu dục định câu hành”).^[20] Ở đây **Chandasamādhī** (“thiền định nhờ vào dục”) tức là thiền định lấy dục làm nguyên nhân hoặc lấy dục làm trưởng. Đây là một từ ám chỉ thiền định có được bằng cách coi dục như là ước muốn hành động. (*kattukamyatā-chanda*) làm trưởng. **Padhāna-saṅkhāra** <216.2> (*cần hành*) [có nghĩa là] những hành đã trở thành chánh cần. Đây là một từ ám chỉ năng lực chánh cần đã hoàn tất được bốn nhiệm vụ. **Samannāgatam** (“đắc thủ được”): được phú bẩm với thiền định thông qua dục và với các hành lại chính là chánh cần.

1475. **Iddhipādam** (“thần túc”): hoặc là hiểu theo nghĩa thành công (*ijjhanaṭṭhena*) theo cách thức tác tạo nên. (*nibbattipariyāyena*): ý nghĩa ở đây là “các chúng sanh thành công (*ijjhanti*) bằng những phương tiện đó, là thành công, tăng thêm, hoặc được khen ngợi”; hoặc giả là điều đã trở thành túc (*pāda*) hiểu theo nghĩa việc hướng dẫn (*adhiṭṭhānaṭṭhena*) những hành cố ý được coi là chánh cần và thiền định thông qua dục và điều đó liên quan đến tâm thiền thuộc cận hành định, thiền Jhana, v.v... và ta gọi là “thần” (“*iddhi*”) theo phương cách này; ý nghĩa ở đây là “toàn bộ tâm và những sở hữu tâm.” vì dưới đây chúng ta gọi là “thọ uẩn... thức uẩn như thể là một”, “thần túc” thích hợp với ý nghĩa này.

1476. Liên quan đến điều còn lại, ta nên hiểu ý nghĩa theo cách thức này, vì giống như **Chandasamādhī** <216.1> (“*dục định*”) chính là thiền định đắc thủ được bằng cách khiến cho dục trở nên trưởng. [304] Chính vì thế **viriyasamādhī** <216.3> (“*tinh tấn định*”) **Cittasamādhī** <216.4> (“*tâm định*”)... **vīmaṃsāsamādhī** <216.5> (“*thăm sát định*”) là thiền định đắc thủ được thông qua cái gọi là thâm trưởng.

1477. Đến đây đoạn văn bắt đầu với **Kathaṇ ca bhikkhu** <216.7> (“*và làm thế nào một vị Tỷ khuru*”) được bắt đầu để có thể chứng tỏ những cách diễn đạt thiền định thông qua dục, v.v... bằng cách phân tích chúng. Về điểm này, liên quan đến **chandaṇ ce bhikkhu adhipatiṃ karitvā** <216.9> (“*nếu một vị Tỷ khuru khiến cho dục trở nên trưởng.*”) ý nghĩa ở đây là: nếu một vị Tỷ khuru, do biến dục trở nên trưởng, dục cao nhất. Dục làm trách nhiệm. Dục làm người tiên phong, lại đắc thủ được, tạo ra được thiền định, thì thiền định này tạo ra được là nhân danh gọi là “dục định”. Liên quan đến **Viriyaṇ ce** <217. 24> (“*nếu một vị tỷ khuru do thực hiện chánh cần*”) v.v... thì phương pháp cũng giống như trên.

1478. **Ime vuccanti padhānasaṅkhāra** <216.21> (“*ta gọi những điều này là cách cần hành.*”) : đến điểm này những gì ta đã chú giải chính là chánh tinh tấn đã hoàn tất được bốn nhiệm vụ và được gọi là các hình thành có ý thức tức là chánh cần.”) nơi vị Tỷ khuru đã tu luyện được thần túc bao gồm ở dục.

1479. **Tad ekajjhaṃ abhisamīyūhitvā** <216.24> (“*bằng cách tóm lược tất cả chung lại với nhau.*”: bằng biến toàn bộ điều đó chung lại thành một tổng số cuối cùng, là ý nghĩa. **Saṅkhyam gacchati** <216.24> (“*được biết đến dưới dạng*”) : ta nên hiểu như sau đây là một danh hiệu riêng lẻ mà thôi; đó là ý nghĩa ở đây.

1480. Giờ đây, bằng cách phân tích nhằm cho thấy các pháp bắt đầu với dục nơi nhóm các cách diễn tả, cụ thể là “dục định và cần hành.” Đoạn văn được bắt đầu với **Tattha katamo chando?** <216.25> (“*về điểm này, dục là gì vậy?*”) được bắt đầu như sau, đó là điều với ý nghĩa đã quá rõ ràng.

1481. **Upeto hoti** <217.12> (“*là được phú bẩm cho*”): chính là được phú bẩm cho với toàn bộ những pháp được gọi là “thần túc”. **Tesaṃ dhammānaṃ** <217.15> (“*thuộc những pháp đó*”): thuộc những pháp tương ưng đó bắt đầu với dục.

1482. **Iddhi samiddhi** (“*thành công, hoàn thành*”) v.v... cả hai từ chỉ là từ đồng nghĩa với việc chế tạo. Điều này chỉ là như vậy, **iddhi** (“*thành công*”) được hiểu theo nghĩa là tạo ra thành công.

(*ijjhanakatthena*); **samiddhi** (“hoàn thành”) có nghĩa là thành công đã được hoàn tất.; hay từ được tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ. Một cách thành công chính là **ijjhanā** (“đắc thành”). **Samijjhanā** <217.16> (“thành mãn”) được tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ có được nhờ vào sự thể hiện nơi chính đặc tính tương tục tính của chúng ta lại là **lābho** (“đạt được”). Có được nữa bằng đặc tính rất hăng hái cố gắng chiếm lại những gì đã mất lại là **paṭilābho** (“đắc được”): hay từ đó được gia tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ. **Patti** (“đạt đến”) chính là tới nơi, đạt được ngay tức khắc bằng cách không để mất đi lại là **sampatti** (“thành đạt”). **Phusanā** <217.17> (“chứng đắc”) chính là đưng tới được bằng cách lấy lại được. [305] **Sacchikiriya** (“tác chứng”) chính là nhận thức rõ bằng cách lấy lại được. **Upasampadā** (“thành tựu”) chính là dành lại được bằng cách chiếm lấy lại, là cách chúng ta nên hiểu như vậy.

1483. **Tathābhūta** <217.18> (“thuộc một trong số những thứ đã trở thành”) : thuộc một trong những pháp đã trở nên theo cách đó; ý nghĩa là “điều gì còn lại sau khi đã đạt được những pháp bắt đầu với dục.” Sau khi đã kết thúc dục, v.v... bằng cách có được **vedanākkhandho** (“thọ uẩn”) v.v... như vậy thì tứ uẩn đã được giải thích rõ ràng.

1484. **Te dhamme** <217.20> (“những pháp đó”) : bốn uẩn vô sắc đó: thì các pháp bắt đầu với dục cũng được đề cập đến **āsevatī** (“tu luyện, vun sỏi”): có ý nghĩa như đã nói đến ở trên. Và trong trường hợp những gì được mô tả còn lại (*niddesa*) về những thần túc, chúng ta nên hiểu ý nghĩa theo cùng một cách như trong trường hợp này.

1485. Chúng ta đã chú giải được điều gì cho quan điểm này? Đề mục thiền đã đem đến kết luận về bốn loại Tỳ khuru như chúng ta đã giải thích. Một loại Tỳ khuru dựa trên dục; [Tỳ khuru này] suy nghĩ: “Vì chúng ta có thể đạt đến mục tiêu thông qua dục thiện đối với Giới Pháp. Đó là ước muốn hành động, tôi sẽ tạo ra được pháp siêu thế; tạo ra được pháp này không có gì rắc rối đối với tôi cả, và biến dục thành cao nhất, thành trách nhiệm, thành người tiên phong. Tỳ khuru đó tạo ra được các pháp siêu thế. Một vị khác lại dựa trên chánh cần, một vị khác lại dựa trên tâm (*citta*) vị khác lại dựa trên tuệ (*pañña*). [Tỳ khuru này lại nghĩ:] Vì mục tiêu có thể được tạo ra nhờ tuệ, tôi sẽ tạo ra một pháp siêu thế; chẳng có gì rắc rối để tạo ra điều đó đối với tôi, và biến tuệ trở nên cao nhất, tuệ là trách nhiệm, tuệ thành người tiên phong. Ngài đã tạo ra các pháp siêu thế.

1486. Bằng cách nào vậy? Giống như bốn người con trai của các vị cố vấn hoàng gia đang ước ao được nâng lên địa vị trọng vọng hơn và trong số bốn người này có người lại dựa[21] vào những dịch vụ người đó thực hiện, người khác lại dựa trên lòng dũng cảm. Người khác dựa trên những lời tư vấn, người khác lại dựa trên nguồn gốc gia đình. Bằng cách nào vậy? Trong số này, người đầu tiên nghĩ rằng: vì mục tiêu có thể đạt đến được nhờ vào việc tu luyện không dễ dãi trong việc phục vụ. Tôi sẽ đạt đến chức vụ đó. Người đó dựa trên² cách phục vụ của mình. Người thứ hai, [lại nghĩ]: ngay cả có người nào đó không dễ dãi trong việc phục vụ vẫn không thể dàn xếp được những trận cãi vã xảy ra, nhưng chắc chắn sẽ xảy ra những trận đánh nhau bên biên giới vương quốc. Khi có giao tranh xảy ra, bằng cách nhập ngũ làm người điều khiển chiến xa cách sẽ làm hài lòng nhà vua. Tôi chắc sẽ bảo đảm được vị trí đó, bằng cách dựa trên lòng dũng cảm. Người thứ ba [nghĩ rằng]: một số người kiên cường có lẽ thuộc giới hạ lưu; [nhưng khi] vị trí đó được ban ra sau khi đã cứu xét đến nguồn gốc gia đình. Thì chắc vị trí đó sẽ được dành cho tôi, dựa trên nguồn gốc gia đình khá giả của tôi. Người thứ tư [nghĩ rằng]: có người có thể sanh ra trong gia đình vị vọng nhưng chưa chắc đã có thể cố vấn được. Khi xảy ra một hoàn cảnh cần đến những lời cố vấn để có thể đối phó hữu hiệu bằng lời khuyên. Tôi sẽ bảo đảm một chức vụ[306] dựa trên² lời cố vấn mỗi vị trong số họ. Nhờ vào sức mạnh họ dựa vào, đã dành được một chức vụ nhà vua giao.

1487. Về điểm này, người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách dựa vào dục [nghĩ rằng]: Vì phúc lợi có thể được tạo ra nhờ vào dục tốt (thiện) đối với Giáo Pháp đó là ước muốn hành động. Ta sẽ tạo ra được pháp siêu thế đó; chẳng có gì rắc rối xảy ra với tôi trong việc tạo ra pháp đó cả. Và người đó biến dục thành tối thượng, làm chủ và thành người tiên phong. Người đó tạo ra được các pháp siêu thế, giống như trưởng lão Rattṭhapāla, ta nên coi ngài như là người chiếm được một vị trí (chức vụ) bằng cách chuyên cần phục vụ vì vị Trưởng Lão đó tạo ra.

1488. Người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách dựa vào cách tinh tấn cao nhất, làm chủ và là người tiên phong. Giống như trưởng lão Sona, ta nên coi giống như một người chiếm được chức vụ

thông qua đặc tính hoan hỷ đức vua bằng sự dũng cảm. Vì vị trưởng này tạo ra được pháp siêu thế bằng năng lực tinh tấn.

1489. Người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách tâm được tốt đỉnh, tâm làm chủ, tâm được người tiên phong. Giống như Trưởng Lão Sambhūta, ta nên coi giống như một người chiếm được chức vụ thông qua đặc tính tuyệt vời của dòng họ mình, vì vị Trưởng lão đó tạo ra pháp siêu thế đó bằng cách tâm làm chủ.

1490. Người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách thẩm điều tốt đỉnh, thẩm làm chủ, thẩm người tiên phong, giống như Trưởng lão Mogharāja, nên được coi như người chiếm được chức vụ của mình nhờ dựa trên lời cổ vấn. Vì vị trưởng lão tạo ra được pháp siêu thế đó bằng cách thẩm làm chủ^[22] của mình

1491. Và ở đây ba pháp ta gọi là “cần hành và dục định” cả ba đều là thần (*iddhi*) và là thần túc (*iddhipāda*); nhưng các uẩn tương ưng còn lại cũng chỉ là thần túc vậy; và ba pháp ta gọi là “cần hành và tinh tấn định... tâm ... thẩm cả ba đều là thần và thần túc. Nhưng bốn uẩn tương ưng lại chỉ là thần túc mà thôi; trước tiên điều này là chú giải không kèm theo chia đoạn nhỏ.

1492. Nhưng với đoạn nhỏ này ta cũng gọi dục là thành công: Tứ uẩn được tu tập với dục được coi là làm chủ ta gọi là dục thần túc mà có. Hai pháp, là cần hành và định, thông qua các hành uẩn mà thâm nhập được vào dục thần túc. Như vậy nếu ta cho rằng chúng dẫn đến túc thì cũng là điều đúng đắn vậy.

1493. Ở đây cũng vậy, ta gọi định là thần; ta cũng gọi tứ uẩn được tu tập với định làm chủ làm thần túc thông qua định. [307] Hai pháp là dục và cần hành, thâm nhập được vào định thông qua các hành uẩn làm thần túc. Như vậy, nếu ta cho rằng chúng đã thâm nhập được vào túc âu cũng không sai.

1494. Ở đây cũng vậy, cần hành cũng được gọi là thần. Tứ uẩn được tu luyện với cần hành cũng được gọi là thần túc thông qua cái gọi là cần hành. Hai pháp, là dục và định, thông qua các hành uẩn thâm nhập được vào thần túc thông qua cần hành vậy. Như vậy, nếu ta cho rằng chúng đã thâm nhập được vào túc âu cũng không sai.

1495. Ở đây cũng vậy, ta gọi dục là thần... tâm cũng được gọi là thần... .thẩm cũng được gọi là thần... thì cũng vậy nếu ta cho rằng chúng đã thâm nhập được vào túc âu cũng không sai. Ta gọi điều này là cách diễn giải với các phân đoạn (chương phụ).

1496. Nhưng chẳng có gì mới ở đây cả. Điều ta đã gộp lại chỉ đơn giản được làm rõ như là bản chất mà thôi. Bằng cách nào vậy? Ba pháp, dục, định và cần hành cả ba đều vừa là thần cũng như là thần túc mà thôi. Bốn uẩn tương ứng còn lại cũng chỉ là thần túc nữa. Vì khi ba pháp này thần chúng sẽ thực hiện như vậy cùng với tứ uẩn tương ứng còn lại, không thể thiếu chúng được. Nhưng tứ uẩn tương ứng cũng được gọi là “thần” hiểu theo nghĩa có thành công (*ijjhanakatthena*) và “túc” hiểu theo nghĩa nền tảng (*paṭiṭṭhānatthena*). “thần”, hay “thần túc” chẳng phải là một từ nào khác hơn mà chỉ là một từ ám chỉ tứ uẩn tương ứng mà thôi.

1497. Ba pháp tấn, v.v... tâm, v.v... thẩm, định và cần hành... chỉ là một từ ám chỉ tứ uẩn tương ứng [nơi từng trường hợp mà thôi].

1498. Hơn thế nữa ta nên hiểu rằng giai đoạn trước đó cũng được gọi là thần túc. Và ta cũng gọi đạt được (*paṭilābha*) là thần. Ta nên minh họa ý nghĩa này bằng cần hành định và thiền quán. Công việc giai đoạn chuẩn bị nơi thiền thứ nhất cũng được gọi là thần túc và thiền thứ nhất gọi là thần. Và giai đoạn công việc chuẩn bị cho thiền Jhana thứ hai... thứ ba... thứ tư... cõi hư không vô biên xứ... cõi thức vô biên xứ... . Cõi vô sở hữu xứ... .cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ cũng được gọi là thần túc; cõi phi tưởng phi phi tưởng được gọi là thần vậy.

1499. Thiền quán dành cho thánh đạo Nhập Lưu được gọi là thần túc; thánh đạo Nhập Lưu cũng được gọi là thần. Thiền quán dành cho thánh đạo Nhất Lai... thánh đạo Bất Lai... thánh đạo A-la-hán được gọi là thần túc. Thánh đạo A-la-hán cũng chính là thần vậy.

1500. Điều này cũng cho phép ta minh họa bằng điều đã đạt được. Vì ta gọi thiền thứ nhất là thần túc; thiền thứ nhì được gọi là thần túc. Thiền thứ ba được gọi là thần... ..thánh đạo Bất Lai được gọi là thần túc; cho nên thánh đạo A-la-hán cũng là thần vậy.

1501. [308] Ta nên hiểu thần và thần túc theo nghĩa nào đây? Thần chỉ được hiểu theo nghĩa đem lại thành công thịnh vượng; túc chỉ được hiểu là nền móng mà thôi. Như vậy ở đây “thần” hay “túc” chẳng phải là một từ ám chỉ điều gì khác hơn, mà chỉ là một từ ám chỉ tứ uẩn tương ưng mà thôi.

1502. Nhưng khi điều này được khẳng định như vậy thì người ta lại cho rằng: Đây chỉ là một từ dành cho tứ uẩn tương ưng mà thôi. Nếu như Đức Thế Tôn không đem vào một chương nhỏ hơn tiếp đó (*Uttaracūlabhājanīya*). Nhưng trong phân đoạn nhỏ hơn này thì dục được giải thích như là “dục thần túc” <223. 26> chính dục... chính tâm chính thâm đã được giải thích như là “thâm thần túc” <224.15> Nhưng có một số người[23] rằng: “thần thì chưa hoàn tất (*anipphanna*); thần túc mới được hoàn tất”. Sau khi đã khước từ lời khẳng định của họ, việc giải thích được diễn giải lại chính là thần đó và thần túc cũng đã được hoàn tất. Và chịu ảnh hưởng của ba đặc điểm đó vậy.

1503. Như vậy trong chương phân tích theo Kinh Tạng này những thần túc đã được diễn giải có đặc tính pha trộn giữa đặc tính hiệp thể và đặc tính siêu thể.

Kết thúc phần phân tích theo Kinh Tạng.

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP.

1504. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp đã rõ ràng. Nhưng ta phải tính đến những phương pháp ở đây. Vì nơi vị trí **Chanda-samādhī-padhāna-sāṅkhāra-samannāgataṃ iddhipādaṃ** <220.12> (“*thần túc lại bao gồm dục, định và cần hành.*”) được cho là có đến bốn ngàn phương pháp siêu thế được đưa ra chi tiết.[24] Cũng như vậy trong trường hợp tính toán định thông qua tấn v.v...

1505. Cũng giống vậy trong chương chia nhỏ tiếp theo sau đó có tới bốn ngàn phương pháp được trình bày chi tiết liên quan đến dục thần túc, và liên quan đến dục, tâm và thâm thần túc, cả bốn phương pháp đều như vậy cả. Như vậy ta có tổng số lên tới ba mươi hai ngàn phương pháp được chi tiết hóa bằng tám tứ đề.

1506. Như vậy ta nên hiểu chương phân tích theo Vi Diệu Pháp này được diễn giải nhằm trang điểm với ba mươi hai ngàn phương pháp thông qua cách thức đó, các thần túc thuộc về đặc tính siêu thể mới được chú giải mà thôi.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

C. PHẦN VẤN ĐÁP

1507. Trong phần vấn đáp pháp thiện, v.v... nơi các thần túc chúng ta nên hiểu theo chính Kinh Phật Pāli. Nhưng liên quan đến các tam đề cảnh, thì toàn bộ những thần túc này do chúng diễn ra đều có liên quan đến Níp Bàn vô lượng, nên chỉ có cảnh vô lượng mà thôi, không có đạo thành cảnh. Nhưng do câu sanh nhân chúng cũng có được đạo thành nhân, chứ không có đạo thành trưởng. Vì bốn trưởng chẳng đem lại quyền ưu tiên lẫn cho nhau. Tại sao vậy? Vì mỗi pháp riêng đều ở mức độ tối thượng. Chính vì giống như bốn vị hoàng tử có nguồn gốc gia đình như nhau, tuổi tác bằng nhau, khả năng chịu đựng ngang nhau và tài khéo cũng ngang nhau, do đặc tính tốt đỉnh từng vị có khác nhau nên họ không kính trọng lẫn nhau. [309] Cũng như vậy bốn trưởng này, do có đặc tính tốt đỉnh đặc biệt tùy thuộc vào bản chất riêng của từng pháp một, đều không đem lại ưu tiên lẫn cho nhau. Như vậy không bao giờ có đạo thành trưởng. Chúng ta cũng không bao giờ được coi như là quá khứ v.v... vì chỉ có một đối tượng duy nhất. Nhưng vì níp bàn là một pháp ngoại phần; thế nên cả bốn đều có một cảnh ngoại phần là vì vậy.

1508. Chính vì vậy trong phần vấn đáp này chỉ có những thần túc có đặc tính siêu thế là được giải thích. Vì chỉ có trong chương phân tích theo Kinh Tạng các thần túc mới được chính Đức Phật diễn giải như là điều pha trộn giữa đặc tính hiệp thế và siêu thế. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp, chúng chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi; chính vì vậy phần phân tích thần túc này cũng được diễn giải bằng cách phân tích^[25] theo ba chu kỳ kể trên.

Kết thúc phần chú giải chương phân tích thần túc.

-ooOoo-

Chương Mười

PHÂN TÍCH CÁC GIÁC CHI (*Bojjhaṅgavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

(a). Lời mở đầu.

1509. [310] Giờ đây trong phần phân tích các giác chi tiếp ngay sau đó. **Satta** <227.1> (“bảy”) chính là cách phân chia số học. **Bojjhaṅgā** (“Giác Chi”): các yếu tố hoặc (a) thuộc giác ngộ hay (b) thuộc một người đã chứng đắc giác ngộ, là những giác chi. Đây chính là điều chúng ta sẽ đề cập đến.

1510. (a) Việc giác ngộ (*bodhi*) được đề cập liên quan đến các pháp xảy ra nhờ đó vị Thánh đệ tử đạt đến giác ngộ (*bujjhanti*). Vào sát na Thánh đạo xảy ra một sự trùng hợp thời gian nơi các pháp gọi là “niệm trạch pháp, tinh tấn, hỷ, an tịnh, thiền định, trạng thái xả” đã đối nghịch lại nhiều hiểm nguy đa dạng bao gồm biếng nhác và phóng dật, trạng thái tỉnh và gắng sức, đắm say dục lạc và tự hành khổ hạnh, cố chấp thường kiến và đoạn kiến v.v... “Giác Ngộ” có nghĩa là thức tỉnh từ cơn mê ngủ nơi liên tục tính các phiền não. Hay thấu triệt được tứ diệu đế, hay thực chứng được chính Níp Bàn. Các yếu tố (*aṅgā*) Giác Ngộ [tức là sự trùng hợp các pháp] cũng được gọi là các giác chi, cũng giống như các thiền chi, chi đạo v.v...

1511. (b) Nhưng ta gọi vị Thánh đệ tử là “bậc giác ngộ” (*bodhin*) liên quan đến vị nào đã chứng đắc giác ngộ thông qua sự trùng hợp nơi các pháp thuộc loại đã được khẳng định ở trên; các yếu tố nơi người đã đạt đến giác ngộ là các giác chi, giống như một đạo quân, các yếu tố của một chiến xa. v.v... chính vì thế tập chú giải^[26] của các vị thiên sư có nói: “Các yếu tố của người nào đang được giác ngộ (*bujjhanaka*) chính là các giác chi vậy”.

1512. Hơn thế nữa: “các giác chi được hiểu theo nghĩa nào? Chúng dẫn đến giác ngộ [chính vì thế] ta gọi đó là các giác chi. “Chúng tỉnh thức” (*bujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi; chúng duy trì tỉnh thức (*anubujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi; chúng khiến cho thức tỉnh lại (*patibujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi; chúng khiến cho tỉnh thức hoàn toàn. (*sambujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi (Ps ii. 115). Như vậy ở đây chúng ta cũng nên hiểu ý nghĩa các giác chi theo phương pháp vô ngại giải (*Paṭisambhidā*)

1513. Liên quan đến **satisambojjhaṅgo** (“niệm giác chi”) v.v... Một giác chi được tán dương, xuất sắc chính là *niệm giác chi*. Chính niệm với tư cách là một giác chi cũng chính là “niệm giác chi.” Về điểm này, niệm giác chi lại có trạng thái đang thiết lập. Trạch pháp giác chi cũng có trạng thái thẩm sát^[27]. Tinh tấn giác chi có trạng thái cố gắng nỗ lực. Hỷ giác chi có sung mãn. An tịnh giác chi có trạng thái làm êm dịu đi. Định giác chi có trạng thái không dao động, nao núng. Xả giác chi có trạng thái suy tưởng.

1514. [311] Liên quan đến những giác chi này, vì có lời nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, ta nói với các người, niệm là điều vô cùng hữu ích.” (S. v. 115). Niệm giác chi được khẳng định đầu tiên vì trạng thái hữu ích của nó đối với toàn bộ các giác chi [còn lại]. [28] Ngoài giác chi này ra, theo phương pháp bắt đầu như sau: “Như vậy trú niệm, Ngài trạch pháp đó với tuệ” (M. iii 85; S. v. 68., v.v...) đặc tính liên kết các giác chi này bằng cách đưa ra hàng loạt như vậy cũng đã được truyền xuống đến chúng ta trong Kinh Phật Pāli.

1515. Nhưng tại sao chúng ta khẳng định chỉ có “bảy” giác chi, không hơn không kém? Vì do đặc tính đối nghịch lại với biếng nhác [tột đỉnh] và phóng dật. Và vì trạng thái giúp ích cho toàn bộ các giác chi. Vì ở đây, có ba giác chi đối nghịch lại với tính biếng nhác. Như có lời nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, khi tâm trở nên biếng nhác, thì đó là thời điểm để ta tu tập trạch pháp giác chi, là thời điểm để phát triển tinh tấn giác chi, là thời điểm để phát triển hỷ giác chi. (S. v. 113). Và cả ba pháp này đều đối nghịch lại với phóng dật, như có lời nói rằng: “Hỡi chư vị Tỳ khuru, khi tâm bị phóng dật, thì đó là thời điểm để tu luyện an tịnh giác chi, là thời điểm để tu luyện định giác chi, là thời điểm để phát triển xả giác chi.” (S. v. 114)

1516. Tuy nhiên, ở đây có một loại (giác chi) lại tỏ ra hữu ích cho toàn bộ các giác chi, vì đáng ước mơ có liên quan đến toàn bộ các giác chi khác, giống như ta nên nêm muối vào tất cả các món ăn, giống như một quan tể tướng am tường toàn bộ công việc của hoàng thượng, như vậy có lời nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, ta nói cho các người biết, chánh niệm đem lại ích lợi cho tất cả mọi người (*sabbatthika*). (S. v 115). Kinh Phật Pāli cũng cho hay: “Chánh niệm đem lại ích lợi khắp nơi.” (*sabbatthaka*). [29] Ý nghĩa ở đây là, thật đáng ước biết bao để có được cả hai pháp đó.” Chính vì thế ta nên hiểu rằng vì chúng có trạng thái đối nghịch lại với tính biếng nhác và phóng dật và vì nó đem lại lợi ích cho toàn thể mọi người, thế nên thất giác chi được khẳng định là chỉ có bảy, không hơn không kém.

(b) Phương pháp đầu tiên.

1517. Giờ đây để chỉ rõ hành động khác biệt của các giác chi đó, do mỗi giác chi đều có phạm sự riêng của mình liên quan đến một đối tượng duy nhất, có đoạn văn bắt đầu như sau: **Tattha katamo satisambojjhaṅgo? <227.5>** (“về điểm này, niệm giác chi là gì vậy?”)

1518. Về điểm này, **Idha bhikkhu <227.6>** (“ở đây có một vị Tỳ khuru”) [có nghĩa là] một vị Tỳ khuru đang cư trú trong giáo pháp này. **Satimā hoti** (“có niệm”): ngài có được niệm thông qua niệm, giống như một người có được tuệ thông qua tuệ, có được danh tiếng nhờ vào danh tiếng vậy, có được tài sản nhờ vào tài sản; được thành tựu niệm là ý nghĩa ở đây.

1519. **Paramena** (“cao siêu”): đạt đến mức tột đỉnh. Về điều đó, vì phù hợp với cả Níp Bàn lẫn chân đế hiểu theo đệ nhất nghĩa đế. Và với thánh đạo cũng được gọi là tột đỉnh, cực điểm, tốt nhất, **Satīnepakkena** (“với niệm và thận trọng”): tuệ còn được gọi là thận trọng; cả với niệm [312] lẫn thận trọng là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

1520. Nhưng tại sao tuệ lại được gộp vào trong chương xử lý niệm? Để chỉ định ra một trạng thái niệm mạnh mẽ. Vì niệm khởi xuất với hay không với tuệ. Lúc khởi xuất với tuệ thì niệm được coi là mạnh. Khi không có niệm mà vẫn khởi xuất thì được gọi là yếu. Chính vì thế tuệ được gộp lại để chỉ cho biết một pháp mạnh. Vì giống như hai vị quan thừa tướng của nhà vua có thể chờ đợi ở hai hướng khác nhau, và một vị có thể chờ đợi với một hoàng tử. Còn vị kia lại dựa trên chính bản chất của mình. (*dhammata*). Thế rồi hai vị quan tể tướng này, vị nào chờ với vị hoàng tử lại có cả sức mạnh của mình lẫn sức mạnh của vị hoàng tử; nhưng vị thừa tướng chỉ dựa vào sức mạnh của mình thì không có sức mạnh ngang bằng với vị trước. Thật vậy chính vì thế, giống như quan thừa tướng của nhà vua chờ đợi với vị hoàng tử là niệm nổi lên với tuệ; giống như người chờ đợi chỉ dựa vào chính bản chất của mình mà thôi được coi như là niệm không đi kèm theo với tuệ. Về điểm này, giống như vị quan thừa tướng của nhà vua chờ với vị hoàng tử có cả sức mạnh của mình cộng với sức mạnh của vị hoàng tử. Chính vì thế niệm nổi lên cộng với tuệ thì mạnh. Giống như kẻ nào chờ đợi một mình thì không có sức mạnh ngang bằng với người trước vậy, chính vì thế niệm nổi lên thiếu tuệ thì yếu, như vậy tuệ được gộp chung lại ở đây để chứng tỏ sức mạnh.

1521. **Cirakatam pi <227.7>** (“điều gì được thực hiện lâu dài”) Điều gì được thực hiện trong một thời gian lâu dài với chính bản thân của mình hoặc của người khác, cho dù là bốn phạm hay là một đề

mục hoàn tịnh hay là công việc chuẩn bị cho đề mục hoàn tịnh. **Cirabhāsitaṃ pi** (“điều gì được đề cập đến lâu nay”) nói về giới luật hay định nghĩa các đề mục thiền dưới chủ đề các bốn phần, hay cũng thuyết pháp xuất hiện dưới tiêu đề lãnh vực giải thoát, đã được nói đến rất lâu và rất nhiều với chính lời nói của mình hay của người khác. **Saritā hoti**^[30] (“chính ngài đã niệm tưởng lại”) chính ngài là người đã nhớ lại một phần các pháp vô sắc giới đã diễn ra, tạo ra thân biểu tri cả về khẩu biểu tri như thế “đã sanh lên như thế này, và diệt như thế này.” **Anussaritā** (“một người tùy niệm được”) một người luôn luôn nhớ lại hoài hoài.

1522. **Ayaṃ vuccati satisambojjhaṅgo** <227.8> (“ta gọi điều này là niệm giác chi”): niệm này tương ứng với thiền quán đã khởi xuất như thế đó, và tạo ra các giác chi còn lại được gọi là niệm giác chi.

1523. **So tatthā sato viharanto** <227.9> (“ngài trú chánh niệm như thế đó”) : vị Tỳ khuru đó trú nơi chánh niệm nổi lên theo cách đó. **Taṃ dhammaṃ** (“pháp đó”): pháp đó được thực hiện đã lâu, nói đến đã lâu về loại pháp đã được khẳng định ở trên. **Paññāya pavicinati**^[31] (“Lấy tuệ mà thăm sát”): ngài đã thăm sát với tuệ những pháp như Vô thường, đau khổ và vô ngã.^[313] **Pavicarati**⁶ <227.10> (“cân phân”): ngài cân phân bằng cách dùng tuệ bằng đặc tính vô thường, đau khổ và vô ngã để khám phá tại đó. **Parivimamsaṃ āpajjati** (“ngài vào cuộc khảo sát kỹ lưỡng.”): gia nhập vào một cuộc nghiên cứu, một cuộc tìm kiếm. **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”): tuệ quán này tạo ra các giác chi thuộc loại đã đề cập đến ở trên, ta gọi là trạch pháp giác chi.

1524. **Tassa taṃ dhammaṃ** <227.12> (“nơi người nào thăm sát... pháp đó”) : đối với một vị Tỳ khuru [đang thăm sát...] pháp đó thuộc loại đã nói đến ở trên. **Āraddhaṃ hoti** <227.13> (“được tinh tấn”): được chu tất, được đưa vào thực hiện. **Asallīnaṃ** (“không lui sụt”): không lui sụt vì được tinh tấn. **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”): tinh tấn này tương ứng với thiền quán và tạo ra các giác chi được gọi là tinh tấn giác chi.

1525. **Nirāmisā** <227.15> (“không thuộc vật chất”): không hiệp thể, được thanh tịnh do thiếu (*āmisā*) vật chất dục lạc, vật chất thế gian và vật chất vòng tái sanh (luân hồi) **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”) : hỷ này tương ứng với thiền quán và tạo ra các giác chi được gọi là hỷ giác chi.

1526. **Pīṭimanassa** <227.17> (“người có tâm tràn ngập hỷ vô tận”): là người có tâm tương ứng với hỷ vô tận. **Kāyo pi passambhati** (“có thân ... bình thản”): thân được coi là tam pháp uẩn ^[32] đã trở nên bình ổn thông qua an tịnh khỏi mọi phiền muộn do phiền não đem lại. **Cittam pi** (“và tâm”): kể cả thức uẩn cũng trở thành an tịnh như vậy. **Ayaṃ vuccati** <227.18> (“ta gọi điều này là”) : An tịnh này tương ứng với thiền quán và tạo ra giác chi được gọi là an tịnh giác chi.

1527. **Passaddakāyassa sukhino** <227.19> (“nơi người nào có an tịnh và an lạc thân”): nơi người nào trở nên hạnh phúc do an lạc khỏi xuất từ pháp an tịnh thân. **Samādhīyati** (“trở thành định”): tập trung suy tư đúng đắn (*sammā-ādhīyati*) được thiết lập vững chắc nơi đối tượng, và trở nên như thế thực chứng được an chỉ định. **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”) : nhất hành tâm này, (định) tương ứng với thiền quán và tạo ra các giác chi ta gọi là định giác chi.

1528. **Tathāsamaṃhitam** <227.21> (“định tâm được như vậy”): định tâm được nhờ vào định đó như thể thực chứng được an chỉ định. **Sādhukam ajjupekkhitā hoti** (“là người đang nhìn ngắm (nhập định) với xả hoàn toàn.”): người đó đã định với xả hoàn toàn và không còn quan tâm^[33] đây đó người đó nhìn ngắm với xả tựa như chứng đắc và gia tăng thêm được những pháp đó.^[314] **Ayaṃ vuccati** <227.22> (“ta gọi điều này là”) : đặc tính pháp trung dung này được hoàn tất pháp không chậm chạp cũng như không vượt trội về một phần sáu giác chi còn lại, được gọi là xả giác chi.

1529. Ta đã giải thích được những gì cho tới điểm này? Đó chính là tuệ quán, chẳng có gì trước đó hoặc sau đó nhưng chỉ đơn giản trong một sát na tâm duy nhất, được nhân lên rất nhiều nơi bản chất và những trạng thái và không lệ thuộc gì đến giai đoạn trước đó; ta đã chú giải là những giác chi vậy.

(c) Phương pháp thứ hai

1530. Giờ đây ngài cho biết **satta bojjhaṅgā** <227.23> (“thất Giác Chi”) v.v... lại nữa, ngài chỉ ra cho thấy một phương pháp thứ hai nhằm mục tiêu cho thấy cách trình bày (*pariyāya*) trong đó thất giác chi giờ đây trở thành mười bốn.

1531. Về điểm này, đây là cách chú giải về từ. *Ajjhattaṃ dhammesu sati* <228. 2> (“*niệm có liên quan đến các pháp nội phần*”) : niệm nổi lên nơi người nào nắm bắt được chính các pháp hành của mình. *Bahiddhā dhammesu sati* (“*niệm liên quan đến những pháp ngoại phần*”) : niệm liên quan đến việc nắm bắt được chính các pháp hành bên ngoài. *Yad api* <228.3> (“*điều gì đó*”) = *yā pi* : **tad pi** (“*điều đó*”) = *sā pi*. **Abhiññāya** <228.4> (“*thắng trí*”) : nhằm mục đích có được thắng trí liên quan đến các pháp được thắng trí. **Sambodhāya** (“*đạt đến giác ngộ*”) : đây là thánh đạo được gọi là giác ngộ; nhằm mục tiêu đạt đến thánh đạo. Đó là ý nghĩa muốn nói ở đây. **Nibbānāya** (“*đạt đến Níp-bàn*”) : chính là ái dục ta gọi là *vāna*^[34] (= “*tham ái*”). “*chẳng có sự gì xuất phát từ đó*” lại được gọi là *nibbāna* (*nir* = *vāna*). Níp bàn dẫn đến mục tiêu đó; vì mục tiêu thực chứng vô vi giới, yếu tố bất tử, chính là ý nghĩa ở đây.

1532. Liên quan đến trạch pháp giác chi <228.7> cũng vậy, đây cũng chính là một phương pháp giống như nhau.

1533. **Kāyikaṃ** <228.15> (“*thuộc thân*”) : tinh tấn khởi xuất nơi người nào đã hạ quyết tâm du hành tới lui, lên xuống. **Cetasikaṃ** (“*thuộc tâm*”) : tinh tấn khởi xuất mà không khuấy động thân xác như vậy: ta sẽ không làm gián đoạn giai đoạn này cho đến khi tâm ta chưa được giải thoát khỏi mọi phiền não do không chấp thủ đây kia.

1534. **Kāyapassaddhi** <228.27> (“*an tịnh thân*”) : an tịnh khỏi những nỗi lo lắng nơi ba danh uẩn. **Cittapassaddhi** (“*an tịnh tâm*”) : an tịnh khỏi những phiền muộn nơi thức uẩn.

1535. Liên quan đến xả giác chi <228.39>, định nghĩa về giác chi này cũng giống như định nghĩa về niệm giác chi.

1536. Trong phương pháp này thì thất giác chi được diễn giải bằng cách pha trộn giữa những đặc tính hiệp thể và siêu thể.

1537. Nhưng các vị Trưởng Lão thời cổ lại chỉ ra bằng cách đi vào chi tiết cho thấy cho đến điểm này vẫn chưa rõ ràng. Vì trong số các giác chi này, niệm, trạch pháp và xả liên quan đến các pháp nội phần. Vì chúng có chính các uẩn của mình làm đối tượng lại chỉ mang đặc tính hiệp thể mà thôi; cũng vậy thân tinh tấn chưa chứng đắc thánh đạo về mặt khác, hỷ và định thiếu tầm và tứ [315] lại là siêu thể. Điều còn lại chỉ là xen lẫn giữa hiệp thể và siêu thể. Về điểm này, niệm, trạch pháp và xả liên quan đến những pháp nội phần lại có một đối tượng bên trong; nhưng các [giác chi] siêu thể lại có một đối tượng ngoại phần. Như vậy pháp siêu thể không thể áp dụng được vào đây. Cũng như vậy, nếu ai cho rằng tinh tấn được tạo ra do chiêm được bằng cách du hành lên xuống là hiệp thể thì sẽ không gặp trục trặc.

1538. Khi nào thì giác chi hỷ và định mà thiếu tầm và tứ được coi là hiệp thể? Trước tiên, nơi cõi dục giới thì hỷ giác chi được tìm thấy, nhưng hỷ mà không có tầm và tứ lại không thể tìm thấy được. Nơi cõi sắc giới thì hỷ không có tầm và tứ được tìm thấy nhưng hỷ giác chi lại không. Nơi cõi vô sắc giới ta chẳng tìm thấy được tầm nào. Nhưng ở đây cả điều tìm thấy cũng bị bác bỏ liên quan đến điều không tìm thấy được. Chính vì vậy hỷ giác chi lại thiếu tầm và tứ được loại ra khỏi cõi dục giới và khỏi cõi sắc giới cũng như khỏi cõi vô sắc giới. Như vậy ta chỉ diễn giải được điều gì thuộc siêu thể đã được tạo ra mà thôi.

1539. Cũng giống vậy hiểu theo nghĩa cõi dục giới định giác chi được tìm thấy, nhưng định mà không có tầm và tứ lại không tìm thấy. Nơi cõi sắc giới và cõi vô sắc giới định mà thiếu tầm và tứ thì không được tìm thấy, nhưng định giác chi cũng không được tìm thấy. Như vậy định giác chi mà thiếu tầm và tứ đã bị loại khỏi cõi dục giới và cõi sắc giới cũng như cõi vô sắc giới; chính vì thế định giác chi chỉ được diễn giải là thuộc về siêu thể được tạo ra mà thôi.

1540. Hơn thế nữa, siêu thể lại được tạo thành do lấy hiệp thể và hiệp thể được tạo thành lại do siêu thể mà ra. Vì có một thời điểm để tu luyện niệm siêu thể, trạch pháp và xả liên quan đến các pháp nội phần. Về điểm này, có đoạn kinh này như sau: Hỡi các chư huynh, giải thoát nội phần chính là diệt trừ được chấp thủ, ta nói với các người, như vậy thì các lậu hoặc này sẽ không còn thuộc về người đó nữa.’ (xin đọc S. ii. 54; Spk. li 63-4) theo như Kinh Phật này thì chắc hẳn chúng mang đặc tính siêu thể.

1541. Nhưng khi thiền quán gia nhập vào với thánh đạo đang khi tinh tấn thuộc về thân được tạo ra do bận bịu du hành lên xuống vẫn chưa được diệt xuống. Thì tinh tấn này lại là siêu thế.

1542. Nhưng liên quan đến các vị Trưởng Lão đó cho rằng giác chi lại được khôi phục lại [35] nơi thiền đề mục Kasina, thiền hơi thở, và thiền phạm trú (Divine Abodes) không bị loại bỏ. Theo như cách chúng được khẳng định nơi hỷ và định giác chi mà không có tầm và tứ lại là hiệp thế.

(d) Phương pháp thứ ba.

1543. [316] Giờ đây ngài nói đến **satta bojjaṅgā** <229.1> (“*Thất Giác Chi*”), v.v... còn nữa, chứng minh phương pháp thứ ba diễn ra bằng cách tu tập các giác chi.

1544. Về điểm này, đây là tập chú giải về các từ mới. **Bhāveti** <229.4> (“*ngài tu luyện*”): ngài làm gia tăng thêm, tái tạo thường xuyên và chế tạo ra nơi chính tương tục tính của mình. **Vivekanissitaṃ** (“*phụ thuộc vào (viễn ly) = viveke nissitaṃ*”). Hạnh viễn ly chính là sống ẩn dật. Gồm có năm loại, cụ thể là hạnh viễn ly nhất thời (*tadaṅgaviveka*), thông qua trần áp (*vikkhambhana*), triệt tiêu (*samuccheda*), an tịnh (*paṭipassanddhi*) và xuất ly (*nissaraṇa*).

1545. Về điểm này, viễn ly thông qua nhất thời chính là thiền quán; viễn ly thông qua trần áp đó chính là tám thiền chứng; (hạnh viễn ly) thông qua triệt tiêu chính là thánh đạo; (hạnh viễn ly) thông qua an tịnh chính là thánh quả; (hạnh viễn ly) thông qua xuất ly chính là Níp-bàn, được coi như là từ bỏ mọi tướng. Như vậy “*phụ thuộc vào (viễn ly)*” đó chính là phụ thuộc vào năm (hạnh viễn ly) này; “*ngài tu luyện niệm giác chi là điều phụ thuộc vào (hạnh viễn ly) này*”. Thông qua nhất thời, phụ thuộc vào (hạnh viễn ly) thông qua triệt tiêu và phụ thuộc vào (hạnh viễn ly) thông qua từ bỏ. Đây chính là ý nghĩa chúng ta nên hiểu ở đây.

1546. Đối với thiền sinh này là người đã tận tụy trong việc luyện tập phát triển niệm giác chi. Như vậy chính ngài đã tu tập niệm giác chi vào ngay sát na thiền quán phụ thuộc vào viễn ly nhất thời. Được coi như là nhiệm vụ, và phụ thuộc vào viễn ly xuất ly được coi như là một khuynh hướng; nhưng vào sát na thánh đạo xuất khởi [ngài tu luyện] việc đó phụ thuộc vào viễn ly triệt tiêu làm nhiệm vụ; và phụ thuộc vào viễn ly xuất ly làm đối tượng.

1547. Một số người [lại nói]: cũng chính do phụ thuộc vào năm viễn ly, vì cả năm cách này đem lại cho ta giác chi không chỉ vào sát na thiền quán, thánh đạo và thánh quả mạnh, nhưng chúng cũng thừa nhận [điều đó] trong thiền Jhana Kasina, nơi thiền hơi thở, nơi thiền phạm trú chính là nền tảng cho thiền quán; và cả năm cách viễn ly này cũng không đối nghịch lại với ý kiến của các vị thiền sư trong các tập chú giải. Chính vì thế, theo ý kiến của họ: ngay sát na những thiền này diễn ra nó cũng phụ thuộc vào viễn ly thông qua trần át làm nhiệm vụ vậy; và người ta nói rằng vào sát na khởi sanh thiền quán nó phụ thuộc vào viễn ly xuất ly làm khuynh hướng. Chính vì thế có lời nói rằng, “người đó tu tập phát triển điều đó cũng còn phụ thuộc vào viễn ly an tịnh cũng không có gì là sai.

1548. Chính vì thế đối với **virāganissitaṃ** (“*phụ thuộc vào ly tham*”) v.v... và ly tham v.v... cũng có cùng ý nghĩa [36] giống như viễn ly, chỉ khác ở đây là đoạn diệt lại có hai đặc tính, cụ thể là đoạn diệt từ bỏ và đoạn diệt thể nhập. Ở đây đoạn diệt từ bỏ chính là diệt trừ các phiền não bằng cách nhất thời ngay sát na thiền quán khởi xuất, và bằng cách triệt tiêu vào ngay sát na thánh đạo. Đoạn diệt thể nhập chính là gia nhập vào níp-bàn bằng khuynh hướng thêm vào đó ngay tại sát na thiền quán xuất khởi. Và bằng cách biến nó thành đối tượng vào ngay sát na thánh đạo khởi xuất. Cả hai điều này thay đổi cho nhau đều có thể được hiểu theo như phương pháp chú giải này và được coi như là xen lẫn giữa hiệp thế và siêu thế. [317] Chính niệm giác chi này cũng từ bỏ luôn các phiền não và nhập vào níp bàn theo cách thức đã trình bày ở trên.

1549. **Vossaggaparināmiṃ** (“*đem lại kết quả đoạn diệt*”): bằng toàn bộ câu này [có nghĩa là] đang thay đổi [37] và đã thay đổi, [38] đang dĩ thực và đã dĩ thực nhằm mục tiêu đoạn diệt, điều muốn nói ở đây là : “ Đối với vị Tỷ khưu này là người đang tu luyện nhằm phát triển các giác chi thì cũng phát triển được niệm giác chi theo đó nó đang dĩ thực nhằm mục đích đoạn diệt như là cách gia nhập vào níp bàn. Và theo như vậy điều đó đã đem lại kết quả rồi.” Cũng giống như vậy đối với các giác chi còn lại.

1550. Cũng theo phương pháp này, các giác chi cũng đã được chú giải theo cách pha tạp các đặc tính hiệp thể lẫn siêu thể.

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

1551. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, với câu trả lời sau khi đã hỏi về toàn bộ thất giác chi và với câu trả lời sau khi đã hỏi về chúng một cách riêng rẽ. Có hai phương pháp được đưa ra. Chúng ta nên hiểu việc chú giải về thất giác chi này theo cách thức đã được khẳng định ở trên.

1552. Nhưng trong phần mô tả về xả giác chi (nghĩa đen là “thái độ bằng quang”) **upekkhā** <230.12> (“xả”); (nghĩa đen là “thái độ bằng quang”) chính là thông qua việc dừng dừng (**upekkhanā**); **upekkhanā** (“dừng dừng”) chính là cách dừng dừng. “kê ơ, không gây ra khuấy động, vào các pháp đang diễn ra và thích hợp [với lòng thanh thản. Xả] (**upekkhitabbayutta**) chính là **upekkhā** (“xả, lòng thanh thản” = “thái độ bằng quang”): “điều khiển cho một người [với lòng bằng quang] (**upekkhāpeti**)” chính là **upekkhanā** (“dừng dừng”). Dừng dừng kiểu đó vượt hơn hẳn kiểu dừng dừng hiệp thể vì đã đạt đến pháp của một giác chi đó là **ajjhupekkhanā** (“nhìn ngắm với [bình thản] xả hoàn toàn”) **Majjhataṭṭā** (“đặc tính quân bình”) chính là trạng thái quân bình (**majjhatabhāva**) bằng cách không vương vấn vào bất kỳ công việc nào^[39] nhưng để có thể cho thấy điều đó “lại thuộc về tâm” (**cittassa**), không thuộc hữu tình nào (**sattassa**) nào, [ngài cho biết **Majjhataṭṭā cittassa** (“sự quân bình của tâm”) Đây chính là cách chú giải các từ mới ở đây.

1553. Nhưng ở đây ta phải tính đến các phương pháp chú giải. Vì trong câu trả lời sau khi đã hỏi về thất giác chi chung với nhau, <229.14> đã có đến một ngàn phương pháp cho mỗi thánh đạo; như vậy bốn ngàn phương pháp đã được chỉ ra những khác biệt. Trong câu trả lời sau khi đã đặt câu hỏi đến từng phương pháp riêng rẽ <230.19> có tới bốn phương pháp liên quan đến từng giác chi; như vậy là bảy nhân với bốn thành 28. Các phương pháp này cộng với bốn phương pháp nêu trên làm thành 32; như vậy toàn bộ ba mươi hai ngàn phương pháp được phân biệt rạch ròi trong chương Vi Diệu Pháp có nghĩa là, chỉ kể đến những pháp thiện mà thôi.

1554. Nhưng vì cũng trong sát na thánh quả ta lại thấy có các giác chi xuất hiện <231.25> và các thánh quả sa môn đều là những nhân thiện. Chính vì thế để có thể chứng tỏ các giác chi nơi các nhân này, phương pháp xử lý với thánh quả (**vipāka**) cũng đã được bắt đầu nơi một phần bản văn tiếp ngay sau cách mô tả về nhân thiện. [318] Điều này cũng có hai đặc tính cộng với câu trả lời sau khi đã hỏi về chúng cùng một lúc và với câu trả lời sau khi đã hỏi một cách riêng lẻ. Chúng ta nên hiểu những gì còn lại ở đây theo như phương pháp đã nói đến ở trên. Nhưng liên quan đến thánh quả, nhiều phương pháp đã phải thực hiện đến ba lần mới được coi là thiện.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

1555. Liên quan đến phần vấn đáp các giác chi nên được hiểu theo đúng như trong Kinh Phật Pāli.

1556. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh, toàn bộ những giác chi này đều chỉ có cảnh vô lượng mà thôi. Vì đối với việc xảy ra liên quan đến Níp bàn vô lượng. Nhưng ở đây, do câu sanh nhân, có thánh đạo làm nhân thiện. Trong khi coi tinh tấn hay trạch pháp dẫn đầu ngay vào sát na phát triển thánh đạo, thì lúc đó chúng lại có thánh đạo thành trưởng. Trong trường hợp phát triển thánh đạo, lại có dục hay tâm dẫn đầu chúng không được coi như là đã có thánh đạo thành trưởng và vào sát na thánh quả ta cũng nên coi như vậy nữa.

1557. Liên quan đến quá khứ v.v... chúng không được đề cập đến. Do bởi pháp chỉ có một đối tượng duy nhất. Nhưng vì Níp-bàn lại là một cảnh pháp ngoại phần. Thế nên chúng lại có một cảnh ngoại phần. Như vậy trong phần vấn đáp này, cũng như vậy, chỉ có các giác chi thuộc về những gì tạo ra

siêu thể mới được giải thích. Vì chỉ trong phương pháp thứ nhất trong chương phân tích theo Kinh Tạng thì các giác chi mới được Đức Phật giải thích là hiệp thể; trong phương pháp thứ hai và thứ ba ngài diễn giải chúng là pha trộn giữa hiệp thể với siêu thể. Nhưng trong phương pháp thứ tư trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp này các giác chi đều thuộc dạng siêu thể cả. Như vậy việc phân tích các giác chi cũng được diễn giải phân tích bằng cách chứng tỏ trong ba chu kỳ như vậy.

Kết thúc chú giải phần phân tích các giác chi

-ooOoo-

Chương Mười Một

PHÂN TÍCH VỀ ĐẠO (*Maggavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

1558. [319] Giờ đây trong phần phân tích các chi đạo tiếp ngay sau đó, tất cả đều bắt đầu với [các từ] **ariyo aṭṭhaṅgiko maggo** <235. 11> (“*Bát Chánh Đạo*”) ta nên hiểu theo phương pháp đã được khẳng định liên quan đến cách mô tả về đạo dẫn đến đoạn diệt đau khổ trong phần phân tích về đế. (*Saccavibhaṅga*) (xin đọc ở trên, §537tt)

1559. Liên quan đến phương pháp thứ hai được chứng tỏ riêng rẽ ở trên có liên quan đến việc tập luyện. Toàn bộ đều bắt đầu với [các từ] **sammādiṭṭhiṃ bhāveti vivekanissitaṃ** <236.25> (“*ngài tu tập chánh kiến tùy thuộc vào viễn ly*”) nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định có liên quan đến phần phân tích các giác chi (*Bojjhaṅgavibhaṅga*) (xin đọc ở trên § 1544)

1560. Như vậy chương phân tích theo Kinh Tạng này với hai phương pháp được diễn giải pha trộn với đặc tính hiệp thể và siêu thể.

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP.

1561. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, **aṭṭhaṅgiko maggo** <236.33> (“*Bát chi Đạo*”) được trình bày mà không đề cập đến “thánh” (*noble=ariyo*). Cho dù không được khẳng định như vậy. Tuy nhiên đạo đó vẫn là thánh. Vì giống như một đứa trẻ được đầu thai trong bụng một hoàng hậu được xúc dầu phong vương. Tuy nó không được gọi là hoàng tử, tuy nhiên đứa trẻ vẫn là một hoàng tử; chính vì thế, cho dù chánh đạo này không được gọi là “thánh” tuy nhiên ta nên hiểu chánh đạo này vẫn là “thánh”. Ở đây cũng vậy, ta nên hiểu những gì còn lại theo phương pháp đã được khẳng định liên quan đến cách phân tích về đế vậy.

1562. Cũng như vậy liên quan đến năm chi <237.41>. cho dù là “tám” hay “bát” cũng không được nói đến, tuy nhiên ta nên hiểu được là tám chi; vì không có thánh đạo siêu thể nào lại gồm có năm chi cả. Đây là cách chú giải đã được các thiền sư đồng ý như vậy .

1563. Nhưng có một vị diễn giả thích tranh luận (*vitaṇḍavādin*) lại cho rằng: “Chẳng có tới bát chi đạo siêu thể đâu; chỉ có năm (ngũ) chi đạo mà thôi.” Nghe nói đâu ngài đã trích trong một Kinh Phật chắc chắn cho rằng, không nhận ra bất kỳ một chánh đạo nào khác. Chắc hẳn ngài đã trích đoạn này trong Kinh Mahāsaḷāyatana : “Quan điểm của một người như vậy là chánh kiến; tinh tấn của một con

người như vậy là chánh tinh tấn; suy nghĩ của một con người như vậy là chánh tư duy; nhập định của một người như vậy là chánh định; niệm của một người như vậy là chánh niệm; nhưng thân nghiệp của người đó, khẩu nghiệp của người đó và cách sống của người đó đã được thanh tịnh hoàn toàn trước đó” (M. iii 289)

1564. Bởi vậy ta nên nói về người đó rằng: “Hãy trích đoạn tiếp theo đó, nếu người đó thực hiện như vậy thì thật là tốt. Nếu người đó không trích đoạn đó, sau khi chính mình đã trích như vậy: như vậy phải chăng Bát Chánh Đạo này đạt đến toàn hảo thông qua tu luyện chính mình chẳng (Trung Bộ Kinh iii. 289). [320] Ta nên nói với người đó mà rằng: “Thiền sư đã bác bỏ lời khẳng định của mình bằng chính lời diễn giảng[40] của ngài; và chẳng có thánh đạo siêu thế nào chỉ gồm có năm chi đạo; mà chỉ có tám chi mà thôi.

1565. Nhưng ba chi đạo chỉ xuất hiện trước đó đã được thanh tịnh. Và vào sát na xuất hiện thánh đạo siêu thế thì cả ba lại trở nên thanh tịnh nhiều hơn. Thế rồi nhờ vào ngũ chi đạo này thì mục tiêu nào đã được đảm nhiệm? Mục tiêu nhằm chứng tỏ những phận sự xem ra đã quá rõ ràng.

1566. Vì vào sát na người đó từ bỏ tà ngữ và hoàn hảo chánh ngữ của mình, vào sát na chẳng còn chánh nghiệp và chánh mệnh; thì chỉ có năm chi nghiệp tạo cho ta có thể từ bỏ được tà ngữ. Cũng vậy chánh ngữ không thể tự hoàn hảo được nhờ chính những hành vi kiêng cử.[41]

1567. Vào thời điểm khi ngài từ bỏ tà mạng và hoàn hảo hóa chánh mạng. Vào thời điểm đó cũng chẳng có chánh ngữ và chánh mạng đâu. Chỉ duy nhất năm chi nghiệp tạo này mới có thể từ bỏ được tà nghiệp. Nhưng chánh nghiệp lại không thể hoàn hảo hóa được nhờ vào kiêng cử đâu.

1568. Vào thời điểm khi ngài từ bỏ tà nghiệp và hoàn hảo hóa chánh nghiệp. Vào thời điểm chẳng có chánh ngữ và chánh nghiệp. Chỉ có năm chi nghiệp tạo mới có thể giúp từ bỏ tà mạng. Nhưng chánh mạng không được hoàn hảo hóa thông qua kiêng cử đâu; điều này được coi như là “ngũ chi đạo” để có thể cho thấy nhiệm vụ ngoại lệ của các chi đạo tạo ra nghiệp. Nhưng thánh đạo siêu thế chỉ có tám chi mà thôi không hề có năm chi đạo bao giờ.

1569. Nhưng nếu bạn cho là có bát chi đạo với chánh ngữ v.v... thì có bốn loại tư dành cho chánh ngữ. Ba loại tư nơi chánh nghiệp và bảy loại tư nơi chánh mạng; như vậy làm sao bạn có thể thoát khỏi được những loại tư đa dạng đến như vậy? Chính vì thế mà thánh đạo siêu thế chỉ có năm chi mà thôi.

1570. Chúng ta sẽ có thể thoát khỏi các tư đa dạng như vậy; và chúng ta có thể nói rằng thánh đạo siêu thế gồm có tám mà thôi. Ta có thể đặt câu hỏi: “Phải chăng ngài là một Pháp sư của bài Kinh Mahācattāṭṭhaka (M. iii 73) hay không? Nếu ngài nói rằng: Ta không thuộc nhóm đó thì ngài có thể nói cho vị đó rằng: Ta không hay biết gì, vì ta đâu có thuyết pháp điều đó đâu nào. Nếu người đó bảo: Vâng ta diễn giải điều đó. Ngài có thể đáp lại: hãy trích dẫn đoạn kinh đó xem sao. Nếu người đó trích dẫn được đoạn Kinh đó thì mọi sự đều ổn cả.

1571. Nếu người đó không trích dẫn nổi, chính chúng ta nên trích dẫn từ đoạn năm mươi cuối cùng [trong Trung Bộ Kinh mà rằng:] Hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh ngữ là gì vậy? Ta cho chư vị biết, chánh ngữ có hai loại. Có một loại chánh ngữ bị lệ thuộc vào các lậu hoặc, đem lại công đức và kết quả phàm tục. Cũng có một loại chánh ngữ thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc siêu thế và là một chi đạo. Và hỡi Tỳ khuru, chánh ngữ nào lại lệ thuộc vào các lậu hoặc[321], đem lại công đức và kết quả phàm tục vậy? Tránh xa nói dối, tránh xa nói lời đâm thọc, tránh xa nói ác khẩu, tránh xa nói nhảm nhí. Hỡi chư vị Tỳ khuru, đó chính là chánh ngữ lệ thuộc các lậu hoặc, đem lại công đức và kết quả phàm tục vậy.

1572. Hỡi Tỳ khuru, và đâu là chánh ngữ ta coi như là thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc mang đặc tính siêu thế và còn chi đạo nữa vậy? Bất luận hành vi chưa bỏ, kiềm chế, kiêng cử, xa tránh khỏi bốn loại khẩu ác hạnh nơi người nào có thánh tâm, có tâm thoát khỏi mọi lậu hoặc, được phú cho thánh đạo, lại tu luyện thánh đạo. Hỡi chư vị Tỳ khuru, ta gọi những gì vừa nêu trên là chánh ngữ thánh đức, thoát mọi lậu hoặc, siêu thế và cũng là chi đạo nữa.

1573. Hỡi chư vị Tỳ khuru, và chánh nghiệp là gì vậy? Chánh nghiệp cũng gồm hai loại. Ta nói... và cũng đem lại kết quả phàm tục. Và hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh nghiệp nào lại mang đặc tính thánh

đức, thoát khỏi lậu hoặc, siêu thế và cũng là chi đạo?... Và hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh mạng là gì vậy? Ta nói cho các vị hay, chánh mạng cũng có hai loại... và cũng đem lại kết quả phạm tục nữa.

1574. Và hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh mạng nào mang đặc tính thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc, siêu thế và còn là chi đạo vậy? Bất kỳ hành vi chừa bỏ, kiềm chế, kiêng cử, xa tránh khỏi tà mạng nơi người nào có thánh tâm, có tâm thoát khỏi lậu hoặc, và được phú bẩm cho thánh đạo. Hỡi chư vị Tỳ khuru, đó chính là chánh mạng thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc, là chánh mạng siêu thế và là chi đạo nữa. (M. iii. 74tt.)

1575. Chính vì thế ở đây chỉ đơn giản việc kiềm chế không phạm phải bốn loại khẩu ác hạnh, thoát khỏi ba loại thân ác hạnh và thoát khỏi tà mạng đều được gọi là thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc, siêu thế và là một chi đạo. Vì thế do đâu xuất hiện loại tư đa dạng với năm chi đạo ở đây? Chính Kinh Phật này sẽ vạch ra cho các người thấy. Kẻ nào không muốn chấp nhận, thì thánh đạo siêu thế vẫn gồm “tám” [chi]. Nếu người đó đồng ý chấp nhận, đó là điều tốt.

1576. Nếu như người đó không đồng ý, ta phải chỉ cho người đó nhận ra bằng cách trích dẫn nhiều lý do khác. Về vấn đề này Đức Phật nói như sau: “Hỡi Subhadda, nếu như Bát Thánh Đạo không được tìm thấy nơi pháp và luật nào, thì ta cũng không tìm được đệ nhất sa môn tại nơi đó... Hỡi Subhadda, trong pháp và luật này có Bát Thánh Đạo, thì hỡi Subhadda, cũng chính nơi đây ta tìm thấy được đệ nhất sa môn... nơi các giáo pháp khác ta chẳng tìm đâu ra các sa môn đâu (D. ii 151) Và nơi hàng trăm Kinh Phật khác thì chánh đạo cũng được truyền lại cho ta dưới dạng bát chi đạo.

1577. Cũng có lời trong Thuyết Sự Luận (Kattavathu) như sau:

*Trong các đạo: có Bát Chánh Đạo tuyệt hảo
Bốn đoạn nói về Tỳ Diệt Đế là cao siêu nhất
Ly tham là pháp cao thượng nhất.
Cao thượng nhất đối với loài hai chân là bậc kiến giả”
(Dh. 273)*

[322] Phải chăng điều đó khẳng định rõ có Kinh Phật loại đó chăng?’ ‘Đúng vậy. Chính vì thế chánh đạo gồm tám chi như đã kể đến ở trên.’” (Kvu XX 5)

1578. Tuy nhiên, nếu người đó vẫn không chấp nhận khái niệm đó^[42] cho dù đã trưng ra nhiều lý lẽ đến như vậy, ta nên thái hời hợt người đó thì hơn. [nói rằng:] Hãy đi, gia nhập thiền viện và ăn cháo hoa thì hơn! và lại chẳng còn ai có thể đưa ra cho hắn bất kỳ lý do nào khác hơn được nữa.

1579. Điều còn lại thì ý nghĩa thật đã rất hiển nhiên.

1580. Nhưng ở đây ta phải tính đến các phương pháp. Do có liên quan đến Bát Chánh Đạo, sau khi đã cùng nhau tìm hiểu về [bát chi] <236.35>. Trong câu trả lời [gộp chung lại] thành bốn ngàn phương pháp, được phân tích liên quan đến [bốn đạo]. Còn liên quan đến ngũ chi đạo, sau khi đã cùng nhau tìm hiểu về [ngũ chi] <238.1>, gộp chung lại trong câu trả lời cũng có tới bốn ngàn phương pháp; và sau khi đã tìm hiểu nghiên cứu từng chánh đạo riêng rẽ <238.32>, trong câu trả lời riêng rẽ cho từng chánh đạo, con số phương pháp cũng lên tới bốn ngàn; như vậy liên quan đến ngũ chi đạo có hai mươi ngàn phương pháp. Như vậy với tám ngàn phương pháp đầu tiên và cộng với hai mươi ngàn phương pháp này, toàn bộ con số phương pháp sẽ lên tới hai mươi tám ngàn như đã được phân tích trong phân phân tích về đạo, và các phương pháp này đều thuộc loại có thể tận dụng được và chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi.

1581. Nhưng liên quan đến loại pháp quả, thì phương pháp phải tính đến lại tăng lên gấp ba lần như trong trường hợp các pháp thiện.

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Tỳ Diệt Pháp.

C. PHẦN VẤN ĐÁP.

1582. Liên quan đến phần vấn đáp, ta nên hiểu các chi đạo có thể là pháp thiện.v.v.. theo đúng như đã được truyền lại trong Kinh Phật Pāli.

1583. Nhưng liên quan đến các tam đề cảnh, toàn bộ các pháp này chỉ có một cảnh vô lượng duy nhất mà thôi, không phải có đạo thành cảnh, vì việc xuất hiện [các pháp này] chỉ liên quan đến Níp-bàn vô lượng mà thôi. Vì chẳng phải thánh đạo cũng chẳng phải đối tượng thánh quả được coi là đối tượng đầu. Nhưng ở đây, do câu sanh nhân, thế nên pháp thiện lại lấy thánh đạo làm nhân. Bằng cách biến tinh tấn hay thâm dẫn đầu vào sát na phát triển thánh đạo, cả hai lại có đạo thành trưởng làm tột đỉnh. Trong trường hợp tu tập thánh đạo mà lại lấy dục hay tâm dẫn đầu thì ta không thể cho rằng chúng có đạo thành trưởng. Ta cũng không thể nói như vậy được trong trường hợp thánh quả.

1584. Liên quan đến quá khứ v.v... ta cũng không đề cập đến như vậy được, do pháp chỉ có một đối tượng duy nhất mà thôi. Nhưng vì Níp bàn lại là cảnh pháp ngoại phần, thế nên cũng chỉ có một cảnh ngoại phần mà thôi; như vậy trong phần vấn đáp này cũng vậy, các chi đạo được giải thích hoàn toàn chỉ thuộc chi đạo siêu thế mà thôi. Vì phân tích theo Kinh Tạng Đức Phật chỉ giải thích các chi đạo mang đặc tính pha trộn giữa đặc tính hiệp thế và siêu thế. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp chúng chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi. Như vậy phần phân tích về đạo này cũng được giải thích bằng cách làm rõ thông qua ba chu kỳ này vậy.

Đến đây kết thúc phần phân tích về đạo.

-ooOoo-

Chương Mười Hai

PHÂN TÍCH CÁC TÀNG THIỀN. (*Jhānavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) Mẫu đề (*Mātikā*)

1585. Giờ đây trong phần phân tích các tầng thiền = Jhānas) tiếp ngay sau đó, lộ trình này được đưa ra trước toàn bộ chương phân tích theo Kinh Tạng. Về điểm này, từ *idha* <244.1> (“ở đây”) là thứ tự ám chỉ giáo pháp là niềm hỗ trợ cho người nào đã thực hiện thành công điều phải làm trong giai đoạn chuẩn bị và đã tạo ra thiền dưới mọi khía cạnh và để phủ nhận một pháp như vậy trong bất kỳ giáo pháp nào khác. Về điều này có lời nói rằng: Hỡi chư vị Tỳ khuru, chỉ ở đây mới có sa môn đầu tiên, ở đây là sa môn thứ hai, ở đây sa môn thứ ba và ở đây sa môn thứ tư. Trong giáo pháp khác chẳng có bất kỳ sa môn nào[43] (D ii. 151; Trung Bộ Kinh i. 63; A ii. 238).

1586. *Bhikhu* (“một vị tỳ khuru”) chỉ rõ cho thấy một người đã tạo ra được những loại tầng thiền đó. **Pātimokkhasaṃ varasaṃ yuto** (thu thúc theo giới bốn): đây là điều ám chỉ cho thấy ngài đã thiết lập được thu thúc nơi giới bốn. *Viharati* (“cư trú”) đây là điều ám chỉ [ngài có phẩm chất] cư trú theo những gì thêm vào đó. **Ācāragocarasampanno** (“phẩm hạnh thích hợp với hành xử của ngài”) đây là điều cho thấy những pháp thiện cho việc thu thúc theo giới bốn, thu thúc đã nói đến ở trên và tính chất tận tâm của ngài đối với tầng thiền sẽ được đề cập tới dưới đây. **Aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī** (“nhận ra nỗi sợ hãi nơi lỗi phạm nhỏ nhất”); đây là điều cho thấy ngài không có khuynh hướng vi phạm giới bốn thu thúc. **Samādāya** <244.3> (“bằng cách thực hiện”): điều này cho thấy việc ngài thực hiện tu tập các điều học không chút dè dặt. **Sikkhati** (“ngài tự tu học”) điều này cho thấy ngài đặc thủ các điều học. **Sikkhāpadesu** (“các điều học”) : điều này cho thấy những gì ngài quyết tâm tu luyện.

1587. **Indriyesu** (“thuộc các căn”): điều này cho thấy cảnh giới ngài canh giữ các môn; chúng cũng cho biết đây chính là lãnh vực được bảo vệ nữa. **Guttadvāro** (“canh giữ các môn... được bảo vệ kỹ lưỡng”): điều này cho thấy pháp ngài bảo vệ nơi các môn như thế nào. **Bhojane mattaññu** <244.4> (“biết tiết độ ăn uống.”): điều này cho thấy sự hài lòng của ngài và các phẩm chất khác.

Pubbarattāpararattam jāgariyānuyogam anuyutto. (“chuyên tâm tu luyện tỉnh giác đêm này qua đêm khác”): điều này cho thấy ngài là người thực hiện tu tập. [44] [324] **Sātaccam nepakkam** (“với lòng dè dặt, cẩn thận.”) điều này cho thấy hiện trạng bền đỗ của ngài thông qua tinh tấn đã được thiết lập cùng với trí tuệ. **Bodhipakkhikānam** [45] **dhammānam bhāvanānuyogam anuyutto** <244.5> (“chuyên tâm tu luyện để phát triển các pháp bồ đề phần”): điều này cho thấy việc luyện tập của ngài đang được chia phần thấu nhập (*nibbedha-bhāgiya*)

1588. **So abhikkante... pe... tuṇhībhāve sampajānakārī hoti** <244.6> (“ngài đang tu tập tỉnh giác bằng cách đi tới... giữ tỉnh lặng”): điều này cho thấy ngài được trang bị thiền niệm ở khắp nơi và có tỉnh giác. **So vivittam senāsanam bhajati** <244.12> (“ngài năng lui tới nơi cư trú viễn ly”): điều này cho thấy ngài có được một nơi cư trú thích hợp [46]. **Araññam... pe... paṭisallānasārubbam** (cánh rừng là nơi... thích hợp để quán tưởng”): điều này cho thấy lợi ích cho ngài biết bao được thoát khỏi mọi hiểm nguy nơi những loại nơi cư trú khác nhau.

1589. **So araṇṇagato vā** <244.16> (“sau khi ngài đã đi đến khu rừng”): điều này cho thấy ngài đã được phủ cho một nơi cư trú thuộc loại đã nói đến ở trên. **Nisīdati** (“ngài ngồi xuống hành thiền”): điều này cho thấy oai nghi của ngài thích hợp với công việc tu luyện. **Parimukham satim upaṭṭhapetvā** <244.18> (“sau khi đã đặt niệm ngay trước mặt của ngài”): điều này chứng tỏ cho thấy việc khởi sự công việc của ngài.

1590. **So abhijjham loke pahāya** <244.19> (“sau khi đã từ bỏ tham ái ở đời”): điều ngài cho thấy việc từ bỏ các pháp cái bằng cách tu tập đề mục thiền định. Khi ngài đã từ bỏ mọi pháp cái, [các từ] **vivicc’eva kāmehi** (“ly dục”) v.v... điều này cho thấy ngài đang xuất khỏi thiền định rất thành công.

1591. Hơn thế nữa, “ở đây một vị Tỷ khuru” có nghĩa là một vị Tỷ khuru đã xuất khỏi thiền định Jhana nơi giáo pháp này. Giờ đây, vì một vị Tỷ kheo phải được thanh tịnh bằng bốn loại giới xuất khỏi thiền định jhana, chính vì thế với các từ “thu thúc theo giới bốn” ngài chứng tỏ cho thấy đặc tính thanh tịnh nơi giới của những ai đang tu tập thu thúc theo giới bốn. “Với phẩm hạnh thích hợp tại hành xứ của ngài”, v.v... ngài chỉ ra cho thấy giới nuôi mạng thanh tịnh. “Ngài tự tu học bằng cách thực hiện các điều học” v.v... ngài tỏ cho thấy giả định nếu không duy trì được hai loại giới này.. bằng cách “giữ gìn cẩn thận các căn môn.” Ngài chỉ cho thấy giới thu thúc các căn, bằng cách ngài biết tiết độ ăn uống. Ngài cho thấy giới dựa trên những nhu cầu thiết yếu hàng ngày là như thế nào.

1592. Bằng cách, “ngay từ đầu cho đến lúc đêm tàn”, v.v... ngài cho thấy các pháp giúp phát triển thiền Jhana nơi những ai đã thiết lập được các niệm đó. Bằng cách, “đang khi đi tới”, v.v... ngài cho thấy việc tu luyện niệm và tu tập tỉnh giác liên quan đến việc không để giảm sút tu tập những pháp đó và không lẫn lộn các đề mục thiền. Bằng cách, “một nơi cư trú viễn ly”, v.v... ngài cho thấy việc chọn lựa một nơi cư trú thích hợp cho việc tu học. [325] bằng cách, “đi vào rừng” v.v... ngài cho thấy cả những oai nghi thích hợp cho thiền Jhana đối với những ai đi tới nơi cư trú đó và việc bắt đầu thực hiện tu luyện thiền Jhana là như thế nào. Bằng cách, “sau khi đã từ bỏ tham ái”. v.v... ngài cho thấy việc từ bỏ các pháp đối nghịch lại với thiền định Jhana bằng cách bắt đầu phát triển thiền Jhana. Bằng cách “sau khi đã loại bỏ năm pháp cái” v.v... ngài cho thấy thứ tự khởi xuất nơi ngài toàn bộ các loại thiền định Jhana và như vậy ngài có thể từ bỏ những pháp đối kháng lại với mỗi loại thiền Jhana này.

(b). Tiết đoạn mô tả.

1593. Giờ đây **idhā ti imissā diṭṭhiyā** <245.27> (“ở đây, theo quan điểm này”), v.v... được bắt đầu để cho thấy lộ trình như đã được đề ra bằng cách phân tích lộ trình này một cách liên tục.

1594. Về điểm này, thông qua mười cách diễn tả bắt đầu với **imissā diṭṭhiyā** (“theo quan điểm này”), v.v... điều này chính là giáo Pháp của Đức Phật Toàn Tri... được gọi là tam học, đã được giải thích ở trên. Về điểm đó, do chính Đức Thế Tôn, tức Đức Phật, đã nhận ra (*diṭṭha*), thế nên ta gọi là chánh kiến (*diṭṭhi*), do việc ngài tỏ ra khoan dung tha thứ (*khamana*), thế nên ta gọi điều đó là lòng khoan dung (*khamanti*), do việc ngài lựa chọn (*ruccana*) thế nên ta gọi đó là việc lựa chọn, (*ruccana*)

chính là sự lựa chọn (*ruci*); do việc coi đó là (*gahaṇa*) ta gọi điều này là niềm tin (*āḍāya*); đây là giới bổn (*dhamma*) hiểu theo nghĩa thực tính (*sabhāva*)^[47] luật (*vinaya*) hiểu theo nghĩa là điều gì đó cần được tu học, pháp và luật do cả hai điều trên; đây là từ (*pāvacana*) hiểu theo nghĩa được công bố, được loan báo (*pavutta*); đây là phạm hạnh (*brahmacariya*) hiểu theo nghĩa đức hạnh hoàn hảo nhất (*seṭṭhacariya*); đây chính là giáo pháp của vị đạo sư (*Satthusāsana*) do việc ngài ban phát lời giáo huấn cho chúng sanh. (*anusīṭṭhidāna*).

1595. Chính vì thế liên quan đến cách diễn tả bắt đầu với **imissā dīṭṭhiyā** (“theo quan điểm này”) ta nên hiểu ý nghĩa như sau: “Theo quan điểm của Đức Phật, nơi việc chịu đựng này của Đức Phật, nơi cách lựa chọn của Đức Phật, nơi niềm tin của Đức Phật, nơi pháp của Đức Phật, nơi luật của Đức Phật, nơi pháp và luật của Đức Phật, có liên quan như sau: Và những pháp này, này Gotamī, nhờ đó mà chúng ta có thể biết được như sau: “Những pháp này dẫn ta đến tham dục, chứ không dẫn đến ly tham; chúng dẫn ta đến hệ phược, chứ không giải thoát ta khỏi hệ phược, chúng dẫn ta đến tích lũy, chứ không bất tích tập,^[48] chúng dẫn ta đến chấp thủ, chứ không dẫn đến xả ly, chúng dẫn ta đến ước muốn to lớn, chứ không thiếu dục, chúng dẫn đến bất mãn thay vì đến hài lòng, chúng dẫn ta đến tập thể, thay vì sống ẩn dật, chúng dẫn ta đến chây lười, thay vì cố gắng, chúng dẫn ta đến khó nuôi, thay vì giúp ta dễ nuôi.” Hỡi này Gotamī, ngài có thể nhớ lại mà không dè dặt đây không phải là pháp, đây chẳng phải là luật, đây cũng chẳng phải là giáo pháp của vị đạo sư. Và hỡi Gotamī, điều này chắc hẳn ngài đã biết rõ: “Chúng chẳng dẫn đến ly tham, chẳng phải là tham dục... chúng sẽ giúp ta dễ nuôi, không phải chỉ dẫn đến khó nuôi,” Ngài có thể nhớ lại, hỡi Gotamī, mà không cần phải quá dè dặt. Đây chính là pháp, đây chính là luật, đây chính là giáo pháp của vị Sa môn vậy.” (A. iv. 280 –1; Vin ii. 258-9; xin đọc thêm A. iv. 143). Với những lời Đức Phật nói ra như vậy, **[326]** nơi chính phạm hạnh của ngài, nơi chính giáo pháp của vị Phật tổ này.

1596. Hơn thế nữa, toàn bộ Giáo Pháp này được gọi là Tam học, do chính Đức Phật đã khám phá ra, do Ngài đã có được chánh kiến làm nhân duyên, do Ngài đã có được chánh kiến làm điềm báo trước, đó chính là “chánh kiến”; nhờ vào lượng dung thứ của Đức Thế Tôn, đó chính là “Lòng khoan dung”; nhờ vào việc lựa chọn của Ngài, đó chính là “việc chọn lựa”; nhờ vào việc coi đó là điều chính trực, đó chính là “niềm tin” đã giữ cho (*dhāreti*) người thực hiện điều đó khỏi xa vào đọa xứ. Như vậy đây chính là pháp (*dhamma*); nó cũng diệt trừ đi (*vineti*) việc tham dự vào các phiên toái. Như vậy đây chính là luật (*vinaya*); đây là pháp và đây cũng lại là luật. Như vậy đây chính là pháp và luật vậy.

1597. Đây là việc từ bỏ (*vinaya*) những pháp (*dhamma*) bất thiện bằng những pháp thiện, Như vậy đây chính là pháp luật (*dhamma-vinaya*); chính vì thế có lời nói rằng: “Và những pháp đó (*dhammā*) hỡi Gotamī, ngài đã biết quá tường tận. Những sự việc này dẫn đến ly tham, không còn tham dục nữa...” Chắc hẳn ngài còn nhớ không chút dè dặt, ôi Gotamī, đây chính là giáo pháp của Đức Thế Tôn (*satthusāsana*). Hoặc giả đây là luật (*vinaya*), do pháp đem lại (*dhamma*), chứ không do roi vọt, v.v... như vậy đây chính là pháp và Luật vậy (*dhamma-vinaya*).

1598. Và đây có lời nói rằng:
Có người tu luyện bằng roi vọt
Bằng gậy thúc cũng như cả roi da;
Vị hiền triết vĩ đại thuần hóa Long vương
Mà chẳng dùng đến gậy hay vũ khí nào cả.
(Vin. ii 196; xin đọc M. ii 105 = Thag 878)

cũng giống vậy:

“Kẻ nào lấy pháp luật dẫn đường
đâu phải gặp ghen tương trên đường đi?
(S. i. 127; Vin I 43)

1599. Hay luật (*vinaya*) thế cho Pháp (*dhamma*) cũng chính là pháp luật vậy vì luật này (*vinaya*) nhằm mục đích trả lại pháp không chê trách vào đâu được (*dhamma*), không nhằm lợi ích^[49] của dục hữu. Chính vì thế Đức Thế Tôn diễn giải chi tiết như sau: Hỡi chư vị Tỳ khuru, ta chẳng sống cuộc đời phạm hạnh này nhằm lừa dối tha nhân (A. ii. 26; It. 28; 29) Vị Trưởng Lão Punṇa cũng có nói: “Hỡi chư huynh kính mến, điều này nhằm dẫn những vị nào sống phạm hạnh nương nhờ vào giáo

Pháp của Đức Thế Tôn đạt đến đoạn diệt hoàn toàn nhờ không còn có chấp thủ nữa” (M. I 148; 150; S iv. 48).

1600. Hoặc cũng nhằm dẫn dắt họ (*nayati*) đạt đến [pháp] nghiêm tịnh (*visiṭṭha*)^[50], như vậy chính là luật (*vinaya*); việc dẫn dắt ra khỏi (*vinaya*) pháp (*dhamma*) chính lại là pháp luật (*dhammavinaya*); vì giới luật này dẫn ta ra khỏi pháp vòng luân hồi hay khỏi vòng sầu khổ đọa xứ v.v... và dẫn đến pháp níp bàn nghiêm túc.^[51]

1601. Hay cũng chính nhờ luật (*vinaya*) nơi pháp (*dhamma*), chứ không do kẻ tạo lỗi qua sông qua suối^[52]. Như vậy chính là pháp luật (*dhammavinaya*); Vì Đức Thế Tôn chính là Giới luật (*dhammabhūta*) và đây chính là luật của Ngài vậy (*vinaya*).

1602. Hoặc giả vì đây chỉ là những pháp (*dhamma*) ta phải trực tiếp thăng tri, biểu tri, đoạn trừ, phát triển và thực chứng. Chính vì thế đây chính là luật. (*vinaya*) có liên quan đến các pháp đó (*dhammesu*). Chẳng phải vì có liên quan đến chúng sanh hay bản ngã. Như vậy đây chính là pháp luật (*dhamma-vinaya*).

1603. Do phải truyền đạt (*vacana*) cho người khác ý nghĩa và từ ngữ, v.v... đây là các từ (*vacana*) căn bản (*padhāna*)^[53]; như vậy đây chính là lời (*pavacana*); từ *pavacana* cũng đồng nghĩa với từ *pāvācana*. Do đặc tính trôi vượt hơn hẳn mọi cách sống. Quả thực đây là một cuộc sống phạm hạnh (*brahmacariya*). [327] Đây chính là giáo pháp của Đức Thế Tôn, bậc thầy của mọi chư thiên lẫn các nhân loại. Như vậy đây chính là giáo Pháp của vị đạo sư (*satthusāsana*); hay đây chính là giáo pháp bậc thầy, chính là giáo pháp của vị Thiện Thệ. Vì [theo trích đoạn sau đây]: Hỡi Ananda, pháp và luật ta giảng dạy cho nhà người, sẽ trở thành thầy dạy cho người thay cho ta (D. ii. 154) Chính pháp và luật lại được gọi là thầy dạy. Ta nên hiểu ý nghĩa của các từ này theo cách như trên. Nhưng vì chỉ nơi giáo pháp này mà ta mới có thể phát hiện ra được một vị Tỳ khuru đã tạo ra được thiền Jhana dưới mọi góc độ, chẳng còn ở nơi nào khác nữa. Chính vì thế mà ta nên hiểu rằng ở nơi này nơi khác ân đức này được thể hiện nơi các từ “nhờ vào điều này” (*imissā*) và “nơi điều này” (*imasmiṃ*). Đây là ý nghĩa cách mô tả từ “ở đây” (*idha*) ta thấy đề ra trong lộ trình diễn giải vậy.^[54]

1604. Trong phần mô tả từ **Bhikkhu** <245.32> (“vị Tỳ khuru”). *Samaññāya* (“do chức vụ”) có nghĩa là nhờ vào một khái niệm, nhờ cách gọi. Vì chính nhờ vào cách gọi tên mà ta có thể biết người đó là một Tỳ khuru. Cũng giống vậy khi trong một lời mời và các vị Tỳ khuru giống như vậy được tính tới. Kể các thầy Sa di họ nói “một trăm vị” hay “một ngàn vị Tỳ khuru.”

1605. **Paṭiññāya** (“bằng công bố”): bằng chính lời tuyên bố của người đó; vì chính nhờ vào lời tuyên bố mà ta biết được người đó là một Tỳ khuru. Nguồn gốc từ này được tìm thấy trong các đoạn như: “ ‘Ai kia? Chính ta đây, một vị Tỳ khuru. Thừa chư huynh. Nhưng là vì điều này đã do chính vị Trưởng Lão Ananda nói ra, vì thế đây là một lời tuyên bố đúng đắn; nhưng vào ban đêm; và trong trường hợp những kẻ nào có phẩm hạnh bất thiện; khi ta hỏi người nào đó tu từ phía đối nghịch trở lại “ai đó?” với một lời tuyên bố sai trái và không thật họ có thể trả lời, “chúng ta là Tỳ khuru.”

1606. **Bhikkhati** <245.33> (“người đó khát thực xin”): người đó đi xin. (*yācati*); bất kỳ ai đi tìm và kiếm của bố thí (*bhikkhā*), cho dù có được hay không, tức khắc người đó là một Tỳ khuru vì người đó đã đi khát thực (*bhikkhati*).

1607. **Bhikkhako** ^[55] (“một kẻ ăn xin”): từ này được nhấn mạnh với một tiếp đầu ngữ; ý nghĩa là người đó là một Tỳ khuru nhờ có đặc tính xin ăn. (*bhikkhana*).

1608. **Bhikkhācariyaṃ ajjhupagato** <245.34> (“người đó đã đồng ý đi khát thực”): Ta gọi người đó “đã thuận thực hiện khát thực và được Chư Phật đồng ý, v.v... Vì bất kỳ ai từ bỏ tài sản riêng cho dù to hay nhỏ và từ bỏ cuộc sống gia đình và xuất gia, gia nhập cuộc sống vô gia cư. Bỏ lại đằng sau cuộc sống chủ nông trại, chủ chăn nuôi bằng cách chấp nhận một dấu hiệu (*liṅga*; có nghĩa là, [cuộc sống] một người vô gia cư). Là người đã đồng ý đi khát thực và như vậy được gọi là Tỳ khuru; hoặc giả người đó chỉ sử dụng thức ăn được đem đến (*kājabhatta*) chùa vì cuộc sống của các vị đó phụ thuộc vào người khác, là người đã đồng ý thực hiện các chuyến khát thực và như vậy được gọi là Tỳ khuru. Hoặc Tỳ khuru phụ thuộc vào thực phẩm bao gồm những gì được đặt vào bát khát thực (*piṇḍiyālopa*) vì do xuất phát từ sức mạnh xuất gia, ngài đã tự nguyện đi khát thực và như vậy Ngài là Tỳ khuru.

1609. Ngài mặc những bộ y kém (*bhinna*) giá trị, nháp nhúa và có màu sắc không đẹp, như vậy Ngài là **bhinnapaṭadhāro** (“*người mặc y kém phẩm chất*”). Về điểm này, ta nên hiểu quần áo có phẩm chất tồi tàn như quần áo được cắt bằng dao. Vì một miếng vải đáng giá một ngàn quan tiền [coins] mà được cắt bằng dao [328] thành những đồ lặt vặt ta sẽ làm hư miếng vải. Chẳng còn đáng giá phân nửa giá trị miếng vải nữa. Ta nên hiểu làm hư bộ đồ khi sờ vào có nghĩa là bộ đồ được may bằng chỉ không cần thận sờ vào không mịn tay. Ta nên hiểu việc làm hư màu sắc của miếng vải tức là được may với những vết chỉ cầu thả, v.v... đối với một bộ đồ nghiêm chỉnh bị hư ở phần màu sắc do công đoạn may với những đường chỉ cầu thả thô kệch, v.v... và với những vết dốm và những giọt mồ hôi rơi vào và cuối cùng nước nhuộm trở thành loang lổ và tạo ra nhiều màu sắc kỳ quặc; làm mất đi màu nguyên thủy. Vì việc may một bộ y có thể bị hư theo ba cách vừa nêu trên, thế nên Ngài là người mặc bộ y đã hư là vì vậy. Như vậy Ngài là Tỳ khuru. Hoặc giả chỉ đơn giản do mặc những bộ y hoại sắc (*kāsāva*) rất khác biệt so với một người bình thường, thế nên Ngài là người mặc bộ y kém phẩm chất, chính vì thế Ngài là một vị Tỳ khuru.

1610. **Bhindati pāpake akusale dhamme ti bhikkhu** <245.35> (“*ngài đã phá tan những bất thiện, như vậy Ngài là vị Tỳ khuru.*”) : với thánh đạo nhập lưu Ngài diệt trừ được ngũ phiền não; như vậy Ngài là vị Tỳ khuru. Với thánh đạo nhất lai; Ngài diệt trừ được tứ phiền não; với thánh đạo bất lai Ngài diệt trừ được tứ phiền não và với thánh đạo A-la-hán Ngài diệt trừ được bát phiền não, như vậy Ngài là vị Tỳ khuru. Đền điểm này bốn cách được thiết lập nơi thánh đạo (*maggattha*) đã làm rõ.

1611. **Bhinnattā** <245.36> (“*do diệt trừ*”) : nhờ điều này mà bốn điều được thiết lập nơi thánh quả [đã chỉ ra cho thấy]. Vì Đấng nhập lưu được thiết lập [như vậy] sau khi đã diệt trừ được ngũ phiền não với thánh đạo nhập lưu; vị nhất lai [sau khi đã diệt trừ] được tứ phiền não với thánh đạo nhất lai. Vị bất lai sau khi đã diệt trừ được tứ phiền não với thánh đạo bất lai. Vị A-la-hán được thiết lập như vậy sau khi đã diệt trừ đủ bát phiền não với thánh đạo A-la-hán. Như vậy cả bốn vị đã được thiết lập trong thánh quả được gọi là vị Tỳ khuru vì do đặc tính diệt trừ được các pháp ác, và những điều bất thiện.

1612. **Odhiso kilesānaṃ pahānā** <246.1> (“*với đoạn trừ các phiền não liên quan đến hạn lượng của mình*”) : ở đây có hai loại hạn lượng (*odhi*) đó là: thánh đạo hạn lượng (*maggodhi*) và phiền não hạn lượng (*kilesodhi*) (xin đọc MA i. 172tt); hạn lượng (*odhi*) là một ranh giới (*sīmā*) hay là một hạn chế (*mariyāda*). Về điểm này, vị nhập lưu là vị Tỳ khuru với đoạn trừ các phiền não do hạn lượng theo như thánh đạo hạn lượng. Vì các phiền não được đoạn trừ nơi người đó theo như giới hạn do các phương tiện nơi một trong số bốn thánh đạo, chứ không do toàn bộ bốn thánh đạo. Chính vì thế cùng với vị nhất lai và vị bất lai, vị nhập lưu cũng là vị Tỳ khuru với đoạn trừ được các phiền não do hạn lượng theo như phiền não hạn lượng. Vì các phiền não được đoạn trừ nơi người đó chỉ theo hạn lượng phiền não được đoạn trừ mà thôi, chứ không do toàn bộ [các phiền não].

1613. Nhưng vị A-la-hán lại là **anodhiso kilesānaṃ pahānā bhikkhu** (“*một vị Tỳ khuru với đoạn trừ các phiền não vô hạn lượng*”). Do nơi vị Tỳ khuru này các phiền não được đoạn trừ là vô hạn lượng do bốn thánh đạo, vô hạn lượng đối với thánh đạo duy nhất và chúng được đoạn trừ vô hạn lượng trong số các phiền não được đoạn trừ. Vì chẳng có bất kỳ một ranh giới duy nhất nào bao gồm các phiền não còn lại. Như vậy Ngài là vị Tỳ khuru do việc đoạn trừ các phiền não vô hạn lượng bằng cả hai cách.

1614. **Sekkho** <246.2> (“*một người hữu học*”): cùng với một phạm nhân được kính trọng, bảy bậc thánh đang theo đuổi công việc luyện tập ba tam học ta gọi là Bậc hữu học (trainer= người còn đang luyện tâm) ta nên hiểu bất kỳ vị hữu học nào trong số họ cũng được coi như là vị Tỳ khuru. [329] Vị nào không còn tu luyện là **asekkho** (“*bậc vô học*”); người này đã thiết lập được nơi thánh quả cao nhất, sau khi đã vượt qua những gì cần phải được tu luyện. Vì chẳng còn điều gì cần phải được tu luyện vượt trội hơn thế nữa. Vị nào đã đoạn tận được hết các lậu hoặc, được là bậc vô học. Loại còn lại nơi vị Tỳ khuru bình thường chẳng được tu luyện tam học, cũng như không đứng vững sau khi đã được tu luyện. Như vậy người đó là **nevasekkha-nāsekkho** (“*chẳng phải là người hữu học cũng chẳng phải là người vô học.*”)

1615. Do đã đạt đến được và đã thiết lập được tột đỉnh giới, tột đỉnh định, tột đỉnh tuệ, tột đỉnh giải thoát. Ngài là một **aggo bhikkhu** <246.3> (“*vị Tỳ khuru đạt đến tột đỉnh*”). **Bhadro** (“*bậc hiền thiện*”): một người không bao giờ làm điều bất thiện. Vì một phạm nhân được kính trọng v.v... được

coi như là **bhadro bhikkhu** (“vị hiền thiện cũng chính là vị Tỳ khuru”) do có được ân đức giới, định, tuệ, giải thoát và tri kiến giải thoát, cho đến khi họ trở thành các vị A-la-hán.

1616. **Maṇḍo bhikkhu** <246.4> (“một người gồm tinh hoa cũng là vị Tỳ khuru”): một vị Tỳ khuru thanh tịnh; ý nghĩa ở đây là, giống như chất kem bơ chưa bị thối rữa và vẫn còn thanh tịnh (*vippasanna*). **Sāro** (“vị nào có được tinh chất của pháp”): do có được cùng một loại tinh chất giới. v.v... giống như một tấm áo màu xanh nhờ có tính chất của màu xanh đó. Ta nên hiểu Ngài như là **sāro bhikkhu** (“người có tinh chất là vị Tỳ khuru”); hoặc do pháp được thoát khỏi nhựa cây phiền não, chỉ có vị nào đã đoạn tận được hết các lậu hoặc mới được hiểu như là **sāro** (“lõi cây”) mà thôi.

1617. Và về điểm này, trong ba ví dụ điển hình, cụ thể là: “phá bỏ được những pháp ác, bất thiện. Như vậy Ngài là vị Tỳ khuru”¹⁴ “cộng với đoạn trừ các phiền não tùy thuộc vào hạn lượng, Ngài là vị Tỳ khuru” và “vị hữu học cũng là vị Tỳ khuru.” Ta đã diễn giải được bảy hạng người hữu học. Trong năm ví dụ điển hình, cụ thể là, “Do phá bỏ được những pháp ác bất thiện, Ngài được coi là vị Tỳ khuru”,¹⁴ với đoạn trừ các phiền não vô hạn lượng, Ngài là vị Tỳ khuru”, “Bậc vô học là vị Tỳ khuru”, “vị đã đạt đến tột đỉnh là vị Tỳ khuru”, vị với đặc tính tinh hoa là vị Tỳ khuru,” chỉ có vị nào đã đoạn tận được hết các lậu hoặc nơi mình mới được giải thích như vậy mà thôi. Trong nguyên nhân “phi hữu học phi vô học”, thì chỉ có phạm nhân được đề cập. Trong các ví dụ điển hình còn lại, cụ thể là, toàn bộ những phạm nhân được kính trọng, ta diễn giải được bảy loại người hữu học và vô học.

1618. Sau khi đã diễn giải được vị Tỳ khuru nhờ tính đặc trưng biểu thị (*samañña*), v.v... giờ đây Ngài cho biết thêm **samaggena saṅghena** <246.4> (“nhờ việc thống nhất ý kiến nơi Tăng Đoàn”) v.v... để chỉ cho thấy sau khi Ngài đã được chấp nhận vào [Tăng đoàn] (*upasampadā*). Về điểm này, **samaggena saṅghena** (“nhờ việc thống nhất ý kiến nơi Tăng Đoàn”) có nghĩa là sau khi Tăng Đoàn đã đi đến thống nhất về một hành sự duy nhất, do sự xuất hiện của nhiều vị Tỳ khuru, liên quan đến hành sự, trong hành sự được nhóm ít nhất gồm năm vị phải hành sự. Do liên quan đến việc đồng ý chọn những vị nào xứng được đồng ý đã được quyết định và vì không có bất kỳ phản đối nào nơi những người hiện hữu. **Natti-catutthena** <246.5> (“điều đã trở thành tuyên ngôn vào lần thông báo thứ tư.”): được thực hiện với ba lần thông báo và một lần tuyên ngôn. **Kammaṇa** (“bằng một hành sự”): thông qua một hành sự đúng theo giới bốn. [330] **Akuppēna** (“không thể đảo ngược được”): sau khi đã đạt đến hành sự vững vàng và không loại trừ. Do đã thành công trên căn bản, tuyên ngôn, thông báo, ranh giới *sīma* và tăng đoàn. **Tṭhānārahena** (“đúng vì lý do”): đúng nguyên nhân sau đây (*kāraṇa*) đúng theo giáo Pháp của đạo sư.

1619. **Upasampanno** (“được tu lên bậc trên”): gia nhập được vào (*samāpanno*) pháp cao hơn (*uparibhāva*); đi đến quyết định là ý nghĩa ở đây. Vì pháp của vị Tỳ khuru là pháp cao hơn và **Upasampanno** (“được tu lên bậc trên”) được công bố sau khi đã gia nhập vào pháp đó thông qua hành sự đã được nói đến ở trên. Liên quan đến tám loại tu lên bậc trên, cụ thể là. “tu lên bậc trên bằng thiện lai Tỳ khuru, tu lên bậc trên bằng cách qui y, tu lên bậc trên bằng cách nhận được những lời giáo huấn, tu lên bậc trên sau khi đã trả lời những câu hỏi, tu lên bậc trên bằng cách nhận những trọng pháp, tu lên bậc trên do một đặc phái viên, tu lên bậc trên do tám vị tụng kinh và tu lên bậc trên do một hành sự đã được tuyên ngôn đến lần thứ tư, chỉ có ba việc cụ thể là: được tu lên bậc trên do một hành sự có tuyên ngôn lần thứ tư, tu lên bậc trên do một đặc phái viên và tu lên bậc trên do tám vị tụng tụng. Những người khác chỉ vào thời Đức Thế Tôn còn sống. Trong số những hạng người được tu lên bậc trên trong ví dụ điển hình này thì chỉ có việc tu lên bậc trên do một hành sự được tuyên ngôn lần thứ tư được ám chỉ ở đây mà thôi.

1620. Trong phần chú giải việc thu thúc giới bốn. **Pātimokkham** <246.7> đây là giới điều học; vì việc này giải thoát (*mokkheti*) người nào tuân giữ bảo vệ giải thoát này, người đó thoát khỏi (*mocayati*) đau khổ nơi các đọa xứ. v.v... Chính vì thế ta gọi là **Pātimokkha Sīlaṃ patitṭhā** (“an trú giới bốn”) v.v... đều là các từ đồng nghĩa cả.

1621. Về điểm này, liên quan đến từ **Sīlaṃ** (“giới”) chắc chắn đây là từ đồng nghĩa với từ **Pātimokkha** tiếp theo sau cùng với giới này vào cuối việc tuyên ngôn đó. (*kammavācā*). Ngay từ bản chất điều này đã là như vậy, ta nên hiểu giới này như là các pháp bao gồm những cố ý.v.v... nơi một người kiêng không sát sanh.v.v... hay người nào đó chu tất được việc thực hiện các bốn phạm của vị Tỳ khuru. Về điểm này ta thấy có lời nói trong luật *Paṭisambhidā* như sau: “giới là gì vậy?” có giới

thuộc loại cố ý, lại có giới thuộc loại sở hữu tâm, có giới là thu thúc, giới như là không sai phạm.” (Ps. I 44)

1622. Về điểm này, giới là cố ý chính là cố ý nơi người nào đó kiêng cử không sát sanh. v.v... hay chu tất được việc thực hiện bốn phận của mình. Giới là sở hữu tâm, chính là việc kiêng cử (*virati*) nơi người nào đó kiêng không sát sanh. Hơn thế nữa, giới như là cố ý lại là bảy cố ý[câu hành với bảy loại đầu tiên] trong số mười nghiệp đạo (*kammapatha*) nơi người nào từ bỏ không sát sanh, v.v... giới được coi như là sở hữu tâm chính là ba pháp còn lại bao gồm không tham ác, không sân ác, và chánh kiến như đã được khẳng định trong Đại Phẩm Tương ưng bộ kinh (Maha Vagga Saṃyutta) theo cách bắt đầu như sau: “Nhờ việc đoạn trừ tham ác người đó được giải thoát khỏi tham ác” (xin đọc Trung Bộ Kinh. i. 181)

1623. Giới được coi như là thu thúc: ở đây ta nên hiểu theo năm cách, cụ thể là thu thúc theo giới bốn, thu thúc với niệm.[331] thu thúc thông qua trí, thu thúc thông qua kiên nhẫn, thu thúc nhờ chánh tinh tấn. Các hình thái đa dạng khác được ghi trong tập chú giải Thanh Tịnh Đạo (bản dịch Thanh Tịnh Đạo. 18; cũng xin đọc thêm MA. i. 62) giới được coi như là không sai phạm chính là việc không sai phạm thông qua những hành sự thân, khẩu của một người đang thực hiện công việc tu luyện giới.

1624. Và ở đây ta nên hiểu giới như là việc thu thúc và giới như là việc không sai phạm: là những giới hiểu theo nghĩa đen (*nippariyāyato*); giới là cố ý và giới là những giới hiểu theo nghĩa văn hoa (*pariyāyato*)[56].

1625. Nhưng vì vị nào đã an trú (*paṭiṭṭhāti*) nơi giáo pháp các vị Tỳ khuru nhờ thu thúc giới bốn. Chính vì thế ta gọi là *paṭiṭṭhā* (“việc an trú”) Hay vị Tỳ khuru tìm thấy hỗ trợ (*paṭiṭṭhahati*) ở đây; hay chỉ có những pháp thiện tìm được hỗ trợ ở đây mà thôi, đây là điều được an trú. Đây là ý nghĩa chúng ta nên hiểu như trong các Kinh Phật:

*Nhờ an trú nơi giới, người có trí.
Khi vị Tỳ khuru, nhiệt tâm và cẩn thận
tu tập tâm và tuệ của mình.
sẽ không còn dính líu phải pháp rồi ren.
(S. i. 13; 165; Miln 34).*

Cũng vậy: “Tâu bệ hạ, giới là nền tảng mọi pháp thiện” (xin đọc Miln 33) và: Tâu bệ hạ, người nào an trú được giới, toàn bộ những pháp thiện đều được phát triển vượt bậc. (Miln. 33) v.v...

1626. Chính là **ādi** (“khởi đầu”) hiểu theo nghĩa xuất khởi lần đầu tiên. Cũng có lời nói về vấn đề này như sau: Chính vì thế, hỡi Uttiya, hãy thanh tịnh bước đầu những gì liên quan đến những điều thiện, những pháp thiện xuất khởi là gì vậy? Đó là giới được thanh tịnh[57] và có ý hướng thiện. (S. v. 166) vì giống như những người kẻ xây dựng thành phố[58]có ý muốn xây một thành phố trước tiên người đó phải dọn dẹp sạch sẽ cảnh quang thành phố trước đã, và sau đó đánh dấu thành phố bằng cách phân chia ra thành từng khu phố nhỏ, các giao lộ, công trường, v.v... chính vì vậy thiên sinh ngay từ lúc đầu cũng phải dọn dẹp sạch sẽ giới, sau đó người đó mới thể hiện được chỉ, quán, thánh đạo, thánh quả và níp-bàn.

1627. Và cũng giống như người kẻ nhuộm trước tiên phải giặt tấm vải trong ba loại thuốc nhuộm và khi miếng vải đã sạch sẽ người đó liền nhúng vào bất kỳ loại thuốc nhuộm tùy ý. Hay giống như một người kẻ vẽ tài ba muốn vẽ một bức hình, ngay lúc đầu người đó phải thực hiện những công việc sơ khởi trên bức tường và sau đó, người đó sẽ tạo ra bức hình cũng chính vì thế thiên sinh vào giai đoạn sơ khởi sẽ dọn dẹp sạch sẽ giới của mình và sau đó, người này mới thể hiện được những pháp tâm linh bắt đầu là chỉ và quán. Chính vì thế giới được gọi là bước khởi đầu.

1628. Về điều này, do giống như một chiếc cẳng, được gọi là **carapa** (“chân”): chính vì cẳng được gọi là (*pāda*) cũng được gọi là *carapa*. Và cũng chính vì người có chân bị cắt cụt thì người đó chẳng đi đến bất kỳ lộ trình nào để đi đến chỗ này chỗ nọ nữa. Cho dù điều này một người vẫn còn đủ hai chân là điều bình thường. Chính vì thế một khi giới nơi một người nào đó đã bị đứt, bị vi phạm và không hoàn tất được. [332] Việc tiến tới trí không đem lại kết quả là đi tới Níp-bàn được, chính vì thế giới được ví như hai chân vậy.

1629. Về điểm này, do chế ngự (*yamana*) chính là **saṃyamo** <246.8> (“*tự chế*”); do chế ngự (*saṃvaraṇa*) lại là **saṃvaro** (“*thu thúc*”); và nhờ vào cả hai giới như “*tự chế và giới*” khi thu thúc được giải thích. Ý nghĩa của từ ở đây là: tự chế khỏi đi lạc ra ngoài bằng những việc sai phạm[59]. Như vậy **saṃyamo** (“*tự chế*”). Công việc này sẽ thu thúc, ngăn lối vào khỏi lỗi phạm. Như vậy đây chính là **saṃvaro** (“*thu thúc*”) vậy.

1630. **Mukhaṃ** (“*điều tốt tuyệt*”): Điều tốt đỉnh (*uttama*); hay trở thành một cái miệng (*mukha*). Vì giống như bốn loại đồ ăn được đưa vào miệng con người ta và trở nên phân tán ra toàn bộ tứ chi, chính vì thế pháp thiện của hành giả thuộc bốn cõi cũng đi vào miệng người có giới và đem lại kết quả cho mục tiêu nhắm tới. Chính vì thế ta gọi là **mokkhaṃ**. Điều đáng ngợi khen trước mặt mọi người được gọi là **pāṃmokkaṃ**[60] (“*điều chính yếu*”); ta nên hiểu như là điều tốt đỉnh tối thượng nên tăng chi phần. Đó là ý nghĩa cần lưu ý tới.

1631. **Kusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiya** (“*với việc thành tựu các pháp thiện*”): ta nên hiểu là điều tốt đỉnh, điều tốt nhất, yếu tố căn bản (nền tảng) và yếu tố chính để đạt đến thánh quả thiện nơi bốn cõi vậy.

1632. **Kāyiko avītikkamo** <264.10> (“*không sai phạm bằng thân*”) đó là ba thân thiện hạnh. **Vācasiko** (“*bằng khẩu*”) đó là bốn khẩu thiện hạnh. **Kāyikavācasiko** <246.11> (“*thông qua thân và khẩu*”) là cả hai loại này. Thông qua đặc tính này ngài vạch ra cho thấy toàn bộ được gồm trong giới với nuôi mạng là thứ tám vậy.

1633. **Samvuto** <246.10> (“*thu thúc*”) : đóng lại, với các căn được thu thúc có nghĩa là các căn đóng lại được. Vì giống như một căn nhà có cửa đóng lại (*saṃvuta*) ta gọi là nhà đóng kín cửa (*saṃvutaṃ gehaṃ*). Chính vì thế ở đây người nào thu thúc được các căn của mình (*saṃvuta*) ta gọi người đó là thu thúc các quyền. (*saṃvuta*). **pāṭimokkhasaṃvarena** (“*nhờ vào sự thu thúc giới bốn*”): hay nhờ sự thu thúc gọi là giới bốn. **Upeto** (“*được trang bị với*”) v.v... mang ý nghĩa như ta đã nói đến ở trên.[61]

1634. Với bảy từ bắt đầu với **iriyati** <246.15> (“*cư xử*”), ở đây được giải thích là ở một oai nghi của vị Tỳ khưu đang theo đuổi giới trong việc thu thúc giới bốn.[62]

1635. Trong phần mô tả về **ācāragocara** (“*phẩm hạnh và hành xử thích hợp*”), cho dù Đức Phật mong muốn giải thích phẩm hạnh tốt của vị sa môn và hành xử của vị sa môn, với những từ **ācāragocarasaṃpanno ti atthi ācāro atthi anācāro** <246.17> (“*có được phẩm hạnh và hành xử thích hợp có cái gọi là phẩm hạnh thích hợp và cũng có cái gọi là phẩm hạnh không thích hợp.*”) ngài trích các từ.

1636. Nhưng chính vì khi một người rất quen thuộc đường đi, khi mô tả về đường đi lại nói rằng: “*Bỏ bên trái, quẹo sang phải*” và trước tiên người đó mô tả các nỗi hiểm nguy và con đường không đúng cần phải bỏ đi.[333] và sau đó ngài mô tả về con đường an toàn, thẳng thắn cần phải đi theo. Chính vì thế vì vậy Đấng pháp vương, giống như một người thành thạo đã mô tả con đường phải đi theo, trước tiên mô tả về phẩm chất không thích hợp, các Chư Phật hết thảy đều phải từ bỏ, và mong muốn được mô tả phẩm hạnh thích hợp sau đó, ngài nói rằng **Tattha katamo anācāro ?** <246.19> (“*về điểm này, phẩm chất không thích hợp là gì vậy?*”) v.v... Vì con đường con người bình thường mô tả có khi đúng có khi sai; nhưng con đường vị Như Lai mô tả thì chắc chắn và không thể lầm lẫn được giống như một tiếng sét do Đế Thích (Indra) giáng xuống chỉ đi tới thành phố níp bàn mà thôi. Chính vì thế có lời nói rằng: “*Hỡi Tissa, người nào thông thạo đường đi là từ dành để chỉ Vị Như Lai, Bạc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác* (S. iii. 108)

1637. Hoặc giả đả trách những pháp thiện là điều đúng nơi những ai đã từ bỏ những pháp bất thiện, giống như ta trang hoàng và sắp xếp những thứ như: vòng hoa, hương nhang và thuốc cao nơi một người đã đoạn trừ hết những vết như mồ hôi và bụi bặm sau khi đã gội đầu, chính vì thế trước tiên Ngài mô tả phẩm hạnh bất thiện cần phải được đoạn trừ, giống như vết như mồ hôi và bụi bặm, và sau đó là ước muốn mô tả phẩm hạnh tốt, giống như trang hoàng, v.v... với vòng hoa, hương nhang và thuốc cao, v.v... nơi một người đã đoạn trừ được hết vết như mồ hôi và bụi bặm bám vào. Ngài nói **Tattha katamo anācāro ?** (“*Về điểm này, đâu là phẩm hạnh không thích hợp?*”) v.v...

1638. Về điểm này, **Kāyiko vītikkamo** <246.20> (“*lỗi phạm qua thân*”) có ba loại thân ác hạnh; **vācasiko vītikkamo** (“*lỗi phạm qua khẩu*”) có bốn loại khẩu ác hạnh: **kāyikavācasiko vītikkamo**

(“lỗi phạm qua thân và khẩu”) là cả hai loại này. Như vậy ngài đã chỉ ra cho thấy lỗi phạm thuộc toàn bộ giới với nuôi mạng là thứ tám. Nhưng vì người ta không chỉ cư xử một cách không thích hợp thông qua thân và khẩu thôi đâu, nhưng còn thông qua cả tâm nữa. Chính vì thế ngài nói rằng: **Sabbam pi dussīlyam anācāro** <246.21> (“cũng như vậy toàn bộ ác giới đều là phẩm hạnh không thích hợp vậy,” để chỉ rõ điều đó).

1639. Về điểm này, ngài nói thêm rằng: **Idh’ ekacco veludānena** <246.22> (“ở đây có người do bỏ thí bằng măng tre”) v.v... để cho thấy phẩm hạnh không thích hợp bằng cách phân loại nơi những trường hợp [63] đặc biệt. Về điểm này **veludānena** (“do bỏ thí bằng măng tre”) có nghĩa là do bỏ thí làm bằng măng là nguyên nhân chiếm hữu những đồ thiết yếu cho cuộc sống. Vì không được phép dâng cúng cho người mình hỗ trợ măng tre trồng ở nhà hay đem từ rừng về cất giữ trong chùa [nghĩ rằng]: “như vậy họ sẽ bỏ thí cho tôi những đồ thiết yếu. Vì ai đó kiếm sống như vậy, thì đã sống một cách không thích hợp bằng cuộc sống tà mạng vậy. Người đó sẽ nhận được những lời khiển trách tại đây và vào lúc này và cả trong cuộc sống mai hậu nữa. Người đó sẽ phải sa vào đọa xứ. Người nào lấy chính cây tre cá nhân của mình để giúp đỡ cho những gia đình thì phạm phải lỗi phạm hành ác làm tha hóa các gia đình đó. Người nào giúp đỡ người khác mà cố ý lấy cấp sẽ phải bị xử án theo giá trị của cái đó. Điều này cũng xảy ra giống như vậy đối với của cải thuộc về Tăng Đoàn.

1640. Nhưng nếu người đó lại bỏ thí do lòng kiêu căng [64] xúi giục, [334] thì lỗi phạm đến việc tài phán của cái có giá trị lớn. [65] Nhưng loại tre nào là tài sản có giá trị lớn và loại nào thì không? Trước tiên, loại nào không trồng hay được mọc hoang dại. Chỉ có loại nào được trồng ở nơi do Tăng đoàn hạn lượng là tài sản có giá trị lớn mà thôi. Nhưng còn được xác định bằng kích thước nữa, kích thước chỉ bằng một ống thụt dầu thì cũng đã là tài sản lớn rồi, nhỏ hơn kích thước đó thì không. Nhưng nếu một vị Tỳ khuru cần đến một ống thụt dầu và một cây gậy thì lại được phép, bằng cách làm một công việc công đức nào đó bù đắp lại (*phāṭikamma*) và công việc công đức bù đắp đó cũng chỉ được phép thực hiện khi nào có giá trị tương đương hay lớn hơn; nếu giá trị kém hơn thì không được phép. Công việc bù đắp thuộc dạng công việc chân tay bao gồm: việc đơn giản là xách nước hoặc nhổ cỏ thì không được phép. Chỉ được phép nếu như đó là một công việc cụ thể. Chính vì thế những công việc được phép thực hiện để bù đắp là: công vét bùn từ đầm lên hay trải bùn đó thành bậc thang, hay san bằng những nơi không bằng phẳng.

1641. Khi vị nào lấy mà không thực hiện công việc bù đắp, thì chỉ có thể sử dụng ngay tại nơi người đó cư ngụ mà thôi. Khi chuyển đi nơi khác, thì vị đó phải giao lại cho Tăng đoàn hay đem trả lại mà đi. Nếu vị đó không cố ý lấy và ra đi, và khi đến nơi ở mới mà nhớ lại thì phải đem trả lại chỗ cũ. Nếu có gì nguy hiểm xảy ra, người đó lại để lại tại một ngôi chùa nào đó trên đường đi và ra đi.

1642. Người nào đến thăm chùa và ngỏ lời xin măng tre: thì vị Tỳ khuru chớ nên mạo hiểm mà cho bất kỳ ai, [nói rằng:] “Tre của Tăng Đoàn” nếu người đó tiếp tục yêu cầu hay còn đe dọa; thì Tỳ khuru đó được phép nói: “Xin lấy và làm đôi việc công đức như là việc đền tội”. Và trong trường hợp này không diễn ra việc bỏ thí măng tre. Nếu để làm việc đền tội người đó để lại cho [Tăng Đoàn] một con dao hay một chiếc rìu, v.v... hay bỏ thí thực phẩm để [Tăng Đoàn] sử dụng... thì không được phép nhận của đền tội đó. Nhưng trong tập chú giải Luật có nói: Nếu người nào chặt tre và ra đi khi nhà của họ bị hỏa hoạn thì không được ngăn cản chữa lửa.”

1643. Nếu có trận dịch làm hư hại cây tre [66] xuất hiện trong một cánh rừng tre thuộc quyền sở hữu của Tăng Đoàn, nếu như người ta không chặt đi tre sẽ hư hỏng hết. Tăng Đoàn phải xử lý như thế nào đây? Phải nói cho dân chúng biết khi đi khát thực. Nếu dân chúng không muốn chặt tre, ta nên báo cho họ biết: Các người có thể lấy một nửa số tre đó. Nếu họ vẫn không muốn lấy, hãy nói với họ: “các người có thể lấy hai phần.” Khi họ vẫn không muốn lấy, hãy nói cho họ: “Đồ đã bị huỷ hoại thì nhà chùa chẳng dùng vào việc gì cả, các người có thể bù đắp lại khi nào các người có thời gian rảnh rỗi, hãy chặt tre và lấy đi. Điều đó chẳng phải là bỏ thí tre đâu và nếu có hỏa hoạn thiêu rụi rừng tre hay lũ lụt cuốn trôi hết thì cũng được áp dụng cùng một luật lệ như vậy.

1644. Và liên quan đến cây rừng cũng nên áp dụng cùng một qui trình như vậy. Nhưng nếu một cây gỗ có kích thước bằng một [bậu cửa nhà] thì [được coi như là] tài sản có giá trị; chỉ được phép chặt cây của Tăng đoàn để làm chỗ ở cho Tăng đoàn mới không cần xin phép. [335] Nhưng với mục đích như ta đã bàn đến ở trên, ta chỉ được phép làm sau khi đã xin phép.

1645. Liệu có được phép chặt cây để làm chỗ ở cá nhân hay không? Không được phép làm như vậy; nhưng với danh nghĩa là việc làm chân tay. Để làm một chỗ ngủ trong một căn nhà thì lại được phép. Một ngôi nhà thành ba nhà thì cũng được phép. Nếu nếp nhà đó thuộc sở hữu cá nhân còn đất lại thuộc Tăng đoàn, thì một phần tương tự như vậy cũng được thực hiện để làm một căn nhà; một nhà cho hai người cũng được phép làm.

1646. Nếu chưa được phép làm như vậy, liệu có được phép di chuyển cây gỗ đang hư hại nơi ở thuộc sở hữu của nhà chùa đi nơi khác chẳng? Được phép làm như vậy, nếu nhằm mục đích đã được bàn đến ở trên. Nếu nhất thiết phải di chuyển cây gỗ đi nơi khác chỉ sau khi đã xin phép trước đã. Nếu cây đó đem lại lợi lớn và Tăng Đoàn đang phụ thuộc vào cây đó, thì không được phép di chuyển cây đó đi đâu cả.

1647. Khi một cây thuộc quyền sở hữu cá nhân mà lại gây hư hại đến chỗ ở thuộc quyền sở hữu của Tăng Đoàn, thì người sở hữu cây đó phải báo cho Tăng Đoàn biết. Nếu người đó không muốn chặt cây đó đi, thì cũng phải chặt và di dời đi nơi khác. Người nào phản đối mà rằng: Xin cho tôi cây đó thì chỉ được phép cho chặt đi sau khi cây đã được định giá. Khi một cây thuộc quyền sở hữu của Tăng đoàn mà lại gây hư hại cho nhà ở thuộc quyền sở hữu cá nhân và một cây thuộc quyền sở hữu cá nhân lại đang gây hại cho chỗ ở thuộc quyền sở hữu cá nhân thì cũng được áp dụng cùng một qui luật như đã bàn tới ở trên.

1648. Còn đối với các cây leo, cùng một qui luật cũng sẽ được áp dụng như vậy. Nhưng một cây leo [chỉ được coi như] có giá trị lớn nếu như khó lòng di chuyển đến chỗ đã được bán và có kích cỡ bằng nửa cùm tay. Một đoạn cây leo nhỏ hơn thế không được coi như là có giá trị lớn.

1649. Liên quan đến việc cho lá cây. v.v... Ta nên hiểu theo phương pháp đã được khẳng định liên quan đến bồ thí cây tre. Bắt đầu như sau: “**pattadānena** <246.22> (“*do bố thí lá*”) có nghĩa là bố thí lá cây làm nhân duyên có được của thiết yếu cho cuộc sống.” Nhưng ta nên hiểu đây là phân định nghĩa liên quan đến của có giá trị lớn như sau: vì đối với lá cây ở nơi nào lá cây có thể bán được, [và ở chỗ] lá cây được dùng để đắp vết thương, v.v... lá cây chỉ được coi là của có giá trị lớn ở những nơi nào khó lòng kiếm được thứ lá cây đó. Định nghĩa này cũng được áp dụng với các loại lá cây *kimśuka*, lá cây thốt nốt (*tālapatta*), đồ trang sức đeo tai và những thứ tương tự như vậy. Lá cây thốt nốt (*tālapanna*) cũng được giải thích ở đây. Một cành lá thốt nốt mọc ở cánh rừng thốt nốt hoang dã chỉ được coi là tài sản có giá trị ở những nơi đã được Tăng Đoàn xác định, ngoài ra không có giá trị lớn. Liên quan đến thốt nốt được trồng, tất cả đều được coi như là có giá trị lớn. Kích cỡ ở phần cuối cuống lá chỉ to bằng một khuôn[67] rộng làm bằng đất sét thợ gốm có kích thước độ tám gang tay.

1650. Và cỏ cũng được giải thích lồng vào đây. Nhưng ở nơi nào không có cỏ mọc, dân chúng lợp nhà bằng tranh *muñja* và lá dừa. Chính vì thế [những loại này] cũng chỉ được kể là một loại cỏ mà thôi. Chính vì thế liên quan đến cỏ tranh *muñja*, v.v... hay bất kỳ loại cỏ nào khoảng độ một nắm[68] tay thôi và cũng liên quan đến lá dừa, loại lá nào [336] được dâng cúng cho Tăng Đoàn hay được trồng tại đó, hay cỏ được trồng trong cánh đồng trồng cỏ thuộc khuôn viên nhà chùa và được canh gác và bảo vệ, thì được coi là đồ vật có giá trị lớn. Nhưng lại được phép cho khai thác khi làm việc cho Tăng Đoàn và công việc làm cho chùa được kết thúc. Và cá biệt trong trường hợp công việc của cá nhân. Điều này được áp dụng cùng một qui luật như trong trường hợp về cây tre đã nói ở trên.

1651. Liên quan đến **pupphadāna** <246.23> (“*của bố thí là hoa*”), hoa chỉ được coi là có giá trị lớn trong những ví dụ điển hình cụ thể như sau: “Bằng cách hái hoa nơi một số cây rất lớn, hãy để cho họ đem của dâng cúng là cháo trắng và cơm chín; [bằng cách cho đi] hoa nơi một số lớn cây, hãy bảo họ [đem dâng cúng] đồ sửa chữa chỗ ở” ở bên bờ biển bên kia.[69] Các thầy Sa di lấy hoa và chất đóng lại, một vị Tỳ khuru[70] đầy đủ năm chi với tư cách là người phân phối hoa sẽ phải tính đến Tăng đoàn và chia ra từng phần. Ngài chỉ cho phép dâng cúng hoa cho một Tăng đoàn khi đến nơi mà không có phép của Tăng đoàn. Tuy nhiên, người nào không được uỷ quyền làm việc này, thì chỉ nên cho khi nào đã xin phép trước đã[71].

1652. Nhưng vị Tỳ khuru được phép tặng hoa cho ai còn ai thì không? Ngài được phép tặng hoa cho mẹ và cha Ngài, đem lại nhà cho mẹ và cha hay gửi hoa đến tận nhà cho các Ngài [yêu cầu các ngài] “thực hiện dâng cúng hoa loại đó”[72] Ngài không được phép tặng hoa cho cha mẹ nhằm mục đích trang hoàng. Ngài không được phép tặng hoa cho những người bà con khác bằng cách [đem lại tận nhà cho họ]; nhưng Ngài có thể tặng cho người khác nói rằng: “Hãy thực hiện một của dâng cúng”,

Ngài có thể tặng hoa cho người khác khi họ đã đến nơi dâng cúng; mà không trông chờ bất kỳ điều gì (nơi họ cho lại cả). [Trong trường hợp đó] không [tạo thành một] “của lễ dâng tiến hoa” (*pupphadāna*).

1653. Có quá nhiều hoa đang nở trong khuôn viên chùa; lúc đó vị Tỳ khuru có thể loan báo đang khi đi khát thực, khi ngài gặp dân chúng mà rằng: “Có rất nhiều hoa đang nở rộ tại khuôn viên nhà chùa, hãy thực hiện một cuộc dâng cúng!” Chỉ nói ra những lời đó thì chẳng có lỗi gì. Nhưng không được nói những lời đó với suy nghĩ: “Dân chúng sẽ đến mang theo đồ ăn thức uống đủ thứ.” Nếu vị Tỳ khuru nói như vậy, thì vị đó chẳng nên ăn thứ thực phẩm loại đó.

1654. Tự nhiên dân chúng có thể hỏi: “Tại khuôn viên nhà chùa có hoa chưa?” Hãy hỏi lại nói rằng, “Vào ngày này ngày nọ chúng ta sẽ đến chùa, xin đừng để các vị Sa di hái hoa.” nhưng vị Tỳ khuru lại quên không dặn các thầy Sa di. Thế rồi các thầy Sa di lại đã hái và bỏ thành bó. Dân chúng chạy lại gặp vị Tỳ khuru. Sau khi đã gặp được ngài họ nói: “Thưa ngài, chúng con đã nói chúng con sẽ đến vào một ngày nào đó [và yêu cầu thầy] đừng để các Sa di hái hoa. Tại sao ngài không ngăn cản họ làm thế?” Các vị Tỳ khuru này có thể trả lời: Ôi tôi quên mất. Hoa mới được gom lại, và vẫn chưa được dâng cúng đâu, các ngài không được nói rằng: “Hãy cầm lấy hoa và dâng lên Đức Phật.” Nhưng nếu như ngài nói như vậy, ngài không được sử dụng của bố thí dân chúng đem đến cúng chùa.

1655. Một vị Tỳ khuru khác lại nói với các Sa di: “Cư dân ngôi làng này ngôi làng nọ có nói: “Không được hái hoa.” [337] Sau khi đã đem đến vật liệu và sửa soạn làm lễ dâng cúng dân chúng liền nói: “Chúng tôi chỉ có một ít người thôi. Xin thầy hãy truyền cho các Sa di hái hoa cùng với chúng tôi. Vị Tỳ khuru sẽ bảo cho dân chúng biết: “Hỡi các cận sự nam, các Sa di này không du hành khát thực, họ không quen biết các người đâu. Sau khi đã biết được rất nhiều chi định như vậy, [các cận sự nam] đã nhận các thầy Sadi làm con hay anh em với họ; thế rồi chẳng có lỗi lầm gì trong việc đi hái hoa chung với họ; đây không phải là một “bố thí hoa” (*“pupphadāna”*).

1656. Về việc **phaladāna** “*bố thí trái cây*” quả được xác định giá trị cũng giống như cách ta xác định về hoa vậy. Trong một thiền viện có rất nhiều trái cây đủ loại. Những người bắt lạt thường tới và xin hái trái cây. Các vị Tỳ khuru cố gắng không cho phép họ hái quả, nói rằng: “trái cây ở đây thuộc về Tăng Đoàn.” Dân chúng cảm thấy không hài lòng đã lảng nhục và chửi rủa. Trong trường hợp như vậy ta phải làm gì? Phải thực hiện một thỏa thuận bằng cách phân giải về trái cây [73] trồng trong chùa và thuộc: có những kẻ chỉ xin hái một số lượng đặc biệt trái cây ở cây này cây nọ và có kẻ lại hái toàn bộ trái ở cây này cây kia cũng không nên ngăn cấm họ. Nhưng kẻ trộm hay quan chức lấy sức mạnh mà hái trái cây thì cứ để cho họ hái. Vì nếu họ nổi giận lên thì họ có thể tàn phá toàn bộ cây cối trong Chùa. Nhưng ta nên giải thích cận kề về mối nguy hiểm đó.

1657. Liên quan đến **sinānadāna** (“*bố thí bột tẩm*”): Bột tẩm được nghiền nhỏ không có giá trị lớn; chỉ có vỏ cây chưa nghiền mới có giá trị. Nhưng bột giống như chất nhuộm được pha loãng có khả năng chữa bệnh cho chúng sanh thì bất kỳ loại bột nào cũng được phép cho lấy để sử dụng. Và cả đất sét cũng nên được giải thích thêm ở đây; và đất sét cũng là vật có giá trị ở nơi nào khó lòng kiếm được, và chỉ với một hạn lượng ít với kích cỡ bằng một cục mật đường, nặng khoảng độ mười ba *Palas* mà thôi; ít hơn số lượng đó không phải là vật có giá trị lớn.

1658. Liên quan đến **dantakaṭṭhadāna** (“*bố thí tằm xia răng*”) tằm xia răng chỉ là vật có giá trị khi nào chưa được cắt nhỏ ra. Các Sa di khi đến lượt [74] phải dâng tằm xia răng cho Tăng đoàn thì không được phép dâng tằm xia răng cho từng cá nhân các vị thiền sư và các thầy dạy của mình. Nhưng những ai có bổn phận đã được giới hạn như sau: “Biết bao nhiêu tằm xia răng phải được mang theo”. Cũng được phép để phần dư lại cho thiền sư và cho thầy dạy của mình. Một Tỳ khuru không được phép lấy tằm xia răng khỏi đồ đựng. Mỗi người chỉ được phép lấy một lần trong ngày mà thôi. Vị nào sống tách biệt khỏi Tăng đoàn, sau khi đã tính số Tỳ khuru trong Tăng đoàn, chỉ được lấy đủ số tằm cho mình và ra đi. Nếu có khách xuất hiện cùng lúc đó hay [338] nếu có một vị Tỳ khuru nào đi vắng, [tằm răng] phải được đem lại và để vào chỗ đã lấy đi.

1659. Liên quan đến **cāṭukamyatāya** <246.24> (“*thói xiêm nịnh*”) v.v... lời nói qua đó vị nào tự hạ mình vào địa vị thấp giống như một nô lệ, lời nói cố gắng gây quan tâm đến chính mình và dễ dàng phỉnh nịnh người khác được gọi là “thói xiêm nịnh”.

1660. **Muggasūpyatāya** (“bằng “cháo đậu xanh”): đây là một từ dùng để chỉ cách kiếm sống bằng cách bóp méo sự thật, do đặc tính tương tự như cháo đậu xanh. Vì khi nấu cháo đậu xanh, có nhiều hạt đậu được nấu nhừ ra và cũng có một hạt không nhừ, chính vì thế kẻ nào kiếm sống bằng cách bóp méo sự thật, nhiều chuyện được bóp méo và rất ít là sự thật. Hoặc giả rất ít thấy chỗ nào cháo đậu không thể thâm nhập vào được, cũng vậy chẳng có lời nói nào của kẻ kiếm sống bằng cách bóp méo sự thật lại không len lỏi vào được; giống như tính thật thà lại hành xử như là nền tảng cho bất kỳ điều gì ta ước muốn (*siṅghātaka*) có được. Chính vì vậy mà ta gọi lời nói sai sự thật giống như “cháo đậu xanh” vậy.

1661. **Paṛibhaṭṭyatā** <246.25> (“vuốt ve môn trốn”) là một pháp vuốt ve môn trốn. Do hành vi của người vuốt ve môn trốn được gọi là hành vi vuốt ve môn trốn; pháp hành sự đó ta gọi là vuốt ve môn trốn. Đây là một từ dùng để chọc ghẹo con nít được trang điểm loè loẹt v.v...

1662. **Jaṅghapesanika** (“đi đưa tin”) đó chính là công việc đưa tin tức qua lại cho các cận sự nam, giữa làng nọ làng kia, hay giữa tỉnh thành nọ tỉnh thành kia. Vì việc chạy bộ làm những việc đưa tin như vậy chỉ được phép khi ta mang những thông điệp của chính cha mẹ mình hay cho những người hỗ trợ cho cha mẹ mình. Cũng được phép đem thông tin đến cho những người thợ xây đang làm việc tại công trình xây dựng ngôi bảo tháp hay đang thực hiện công việc gì đó cho Tăng Đoàn hay cho chính mình. Khi chúng sanh (dân chúng) cho biết: “Chúng ta sẽ tổ chức một cuộc bố thí, chúng ta sẽ tổ chức một cuộc cúng dường, hãy nói cho Tăng Đoàn Tỷ khuru biết điều đó, hay hoặc giả dân chúng thực hiện bố thí, dâng cúng thuốc men hay dâng ba y cà sa, nói rằng: Xin dâng cúng cho vị trưởng lão này vị Trưởng lão nọ, gihoặc giả dân chúng dâng cúng vòng hoa, hương nhang hay thuốc cao.v.v... hoặc giả cả cờ xí, biểu ngữ, ta có thể gợi ý: Hãy thực hiện cuộc cúng dường (*pūjā*) tại ngôi chùa này ngôi chùa nọ chẳng hạn. Một vị Tỷ khuru được phép loan báo toàn bộ những công việc đó và ta không được gọi công việc đó là “đi đưa tin” vì kẻ nào đi thông tin cho người khác, thì mỗi bước chân họ đi đều gây ra lỗi lầm vậy.

1663. **Aññataraññatarena** (“bằng bất kỳ [điều gì, cách nào]”) thông qua bất kỳ ai bố thí mặng tre v.v... hay thông qua bất kỳ cách kiếm sống tà mạng nào thuộc bất kỳ loại sinh hoạt nào để có thể kiếm sống như hành nghề y, công việc người giữ kho [đối với các cận sự nam], cho qua cho lại, [339] hay công tác thiết lập Tăng Đoàn hay kiến thiết một ngôi Bảo tháp. **Buddhapaṭikuttaṇṇa** <246.26> (“Chư Phật đều lên án”): đều bị Chư Phật khiển trách, cấm đoán[75]

1664. **Ayaṃ vuccati** <246.27> (“ta gọi điều này... là”): toàn bộ điểm này được diễn giải coi như là phi phẩm hạnh (không thích hợp)

1665. Việc mô tả từ **ācāra** <246.28> (“phẩm hạnh thích hợp”) chúng ta nên hiểu theo cách ngược lại với những gì đã được khẳng định ở trên.

1666. Liên quan đến việc mô tả từ **gocaro** (“hành xử”). Lý do dùng từ “hành xử không thích hợp” (*agocara*) xuất hiện lần đầu tiên nên hiểu theo cách giống như đã được khẳng định ở trên.[76] Và ở đây, **Gocaro** (“hành xử”) là một địa điểm thích hợp để lui tới nhằm mục tiêu khát thực.v.v... : phi hành xử là **agocaro** <246.38> (“hành xử không thích hợp”)

1667. “Nơi ở của ngài là ổ mại dâm” lại là từ **vesiyāgocaro** <247.1> (“mại dâm hành xử”); một nơi diễn ra những cuộc tiếp xúc thân mật, những người tâm giao thường lui tới,[77] là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Về điểm này, những gái điếm là người kiếm sống bằng đáng về bề ngoài của họ.[78] Những ai thường lui tới những nơi này để thực hiện giao cấu, tiếp xúc thân mật và tỏ tình yêu đương thường dễ dàng tìm thấy tại trú xứ này, bất kỳ ai cũng dễ dàng kiếm được ta gọi kẻ đó “lấy ổ mại dâm làm hành xử cho mình.” Chính vì thế lui tới những nơi đó bằng cách này cách khác thì bị cấm tuyệt đối. Vì lý do gì vậy? Vì sẽ thất bại giữ mình khỏi sa ngã. Do việc lui tới sai trái như vậy thì pháp sa môn hạnh được giữ gìn và bảo vệ cẩn mật trong một thời gian dài có thể bị mất trong vòng ít ngày. Và ngay cả không mất đi pháp đó, thì kẻ thường xuyên lui tới những nơi đó cũng sẽ nhận được những lời khiển trách. Nhưng nếu kẻ nào lui tới những nơi đó nhằm mục đích cúng dường (vì lợi ích các cô hồn’)[79] thì người đó có thể làm như vậy sau khi đã chánh niệm.

1668. Một người phụ nữ có chồng chết hay chồng của người đó đi xa (*pavuttha*) được gọi là **vidhavā** (“người góa bụa”). **Thullakumāriyo** <247.2> (“những gái lỡ thời”): là những gái già cả không có chồng. **Paṇḍakā** (“người bị hoạn”) là những người vô tính (*napuṃsaka*). Có nhiều điều cần được

nói dựa trên những lợi ích trần tục, các phiền não của họ thì nổi bật. Đam mê tình dục của họ thì không gì địch nổi. Mỗi nguy lui tới toàn bộ những nơi này nên được hiểu theo cách thức ta đã đề cập đến ở trên.

1669. Cũng như vậy liên quan đến các Tỳ khuru Ni. Hơn thế nữa các vị Tỳ khuru nêu ra ưu tiên số một cho cuộc sống phạm hạnh; các Tỳ khuru ni cũng vậy. Thông qua giao tiếp thân mật giữa họ, chỉ trong vòng vài ngày họ sẽ hủy hoại pháp sa môn của mình đã được canh phòng cẩn thận và được bảo vệ kỹ lưỡng. Nhưng những người nào đến hỏi thăm người bệnh thì lại được phép làm như vậy. Cũng vậy nếu đi vì mục đích thực hiện một lễ cúng dường bằng hoa đã nhận được và nhằm mục đích giảng dạy thì cũng được phép lui tới với họ bình thường.

1670. **Pānāgāram** <247.3> (“*quán rượu*”) là nơi người ta đến uống rượu. Nơi đó thật sự không tách khỏi những người nghiện rượu là những người tạo ra những trở ngại cho cuộc sống phạm hạnh. [340] không được phép lui tới nơi đó và giao tiếp với những hạng người này. Như thế là trở thành [người đồng] tông phạm với hạng người đó. Đây là một trở ngại lớn đối với cuộc sống phạm hạnh.

1671. Liên quan đến **samsaṭṭho viharati rājūhi** (“*ngài lưu lại với những vị vua chúa.v.v...*”) các vị vua cho dù có được xúc dầu phong vương hay không cũng vậy, họ là người cai trị một vương quốc. **Rajamahāmattā** (“*các quan tể tướng của nhà vua*”) là những người có quyền thế to lớn giống như quyền thế của nhà vua. **Titthiyā** (“*ngoại giáo*”) là những vị ẩn sĩ du hành lang thang bên ngoài giáo phái với tà kiến sai trái. **Titthiyasāvaka** <247.4> (“*đồ đệ các ngoại giáo?*”) là vị nào đem lại cho các thành viên môn phái những điều thiết yếu và lòng kính trọng. Ngài đã trở thành một người có tương quan với những hạng người đó là ý nghĩa muốn nói ở đây.

1672. **Ananulomikena samsaggena** (“*kết thân với những hạng người không thích hợp*”): kết thân với những gì không thích hợp phải được chống lại. Có ba loại tam học (*sikkhā*) [80] được gọi là “kết thân không thích hợp”) thông qua đó ta gây trở ngại cho cuộc sống phạm hạnh, lỗi phạm đến giới luật. [81] và làm suy yếu hiệu quả [82] cuộc sống sa môn. Ý muốn nói ở đây là, người đó chung vui buồn với các vị vua chúa. Và các vị quan thừa tướng của nhà vua; chia vui sẽ buồn và bận tâm đến công việc và nhiệm vụ thường đem lại nhiều phiền toái; kẻ đó sẽ có những ý định giống hệt với những ý kiến cũng như hành vi của các ngoại giáo và các đồ đệ của họ (đối xử với họ) với thân tình, kính trọng và thân mật quá mức cho phép.

1673. Về điểm này, kết thân với hạng vua chúa, quan quyền của nhà vua có thể tạo ra trở ngại cho cuộc sống phạm hạnh; giao tiếp kết thân với những hạng người khác lại chiếm được niềm tin thân tình với họ. Nhưng điều này cũng được phép thực hiện đối với kẻ nào khi lui tới gặp gỡ họ lại có khả năng bác bỏ những cố chấp của họ và làm cho họ chấp nhận chính niềm tin của mình.

1674. Giờ đây ta vạch ra hành xử không thích hợp dưới một góc độ khác. Ta nghe tiếp đoạn văn bắt đầu như sau **Yāni vā pana tāni** <247.5> (“*hay [kết thân với] gia đình những hạng người đó*”) Về điểm này, **assaddhāni** (“*không có niềm tin*”) tức là không đặt niềm tin nơi Đức Phật. v.v... họ không tin tưởng Đức Phật là Đấng toàn tri. Không tin tưởng nơi giáo pháp, không tin tưởng nơi Tăng Đoàn thực sự được hướng dẫn cách tốt đẹp. **Appasannāni** (“*247. 6> (“không tin cậy*”) không có khả năng biến tâm của mình có niềm tin và không xao xuyến. **Akkosakaparibhāsakāni** (“*phỉ báng dèm pha*”) = *akkosakāni ce va paribhāsakāni ca*; ý nghĩa ở đây là: họ phỉ báng mười ví dụ điển hình như sau: Hấn là tên trộm, hấn là tên khờ, hấn là tên đần độn, hấn là đồ trâu bò và đồ con lừa, hấn thuộc cõi đọa xứ, hấn thuộc cõi hỏa ngục, hấn thuộc cõi súc sanh, không có định mệnh hạnh phúc dành cho hấn; hấn chỉ còn trông chờ nhận được định mệnh bi thảm dành cho hấn mà thôi. [341] trối hấn lại, quẳng hấn ra ngoài.

1675. **Anatthakāmāni** <247.7> (“*ước muốn điều hãm hại*”) không ước muốn những điều tốt lành. Họ chỉ ước muốn điều gây hại. **Ahitakāmāni** (“*ước muốn điều bất lợi*”): họ chỉ mong muốn điều bất lợi. Họ không mong muốn điều lợi ích. **Aphāsukāmāni** (“*mong muốn bất an*”): họ không ước muốn có an lạc, họ chỉ ước muốn điều bất hạnh. **Ayogakkhemakāmāni** (“*ước muốn không an tịnh triển ách*”): họ không mong muốn được giải thoát khỏi sợ hãi và an toàn thoát khỏi bốn ách phược (ràng buộc), họ chỉ mong muốn những điều khiếp sợ.

1676. **Bhikkhūnaṃ** <247.8> (“*đối với vị Tỳ khuru*”) : Ở đây cả các Sa di cũng được gộp lại. **Bhikkhunīnaṃ** (“*cả các Tỳ khuru ni*”) : ở đây cả các Tỳ khuru ni và các sa di ni cũng được kể luôn;

vì họ chỉ muốn điều có hại cho tất cả bốn hội chúng, kể cả những người xuất gia theo Đức Phật lẫn những người qui y Phật. **Tathārūpāni kulāni** <247.9> (“những gia đình như vậy”) : những gia đình như vậy có nghĩa là, dòng họ Sát Đê Ly (Khattiya) và những đẳng cấp khác.

1677. **Sevati** (“*tu luyện*”): sống tùy thuộc vào. **Bhajati** (“*năng lui tới*”): tiến tới. **Payirupāsati** (“*chăm sóc cho*”): thường xuyên lui tới hoài hoài. **Ayam vuccati** (“247.10> (“*điều này được gọi là*”): ta nên hiểu điều này là hành xử không thích hợp thuộc ba loại, cụ thể là, những hạng người nào bắt đầu phạm tội ngoại tình mại dâm hành xử, v.v... làm nơi cư trú của mình. Những kẻ nào bắt đầu giao hảo với vua chúa quan quyền, có liên hệ thân tình với các vị đó, v.v... và những kẻ nào có quan hệ với các gia đình thiếu niềm tin nơi người tu tập vun sỏi một gia đình không có niềm tin, v.v...

1678. Thông qua những phương pháp này chúng ta nên hiểu đặc tính hành xử không thích hợp như sau: trước tiên mại dâm hành xử nên được hiểu là một hành xử không thích hợp. Do bị năm dục công đức, theo đó có lời nói rằng: “Hỡi chư vị Tỳ khuru, nơi nào không phải là hành xử thích hợp cho các vị Tỳ khuru, nhưng thuộc lãnh vực của người khác? Đó chính là năm dục công đức (S v. 147; Nd I 474). Việc bắt đầu giao hảo với các vua chúa quan quyền, đây chẳng phải do việc trợ giúp quyết định (*upanissaya*) đối với những ai đang tu tập thiền định, song bởi việc giao lưu đó tạo ra những tiếng sấm rền vang do lợi nhuận và tiếng tăm[83] đem lại và khiến ta bị trệch đường do vướng phải những tà kiến, việc giao lưu với các gia đình thiếu niềm tin cũng là một hành xử không thích hợp do việc giao lưu đó giảm sút niềm tin và khiến ta để mất trạng thái mãn nguyện tâm linh.

1679. Trong phần mô tả về **Gocara** <247.11> (“*hành xử thích hợp*”), **na vesiyā-gocaro** <247.12> (“*không lấy nơi mại dâm làm hành xử*”) v.v... ta nên hiểu theo nghĩa ngược lại với điều đã được khẳng định ở trên.

1680. Nhưng liên quan đến thành ngữ bắt đầu với **opānabhūtāni** <247.17> (“*người nào đem lại niềm an ủi*”), **opānabhūtāni** có nghĩa là người nào có lòng tốt, dễ dàng để cho Tăng Đoàn các vị Tỳ khuru có thể tiếp cận và để lại ấn tượng giống như cây cầu được dựng tại ngã tư đường, giống như một căn nhà của vị tể tướng Citta, hình như có cột thời gian (*kālatthamba*) [342] đã được gắn liền với ngôi nhà đó. Chẳng bao giờ thiếu những nhu cầu thiết yếu dành cho các vị Tỳ khuru lui tới trú xứ của những người đó, thuốc men chữa bệnh có thể lên tới giá sáu mươi đồng vàng *kahāpanas*.

1681. **Kāsāvapajjotāni** (“*tăng trưởng với chiếc y cà sa màu vàng.*”) tỏa sáng với ánh sáng y cà sa màu vàng mà Tỳ khuru và các Tỳ khuru ni đang mặc[84] trên người. Giống như gia đình của người triệu phú Bhūtapāla.

1682. **Isivātaparivātāni** (“*tan biến đi với ngọn gió các vị hiền triết*”): phai tàn đi, thoáng qua, hay thoát khỏi điều xấu lung lạc do ngọn gió những chiếc y cà sa các vị hiền triết, cũng được gọi là các vị Tỳ khuru và Tỳ khuru ni thường lui tới ra vào ngôi nhà đó, ngọn gió các vị hiền triết được tạo ra bằng cách làm cũ xuống hay trải rộng cả thân hình ngài ra. v.v...

1683. Trong phần mô tả về pháp thấy sợ hãi nơi những lỗi lầm nhỏ nhoi nhất. **aṇumattā** <247.25> (“*điều nhỏ nhoi nhất*”) có nghĩa là bằng kích cỡ một nguyên tử (“*anuppamāṇa*”): những lỗi lầm. (*dosa*)

1684. **Yāni yāni vajjāni** <247.27> (“*những lỗi lầm đó là*”) : những lỗi lầm đó, hiểu theo nghĩa những gì đáng bị khiển trách. Đó là **Appamattakāni** (“*nhỏ nhoi*”): nhỏ mọn, kích cỡ nhỏ.

Oramattakāni (“*rất nhỏ*”) : do đặc tính nhỏ. Do kích cỡ tối thiểu. Thế nên ta gọi đó là “điều nhỏ nhoi”. **Lahusāni** (“*nhẹ nhàng*”) = *lahukāni*. **Lahusammattāni** <247.28> (“*được coi nhẹ*”) = *lahū ti sammattāni*[85]

1685. **Samyamakaraṇīyāni** (“*điều phạm phải đang khi tự chế*”) : những điều đó cần phải được sửa chữa lại phạm phải đang khi ta tự chế. **Samvarakaraṇīyāni**[86] (“*họ phạm phải đang khi thu thúc.*”): những vị nào đang thu thúc cũng có thể phạm phải những điều đó. **Cittuppadakaraṇīyāni** <247.28> (“*điều phạm phải khi suy tư khởi xuất?*”) : những điều nên được sửa chữa. Lại có thể phạm phải thông qua những gì chỉ do tâm tạo ra.

1686. **Manasikārapaṭibaddhā** (“*buộc tác ý*”) : những gì nên được sửa chữa lại có thể phạm phải do quá hướng tâm. Nhưng khi được hỏi “điều đó là gì?” thì Trưởng lão Samma, người trụ trì trong

chùa[87] Dibba (*dibbavihāravāsi- Summatthera*) lại nói: “Những gì không dẫn đến lỗi phạm, bao gồm cả việc khởi xuất từ suy tư tâm linh, ta chỉ có thể sửa chữa thanh tịnh lại chỉ do hướng tâm. Như vậy: “Ta sẽ không làm điều đó trở lại nữa.”

Đây là việc thể hiện quyết tâm (*adhiṭṭhāna*) như đã được đề cập đến”. Nhưng đồ đệ của Ngài là Trưởng Lão Tipitaka Cūla Nāga lại nói rằng: “Đây chính là sự phân tích về giới nơi thu thúc giới bốn; chính vì thế ở đây ta nên hiểu rằng lỗi phạm cực nhỏ đối với những tác ác và ác khẩu cần được loại bỏ ở đây, điều này thể hiện đặc tính khẩn trương như đã được đề cập đến ở trên.”

1687. **Iti imesu** <247.30> (“*nơi những gì như vậy*”): Nơi những gì thuộc loại như vậy. **Vajjadassāvī** <247.31> (“*nhận ra điều lầm lỗi*”): có thói quen nhìn thấy lỗi phạm và nhược điểm. [343]

Bhayadassāvī (“*nhận ra nỗi nguy hiểm*”): có thói quen nhận ra nỗi lo sợ do bốn loại sợ hãi nêu trên. [88] **Ādinavadassāvī** (“*nhận ra nỗi nguy hiểm*”): có thói quen nhận ra nguy cơ gồm nhiều loại khác nhau, cụ thể là, ở đây là lời la rầy mắng nhiếc, là đem lại kết quả đau khổ trong tương lai, là nguyên nhân gây trở ngại cho những phẩm chất cao quý hơn và còn tạo ra những lời khiển trách thậm tệ.

1688. **Nissaraṇadassāvī** <247.31> (“*nhận ra sự xuất ly*”): có thói quen nhận ra xuất ly từ đó mà ra; nhưng ở đây xuất ly là gì vậy? Trước tiên, theo lời vị Trưởng lão khẳng định, vì ở đây không có việc dẫn đến lỗi phạm, đây chỉ là cách thể hiện quyết tâm đã được đề cập đến là “sự xuất ly” Theo lời khẳng định của vị Trưởng Lão về học trò của ngài, vì có việc dẫn đến lỗi phạm xảy ra đây quả thực là việc thể hiện đặc tính khẩn trương như đã được đề cập đến ở trên như là “sự xuất ly” vậy.

1689. Về điểm này, một Tỳ khuru nhận ra được lỗi phạm nhỏ nhất là biểu hiện những lỗi phạm cũng như nỗi sợ hãi. Để chứng tỏ điều này, phương pháp [luồng chiều dài] được khẳng định như sau: *paramāṇu, aṇu, tajjārī, rathareṇu, likkhā, ūkā. Dhaññamāsa, aṅgula, vidatthi, ratana, yaṭṭhi, usabha, gāvuta, yojana*. Về điểm này, một *paramāṇu*, (“một phần tử chính”) giống như một phần không gian không thể xuất hiện ngay tiêu điểm nhục nhãn, nhưng chỉ xuất hiện nơi thiên nhãn mà thôi, *aṇu*, (*một nguyên tử*) xuất hiện quay vòng quanh mặt trời nơi ánh sáng mặt trời xuất hiện thông qua những kẻ tường hay kẻ lá, *aṇu*, sau khi biến thành đường mòn cho đoàn gia súc đi vẫn còn chất đồng nơi cả hai phía. *rathareṇu* bám chặt vào đây kia. *Likkhā* và những gì còn lại thì đã rõ ràng.

1690. Nhưng liên quan đến những điểm này, 36 *paramāṇus* là một *aṇu* (*nguyên tử*); 36 *aṇu* (*nguyên tử*) lại là một *tajjārī*; 36 *tajjārī* là một *rathareṇu*; 36 *rathareṇus* là một *likkhā*; bảy *likkhās* là một *ūkā*; bảy *ūkā* làm thành một *Dhaññamāsa*; bảy *Dhaññamāsa* có kích cỡ một *aṅgula* (“ngang khoảng một ngón tay”) *vidatthi* (“gang tay”) có chiều rộng khoảng độ mười hai *aṅgula*; Hai *vidatthis* làm thành một *ratana*; bảy *ratana* làm thành một *yaṭṭhi*; hai mươi *yaṭṭhi* mới làm thành được *usabha*; tám mươi *usabhas* mới làm thành một *gāvuta*; bốn *gāvutas* mới làm thành một *yojana* (“một dặm”) sáu mươi tám ngàn[89] *yojanas* là chiều cao ngọn núi Sineru. Là chúa tể các ngọn núi trên thế gian này.

1691. Một vị Tỳ khuru có khả năng nhận ra một lỗi phạm có kích cỡ một nguyên tử (*aṇu*) sẽ trở nên lớn tựa ngọn Sineru, chúa tể các ngọn núi trên thế gian này, cao vào khoảng sáu mươi tám ngàn do tuần (*yojana*), ta gọi người đó là một người nhìn thấy những lỗi phạm cực nhỏ coi như mà nỗi sợ hãi. Và vị Tỳ khuru nào, [344] có khả năng nhìn thấy chính những điều lỗi phạm tác ác cực nhỏ đó (*dukkaṭa*) và cả những lỗi phạm qua tác ác (*dubbhāsita*) giống như bất cộng trụ đầu tiên (*pārājika*) được gọi là người nhìn thấy những sai phạm cực nhỏ với tính chất là lỗi phạm và là nỗi sợ hãi. Ta nên hiểu theo cách thức này.

1692. Trong phần giải thích các từ **samādāya sikkhati sikkhāpadesu** <248.1> (“*ngài tự mình tu học bằng cách thực hiện học giới*”), **Bhikkhusikkhā** <248.3> (“*học giới của vị Tỳ khuru*”) là học giới các vị Tỳ khuru tự tu luyện bản thân. Những học giới đó cũng được dùng chung cho cả các Tỳ khuru ni nữa và các học giới không dùng chung cho các Tỳ khuru ni được gọi là Tỳ khuru học giới.

Bhikkhunīsikkhā <248.4> (“*học giới dành cho các Tỳ khuru ni*”) là các học giới chỉ được áp dụng cho các Tỳ khuru ni mà thôi. Học giới dùng chung cho cả Tỳ khuru và không dùng chung cho các Tỳ khuru được gọi là tỳ khuru ni học giới. Học giới dùng cho các Sa di, các học nữ, các Sa di nữ cũng được bao gồm cả trong đây.

1693. **Upāsakasikkhā** (“*học giới dùng cho các cận sự nam*”) học giới dành cho các cận sự nam ngoài đời tu luyện. Chúng ta có thể gọi chung là ngũ giới hay thập giới vậy. **Upāsikāsikkhā** <

248.5> học giới cận sự nữ, là học giới dành cho các cận sự nữ tu luyện. Đó cũng được kể là ngũ giới và thập giới.

1694. Về điểm này, học giới nơi các Tỷ khuru và các Tỷ khuru ni có thể được coi như được trải dài cho tới thánh đạo A-la-hán. Học giới do các cận sự nam và các cận sự nữ tu luyện chỉ trải dài lên tới thánh đạo Bất lai mà thôi. Về điểm này, các vị Tỷ khuru chỉ tu luyện trong hạn lượng các học giới tự mình tu luyện mà thôi. Tuy nhiên, các loại học giới còn lại đã được khẳng định cho thấy mục tiêu của các học giới còn lại [90]

1695. **Iti imāsu sikkhāsu** (“*như vậy liên quan đến các học giới này*”) : liên quan đến các học giới gồm các loại như vậy. **Sabbena sabbam** <248.6> (“*gộp chung toàn bộ tất cả*”- nghĩa đen, “*toàn bộ tất cả*”): Toàn bộ các học giới được tu luyện bằng cách thực hiện toàn bộ công việc tu luyện.

Sabbathā sabbam (“*hoàn toàn*”) – nghĩa đen “*bằng mọi cách*”): toàn bộ cách tu luyện dưới mọi hình thức. **asesam nissesam** (“*không có dư, không có thiếu*”): không có dư do thiếu số thừa. Không có thiếu do chiếm lại được pháp nguyên thủy khi các học giới đã bị vi phạm do thiếu chánh niệm.

Samādāya vattati <248.7> (“*tiến hành sau khi đã thực hiện*”) thành công sau khi đã thực hiện sau khi đã hiểu được.

1696. **Tena vuccati** (“*chính vì thế có lời nói rằng*”) : chính vì lý do đó, nhờ thực hiện toàn bộ các học giới, ngài đã tu luyện và chu tất dưới mọi khía cạnh để có thể tu luyện được. Đó chính là điều được nói tới như sau: “Ngài tự tu luyện chính mình bằng cách thực hiện học giới.”

1697. Trong phần mô tả hai đoạn **Indriyesu guttadvāro** <248.9> (“*hãy giữ kỹ các môn quyền được canh phòng cẩn mật.*”) và **bhojane mattaññu** <249.4.> (“*biết tiết độ ăn uống.*”) Ta nên hiểu theo cùng một cách đã được khẳng định ở trên về mục tiêu công bố phần đen tối trước, trong trường hợp nói về phẩm hạnh thích hợp.

1698. Về điểm này, liên quan đến **katamā indriyesu aguttadvāratā** <248.11> (“*điều gì được gọi là không canh giữ cẩn môn cẩn thận*”) v.v... những gì cần phải đề cập ta đã nói hết trong tập chú giải ở chương mô tả (*Nikkhepakaṇḍa*) [hay trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇi*] (Dhs §§1345-8; Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 399-405)

1699. [345] Trong phần mô tả về **Jāgariyānuyoga** <248.22> (“*tu luyện tỉnh thức*”) ở đây, liên quan đến **pubbarattāpararattam** (“*trước lúc màn đêm buông xuống và sau khi đêm đã tàn*”) giai đoạn thời gian trước nửa đêm gọi là “trước lúc màn đêm buông xuống”. Ở đây gồm cả canh nhất và thời gian sau bữa ăn kết thúc. Giai đoạn sau phần đêm đó được gọi là “sau khi màn đêm buông xuống.” Nhờ nói như vậy mà cả hai canh cuối và giai đoạn trước bữa ăn sáng cũng được gộp chung lại đây. Nhưng canh giữa lại không được nêu lên ở đây vì là giai đoạn giúp xua đuổi buồn ngủ và mỗi một của các vị Tỷ khuru.

1700. **Jāgariyam** (“*tu luyện tỉnh thức*”) chính là tu luyện thức tỉnh giống như một pháp không buồn ngủ. **Anuyutto** (“*chuyên tâm tu luyện*”): ngài chuyên tâm, tham gia, việc tu luyện, công việc luyện tập được gọi là tu luyện.

1701. Nhưng việc mô tả các từ **idha bhikkhu divasam** <249.24> (“*ở đây một vị Tỷ khuru vào ban ngày*”) một ngày chỉ ra làm ba phần được gộp lại cụ thể như sau, buổi sáng, buổi trưa và buổi tối. **Caṅkamaṇa nisajjāya** (“*đang khi đi hay đứng*”): một người nào đó suốt ngày chỉ giữ có một oai nghi, có thể thanh tịnh được tâm khỏi những cản trở tâm, khỏi những pháp tạo ra những cản trở và khỏi năm pháp cái hay khỏi toàn bộ các pháp bất thiện, người rửa sạch giải thoát khỏi những pháp đó. Nhưng ở đây tư thế đứng không được gộp lại, oai nghi cũng nên được kể vào đây bằng cách liên kết với oai nghi đi và oai nghi ngồi.

1702. **Paṭhamayāmaṃ** <249. 25> (“*trong canh nhất*”) trong toàn bộ canh đầu tiên.

Majjhmayāmaṃ <249.27> (“*vào canh giữa*”) : canh giữa được gọi là phần thứ sáu của ngày và đêm.

1703. **Sīhaseyyam** <249.28> (“*trong tư thế sư tử nằm*”) : ở đây có bốn tư thế nằm, tư thế nằm của một người thọ hưởng dục lạc, tư thế nằm của ngựa quỳ, tư thế nằm của sư tử và tư thế nằm của vị Như Lai.

1704. Về điểm này, nằm trong tư thế một người thọ hưởng dục lạc là như thế này: đa số, này các vị Tỳ khuru, các chúng sanh thọ hưởng dục lạc, ngủ nằm nghiêng sang một bên. (A ii. 144) vì trong số những người này thì đa số đều không nằm sang bên phải.

1705. Tư thế nằm của nga quý là như thế này: “Đa số này các Tỳ khuru, tư thế nằm của nga quý là mặt ngửa lên trời” (A. ii. 244) vì ma quái là chúng sanh có rất ít thịt và máu, và chỉ gồm có bộ xương, thế nên không thể nằm nghiêng sang một bên được, chúng chỉ ngủ với tư thế ngửa mặt lên trời.

1706. Tư thế nằm kiểu sư tử, là như thế này: “Phần lớn này các Tỳ khuru, sư tử là chúa tể các súc sanh, thường đặc chiếc đuôi của mình vào giữa hai cẳng và ngủ nằm nghiêng sang bên phải... .thật là thú vị” (A ii. 145)^[91] vì Nhờ vào đặc tính hỏa đại chiếm ưu thế, nên sư tử, vua súc sanh, đã đặt hai chân trước ở một nơi và một chân sau ở một nơi khác, sư tử cũng đặt đuôi vào khoảng giữa hai cẳng. [346] Sư tử luôn quan sát vị thế của hai chân trước, một chân sau và chiếc đuôi. Nó đặt đầu ở phía trên hai chân trước và ngủ. Và lúc tỉnh dậy sau khi đã ngủ ban ngày nó không thức dậy mà hoảng sợ. Nhưng nó quan sát vị trí của chân trước. v.v... nếu có điều gì không ổn nó liền nhìn xuống, nghĩ rằng: điều này không xảy đến với dòng họ cũng như lòng can đảm của nhà người và sư tử tiếp tục nằm lại tại đó... nó không ra khỏi chỗ ở của nó. Nếu không có gì đặc biệt xảy ra, nó rất sung sướng và hài lòng nghĩ rằng: Điều này là do dòng giống sư tử ta và lòng can đảm nữa, và duỗi chân đứng dậy với cách duỗi chân của một chàng sư tử. Lắc mạnh bờm và sau khi đã rống lên tiếng rống sư tử ba lần, nó rời khỏi chỗ ở. (xin đọc Chú Giải Tăng Chi Bộ iii. 218)

1707. Nhưng ta gọi tư thế nằm trong đệ tứ thiền Jhana gọi là tư thế nằm của Như Lai. Trong số [bốn tư thế nằm] thì tư thế Sư Tử đã được truyền lại cho chúng ta vào thời điểm này vì đây là tư thế nằm tuyệt vời nhất mang đặc tính hỏa đại trỗi vượt.

1708. **Pāde pādamaṃ** (“*chân này gối lên chân kia*”): chân trái gối lên chân phải. **Accādhāya**^[92] (“*gối lên*”) = *ati-ādhāya*, chân này gối lên chân kia. Vì khi mắt cá chân thúc lên mắt cá chân và đầu gối thúc lên đầu gối, thì cảm giác [đau đớn] luôn xuất hiện, tâm không thể nào nhập nhất cảnh tính được và tư thế nằm này xem ra rất khó chịu. Nhưng khi Ngài không thúc lên mắt cá và đầu gối, tâm ta có thể nhập nhất cảnh tính một cách dễ dàng và tư thế nằm đó hoàn toàn thoải mái. Chính vì thế có lời nói rằng: “ Với chân này gối lên chân kia.”

1709. **Sato sampajāno** (“*tập trung niệm và tỉnh giác*”): có được cả hai cách niệm và có tỉnh giác. Đây là cách ta giải thích hai đặc tính niệm và tỉnh giác nắm bắt^[93] chắc chắn được đối tượng của nó. **Uttānasaññaṃ manasikāritvā** <249. 29> (“*tác ý tưởng thời gian thức dậy*”): thiết lập được trong tác ý thức dậy quyết định thời gian thức dậy như sau: “Ta sẽ thức dậy vào giờ này giờ nọ” Vì khi một người đã nằm xuống sau khi đã làm như vậy thì buộc phải thức dậy vào một giờ đã được quyết định.

1710. **Sātaccam** <249.33> **nepakkam** <249.35> (“*với đặc tính dè dặt và cẩn thận.*”): ý nghĩa là khi tham gia, hết lòng tận tâm, sẽ tạo ra cả tinh tấn gọi là sức bền bỉ (*sātacca*) vì đặc tính này phải được duy trì liên tục (*satatam*) và cả trí tuệ được gọi tính cẩn thận (*nepakka*) do ngài đã trưởng thành vừa đủ (*paripākagata*) ngài hiến tận tâm vào công việc tu luyện tỉnh giác. Và ở đây chánh tinh tấn được giải thích như là pha trộn giữa đặc tính hiệp thể lẫn đặc tính siêu thể và loại trí tuệ này đi kèm với loại tinh tấn; vì khi tinh tấn mang đặc tính hiệp thể thì đó là hiệp thể, và khi chánh tinh tấn mang đặc tính siêu thể thì cũng chính là siêu thể vậy. Đó là ý nghĩa ở đây.

1711. **Bodhipakkhikānaṃ**^[94] **dhammānaṃ** <249.33> (“*liên quán đến những pháp bỏ dè phần*”) : [347] Đối với các pháp bên lề thánh đạo trí, được gọi là giác ngộ liên quan đến tứ chân đế. Về điểm này ngài nói **satta bojjaṅgā** <249.40> (“*Thất Giác Chi*”) bao gồm tất cả 37 pháp bỏ dè phần) cùng chung trong toàn khối và cho thấy các giác chi đặc biệt có khả năng xảy ra cùng chung với một đối tượng duy nhất ngay cả trong việc tu luyện hiệp thể nữa.^[95] Những đặc tính này nên được giải thích như là đặc tính pha trộn giữa hiệp thể và siêu thể với nhau. Điều còn lại ở đây ý nghĩa đã quá rõ ràng do phương pháp đã được giải thích ở trên^[96]

1712. Trong phần giải thích **abhikkante** <250.5> (“*đi tới*”) v.v... ,[liên quan đến] **abhikkante paṭikkante** (“*đi tới và đi lui*”) ở đây đầu tiên là đi tới ta gọi là “tiến lên phía trước” và đi lui ta gọi là “lùi lại phía sau”. Cả hai yếu tố tìm thấy nơi bốn oai nghi. Trước tiên, đang khi đi, người nào đưa thân xác mình về phía trước “thì di chuyển về phía trước” người nào quay trở lại “di chuyển về phía

sau”, còn người nào khi đang đứng quay thân lại phía trước như đang đứng là đi tới quay gập lại phía sau “thì đi chuyển về phía sau.”; đang khi ngồi, người nào đang khi ngồi lại uốn lên phía trước ghé ngồi “cũng đi chuyển lên phía trước” và người nào còng lưng lại về phía sau thì “cũng lùi lại phía sau” cũng giống vậy trong tư thế nằm.

1713. **Sampajānakāri hoti** <250.6> (“*tu luyện tỉnh giác*”): ngài là người thực hiện mọi nhiệm vụ với tỉnh giác; hay ngài là người chỉ thực hiện với tỉnh giác mà thôi. Vì đang khi đi tới v.v... ngài chỉ có tỉnh giác mà thôi. Chẳng lúc nào lại thiếu tỉnh giác.

1714. Nhưng vì tỉnh giác đó chỉ tồn tại khi liên kết với chánh niệm mà thôi. Vì thế cho nên trong phần mô tả **sato sampajāno abhikkamati, sato sampajāno paṭikkamati** <250.12> (“*với chánh niệm và tỉnh giác ngài đi tới và cũng với chánh niệm và tỉnh giác ngài lại đi lui.*” vì người này khi đi tới cũng như đi lui không bao giờ thiếu chánh niệm và cũng không bao giờ thiếu tỉnh giác. Nhưng chỉ khi nào có được chánh niệm và tỉnh giác, với trí tuệ Ngài mới đi tới lần đi lui.

1715. Ngài đã tạo ra bốn loại tỉnh giác thâm nhập vào toàn bộ các [nhiệm vụ] bắt đầu với đi tới. Đối với tỉnh giác có bốn loại, cụ thể như sau: (1) tỉnh giác về lợi ích (*sāttḥaka-sampajañña*). (2) tỉnh giác về thích hợp (*sappāya-sampajañña*). (3) tỉnh giác nơi thường lui tới (*gocara-sampajañña*) (4) tỉnh giác thông qua vô si (*asammoha-sampajañña*).

1716. Về điểm này, (1) “tỉnh giác về lợi ích” đó chính là việc lựa chọn ngay sau khi suy nghĩ đi tới khởi xuất. Đó là nhờ lựa chọn giữa điều thiện và điều bất thiện như sau: điều gì sẽ diễn ra nhờ việc tôi đi tới? Liệu có đem lại lợi ích gì hay không? Và không đi tới là kết quả tức thời của chính suy nghĩ đó.

1717. Và về điểm này, lợi ích được gia tăng xuất phát từ lập trường của chánh pháp thông qua chiêm ngưỡng bảo tháp, chiêm ngắm cây bồ đề, [348] chiêm ngưỡng Tăng Đoàn, chiêm ngưỡng các vị Trưởng lão, chiêm ngưỡng đề mục bất tịnh. v.v... vì do phỉ lạc khôn tả nổi lên có Đức Phật làm đối tượng khi chiêm ngưỡng một bảo tháp hay một cây bồ đề... và với Tăng đoàn làm đối tượng khi ta chiêm ngưỡng Tăng Đoàn, kẻ nào hiểu ra được phỉ lạc bằng cách tùy quán Tăng Đoàn đó liên quan đến [bản chất của nó] biến mất, lại đạt đến bậc A-la-hán. Khi chiêm ngưỡng các vị Trưởng Lão và dựa vào lời khuyên của các Ngài, bằng cách chiêm ngưỡng đề mục bất tịnh và từ đó nổi lên thiền thứ nhất, kẻ nào hiểu được bậc thiền đó bằng cách tùy quán liên quan đến bản chất biến mất cũng đạt đến bậc A-la-hán. Chính vì thế nhìn ngắm những điều đó là điều có lợi. Nhưng một số người^[97] lại nói: “Tăng thêm của cái vật chất cũng là điều có lợi vậy, vì của cải cũng giúp ích tăng cường cho cuộc sống phạm hạnh vậy”.

1718. (2) “Tỉnh giác về điều thích hợp” là việc lựa chọn điều thích hợp bằng cách lựa chọn giữa điều thích hợp với điều không thích hợp trong khi đang đi trên đường; thí dụ như, trước hết, chiêm ngưỡng một bảo tháp là điều có lợi. Nhưng nếu một đoàn người đông đảo trong một bán kính từ mười đến mười hai dặm qui tụ lại với nhau nhằm mục tiêu tổ chức một buổi cúng dường lớn (*pūjā*) và cả những đàn ông lẫn đàn bà đi chỗ này chỗ nọ, trang điểm và thoa phấn son theo cách riêng mỗi người, như các bức tranh vẽ, và ở đó tham ái liên quan đến các cảnh tốt, hay sân hận do những cảnh không tốt, hoặc giả ảo giác do thiếu suy xét kỹ lưỡng nổi lên trong mình, một là người đó sẽ phạm phải lỗi phạm do thân xúc, hay sẽ xuất hiện một trở ngại đối với cuộc sống phạm hạnh. Như vậy chỗ đó chẳng thích hợp chút nào. Chính vì thế, cũng vậy trong trường hợp ta chiêm ngưỡng cây bồ đề.

1719. Chiêm ngưỡng Tăng Già là điều có lợi. Nhưng nếu người ta tham dự một cuộc thuyết pháp thâu đêm sau khi đã dựng lên một sảnh đường giữa làng [nhằm vào mục tiêu đó] và cũng xảy ra một đám đông lớn và một trở ngại thuộc loại được đề cập đến ở trên, như vậy nơi đó không thích hợp. Nếu không có trở ngại nào thì nơi đó thật là thích hợp. Chính vì lý do đó, cũng giống như trường hợp chiêm ngưỡng các vị Trưởng Lão có đoàn người đông đảo vây quanh.

1720. Chiêm ngưỡng đề mục bất tịnh cũng có lợi và đây là một câu chuyện chứng tỏ ý nghĩa đó. Hình như có một vị Tỷ khưu trẻ tuổi, cùng đi với một Sadi để kiểm tẩm xỉa răng. Thầy Sa đi đi xuống con đường và khi ngài tiến tới ngài đã nhìn thấy một xác chết hôi thối: ngài tạo ra sợ hãi và biến điều đó thành căn [bản thiền quán] ngài chứng đắc rõ ba quả thấp bằng cách quán phổ thông các pháp hành, và ngài dừng lại nắm chặt lấy đề mục thiền đó nơi thánh đạo cao hơn. Vị Tỷ khưu trẻ, không nhìn thấy thầy Sadi, liền gọi lớn tiếng: thầy Sadi ơi! nghĩ rằng: “kể từ ngày tôi xuất gia, tôi

chưa bao giờ phải để cho vị Tỳ khuru gọi đến hai lần; chính vì thế tôi sẽ phân tích điều này vào một ngày khác” Sa di đáp lại: có gì không thưa Tỳ khuru đáng kính? “Hãy lại đây” thầy Sa di được bảo cho biết; thầy thực hiện ngay lập tức và nói: thưa Tỳ khuru đáng kính. Trước tiên hãy đi theo con đường tôi đã đi [349] và rồi dừng lại một giây lát hướng về phía bắc nơi chỗ tôi đang đứng và hãy quan sát; vị Tỳ khuru làm y lời thầy Sadi và đạt đến pháp đặc thù [vị Sadi] đã đạt đến. Như vậy cái xác chết hôi thối xấu xa đó đã đem lại lợi ích cho cả hai người.

1721. Nhưng cho dù điều này có lợi là như vậy, tuy nhiên một xác chết thối tha của một phụ nữ lại không thích hợp cho một người nam và một xác chết hôi thối của một người nam lại cũng không thích hợp cho một người nữ. Nó chỉ thích hợp khi là [cùng phái] mà thôi. Như vậy việc tìm kiếm điều thích hợp được gọi là “tỉnh giác về điều thích hợp”.

1722. (3) Nhưng tỉnh giác về hành xứ (nơi thường lui tới) là việc ra đi của một người đã chọn như vậy điều gì có lợi và thích hợp và người nào, ngoài 38 đề mục thiền, lại lấy hành xứ làm đề mục thiền đem lại điều dễ chịu thoải mái cho chính tâm mình, và lại mang theo với chính mình trên đường hành xứ chính là cuộc đi khát thực của mình.

1723. Vì mục tiêu làm rõ điều này, ta nên hiểu về Tứ Pháp sau đây: ở đây (a) một vị Tỳ khuru mang theo (*harati*) [đề mục thiền của mình] trên đường đi khát thực [nhưng lại không mang về (*na paccāharati*)] (b) một vị khác không mang theo với mình [đề mục thiền] nhưng lại mang về. (c) Vị khác thì chẳng mang theo với mình mà cũng chẳng mang về, (d) còn vị khác thì vừa mang đi và cũng mang về luôn.

1724. Về điểm này, (a) có một vị Tỳ khuru vào ngày ngai thanh tịnh tâm đang khi đi kinh hành và ngồi thiền về những điều tạo ra trở ngại (xin đọc M. I 273ff) và ngài cũng thực hiện y như vậy trong canh thứ nhất. [98] Vào canh giữa ngài nằm ngủ thiếp đi; sau khi đã dùng hết thời gian trong canh ba để đi kinh hành và ngồi thiền; sớm bao có thể sau khi đã thực hiện bốn phận trên sân thượng bảo tháp và sân thượng cây bồ đề và tưới nước cho cây bồ đề và xách đủ nước uống và rửa ráy, ngài nhận ra mình đã hoàn thành đầy đủ mọi bốn phận được ghi lại trong hợp phần khandhakas như thể các bốn phận dành cho thiền sư và thầy dạy. v.v... sau khi đã nhận ra được việc chăm sóc bản thân; ngài bước vào chỗ nghỉ dành riêng cho mình và sau khi đã làm ấm lại thân mình trong hai hay ba cuộc ngồi (*dve tayo pallanke usumam gāhāpetvā*) ngài lại đắm chìm trong đề mục thiền. Thế rồi ngài chỉ ra khỏi đề mục thiền vào lúc đến thời giờ đi khát thực và đặt đề mục thiền lên hàng đầu ngài lấy bát khát thực, y cà sa và ra khỏi nơi nghỉ rồi lên sân thượng bảo tháp, luôn giữ trong tâm đề mục thiền của ngài.

1725. Nếu đề mục thiền của ngài nhằm niệm tưởng tới Đức Phật, và rồi ngài bước vào sân thượng bảo tháp mà không loại bỏ đề mục thiền đó sang một bên. Nếu đề mục thiền đó là một đề tài nào khác, thì ngài dừng lại dưới chân cầu thang và để lại ở đó như thể những đồ vật mang theo trên tay, ngài đặt thủ phỉ lạc với Đức Phật là đối tượng và bước lên sân thượng, nếu bảo tháp quá rộng ngài phải đi vòng quanh ba lần, luôn giữ bên phải và luôn kính lễ ở bốn địa điểm. Nếu bảo tháp nhỏ thôi, ngài cũng đi vòng quanh như vậy, và giữ phía bên phải, ngài phải tỏ lòng kính lễ tại tám địa điểm. Sau khi đã kính lễ bảo tháp như vậy, ngài đã đến chỗ cây bồ đề. Ngài cũng kính lễ cây bồ đề như vậy tỏ lòng kính lễ như thể có sự hiện diện của Đức Thiện Thế, Đức Thế Tôn vậy và sau khi đã tỏ lòng kính lễ bảo tháp và cây bồ đề như vậy rồi, ngài liền tiến tới một địa điểm là nơi ngài [để lại đề mục thiền] và, như thể lấy lại những đồ đạc ngài đã bỏ lại tại đó, [350] ngài lấy lại đề mục thiền ngài đã để lại tại đó; và đi gần tới ngôi làng. Nếu như ngài đang đắm chìm với đề mục thiền trong tâm, ngài liền mặc y cà sa vào và rồi bước vào ngôi làng để khát thực.

1726. Thế rồi dân chúng khi nhìn thấy ngài liền nói: “Vị Đại Nhân của chúng ta đang tiến lại” và họ đã ra để gặp Ngài, cầm lấy chiếc bát khát thực của ngài, họ mời ngài ngồi tại sảnh đường của làng hay trong một ngôi nhà dân nào đó và dâng cho ngài dùng bữa với cháo hoa. Sau khi họ đã rửa chân cho ngài và súc dầu hai chân. Họ ngồi xuống trước mặt ngài cho đến khi ngài dùng hết bữa cơm và đặt câu hỏi cho ngài hoặc muốn nghe ngài nói về Phật Pháp. Các vị thiền sư chú giải kể lại rằng: “Nếu như dân chúng không được ngài thuyết pháp cho, thì một bài giảng về Phật Pháp cũng vẫn được diễn giải nhằm mục đích giúp đỡ cho dân chúng”; vì chẳng có bài giảng nào về Phật Pháp lại được thực hiện tách biệt khỏi đề mục thiền. Chính vì thế, sau khi đã diễn giảng Phật Pháp với đề mục thiền ngài đang đắm chìm trong tâm ngài, ngài dùng vật thực dọn cho ngài và ban phước lành, và rồi ngài

rời khỏi ngôi làng đó đi theo sau ngài là đoàn dân làng cho dù ngài đã nói với họ, và rồi [ngay tại cổng làng] ngài đã giải tán họ về và ngài đã lên đường theo lộ trình của ngài đã định. Thế rồi các thầy Sadi và các vị Tỳ khuru trẻ tuổi khác vừa rời khỏi ngài trước đó và đã dùng bữa bên ngoài làng, vừa nhìn thấy ngài liền tiến lại gặp ngài, đỡ lấy y cà sa và bát khất thực cho ngài.

1727. Hình như các vị Tỳ khuru vào thời xa xưa đã thực hiện bốn phận của mình mà không dám nhìn lên mặt vị [Trưởng Lão] để nhận ra xem có phải ngài là vị thầy dạy hay thiền sư của họ hay chẳng; họ chỉ thực hiện như vậy theo thứ tự thời gian đến chùa của mình. Họ hỏi vị Tỳ khuru: “Thưa ngài đáng kính, những người này có quan hệ với ngài thế nào vậy? Phải chăng là bà con họ hàng nội hay ngoại với ngài?” “Ngài đã nhận ra điều gì mà lại đặt câu hỏi như vậy?” Đó là tình thương yêu và lòng kính trọng họ tỏ ra với ngài” “Các chư huynh thân mến, điều gì cha mẹ khó lòng thực hiện cho ta thì họ đã làm cho chúng ta, ngay cả bát khất thực và y cà sa của chúng ta đang sử dụng cũng do họ đem lại. Cũng chính nhờ họ mà chúng ta chẳng phải lo sợ gì trong thời gian sợ hãi. Cũng chẳng phải đói khát vào thời đói kém. Chẳng có hạng người nào giúp ích cho chúng ta đến như vậy, và khi họ vừa đi với ngài thì ngài đã nói về những ân đức đặc biệt của họ. Ta đề cập đến điều này nhằm: “Đem theo đi chứ không phải đem về đâu”.

1728. (b) Nhưng khi một người nào đó ngay từ lúc sớm nhất đã thực hiện hoàn tất những công việc đa dạng rồi loé lên^[99] [nơi thân xác] hỏa đại nghiệpbẩm sanh, bỏ qua sắc phi thủ (*anupādinna*), lại chộp lấy sắc thủ. (*upādinna*) và rồi mờ hội trong người toát ra mà đề mục thiền vẫn chưa xuất hiện. Thế rồi ngay từ lúc sáng sớm ngài đã cầm lấy bát khất thực, mặc vội y cà sa và sau khi đã vội vàng kính lễ bảo tháp ngài đã lên đường đi tới ngôi làng để nhận của dâng cúng là một bữa cháo hoa vào lúc đoàn gia súc đang đi ra đồng ăn cỏ. Và đang khi ngài dùng bữa cháo hoa, ngài tiến lại sảnh đường và uống tại đó. Thế rồi mới uống được một vài ngụm thì nghiệp tạo hỏa đại đã giúp ngài bỏ lại sắc thủ **[351]** và ngài liền nắm bắt sắc phi hữu trước đó.

1729. Sau khi đã dập tắt được (*nibbāna*) cơn sốt do hỏa đại đem lại, giống như một người được tắm với hàng trăm bình nước, ngài dùng nốt phần cháo hoa [còn lại] với đề mục thiền đang chiếm ưu thế [trong tâm ngài]; ngài rửa bát khất thực và miệng của ngài và đang khi còn duy trì đề mục thiền trong tâm ngài giữa hai lần dùng bữa, ngài liền ra đi khất thực đến những nơi còn lại, và ngài đã tận dụng được chất bổ dưỡng với đề mục thiền đang chiếm phần ưu thế trong tâm của ngài. Sau đó ngài đã trở lại với đề mục thiền đã được thiết lập không hề gián đoạn. Người này được cho là “không đem đề mục thiền đi nhưng lại đem được về” và các vị Tỳ khuru như vậy sau khi đã uống cháo hoa, đã đồng hành với thiền quán và đã đạt đến bậc A-la-hán nơi giáo pháp của Đức Thế Tôn như đã kể đến trong quá khứ. Tại chính đảo quốc Sinhale chẳng hề hiện hữu các phòng khách (nhà khách) nơi các ngôi làng là nơi một vị Tỳ khuru chưa đạt đến A-la-hán có thể dùng bữa cháo hoa tại đó.

1730. (c) Nhưng trong trường hợp ai đó do lười biếng, đã bỏ sang một bên gánh nặng, người đó đã bỏ không [thực thi những nhiệm vụ và lại đang sống trong cảnh năm triền phược ràng buộc tâm. (xin đọc M. I 101tt) người đó bước vào ngôi làng để khất thực mà không tỏ ra bất kỳ dấu hiệu cho thấy mình đang chiếm hữu đề mục thiền và rồi người đó lang thang tiếp xúc với nhiều hạng người dân thường bất thiện và sau khi đã dùng bữa người đó rời khỏi làng giống như một người chẳng có chút ân đức nào cả. Ta gọi người này là hạng người “chẳng mang theo gì đi với mình và cũng chẳng đem về được gì cả.”

1731. (d) Nhưng ta lại nói tới “kẻ nào vừa mang đi theo mình và cũng mang về được” ta nên hiểu như là “bốn phận phải ra đi và đem về” (*gatapaccāgatavatta*). Đối với những người bộ tộc ước muốn có được hạnh phúc, họ đã xuất gia qui y giáo pháp và sống mười, hai mươi, thậm chí tới năm mươi người chung nhau, họ thống nhất với nhau như vậy: “Hỡi các chư huynh, các bạn đã chẳng xuất gia do nợ nần, hoặc do trốn chạy sợ hãi, hoặc vì thiếu thốn của cải trong cuộc sống, nhưng các chư huynh chỉ xuất gia nhằm ước muốn được giải thoát khỏi đau khổ. Chính vì thế đang khi các chư huynh còn trên đường du hành hãy thu thúc những phiền não có thể nổi lên, hãy thu thúc chúng đang khi đứng yên tại chỗ... đang khi ngồi thiền... hãy thu thúc các phiền não khởi nổi lên đang khi ta nằm nghỉ” (xin đọc thêm M. I 21), Khi họ thực hiện hành giả khất thực sau khi đã đi đến thống nhất như vậy: nơi nào có đá rải rác trên đường đi khoảng độ nửa usabha, một usabha một nửa gāvuta hay một gāvuta, đang khi ý thức được những điều này hãy liên tục nắm chặt lấy đề mục thiền trong tâm.

1732. Nếu một phiền não nổi lên nơi bất kỳ ai đang trên đường đi, người đó thu thúc phiền não đó ngay tại điểm đó. Nếu không làm thế được, người đó dừng lại, người đến sau cũng phải dừng lại, người trước mặt tự mắng mình mà rằng: “Vị Tỳ khuru này biết được tâm đã nổi lên trong người. Điều này thật không thích hợp đối với nhà người đâu”. Và bằng cách tăng thêm thiền quán bùng lên nơi Thánh vức đó, cũng giống vậy nếu nhà người không thể thực hiện được như thế, thì hãy ngồi xuống. Thế rồi kẻ đến sau cũng sẽ ngồi xuống như vậy; v.v... theo cách đó. [352] cũng như vậy, nếu như người đó không thể làm bùng lên Thánh vức, người đó sẽ không chế phiền não và tiếp tục duy trì đề mục thiền trong tâm. Không nên rời một bước khỏi suy nghĩ thoát khỏi đề mục thiền đó. Nếu người đó loại bỏ đề mục thiền như vậy, thì người đó sẽ quay trở lại và trở về với điểm xuất phát trước đó.

1733. Giống như người cư ngụ trên sân thượng. Vị Trưởng Lão Mahāphussa (*Āḷindakavāsī Mahāphussadevatthera*). Hình như ngài đã cư trú mười chín năm hoàn tất bốn phận đi tới đi lui, và người dân đang gieo cấy, gặt đập lúa hay làm công việc bên cạnh đường đi nhìn thấy vị Trưởng Lão đi lại như vậy, liền hỏi nhau: “Vị Trưởng lão kia cứ đi tới đi lui như vậy. Có gì xảy ra cho ngài vậy? Phải chăng ngài lạc lối? Hay ngài bỏ quên điều gì chăng? Chẳng chú ý gì đến điều đó, với tâm lúc nào cũng bận rộn với đề mục thiền và thực hiện bốn phận của vị sa môn ngài đã đạt đến A-la-hán sau hai mươi năm.

1734. Cùng ngày hôm đó ngài đạt đến A-la-hán. Có một chư thiên cư ngụ tại cuối đường đi kinh hành của ngài đã phát ra tia sáng từ đầu ngón tay. Cũng có cả Tứ đại thiên vương cùng với Thiên Chủ (Sakka), vua các chư thiên và có cả vị Phạm Thiên Sahampati cũng đến hầu hạ ngài. Một người sống trong rừng. Là Trưởng Lão Mahātissa (*Vanavāsī Mahātissatthera*) nhìn thấy hào quang tỏa ra và lên tiếng hỏi vào ngày hôm sau: “Có một luồng sáng đã phát ra gần vị đáng kính đêm qua có phải không?” Luồng sáng đó là gì vậy? Vị Trưởng Lão tránh không trả lời thẳng, nói rằng: “Cái gọi là luồng sáng chỉ có thể là ánh đèn, hay ánh sáng đã quý toát ra”. v.v... Nhưng khi nhấn mạnh vậy, liệu ngài có dấu diếm điều gì chăng? Ngài đồng ý, nói rằng: Có đấy rồi ngài kể lại [điều gì đã xảy ra]

1735. Và cũng tương tự như Trưởng Lão Mahānāga đang cư ngụ trong tòa lầu đài cây leo màu đen (*Kālavalli-maṇḍapa-vāsī Mahānāgatthera*). Hình như ngài đang chu tất bốn phận đi và dừng lại, thoát tiên ngài chỉ quyết tâm thực hiện đi và đứng yên trong vòng bảy năm như sau: Tôi sẽ thực hiện điều này như là một của lễ cúng dường nhằm tưởng nhớ đến trận chiến đấu vĩ đại của Đức Thế Tôn; Lại nữa bằng cách chu tất được “nhiệm vụ đi qua đi lại và dừng lại” được mười sáu năm ngài đã đạt đến A-la-hán. Ngài là người chỉ nhắc chân lên bước đi đang khi chìm đắm trong đề mục thiền và ngài chỉ quay trở lại khi nào tâm của ngài đã thoát khỏi đề mục thiền đó mà thôi. Khi ngài tiến tới ngôi làng để khát thực ngài dừng lại ở một khoảng cách vừa đủ đối với một người dừng chân trong làng. Để tìm hiểu xem liệu ngài có phải là con bò, hay là người xuất gia. Và rồi ngài mặc thượng y vào và rửa bát khát thực với bình nước mang theo và rồi ngài uống một ngụm nước đầy. Vì lý do gì vậy? Đề không phân tâm khỏi đề mục thiền cho dù có phải thốt lên những lời nói: “Hoan hô ngài,” khi dân chúng tiến lại đưa cho ngài đồ ăn khát thực và kính lễ ngài”. Nhưng khi được hỏi về ngày tháng: “Thưa ngài đáng kính, hôm nay ngày mấy vậy? và về số các vị Tỳ khuru. Thì ngài nuốt ngụm nước xuống và trả lời. Nếu như không có ai đặt câu hỏi về ngày tháng v.v... khi đến lúc phải ra đi. Ngài sẵn sàng nói ngay tại cổng làng [353] khi ngài rời khỏi làng.

1736. Giống như năm mươi vị Tỳ khuru nhập kiết hạ tại thiền viện Galambatittha. Hình như họ đã đồng ý với nhau vào ngày rằm tháng Sáu (Asāḷhī) rằng: “Chúng ta sẽ không nói với nhau bất kỳ lời nào cho đến khi chúng ta chứng đắc A-la-hán”, và khi họ vào ngôi làng họ ngậm một miếng nước đầy. Khi được hỏi về ngày tháng v.v... họ đã hành động như đã nói ở trên. Dân chúng nhận ra những dấu hiệu nhỏ nước miếng họ biết rằng: “Ngày hôm nay có một người tới, hôm nay có hai người sẽ tới” và như vậy dân chúng nghĩ trong tâm rằng: “Làm sao họ chẳng nói gì với nhau cũng như với chúng ta?” và suy nghĩ rằng:” Nếu họ không nói với nhau ắt hẳn họ đã cãi nhau. Nào chúng ta hãy đến, để yêu cầu họ làm hoà với nhau, và họ tới thiền viện chẳng ai nhìn thấy có hai tỳ khuru ở một nơi. Chính vì thế, một người có mắt tinh tường trong số họ nói: “Một nơi mà người ta bất hòa với nhau đâu có giống như vậy. Cả trên sân thượng bảo tháp và gần cây bồ đề cũng vẫn yên tịnh. Cây cối được sắp xếp ngay ngắn và nước uống lẫn nước tắm rửa cũng được sửa soạn đầy đủ; Thế là họ quay trở về nhà; và những vị Tỳ khuru đó, sau khi đã chứng đắc A-la-hán trong vòng ba tháng, đã cử hành nghi lễ tự tứ (pavarana) trong thanh tịnh.

1737. Như vậy, chỉ nâng bước chân với tâm tràn ngập trong đề mục thiền giống như Trưởng Lão Mahānāga, cư dân sống trong sảnh đường cây Leo đen. Và giống như các vị Tỳ khuru nhập kiết hạ trong thiền viện Galambatittha. Người này đã ngậm đầy miệng một ngụm nước trước khi đến ngôi làng và sau khi đã quan sát kỹ các căn phố, ngài liền đi vào một căn phố trong đó chẳng có kẻ gây rối nào như say xỉn và những người bất chánh v.v... cũng chẳng có các con voi hung dữ.v.v... và khi đang đi khát thực tại đó ngài đã không bước đi vội vã giống như một người vội. Vì chẳng có việc tu hạnh đầu đà nào đối với việc ăn uống vội vàng những đồ ăn bổ thí. Nhưng ngài đi đứng rất vững vàng giống như một chiếc xe chở nước đang chạy trên một đoạn đường gỗ ghe. Khi ngài đến từng nhà một. Ngài nhận vật thực bổ thí sau một thời gian chờ đợi vừa đủ. Để suy nghĩ xem họ có muốn bổ thí hay không.

1738. Thế rồi trong ngôi làng hay ngoài ngôi làng hay trở về lại thiền viện. Ngài ngồi xuống nơi một chỗ thoải mái và thích hợp. Lại bày đề mục thiền ra trong tâm. Ngài an trú tưởng ghê tởm liên quan đến vật thực. Và quán tưởng theo như các ẩn dụ (xin đọc Ndi 368-9, 484; Miln 367) về “thoa mỡ trực xe” (S iv. 177), “xức dầu cao vào chỗ đau” (S iv. 177) và “thịt của đứa trẻ” (S ii 98) ngài đã sử dụng đồ ăn như thể đã chứng đắc tám phẩm chất, “chẳng phải để vui chơi, không phải để đam mê cũng không để trang sức mà cũng không phải làm đẹp” (xin đọc M. i. 10; Ndi 369)[100] Và sau khi đã dùng bữa và sử dụng nước, [345] ngài nghỉ mệt một chút do dùng bữa và, như trước bữa ăn và sau bữa ăn. Cũng như vào canh đầu cũng như vào canh cuối. Ngài chỉ liên tục duy trì đề mục thiền trong tâm. Ta gọi người này là “mang theo cả lúc đi lẫn khi về”.

1739. Những người nào hoàn tất được “công việc ra đi và dùng lại” được gọi là “mang đi và đem về lại” (*haraṇapaccāharaṇa*) nếu như người này có khả năng (*upanissaya*) chứng đắc A-la-hán ngay trong giai đoạn đầu tiên trong cuộc sống. Nếu người đó không chứng đắc được trong giai đoạn đầu tiên, thì ngài sẽ thực hiện được điều đó ở giai đoạn giữa. Nếu người đó không chứng đắc A-la-hán ở giai đoạn giữa, thì người đó sẽ thực hiện được điều đó ở giai đoạn cuối. Nếu người đó không đạt đến ở giai đoạn cuối, người đó sẽ đạt được vào lúc chết. Nếu người đó không đạt tới được vào lúc chết, thì khi người đó trở thành chư thiên. Nếu người đó không chứng đắc chư thiên, thì người đó sẽ phải tái sanh [trong một thời gian] khi chưa có Đức Thế Tôn xuất hiện, ngài sẽ chứng đắc (Pacceka-Buddhahood) Độc Giác Phật. Nếu như người đó chưa chứng đắc Độc Giác Phật, thì ngài sẽ được diện kiến với các Bạc Chánh Đẳng Giác. Hoặc giả ngài sẽ là một người có thắng trí nhanh chóng giống như vị Trưởng lão Bāhiya Dārucīriya[101] hoặc giả ngài sẽ là người có đại trí giống như Trưởng lão Sāriputta. Hoặc giả ngài sẽ chứng đắc các năng lực thần thông giống như Trưởng lão Mahāmoggallāna, hoặc giả ngài sẽ là người nắm giữ cẩn thận việc tu luyện đầu đà giống như Trưởng Lão Mahākassapa, hoặc ngài sẽ sở hữu được Thiên nhãn giống như Trưởng lão Anuruddha hay ngài sẽ là người hiểu biết tường tận Luật (Vinaya) như Trưởng lão Upāli, hay ngài là một vị thuyết pháp giống như Trưởng lão Mantāniputta, hay ngài sẽ trở thành một vị trú ngụ trong rừng, giống như Trưởng lão Revata, hoặc ngài đa văn giống như Trưởng lão Ānanda, hoặc giả ngài ước ao tu học giống như con trai của Đức Thế Tôn, tức vị Trưởng lão Rāhula.

1740. Và liên quan đến Tứ pháp này, kẻ nào đem ra [thực hiện đề mục thiền] tới lui liên tục đã đem đến cho “tỉnh giác về hành xử” của mình đạt đến tột đỉnh vậy.

1741.(4) Nhưng “tỉnh giác thông qua vô si” là không bị si mê liên quan đến đi tới v.v... chúng ta nên hiểu điều này như sau: Ở đây có một vị Tỳ khuru, đang khi đi tới hay đi lui, không giống như một người mù bình thường tự si mê liên quan đến đi tới, v.v... [bằng cách tưởng tượng ra rằng:] “Có bản ngã đi tới. Việc đi tới do chính bản ngã đó tạo ra. Hay: tôi đi tới, việc đi tới đó do tôi tạo ra. Người này không tự si mê như vậy; khi tâm cho rằng “tôi sẽ đi tới” nổi lên, cùng với chính tâm đó phát sanh phong đại tâm sở sanh, giúp tạo thân biểu tri như vậy bộ xương người này được gọi là thân đi tới do cách thức khuếch tán phong đại lại do hành vi của tâm mà ra.

1742. Khi một người đi tới như vậy, nơi mỗi (i) hành vi nâng chân lên (*udharāṇa*) thì hai yếu tố (đại) địa và thủy trở nên phụ thuộc (kém quan trọng hơn)[102] và tính uể oải bơ phờ và hai [yếu tố đại khác] [355] trở nên vượt trội (lấn át) và mạnh mẽ. Giống như trong trường hợp (ii) nhấc chân đi tới (*atiharāṇa*) và bước sang một bên (*vītiharāṇa*). Trong việc (iv) hạ chân xuống (*vossajjana*) thì yếu tố (đại) hỏa và phong lại bị phụ thuộc (ít quan trọng hơn) và tính uể oải bơ phờ, là hai [yếu tố đại khác] lại trở nên trội vượt hơn lấn át và mạnh mẽ. Giống như trong trường hợp (v) đặt chân xuống (*sannikkhepana*) và ép chân xuống đất (*sannirumbhana*)[103]

1743. Về điểm này, sắc pháp và phi sắc xảy ra trong việc nhắc chân lên không tồn tại quá thời gian nhắc chân lên để đi tới. Giống như trong trường hợp những gì xảy ra trong việc nhắc chân đi tới [cũng không tồn tại quá] thời gian nhắc chân sang bên cạnh, cũng như những gì xảy ra trong việc hạ chân xuống. Cũng như những gì xảy ra việc đặt chân tồn tại trong thời gian ép chân xuống. Tiến tới hiện hữu từng giai đoạn một, từng mảnh một, từng tí một. Mỗi động tác đều diệt đúng chỗ [nơi chúng xuất hiện] nổ lác các như thể hạt vừng trong chảo nóng.

1744. Về điểm này, người duy nhất đi tới là gì? Hoặc một người duy nhất đi tới phụ thuộc vào điều gì? Vì theo ý nghĩa tuyệt đối chỉ có một đại đi tới, một đại đứng yên, một đại ngồi, một đại nằm mà thôi. Đối với từng phần, cùng chung với vật chất (sắc)

*cứ mỗi tâm thức đã sanh.
một tâm thức khác lại diệt.
giống dòng nước chảy con sông cả.
là điều diễn ra liên tục không gián đoạn
(Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) i. 193; SA iii. 190)*

Như vậy “tỉnh giác thông qua vô si” là chẳng phải bị si mê về cách thức đi tới v.v...

1745. Việc chú giải ý nghĩa đoạn văn “Ngài đã luyện tập tỉnh giác trong việc đi tới và đi lui” kết thúc tại đây.

1746. **Ālokite vilokite** <250.6> (“Nhìn tới và nhìn quanh”). Tuy nhiên ở đây “nhìn tới” chỉ là hành vi nhìn về trước mặt; “nhìn quanh” cũng chỉ là một hành vi nhìn chếch sang một bên. Những cách nhìn khác ta gọi là “nhìn xuống”, “nhìn lên”, “nhìn lui” nhờ vào hành vi nhìn xuống, nhìn lên và nhìn quanh; ba trường hợp này không được gộp lại ở đây. Nhưng chỉ có hai hành vi này được coi như là thích hợp mà thôi. Nói cách khác, tất cả những hành vi này cũng được gộp lại dưới tiêu đề này.

1747. Ở đây, (1) “tỉnh giác về điều có lợi” chính là việc lựa chọn điều có lợi ngay khi ý nghĩ “ta sẽ nhìn tới” nổi lên, và không phải việc nhìn tới là hậu quả tức thời của chính tư tưởng (suy nghĩ đó) ta nên hiểu điều này bằng cách nhìn Trưởng lão Nanda như là một vị điển hình, (*kāya-sakkhi*); vì đây chính là điều Đức Phật đã nói: “Hỡi chư vị Tỷ khuru, nếu như Trưởng lão Nanda cần nhìn về hướng đông, Nanda liền nhìn về hướng đông tận dụng toàn bộ tâm của ngài như sau: “Vì ta chọn nhìn về hướng đông như vậy, mong rằng các pháp ác bất thiện tham ưu không thể nào thâm nhập vào tâm ta được.” Thực vậy ngài thực sự đang tỉnh giác ở đây. Hỡi chư vị Tỷ khuru, nếu như Nanda cần hướng tâm nhìn về phía tây... về hướng bắc... về hướng nam... nhìn lên... nhìn xuống... nhìn về một điểm tức thời nào đó, thì Nanda liền nhìn về điểm tức thời đó sử dụng toàn bộ tâm của chính mình theo phương pháp đó.: “Vì ta nhìn về một điểm tức thời như vậy mong rằng mọi pháp ác bất thiện và tham ưu không thể tràn ngập tâm ta”. Về mặt này ngài đang tỉnh giác là như vậy. (A. iv. 167)

1748. Hơn thế nữa, ở đây ta cũng nên hiểu đặc tính “ích lợi và (2) thích hợp” giống như cách thấy đã được đề cập đến ở trên như chiêm ngắm các bảo tháp.v.v...

1749. (3) Nhưng “tỉnh giác về hành xử” chính là việc không loại bỏ khỏi đề mục thiền kết quả là những gì có các uẩn, các xứ và các giới làm đề mục thiền nên thực hiện hành vi nhìn tới nhìn sang một bên như là một phần trong chính đề mục thiền tương ứng của chúng, đang khi đó những vị nào đã lấy đề mục hoàn tịnh Kasina. v.v... làm đề mục thiền nên thực hiện những hành vi giữ cho được đề mục thiền tuyệt đối trong tâm.

1750.(4) Chẳng có bản ngã tồn tại bên trong những gì ta nhìn tới hoặc nhìn lui; nhưng khi tâm, “ta sẽ nhìn tới” nổi lên cùng với nhận thức đó lại nổi lên tâm sở sanh phong đại tạo ra biểu tri. Như vậy mí mắt dưới sụp xuống và mí mắt trên chồm lên nhờ vào phong đại khuếch tán do hành vi tâm đó. Chẳng có người nào mở mắt mà lại dùng tới thủ đoạn. Ngay sau đó, tâm nhãn thức nổi lên hoàn tất nhiệm vụ thấy. Nhưng ở đây “tỉnh giác theo cách này được gọi là “tỉnh giác thông qua vô si.”

1751. Hơn thế nữa, chúng ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” ở đây cũng bằng cách (a) biến tri về các căn.” (*mūlapariññā*), (b) về “việc thăm viếng” (*āgantukabhāva*) và (c) về đặc tính “tạm thời” (*tāvakālikabhāva*).

1752. Trước tiên (a) bằng cách “biên tri về các căn”:

Dòng hữu phần (life-continuum) và khai môn.

Tiếp theo là thấy, rồi đến tiếp thu

Việc quan sát, rồi tiến tới đoán định

Và xuất hiện tốc hành tâm là điều thứ bảy.

(Chú giải Trường Bộ Kinh (DA). i. 194; MA I 262; SA iii. 191).

1753. Về điểm này, dòng hữu phần (*bhavaṅga*) xuất hiện nhằm hoàn tất nhiệm vụ làm nhân tố (*aṅga*) trong qui trình sanh hữ. (*uppatti-bhava*). Bằng cách chấm dứt (*āvattetvā*) qui trình đó, tâm tố ý giới (*kriyā-manodhātu*) xuất hiện nhằm hoàn thành nhiệm vụ khai môn. (*āvajjana*). Vào lúc qui trình đó diệt, nhãn thức (*cakkhaviññāṇa*) xuất hiện nhằm hoàn tất nhiệm vụ thấy (*dassana*). Vào lúc qui trình đó diệt, tâm quả ý giới (*vipāka-manodhātu*) xuất hiện nhằm hoàn tất nhiệm vụ tiếp thu (*sampaticchana*). Vào thời điểm qui trình đó diệt, tâm quả ý thức giới (*vipāka-manoviññāṇadhātu*) xuất hiện chu tất nhiệm vụ quan sát (*santīraṇa*). Vào thời điểm qui trình đó diệt, tâm tố ý thức giới (*kriyā-manoviññāṇadhātu*) xuất hiện chu tất nhiệm vụ đoán định (*voṭṭhapana*). Vào thời điểm qui trình đó. Tốc hành tâm (*javana*) thúc ép (*javati*) thúc ép đến lần thứ bảy.

1754. Về điểm này, trong tốc hành tâm đầu tiên việc nhìn về phía trước không diễn ra và cả việc nhìn lại phía sau cũng vậy, do tham dục, sân hận và lừa dối còn có ảnh hưởng mạnh, [nghĩ rằng:] đây quả là một người phụ nữ, đây cũng là một người đàn ông^[104] Cũng giống hệt như vậy trong trường hợp với bảy tốc hành tâm riêng rẽ còn lại. Tuy nhiên chính vào thời điểm khi các tốc hành tâm này. [357] Sau khi đã diệt, lại nằm chồng chất lên nhau, giống như quân lính trên bãi chiến trường. Thì lúc đó việc nhìn tới nhìn quanh sẽ diễn ra do tham dục, v.v... tác động [nghĩ rằng:] Đây quả thực là một người phụ nữ, đây quả thực là một người đàn ông, chính vì vậy ở đây ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si.” thông qua “biên tri về các căn nguyên nhân” vậy.

1755.(b) Nhưng khi một sắc xứ (*visible datum*) xuất hiện nơi phạm vi nhãn môn, thì tốc hành tâm nổi lên vào cuối, tiếp theo sau hữu phần rung động, khai môn, v.v... sau khi đã nổi lên và diệt đã chu tất được nhiệm vụ tương ứng. Tốc hành tâm đó giống như một vị khách xuất hiện nơi nhãn môn, đã trở thành căn nhà cho khai môn vừa mới nổi lên trước đó, v.v... Và vì đối với một vị khách đi vào một nhà của một người khác là điều không thích hợp để hỏi xin điều gì đó, để ra lệnh, khi những người chủ nhà lại ngồi im lặng, chính vì vậy tham dục hay sân hận hoặc si mê ngay trong nhãn môn lại chính là ngôi nhà của khai môn vậy. v.v... cũng không thích hợp một khi khai môn, v.v... lại không tỏ ra tham dục, sân hận hoặc si mê. Như vậy chúng ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” theo cách thức “một cuộc thăm viếng” vậy.

1756. (c) Nhưng những tâm đó diệt với việc đoán định điều gì đã nổi lên nơi nhãn môn lại diệt cùng với các pháp tương ưng tại đó [là nơi chúng vừa xuất hiện] chúng không nhận ra nhau và chỉ tồn tại ngắn ngủi và tạm thời thôi. Về điểm này, trong một ngôi nhà toàn bộ những người cư trú trong đó đều chết hết chỉ trừ có một người và người còn sống sót đó cũng phải chết ngay chính thời gian đó. Thật không thích hợp chút nào nếu người đó lại nhảy múa, ca hát v.v... ; cũng chính vì vậy, khi khai môn v.v... cộng với các pháp tương ưng đã diệt trong cùng một nhãn môn và cả tốc hành tâm còn lại nữa, do phải diệt ngay trong sát na đó thế nên thật không thích hợp để tiêu khiển vui thú, bằng tham dục, sân hận, hay si mê.(?) như vậy ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” theo phương cách “tạm thời” là như vậy.

1757. Hơn thế nữa, ta nên hiểu điều này theo cách duyệt xét lại các uẩn, các xứ, các giới và các duyên khởi nữa.

1758. Và ở đây, cả nhãn lẫn các sắc xứ lại thuộc về sắc uẩn. Thấy thuộc thức uẩn, cảm thọ tương ưng ở đây lại chính là thọ uẩn. Tưởng thuộc tưởng uẩn mà thôi. Các pháp bắt đầu với xúc lại thuộc về hành uẩn. Theo cách này “nhìn tới nhìn quanh” được khẳng định với các từ thuộc ngũ uẩn. Về điểm này, mỗi người nhìn tới mỗi người nhìn quanh điều gì vậy?

1759. Giống như vậy con mắt là nhãn xứ, cảnh sắc là sắc xứ, thấy là ý xứ, các pháp tương ưng bắt đầu với cảm thọ, lại có pháp xứ, theo cách này thì nhìn tới và nhìn quanh” được khẳng định bằng các từ thuộc bốn xứ này. Về điểm này, mỗi người nhìn tới, nhìn quanh điều gì vậy?

1760. Giống như con mắt là nhãn giới, cảnh sắc là sắc giới, thấy là nhãn thức giới, các pháp tương ưng bắt đầu với cảm thọ lại là pháp giới. Theo cách này [358] “nhìn tới nhìn quanh” được khẳng định với các từ thuộc bốn giới. Về điểm này, mỗi người nhìn tới, nhìn quanh điều gì vậy?

1761. Giống như vậy con mắt là Y chỉ duyên; sắc xứ là cảnh; khai môn chính là vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, cận y duyên, vô hữu duyên và ly duyên; ánh sáng là cận y duyên; cảm thọ lại là câu sanh duyên và các duyên khác nữa. Như vậy “nhìn tới nhìn quanh” được khẳng định bằng các từ thuộc các duyên theo cách này. Về điểm này thì mỗi người nhìn tới, nhìn quanh điều gì vậy?

1762. Chính vì thế ta nên hiểu rõ “tỉnh giác thông qua vô si” (minh tướng) ở đây như là việc quán xét lại các uẩn, các xứ, các giới và các duyên khởi vậy.

1763. **Sammiñjite pasārite** <250.7> (“*co vào và đuổi ra*”): tức là hành động co tay vào và đuổi tay ra.

1764. Về điểm này, (1) “tỉnh giác về lợi ích” chính là việc lựa chọn điều có lợi. Bằng cách chọn giữa điều có lợi và điều có hại, do co vào và đuổi tứ chi (chân tay) ra tạo nên như là một hậu quả tức thời của chính tâm vậy. Về điểm này, nơi người nào đó duy trì quá lâu trong tư thế co chân tay vào hay đuổi chân tay ra. Những cảm thọ nổi lên từng sát na này sang sát na khác. Người đó không thể đạt nhất hành tâm được. Chủ đề thiền của người đó sụp đổ và người đó không thể đạt đến nét khác biệt. Nhưng nơi kẻ nào lúc thì co các chi lại, lúc lại đuổi ra.. thì những cảm thọ đó không nổi lên, tâm của người đó đạt đến nhất cảnh tính, chủ đề thiền của người đó tiến triển rõ ràng và người đó cũng nhận ra được sự khác biệt. Như vậy chúng ta nên hiểu việc chọn lựa giữa điều có lợi và điều có hại là như thế nào.

1765. (2) Và “tỉnh giác về điều thích hợp” cũng chính là việc lựa chọn điều thích hợp bằng cách chọn lựa giữa điều thích hợp và điều không thích hợp khi có sự thích hợp nổi lên. Đây là phương pháp nên áp dụng như sau: Hình như các vị Tỳ khuru trẻ đang tụng kinh trên sân thượng một Đại Điện (*Mahācetiya*). [105] Ngồi đằng sau họ là các vị Tỳ khuru ni đang lắng tai nghe Phật Pháp. Đang khi đó có một Tỳ khuru trẻ đuổi tay ra, [106] và đụng phải người một Tỳ khuru ni và chính vì lý do đó Tỳ khuru này trở thành một cận sự nam bình thường. Một vị Tỳ khuru khác, khi đuổi chân mình ra lại đụng phải lò lửa đang cháy gần đó và chân bị bỏng tới xương. Một vị khác lại đuổi tay ra đụng phải một ổ kiến lửa và đã bị rắn độc mổ cho. Một vị khác đuổi [tay ra và đụng phải] cây cột phơi y cả sa và thế là bị ngay một con rắn đá quý mổ cho một cú. [107] [359] Chính vì thế chúng ta phải đuổi [chân tay] ra nhưng không nên đuổi vào những vị trí không thích hợp như vậy. Đây chính là “tỉnh giác về điều thích hợp”.

1766. (3) Nhưng “tỉnh giác về hành xứ (resort) cần phải được minh họa bằng câu chuyện kể về một vị Trưởng lão cao hạ. Hình như vị Trưởng lão cao hạ đang ngồi suốt một phần tư ngày nói chuyện với các đệ tử, đang khi đó, sau khi đã co tay vội vàng, ngài liền đặt tay vào chỗ cũ và lại co vào từ từ. Các đệ tử hỏi ngài: “Kính ngài Trưởng lão, tại sao sau khi đã co tay vào nhanh như vậy, ngài lại từ từ đặt trở lại chỗ cũ [108] một cách chậm chạp đến như vậy? Các chư huynh thân mến, từ thời điểm ta tác ý đề mục thiền, ta chưa bao giờ co tay lại mà lại tách tâm của ta, khỏi đề mục thiền đầu. Nhưng giờ đây đang nói chuyện với các người, ta đã co tay vào [109] lại tách tâm ta khỏi đề mục thiền. Đây chính là lý do tại sao sau khi đã để tay lại chỗ cũ ta liền co lại ngay. Thật tuyệt, tuyệt vời, kính Trưởng lão, đây mới thực là một vị Tỳ khuru đích thực. Ở đây cũng vậy “tỉnh giác về hành xứ” nên được hiểu là không rời khỏi đề mục thiền vậy.

1767. (4) Và bên trong đó không có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào đã co vào và đuổi các chi ra đâu. Nhưng ta nên hiểu rằng, “tỉnh giác là việc co các chi vào và đuổi ra diễn ra ở đây là do sự khuếch tán các phong đại thông qua hành vi tâm như đã đề cập đến ở trên. Giống như việc thỉnh linh giạt tay chân nơi con rối được tạo ra nhờ rút kéo các dây cột vào con rối đó.

1768. **Saṅghātipattacīvaradhāraṇe** <250.7> (“*với việc đắp y Tăng già lê, mang bát khát thực và y vai trái.*”): ở đây việc sử dụng y Tăng già lê (*saṅghāṭi*) và y vai trái bằng cách mặc y (*nivāsana*) [110] khoát y vào (*pārūpana*) [111] mang theo bát khát thực bằng cách nhận của bố thí. v.v... Trong đó được gọi là “mang, mặc vào.”

1769. Về điểm này, trước tiên liên quan đến “đắp y Tăng già lê và mặc y vai trái”, (1) Điều lợi là các lợi điểm vật chất [chúng có thể đem lại] cho một người đắp và mặc vào khi người đó đi du hành khát thực và lợi ích thuộc loại do chính Đức Phật khẳng định trong đoạn văn bắt đầu như sau: “Nhằm bảo vệ khỏi bị lạnh” (M. i. 10; D. iii. 130); “tỉnh giác về điều có lợi” nên được hiểu giống như vậy.

1770. (2) Một y vai trái đẹp chỉ thích hợp cho người nào thấy tự nhiên nóng hay bị yếu; và đối với người nào miễn cảm với lạnh, người nào khoẻ mạnh, thì độ dày gấp đôi mới thích hợp. Điều trái nghịch với những gì nêu trên là không thích hợp. Một chiếc y vai trái cũ kỹ thì chẳng thích hợp cho bất kỳ ai; vì nó là nguyên nhân tạo ra cản trở cho người đó trong việc phải may vá lại.v.v... giống như vậy, một chiếc y vai trái làm bằng vải tốt hiếm có, vải lụa v.v... lại kích thích lòng tham cho kẻ trộm. Đối với một y vai trái như vậy tạo ra trở ngại trú xứ và gây nguy hiểm cho tính mạng người nào đang sống một mình trong rừng. Nhưng chẳng có vấn đề gì (*nippariyāyena*). Điều gì có được do cách sống sai trái như thế tạo ra những gợi ý v.v... và cái đó tăng thêm các pháp bất thiện và giảm đi các pháp thiện nơi người nào sử dụng nó (xin đọc M. iii. 58-60; A iv. 367-8; A v. 100), [360] thì trở thành không thích hợp. Những điều ngược lại thì không thích hợp. Ta nên hiểu “tỉnh giác về điều có lợi” theo cách thức đó.

1771. (3) Và ta nên hiểu “tỉnh giác về hành xứ.” Ở đây không tách biệt khỏi đề mục thiền.

1772. (4) Bên trong chẳng có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào có thể mặc được y cà sa. Nhưng việc mặc y cà sa được xảy ra thông qua việc khuyếch tán phong đại qua hành vi tâm như đã nói ở trên. Về điểm này, y cà sa đâu có cố ý, thân cũng không có cố ý, chiếc y cà sa cũng đâu biết được: “Tôi (y cà sa) được khoác vào thân xác.” Và thân cũng không ý thức được: “Chiếc y cà sa được khoác lên tôi.” Chỉ có những đại che phủ lên một tập hợp các đại giống như che phủ đi một hình ảnh được nặn lên (bức tượng) một chút ít vải. Chính vì thế mà niềm vui chẳng được thỏa mãn do mặc một chiếc y cà sa đẹp mang lại, cũng như buồn rầu cũng chẳng có thể tạo ra nếu ta mặc một chiếc y cà sa xấu xa bẩn thỉu. Vì một chút vinh dự có dành cho tổ kiến (làm nơi cư trú) cho mãng xà (*naga*), hay cây trong chùa, v.v... với hoa quả, nhang hương vải vóc. v.v... trong khi đó một số khác lại làm dơ bẩn chúng với phân, nước tiểu, và bùn đất hay lấy gậy đập phá, lấy dao đâm chém.v.v... nhưng tổ kiến hay cây giác ngộ chẳng được thỏa mãn với vui vẻ hay đau buồn về những điều đó. Chính vì thế ta chẳng được thỏa mãn bằng niềm vui sáng khoái khi khoác vào chiếc y cà sa đẹp để hay cũng chẳng phải đau buồn gì khi phải mặc y cà sa xấu xí khó coi. Ở đây ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” theo cách ta quán tưởng chúng diễn ra theo cách thức đó.

1773. Liên quan đến “mang bát khát thực” cũng vậy. (1) “tỉnh giác về lợi ích” ta nên hiểu là lợi ích có được do mang theo bát khát thực như sau: Bằng cách mang theo bát khát thực và đi du hành khát thực ta sẽ nhận được của bố thí” mà không mang theo bát khát thực một cách vội vàng.

1774. (2) Tuy nhiên đối với một người nào đó có thân xác gầy còm và yếu đuối thì một bát khát thực nặng nề xem ra không thích hợp. Một chiếc bát khát thực thủng nhiều lỗ ở bốn hoặc năm nơi và như vậy rất khó rửa sạch thì chẳng thích hợp cho bất kỳ ai cả. Vì một bát khát thực không sạch thì chẳng những không phù hợp mà còn gây cản trở cho người rửa chén nữa là đằng khác. Nhưng một bát khát thực làm bằng châu báu lại tạo lòng tham thì cũng không thích hợp giống như trong trường hợp y cà sa đã đề cập tới ở trên. Nhưng người nào có được bát khát thực nhờ gợi ý, v.v... và bát khát thực nào làm gia tăng pháp bất thiện và làm giảm pháp thiện thì cũng không thích hợp. Những loại bát khát thực có đặc tính ngược lại thì thích hợp. Ta nên hiểu ở đây “tỉnh giác” là như thế đó.

1775.(3) Và ta nên hiểu “tỉnh giác về hành xứ” ở đây là không bao giờ tách rời khỏi đề mục thiền.

1776. (4) Bên trong ta chẳng có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào có thể mang theo một bát khát thực đâu. Nhưng việc mang theo bát khát thực chỉ xuất hiện thông qua việc khuyếch tán phong đại, thông qua hành động tâm như đã nói đến ở trên. Về điểm này, bát khát thực không có cố ý và hai bàn tay của ta cũng vậy. Bát khát thực chẳng biết: “Hai bàn tay đang cầm (mang theo) tôi và hai bàn tay cũng không hay biết: Chúng ta đang cầm bát khát thực [361]. Chỉ có các yếu tố (đại) tạo thành một tập hợp các đại, như thế trong việc cầm một bát khát thực nóng đỏ bằng một cặp kéo kẹp. “tỉnh giác thông qua vô si” nên được hiểu ở đây như suy gẫm về điều đang diễn ra theo cách này.

1777. Hơn thế nữa, giống như một người có đầy lòng trắc ẩn. Khi họ nhìn thấy trong nơi trú xứ những con người cần được giúp đỡ, những con người cần đến sự giúp đỡ của người khác, chân tay

cụt hết, máu mủ và nhiều loại giòi bọ rỉ ra từ miệng vết thương và đầy ruồi nhặng bu quanh. Họ gửi đến cho họ quần áo để che các vết thương, và thuốc men đựng trong các lọ thuốc. Và ở đây, quần áo được gửi đến đối với một số người thì tốt, một số lại cho là tồi tàn và các lọ thuốc đối với một số người thật là có dáng đẹp và đối với một số người khác lại có hình dáng thật tồi tệ. Chẳng có ai tỏ ra vui sướng hay buồn rầu về điều đó cả. Vì lợi ích những thứ đó đem lại chỉ là che phủ vết thương trong trường hợp là quần áo và thông qua việc đựng thuốc trong đó trong trường hợp là bình đựng thuốc. Điều này nên được hiểu như là người nào đó đang thực hành tinh giác cao độ thông qua “tinh giác thông qua vô si” liên quan đến việc mặc y Tăng già lê, mang bát khất thực và mặc y vai trái.

1778. Liên quan đến **asite** <250.8> (“*đang khi ăn*”) v.v... **asite** có nghĩa là trong việc nhai ngấu nghiến đồ ăn khất thực; **pīte** (“*đang khi uống*”) có nghĩa là việc uống cháo hoa. v.v... ; **khāyite** (“*đang khi nhai*”) có nghĩa là trong việc nhai [đồ ăn chế biến] bằng bột [nghiền, v.v...] ; **sāyite** <250.9> (“*đang khi nếm*”) có nghĩa là nếm mật ong, mật đường. v.v...

1779. Về điểm này, (1) lợi ích là tám loại được khẳng định trong đoạn văn bắt đầu với “chẳng phải để vui chơi”(M. i 10; v.v...) ta nên hiểu “tinh giác về điều có lợi” là như thế đó.

1780. (2) Nhưng trong số những gì là thô, tinh chế, chua và ngọt, v.v... đồ ăn nào tạo khó chịu nơi ta là không thích hợp. Nhưng thứ đồ ăn nào nhận được do gợi ý. v.v... và thứ đồ ăn nào làm gia tăng các pháp bất thiện và giảm đi pháp thiện thì cũng không thích hợp. Loại đồ ăn nào ngược lại với thứ đồ ăn kể trên thì thích hợp. “Ta nên hiểu tinh giác là điều thích hợp ở đây như thế đó.”

1781. (3) Và “tinh giác về hành xử” nên được hiểu như là việc không tách rời khỏi các đề mục thiện.

1782. (4) Bên trong chẳng có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào lại nhai [đồ ăn cả]. Nhưng mang theo bát khất thực lại chỉ xảy ra thông qua khuếch tán phong đại nhờ vào hành vi tâm như đã nói ở trên. Việc hạ tay thấp xuống trong bát khất thực cũng chỉ xuất hiện thông qua khuếch tán phong đại. Thông qua hành vi tâm như đã nói đến ở trên. Việc làm thành một miếng đồ ăn, đưa miếng đồ ăn đó lên miệng và mở miệng ra chỉ xuất hiện thông qua việc khuếch tán phong đại thông qua hành vi tâm. Chẳng ai có thể mở miệng bằng một chìa khóa hay với bất kỳ một dụng cụ riêng biệt nào.

1783. [362] Việc đưa đồ ăn vào trong miệng, hoàn tất công việc của một chiếc chày bằng cách đưa răng lên xuống, việc hoàn tất nhiệm vụ giống như nhiệm vụ một khối vữa do hàm dưới thực hiện, việc hoàn tất nhiệm vụ giống như cánh tay của lưỡi, chỉ xảy ra do việc khuếch tán phong đại thông qua hành động của tâm mà thôi. Như vậy miếng thực phẩm đó trở thành bôi trơn với những tinh thể nước miếng nhỏ xíu ngay tại đầu lưỡi và với lượng nước miếng đặc hơn ở cuối lưỡi. Khi nơi cối giã của hàm răng dưới, khi miếng thực phẩm đó đã được trộn ướt với nước miếng và giã nhuyễn bằng chiếc chày là hàm răng trên. Chẳng có ai đặt vào bên trong đó với một chiếc thìa nhỏ hay một cái môi. Món thực phẩm đó đi vào trong miệng nhờ vào phong đại. Chẳng có ai nâng đỡ nó, khi đã vào được bên trong. Bằng một chiếc miếng thấm rom. Nó dừng lại tại đó cũng chỉ nhờ vào hòa đại, nấu chín, cũng chẳng có ai đẩy nó ra, với một chiếc que hay chiếc gậy. Nó chỉ được đẩy ra nhờ vào phong đại mà thôi. Vì thế chính phong đại đã đẩy miếng thực phẩm đó tới lui, sang một bên, giữ lấy nó, trở qua trở lại, nghiền nát, gỡ bỏ hết nước ảm và đẩy nó xuống dạ dày.

1784. Chính địa đại đã đỡ cho miếng dưỡng chấp đó, lật qua lật lại, nghiền nát ra, loại bỏ hết nước ảm rịn ra và đẩy ra ngoài. Chính là thủy đại đã tạo ra sự cô kết đó và bảo toàn số nước ảm đó. Chính là hỏa đại đã nấu sôi miếng dưỡng chấp đó khi đã được đẩy xuống bên trong [dạ dày] chính hư không giới đại đóng vai lỗi vào. Chính là ý xứ, là kết quả từ việc liên kết các điều kiện tại vị trí này vị trí nọ đã trở nên tạo thành ý nghĩa. Ở đây ta nên hiểu “tinh giác thông qua vô si” chính là quán tưởng xuất hiện theo phương cách này .

1785. Hơn thế nữa ta nên hiểu “tinh giác thông qua vô si” ở đây chính là mười cách duyệt xét lại đặc tính ghê tởm. Cụ thể là, việc ra đi, việc tìm kiếm, cách sử dụng, sự bài tiết, nơi chứa, không tiêu hóa, đã tiêu hóa, hậu quả, sự tuôn trào, dính bần. Nhưng ở đây cách giải thích chi tiết nên được tham khảo trong một chương nơi tác phẩm Thanh Tịnh Đạo theo quán tưởng về đặc tính ghê tởm nơi thực phẩm (thức ăn). (Vis 342-6)

1786. **Uccārapassāvakkamme** <250.9> (“*đại tiện và tiểu tiện*”) = *uccārassa ca passāvassa ca kamme*.

1787. Về vấn đề này, (1) Nếu không thoát tổng ra khỏi ruột hay thoát nước [tiểu] vào đúng thời gian thích hợp. Toàn bộ thân con người ta sẽ toát ra mồ hôi, con mắt trợn trừng lên, tâm người ấy không đạt nhất cảnh tính và các bệnh tật khác lại nổi lên; nhưng nếu người đó thực hiện đúng theo qui trình đó sẽ chẳng có gì xảy ra cả, đây là ý nghĩa của đoạn này. Ta nên hiểu “tỉnh giác về điều lợi ích” là như vậy đó.

1788. (2) Nhưng nếu người nào đó phóng uế ra khỏi ruột và làm ướt (tiểu tiện) không đúng chỗ sẽ phạm phải lỗi phạm, bệnh tật nặng nề sẽ gia tăng và mối nguy hiểm tính mạng sẽ xuất hiện. Nhưng nếu người đó thực hiện đúng chỗ. Chẳng có điều gì thuộc loại đó xảy ra cả. Đây chính là đặc tính thích hợp. Ta nên hiểu “tỉnh giác về thích hợp” là như thế đó.

1789. (3) Và ta nên hiểu “tỉnh giác về hành xử” như là điều không thể tách biệt khỏi đề mục thiền.

1790. (4) Bên trong ta chẳng có bất kỳ loại bản ngã nào có thể thực hiện việc đại tiện và tiểu tiện. Nhưng công việc đó chỉ xuất hiện nhờ việc khuếch tán phong đại thông qua hành vi tâm mà thôi. Giống như một ung nhọt đã chín mủ, mủ và máu chảy ra qua việc mủ và máu tự tràn ra khỏi ung nhọt mà không có bất kỳ ước muốn nào can dự vào, cũng giống như nước tràn ra khỏi chiếc bình được đổ đầy tràn nước, chẳng có bất kỳ ước muốn nào [nơi chiếc bình đó] can dự vào, chính vì thế việc bài tiết vật chất tích lũy trong nơi chứa [dạ dày] để tiêu hoá đồ ăn và nước [tích lũy] trong bàng quang xuất ra ngoài là do sức ép của phong đại chẳng hề có chút ý muốn nào can dự vào đó cả. Nhưng việc [phân và nước tiểu] xuất ra ngoài như vậy cũng chẳng phụ thuộc ý muốn của vị Tỳ khuru hay của một người nào khác, đây chỉ đơn giản là công việc bài tiết của cơ thể mà thôi. Tương tự như điều gì vậy? Giống như khi có ai đó đổ nước bẩn ra khỏi một chiếc bình,^[112] nước dơ đó chẳng thuộc về người đổ cũng chẳng phải là của ai khác. Nước đó chỉ đơn giản là vấn đề bảo quản [được đựng] trong bình nước mà thôi. Ở đây ta nên hiểu “tỉnh giác (minh quán) vô si” như là quán tưởng diễn ra theo cách này mà thôi.

1791. Liên quan đến **gate** <250.10> (“*trong khi đi*”) v.v... **gate** có nghĩa là hành vi đi bộ; **thite** (“*đang khi đứng*”) có nghĩa là hành vi đứng lại, dừng chân tại chỗ; **nisinne** (“*đang khi ngồi*”) có nghĩa là hành vi ngồi thiền; **sutte** (“*đang khi ngủ*”) có nghĩa là hành vi đang ngủ.^[113]

1792. Về điểm này, việc tập luyện tỉnh giác (minh quán) nên được hiểu theo cách thức đã được khẳng định liên quan đến việc “đi tới”. Nhưng đây lại là một phương pháp khác nữa. Có một vị Tỳ khuru, đang khi đi lại suy nghĩ miên man và cũng suy nghĩ về điều khác nữa. Một vị Tỳ khuru khác lại thực hiện như vậy mà không rời khỏi đề mục thiền. Giống như một người đang đứng, đang ngồi, đang ngủ mà lại suy nghĩ miên man nhưng lại nghĩ đến điều gì khác. Một vị khác cũng làm như vậy mà không rời bỏ đề mục thiền của mình. Nhưng do vấn đề này còn quá nhiều điều chưa rõ ràng, nên các ngài (thiền sư) đã làm rõ bằng cách đi lên đi xuống. Đối với vị Tỳ khuru đang thực hiện chuyển đi kinh hành, và đứng lại vào cuối chuyển đi đó, cho rằng: “Các sắc pháp và phi sắc diễn ra tại điểm tận phía đông trong cuộc kinh hành này đã diệt (kết thúc) tại đó mà không thể đến được điểm tận phía tây và những gì diễn ra tại điểm tận phía tây trong cuộc kinh hành đó cũng lại diệt tại điểm đó mà không thể đến được điểm tận phía đông nữa. Những gì diễn ra ngay tại điểm giữa cũng sẽ diệt tại đó mà không thể đạt đến điểm tận ở phía đông hay phía tây. Các sắc pháp và phi sắc diễn ra trong vùng kinh hành cũng diệt mà không đến vị trí đứng lại.; những gì diễn ra tại vị trí đứng lại đó cũng diệt mà không thể đạt đến vị trí nằm ngủ được, và vẫn cứ tiếp tục duy trì như theo cách thức này; vị [Tỳ khuru] này cho tâm^[114] nhập dòng hữu phần, khi thức dậy, [364] ngài chỉ thực hiện được như vậy với đề mục thiền đi kèm theo trong tâm vị Tỳ khuru này là người đang tu luyện tỉnh giác bằng việc khi đi.v.v..

1793. Nhưng theo cách này thì đề mục thiền chưa được giải thích liên quan đến khi đang ngủ, và ta không thể bỏ qua đề mục thiền đó không được giải thích. Chính vì thế sau khi đã đi, đứng, ngồi thiền bao lâu có thể, khi ngủ^[115], vị Tỳ khuru đã thực hiện như vậy sau khi cho rằng: “Thân xác không có cố ý; chiếc giường cũng vậy, thân không biết được, “Ta đang ngủ trên giường”; và chiếc giường cũng không hay biết.: “Thân đang nằm ngủ trên ta.” ngài liên tục cho rằng: “Thân không có ý thức nằm ngủ trên giường, và chiếc giường cũng chẳng có ý thức nốt” chính ngài [Tỳ khuru] mới khiến tâm của mình nhập dòng hữu phần. Khi tỉnh dậy ngài cũng thực hiện y như vậy chỉ do liên tục nắm giữ đề mục thiền của mình mà thôi. Đây là cách ngài tu luyện tỉnh giác trong khi ngủ.

1794. **Jāgarite** (“*đang khi thức dậy*”): Nơi hành vi tỉnh dậy. Về điểm này, khi không có bất kỳ qui trình nào do duy tác^[116] (*kriyā-maya*) diễn ra, việc tỉnh dậy không hiện hữu. Khi một hàng (*valaṅja*)

không gián đoạn các qui trình hoạt động do duy tác tạo ra xuất hiện, ta gọi đó là “tinh duy” và vị Tỳ khuru duy trì được như vậy chính là người đang tu luyện tinh giác trong hành động tinh thức. Hơn thế nữa, bằng cách phân chia ngày và đêm thành sáu phần và duy trì tình trạng tinh thức trong suốt năm phần ta gọi ngài là người đang tu luyện tinh giác đang khi tinh thức.

1795. **Bhāsīte** (“*đang khi trò chuyện*”) Nơi hành vi trò chuyện. Về điểm này, một khi không có bất kỳ sắc y sinh thuộc thính xứ nào diễn ra, thì không có nói chuyện diễn ra, khi điều này diễn ra, thì cuộc nói chuyện cũng diễn ra, và vị Tỳ khuru nào duy trì được tình trạng này, ta gọi ngài là người tu luyện tinh giác đang khi trò chuyện. Và công việc thuyết pháp mà lấy lĩnh vực giải thoát là điều quan trọng hàng đầu, vị nào loại bỏ được ba mươi hai loại trò chuyện hạ cấp và chỉ nói những gì dựa trên mười căn bản thuyết pháp (xin đọc M. iii 113; A iv 352, 357; v 67. 128-30; Ndi 220-1. 472) cũng là người đang tu luyện tinh giác vậy.

1796. **Tuṇhībhāve** <250.11> (“*đang khi giữ thinh lặng*”): Nơi hành vi không trò chuyện. Về điểm này, khi sắc y sinh với thính xứ diễn ra, thì không có im lặng; khi sắc y sinh với thính xứ không diễn ra, thì thinh lặng xuất hiện. Vị Tỳ khuru nào chủ trương theo cách thức này, vị đó đang tu tập tinh giác giữ thinh lặng. Và vị Tỳ khuru nào, sau khi đã thực hiện đề mục thiền thích hợp với tâm của mình trong số 38 đối tượng (quán tưởng), đang ngồi thiền và nhập thiền thứ nhì, vị đó chính là người đó đang tu tập tinh giác trong việc giữ thinh lặng vậy.

1797. Và ở đây một oai nghi [có nghĩa là, oai nghi đi] cũng đã được truyền đạt xuống nơi hai vị trí. Ở trên, trong trạng thái “đi tới và đi lui” (*abhiikkante paṭikkante*) được chú giải như là hành vi đi một quãng đường dài bằng cách đi đến ngôi làng để khát thực và rồi quay trở về, còn về khi đi (*gate*) đứng yên, ngồi” trong trường hợp này ta nên hiểu như đã được chú giải các oai nghi cất bước chân rồi rạc bước đi trong thiền viện.

1798. [365] **Tattha katamā sati?** <250.20> (“*Về điểm này, Niệm là gì?*” v.v... đã rõ ràng.

1799. Ngài đã chứng tỏ được gì bằng **vivittam** <251.4> (“*viễn ly*”)? Ngài cho thấy một trú xứ thích hợp chính là một nơi để tu luyện trong quá trình tu thiền (*yoga*) đối với vị Tỳ khuru đó. Vì một nơi cư trú trong rừng là nơi thích hợp với vị Tỳ khuru nào đã chứng đắc được một số ân đức đặc biệt. Nhưng đối với vị nào chưa đắc thủ được những ân đức đó lại không mấy thích hợp. Vì đối với vị Tỳ khuru nào đang cư trú trong rừng giống như cư dân sống nơi rừng thiêng, như khỉ đen, gấu, linh cat, báo, hươu nai v.v... Tại sao vậy? Vì chúng chỉ sống trong rừng do nhu cầu thôi thúc mà thôi. (xin đọc M. I 19). Vì không có lợi ích gì dựa trên một trú xứ trong rừng đối với vị Tỳ khuru này. Rất có thể vị Tỳ khuru này còn gây ô nhiễm cho cả trú xứ đó lẫn cả những cư dân sinh sống trong đó và lại còn tạo nghi ngờ cho giáo pháp của Đức Phật nữa. Nhưng [cách sống như vậy] chỉ thích hợp cho [vị Tỳ khuru] nào chứng đắc được một số ân đức. Vì trong trú xứ nơi rừng thiêng đó ngài tự thiết lập thiền quán, ngài đạt tới được A-la-hán và chứng đắc viên tịch [Níp bàn]; ngài làm vinh danh cho toàn bộ trú xứ trong rừng, ngài thanh tịnh đầu óc [117] cho các cư dân sống trong rừng và ngài lan truyền giáo pháp khắp nơi. Chính vì thế vị Đạo Sư (Đức Phật) có nói: “Vị nào năng lui tới trú xứ viễn ly” v.v... chứng tỏ cho thấy trú xứ thích hợp là một nơi tu luyện cho cả một qui trình tu luyện dành cho vị Tỳ khuru thuộc hạng người như vậy.

1800. Về điểm này, **vivittam** (“*sống viễn ly*”) có nghĩa là trông rỗng, không ồn ào, không có nhiều tiếng động. Vì người nói rằng **Taṇ ca anākinṇam** (“*và không tạo ra phiền não lo âu*”) để chứng tỏ cho thấy rất thuận lợi. Về điểm này, **anākinṇam** <251.5> (“*không gây ra phiền toái*”) = *asaṇkinṇam*, có nghĩa là “không đông người.” Về điểm này, một trú xứ cho dù trong bán kính một *gavuta* hay độ một nửa dặm, vây quanh là đồi núi đầy đặc, hay trong rừng rú hoặc sông ngòi chằng chịt, không thể lui tới vào thời gian không thích hợp, được gọi là “không gây phiền toái” cho dù vị trí không xa lắm. Nhưng một trú xứ xa hơn nửa dặm hay một dặm ta gọi là “không gây phiền toái” do khoảng cách.

1801. Ngài vừa nằm xuống (hay ngủ—*seti*) và ngồi (*āsati*) tại đây chính là **senāsanam** <251.8> (“*một trú xứ*”) nhưng để cho thấy trú xứ đó thuộc loại nào. **Mañco** (“*giường*”) có bốn loại giường: một chiếc băng dài (*masāraka*), một loại giường được đan bằng dây đai vải (*bundikābaddha*), loại giường có chân cua (*kuṭṭrapādaka*) và một loại giường có chân rời tháo ra được. (*āhaccapādaka*). Cũng giống vậy đối với **pīṭham** (“*ghế*”).

1802. **Bhisi** <251.9> (“*đệm*”): có năm loại đệm đó là đệm làm bằng len (“*unṇābhisi*”) đệm làm bằng vải (*colabhisi*), đệm làm bằng vỏ cây (*vākabhisi*), đệm làm bằng cỏ (*tiṇabhisi*) và đệm làm bằng lá cây (*paṇṇabhisi*). Chỗ để đầu được gọi là **bimbohana** (“*gối đầu*”); được phép dùng một thanh gỗ dày độ bốn ngón tay và dài bằng cả chiều rộng chiếc giường.

1803. **Vihāro** <251.10> (“*nơi trú xá hay một thiền viện*”) đó là trú xứ được xây dựng, chứng tỏ cả ngày lẫn đêm đều có thể thấy được có đường đi bao quanh. [366] **Aḍḍhayogo** (“*nửa chiếc ách, nhà một mái*”) là một căn nhà có mái cong giống như con chim *supaṇṇa*. **Pāsādo** (“*một dãy nhà*”) là một dãy nhà dài được xây với hai mái. **Aṭṭo** (“*chòi canh*”) một loại kiến trúc [118] đặc biệt có tường dày cao khoảng bốn năm tầng được xây bằng gạch để tránh các vị vua thù nghịch hay đại loại như vậy. **Mālo** (“*sảnh đường*”) đây là một căn phòng rộng, giống như nơi làm nhà ăn. Trong tập chú giải Luật, sảnh đường được gọi là một căn nhà bốn gian và một mái.

1804. **Leṇaṃ** (“*hang đá*”) là nơi trú xứ được xây bằng cách khoét một khối đá hay xây một bức tường được dựng lên ngay sườn đồi không được rộng cho lắm. **Guhā** <251.12> (“*một căn hầm*”) một hang động lớn nằm sâu dưới đất là nơi cho phép đốt đèn cả ngày lẫn đêm; có thể là một căn hầm trong vách đá hoặc dưới lòng đất. **Rukkhamūlaṃ** (“*rễ cây*”) phần ở dưới một cây hay có hàng rào che chắn hoặc không. **Velugumbo** <251.13> (“*bụi tre*”) là một bụi cây tre. **Yattha vā pana bhikkhū paṭikkamanti** (“*hay bất kỳ nơi nào vị Tỳ khuru quay trở về*”): bất kỳ chỗ nào các vị Tỳ khuru trở về, ngoại trừ những chỗ bắt đầu với “*giường*”. Là nơi thích hợp để cho họ tụ tập lại, tất cả các thứ đó là một “*trú xứ*”.

1805. **Bhajati** <251.16> (“*ngài thường hay lui tới*.”): đi tới. **Sambhajati** (“*qui tụ lại với nhau*”): tỏ ra thích thú; ngài cùng tới vào chỗ đó. Không hài lòng ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. **Sevati** <251.16> (“*tu luyện*”) ngài tu luyện bằng cách đến cư ngụ. **Nisevati** (“*chiếm cứ*”) đào luyện bằng cách phụ thuộc vào, không tỏ ra bất mãn. **Samsevati** (“*tu luyện*”) tu luyện đúng cách bằng cách thực hiện các nhiệm vụ của một trú xứ.

1806. Giờ đây ta bàn đến **araññaṃ** <251.17> (“*rừng*”) và **rukkhamūlaṃ** <251.19> (“*gốc cây rừng*”) v.v... được bắt đầu bàn đến cho thấy có hai loại rừng đã được khẳng định như là “*trú xứ viễn ly*”. Ở đây **araññaṃ** (“*rừng*”) theo phương pháp Giới Luật (*pariyāya*) đã được truyền lại là: ngoại trừ những làng mạc và các vùng phụ cận tất cả những gì còn lại được gọi là “*rừng*” (Vin. iii. 46) Theo phương Pháp Kinh Tạng liên quan đến các vị Tỳ khuru sống trong rừng là một trú xứ trong rừng đã được truyền lại là xa khoảng độ năm trăm chiều dài cây cung.” (Vin. iv. 183) Nhưng cả Luật và Kinh Tạng chỉ mang tính cách tượng trưng mà thôi (*pariyāya*): Vì Diệu Pháp lại diễn giải theo nghĩa đen. **Nikkhamitvā bahi indakhilā** (*sau khi đã ra ngoài biên giới*) Ý nghĩa ở đây chính là *indakhilato bahi nikkamitvā*.

1807. Và vì đặc tính dễ nhận ra của **Rukkhamūla** <251.19> (“*gốc cây*”) v.v... do bản chất của chúng, **Rukkhamūlaṃ yeva rukkhamūlaṃ** (“*gốc cây chỉ là gốc cây mà thôi*”) v.v... người ta đã đề cập đến điều đó. Hơn thế nữa, ở đây bất kỳ gốc cây nào mát, có tán, biệt lập một mình được gọi là **Rukkhamūlaṃ** gốc cây. **Pabbataṃ** <251.20> (“*vách đá*”) chính là một tảng đá to (*sela*). Vì sau khi ngài đã thực hiện những gì cần phải làm với nước tại những hồ lấy nước ở đó, [367] ngài ngồi dưới một bóng cây và gió hiu hiu nhẹ thổi, xuất hiện từ nhiều phía, tâm của ngài đạt nhất cảnh tính.

1808. **Kandaraṃ** (“*khe núi*”): **KAM** là tên để gọi dòng nước. Dòng nước chảy [119] (*DARita*) là từ đó mà ra, có nghĩa là, một nơi có đá bị nước sỏi mòn đi. Cũng được gọi là “*rãnh nước*” hay là “*thung lũng do sông tạo ra*” Vì ở đó những đụn cát trông giống như những phiến đá màu bạc, những cánh rừng nhỏ mọc ở trên trông giống như chiếc màn trướng châu báu và dòng nước chảy xuống từ dòng thác trông giống như một đồng châu báu. Khi ngài đã xuống một vùng thác như vậy ngài uống nước và làm tươi mát chân tay và gom cát thành đống, ngài trải y cà sa ra. Ngồi trên đó và thực hiện nhiệm vụ của một sa môn lúc đó tâm của ngài đạt nhất cảnh tính.

1809. **Giriguhaṃ** <251.21> (“*hang núi*”) là một [kê hờ] giữa hai tảng đá; hay một miệng hang rộng giống như một đường hầm duy nhất. Đặc tính của **susāna** (“*bãi tha ma*”) được đưa ra trong Thanh Tịnh Đạo (Vis 76)

1810. **Vanapattham** <251.26> (“*rừng rậm*”) một nơi xa khỏi cuối làng và dân chúng không thường xuyên lui tới, họ chẳng cày cấy và trồng tía gi ở đó cả. Chính vì thế trong cách mô tả về cánh rừng

rậm này như sau **vanapatthan ti dūrānam etaṃ senāsanānaṃ adhi vacanaṃ** (“rừng rậm là một từ để mô tả một trú xứ xa xôi”) v.v... được nói tới. Hay ta nên chỉ hiểu điều này như đã được phân loại thành rừng cây v.v... chính vì thế thay vì đưa ra một cách mô tả trong quá trình công bố việc mô tả được đưa ra sau cùng.

1811. **Abbhokāsaṃ** (“ngoài trời”) : không có nhà cửa, không có mái che. Nhưng ở đây nếu ta muốn, ta có thể lấy y và sa dựng lên một căn lều và cư trú trong đó. **Palālapuñjaṃ** <251.22> (“một đồng rom”) : rom được chất đồng lên làm thành hang hồ giống như một hang đá trên sườn dốc bằng cách kéo rom, cỏ khô thành một đồng to. Họ cũng chất rom lên ngọn cây và bụi tre và ngồi thiền dưới đó. Họ thực hiện các nhiệm vụ của một vị sa môn, điều này được đề cập có liên quan đến vấn đề đó.

1812. Trong phần mô tả về **Vanapattham** (“cánh rừng rậm”), **salomahaṃsaṇaṃ** (“khiến tóc dựng đứng lên”) có nghĩa là khi tóc dựng đứng lên diễn ra nơi người nào đi vào [khu rừng rậm đó]. [đây là một từ ám chỉ những trú xứ tạo kinh hoàng cho người nào bước vào trong đó. **Pariyantānaṃ** <251.28> (“xa xôi hẻo lánh.”): tọa lạc ở tận biên giới (*pariyante thitā*), do ở quá xa. **Na manussūpacārānaṃ** (“không phải là nơi có nhiều người lui tới”): tọa lạc ở tận cuối cánh rừng rất xa những nơi có người lui tới cây cối gieo hạt. **Durabhisambhavaṇaṃ** <251.30> (“khó lòng có thể chịu nổi”): khó lòng có thể sống được do những ai không hài lòng về cuộc sống viễn ly chưa thể vượt qua nổi [sợ hãi].

1813. Trong phần mô tả về **appasadda** <251.32> (“vội rất ít tiếng động”) **appasaddaṃ** <251.33> (“vội rất ít tiếng động”) có nghĩa là không có tiếng người nói chuyện. **Appanigghosaṃ** <251.36> vội rất ít tiếng động giống như tiếng động trong thành phố. [368] Nhưng cả hai loại tiếng động này chỉ được hiểu theo một nghĩa là âm thanh, chính vì thế trong phần mô tả **yad eva taṃ appasaddhaṃ tad eva taṃ appanigghosaṃ**. (“cái mang lại chút ít tiếng động cũng như có rất ít âm thanh”) được đề cập tới.

1814. **Vijanavātaṃ** <252.1> (“không có cả tiếng thở của người”): không có cả làn hơi của thân thể do di chuyển tạo ra. **Vijanavādaṃ** (“không có tiếng người”) cũng là một cách giải thích khác: ý nghĩa ở đây là nơi đó không có tiếng người nói chuyện. Nhưng chính vì có ít tiếng người như vậy, nên cũng không có người di chuyển và cả tiếng người nói. Chính vì thế **yad eva taṃ appanigghosaṃ tad eva taṃ vijanavātaṃ** <251.37> (“nơi nào có ít tiếng người nói thì cũng chẳng có hơi thở của con người.”) là điều được nói đến trong phần mô tả.

1815. **Manussarāhaseyyakaṃ** <252.2> (“che khuất khỏi dân chúng”): khiến cho dân chúng không nhìn thấy được. Nhưng vì không có dân chúng di chuyển qua lại, chính vì thế **yad eva taṃ vijanavātaṃ tad eva taṃ manussarāhaseyyakaṃ** (“nơi nào không có cả hơi thở con người cũng không nằm trong tầm nhìn của họ”) đã được đề cập đến trong phần mô tả.

1816. **Paṭisallānasārappaṃ** <M 252.3> (“thích hợp để viễn ly.”): thích hợp với cuộc sống sa môn. Nhưng điều đó nhất thiết phải nằm che khuất khỏi dân chúng. Chính vì thế mà **yad eva taṃ manussa-rāhaseyyakaṃ tad eva taṃ paṭisallānasārappaṃ** (“nơi nào nằm che khuất khỏi tầm nhìn của dân chúng thì thích hợp đối với cuộc sống viễn ly.”) được nói đến trong việc mô tả.

1817. Trong phần mô tả về **araññaḡata** <252.4> (“đi đến rừng sâu”) v.v... “rừng rậm” cũng đã được khẳng định. Giống như “gốc cây” nhưng toàn bộ các trú xứ khác được gộp lại với **suññaḡāra** (“một nơi trống trải”)

1818. **Pallaṅkaṃ ābhujitvā** <252.7> (“sau khi ngồi kiết già”) bằng cách tự ấn định vào tư thế ngồi khóa hai đùi lại.

1819. **Ujuma kāyaṃ paṇidhāya** <252.9> (“giữ thân thẳng đứng”) bằng cách để phần trên cơ thể thẳng đứng và đặt mười tám đốt xương sống chồng nhau; vì da, thịt và gân của kẻ nào ngồi trong tư thế này thì không oằn xuống. Thế rồi các cảm thọ xuất hiện lúc này lúc khác từ tư thế cúi mình xuống chúng không thể xuất hiện. **Ujuko hoti kāyo thito paṇihito** (“cơ thể được ổn định, trong tư thế thẳng đứng.”): điều này được đề cập đến liên quan đến cùng ý nghĩa như vậy.

1820. **Parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā** <252.11> (“sau khi an trú niệm trước mặt ngài.”): Sau khi đã đặt niệm vào đề mục thiền. Hay nói cách khác, “sau khi đã đem lại gần miệng (*mukha*)” là ý nghĩa muốn nói ở đây. Chính vì thế **ayaṃ sati upaṭṭhitā hoti supaṭṭhitā nāsikagge vā mukhanimitte vā**. <252.14> ta có thể nói rằng: (“niệm được an trú, đặt nền móng vững chắc. Trên chót mũi, hay môi trên”) **Mukhanimittam** <252.15> (“môi trên” – nghĩa đen là “đầu chỉ của miệng”): ở đây hiểu là vị trí trung tâm ở môi trên, là nơi hơi thở từ mũi tiếp xúc.

1821. [369] Hay nói cách khác **Pari** (“nói về”) hiểu theo nghĩa chủ trương như vậy (*pariggaha*). **Mukhaṃ** (“miệng”) hiểu theo nghĩa là một lối thoát ra (*niyyāna*), **sati** <252.16> (“chánh niệm”) hiểu theo nghĩa an trú (chánh niệm) (*upaṭṭhāna*); chính vì thế **parimukhaṃ satim** ta cho là (“chánh niệm gắn chặt với lối thoát ra [miệng]. Như vậy ta nên hiểu ý nghĩa theo phương pháp đã được đưa ra trong tác phẩm Paṭisambhidā (Ps I 176). Đây ta có ý nghĩa ngắn gọn như sau.: “Bằng cách an trú lối thoát có thể nắm vững được” (*pariggahitaniyyānaṃ satim*). [120]

1822. Phần mô tả về **abhiijhā** <252.17> (“tham ái”) ở đây xem ra đã quá rõ ràng. Nhưng đây là một cách chú giải ngắn gọn. **Abhiijhaṃ loke pahāya** (“sau khi đã diệt trừ tham ái ở đời.”): Ngũ uẩn được coi như là đối tượng chấp thủ, lại chính là thế gian (*loka*) hiểu theo nghĩa bóp vụn ra và phân huỷ ra (*lujjana-palujjana*); chính vì thế trừ tham ái và trấn áp tham ái liên quan đến ngũ uẩn được coi như là đối tượng chấp thủ, đây chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

1823. **Vigatābhiijhena** <252.33> (“với tâm ly tham”) : ly tham bằng cách diệt trừ và trấn áp; “không giống như nhãn thức” là ý nghĩa ở đây.

1824. **Abhiijhāya cittam parisodheti** <252.33> (“ngài thanh tịnh tâm khỏi tham lam.”) = *abhiijhāto cittam parisodheti*; ý nghĩa ở đây là, “Ngài đã hành động để diệt trừ tham dục khỏi tâm và sau khi đã rời tâm khỏi tham dục sẽ không chiếm cứ trở lại nữa. “ Nhưng trong phần mô tả này, vị nào chuyên vun đắp **sodheti** <252.48> (“tẩy sạch”), vị nào phát triển tu tập **visodheti** (“thanh tịnh”) và vị nào tu luyện liên tục **parisodheti** (“thanh tịnh hoàn toàn”) ở đây ta nên hiểu ý nghĩa như là vậy. Liên quan đến **moceti** (“giải thoát”) v.v... thì phương pháp xem ra giống như những gì đã trình bày ở trên.

1825. Ý nghĩa của các từ **vyāpādapadosaṃ pahāya** <253.1> (“sau khi đã từ bỏ sân ác”) ta cũng nên hiểu theo nghĩa này. “Tâm thức sẽ bị huỷ diệt (*vyāpajjati*) thông qua điều này; giống như sữa đông đã bị thối rữa, v.v... đã loại bỏ đi hiện trạng bình thường của nó.” Chính là “ác ý” (*vyāpāda*) “bị tha hóa (*padussati*) do làm méo mó xuyên tạc, hoặc giả nó sẽ huỷ diệt (*paduseti*) và triệt tiêu một loại khác nữa đó chính là “sân hận” (*padosa*). Toàn bộ những điều vừa kể chỉ là các từ ám chỉ tức giận (*kodha*). Chính vì thế có lời nói rằng: **Yo vyāpādo so padoso, yo padoso so vyāpādo** <253.11> (“cái ta gọi là ác tâm chính là sân hận, và cái ta gọi là sân hận cũng chính là ác tâm.”) Và vì điều này được mô tả một cách trọn vẹn như vậy. Chính vì thế thay vì nói. “ Có lòng nhân ái đối với hạnh phúc của toàn thể chúng sanh,” chỉ có điều này được nói đến nhiều nhất, cụ thể là **avyāpannacitto** <253.16> (“với tâm thoát khỏi sân hận.”)

1826. Hôn trầm (*thīna*) là một chứng bệnh tâm. Thuy miên (*middha*) cũng là một chứng bệnh nơi những sở hữu tâm. *Thīnañ ca middhañ ca* = **thīnamiddham** <253.35> (“hôn trầm và thuy miên”). **Santā honti** <254.4> (“được bình an”): và hai pháp này được an bình hóa nhờ vào an bình tịch diệt. Cũng chính vì liên quan đến điều này mà chương [các từ ghép] được triển khai ở đây. **Ālokasaññī** <254.13> (“tưởng về ánh sáng”): cả ban ngày lẫn ban đêm người đắc thủ tưởng có khả năng nhận biết được ánh sáng, được giải thoát khỏi mọi triền cái, và được thanh tịnh [121] **Sato sampajāno** <254.17> (“niệm và tỉnh giác”): ngài chứng đắc được chánh niệm và trí tuệ; cả hai đặc tính này được khẳng định ở đây do đặc tính hữu ích nó đem lại cho tưởng ánh sáng.

1827. [370] Nhưng các từ **cattattā** <254.9> (“vì lý do đã từ bỏ”) v.v... trong các từ mô tả **Ālokasaññā** <254.13> (“tưởng về ánh sáng”) vì họ được thoát khỏi hôn trầm và thuy miên, mỗi từ này đều là các từ đồng nghĩa cho nhau mà thôi. Về điểm này, **cattattā** (“vì đã từ bỏ”) có nghĩa là “vì lý do đã từ bỏ ra ngoài.” Chính vì thế các từ còn lại cũng có ý nghĩa như vậy.

1828. Nhưng ở đây **cattattā** (“vì đã từ bỏ được”) được khẳng định ở đây như là từ bỏ chính hiện trạng của mình. **Vantattā** <254.9> (“vì nôn mửa ra khỏi”): điều này được khẳng định để chứng tỏ rằng ta không nên chiếm lại những thứ đó. **Muttattā** (“vì đã thoát ra”): điều này nhằm khẳng định những gì đã thoát khỏi tương tục tính. **Pahīnattā** (“vì đã được diệt trừ”) : ta khẳng định điều này vì

chẳng còn tìm được nơi nào dành cho những gì đã thoát ra ngoài. **Paṭinissatṭhattā** (“vì đã xuất ly”): điều này được khẳng định nhằm chứng tỏ cho thấy xả ly những gì trước đó đã chiếm được, hay ý nghĩa ở đây là “vì đã xuất ly khỏi những triền phược. Và vì đã xuất ly bằng cách vượt thắng nhờ sức mạnh tu luyện.” **Pahīnapaṭinissatṭhattā** <254.10> (“vì đã được diệt trừ và xả ly.”): vì đã xuất hiện việc diệt trừ bằng cách trấn áp. Tương tự như : do xả ly, điều này không bao giờ xuất hiện trở lại nơi tương tục tính nữa.

1829. **Ālokā** [122] hoti <254.13> (“đang tỏa sáng”): phát ra ánh sáng. **Vivaṭā** <254.15> (“được tiết lộ”) hiểu theo nghĩa không gặp cản trở, hay trở ngại. [123] **Parisuddhā** (“được thanh tịnh”) hiểu theo nghĩa được thoát khỏi mọi điều bất toàn. **Pariyodātā** (“sáng sủa rõ ràng”) hiểu theo nghĩa được tỏa sáng chói chang (*pabhassara*).

1830. **Uddhaccakukkuccam** <254.40> (“trạo cử và hồi hận”) : ở đây hiện trạng bị phóng dật chính là “trạo cử”; việc lỗi phạm thể chất [124] (*vatthujjhācāra*) do bản chất do dự thiếu quả quyết đối với những đối tượng chính là “hồi hận”. Ở đây cũng vậy, liên quan đến **santā honti** <255.9> (“được an bình”) ta nên hiểu chương bản về các từ theo cách đã đưa ra ở trên.

1831. **Tiṇṇavicikiccho** <256. 4> (“đã vượt qua hoài nghi”): điều còn lại sau khi đã vượt qua, sau khi đã đi qua hoài nghi. Trong phần diễn giải, **tiṇṇo** (“đã vượt qua được”) được khẳng định để chứng tỏ cho thấy hiện trạng không chìm ngập trong hoài nghi; **uttiṇṇo** <256.5> (“vượt lên”) được khẳng định nhằm cho thấy điều đã được vượt qua. **Nitiṇṇo** (“vượt qua khỏi”) được khẳng định nhằm chứng tỏ cho thấy hiện trạng nguy hiểm đã được vượt qua do vượt qua nhờ vào sức mạnh tu luyện. **Pāragato** [125] (“tới phía bờ bên kia”) : đạt tới phía bên kia hoài nghi được biết đến như là pháp không hoài nghi. **Pāram anuppatto** (“tới được bên bờ bên kia”): đạt tới phía bên kia nhờ sức mạnh tập luyện. Như vậy ngài chứng tỏ cho thấy kết quả việc tập luyện là như thế nào.

1832. **Akathaṅkathī** (“không nghi ngờ gì”) : chẳng có nghi ngờ nào diễn ra như vậy cả: “Làm sao điều này diễn ra được? Làm sao vậy?” **Kusalesu dhammesu** (“liên quan đến các pháp thiện”): vì liên quan đến các pháp không bị khiển trách. **Na kaṅkhati** <256.10> (“ngài không còn nghi ngờ gì nữa”): nghi ngờ chẳng nổi lên. Liệu đây có phải là những pháp thiện hay không. **Na vicikicchati** (“ngài không chần chừ”): ngài không phải nghi ngờ (*kicchati*), mệt mỏi trong việc định nghĩa những pháp đó đúng theo bản chất. **Akathaṅkathī hoti** <256.11> (ngài chẳng còn nghi ngờ gì”) : [371] Ngài chẳng có chút nghi ngờ nào (*kathaṅkathā*) theo phương cách này, “Làm thế nào biết được đây là pháp thiện ?” **nikkathaṅkatho** (“ngài đã thoát mọi nghi ngờ”) và **vigatakathaṅkatho** (“ngài chẳng còn hoài nghi gì nữa”) đều là từ đồng nghĩa với từ đó mà thôi. Nhưng ý nghĩa của từ này là: “Ngài đã thoát khỏi mọi nghi ngờ.” chính là **vigatakathaṅkatho**.

1833. **Upakkilese** <256.18> (“làm ô nhiễm”) : điều gì đã trở thành ô nhiễm. Vì chúng tiến tới gần tâm (*upagantvā*) và làm nhơ bản tâm của ta. Chính vì thế ta gọi là những điều tùy phiền não. (*upakkilesā*).

1834. **Paññāya dubbalīkarāṇe** <256.30> (“điều làm suy yếu trí tuệ”): Vì một khi những triền cái này đã nổi lên, không để cho trí tuệ dù hiệp thể hay siêu thể chưa sanh được sanh khởi, và còn phá vỡ cả bát thiên chứng nổi lên hoặc năm loại thắng trí (*abhiññā*) bằng cách cản trở chúng, chính vì thế người ta cho rằng: nó làm “suy yếu trí tuệ” **anuppannā c’eva paññā na uppajjati uppannā ca paññā nirujjhati** <256.31> (“kể cả trí tuệ chưa nổi lên, không nổi lên và trí tuệ đã nổi lên thì tiêu diệt”) : và có lời đề cập đến những gì liên quan đến cùng ý nghĩa nêu trên. Những gì còn lại đều đã rõ ràng vì ý nghĩa này đã được giải thích rải rác nhiều nơi ở trên.

1835. Liên quan đến **vivicc’eva kāmehi** <256.34> (“ly dục”) v.v... điều cần được đề cập liên quan đến những gì được mô tả đã khẳng định ở trên trong đoạn nói về Tâm Khởi Sanh (*cittuppadakanda*) [trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇi*] và ở nhiều điểm khác nữa. Chỉ có những gì liên quan đến việc mô tả tại nhị, tam và đệ tứ thiên. Ta đã khẳng định về các thiên nêu trên như sau: “Có loại thiên gồm ba chi (*tivaṅgika*)” (Dhs. §161). Có loại thiên hai chi (*divaṅgika*)” (Dhs. § 163). Thay vì nói như vậy, vì lý do có những từ như **ajjhataṃ** <258.7> **sampasādanam** <258.8> (“đắc thủ được an tịnh nội tâm”) Mỗi loại thiên trên lại được mô tả theo cách bắt đầu như sau **Jhānan ti sampasādo pīti sukham cittassekaggatā** <258.39> (“thiền chính là an tịnh, hỷ lạc và nhất hành tâm.”) nên coi toàn bộ những chi đó gộp chung lại với an tịnh (*sampasāda*), v.v... nói một cách văn hoa bóng bẩy (*pariyāyena*). Như vậy không có gì khác biệt ở đây cả.

1836. Nhưng trong cách mô tả các từ bắt đầu với **yan tam ariyā ācikkhanti** <259.34> (“những gì các vị thánh gọi là”), cho dù **ācikkhanti desenti** <259.37> (“nói, diễn giảng”) v.v... đều chỉ là từ đồng nghĩa với nhau mà thôi, tuy nhiên đang khi điều này chỉ là như vậy. Giống như một điều chỉ định (*uddesa*) Họ “cho rằng” (*ācikkhanti*) **upekkhako satimā sukhavihārī** <259.40> (“vị nào chứng đắc xả niệm lạc trú”); như là một cách mô tả (*niddesa*) họ “diễn giải” (*desenti*): như là một lời tái khẳng định (*paṭiniddesa*) họ cho biết (*paññāpentī*); bằng cách đưa ra ý nghĩa theo cách này cách khác họ “thiết lập” (*paṭṭhapenti*); khi cho thấy lý do về những ý nghĩa này ý nghĩa họ “vạch ra cho thấy” (*vivaranti*); khi cho thấy cách sắp xếp phân loại theo chi tiết “họ phân loại” (*vibhajanti*); để có thể trừ khử đi những gì đã lộn ngược và sâu xa, hay khi tạo ra căn bản hiểu biết cho những người nghe. Họ “làm rõ” (*uttānīkaronti*); và khi loại bỏ vô minh (và mù quáng) của người nghe nơi những cách thức này họ “giải thích” (*pakāśenti*) ý nghĩa nên được hiểu theo cách thức này. [126] Coi như là lời tái khẳng định

1837. Trong phần mô tả về **samatikkamā** <261.24> (“vượt qua”). Vì xuất hiện đặc tính khăn trương đây kia, xuất phát từ những pháp này nọ. Ngài là người “vượt trội” (*atikkanto*); [372] vì nhờ đạt đến cõi trên nên ngài trở thành kẻ “vượt qua được” (*vītikkanto*); vì lý do không thể rơi trở lại lối cũ thế nên họ là người đã “(samatikkanto). Ý nghĩa nên được hiểu theo cách thức này. [127]

Kết thúc chương phân tích theo Tạng Kinh

B. CHƯƠNG VI DIỆU PHÁP

1838. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, bản văn được thiết lập theo cùng một cách đã thực hiện ở trên trong chương bản về Tâm Khởi Sanh. (*Cittuppadakāṇḍa*) [trong tập chú giải *Dhammasaṅgaṇī*] chính vì ý nghĩa toàn bộ Thiền Jhanas. Được mô tả như là thiện, quả và tố, nên được hiểu theo cùng một cách thức như đã được khẳng định ở trên. Chương chính thuần Pháp, v.v... đều giống hệt như đã được khẳng định ở trên.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. PHẦN VẤN ĐÁP.

1839. Trong phần vấn đáp nơi tầng thiền là thiện (Jhanas) nên được hiểu theo những gì được ghi trong Kinh Phật Pāli.

1840. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh <270.12>, vì ba bậc thiền lấy ấn chứng làm đối tượng, ta nên biết rằng các thiền định này không có cảnh hy thiếu, v.v... nhưng ở đây chúng thuộc dạng siêu thế ở sát na thánh đạo hay thánh quả có thể trở thành một cảnh vô lượng vậy.

1841. **Catutthajjhānaṃ siyā parittārammaṇaṃ** <270.15> (“Đệ tứ thiền (Jhanas) có thể là cảnh hy thiếu.”): Ở đây, liên quan đến điều thiện, có tới mười ba loại đệ tứ thiền (jhanas), cụ thể như sau. (1) Đệ tứ thiền làm căn cho mọi lợi ích; (2) đệ tứ thiền với nhiều loại sức mạnh thần thông; (3) Đệ tứ thiền với thiên nhĩ thông, (4) Đệ tứ thiền (Jhanas) với tha tâm thông; (5) đệ tứ thiền (Jhanas) liên quan túc mạng thông, (6) Đệ tứ thiền (Jhanas) thuộc thiên nhãn thông; (7) Đệ tứ thiền (Jhanas) với trí nghiệp tái sanh; (8) Đệ tứ thiền (Jhanas) với vị lai trí; (9-12) Đệ tứ thiền (Jhanas) thuộc cõi không vô biên xứ, v.v... (13) Đệ tứ thiền (Jhanas) thuộc loại siêu thế..

1842. Về điểm này, (1) ta không nên cho là đệ tứ thiền (jhanas) có đối tượng giống như vậy.

1843. (2) đệ tứ thiền (jhanas) có nhiều loại sức mạnh thần thông khác nhau. Trước tiên những ai có thể biến đổi thân thành phương tiện tâm, do lấy thân làm đối tượng để thực hiện những việc kỳ diệu bằng chính thân hữu hình [128] thì có cảnh hy thiếu thứ hai, nơi vị nào có thể biến tâm do thân và kể nào sau khi đã thực hiện được điều kỳ diệu (phép lạ) nhờ thân hữu hình [129] này liền đi đến cõi Phạm Thiên. Vì lấy tâm thiền chứng làm đối tượng, thì có một cảnh đạo đại.

1844. (3) Đệ tứ thiền (jhanas) với trí thiên nhĩ, vì có âm thanh làm đối tượng; thì có cảnh hy thiếu.

1845. (4) Đệ tứ thiền (jhanas) với tha tâm trí cũng có cảnh hy thiếu vào sát na tâm dục giới; có cảnh đảo đại ở vào sát na biết tâm cõi sắc giới và cõi vô sắc giới; có cảnh vô lượng vào sát na có biết tâm siêu thế. Nhưng vị nào có được tha tâm trí; đối với một người bình thường thì chỉ biết được tâm của người bình thường mà thôi, chứ không thấu triệt được tâm của bậc thánh; đáng nhập lưu thì biết được cả tâm của người nhập lưu lẫn tâm của người bình thường; đáng nhất lai biết được tâm của đáng nhất lai và [373] hai hạng người vừa kể; đáng bất lai thấu triệt được tâm của vị bất lai và tâm của ba hạng người vừa kể; bậc lậu tận thấu triệt được tâm của tất cả mọi người.

1846. (5) Đệ tứ thiền (jhanas) về túc mạng trí, lại có cảnh hy thiếu. Vào sát na tùy niệm ngũ uẩn thuộc cõi dục giới; tầng thiền này cũng có cảnh đảo đại, vào sát na tùy niệm về ngũ uẩn cõi sắc giới và vô sắc giới; nó cũng có cảnh vô lượng vào sát na tùy niệm về tiền kiếp Chư Phật Toàn Giác và Chư Phật Độc Giác quá khứ và những vị đã đoạn tận các lậu hoặc và tu tập thánh đạo và chứng đắc thánh quả, không nên cho rằng có đối tượng như vậy vào sát na tùy niệm hồng danh và gia tộc.

1847. (6) Đệ tứ thiền (jhanas) với thiên nhãn, vì có màu sắc nên ta coi tầng thiền cũng có cảnh hy thiếu.

1848. (7) Đệ tứ thiền (jhanas) trí hiểu biết nghiệp tái sinh, cũng có cảnh hy thiếu vào sát na tùy niệm nghiệp thuộc cõi dục giới. Tầng thiền này có cảnh đảo đại vào sát na ta tùy niệm nghiệp nơi cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

1849. (8) Đệ tứ thiền (jhanas) với vị lai trí cũng có cảnh hy thiếu vào sát na có hiểu biết về tái sinh nơi dục giới tương lai; tầng thiền này cũng có cảnh đảo đại vào sát na biết được tái sinh sắc giới và tái sinh vô sắc giới; có cảnh vô lượng vào sát na biết được những gì liên quan đến Chư Phật Toàn Giác và Chư Phật Độc Giác tương lai và cả những vị đã đoạn tận các lậu hoặc và tu luyện thánh đạo cũng như sẽ chứng đắc thánh quả tương lai. Ta không nên cho rằng tầng thiền này có cảnh như vậy vào sát na tùy niệm về hồng danh và gia tộc theo cách bắt đầu như sau: “ Trong tương lai Ngài sẽ trở thành một vị vua Sankha” (D iii. 76)

1850. (9) Và (11) Đệ tứ thiền (jhanas) thuộc về cõi hư không vô biên và về cõi vô sở hữu xứ không thể xem có một cảnh như vậy (10) và (12) đệ tứ thiền (jhanas) thuộc cõi thức vô biên và cõi phi tưởng phi phi tưởng lại có một cảnh đảo đại.

1851. (13) Đệ tứ thiền (jhanas) siêu thế lại có một cảnh vô lượng.

1852. Còn có cùng một cách bố trí về đối tượng nơi mười hai tầng thiền (jhanas) liên quan đến chức năng của tầng thiền này.

1853. **Tīpi jhānāni na maggārammaṇāni** <270.20> (“*có ba tầng thiền (jhanas) không có đạo thành cảnh*”): trí duyệt xét lại hay tha tâm trí. v.v... có thể tạo ra đạo thành cảnh; vì không diễn ra như vậy, nên ba tầng thiền này không có đạo thành cảnh. Nhưng cả ba lại lấy đạo làm nhân bằng cách lấy đặc tính câu sanh nhân, cả ba đều lấy đạo làm trường thông qua việc tu tập thánh đạo lấy tinh tấn hay thẩm (investigation) làm điều trỗi vượt trên hết. Vào sát na lấy dục hay tâm làm điều trỗi vượt trên hết và vào sát na thánh quả ta không thể coi ba tầng thiền này có một đối tượng như vậy.

1854. **Catutthajjhānam** <270.22> (“*đệ tứ thiền*”): ở đây cũng vậy. Liên quan đến những tầng thiền thiện trong số mười ba loại thuộc đệ tứ tầng thiền, thì tầng thiền thứ tư này được coi như là (1) nền tảng mọi điều phúc lợi, (2) thuộc mọi loại sức mạnh thần thông, (3) thuộc thiên nhĩ, (6) thuộc thiên nhãn, (7) thuộc trí tái sinh theo nghiệp và (9-12) đệ tứ tầng thiền thuộc bốn loại thiên vô sắc giới không được coi như là có đạo thành cảnh. v.v... đệ tứ tầng thiền được coi như là tha tâm trí, (5) thân nhân sinh mệnh tiền kiếp, và (8) vị lai lại [374] lấy đạo thành cảnh; ta không thể coi như có đạo thành nhân hay đạo thành trường; (13) tứ thiền siêu thế không có đạo thành cảnh, nhưng trong sát na thánh đạo nó có đạo thành nhân vì câu sanh nhân. Đệ tứ thiền này lấy đạo thành trường trong việc tu luyện đạo điều này lại coi chánh tinh tấn và thẩm là điều tốt đỉnh trong sát na thánh đạo tu tiên lại lấy dục hay tâm dẫn đầu; hay vào sát na thánh quả. Thì ta không nên coi đó là như vậy.

1855. liên quan đến Duy Tác. Thì có cùng một phương pháp được áp dụng trong trường hợp áp dụng mười hai loại đệ tứ thiền.

1856. **Tīpi jhānāni na vattabbā** <270.27> (“*ba tầng thiền không nên đề cập đến ở đây*”) : vì chúng không diễn ra do một pháp trong quá khứ, v.v... thôi thúc. Ta không nên cho là như vậy.

1857. **Catutthajjhānam** <270.29> (“*đệ tứ thiền*”) được coi như là thiền trong số mười ba loại thiền thuộc đệ tứ thiền.. (1) đệ tứ thiền như là nền tảng cho mọi phúc lợi sẽ không được đề cập tới như là đối tượng như vậy.

1858. (2) đệ tứ thiền thuộc các loại sức mạnh thần thông. Trước tiên có được cảnh quá khứ. Nhờ vào việc biến đổi tâm nhờ vào thân. Vì do có tâm thiền chứng làm đối tượng; tầng thiền này cũng có một cảnh vị lai vào sát na quyết định như vậy: mong rằng những chiếc hoa này trong tương lai sẽ không khô héo đi, mong rằng những cây đèn không bao giờ tắt, mong rằng có một đám lửa lớn nổi lên, một ngọn núi mọc lên; thứ hai, nhờ vào chuyển đổi thân xác bằng những phương tiện tâm, tầng thiền này có cảnh hiện tại vì lấy thân xác làm đối tượng.

1859. (3) đệ tứ thiền với thiền nhĩ lại có cảnh hiện tại do có âm thanh làm đối tượng.

1860. (4) Đệ tứ thiền với tha tâm trí lại có cảnh quá khứ vào sát na thấu hiểu được tâm đã sanh rồi diệt trong quá khứ nội trong vòng bảy ngày. Đệ tứ thiền lại có cảnh vị lai vào sát na biết được tâm nhờ do nổi lên trong vị lai nội nhứt trong bảy ngày. Đối với việc diễn ra tha tâm trí được chú giải bằng kinh này như sau: “ theo như những tâm hành của một con người xứng được bố trí như vậy; chính vì thế tiếp theo sau tâm này người đó sẽ suy tư đến tâm như vậy như vậy; và nếu người đó thường xuyên nói trước, thì điều đó sẽ thường xuyên diễn ra, không thể khác được” (D iii. 104; A I 171; Ps ii 227). Vào sát na diễn ra lại do điều xuất hiện ở hiện tại thôi thúc theo những gì thuộc hiện tại trong qui mô đó. (*addhānapaccuppanna*) và hiện hữu nơi tương tục tín (*Aṭṭhakathākaṇḍa*) [theo Dhammasaṅgaṇi] (Asl 420 tt).

1861. (5) đệ tứ thiền về túc mạng trí lại có một cảnh quá khứ vào thời điểm tùy niệm về các uẩn tiền kiếp; ta không nên cho rằng đệ tứ thiền này lại có được một đối tượng như vậy vào sát na tùy niệm về danh và gia tộc.

1862. (6) đệ tứ thiền về thiên nhãn minh lại có cảnh hiện tại mà thôi vì xem màu sắc làm đối tượng.

1863. (7) Đệ tứ thiền về tùy nghiệp trí lại có cảnh quá khứ vì thiền này chỉ lấy nghiệp quá khứ làm đối tượng cho mình mà thôi.

1864.(8) Đệ tứ thiền về vị lai trí lại có cảnh vị lai vào sát na tùy niệm về các uẩn vị lai; [375] ta không nên cho rằng thiền này có một đối tượng như vậy vào sát na tùy niệm về tên và gia tộc.

1865. (9 và 11) đệ tứ thiền thuộc cõi hư không vô biên và cõi vô sở hữu xứ không được coi như là có đối tượng như vậy. (10 và 12) Đệ tứ thiền thuộc cõi thức vô biên xứ và thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ chỉ có cảnh quá khứ mà thôi.

1866. (13) đệ tứ thiền siêu thế không nên cho là phải có một cảnh như vậy đâu.

1867. và liên quan đến duy tác thì phương pháp được áp dụng cũng giống hệt như vậy liên quan đến mười hai loại đệ tứ thiền.

1868. **Tīpi jhānā bahiddhārammaṇā** <270.33> (*ba tầng thiền jhanas chỉ có một cảnh ngoại phần*) : chúng chỉ có một cảnh ngoại phần là xuất hiện do tướng thôi thúc[130] nằm ngoài cảnh nội phần.

1869. **Catutthajjhānam** (“*Đệ tứ thiền*”): Ở đây cũng vậy liên quan đến mười ba loại đệ tứ thiền cũng như liên quan đến các loại thiền thiện: (1) đệ tứ thiền được coi là nền tảng cho mọi phúc lợi chỉ có cảnh ngoại phần.

1870. (2) Đệ tứ thiền có nhiều loại sức mạnh thần thông khác nhau lại có cảnh nội phần xuất hiện cả trong việc biến đổi tâm thông qua thân xác và biến đổi thân xác nhờ tâm. Vì thiền chỉ có duy nhất

thân và tâm của chính mình làm đối tượng; thiền này cũng có một cảnh ngoại phần vào sát na xuất hiện bằng cách biến chú voi bên ngoài v.v... xuất hiện.

1871. (3) Đệ tứ thiền có thiên nhĩ minh, cũng có cảnh ngoại phần vào sát na một đối tượng là một âm thanh xuất hiện nơi nội tâm của chúng ta; thiền này có cảnh ngoại phần vào sát na nghe âm thanh của tha nhân; với cả hai thiền này có một cảnh nội ngoại phần.

1872. (4) Đệ tứ thiền có tha tâm minh chỉ có một cảnh ngoại phần mà thôi.

1873. (5) Đệ tứ thiền có túc mạng minh có một cảnh nội phần vào sát na tùy niệm ngũ uẩn của chính mình; thiền này lại có cảnh ngoại phần vào sát na tùy niệm ngũ uẩn tha nhân và về danh và gia tộc.

1874. (6) Đệ tứ thiền thuộc thiên nhãn có cảnh nội phần vào sát na người đó lấy sắc của chính mình làm đối tượng; thiền này có cảnh ngoại phần vào sát na lấy sắc tha nhân làm đối tượng. Thiền này còn có cảnh nội ngoại phần vào sát na có cả hai làm đối tượng.

1875. (7) Đệ tứ thiền về tùy nghiệp trí có cảnh nội phần vào sát na biết được nghiệp của chính mình, thiền này có được cảnh ngoại phần vào sát na biết được nghiệp của tha nhân; thiền này có cảnh nội ngoại phần vào sát na biết cả hai.

1876. (8) Đệ tứ thiền về vị lai trí có cảnh nội phần vào sát na biết được tái sinh của chính mình trong tương lai; thiền này còn có cảnh ngoại phần vào sát na tùy niệm ngũ uẩn của tha nhân và vào sát na tùy niệm về danh và gia tộc; thiền này có một cảnh nội ngoại phần.

1877. (9) Đệ tứ thiền thuộc hư không vô biên có cảnh ngoại phần. (11) Đệ tứ thiền thuộc cõi vô sở hữu xứ chẳng nên đề cập đến là có một cảnh như vậy. (10 và 12) Đệ tứ thiền thuộc cõi thức vô biên và thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng lại có cảnh nội phần.

1878. (13) Đệ tứ thiền siêu thế chỉ có một cảnh ngoại phần duy nhất.

1879. Và liên quan đến duy tác, phương pháp cũng giống như vậy liên quan đến mười hai loại đệ tứ thiền.

Kết thúc phần vấn đáp

1880 [376] Nhưng trong phần phân tích về thiền (Jhanas) các thiền này lại được chính Đức Thế Tôn diễn giải mang đặc tính pha trộn giữa yếu tố hiệp thế và siêu thế. Trong chương phân tích theo Kinh Tạng; cũng như trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và cả trong chương phần vấn đáp. Đối với ba phương pháp này mỗi phương pháp chỉ có một chương duy nhất mà thôi. Do chúng được trộn lẫn với các pháp thuộc ba cõi thấp hơn. Như vậy phần phân tích về thiền cũng được diễn giải bằng việc phân tích trong ba chu kỳ.

Kết thúc phần phân tích Thiền Jhanas.

-ooOoo-

[1] Mṭṭhi giải thích là *payoga-parakkamo* [LSC]

[2] giải thích là *anuppannan ti* với C^e và mṭṭhi [LSC]

[3] C^e giải thích là *chandikatā* [LSC]

[4] Mṭṭhi giải thích: *sabbapubbabhāge ti sabbamaggānaṃ pubbabhāge* [LSC]

[5] Trong từ *aṭṭhakathā* (mṭṭhi) = *Porāṇaṭṭhakathā* (anuttara). xin lưu ý rằng Buddhaghosa bác bỏ quan điểm này. [LSC]

[6] Trong *Anurādhapura*.

[7] *Piyaṇ ga pariveṇa*. MA iii. 244 giải thích là *vihārapariveṇa* trong số các cách giải thích khác lại có trong VbhA (C^e)

[8] giải thích là *sadhiṃ* với E^e và MA. B^e lại ghi là *saṭṭhihattha pākārena*.

[9] giải thích là *catudvāresu* với MA. E^e và B^e lại ghi là *catusu thānesu*

[10] Mṭ :vì khi một sợi dây lớn bị cắt đứt thì những sợi dây khác không thể giữ yên được. LSC

[11] Chính vì thế MA. với nhiều cách giải thích khác nhau; B^e ghi *Kammupendavihāra*; C^e *kampupelanda-* (vll. *Kampupenda-*; *kabbupeṇḍa*) Ē *Kapulelanda-* (vll)

[12] giải thích là *silesikāya kāṇamacchikā* với MA. B^e và C^e ghi là *sakkalasikāya*.

[13] Giải thích là *mā sallakkhesi* với C^e .[LSC]

[14] Giải thích là *pesanakārakā* với tác phẩm MA.

[15] Giải thích là *satasahassam*; Ē & C^e lại giải thích là *–sahassam* .[LSC]

[16] Đối với đoạn từ đây trở về trước, xin đọc Chú Giải Tăng Chi Bộ (AA) i. 35tt. các ví dụ điển hình này đã được thuyết minh thêm bằng những chuyện kể tại đó.

[17] Đối với các loại *uppanna*, xin đọc MA iii. 251 tt.; Chú Giải Tăng Chi Bộ (AA) ii. 45tt.; Thanh Tịnh Đạo 687 tt. Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 66tt; PsA 170; Moh 87, 158 [LSC]

[18] Mṭ chỉ ra rằng hai loại được cảm nghiệm và trôi qua” được giải thích ở đây là: (i) *tadārammaṇa* na cảnh cảm nghiệm được quả và (ii) *kamma* chỉ đơn giản “đã trôi qua sau khi đã xuất hiện” điều này có khác so với trong tác phẩm *Aṭṭhasālinī* (Asl 66tt), trong đó hai loại này được giải thích (bằng cách sử dụng một thuật ngữ có hơi khác một chút) như thế: (i) *javana* tốc lực tâm, điều này đã biến mất sau khi đã được cảm nghiệm do tham, sân, v.v... và (ii) còn lại như là vô vi được coi như là “đã trôi qua sau khi đã xuất hiện” có liên quan đến đoạn diệt sau khi đã khởi sanh. Chính vì thế mà “khởi sanh đã có được một cơ hội” được nói đến ở đây chính là quả vậy, chứ không phải là nghiệp[kamma] như đã được trình bày trong Asl.[LSC]

[19] Giải thích là *tāsu tāsu bhūmīsu* có C^e [LSC]

[20] hay tự do hơn,”nhấn mạnh cương quyết về dục định.

[21] C^e luôn ghi là *avassay* xuyên suốt [LSC]

[22] theo mt thì dục được so sánh với không dễ đuổi trong việc phục vụ vì dục nổi lên và lại luôn luôn muốn làm hài lòng; tấn lại giống như dừng cảm do đặc tính cương quyết (*thāma-bhāva*) có được; tâm giống như điều tuyệt hảo thuộc nguồn gốc gia đình vì nó hành sử như người tiên phong như có lời nói rằng “vua chúa và quan lại có đến sáu môn” (xin đọc S. iv. 194-5) [LSC]

[23] Theo Mṭ. một số có nghĩa là các Trưởng Lão cư ngụ tại Uttaravihāra.[LSC]

[24] xin đọc §§ 574 và 1469 ở trên về toán học. Mṭ chỉ ra cho thấy cách liệt kê đem lại cho các đoạn với toàn bộ *adhipatis truong*; tuy nhiên vì thiếu *adhipatis* nơi *adhipatis*. cách liệt kê chính xác là một ngàn sáu trăm phương pháp theo mỗi thần túc[LSC]

[25] giải thích là *bhājetvā* không thấy có trong E^e [LSC]

[26] MA I 83; Porāṇā

[27] E^c bỏ qua hai thành ngữ ở đây [LSC]

[28] MA ghi là *sesabojjhaṅgāni*

[29] Hoà Thượng Nāṇamoli lại muốn chấp nhận cách giải thích từ *pāṭho* trong MA i. 84 nhưng từ “Pāli” ở đây rất có thể tượng trưng cho một cách sử dụng cổ. Một đoạn Pāli chỉ đơn giản là một phần trong bản văn Kinh Phật. Pāli là tên một ngôn ngữ chưa xuất hiện trước thế kỷ thứ mười bảy. Có hai cách giải thích từ khác nhau (1) *sabbatthika*, được lấy từ *sabba+atthika* và được giải thích ý nghĩa là “giúp ích để phát triển toàn bộ các Giác Chi” và (2) *sabbatthaka*, được lấy từ *sabbattha* (“khắp mọi nơi” hay “trong từng trường hợp”) với một *-ka* là tiếp vĩ ngữ và được giải thích là “thuộc về từng trường hợp một” có nghĩa là, được diễn giải cả khi tâm tỏ ra chây lười uể oải và khi tâm bị phóng dật. Xin đọc DAT ii 372; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) iii. 758; MA i. 84; SA iii. 171; Miln 38. Rất có thể theo truyền thống aṭṭhakathā lại đồng ý theo cách giải thích thứ hai. Nhưng theo truyền thống MS nơi các bản văn Kinh Phật lại lấy cách giải thích thứ nhất. Những lần sửa chữa tiếp theo cũng đã lẫn lộn hai cách giải thích trong nhiều trường hợp [LSC]

[30]. VbhA và Vbh (N^c; C^c 1952) giải thích là *saritā hoti* nhưng PTS Bbh lại giải thích là *saritā* [CMMS]

[31] Vbh (E^c) lại có *vicinati* và *pavicinati* nhưng B^c và VbhA giống như ở đây; cũng giống vậy M. iii. 85, S v 68. v.v... CMMS

[32] nhưng xin đọc MA iv 143; *passambhatī ti kāyika-cetasika-darathapaṭipassaddhiyā kāyo pi cittaṃ pi passambhati*.

[33] E^c ghi là *avyāvaṭa*. B^c lại ghi là *avāvaṭa*

[34] Mṭ. *Vānaṃ ti vinandhanam bhavādīnaṃ gamanaṃ vā piyarūpa sātārūpesu*. *Vāna* có nghĩa là “gắng sức để hiện hữu, v.v...” hay “đi theo những pháp hấp dẫn và cảm khoái.” Cách giải thích thứ nhất có *Vāna* nghĩa là ‘đưng đưa’ như là một ẩn dụ ám chỉ ‘ái dục’ Níp bàn được hiểu là không bị phóng dật. Có nghĩa là, thoát khỏi ái dục [LSC].

[35] *Uddharanti*; không hiểu theo nghĩa như thấy trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[36] xin đọc là *vivekaṭṭhā*

[37] Mṭ. ngay tại sát na thiên quán [LSC]

[38] Mṭ. ngay tại sát na thánh đạo [LSC]

[39] xin đọc *abyāpārāpajjanena* trong B^c và C^c; còn E^c lại đọc là *vyāpādānā-*

[40] cách giải thích *satthusāsanena* như trong C^c (LSC)

[41] hình như dịch giả theo một cách giải thích đã được đưa ra trong phần chú thích E^c : *Sammāvācā pi na sayam virativasena pūratī*. Nhưng E^c, C^c và B^c lại giải thích là *Sammāvācā pana sayam...* hình như đã được trích dịch như sau đây: “Nhưng Chánh ngữ tự hoàn hảo được nhờ kiên cố”. Hai câu có ý nghĩa song hành cũng được áp dụng cách giải thích như vậy. trong đoạn sau đây (Ny). Tuy nhiên, mṭ lại ghi : *na kārāpakabhāvena kattubhāvena cā ti attho*. (xin đọc Anut) đã hỗ trợ cho cách giải thích này với *na* (LSC).

[42] C^c giải thích *saññattim na gacchati* (‘không được thuyết phục cho lắm’) [LSC]

[43] Đoạn này cũng xuất hiện trong MA I 247, xin cũng đọc ở trên. §§ 1055 và 1576

[44] C^c và B^c (trích dẫn E^c) giải thích là *kāraṇabhāva-*, nhưng E^c lại ghi là *kāraka-bhāva* mṭ đã xác định điều này: *jhānabhāvanāya kārako ti*, “người thực hiện tu luyện tầng thiền Jhanas” [LSC]

[45] Vbh (C^e); VbhA (E^e) có ghi *bodhipakkhiyānaṃ*. Xin đọc § 1711 ở dưới đây.

[46] C^e có ghi *yogānurūpa*. “thích hợp đối với nhiệm vụ của mình (*yoga*)” [LSC]

[47] Mṭ ghi là: *sabhāvaṭṭhenā ti aviparītaṭṭhena*. Anut: *aviparītaṭṭho ekantanīyānaṭṭhena veditabbo*. Mṭ : hiểu theo nghĩa là tự nhiên” có nghĩa là, “ hiểu theo nghĩa không làm cho mê muội” Anut: hiểu theo nghĩa không làm cho mê muội chỉ nên được hiểu theo nghĩa sao lãng đi trệch [có nghĩa là, khỏi vòng luân hồi (*samāra*)]. Nói cách khác. pháp và cách mô tả đích thực về bản chất sự vật hiểu theo nghĩa pháp không bao giờ dẫn ta sai đường và pháp luôn luôn hướng chúng ta tới lối thoát khỏi vòng [luân hồi]. [LSC]

[48] Cả Vin ii và A ix đều bỏ qua đoạn này [LSC]

[49] PsA ii. 506 giải thích là *ānisaṃsa*. B^e, E^e và C^e lại giải thích là *āmisā*; có một cách giải thích khác là *na hi vañcanattham*.

[50] Với B^e, E^e và C^e việc giải thích là *visiṭṭham vā nayaṭī ti*; ở đây dịch giải cho là “đối với những người đã được thanh tịnh”. Lại theo một cách giải thích khác là *visuddhi* (?) [Ny]

[51] Ở đây cũng vậy, cách dịch là *visiṭṭham* đã được chấp nhận, theo như bản văn trong ba lần ấn bản đã đề cập đến ở trên. [Ny]

[52] “Những người vượt sông” (*titthakara*). có nghĩa là, các vị thiền sư không thuộc Phật Giáo. [Ny]

[53] với E^e và C^e cách giải thích là *padhānaṃ vacanaṃ*; Nāṇamoli ghi *paṭṭhānavacanaṃ*. Nhưng xin đọc chú thích 38 chương VI ở trên [LSC]

[54] Đoạn này với *idha* đã được tái tạo với những thay đổi đôi chút trong tập chú giải về Paṭisambhidā Ānāpānakathā (PsA. 505 tt)

[55] Mṭ cho biết cả hai cách giải thích đó là *bhikkhako* và *bhikkhuko*

[56] xin cũng đọc thêm §1909 dưới đây (*Sikkhāpadavibhaṅga*). Mṭ chú giải rằng ý nghĩa ở đây hiểu theo nghĩa đen là giới “vì đây là những việc thu thúc được thực hiện và những việc thu thúc không lỗi phạm”. Anut. lại giải thích thêm: tính cách tượng trưng ngay cả về giới được coi như là cố ý cũng đã được công bố, ý nghĩa cho rằng chỉ có kiêng tránh (*virati*) mới là nền tảng có liên quan đến giới được coi là những việc cần tránh (*vārittasīla*). Một điểm cần nhấn mạnh ở đây là tập chú giải Paṭisambhidāmagga không sử dụng thuật ngữ chính xác trong Vi Diệu Pháp; ngôn ngữ của Vi diệu pháp lại thuộc loại “văn hoa bóng bẩy” (*pariyāyato*) có nghĩa là, cách chú giải có ý định dành cho những độc giả thuộc loại đặc biệt trong trường hợp này thì việc sử dụng từ *virati* có hơi khác với cách sử dụng sau này đôi chút. [LSC]

[57] Ta có cách giải thích là *suvisuddham* trong C^e [LSC]

[58] Mṭ giải thích là: “một vị thiền sư khoa học [xác định may mắn] đã định vị được (*vatthuvijjā*).” Tuy nhiên người ta lại cho là Anut cho là khoa học kiến trúc gồm hai đặc tính: khoa học định vị và khoa học xây dựng (*pāsādavijjā*) [LSC]

[59] Trong C^e có giải thích là *vītikkama-vipphandaṇaṃ*. [LSC]

[60] chính vì thế E^e và C^e; Vbh (E^e) lại ghi là *pamukham* và định vị B^e với từ *pamokham*.

[61] Xin đọc chương 7. *Satipaṭṭhāna Vibhaṅga* (§ 1208 ở trên.)

[62] Xin đọc § 1209 ở trên. [LSC]

[63] Trong C^e và vl E^e giải thích là *ekacciyaṃ* [LSC]

- [64] Từ *issaravatāya*; không có trong Tự điển Pāli-Anh (PED) nhưng trong Tự điển Chú Giải Pāli (CPD) lại đưa ra ý nghĩa như trên. và với nhiều nguồn trích dẫn. “Tính Kiêu Ngạo, tự phụ” bao gồm việc thừa nhận mình là “Chúa tể” (*issara*) và là chủ tài sản của Tăng Đoàn. [Ny]
- [65] *Garubhaṇḍa*; “điều tốt được cân nhắc kỹ” có nghĩa là, những điều đáng được cân nhắc xem xét. Việc lỗi phạm Luật được gọi là *thullaccaya*.
- [66] *Veḷudūsikā*; tập Sammohavinodanī Yojanā giải thích: *veḷudūsikā pāṇijātikā*. “ một loại sâu một gây hại cho cây tre” [Ny]
- [67] *Ritta-potthako*; ở đây không phải là một cuốn sách nhưng là những gì được tạo mẫu hay nặn đúc thành. [Ny]
- [68] Chiều dài tính từ khuỷu tay tới khớp đốt ngón tay nắm lại.
- [69] Có nghĩa là, trong phần đại lục Ấn Độ. [C^e giải thích là *para-tire* và E^e lại ghi là *saratīre* [LSC]
- [70] cũng như vậy trong C^e; còn E^e lại bỏ qua. [LSC]
- [71] Xin đọc A iii. 274-5 về những yếu tố các nơi một vị Tỳ khuru đang phân phát các “đồ vật nhỏ mọn.”
- [72] *Vatthu-pūjā*; ý nghĩa ở đây vẫn chưa xác định được. Một cách giải thích “dâng cúng ruộng đất” có thể không thích hợp với văn cảnh ở đây. [Ny]
- [73] C^e giải thích là *asuke ca asuke ca rukkhe*. [LSC]
- [74] Điều đó có nghĩa là, nhiệm vụ phải sửa soạn tắm rửa răng.
- [75] *Paṭisiddha*, không thấy ghi trong Tự điển Pāli-Anh (PED) ; quá khứ phân từ là *Paṭisedheti*.
- [76] Xin đọc §§ 1636-7 ở trên
- [77] C^e giải thích là *upasāṅkamitabba* [LSC]
- [78] Hay do thân xác của những người đó (*rūpūpajīvinīyo*) [Ny]
- [79] *Dakkhiṇāvasena*; tập Sammohavinodanī-Yojanā giải thích bằng từ *dānaggahaṇavasena* [Ny]
- [80] Có nghĩa là, việc tu luyện giới, định và trí tuệ [Ny]
- [81] *Paññatti-vītikkamaṃ*; *Paññatti* ở đây ám chỉ những luật “được chế định” cho một vị Tỳ khuru [Ny]
- [82] *Sallekha-parihāni*; điều này ám chỉ việc xóa bỏ. Có nghĩa là diệt trừ tận gốc những ô uế tâm.
- [83] Ấn dụ này được bắt nguồn từ S ii. 229 (*Lābhasakkāra Saṃyutta Sutta* 6) [Ny]
- [84] *Nivatthapāruta*; *nivattha* ở đây ám chỉ chiếc y vai trái của vị Tỳ khuru (*antaravāsaka*) và *pāruta* ám chỉ hai chiếc y cà sa còn lại.
- [85] Phép thay thế hai âm gần thành một từ ghép theo ngữ pháp không thể giải thích được theo Anh Ngữ.
- [86] Cũng được giải thích như vậy theo C^e và Vbh. [LSC]
- [87] Mṭ. có nghĩa là, cư dân cư ngụ trong thị trấn Divivihāra [LSC]
- [88] Xin đọc Vbh 376; cũng như A ii. 121

[89] ở đây và ở dưới kia E^e và C^e đưa ra một con số vào khoảng 68 x 100.000 *yojanas*.

[90] C^e và Mt. ghi là *sikkhāsaddassa* thế chỗ cho *sikkhāpadassa* trong E^e – đây là điều nhằm ám chỉ ý nghĩa từ “học tập” [LSC]

[91] Điều này được MA ii. 315 và B^e trích một cách khác.

[92] Không thấy ghi trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[93] Mt. ghi là: *Suppariggāhakan ti suppariggāhakaṃ nāma idaṃ ito pubbe ito paraṃ ca natthi: “ayam etassa paccayo” ti ādinā pariggāhakaṃ*. Còn Anut ghi là: *Suppariggāhakan ti niddāpariggāhakaṃ. Idan ti idaṃ abbokiṇṇabhavaṅgottaraṇasaṃ khātaṃ kiriyamayacittānaṃ appavattanaṃ suppaṃ nāma. Ito bhavaṅgottaraṇato pubbe. Ito kiriyamayacittappavattito paraṃ ca natthi. Ayam kāyakilamatho, thīnamiddhaṃ ca etassa suttassa paccayo*. Tuy nhiên cả E^e và C^e đều giải thích là *supariggāhakaṃ*; tuy nhiên, cả hai loại bản thảo viết tay tiếng Sinhale đều sử dụng E^e chỉ giải thích đơn giản là *pariggāhaka-*. Chính vì thế việc giải thích chỉ bắt nguồn từ một hay cả hai bản tiếng Miến Điện. Rất có thể cách giải thích *suppa-* ít nhất cũng lâu đời ngang bằng với cách giải thích Anut. (hay còn cổ xưa hơn bất kỳ bản thảo viết tay nào khác?). Không còn nghi ngờ gì nữa cách giải thích này nên được chấp nhận và nên dịch là “bảo vệ giấc ngủ” thay vì “nắm bắt rõ ràng được [đối tượng]”

Theo như lời bình luận của Anut Mt thì ý nghĩa là: “việc bảo vệ giấc ngủ”: đó là [*kiriya-maya* không diễn ra nhằm lưu ý chúng ta rằng gia nhập tiềm thức (*bhavaṅga*) và ta gọi là giấc ngủ] ám chỉ việc bảo vệ giấc ngủ không tồn tại trước [lúc gia nhập tâm hữu phần (*bhavaṅga*) tiếp theo sau [do việc diễn ra (*kiriya-maya citta*): đây chính là việc bảo vệ theo cách được đưa ra trong các đoạn như: “sự moi một thân xác, hôn trầm và thuy miên chính là điều kiện cho giấc ngủ đó” Xin đọc chú thích 75 dưới đây và Nett 79 [LSC]

[94] Xin đọc chú thích số 3 ở trên [LSC]

[95] Mt. chỉ ra cho thấy trong việc tu luyện thiền quán thì niệm xứ và [hai pháp bồ đề phần] lại không xuất hiện chung với nhau trong một đối tượng duy nhất. Các căn (5 quyền) và [năm] lực. Các quyền và lực diễn ra chung với nhau, được gộp chung lại trong các Giác Chi trên cơ sở việc mất yếu tố niềm tin (tín giác chi) có thể được coi như được hiểu ngầm là do có sự hiện diện của hỷ giác chi (*piti*) niềm vui sướng tột đỉnh. Tuy nhiên chỉ có năm chi đạo xuất hiện trong sát na thiền quán. Như Anut. đã chỉ ra cho thấy. Mục đích ở đây là có liên quan đến việc giải thích thuộc các pháp bồ đề phần dưới dạng chỉ một bộ mà thôi - đó là các giác chi – theo Mt. và Anut., điều này cần yêu cầu phải có vì bản chất nhất thời nơi một công việc vi diệu pháp như vậy.

[96] Xin đọc các chương 10 (§§ 1509- 57) và chương 7 (§§ 1303-82) đề cập đến những phần chú giải về *Bojjhaṅga Vibhaṅga* và *Satipaṭṭhāna Vibhaṅga* [Ny]

[97] Dị cho rằng: “một số” chính là Abhayagirivāsins [LSC]

[98] E^e và C^e giải thích là *paṭhamamajjhimayāme* [LSC]

[99] Có nghĩa là, đối nổi lên [Ny]

[100] xin đọc thêm Thanh Tịnh Đạo 32 [LSC]

[101] A I 24. chuyện kể của ngài được ghi lại trong Ud 6-9 và Ap ii 475-78; xin đọc thêm UdA 77- 99; Chú Giải Tăng Chi Bộ I 279-83; Pháp cú kinh (Dhammapada) ii 209 –16; Mt. (và Dt.) lại đưa ra những lời của Đức Phật nói với ngài và Anut. đã chú thích về những lời đó.

[102] *O matta*, không có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[103] Thanh Tịnh Đạo 622 giải thích *Sannirujjhana-*; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA). MA và SA toàn bộ đã giải thích là *sannirumbhana-* hay *sannirumhana-* [LSC]

[104] Việc vắng bóng phản ứng tức thời gây hậu quả liên quan đến các yếu tố nam và nữ, theo Mt. và Anut. cho thấy. Vì chỉ có qui trình giác quan (ngũ môn) thuần túy được nhắc đến ở đây. Vào giai đoạn này tham dục đối với một sắc nữ tính (rupa) (hoặc sắc nam tính) và sân hận trước đối tượng không được ưa thích khởi xuất là do tác ý thiếu khôn ngoan và do khai môn của đoán định cùng với quyết định sớm hơn nơi năm qui trình tâm; chẳng có tham dục nổi lên với các khái niệm (*vikappa*) dưới dạng “nam” hay “nữ tính” – điều này chỉ diễn ra ngay ý môn là nơi có ước muốn cộng với những khái niệm về nam tính và nữ tính nổi lên. Từ “căn” hay “gốc”; theo Mt. và Dt. I 324, đều ám chỉ đến những tốc hành tâm tại ngũ môn hay tại toàn bộ nhóm gồm bảy giai đoạn bắt đầu với hữ phần (*bhavanga*) và kết thúc bằng tốc hành tâm vì chúng là “căn” của ước muốn liên kết với từng khái niệm như vậy và vì là “căn” của tốc hành tâm tại ý môn vậy. [LSC]

[105] Xin đọc trong tác phẩm Anurādhapura

[106] Câu chuyện kể này xuất hiện với nhiều chi tiết hơn trong MA. ii. 145.

[107] Mt: họ cho biết đây là một loại rắn xuất hiện trên quần đảo Sinhale” xin đọc Dt. i. 325 [LSC]

[108] C^e giải thích là *sammiñjitthā*: cũng như vậy MA và SA; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) lại ghi là *Sammiñjayitthā* [LSC]

[109] C^e giải thích là *sammiñjesin*; cũng như vậy Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA). MA và SA. [LSC]

[110] Sử dụng y nội bên trong. (*antaravāsaka*)

[111] Sử dụng hai loại y cà sa khác.

[112] C^e giải thích là *–tumbato*; cả trong Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA), nhưng MA và SA thì giải thích là *–kumbhato*; Mt. thì giải thích là *tumbato veḷunāḷi-ādiudakabhājanato* = Dt i. 327 [LSC]

[113] Hoặc “đang nằm xuống”.

[114] C^e lại giải thích là *cittam bhavaṅgam otāreti* [LSC]

[115] Mt “tốc hành tâm được gọi là “qui trình do duy tác tạo ra” (*kiriyaṃmaya-pavatta*) vì nó tạo ra cách thân và các duy tác khác nữa (*kiriya*) và vì nó do tổ khai môn hay là một qui trình thuộc toàn bộ lục môn [được gọi là như vậy] Anut. bình luận rằng đây chỉ là những ví dụ mang tính chất *phalūpacāra* và *kāraṇūpacāra* tương ứng mà thôi, có nghĩa là, đây là những cách sử dụng theo ẩn dụ của kết quả đối với nguyên nhân của chúng, hay ngược lại. trong trường hợp thứ nhất chúng ta nên dịch là “qui trình bao gồm duy tác” [LSC]

[116]

[117] C^e và Mt. giải thích là *sīsam* còn hoà thượng Nāṇamoli lại dùng từ *Sīlam*. Mt. lại bình luận rằng: *Sīsam dhovati ti icchādāsabyā bhujissatam nāpeti; micchāpaṭipannehi vā pakkhittam ayasarajam dhovati*. “gội đầu” có nghĩa là, cho thấy họ được giải thoát khỏi cảnh tù túng do những nhu cầu cần thiết; hoặc giả giữ sạch bụi bậm do một số tiếng xấu [đang tích lũy trong đầu] do những kẻ đang thực hiện tu luyện một cách không đúng đắn. [LSC]

[118] *Paṭissayaviseso*. Không có trong Tự điển Pāli-Anh (PED). Tác phẩm Sammohavinodanī-Yojanā giải thích bằng từ *upassayaviseso* [Ny]

[119] Từ *Darita*, không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[120] Mt: *pariggahitta-niyyānan ti* (hoặc giả [niệm] “ nắm bắt được lối thoát” hay “giúp hiểu biết được lối ra”) có nghĩa là, “với bản chất là lối thoát được nắm giữ cẩn thận.” điều này có nghĩa là “liên kết với bản chất là lối thoát vì nó xuất hiện ngay chánh đạo được coi như là thân xác v.v...” nói cách khác, “việc nhận thức” (*pariggaha*) chính là trí nhớ đó mà biết rõ được thân v.v... điều này có

nghĩa là “ an trú niệm là lối thoát được thấu triệt thông qua liên kết với nhận thức đó” xin đọc bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr 291 và bản dịch Ps. tr. 206 n. 14 [LSC]

[121] Ở đây Vbh hiểu là *ālokasaññī* không giống như “tường ánh sáng” Anut. giải thích là: “ Điều này có nghĩa là tương ứng với tầm (*vitakka*) vì tầm xuất hiện theo cách có thể đẩy lui được hôn trầm và thuy miên. Bằng cách thay thế bằng những cách đối nghịch lại. (*tadaṅga*) v.v... nói cách khác tầm thuộc loại này nổi lên được đề cập đến với tiêu đề là “tường.” [LSC]

[122] Như tự điển Chú Giải Pāli (CPD) gợi ý, thì ở đây *āloka* phải được coi như là một tính từ chính vì thế E^c giải thích là *āloko*). Cũng như đối với C^c, Mt. và Vbh. [LSC]

[123] Cả hai Mt. và Anut. đều giải thích là *nirāvaraṇābhogā* (hay điều gì đó tương tự như vậy) – “là do hiểu biết mà không có bất kỳ trở ngại nào.”

[124] Mt. chỉ ra cho thấy lo lắng thực chất chính là “ân hận dựa trên thực hiện điều sai phạm cụ thể được coi như là một kết quả xảy ra nơi việc thiếu quả quyết như là : liệu có phải là thời gian không thích hợp (*vikāla*) hay không? đây là một từ dùng làm nguyên nhân cho ân hận đã được sử dụng ở đây [LSC]

[125] C^c và Vbh cũng giải thích giống như vậy [LSC]

[126] Mt. đề cập đến một quan niệm cho rằng (*ti vadanti*) phần mô tả (*niddesa*) là một phần nhỏ của bản văn Vbh bắt đầu với: “Trong trường hợp đó, xả (bình thân) là gì vậy?” <259.9> trong khi đó việc tái khẳng định (*paṭiniddesa*) lại là một phần bản văn bắt đầu như sau: vị nào được phú cho xả (bình thân) này... ” <259.11> Mt. đã đưa ra hai quan điểm khác nhau. Trước tiên, Mt. gợi ý cho thấy con người được mô tả (*niddiṭṭha*) bằng toàn bộ những từ ở trên và được tái khẳng định (*paṭiniddiṭṭha*) như sau (có nghĩa là, **samupeto**. v.v... là từ đồng nghĩa với **upeto** [“được phú bẩm cho”] liên quan đến tiếp đầu ngữ **pe** trong Vbh 259.12). hay việc tái khẳng định chỉ đơn giản gồm ba từ : **tena vuccati upekkha** <259.12> (“chính vì thế người đó được gọi là người được phú bẩm với xả [bình thân]”).

Theo Anut. thì sáu từ bắt đầu với “người ta cho họ thấy” (*paññāpentī*) cho thấy “ý nghĩa của các từ” (*atthapada*) đó là của Nettipakaraṇa. Trong khi đó hai từ đầu tiên là: “họ cho biết” và “họ thuyết pháp” lại ám chỉ các “từ trong câu văn” (*vyañjanapada*). Điều này có liên quan đến cách giải thích của tập chú giải Netti để có một cách giải thích sâu rộng hơn. Xin đọc bản dịch Nett. Tr. 19 (Net 9 và NettA tr. 210 trong tác phẩm Nett) [LSC]

[127] Mt. lại ghi thêm những lời chú giải về bản tường trình Vbh đề cập đến thiền Jhana vô sắc giới thứ ba [LSC]

[128] C^c giải thích là *dissamānena*. [LSC]

[129] Mt. giải thích là con số “mười hai” đã được đề cập đến hơn là con số “mười ba” vì chẳng có *kiriya-lokuttara-jhāna* thiền tổ siêu thế. Nói cách khác Mt. đã gợi ý cho thấy là đệ tứ thiền Jhana chính là đặc tính Siêu thế nơi một vị A-la-hán ở đây có thể hiểu gồm tới mười ba tiết mục. Anut. chỉ biết cách giải thích ‘mười hai tiết mục’ mà thôi: *kiriyatto dvādasannan ti ca pāṭho atthi*. Rất có thể văn bản đã được bình thường hóa vào thời điểm Anut. [LSC]

[130] Mt. vạch ra rằng ta nên nói rằng: “do tướng hay Níp bàn thúc giục”. [LSC]

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh, chùa Bửu Quang, Việt Nam, đã gửi tặng bản vi tính (B. Anson, 06-2007)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007

PHẬT GIÁO NGUYỄN THUY
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(*Vibhanga Atthakathā*)Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

Chương Mười Ba

PHÂN TÍCH PHÁP VÔ LƯỢNG
(*Appamaññavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO TẠNG KINH

(a). Mẫu đề (*Mātikā*)

1881. [377] Giờ đây trong phần phân tích về pháp Vô Lượng tiếp theo sau đó, *Catasso* <272.1> (“bốn”) là cách phân chia số học.

1882. **Appamaññāyo** (“*pháp vô lượng*”): Các pháp nhờ có đặc tính lan tỏa (mở rộng) vô hạn. Do các pháp này hoặc lan tỏa khắp vô lượng chúng sanh làm đối tượng hay chỉ lan tỏa khắp một chúng sanh vô lượng duy nhất với đặc tính lan tỏa không hạn chế, chính vì thế ta gọi là pháp vô lượng.

1883. **Idha bhikkhu** (“ở đây một vị Tỳ khuru”): Có một vị Tỳ khuru sống trong giáo pháp này. **Mettāsahagatena** (“*câu hành với tâm từ*”): có được tình bằng hữu. **Cetasā** <272.2> (“*với tâm*”): với tâm tư. **Ekam disaṃ** (“*một hướng [phương]*”): điều này khẳng định là việc các chúng sanh lan tỏa khắp gồm tóm trong một hướng [phương], liên quan đến chúng sanh đầu tiên được nắm giữ trong một hướng [phương] đó. **Pharitvā** (“*toả khắp*”): tiếp xúc, đụng tới, biến thành đối tượng. **Viharati** (“*ngài trú*”): tạo ra trú xứ trong mọi oai nghi, đã được quyết định tại phạm trú. **Tathā dutiyam** (“*hướng thứ hai cũng giống vậy*”) chính vì nơi ngài cư trú tỏa khắp đến bất kỳ hướng [phương] nào trong số bốn phương hướng đó bắt đầu với hướng đông, cũng giống vậy ngài cũng thực hiện như vậy với hướng thứ hai tiếp theo sau đó và hướng thứ ba, hướng thứ tư là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

1884. **Iti uddham** <272.3> (“ở trên”): trong cùng phương cách thức đó hướng [phương] ở trên là điều được đề cập đến. **Adho tiriyaṃ** (“ở dưới, xung quanh”): cũng vậy ở hướng [phương] dưới và ở hướng [phương] chung quanh. Về điểm này. “ở dưới” tức là ở hướng phía dưới và “xung quanh” chính là những hướng [phương] ở giữa. Chính vì thế ngài đã gửi gắm tám lòng tràn đầy tình bằng thân hữu của ngài đến khắp mọi phương hướng giống như một con ngựa trong rạp xiếc. Đến điểm này, lan tỏa khắp với tình thân hữu có giới hạn được chứng tỏ bằng cách nắm giữ từng phương hướng tách biệt với nhau.

1885. Nhưng **sabbadhi** (“*khắp mọi nơi*”) v.v... được nói đến nhằm mục đích cho thấy việc lan tỏa khắp không giới hạn. Về điểm này, **sabbadhi** (“*khắp mọi phương hướng*”) có nghĩa là ở khắp mọi nơi. **Sabbattatāya** <272.4> (“*đồng đều*”): đến với hết mọi chúng sanh được xếp loại thành thấp hơn, trung bình, cao hơn, thân thiện, không thân thiện, trung hoà, v.v... cũng giống như đối với chính bản thân mình (*attatā*); ngang bằng với chính mình (*attasamatā*) không phân biệt “đây là một chúng sanh khác.” là điều muốn nói tới ở đây. Hay nói cách khác, **sabbattatāya**: với toàn bộ các hiện trạng tâm, [378] không cho phép chính mình được phóng tâm ra ngoài cho dù chỉ là một chút xíu, là điều muốn

đề cập đến ở đây. **Sabbāvantam** (“toàn bộ”): nắm bắt toàn bộ các chúng sanh, liên kết với hết thảy mọi chúng sanh, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Lokam** (“thế gian”) chúng sanh thế gian.

1886. Nhưng **mettāsaḥagatena cetasā** (“với tâm câu hành với từ”) lại được đề cập đến một lần nữa ở đây vì muốn chúng tỏ các phương pháp bắt đầu với từ “dồi dào”; hoặc giả **mettāsaḥagatena cetasā** được đề cập đến trở lại ở đây vì có từ **tathā** (“giống như vậy”) hay có từ **iti** (“chính vì thế”) không được đề cập trở lại vì đây là trường hợp việc lan tỏa khắp [đi trước] có giới hạn, hay điều này được đề cập đến như là một kết luận. Và **vipulena** <272.5> (“dồi dào”) ở đây ta nên coi đó như là một đặc tính dồi dào lan tỏa khắp nơi. Nhưng điều này được **mahaggatam** (“quảng đại”) thông qua các cõi, **appamāṇam** (“vô lượng”) vì đặc tính giống nhau và vì đặc thù được vô lượng chúng sanh làm đối tượng, **averam** (“thoát khỏi oán thù”) do việc từ bỏ ác ý và thái độ thù địch và **abyāpajjam** (“thoát khỏi sân hận”) do việc từ bỏ đau buồn; không còn phải đau khổ chính là điều muốn nói đến ở đây. Điều ở vị trí đầu tiên này là ý nghĩa của mẫu đề (*Mātikā*) được đưa ra ngay lúc bắt đầu với các từ **mettāsaḥagatena cetasā** <272.1>

(b) Phân tích các từ.

1887. Giờ đây đến việc phân tích các từ (*padabhājanīya*) được khẳng định theo cách thức bắt đầu như sau: **Kathaṇ ca bhikkhu mettāsaḥagatena cetasā** <272.21> (“và làm sao một vị Tỳ khưu... với tâm câu hành với từ”), về điểm này, do đề mục thiền định này thích hợp với những ai có tánh sân hận (*dosacarita*), chính vì thế trước tiên để cho thấy nền tảng tình thân hữu của người đó liên quan đến người nào tình bằng hữu đã đạt đến an chỉ định, **seyyathāpi nāma ekam puggalam** <272.23> (“như thể thấy một người”) v.v... được đề cập đến ở đây.

1888. Về điểm này, **seyyathāpi nāma** (“như thể”) một tiểu từ có ý nghĩa là một ẩn dụ; như... một người” đó chính là ý nghĩa. **Piyam** (“yêu quý”): đáng yêu. **Manāpam** (“được yêu”) : một người biến lòng mình trở nên tốt lành. Về điểm này, ta gọi người đó là “đáng yêu” do cùng sống chung trước đó hay do lợi nhuận hiện nay; ta gọi người đó là “đáng yêu” do người đó có được những ân đức như vậy làm giới hạnh cho chính mình. Hay ta nên hiểu đến tối là do đặc tính không thiên vị khi bố thí; và đặc tính đáng yêu là do tính sẵn sàng trợ giúp và lời nói dễ thương; và cũng chính nhờ đặc tính quý mến này mà việc từ bỏ ác ý sẽ xuất hiện và kết quả là người đó được lan tỏa khắp niềm vui sung sướng vô tận do tình thân hữu mà ra và chính vì nhờ có đặc tính dễ thương này, đặc tính dưng dưng không tiếp tục tồn tại nhưng tâm và quý (*hirottappa*) được thiết lập, và kết quả là tính thân hữu được tâm và quý duy trì cẩn thận không thể diệt được. Chính vì thế “tình thân thương và tính dễ thương” cần thiết phải được vận dụng trong ẩn dụ này.

1889. **Mettāyeyya** <272.24> (“cảm thấy thân thiện”): được lan tỏa khắp với tình thân hữu; có thể tạo ra tình thân hữu và biến đặc tính này diễn ra lại có liên quan đến người đó, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.[379] **Evam eva sabbe satte** (“thực vậy chính vì thế toàn bộ các chúng sanh”); và chính vì ngài muốn đối xử trong tình thân hữu với người này, chính vì vậy dần dần ngài đã lan tỏa khắp với tình thân thiện và đã đạt đến an chỉ định (Absorption) nơi người đó và đạt đến pháp chế ngự được toàn bộ các chúng sanh ngay cả khi chúng chỉ mang đặc tính trung hoà hay thù địch, là ý nghĩa trong đoạn này.

1890. **Metti mettāyanā** <272.24> (“tình thân ái, tính thân tình”), có ý nghĩa như đã nói ở trên.

1891. Các từ **vidisaṃ vā** (“hay phương hướng giữa”) được khẳng định nhằm mục tiêu giải thích ý nghĩa các từ **tiriyaṃ vā** (“hoặc giả là xung quanh”).

1892. **Pharitvā** <273.7> (“lan tỏa khắp”): đụng chạm tới bằng cách coi đó như là đối tượng. **Adhimuñcitvā** (“tràn ngập”): lan tràn một cách kịch liệt (*adhikabhāvena muñcitvā*); theo điều được lan tỏa ra, khá lan tràn. (*sumutta*), khá đặc trưng, khá phổ biến. Ý nghĩa ở đây là “lan tỏa ra” (*muñcitvā*) theo cách thức đó.

1893. Trong phần mô tả về **sabbadhi** <273.13> (“ở bất kỳ nơi đâu”). v.v... vì ba từ này được cho là bao gồm toàn bộ, chính vì thế **sabbena sabbam** <273.14> (“trong toàn bộ các cách”).v.v... được đề cập đến để cho thấy toàn bộ ý nghĩa. Ý nghĩa điều đó vẫn giống nhau như đã đưa ra ở trên. (§1695)

1894. Trong phần mô tả về từ **vipulena** <273.27> (“dồi dào”) v.v... vì điều gì được coi là dồi dào thông qua lan tỏa khắp vô lượng chúng sanh bằng thiền chứng an chỉ định (Absorption) thì chắc chắn sẽ lan tỏa quảng đại dưới danh nghĩa là cõi và điều gì được lan tỏa quảng đại không giới hạn (vô lượng) do có được hành xử vô lượng được thoát khỏi oán thù nhờ từ bỏ được thái độ thù địch và điều gì thoát khỏi oán thù lại được giải thoát khỏi sân hận thông qua sân hận được từ bỏ đi; chính vì thế **yam vipulam tam mahaggatam** (“những gì có dồi dào thì lan tỏa quảng đại”) là điều muốn đề cập đến ở đây.

1895. Và ở đây, **avero abyāpajjo** <273.29> (“thoát khỏi oán thù, thoát khỏi sân hận”) được nói đến bằng cách đảo ngược lại giống. Hay cấu trúc nên được thực hiện với [từ giống đực] tâm thức trở thành vô lượng chính là tâm được thoát khỏi oán thù, và điều gì thoát khỏi oán thù thì cũng thoát khỏi sân hận. Hơn thế nữa, mỗi từ trước đó nên được hiểu theo nghĩa từng từ sau này, hay mỗi từ sau này cũng được hiểu theo nghĩa các từ trước đó.

1896. **Seyyathā pi nāma ekam puggalam duggatam durupetam** <273.35> (“như khi thấy một người không may mắn, bất hạnh”) được đề cập đến để cho thấy người này với tư cách là đối tượng lòng bi mẫn; vì lòng bi mẫn mạnh mẽ chỉ nổi lên khi có liên quan đến hạng người như vậy.

1897. Về điểm này, **duggatam** (“không may mắn”) người này rơi vào tình trạng do đau khổ ảnh hưởng đến.. **Durupetam** (“bất hạnh”): do có thân ác hạnh. v.v... hay một người nào đó phải đi trong bóng tối liên quan đến định mệnh, gia cảnh, tài sản, v.v... mà trở nên “bất hạnh”. Cũng như người nào đó phải bước vào cảnh tăm tối do có thân ác hạnh, v.v... cũng là “bất hạnh”. Đây là điều chúng ta nên hiểu về vấn đề này.

1898. **Ekam puggalam piyam manāpam** <274.37> (“một người đáng yêu và đáng mến”) được đề cập đến ở đây để cho thấy người đó là đối tượng của tùy hỷ.

1899. [380] Về điểm này, nhờ định mệnh, gia đình và tài sản, v.v... một người được chúc phước chính vì thế mà trở nên “đáng quý mến” và người nào có triển vọng được chúc phước nhờ vào thân thiện hạnh, v.v... thì được gọi là “đáng yêu” ta nên coi điều trên đây là sự thật.

1900. **Neva manāpam na amanāpam** <275.38> (“không đáng yêu mà cũng không đáng ghét”) được đề cập đến ở đây để cho thấy người này là đối tượng của xả (bình thản). Về điểm này vì không đạt đến trạng thái bằng hỷ, người này không đáng mến, vì không đạt đến pháp oán thù. Người này cũng “chẳng đáng yêu” đây là điều ta nên hiểu rõ.

1901. Toàn bộ những gì còn lại được đề cập đến ở đây ta đã được trình bày trong chương Tâm khởi sanh (*cittuppādaṅga*) [trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇī*] phương pháp tu tập đề mục thiền này được giải thích chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo (chương chín).

Kết thúc chương phân tích theo Tạng Kinh

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

1902. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp được phân tích theo phương pháp đã được đưa ra ở trên trong chương bản về Tâm Khởi Sanh (*cittuppādaṅga*) liên quan đến tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Ta nên hiểu ý nghĩa theo như phương pháp được khẳng định ở trên.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

1903. Trong phần vấn đáp pháp từ vô lượng.v.v.. là thiện nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh, trong trường hợp tam đề ta không nên cho là tất cả đều có các đối tượng như vậy. Trong trường hợp tam đề cảnh nội phần, những pháp này cũng có một cảnh ngoại phần nữa.

1904. Nhưng trong phần phân tích các Pháp Vô Lượng này, chính Đức Phật đã diễn giải các pháp này trong chương phân tích theo Kinh Tạng với đặc tính hiệp thể mà thôi; cũng giống như trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp; vì cho dù chỉ có ba phương pháp mang tính hiệp thể, thế nên cả ba chỉ là một mà thôi. Như vậy phần phân tích các pháp vô lượng cũng được diễn giải bằng cách phân tích trong ba giai đoạn.

Kết thúc phần phân tích các pháp Vô Lượng

-ooOoo-

Chương Mười Bốn

PHÂN TÍCH CÁC HỌC GIỚI

(*Sikkhāpadavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

(a). Mẫu đề (*Mātikā*)

1905. [381] Giờ đây đến chương phân tích các học giới được trình bày tiếp ngay sau đó. **Pañca**, 285.1> (“năm”) là cách phân loại số học. **Sikkhāpadāni** (“các học giới”) : Các giới luật cần phải được tu luyện; “các phần tu luyện” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Hơn thế nữa, tất cả các pháp thiện được truyền xuống đến chúng ta trên hết vẫn là các “học giới” (*sikkhā*) vì chúng ta nên tu luyện các học giới này. Nhưng bất kỳ yếu tố nào trong số năm chi giới làm căn bản (*pada*) đối với các học giới đó, hiểu theo nghĩa là nền tảng; như vậy vì là nền tảng cho việc tu học (*sikkhānam-padattā*), chúng đã trở thành những học giới nền tảng vậy.

1906. **Pāṇātipātā** (“[kiêng] không sát sanh”) : thoát khỏi tấn công (*atipāta*) và sát hại cuộc sống các sanh vật (*pāṇa*); [kiêng khỏi] sát sanh là ý nghĩa ở đây. **Veramaṇi** (“tránh xa”) : việc kiêng cử (*virati*). **Adinnādānā** <285.2> (“không lấy của cải gì không thuộc về mình”) = *adinassa ādānā*: “kiêng không lấy điều gì của người khác.” là ý nghĩa muốn nói ở đây. **Kāmesu** (“liên quan đến dục vọng”): liên quan đến dục vọng được coi như là những vật dục. **Micchācārā** (“[kiềm chế] khỏi tà hạnh”): [kiềm chế] khỏi tà hạnh thông qua phiền não dục. **Musāvādā** <285.3> (“[kiềm chế] khỏi vọng ngữ”): có nghĩa là kiêng không nói những lời bất trung thực.

1907. **Surāmerayamajjappamādaṭṭhānā** <285.4> (“[kiềm chế] những nguyên nhân tạo nên dễ duôi uống rượu và chất say”): ở đây từ **surā** (“rượu”) gồm năm loại: rượu bột mì (*piṭṭha*), rượu làm từ bánh (*pūva*), rượu làm bằng gạo (*odāna*), có pha men rượu trong đó (*kinṇa-pakkhitta*) và rượu chưng cất (*sambhārasampayutta*). **Meraya** (“rượu mạnh”) cũng có năm loại đồ uống lên men (*āsava*): đồ uống lên men từ hoa (*pupphāsava*), đồ uống từ quả lên men (*phalāsava*): đồ uống lên men từ mật mía (*gulāsava*), đồ uống từ mật lên men (*madhāsava*) và được chưng cất. Cả hai loại đồ uống này đều là **Majja** (“những chất say”) hiểu theo nghĩa chúng tạo ra tình trạng say sưa. Ước muốn nhờ đó họ uống những thứ đó gọi là **pamādaṭṭhāna** (“nguyên nhân tạo ra tính dễ duôi”) vì chúng chính là lý do dễ tính dễ duôi xuất hiện. Chính vì thế “chúng xuất phát từ những nguyên nhân tạo ra tính dễ duôi có liên quan đến rượu và chất say” (*surāmerayamajjamhi pamādaṭṭhānā*). Đây chính là ý nghĩa đầu tiên trong việc liệt kê ra trong lộ trình vậy.

(b). Phân tích các từ.

1908. Nhưng theo cách phân tích các từ, **yasmim, samaye kāmāvacaram** <285.6> (“cơ hội nào tâm thiện dục giới”) v.v... toàn bộ đều rõ ràng do phương pháp đã được khẳng định ở trên (xin đọc chú giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 54 tt). Nhưng không những chỉ có việc kiêng cử mới là học giới mà thôi đâu mà cố ý cũng có thể là một học giới. Chính vì thế còn có một phương pháp thứ hai nhằm làm rõ điều

này và vì một học giới không chỉ bao gồm hai pháp trên nhưng còn có năm mươi điều và còn hơn thế nữa liên quan. Chính vì thế ta có phương pháp thứ ba được triển khai ở đây.

1909. Về điểm này, học giới có hai loại, học giới hiểu theo nghĩa văn hoa bóng bẩy (*pariyāya*) và học giới hiểu theo nghĩa đen (*nippariyāya*). Về điểm này, kiêng = *virati*) chính là học giới hiểu theo nghĩa đen. Được truyền xuống cho chúng ta trong Kinh Phật Pāli như là [382] “kiêng không sát sanh” đây không phải là cố ý và người nào đó kiêng cử, tránh xa không phạm phải điều này, điều nọ chỉ là việc kiêng cử mà thôi, chẳng xuất phát từ cố ý. Nhưng ngài lại diễn giải bằng cách đem vào cố ý; cũng giống vậy các pháp còn lại liên quan với cố ý; vì chính cố ý thù địch vào thời điểm ta phạm lỗi ta gọi là phạm ác hạnh (*dussīlya*). Chính vì thế [cố ý] được khẳng định ở đây chính là thiên giới (*susīlya*) vậy ngay cả vào thời điểm kiêng cử diễn ra, xúc. v.v... cũng được liệt kê vào loại này vì có liên quan tới việc kiêng cử này.

(c). Định nghĩa.

1910. Giờ đây nhằm mục đích truyền cảm hứng trí tuệ về các học giới này, một định nghĩa bắt đầu với “không sát sanh” nên được hiểu là (1) một pháp (*dharmato*). (2) là một phần (*koṭṭhāsato*), (3) là đối tượng (*ārammanato*), (4) là thọ (*vedanāto*), (5) là căn nhân (*mūlato*) (6) là nghiệp (*kammato*), (7) là điều đáng khiển trách (*sāvajjato*) và (8) là các phương tiện (*payogato*).

1911. Về điểm này, (1) là “các pháp” năm học giới này bắt đầu với “không sát sanh” chỉ là các pháp cố ý mà thôi.

1912. (2) “Là một phần” chúng là năm pháp hành nghiệp đạo (*kamma-patha*).

1913. (3) “Là đối tượng” sát sanh lấy mạng quyền làm đối tượng. Trộm cắp lấy các chúng sanh hay các pháp hành làm đối tượng. Tà dâm lấy phụ nữ và đàn ông làm đối tượng[1]. vọng ngữ lấy chúng sanh làm đối tượng hay các pháp hành làm đối tượng. Uống rượu lấy các pháp hành (formation) làm đối tượng

1914. (4) “Là thọ”. Sát sanh có thọ khổ, trộm cắp lại có ba thọ; có thọ thích thú nơi người lấy vật gì không phải là của mình, lại cười và hài lòng; vào thời điểm hoảng sợ thì có thọ khổ; nơi người nào lấy của người khác với thọ xả hay phi khổ phi lạc. Tà dâm có thọ lạc hay thọ phi khổ phi lạc. Vọng ngữ có ba thọ giống như những thọ trong khi trộm cắp. Uống rượu cũng có thọ lạc và thọ xả.

1915. (5) “Là căn nhân” sát sanh lấy sân và si làm căn nhân. Trộm cắp đôi khi lấy tham và si làm căn nguyên, đôi khi lấy sân si làm căn nhân. Tà dâm lại lấy tham và si làm căn nhân. Vọng ngữ đôi khi lấy tham và si làm căn nhân và đôi khi lại lấy sân và si làm căn nhân. Uống rượu lấy tham và si làm căn nhân.

1916. (6) “Là nghiệp”. Vọng ngữ ở đây là khẩu nghiệp chướng; điều còn lại chỉ là thân nghiệp mà thôi.

1917. (7) “Đáng chê trách”. Sát sanh đáng khiển trách hơn, giống như trộm của người khác và điều còn lại. Khác biệt giữa những vấn đề này đã được chứng minh ở trên (chú giải Bộ Pháp Tụ (Asl).97 tt)[2]. Nhưng đây lại là một phương pháp khác: Vì người nào giết một con kiến nhỏ là bị khiển trách ít hơn; người nào giết một con vật lớn hơn thì bị khiển trách nhiều hơn. Cũng vậy người nào giết một con chim nhỏ hơn thì bị khiển trách ít hơn là người giết một con lớn hơn, bị khiển trách nhiều hơn nếu giết con giông mào, giết con thỏ rừng lại bị khiển trách nặng hơn. Giết con hươu thì bị khiển trách nặng hơn là giết con thỏ, giết con bò thì bị khiển trách nặng hơn là giết con hươu, giết con ngựa thì đáng khiển trách hơn là giết con bò; người nào giết con voi thì còn bị khiển trách nặng hơn thế. Hơn thế nữa [383] người nào giết một người có ác hạnh thì đáng khiển trách hơn là giết một con voi, đáng khiển trách hơn thế nếu giết một người có hạnh tu như con bò *gorupasilaka*[3] giết một người tìm đến qui y Phật thì đáng khiển trách hơn. Nhưng nếu giết một người tuân giữ năm học giới thì đáng khiển trách hơn là giết một người chỉ mới qui y Phật.; bị khiển trách nhiều hơn thế nếu giết thầy Sa di. Và bị khiển trách nhiều hơn thế, nếu giết một vị Tỷ khưu bình thường và bị khiển trách nhiều hơn thế, nếu lại giết một vị Nhập Lưu, đáng khiển trách hơn thế, nếu lại giết phải một vị Nhất Lai, bị khiển trách nhiều hơn thế nếu giết một vị Bất Lai. Người nào giết một người đã đoạn tận mọi lậu hoặc lại đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1918. Trộm cắp, lại thuộc về một người có ác hạnh, thì đáng khiển trách ít hơn là lấy của một người có thiện hạnh; đáng khiển trách hơn nếu lấy của một vị đã quy y Phật; đáng khiển trách hơn nếu lấy của người đang tu luyện ngũ học giới; đáng khiển trách hơn nếu lấy của một thầy Sa di... lấy của một vị Tỳ khuru bình thường... của một vị Nhập Lưu... của một vị Nhất Lai... của một vị Bất Lai... [lấy của một người đã đoạn tận các lậu hoặc thì lại đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1919. Tà dâm thì ít khiển trách hơn nếu sai phạm lỗi với một người đàn bà có ác hạnh; đáng khiển trách hơn thế nếu phạm lỗi với người có hạnh tu như con bò *gorūpasīlaka*; đáng khiển trách hơn thế, nếu phạm lỗi với người quy y Phật, lại đáng khiển trách hơn thế nếu phạm lỗi với người đang tu luyện ngũ học giới... đáng khiển trách hơn thế nếu phạm lỗi với một Sa di ni... với Tỳ khuru ni bình thường thì đáng khiển trách hơn thế, phạm lỗi với một nữ Nhập Lưu thì đáng khiển trách hơn thế, phạm lỗi với một nữ Nhất Lai thì đáng khiển trách hơn thế ... phạm lỗi với một nữ Bất Lai lại đáng khiển trách hơn thế rất nhiều... tà dâm như lỗi phạm với một phụ nữ đã đoạn tận các lậu hoặc thì tất nhiên sẽ đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1920. Vọng ngữ trong lời nói sai quấy nhằm mục đích chiếm được nhiều hơn một đồng xu fa-đỉnh thì đáng khiển trách ít hơn; nhiều hơn thế, nếu nhằm mục đích chiếm được hai đồng xu fa-đỉnh; đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm được một nửa đồng *māsaka*... đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm được một đồng *māsaka*... đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm lấy năm đồng *māsaka*... đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm được một nửa đồng *kahāpaṇa*... nói dối nhằm mục đích chiếm được một đồng *kahāpaṇa*... nói dối nhằm mục đích chiếm lấy một số tài sản vô giá thì lại đáng khiển trách hơn thế và đáng khiển trách hơn thế rất nhiều, nếu việc nói dối đó nhằm tạo ra chia rẽ Tăng Đoàn.

1921. Uống rượu trong việc uống rượu nếu chỉ uống một lượng (*pasata*) nhỏ thì đáng khiển trách ít hơn; nếu uống nhiều chung đây thì đáng khiển trách nhiều hơn. Nhưng điều đó tạo ra bất ổn nơi thân nơi kẻ nào uống nhiều. Nếu tạo ra việc tàn phá cả một làng, tàn phá cả một thị trấn thì đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1922. Liên quan đến việc sát sanh. Ai sát sanh người đã đoạn tận mọi lậu hoặc thì đáng khiển trách hơn. Liên quan trộm cắp chính là lấy đi những gì thuộc người nào đã đoạn tận các lậu hoặc thì đáng khiển trách hơn; còn về tà dâm, đó chính là lỗi phạm với một vị Tỳ khuru ni là người đã đoạn tận các lậu hoặc thì đáng khiển trách hơn thế rất nhiều. Còn về vọng ngữ cũng như uống rượu, chính là điều tạo ra bất ổn nơi thân xác người nào sau khi đã uống quá nhiều, lại quấy phá cả một ngôi làng hay một thị trấn thì đáng khiển trách hơn rất nhiều. Nhưng người đáng khiển trách hơn cả là người với những lời nói dối của mình đã gây chia rẽ nơi Tăng Đoàn, vì đó là điều đáng sợ nhất và tạo ra vạ phạt phải thiêu huỷ trong hoả ngục kéo dài đến hàng ngàn kiếp (*kappa*).

1923. (8) “Làm phương tiện”: sát sanh bằng chính tay mình và bằng cách ra lệnh. Cũng giống như vậy nếu trộm cắp do chính tay mình thực hiện hay theo lệnh của người khác. Tà dâm, vọng ngữ và uống rượu chỉ bằng chính hành động của mình mà thôi.

1924.[384] Sau khi đã biết rõ định nghĩa “sát sanh” v.v... liên quan đến pháp. v.v... định nghĩa việc “kiêng tránh không sát sanh”, v.v... nên được hiểu liên quan đến (1) một pháp (*dhammato*) (2) liên quan đến một phần (*koṭṭhāsato*) (3) liên quan đến đối tượng (*ārammaṇato*) (4) liên quan đến thọ (*vedanāto*), (5) liên quan đến căn nhân (*mūlato*), (6) liên quan đến nghiệp (*kammato*), (7) liên quan đến việc phá bỏ (*khaḍdato*), (8) liên quan đến việc thực hiện (*samādānato*) và (9) liên quan đến những phương tiện (*payogato*) là như thế nào.

1925. Về điểm này, (1) “Liên quan đến pháp”: năm cố ý liên tiếp nhau khớp với giới hiểu theo nghĩa trừu tượng lại chính là các pháp đó.^[4]

1926. (2) “Liên quan đến phần”: chính là năm nghiệp đạo.

1927. (3) “Liên quan đến đối tượng”: kiêng không sát sanh. Sau khi đã biến mạng quyền của tha nhân làm đối tượng, kiêng khỏi cố ý (*volition*) thù nghịch với chính mình, với điều còn lại thì phương pháp hoàn toàn giống nhau. Đối với tất cả những vấn đề này, sau khi đã biến căn bản làm đối tượng lỗi phạm. Chỉ kiêng khỏi cố ý mà thôi.

1928. (4) “Liên quan đến thọ”: Tất cả hoặc là thọ lạc hay thọ xả mà thôi.

1929. (5) “Liên quan đến căn nhân”: nơi người nào kiêng cử bằng những phương cách tâm tương ưng với trí thì không có tham, sân và si làm căn nhân; nơi người nào kiêng cử bằng những phương tiện không tương ưng với trí họ cũng có vô tham, vô sân làm căn nhân.

1930. (6) “Liên quan đến nghiệp”: ở đây chỉ có kiêng cử khỏi vọng ngữ là khẩu nghiệp mà thôi. Điều còn lại là thân nghiệp.

1931. (7) “Liên quan đến lỗi phạm”: chỉ có người đời thì điều đó mới dứt, hoại đi; điều còn lại không thể hoại đi được. Tại sao thế? Vì người đời thường có giới nhất thời; họ thọ trì bất kỳ học giới nào có thể gìn giữ. Nhưng đối với các thầy Sa-di, một khi đã lỗi phạm thì toàn bộ đều hư hỏng hết; không những chỉ có ngũ giới này mà thôi, nhưng còn toàn bộ các học giới khác (thập giới) đối với giới cũng bị hư hỏng hết. Nhưng lỗi phạm của họ lại là những cơ sở để thực hiện sửa chữa. Khi những sửa chữa được thực hiện bằng cách nói rằng: “Tôi không hành động theo cách này cách nọ trở lại nữa” giới đã được thực hiện.

1932.(5) “Liên quan đến việc thực hiện” chúng được thực hiện do cả người nào quyết tâm như sau: ‘Tôi nhất quyết tu luyện ngũ giới’ và cả những người nào thực hiện các học giới này một cách riêng rẽ; và khi ngồi xuống trước mặt người khác thì các học giới đó cũng được thực hiện do người nào thực hiện nói rằng: tôi thực hiện ngũ giới thuộc giới và cả những ai thực hiện từng học giới riêng rẽ.

1933. (9). Liên quan đến các phương tiện: ta nên hiểu là toàn bộ đều ảnh hưởng trực tiếp đến chính chúng ta liên quan đến các phương tiện này.

(d) Phần tu luyện

1934. Giờ đây để vạch ra cho thấy những loại học giới đó bằng cách phân tích thành từng phần^[5] trong đó ngũ giới đã được khẳng định. Phần tu học này bắt đầu như sau **Katame dhammā sikkhā?** <290.36> (“những pháp nào được coi như là việc tu học?”) [385] Về điểm này, vì toàn bộ các pháp thiện thuộc bốn cõi đều là các việc tu học cả, vì chúng ta phải tu học các pháp này. Chính vì thế **yasmim samaye kāmāvacaram** <290.33> (“vào dịp nào có tâm thiện cõi dục giới?”) v.v. được đề cập tới để chỉ ra những việc tu học này; về điểm này, ta nên hiểu ý nghĩa bằng cách tìm hiểu thêm chi tiết trong Kinh Phật Pāli theo cách thức đã được khẳng định ở trên trong chương Tâm xuất khỏi (*Cittuppadakanda*) [trong tác phẩm Dhammasaṅgani]. Tuy nhiên ở đây chỉ đưa ra tiêu đề mà thôi.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

B. PHẦN VẤN ĐÁP

1935. Trong phần vấn đáp thì những học giới là thiện .v.v..nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli.

1936. Nhưng liên quan đến Tam đề cảnh, thì những học giới ở đây được khẳng định như là “lấy chúng sanh làm đối tượng” vì chúng chỉ biến các hành (formation) chúng sanh làm đối tượng mà thôi, và vì toàn bộ những gì được mô tả bằng các từ ám chỉ việc thu thúc thực sự hiện hữu. Chính vì thế chúng được coi như là có cảnh hy thiếu và một cảnh hiện tại. Nhưng vì toàn bộ đặc tính ngoại phần của căn bản được kiêng tránh. Chính vì thế ta nên hiểu toàn bộ các pháp đó có một cảnh ngoại phần.

1937. Nhưng trong phần phân tích các học giới, cả trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp lẫn trong phần vấn đáp đều do Đức Phật diễn giảng dưới góc độ hiệp thể mà thôi và cả hai phương pháp này, vì mang đặc tính hiệp thể chỉ là một duy nhất mà thôi. Như vậy phần phân tích các học giới cũng được thuyết pháp bằng cách phân tích theo hai chu kỳ mà thôi.

Kết thúc phần phân tích học giới.

Chương Mười Lăm

PHÂN TÍCH CÁC ĐẠT THÔNG (*Paṭisambhidāvivhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

(a) Phần tóm tắt.

1938.[386] Giờ đây trong phần phân tích các đạt thông tiếp theo sau đó. **Catasso** <393.1> (“bốn”) là cách phân chia số học. **Paṭisambhidā** (“các đạt thông”) là những phạm trù (*pabbheda*). Nhưng vì **atthe nāṇaṃ attha-paṭisambhidā** <293.3> (“trí có liên quan đến ý nghĩa chính là nghĩa đạt thông”) điều này sẽ được đề cập đến sau này, chính vì thế ta chỉ nên hiểu như là các phạm trù trí mà thôi, chứ không phải phạm trù của bất kỳ điều gì khác. Chính vì thế nhờ cách diễn tả **Catasso paṭisambhidā** (“bốn đạt thông”) ý nghĩa này được xét đến, cụ thể như sau: “có bốn loại phạm trù trí (*nāṇappabbheda*)”.

1939. **Atthapaṭisambhidā** (“nghĩa đạt thông”) là đạt thông liên quan đến ý nghĩa (*atthe paṭisambhidā*) ý nghĩa là “trí rơi vào phạm trù có liên quan đến ý nghĩa” trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, việc diễn giải và định nghĩa ý nghĩa các phạm trù. Chính vì thế đối với những cách diễn tả còn lại.

1940. **Dhammapaṭisambhidā** (“pháp đạt thông”) là trí rơi vào phạm trù pháp (*dhamma*), trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, giải thích, định nghĩa về phạm trù pháp.

1941. **Niruttipaṭisambhidā** <293.2> (“ngữ đạt thông”) là trí rơi vào phạm trù liên quan đến việc thốt ra một ngôn ngữ nào đó. Trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, giải thích, định nghĩa về phạm trù ngôn ngữ.

1942. **Paṭibhāṇapaṭisambhidā** (“trí đạt thông”) là trí rơi vào phạm trù liên quan đến trí thông minh. Trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, giải thích, và định nghĩa phạm trù trí thông minh.

1943. Giờ đây **atthe nāṇaṃ attha-paṭisambhidā** <293.3> (“nghĩa đạt thông chính là trí liên quan đến ý nghĩa”) v.v... được nói đến, nhằm chứng tỏ những đạt thông bằng cách phân tích chúng theo như chúng đã được đưa ra.

1944. Về điểm này, **attho** (“ý nghĩa. Mục tiêu”) nói vắn gọn chính là kết quả của nguyên nhân, (*hetuphalaṃ*). Vì điều đó phải được phục vụ (*araṇīya*)^[6] phải tới được, phải đạt đến do nguyên nhân; chính vì thế ta gọi là ý nghĩa (mục tiêu). Nhưng đặc biệt có năm điều, cụ thể là, bất luận điều gì được tạo ra có điều kiện, níp bàn, ý nghĩa điều được nói đến, kết quả (*vipāka*), *tâm tố* (*volition*) (*kiriyā*). Nên được hiểu như là ý nghĩa (*attha*). Khi ta duyệt xét lại ý nghĩa. Trí rơi vào phạm trù liên quan đến ý nghĩa chính là nghĩa đạt thông vậy. (*atthapaṭisambhidā*)

1945. **Dhammo** (“Pháp”) ngắn gọn là điều kiện (*paccaya*). Vì cái gọi là “pháp” (*dhamma*) do xoay sở kiếm cách thực hiện (*vidahati*) bất luận điều đó là gì, đều khiến nó xuất hiện và cho phép điều đó tới được. Nhưng đặc biệt, có năm điều, cụ thể là: bất luận nguyên nhân tạo ra quả, (*hetu*), thánh đạo, [387] điều được nói ra, là pháp thiện, là pháp bất thiện, cũng nên được hiểu là “Pháp” (*dhamma*). Khi người nào đó duyệt xét lại Pháp đó, trí rơi vào phạm trù liên quan đến pháp luật chính là pháp đạt thông vậy.

1946. **Tattha dhammaniruttābhilāpe nāṇaṃ** (“trí liên quan đến việc thốt ra pháp ngữ đó”) cái gọi là ngôn ngữ tự nhiên (*sabhāvanirutti*) liên quan đến ý nghĩa đó và pháp đó; [trí] liên quan đến việc thốt ra ngôn ngữ đó. Khi một người duyệt xét lại ngôn ngữ tự nhiên đó bằng cách tạo ra tiếng động

âm thanh của đối tượng. Trí đó rơi vào phạm trù liên quan đến việc phát ra ngôn ngữ tự nhiên chính là ngữ đạt thông (*niruttipaṭisambhidā*). Như vậy ngữ đạt thông này dẫn đến tạo ra một âm thanh (các từ) làm đối tượng, chứ không phải một khái niệm làm đối tượng.

1947. Tại sao vậy? Vì trong khi nghe một tiếng động, ta biết rằng đây là ngôn ngữ tự nhiên, đây không phải là ngôn ngữ tự nhiên. Vì người nào đạt đến đạt thông này biết rõ khi xúc *phasso*[7] được cho là đây chính là việc thốt ra ngôn ngữ tự nhiên; và người đó biết rằng *Phassā* hay *Phassam*[8] được cho là đây không phải là ngôn ngữ tự nhiên. Cũng chính vì vậy đối với thọ *vedanā*[9] v.v... Nhưng liệu người đó có biết ngoài điều đó ra từ này còn là một danh từ (*nāma*), động từ (*ākhyāta*), tiếp đầu ngữ (*upasagga*), tiếp vĩ ngữ (*byañjana*) hay không? Từ thời điểm như vậy, khi nghe một từ, người đó biết rằng : đây là một ngôn ngữ tự nhiên; đây không phải là một ngôn ngữ tự nhiên. Kể từ đó thì người đó cũng biết được là như vậy.

1948. Nhưng câu chuyện sau đây được kể lại [trong tập chú giải][10] lại chối bỏ điều này, nói rằng Không phải nhiệm vụ của đạt thông này. Hình như Trưởng Lão Tissadatta đã cầm lấy chiếc gậy bằng vàng để thuyết giảng tại Wisdom Site và đưa ra cho thấy: “Điều gì ngoài mười tám ngôn ngữ tôi sắp nói đây? Nhưng điều ngài đưa ra không dựa vào đạt thông. Vì với đại trí của ngài, ngài đã học mỗi ngôn ngữ đó bằng cách nói ngôn ngữ đó. Chính vì thế sau đó ngài đã đưa ra cho thấy là chỉ nhờ vào việc học hành mà thôi.

1949. Nhưng ở đây, vì cho rằng chúng sanh học nói một ngôn ngữ, điều này chỉ có thể khẳng định được như vậy sau khi chúng sanh đã nói thạo ngôn ngữ đó; đối với người cha và người mẹ, khi con cái còn nhỏ, đặt chúng trên giường hay trên một chiếc ghế và họ nói ra từ này từ nọ, họ làm công việc này công việc kia. Những đứa trẻ sẽ định nghĩa được âm thanh này âm thanh nọ của cha mẹ như thế này: “ Nhờ điều này ta nói ra được điều đó, nhờ điều này ta nói ra điều nọ”, và thời gian trôi qua, chúng biết được toàn bộ một ngôn ngữ. Người mẹ là người Tamil. Người cha là người Andhaka. Những đứa trẻ do họ sanh ra, nếu như chúng được nghe tiếng người mẹ nói trước thì nó sẽ nói ngôn ngữ Tamil; nếu đứa trẻ nghe tiếng nói của người cha trước thì nó sẽ nói ngôn ngữ Andhaka. Nhưng nếu nó không nghe được tiếng nói của cả cha lẫn mẹ chúng, thì nó sẽ nói tiếng Magadha. Và người nào được sanh ra giữa rừng sâu không có lấy bất kỳ ngôi làng nào và ở đó cũng chẳng có người nào mà nói cả thì người đó cũng vậy, khi tạo ra âm thanh tiếng nói. Theo chính sở thích của người đó, [388] người đó chỉ nói tiếng Magadha mà thôi và trong hoả ngục, trong kiếp sống súc sanh nơi cõi quỷ ma nơi cõi con người, và nơi cõi Phạm Thiên. Ở mọi nơi ngôn ngữ Magadha là tuyệt vời nhất.

1950. Về điểm này, ngôn ngữ còn lại trong số mười tám ngôn ngữ bắt đầu tiếng Otṭa, tiếng Kirāta, tiếng Andhaka, tiếng Hy lạp và tiếng Tamil, đều thay đổi; chỉ có tiếng Magadha này thôi được chính xác gọi là hoàn hảo nhất được các vị Phạm Thiên sử dụng. Không bao giờ thay đổi. Kể cả Đức Thế Tôn khi công bố Phật ngôn trong Tam Tạng cũng đã sử dụng tiếng Magadha. Tại sao vậy? Chính vì bằng cách này thì dễ dàng suy diễn ra được ý nghĩa. Vì có sự chậm trễ duy nhất đối với Phật ngôn được công bố trong bản văn viết bằng tiếng Magadha là điều đã diễn ra khi lọt đến tai những vị nào đã đạt đến đạt thông mà thôi; Nhưng khi tai nghe chỉ đựng phải. Thì ý nghĩa xuất hiện theo hàng trăm kiểu khác nhau, thậm chí cả hàng ngàn kiểu là đằng khác. Nhưng một bản văn được công bố bằng một ngôn ngữ khác, cần phải được học hỏi bằng những chuyên chỉ liên tục. Nhưng đối với một người bình thường thì chẳng bao giờ đạt đến được đạt thông, cho dù người đó có học rất nhiều đi chăng nữa và cũng chẳng có bất kỳ một vị đồ đệ thánh nào lại không đạt đến được đạt thông đâu.[11]

1951. **Ñāṇesu ñāṇaṃ** <293.5> (“trí liên quan đến các loại trí”) khi chúng ta duyệt xét lại trí bằng cách biên trí đã hoàn tất trở thành đối tượng, thì trí rơi vào phạm trù trí đạt thông (*paṭibhāṇa-paṭisambhidā*).

1952. Nhưng ta cũng nên hiểu bốn đạt thông này cũng được phân thành hai giai đoạn và hiển hiện vì năm lý do.

1953. Hai giai đoạn nào đây? Giai đoạn thuộc nơi bậc hữ học và nơi bậc vô học (*asekkha-bhūmi*). Về điểm này, những đạt thông nơi Trưởng lão Sāriputta, Trưởng lão Mahāmoggallāna, Trưởng lão Đại Ca Diếp, Trưởng lão Mahākaccāyana, Trưởng Lão Mahākotṭhita và tám mươi vị đại Trưởng lão rơi vào phạm trù những bậc vô học. Những đạt thông nơi Trưởng Lão Ananda, Gia chủ Citta, Cận sự nam Dhammika, Gia chủ Upāli, Cận sự nữ Khujjuttarā v.v... lại rơi vào phạm trù những bậc hữ học. Chính vì thế mà các đạt thông này có thể phân loại thành hai lãnh vực.

1954. Chúng xuất hiện nhờ năm lý do nào vậy? (1) Qua chứng đắc (*adhigama*). (2) Qua khả năng, am hiểu Kinh Phật (*pariyatti*). (3) Qua thính giác (nghe) (*savaṇa*), (4) qua đặt câu hỏi, (5) qua những việc thực hiện trong quá khứ (*yoga*).

1955. Về điểm này. (1) “Chứng đắc” chính là bậc A-la-hán; vì những đạt thông trở nên hiển nhiên nơi vị nào đã đạt đến bậc đó. (2) “Khả năng” thông hiểu Kinh Phật, chính là biết rõ Phật ngôn; vì những đạt thông chỉ trở thành hiện hữu nơi những ai đang học hỏi điều đó. (3) “Lắng nghe” chính lắng nghe giáo Pháp, vì những đạt thông chỉ trở thành hiện thực nơi vị nào lắng nghe Phật Pháp một cách chăm chú. (4) “Đặt câu hỏi, vấn nạn.” Chính là cách giải thích về ý nghĩa (*atthakathā*); [389] Vì những đạt thông, chỉ trở nên hiện hữu nơi vị nào đã giải thích được ý nghĩa Kinh Phật Pāli người đó đã học hỏi. (5) “Công việc trước đó” Chính là công việc tu thiền trước đó, nắm bắt được các đề mục thiền trong kiếp quá khứ, bằng phương pháp “đi tới đi lui”[12] vì những đạt thông chỉ trở nên hiện hữu nơi vị nào trước đó đã hành thiền.

1956. Về điểm này, (1) những đạt thông trở thành hiện thực nơi Trưởng Lão Tissa là con trai của một điền chủ tên là Punabbasu (*punabbasukuṭumbikaputta*) do ngài đã chứng đắc A-la-hán. Hình như sau khi ngài đã học hỏi Phật ngôn tại Ceylon. Ngài đã đi tới bờ biển bên kia; và học hỏi Phật ngôn dưới sự hướng dẫn của một vị thiền sư người Hy Lạp tên là Dhammarakkhita. Sau khi ngài đã quay trở về. Nghi ngờ nổi lên nơi ngài liên quan đến một câu Kinh Phật duy nhất khi ngài đã đặt chân đến cảng và bước lên tàu; ngài đã quay trở lại để thực hiện một cuộc hành trình hàng trăm dặm đến gặp thiền sư của ngài. Trên đường đi, ngài đã giải thích câu hỏi của người điền chủ, là người đã đặt niềm tin, đưa cho người đó một chiếc áo len trị giá một trăm ngàn đồng tiền [bạc]. Người đó đem chiếc áo đến vị thiền sư và dâng cho ngài. Vị Trưởng lão liền cắt chiếc áo ra thành từng mảnh bằng con dao nhỏ và đem treo ở đằng sau chiếc ghế ngồi của ngài. Với mục đích gì vậy? Nhằm mục đích tỏ lòng từ bi nhân hậu với những thế hệ tiếp theo. Hình như ngài suy nghĩ như sau: “Bằng cách nghĩ về con đường chúng ta đã vượt qua, trong tương lai, những bạn hữu trong cuộc sống phạm hạnh sẽ tin tưởng rằng việc tu luyện cần phải được thực hiện, và vị Trưởng Lão Tissa đã gỡ bỏ được mối nghi ngờ với sự trợ giúp của ngài thiền sư của mình. Vào lúc xuống tàu rời hải cảng Jambukola, ngài đi đến một thiền viện có tên là Vālīka vào thời điểm người ta đang quét sân thượng ngôi chùa và cả ngài nữa cũng tham gia quét chùa tại đó.[13] Ngắm nhìn nơi ngài đã quét qua và suy nghĩ: Đây là nơi vị Tỳ khưu đã thoát khỏi mọi tham lam quét dọn. Các vị Tỳ khưu cư trú tại chùa đặt câu hỏi về mục tiêu quan sát của vị Trưởng lão vì ngài đã đạt đến đạt thông; vị Trưởng lão đã giải thích từng câu hỏi các vị Tỳ khưu nêu lên.

1957.(2) Nhưng những đạt thông được thể hiện nơi vị Trưởng lão Tissadatta và Trưởng lão Nāgasena do “khả năng” thông hiểu Kinh Phật của ngài.

1958. (3) Những đạt thông trở thành thể hiện nơi vị Thầy Sadi Sudhamma thông qua lắng nghe Phật Pháp một cách chăm chú. Hình như thầy Sadi là cháu trai của Trưởng Lão Dhammadinna, là cư dân tại Vālāṅgara[14] và ngài đã chứng đắc A-la-hán ngay tại phòng Razor (*Khuragga*) chính lúc đang ngồi và lắng nghe nơi vị trí vị Trưởng Lão Matula đang định nghĩa Phật Pháp là gì, thì Tam Tạng đã trở thành quen thuộc với ngài.

1959. (4) Nhưng đạt thông trở nên hiển hiện nơi Trưởng lão Tissadatta đã trở thành hiện hữu khi ngài diễn giải ý nghĩa kinh Phật Pāli ngài đã học hỏi được.

1960. (5) Tuy nhiên vẫn còn có [390] vô số các vị thiền sinh trong quá khứ đã biến đạt thông được thể hiện thông qua nhiệm vụ đi tới đi lui, đang khi tự tu luyện một đề mục thiền thích hợp.

1961. Nhưng trong số những lý do này, ba lý do, cụ thể là, khả năng (thấu hiểu Kinh Phật), lắng nghe và đặt câu hỏi. Là những lý do mạnh mẽ đối với chính phạm trù,[15] công việc tiền kiếp là nguyên nhân mạnh để đạt đến chứng đắc.[16] Nhưng đối với phạm trù, phải chăng hay không phải những phạm trù trở thành nguyên nhân chẳng? đúng là như vậy, nhưng không theo cách thức này[17]; mặc dù có hay không có khả năng, lắng nghe và được đặt câu hỏi. Trong quá khứ, thì chẳng có đạt thông nào được thể hiện thông qua những công việc trong quá khứ; chẳng có đạt thông nào xuất hiện nơi các công việc quá khứ mà không thấu hiểu được các hành (formation) cả trong quá khứ lẫn hiện tại, nhưng cả hai yếu tố này lại khiến cho những đạt thông được thể hiện bằng cách hỗ trợ lẫn cho nhau.

Kết thúc chú giải đoạn tóm lược

(b) Đoạn phạm trừ.

1962. Giờ đây để phân tích các đạt thông bằng phương pháp chứng tỏ năm ý nghĩa (*attha*) và năm pháp (*dhamma*) nơi các phạm trừ (*pabhedā*) [đa dạng] đã được giải thích chung với nhau trong đoạn tóm lược (*saṅgahavāra*). Ta bắt đầu đề cập đến phạm trừ (*pabhedavāra*) theo phương cách như sau với từ **Catasso** <293.6> (“bốn”) trở lại. Gồm có năm đặc tính như thể đoạn “chân đế” (*saccavāra*), đoạn “nguyên nhân” (*hetuvāra*), đoạn “pháp” (*dhammavāra*), đoạn “duyên khởi” (*paccayākāravāra*), và phần “khả năng thông hiểu” Kinh Phật (*pariyattivāra*).

1963. Về điểm này, đoạn “chân đế” <293.8> được khẳng định cho thấy (a) “thực trạng ý nghĩa” (*atthabhāva*) có nghĩa là, “hiện trạng quả” về phía Khổ đế nổi lên có điều kiện; và về phía Níp bàn phải được đạt đến thông qua một điều kiện, và (b) về phía “hiện trạng pháp” (*dhammabhāva*) “hiện trạng nguyên nhân” về phía nguyên nhân xuất khởi tạo ra thánh quả và về phía thánh đạo giúp ta đạt đến Níp bàn.

1964. Nhưng trong đoạn “nguyên nhân” <293.14> được khẳng định cho thấy (a) thực trạng “pháp” về phía bất kỳ nguyên nhân nào tạo quả của một nguyên nhân, và (b) “hiện trạng ý nghĩa” của quả nơi một nguyên nhân bất kỳ. Và ở đây, do có sự tiếp nối liên tục, “nguyên nhân và hiệu quả” thì pháp đạt thông (*Dhammapaṭisambhidā*) mô tả đầu tiên theo thứ tự. [18]

1965. Nhưng đoạn các “pháp” (*dhamma*) <293.20> được khẳng định để cho thấy (a) “hiện trạng ý nghĩa” về phía những hiện trạng được phát sanh từ nguyên nhân này nguyên nhân nọ được phân thành sắc giới và vô sắc giới, và (b) “hiện trạng Pháp” về phía nguyên nhân này nguyên nhân nọ cũng được phân thành sắc giới và vô sắc giới. [19]

1966. Nhưng đến đoạn “duyên khởi” <294.1> được khẳng định để cho thấy (a) “hiện trạng ý nghĩa” liên quan đến lão và tử, v.v... và (b) “hiện trạng pháp” liên quan đến sanh, v.v... được gọi là “nguồn gốc” của lão, nguồn gốc của tử v.v... [20]

1967. Sau đó đến đoạn “khả năng thông thạo [Kinh Phật] <294.19> được khẳng định để cho thấy (a) “hiện trạng pháp” về phía bất kỳ điều gì được đề cập đến và được gọi là “khả năng” và (b) “hiện trạng ý nghĩa” về phía ý nghĩa thuộc những gì phải được đạt đến thông qua nguyên nhân được gọi là “điều được đề cập đến”

1968. Và về mặt ấy, vì nhờ hiểu biết điều được đề cập đến, ta biết được ý nghĩa của nó. Chính vì thế, do có liên tục tính nơi “điều được đề cập tới” chính là ý nghĩa những gì ta nói đến ở đây. “Pháp đạt thông được mô tả đầu tiên. Theo thứ tự này và chỉ nhằm mục đích cho thấy loại khả năng (*pariyatti*) về pháp mà đoạn tái khẳng định (*paṭiniddesa*) được khẳng định tiếp theo sau câu hỏi **Tattha katamā dhammapaṭisambhidā?** <294.21> (“về mặt ấy, pháp đạt thông là gì vậy?”) [391] Về điểm này, các bản văn được trích một cách toàn diện [21] bằng chín chi phần bắt đầu với kệ kinh **sutta** <294.22>. **Ayaṃ imassa bhāsitaṃ attho, ayaṃ imassa bhāsitaṃ attho** <294. 25> (“đây chính là ý nghĩa của điều đã được nói ra, đây chính là ý nghĩa của điều đã được đề cập đến.”): và trong thí dụ này, cũng vậy các bản văn được trích toàn diện bằng “điều đã được đề cập tới”

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

1969. Về điểm này, có ba loại đạt thông thuộc hiệp thể. Nghĩa đạt thông được pha trộn giữa yếu tố hiệp thể và yếu tố siêu thể; vì đạt thông đó cũng được coi là siêu thể bằng trí thánh đạo và thánh quả lại có níp bàn làm đối tượng. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp ta thực hiện việc giải thích với bốn đoạn bằng cách đặc tính thiện, bất thiện, quả và duy tác. Về điểm này, những đạt thông nên được hiểu [22] là bốn trong trường hợp mỗi cách mô tả về tâm một cách toàn bộ như là tâm thiện như đã được phân loại ở trên trong đoạn bản về Tâm Khởi Xuất (*Cittuppāda*). Chính vì thế trong trường hợp các tâm bất thiện liên quan đến đoạn quả và duy tác. Chỉ có ba đạt thông được sắp loại

mà thôi trong trường hợp mỗi tâm quả và tâm duy tác. Loại ra ngoài pháp đạt thông do bao gồm các đoạn quả và duy tác vào ý nghĩa. Nhưng Kinh Phật Pāli lại tóm lược bằng cách chỉ đưa ra cho thấy các chủ đề mà thôi ta nên hiểu theo chi tiết được truyền lại như đã đề cập đến ở trên.

1970. Nhưng tại sao, như đã được đề cập đến trong trường hợp các đoạn nói về thiện và bất thiện như sau **tesaṃ vipāke nānaṃ atthapaṭisambhidā** <295.3> (“trí về quả chính là nghĩa đạt thông”) lại không được đề cập đến một cách thích đáng ở đây: “Trí về Pháp về những gì là kết quả chính là pháp đạt thông vậy” (*yesaṃ dhammānaṃ ime vipākā tesu nānaṃ dhammapaṭisambhidā*)? Vì điều này đã được nói đến ở trên. Nếu như vậy, liệu có phải vì “trí về kết quả là nghĩa đạt thông chẳng? (*tesaṃ vipākā nānaṃ atthapaṭisambhidā*)”? đã được đề cập đến ở trên không nên nói đến ở đây hay sao? Tại sao vậy? Chính là vì ta không nói đến chúng ở trên thông qua khởi sanh tâm quả và tâm duy tác; và trong trường hợp đoạn duy tác. Đoạn “thuộc các pháp nào là duy tác (*yesaṃ dhammānaṃ ime kiriya*), thật là không thích hợp. Chính vì thế trong trường hợp cả hai thuộc đoạn này chỉ có ba đạt thông được phân tích mà thôi.

1971. Về điểm này, **yāya niruttiyā tesaṃ dhammānaṃ paññatti hoti** <295.4> (“ngôn ngữ nhờ đó chúng ta biết được các pháp đó.”) có nghĩa là “ngôn ngữ (*nirutti*) thông qua phương tiện đó chúng ta biết được như sau: “Đây là xúc, đây là thọ” thuộc những pháp đó như đã được khẳng định theo cách thức sau đây: đã có xúc nổi lên.”

1972. **Tatra dhammaniruttābhilāpe nānaṃ** <295.5> (“về điểm này trí liên quan đến việc công bố ngôn ngữ về Pháp, đã trở thành một cách tự nhiên khiến ta nhận biết được những pháp trên đời này (*sabhāvapaññatti*), [23] Khi điều gì đó diễn ra liên quan đến ý nghĩa và pháp; chỉ có trí nổi lên bằng cách phát ra âm thanh thì đối tượng của nó mới được diễn giải ở đây.”

1973. **Yena nāṇena** <295.6> (“trí nhờ đó...”): nhờ trí có được về trí đạt thông nhờ đó. [392] **Tāni nāṇāni jānāti** (“ngài biết được những loại trí”): ngài biết được ba loại trí đạt thông khác.

1974. Giờ đây để cho thấy trí nào giúp ta biết được những loại trí liên quan đó xuất hiện, ngài nói tiếp **imāni nāṇāni idam atthajotakāni** (“những loại trí này soi sáng cho biết ý nghĩa này.”) Về điểm này, **Idam-atthajotakāni** <295.7> (“soi sáng cho biết ý nghĩa này”): có nghĩa là chúng mang đặc tính soi sáng, làm rõ ý nghĩa này, ý nghĩa ở đây chính do chúng soi sáng, làm rõ phân định được ý nghĩa đặc biệt này; **Iti nāṇesu nānaṃ** (“trí liên quan đến những loại trí như sau”): trí xuất hiện liên quan đến ba loại trí theo cách này là **paṭibhāṇaṭisambhidā** (“trí đạt thông”). Về điểm này, cho dù trí đạt thông biết rõ nhiệm vụ các loại đạt thông khác như vậy: “Đây chính là nhiệm vụ, đây chính là nhiệm vụ” Tuy nhiên nó không thể tự thực hiện những nhiệm vụ, giống như vị diễn giảng Phật Pháp có rất nhiều trí so với một vị thuyết giảng Phật Pháp có ít hiểu biết hơn.

1975. Hình như có hai vị Tỳ khuru; một vị có rất nhiều hiểu biết, còn vị kia có học thức ít hơn. Cả hai người cùng tham dự một khóa thuyết giảng Phật Pháp (*dhammakathāmagga*). Về vấn đề này, vị Tỳ khuru có ít học thức lại có giọng nói tốt; giọng nói của vị kia thật nghèo nàn hơn. Ở mỗi nơi họ đi tới, vị có ít học thức song lại có giọng nói tốt giảng giải Phật Pháp và làm say mê toàn thể thính giả nhờ giọng nói tuyệt vời của mình, chúng sanh nghe thuyết pháp và tâm họ được khơi động và sáng khoái. Họ nói: “Theo cách thức thuyết pháp người đó chắc chắn phải là vị thấu hiểu Tam Tạng nằm lòng.” Nhưng vị thuyết pháp tốt lại nói: “Chính do việc nghe thuyết pháp mà các người biết được người đó có phải là người thuộc nằm lòng Tam Tạng hay chẳng và do ngài có thể diễn giảng Phật Pháp và làm cho toàn bộ thính giả cảm động. Về điểm này, ta nên hiểu rằng cho dù trí đạt thông biết rõ những nhiệm vụ của người khác, chính là vì vị Tỳ khuru có kiến thức sâu rộng thì biết rõ nhiệm vụ của mình hơn là vị có ít học thức, chính vì thế người đó không thể thực hiện được nhiệm vụ đó. Điều còn lại đã rõ ràng.

1976. Sau khi đã phân tích những cách đạt thông theo pháp thiện... v.v... tâm khởi sanh, giờ đây ngài nói **Catasso paṭisambhidā** <303.5> (“bốn cách đạt thông”) để cho thấy lãnh vực chính là vị trí các đạt thông khởi sanh.

1977. Về điểm này, có câu này **tisso paṭisambhidā kāmāvacarakusalato catūsu nāṇasampayutta cīttesu**. <303.7> (“ba loại đạt thông[khởi sanh] vì liên quan đến pháp thiện thuộc cõi dục giới, trong bốn tâm tương ứng với trí.”) do cách thức các vị hữ học (*sekkha*) khẳng định. Đối với pháp đạt

thông khởi sanh nơi bốn tâm thiện tương ưng với trí, bằng cách biến giới pháp nơi năm khía cạnh đã nói đến ở trên làm đối tượng vào thời điểm duyệt xét ngôn ngữ. Trí đạt thông nổi lên [393] bằng cách biến hiểu biết hoàn tất được toàn bộ đạt thông đối tượng này vào thời điểm duyệt xét lại trí.

1978. **Kiriyato catūsu** <303.8> (“*liên quan đến duy tác, nơi bốn tâm tương ưng với trí*”): tuy nhiên, theo cách các vị vô học (*asekkha*) đã khẳng định. Do việc pháp đạt thông nổi lên nơi bốn tâm duy tác tương ưng với trí bằng cách biến pháp theo năm khía cạnh đã đề cập đến ở trên về làm đối tượng vào thời điểm duyệt xét lại. Cũng giống như vậy ngữ đạt thông nổi lên bằng cách tạo ra tiếng động là đối tượng vào thời điểm duyệt xét lại ngôn ngữ. Trí đạt thông nổi lên bằng cách biến trí, đã hoàn tất toàn bộ điều này làm đối tượng vào thời điểm duyệt xét lại trí.

1979. **Atthapaṭisambhidā etesu c’eva uppajjati** <303.9> (“*nghĩa đạt thông khởi xuất liên quan đến những vấn đề này*.”): Tuy nhiên, cả bậc hữ học lẫn bậc vô học đều khẳng định điều này theo cách riêng của họ theo đó đạt thông này nổi lên nơi bậc hữ học bốn tâm thiện tương ưng với trí, bằng cách biến ý nghĩa năm khía cạnh đã đề cập đến ở trên về đối tượng vào sát na duyệt xét lại; nơi thánh đạo và thánh quả của họ vào sát na thánh đạo và thánh quả; nhưng lại nổi lên nơi bốn tâm duy tác tương ưng với trí của bậc vô học bằng cách biến ý nghĩa thuộc loại đối tượng nói đến ở trên vào sát na duyệt xét lại; và vào sát na thánh quả nơi thánh quả cao nhất của bậc sa môn; như vậy những vấn đề này khi nổi lên nơi bậc hữ học và nơi bậc vô học cũng xảy ra giống như vậy nơi các lãnh vực này. Chính vì thế phương pháp này được giải thích nhằm mục tiêu cho thấy rõ các lãnh vực đạt thông vậy.

C. PHẦN VẤN ĐÁP.

1980. Trong phần vấn đáp bốn đạt thông có thể là pháp thiện.v.v..nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli.

1981. Nhưng liên quan đến Tam đề cảnh, vì ngữ đạt thông chỉ nghe cảnh thanh là đối tượng thế nên có cảnh hy thiếu. Nghĩa đạt thông có cảnh hy thiếu nơi người nào duyệt xét lại ý nghĩa vừa được gọi là kết quả thuộc dục giới và thuộc duy tác và y tương sinh; cảnh đạo đại nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa thuộc loại đạt thông về cõi sắc giới và cõi vô sắc giới, đạt thông này có cảnh vô lượng nơi người nào duyệt xét lại ý nghĩa thánh quả siêu thế và ý nghĩa tối thượng, tức là Níp Bàn.

1982. Pháp đạt thông có cảnh hy thiếu nơi vị nào duyệt xét lại pháp thiện thuộc cõi dục giới, pháp bất thiện và cả pháp thiện làm nguyên nhân nữa; đạt thông này có cảnh đạo đại nơi vị nào duyệt xét lại pháp thiện thuộc cõi sắc giới và thuộc cõi vô sắc giới. [394] nó có một cảnh vô lượng nơi vị nào duyệt xét lại pháp thiện siêu thế và lấy pháp làm nguyên nhân.

1983. Trí đạt thông có cảnh hy thiếu nơi vị nào duyệt xét lại các loại trí thiện thuộc cõi dục giới và các loại trí thánh quả và duy tác. Đạt thông này cũng có cảnh đạo đại nơi vị nào duyệt xét lại các loại trí thuộc thiện, quả, duy tác sắc giới và vô sắc giới, và nơi vị nào đang nhận ra các cảnh đó; đạt thông này cũng có cảnh vô lượng nơi vị nào duyệt xét lại các loại trí thiện và thánh quả siêu thế nữa.

1984. Nghĩa đạt thông cũng có thể lấy thánh đạo làm nguyên nhân thông qua câu sanh duyên, thông qua tu tập thánh đạo với tinh tấn dẫn đầu lại có đạo thành trưởng với dục hay tâm dẫn đầu, điều này không được coi là như vậy; pháp đạt thông lại lấy đạo thành cảnh vào sát na duyệt lại thánh đạo nơi vị nào đang duyệt lại bằng cách chú tâm đến thánh đạo. Đạt thông có đạo thành trưởng thông qua cảnh trưởng. Biện tài đạt thông cũng có đạo thành cảnh vào sát na duyệt xét lại trí thánh đạo nơi vị nào đang duyệt xét lại bằng cách duyệt xét lại các loại trí còn lại điều này không thể coi đó như là cảnh trưởng như vậy.

1985. Ngữ đạt thông. Vì đạt thông này chỉ lấy cảnh thanh hiện tại làm đối tượng, cũng có cảnh hiện tại. Nghĩa đạt thông nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa quả và ý nghĩa duy tác quá khứ; nơi vị nào đang duyệt xét lại y tương sinh cũng có cảnh quá khứ; nơi vị nào đang duyệt xét lại đạt thông hiện tại thì có cảnh hiện tại; nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa tội đĩnh siêu thế thì không thể cho là có đối tượng như vậy. Pháp đạt thông, nơi vị nào đang duyệt xét lại điều thiện, bất thiện và cả pháp làm nguyên nhân quá khứ cũng có một cảnh quá khứ, nơi vị nào đang duyệt xét lại điều đó trong tương lai cũng có một cảnh tương lai; nơi vị nào đang duyệt xét lại điều đó trong hiện tại thì có cảnh hiện

tại. Biện tài đạt thông nơi vị nào đang duyệt xét lại trí thiện quá khứ. Trí quả và trí duy tác quá khứ có cảnh quá khứ, nơi vị nào đang duyệt xét lại điều đó trong tương lai thì có cảnh tương lai, nơi vị nào duyệt xét lại trong hiện tại thì có cảnh hiện tại.

1986. Ngũ đạt thông, vì có cảnh thịnh làm đối tượng, nên chỉ có cảnh ngoại phần mà thôi. Liên quan đến ba đạt thông khác, nghĩa đạt thông nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa quả nội phần, ý nghĩa duy tác nội phần và ý nghĩa y tương sinh có cảnh nội phần; nơi vị nào đang duyệt xét lại cảnh ngoại phần có cảnh ngoại phần; nơi vị nào đang duyệt xét lại cảnh nội và ngoại phần có cả cảnh nội [395] và ngoại phần đều xuất hiện nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa tuyệt đối thì cảnh ngoại phần cũng xuất hiện. Pháp đạt thông vào sát na duyệt xét lại cảnh nội phần thiện, bất thiện và pháp như là nguyên nhân có cảnh nội phần... ngoại phần... ; vào sát na duyệt xét lại điều thiện, bất thiện nội ngoại phần và pháp như là nguyên nhân làm cảnh ta có cảnh nội ngoại phần. Trí đạt thông vào sát na duyệt xét lại điều thiện nội phần, trí quả và duy tác, thì cũng có cảnh nội phần và ngoại phần; vào sát na duyệt xét lại điều thiện nội và ngoại phần, trí quả và duy tác có cảnh nội và ngoại phần.

1987. Và ở đây ba biện tài là hiệp thế. Nghĩa đạt thông vừa là hiệp thế vừa là siêu thế. Vì trong phân tích các đạt thông này chính Đức Phật đã diễn giải ba phương pháp như đã được phân chia theo cùng một cách vì có sự pha trộn giữa hiệp thế và siêu thế. Do liên quan đến ba đạt thông này, có ba đạt thông mang tính siêu thế còn nghĩa đạt thông lại pha trộn vừa siêu thế lẫn hiệp thế. Như vậy việc phân tích đạt thông này cũng được diễn giải bằng cách phân tích trong ba chu kỳ.

Kết thúc phân tích về đạt thông.

-ooOoo-

Chương Mười Sáu

PHÂN TÍCH TRÍ (*Ñāṇavibhaṅga*)

(A). Mẫu đề (*Mātikā*)

1988. [396] Giờ đây trong phân phân tích về trí được trình bày tiếp ngay sau đó, bắt đầu với các từ **ekavidhena ñāṇavatthu** <306.1> (“trí được coi như nền tảng một loại”) mẫu đề (*Mātikā*) được đề ra trong mười chương với “mỗi chương cho một loại”, v.v... để bắt đầu và kết thúc “với mười loại [kiến thức]”. Tiếp theo sau đó là phần mô tả (*niddesa*) cũng được trình bày theo thứ tự các từ được liệt kê ra.

1989. Về điểm này, **ekavidhena** (“chỉ có một loại”) có nghĩa là về một khía cạnh hay nơi một phần nào đó. **Ñāṇavatthu** “trí làm nền tảng”: tuy nhiên ở đây nền tảng dẫn đến đủ loại thành công” cũng là “nền tảng trí hiểu theo nghĩa là cơ hội” cũng là “trí nền tảng” (*Ñāṇavatthu*). Nhưng ở đây ta chỉ nên hiểu nền tảng theo cách thứ nhất mà thôi. Chính vì thế vào cuối chương “một loại duy nhất” ta thấy có nói rằng: **yāthāvakavatthu-vibhāvanā paññā evaṃ ekavidhena ñāṇavatthu** <308.11> (“trí tuệ đã trở thành cách giải thích chính xác cho nền tảng; như vậy trí được coi như là nền tảng của một loại duy nhất”).

1990. **Pañcaviññāṇa** <306.2> (“ngũ thức”) chính là năm cách bắt đầu với nhãn thức.

1991. **Na hetu** <306.2> (“vô căn nhân duyên”), v.v... ta nên hiểu theo phương pháp đã được khẳng định trong tập chú giải về Dhammasaṅgaha (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl). 47) nhưng ngắn gọn điều ta muốn trình bày ở đây sẽ được làm rõ trong đoạn mô tả (*niddesavāra*). Và theo như trong ví dụ điển hình này, chính vì thế điều ta sẽ đề cập có liên quan đến những cách trình bày trong mẫu đề nhị pháp (*dukamātikā*) v.v... sẽ được làm rõ tại đó.

1992. Nhưng ta chỉ nên hiểu những chương thuần túy về cách trình bày theo cách thức như sau mà thôi; vì ở đây mẫu đề các nhất Pháp (*ekakamātikā*) được trình bày ngắn gọn thông qua hai loại, cụ thể như sau, trước tiên thông qua mẫu đề đã đề ra trong tác phẩm Dhammasaṅgaha với các từ **hetu ahetukā** (“căn nhân duyên, vô căn nhân duyên”), v.v... và thứ nhì là thông qua cái không thấy trong mẫu đề đã được đề ra trong tác phẩm Dhammasaṅgaha, cụ thể như sau. **aniccā jarābhibhūtā** <307.11> (“vô thường, do tuổi già chi phối”), v.v... ; và điều này đã được trình bày chi tiết trong số 78 đoạn văn. [24]

1993. Nhưng mẫu đề nhị Pháp được trình bày <308.13> thông qua 35 nhị pháp phù hợp với các nhị pháp trong [mẫu đề [25] tác phẩm Dhammasaṅgani].

1994. Người ta cũng đề ra mẫu đề tam pháp <310.1> bằng 88 tam pháp, cụ thể là, (a) nhờ bốn tam pháp ngoại lệ thuộc [mẫu đề [26] tác phẩm Dhammasaṅgani] bắt đầu với các từ **cintāmayā paññā** <310.2> (“tuệ tư.”); (b) nhờ mười bốn mẫu đề tam pháp được khẳng định tuệ phi cố định (*anīyamita*) bắt đầu với các từ **vipākā paññā** <310.14> (“tuệ dị thực quả”) và liên quan đến tam đề tâm (*vitakka*). (c) thông qua mười ba tam pháp được khẳng định bằng tuệ chuyên dụng do từ đầu tiên <311.13>; (d) thông qua bảy tam pháp được khẳng định bằng tuệ chuyên dụng nhờ từ thứ hai <312.10>; (e) nhờ mười hai tam pháp được khẳng định nhờ tuệ chuyên dụng thông qua từ thứ ba <313.25>; và liên quan đến tam đề hỷ (*pīti*), (f) thông qua mười ba hiện trạng nhờ vào tuệ chuyên dụng qua từ đầu tiên <313.25>; (g) cũng giống như vậy đối với từ thứ hai; (h) thông qua mười hai tam pháp được khẳng định nhờ tuệ chuyên dùng thông qua từ thứ ba <314.22>.

1995. [397] Nhưng mẫu đề các tứ pháp được đưa ra <315.17> thông qua 21 tứ pháp bắt đầu với các từ **kamassakatañāṇaṃ** <315.18> (“trí sở hữu nghiệp”)

1996. Mẫu đề ngũ pháp được đưa ra <316.26> thông qua hai ngũ pháp. Mẫu đề lục pháp cũng được đưa ra <316.30> nhờ một lục pháp. Mẫu đề các thất pháp cũng được đưa ra <316.33> nhờ mười một thất pháp được khẳng định ngắn gọn như sau: **satta sattati ñāṇavatthūni** <316.34>

(“77 loại trí làm nền tảng”) lộ trình bát pháp cũng được đưa ra <317.4> nhờ một bát pháp. Mẫu đề cửu pháp cũng được đưa ra <317.8> nhờ một cửu pháp.

1997. Lộ trình thập pháp được đưa ra <317.7> chỉ nhờ có một thập pháp mà thôi bắt đầu bằng các từ **dasa tathāgatassa tathāgatabalāni** <317.8> (“Như Lai Thập Lực của các vị Như Lai”). Về điểm này, (“mười”) là cách phân chia số học. **Tathāgatassa** (“thuộc về vị Như Lai”) có nghĩa là thuộc về người đã đến (*āgatassa*) như vậy (*tathā*), giống như các vị hiền triết tiền kiếp (*isi*) Vipassī, v.v... đã đến; và thuộc về người đó như đến (*āgatassa*) như vậy (*tathā*) như họ đã đến. (xin đọc MA I 45 tt) **tathāgatabalāni** (“lực của vị Như Lai”) có nghĩa là sức mạnh chỉ thuộc về các vị Như Lai mà thôi, không ai có thể chia sẻ được. Hay ý nghĩa chính là khi các lực đó xuất hiện nơi Chư Phật tiền kiếp thông qua pháp Ba la mật nơi một số các việc công đức họ đã thực hiện được, đó chính là những lực (*balāni*) đã xuất hiện (*āgata*) như vậy.”

1998. Về điểm này, lực của vị Như Lai có hai đặc tính: thân lực và trí lực. Trong số hai lực này, thì ta nên hiểu thân lực theo như sức mạnh thuộc các dòng họ nhà Voi, vì đây là điều các vị Niên Trưởng đã nói đến như sau: Họ nhà voi Kālavaka và Gaṅgeyya, Paṇḍara, Tamba, Piṅgala, Gandha. Maṅgala và Hema, Uposatha, Chaddanta tất cả là mười họ nhà voi [27] (*MA ii 25; SA ii 43; AA V 10; UdA 403; NdA iii 55; PsA 625*), đây là mười dòng họ nhà voi.

1999. Về điểm này, ta nên hiểu voi Kālavaka là họ nhà voi bình thường, sức mạnh thân của mười người thì ngang bằng với một chú voi Kālavaka. Sức mạnh thân của mười chú voi Kālavaka thì ngang bằng với một chú voi Gaṅgeyya. Sức mạnh của mười chú voi Gaṅgeyya thì sánh bằng với sức mạnh của một chú voi Paṇḍara. Sức mạnh của mười chú voi Paṇḍara thì sánh bằng với sức mạnh của một chú voi Tamba. Sức mạnh của mười chú voi Tamba, thì sánh bằng sức mạnh của một chú voi Piṅgala. Sức mạnh của mười chú voi Piṅgala, thì ngang bằng với sức mạnh của một chú voi Gandha. Sức mạnh của mười chú voi Gandha, thì sánh bằng với sức mạnh của một chú voi Maṅgala. Sức mạnh của mười chú voi Maṅgala, thì sánh bằng sức mạnh của một chú voi Hema. Sức mạnh của mười chú voi Hema thì sánh bằng sức mạnh của mười chú voi Uposatha. Sức mạnh của mười chú voi Uposatha, thì sánh bằng sức mạnh của một chú voi Chaddanta. Sức mạnh của mười chú voi Chaddanta thì sánh bằng với sức mạnh của một vị Như Lai.

2000. Ta cũng gọi là “Sức mạnh va chạm của một cú sét”[28] đó là sức mạnh của khoảng một ngàn mười triệu cỗ voi được coi như là những con voi bình thường hay sức mạnh của khoảng mười ngàn mười triệu người được coi như là người có sức khỏe bình thường. Trước tiên đây là thân lực của một vị Như Lai.

2001. [398] Nhưng trước tiên ở đây trí lực đã được truyền lại trong kinh Phật Pāli như là trí của Như Lai Thập Lực. Trong Kinh Mahāsīhanāda (Trung Bộ Kinh 12) đã truyền lại trí của Như Lai Thập Lực, là trí về bốn vô sở úy(*vesārajja*), trí về đặc tính không lay chuyển nơi tám hội chúng. Trí về bốn loại sanh, và trí về năm sanh thú; trong kinh Saṃyuttaka lưu truyền xuống cho chúng ta 73 loại trí và 77 loại trí[29]. Bằng cách đó, toàn bộ những loại trí này và hàng ngàn loại trí khác cũng đã được truyền lại cho chúng ta. Ta gọi điều này là trí lực.

2002. **Yehi balehi samannāgato** <317.8> (*thành tựu những lực đó*) : được trang bị với, được trang bị đầy đủ trí lực đó. **Āsabhaṃ thānaṃ** <317.9> (*“địa vị Nguru Vương”*): địa vị tốt nhất, địa vị cao nhất. Nói cách khác, Nguru Vương (*āsabha*) chính là Chư Phật tiền kiếp; “thế đứng của họ” chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Hơn thế nữa, *usabha* là thủ lãnh hàng trăm, hàng ngàn đoàn đại gia súc. Nói cách khác, *usabha* là chủ hàng trại bò[30] và *usabha* làm chủ hàng ngàn trại bò,⁷ làm chỉ toàn bộ các trại đại gia súc, là người chiến thắng mọi phiền muộn, tinh tráng, dễ chịu, người mang lấy gánh nặng vĩ đại, hàng ngàn tiếng sét cũng không làm cho ngài hoảng sợ, chính là *usabha*. Ở đây điều đó ám chỉ *usabha* vì đây cũng là một từ đồng nghĩa ; *usabha* có nghĩa là “đây chính là sức mạnh của *usabha*”[31] **Thānaṃ** (*“địa vị”*) chính là một tư thế do kết quả bốn chân ép chặt mạnh xuống mặt đất. Nhưng ở đây **Āsabhaṃ** (*“Nguru Vương”*) có nghĩa là “như thế [bốn chân] vững vàng của Nguru Vương”. Chính vì *usabha* được coi như, là một *usabha*, thành tựu sức mạnh của Nguru Vương (*usabha*), đứng với tư thế bất động bốn chân đè trên mặt đất, cũng như vậy, thành tựu Như Lai Thập Lực, tức là đang đứng trong tư thế bất động vững vàng, chẳng có kẻ thù nào lay chuyển nổi, hay bất kỳ thù địch nào trên thế gian này kể cả các vị Phạm Thiên thân thánh. Bằng cách găm chặt bốn chân tức là [gồm] các loại vô úy, găm chặt trên mặt đất lại ám chỉ cả tám hội chúng. Và đáng đứng yên như vậy ngài khẳng định địa vị Nguru Vương, ngài giữ vững, không bỏ đi thế đứng đó, tự khoác lấy cho chính mình. Chính vì thế người ta cho là **āsabhaṃ thānaṃ paṭijānāti** (*“ngài khẳng định địa vị Nguru Vương.”*)

2003. **Parisāsu** <317.10> (*“nơi các hội chúng”*): nơi tám hội chúng. **Sīhanādaṃ nadati** (*“rống lên tiếng rống sư tử”*) : ngài rống lên tiếng rống một thủ lãnh, tiếng rống của người đầy can đảm; hay ngài rống lên một tiếng kêu giống như tiếng rống của một con sư tử. Ý nghĩa này đã được chứng minh trong Kinh Phật Sīhanāda[32]. Nói cách khác, chính vì con sư tử *Sīha* rống lên như vậy là do nó đã chiến thắng được (*sahana*) và do hành động giáng xuống (*hanana*) [kẻ thù]; chính vì thế vị Như Lai được gọi là “sư tử” vì Ngài đã chiến thắng được pháp thế gian này (*lokadhamma*) và nhờ vào việc giáng xuống điều khẳng định cho người khác, tiếng rống đó được khẳng định là “tiếng rống sư tử”

2004. [399] Về điểm này, chính vì giống như chúa sơn lâm, thành tựu sức mạnh của sư tử, có niềm tin, và lòng can đảm ở khắp mọi nơi rống lên tiếng rống sư tử, cũng vậy Bạc Sư Tử Như Lai vững tin và can đảm trong tám loại hội chúng. Có Như Lai lực, rống lên tiếng sư tử. Được trang bị với đủ mọi loại đặc tính tao nhã trong khi diễn giảng như sau: “sắc là như vậy” (S. iii. 157), v.v... Chính vì thế có lời nói rằng: “Ngài rống lên tiếng rống sư tử trong các hội chúng”

2005. **Brahmacakkaṃ pavatteti** “Chuyển phạm Luân ”: ở đây **brahma** “vô địch” chính là, chính yếu, cao nhất, tuyệt vời bậc nhất[33]. Nhưng từ **cakka** này lại mang ý nghĩa như sau:

*thành quả và đặc tướng,
một phần đáng đi và thế đứng.*

là của thí, kho báu,

Pháp và bánh xe sắc bén. v.v...

Được coi như Chuyển Pháp Luân và diễn giải hai cách như vậy.

(MA ii. 27; Chú Giải Tăng Chi Bộ iii. 9, xin đọc thêm PsA 626).

Do từ này được hiểu theo nghĩa thành công trong đoạn bắt đầu như sau: “Hồi chư vị Tỳ khưu, có bốn loại bánh xe. Được phú bẩm cho...” (A ii 32). Trong đoạn văn: “Ngay nơi gót chân Ngài nổi lên các

bánh xe.” (D iii. 143; Trung Bộ Kinh ii 136), ở đây ta nên hiểu theo nghĩa những đặc tướng. Trong đoạn: “Giống một bánh xe (đi theo) với vết chân” (Dh. 1) ở đây ta hiểu theo nghĩa một phần của chiếc xe. Trong đoạn: “Với bốn bánh xe và cửu môn” (S i. 16 63) Ở đây ta hiểu theo thể đứng. Trong đoạn: “Hãy ăn, hãy tận hưởng, xin đừng tỏ ra lười biếng, hãy quay[34] bánh xe” (xin đọc J iii. 412). Ở đây ta hiểu theo nghĩa của bố thí (*dana*). Trong đoạn: “Thiên bảo luân xa xuất hiện” (D. ii 172; iii 61) Ở đây ta hiểu theo nghĩa bảo luân xa. Trong đoạn: “Chính ta đã khiến cho bánh xe khởi động.” (S. 557) Ở đây ta hiểu theo nghĩa chuyển pháp luân. Trong đoạn: “bánh xe rơi trúng đầu kẻ thiếu thốn cùng khổ.” (J. I 414) Hiểu theo nghĩa một bánh xe sắc bén. Trong đoạn văn: “Nếu một lưỡi dao bánh xe. (D I 52) Ta hiểu theo nghĩa là cú đánh (có nghĩa là, một chiếc đĩa). Trong đoạn: “Một chùm tia chớp (*asanivikka*)” (S ii. 229) Hiểu theo nghĩa tia chớp. Nhưng theo văn cảnh này chuyển luân này được hiểu là Chuyển Pháp Luân.

2006. Nhưng Chuyển Pháp Luân cũng có hai loại. Trí thấu triệt và trí thuyết pháp. Về điểm này, trí thấu triệt do tuệ tạo ra và đem lại thánh quả cho chính người đó; trí diễn thuyết do bi tâm tạo ra và đem lại thánh quả cho người đồ đệ.

2007. Về điểm này, trí thấu triệt lại có hai đặc tính đó là: “đang sanh” và “được sanh”. Vì từ lúc xuất gia cho đến thời điểm đạt đến thánh đạo A-la-hán thì trí này đang sanh; vào sát na thánh quả thì trí này được sanh. Hoặc giả giảng trần từ hiện hữu nơi cõi trời đầu suất cho đến thánh đạo A-la-hán nơi chỗ ngồi tại gốc cây đại Bồ Đề là đang sanh; còn [400] vào sát na đạt thánh quả thì nó được sanh. Hay bắt đầu từ lúc ngài Dīpaṅkara thọ ký cho đến thánh đạo A-la-hán thì trí này đang sanh; vào sát na thánh quả cũng như vậy.

2008. Trí diễn giải Phật Pháp cũng có hai loại, “đang diễn ra” và “phải diễn ra” (*pavatta*). Vì trí này đang diễn ra vào thời thánh đạo Nhập Lưu nơi chư Phật Aññāsi Koṇḍañña’s. Vào sát na đạt thánh quả thì trí này được biết đến là điều phải diễn ra. Liên quan đến những đặc điểm này, trí thấu triệt lại có đặc tính siêu thế, còn trí thuyết giảng mang đặc tính hiệp thế. Nhưng cả hai loại đều không thể chia sẻ cho bất kỳ ai hết; trí đó chỉ một mình Chư Phật mới có mà thôi.

2009. Giờ đây để cho biết thêm chi tiết các Như Lai Thập Lực có được nhờ đó các Ngài tuyên bố địa vị mạnh mẽ vững vàng như địa vị Ngưu Vương và được đưa ra ngay vào lúc khởi đầu như **tathāgatassa tathāgatabalāni** (“*vị Như Lai Thập Lực*”) Ngài nói **Katamāni dasa ? Idha tathāgato tñānañ ca tñānato** <317.11> (“*thập lực đó là gì? Ở đây Như Lai [hiểu nguyên lý là nguyên lý]*”) v.v...

2010. Về điểm này, **tñānañ ca tñānato** <317.13> (“*nguyên lý là nguyên lý*”) có nghĩa là một lý do (*kāraṇa*) được coi như là một lý do. Vì một lý do được gọi là *tñāna* (nghĩa đen, “*tư thế*”) vì một kết quả đứng trên vị thế do *tittṭhati* xuất khởi và diễn ra thông qua pháp lệ thuộc vào điều đó. Việc thông hiểu như sau: “bất kỳ pháp nào làm nguyên nhân và các duyên có cho việc khởi sanh của bất kỳ pháp nào đều được coi như là *tñāna* (tư thế) của những pháp và nguyên nhân đó. Bất kỳ pháp nào không phải là nguyên nhân và duyên có cho bất kỳ pháp nào khởi sanh được coi như là “*aṭṭhāna*” <338.8> Đức Thế Tôn hiểu rất rõ nguyên lý là nguyên lý và phi lý là phi lý[khởi sanh]” (*tñānañ ca tñānato aṭṭhānañ ca aṭṭhānato yathābhūtaṃ pajānāti*).

2011. **Yam pi** <317.14> (“*về khía cạnh này*”) : nhờ đó mà trí **Idam pi tathāgatassa** <317.16> (“*đây [chính là lực] của vị Như Lai*”). Ý nghĩa này được hiểu như sau: trí về nguyên lý và phi lý được gọi là Như Lai Lực. Việc cấu trúc câu nên được hiểu theo cách này trong mỗi trường hợp vậy.

2012. **Kammasamādānānaṃ** <317.20> (“*nhờ những nghiệp thọ trì*”): nhờ những nghiệp thiện và bất thiện đã được thực hiện sau khi quyết tâm thực hiện. Hay chính nghiệp được coi như là nghiệp thọ trì. **Tñānaso hetuso** (“*với lý do và nguyên nhân*”) : đối với điều kiện và nguyên nhân. Về điểm này, sanh thú (*gati*), sanh y (*upadhi*), thời gian (*kāla*) và các phương tiện chính là lý do (*tñāna*) của kết quả nghiệp (*vipāka*), nghiệp chính là nguyên nhân (*hetu*).

2013. **Sabbatthagāminim** <317.27> (“*bất luận đi tới đâu*”): điều đó có dẫn tới sanh thú hoặc không dẫn tới bất kỳ sanh thú nào [có nghĩa là, níp bàn] [35]. **Paṭipadam** (“*đạo*”): đường lối. **Yathābhūtaṃ pajānāti** <317.28> (“*biết rõ ràng*”): ngài biết một cách chính xác bản chất các loại tu luyện được gọi là tư thiện và bất thiện có liên quan đến từng cơ sở theo cách thức này, cụ thể là, khi có nhiều

người giết một sanh vật, thì cố ý của người này sẽ dẫn đến hoả ngục và cố ý của người này được dẫn đến cõi súc sanh.

2014. **[401]Anekadhātum** <317.33> (“với nhiều giới”): với rất nhiều giới là do những giới như thể nhãn giới, v.v... hay như dục giới. v.v... **Nānādhātum** (“với các giới dị biệt”): với nhiều giới đa dạng do sự khác biệt đặc tính từng giới giống nhau đó. **Lokaṃ** <317.34> (“thế gian”): thế gian các uẩn, các xứ và các giới.

2015. **Yathābhūtaṃ pajānāti** (“hiểu biết một cách chính xác”): thấu triệt một cách không sai lệch bản chất các yếu tố này yếu tố nọ. **Nānādhimutti-kataṃ** <317.39> (“có được nhiều loại khuynh hướng khác nhau”): hiện trạng có nhiều khuynh hướng khác nhau do khuynh hướng còn thấp. v.v...

2016. **Parasattānaṃ** <318.5> (“nơi chúng sanh khác”): thuộc chúng sanh kiệt xuất. [\[36\]](#)

Parapuggalānaṃ (“nơi tha nhân”): các chúng sanh thấp hơn hạng vừa nêu trên. Hay cặp từ này có một ý nghĩa và được khẳng định hai lần do đặc tính có thể diễn giải được [cho người nghe].

Indriyaparopariyattaṃ <318. 6> (“thượng hạ căn”) hiện trạng thượng hạng hay thứ hạng của tín quyền, v.v... mà ý nghĩa ở đây được hiểu là gia tăng hay giảm bớt.

2017. **Jhāna-vimokkha-samādhī-samāpattinaṃ** <318.12> (“nơi các thiền, giải thoát, định, và nhập định”): nơi bốn tầng thiền, bắt đầu với sơ thiền, nơi tám giải thoát bắt đầu với “có sắc thấy rõ các sắc.” nơi ba loại định, bắt đầu với định câu hành hữu tầm, hữu tứ và nơi chín thứ đệ trú nhập định bắt đầu với nhập định sơ thiền. **Saṅkilesaṃ** (“các ô nhiễm”): pháp chia sẻ việc diệt trừ các ô nhiễm. **Vodānaṃ** (“thanh tịnh”): pháp chia sẻ sự khác biệt. **Vuttānaṃ**: Lý do nhờ đó ta xuất khỏi các thiền. v.v...

2018. **Pubbenivāsānussatiṃ** <318.19> (tùy niệm về tiền kiếp”) : việc tùy niệm về ngũ uẩn đã trú ngụ trước đó. **Cutūpapātaṃ** <318.25> (“sanh và tử”) = *cutiṃ ca upapātāṃ ca*. **Asavānaṃ khayamaṃ** <318.31> (“đoạn tận các lậu hoặc”): níp bàn, đoạn tận các lậu hoặc, được gọi là đoạn tận dục lậu.v.v... **Imāṇi** <318.36> (“những thứ này”): ngài kết luận [\[37\]](#) bằng cách nói rằng đây là những gì ngài đã khẳng định ở trên như là “mười lực Như Lai nằm trong Như Lai Thập Lực”

2019. Việc chú giải từng từ một đã được đưa ra như sau: Mười lực này ta nên hiểu như đã được đề ra liên tục như sau vì lý do (1) ở vị trí đầu tiên vị Như Lai nhận ra được với trí về nguyên lý và phi lý, sự vắng bóng trở ngại do phiền não là lý do đạt đến chứng đắc hay phi lý (vô nhân duyên) đối với việc bất chứng đắc, đoạn tận các lậu hoặc nơi các chúng sanh có thể diễn giảng được; điều này là do nhận ra khả năng đó (*thana*) thông qua chánh kiến hiệp thế và do nhận ra sự vắng bóng khả năng đó là do tà kiến được bảo đảm.(2) Thế rồi với trí quả nghiệp ngài nhận ra sự vắng bóng đó trong việc ngăn chặn quả nghiệp này. **[402]** Điều này xuất hiện là do nhận ra dòng luân hồi tái sanh với ba nhân. (3) Với kiến thức thánh đạo ở bất kỳ nơi nào họ tiến tới. Ngài nhận ra thiếu vắng việc ngăn chặn nghiệp chướng; điều này xuất hiện là do nhận ra thiếu vắng nghiệp với hậu quả tức thời. (4) Với trí về các giới gồm một số lớn và rất nhiều loại, ngài nhận ra được cá tánh cá biệt của những kẻ đã thoát khỏi những chướng ngại vì mục tiêu diễn giảng pháp thích hợp [đối với thói quen của họ]; điều này có được là do ngài nhận ra sự khác biệt đa dạng nơi các giới, (5) rồi đến trí về các khuynh hướng khác nhau, ngài nhận ra khuynh hướng của họ; điều này có được nhằm mục tiêu diễn giải Pháp theo khuynh hướng của họ. Ngay cả nếu như họ chưa chấp nhận những điều kiện này; (6) rồi để có thể diễn giảng Pháp theo khả năng và tài cán của những người nào đã tỏ ra khuynh hướng như vậy, với hiểu biết khuynh hướng các căn, ngài nhận ra khuynh hướng các khả năng đó; điều này diễn ra là vì nhận ra được trạng thái niềm tin tinh nhuệ hay châm chạp của họ. v.v... (7) nhưng do khuynh hướng các căn được hiểu một cách căn kẽ như vậy, nếu như họ còn tỏ ra xa rời thì do chế ngự được các sơ thiền, v.v... thì ngài có thể nhanh chóng tiến tới bằng khả năng phân biệt nơi các sức mạnh thần thông, và đang khi đi theo và nhận ra (8) pháp sanh hữu tiền kiếp của mình với trí tùy niệm tiền kiếp, và (9) với cách phân biệt tâm hiện tại cộng với trí thấu triệt tâm tư tha nhân đã đạt đến được do sức mạnh Thiên nhãn thông đem lại; (10) với sức mạnh trí đoạn tận các lậu hoặc, ngài diễn giảng giáo Pháp nhằm đoạn tận các lậu hoặc do diệt trừ si mê về thánh đạo có thể dẫn đến đoạn tận các lậu hoặc. Chính vì thế ta nên hiểu rằng mười sức mạnh này (thập lực) được bàn đến theo một tình tự liên tục này.

2020. Đây là vị trí đầu tiên trong tập chú giải ý nghĩa mẫu đề là vậy.

B. CHƯƠNG MÔ TẢ (*Niddesavāra*)

Nhất pháp

2021. Giờ đây khi chương mô tả được bắt đầu với các từ **Pañca viññāṇa na hetu-m-eva**^[38] (“*Ngũ thức chỉ là phi nhân mà thôi*”) ăn khớp với mẫu đề được đề ra, từ **na hetu-m-eva** (“*chỉ là phi nhân mà thôi*”) các từ này chỉ cách mô tả việc từ bỏ một phổ thông nhân mà thôi. Về điểm này, đây là điều nên đề cập đến theo cách thức bắt đầu như sau: Nhân có bốn loại, cụ thể như sau. Nhân nhân (*hetu*), duyên nhân (*paccaya*), chí thương nhân (*uttama*), phổ thông nhân (*sādhāraṇa*). Toàn bộ các nhân duyên này đã được khẳng định trong tập chú giải trong chương đề cập đến Sắc (vật chất) bắt đầu như sau: “Toàn bộ vật chất (sắc) chỉ là phi nhân mà thôi” (*sabbaṃ rūpaṃ na hetum eva*) (xin đọc Dhs §595 và Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl). 303)?”

2022. Liên quan đến **ahetuka-m-eva** (“*chỉ toàn là vô nhân mà thôi*”), v.v... mẫu tự “m” nên được hiểu chỉ nhằm mục tiêu liên kết (*sandhi*) các từ mà thôi; ý nghĩa ở đây là “*ahetukā eva*”; cũng chính như vậy đối với các câu còn lại. Hơn thế nữa, liên quan đến tiêu từ về các pháp bắt đầu với “*các pháp chính là nhân, các pháp chỉ là phi nhân*” (*hetū dhammā na hetū dhammā*) ngũ thức chẳng thuộc “*các pháp nhân*” cũng chẳng phải là “*các pháp hữu nhân*”; [403] nhưng các pháp này duy chỉ là “*phi nhân*” và “*vô nhân*” mà thôi. Ta nên hiểu ý nghĩa ở đây theo cách thức thứ nhì liên quan đến hết mọi câu.

2023. Câu **abyākatam eva** <319.6> (“*chỉ là vô ký mà thôi*”) đã được khẳng định liên quan đến đặc tính vô ký.

2024. **Sārammaṇam eva** (“*chỉ là hữu cảnh mà thôi*”) chính vì chỉ dựa vào đối tượng mà thôi đối với đối tượng (*ārammaṇa*) cũng gồm hai đặc tính, cụ thể như sau: đối tượng làm điều kiện (*paccayārammaṇa*) và đối tượng nhờ đó (*olubbhārammaṇa*). Nhưng xét trong ví dụ điển hình này không những chỉ là đối tượng nhờ vào đó có liên quan mà còn cả đối tượng làm điều kiện cũng được phép nhắc đến nữa.

2025. Câu **acetasikam eva** <319.7> (“*chỉ là phi sở hữu tâm mà thôi*”) được đề cập chỉ liên quan đến tâm trong số ba phi sở hữu tâm, cụ thể là tâm, sắc pháp (vật chất) và níp bàn.

2026. **No apariyāpannam eva** <319.15> (“*chỉ là bất liên quan mà thôi*”): do pháp được liên quan nơi sanh thú, nơi tử, nơi sanh hữu nơi vòng luân hồi tái sanh. Chúng được liên quan bất liên quan.

2027. Vì chúng không dẫn ra khỏi thế gian, khỏi qui trình [hiện hữu] chúng được coi như là **aniyyānikā** (“*phi dẫn xuất*”)

2028. **Uppannaṃ manoviññāṇaviññeyyam eva** (“*chỉ là ý thức sanh tồn nhận biết*”): trong chương sắc giới (vật chất) ta thấy nói rằng: “[Toàn bộ sắc] khởi sanh, phải do sáu tâm nhận ra” (Dhs §§584;595) tạo thành ý thức, có quá khứ, v.v... có phạm vi tâm, cũng được gộp lại nơi dòng chảy ngũ thức nữa [và] vì có sự xuất hiện nơi nhãn, v.v... thì tâm chỉ được thôi thúc do cảnh sắc hiện tại mà thôi. v.v... nhưng vì các nhãn thức, v.v... ngay cả khi hiện hữu, vẫn không phải là đối tượng của nhãn, v.v... các thức đó chỉ là đối tượng của ý thức mà thôi. Chính vì thế ta nói rằng: “*chỉ là ý thức sanh tồn nhận biết*”

2029. **Aniccām eva** <319.18> (“*chỉ vô thường mà thôi*”): chúng chỉ mang tính chất vô thường mà thôi. Hiểu theo nghĩa vắng bóng sau khi đã hiện hữu.

2030. **Jarābhibhūtam eva** (“*chỉ có tuổi già chi phối mà thôi*”): *jarāya abhibhūtattā jarābhibhūtā eva*.^[39]

2031. **Uppannavattukā uppannārammaṇa** <319.18> (“*ngũ thức nương vật sinh tồn và có cảnh sinh tồn*”) chính là lời bác bỏ tương lai; vì những thức này không khởi sanh liên quan đến các căn và đối tượng tương lai.

2032. **Purejātavatthukā purejātārammaṇā** <319.21> (“các thức này nương vật tiền sanh và biết cảnh tiền sanh”) chính là lời bác bỏ đồng sanh; vì chúng không khởi sanh do căn hoặc đối tượng đồng sanh nhưng chính chúng là hậu sanh, chúng phát sanh liên quan với các căn và đối tượng tiền sanh mà thôi.

2033. **Ajjhattikavatthukā** <319.24> (“các thức này nương vật nội phần”) được đề cập đến liên quan đến đặc tính nội phần, với ý chính xác của từ. (xin đọc thêm Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 46); vì chúng khởi sanh nơi năm sắc thần kinh (*pasāda*), biến chúng làm các vật. **Bāhirārammaṇā** (“và biết cảnh ngoại phần”): chúng có một cảnh sắc ngoại phần làm đối tượng. Ở nơi đây, một tứ đề nên hiểu. (a) đối với năm thức, khi chúng có các sắc thần kinh là vật của chúng, là vật nội phần và có vật nội phần; (b) ý thức mà tạo nương sắc ý vật ở sát na phát sanh, là nội phần, và có vật ngoại phần; (c) ba uẩn tương ưng với năm thức là ngoại phần và có vật nội phần [404] (d) ba uẩn tương ưng với ý thức mà tạo nương sắc ý vật ở sát na phát sanh là ngoại phần và có vật ngoại phần.

2034. **Asambhinnavatthukā** <319.27> (“Chúng nương vật bất hoại”): các thức này có căn chưa diệt; vì các tâm này không khởi sanh do một căn đã bị diệt hay khởi sanh nơi quá khứ.

Asambhinnārammaṇā (“và biết cảnh bất hoại”): cả hai đều có cùng một phương pháp.

2035. Liên quan đến **aññaṃ cakkhuvīññāṇassa vatthu ca ārammaṇaṃ ca** <319.30> (“vật và đối tượng của nhãn thức thì hoàn toàn khác nhau”), v.v... vật của nhãn thức chỉ có một; đối tượng lại là điều khác, khác với những gì thuộc nhĩ thức, v.v... nhãn thức không nổi lên biến bất kỳ thần kinh nhĩ nào, v.v... thành vật của nó cũng như không biến bất kỳ điều gì trong số các cảnh thanh, v.v... trở thành đối tượng của nó, ngay cả từ đại kiếp này qua đại kiếp khác; nó nổi lên chỉ biến thần kinh nhãn làm vật và các sắc xứ làm đối tượng. Như vậy các vật, môn và đối tượng của nó được cố định; không chuyển sang một vật khác hay môn hay đối tượng nào khác. Nó chỉ nổi lên với một vật cố định, môn cố định và một đối tượng cố định. Chính vì thế với Nhĩ Thức v.v... cũng có đối tượng riêng của mình như vậy.

2036. **Na aññaṃaññassa gocaravisayaṃ paccañubhonti** <319.36> (“chúng không hưởng cảnh lẫn lộn với nhau”) ở đây từng thứ với nhau có nghĩa là, những gì thuộc nhĩ hay nhãn; ý nghĩa ở đây là chúng không thể hưởng cảnh lẫn lộn với nhau được trong lãnh vực chuyên biệt cũng như phạm vi riêng của từng loại [vật, đối tượng ...]. Vì nếu điều gì xuất hiện nơi nhĩ căn thì chỉ là một cảnh sắc làm đối tượng thuộc các loại bắt đầu với màu sắc như màu xanh chẳng hạn tạo ra tiếp xúc với nhãn thức, [tỷ dụ như:] “Trước tiên xác định tiếp xúc đó, giải thích đối tượng đó là gì, nhãn thức, mà thiếu thôi thúc và đồng ý, có thể cho biết như sau: “Ở đây, hỡi kẻ mù, nếu như bạn có thể xuyên qua hàng trăm năm thậm chí hàng ngàn năm. Bạn có thể tìm thấy bất kỳ điều gì khác hơn là ta chẳng. Đem điều đó và trình diễn trước thần kinh nhãn, ta sẽ biết được đối tượng đó có màu xanh hay màu vàng. Điều này chẳng thuộc phạm vi đối tượng của sự gì khác; đó chỉ là phạm vi đối tượng của ta (con mắt) mà thôi. Cũng như vậy đối với các loại thức khác. Chính vì thế sẽ chẳng xảy ra bất kỳ hưởng cảnh pha trộn giữa phạm vi này với phạm vi khác hay với cả phạm vi đối tượng khác nữa.

2037. **Samannāharantassa** <320.18> (“nơi những người phải nhiếp thâu”) nơi những ai đang nhiếp thâu thông qua hướng tâm.

2038. **Manasikarontassa** (“nơi những người phải tác ý”): nơi những ai phải tác ý thông qua hướng tâm. Vì thức này chỉ khởi sanh thông qua hướng tâm đang khi những ai phải nhiếp thâu. Và vào thời điểm họ phải tác ý.

2039. **Na abbokiṇṇā** <320.20> (“không liên tục”): những thức này không nổi lên do hậu quả, liên tiếp với thức khác. Nhờ điểm này ta loại bỏ đặc tính cận kề (*anantarā*) nơi những thức này.

2040. **Na apubbaṃ acarimaṃ** <320.22> (“không trước không sau”): bằng cách này ta loại bỏ đặc tính đồng sanh nơi các thức này. [405]

2041. **Na aññaṃaññassa samanantarā** <320.24> (“không liền kề lẫn nhau”): bằng cách này ta muốn loại bỏ đặc tính liền kề (*samanantarā*) lẫn nhau.

2042. Bốn tâm thức bắt đầu với **āvajjanā vā** <321.16> (“hoặc không liên tục”) lại chính là tên dành cho hướng tâm (*āvajjanā*) mà thôi. Vì chính là đặc tính không gián đoạn (*āvajjanā*) do tính chất dòng

hữu phần không bao giờ gián đoạn. **Ābhogo** (“*tư niệm*”) chính là vì tư niệm về (*ābhujana*) điều đó; **samannāhāra** (“*nhập thân*”) là do sắc thái phải nhập thân cảnh sắc.v.v...; và **manasikāra** <321.7> (“*dẫn đến tác ý*”) ta đề cập đến vấn đề này do việc dẫn đến tác ý về những tâm đó. Như vậy nói tóm lại khả năng do ngũ thức thay thế cho vị trí hướng tâm, và thực hiện nhiệm vụ hướng tâm được loại ra ngoài.

2043. **Na kiñci dhammaṃ paṭivijānāti** <321.8> (“*người đó chẳng nhận ra bất kỳ pháp nào [cùng với ngũ thức]*”). Người đó chẳng phát hiện ra ngay cả bất kỳ pháp thiện hay bất thiện nào được mô tả như vậy như là: các pháp đã được đề cập đến trước tâm”. (Dh. I). **Āññatra abhinipātamattā** <321.10> (“*ngoại trừ duy chỉ có tác động mà thôi*”): loại bỏ sang một bên tác động của những cảnh sắc. v.v... đây là điều được nói đến: ngay cả một người rất thông minh, ngoại trừ một cảnh sắc.v.v... mà đã nhắm tới cũng không nhận biết với năm thức, ngay cả một pháp nào khác trong số các pháp thiện hay bất thiện. Nhưng ở đây nhãn thức chỉ có thấy mà thôi, nhĩ thức chỉ .v.v.có nghe, (tỷ thức) chỉ có ngửi, (thiệt thức) chỉ có nếm, (thân thức) chỉ có tiếp xúc mà thôi. Nhưng chúng chẳng còn bất kỳ nhận thức nào về điều thiện. v.v... ngoài thấy.v.v...

2044. **Manodhātuyā pi** <321.14> (“*cũng với ý giới*”): với tiếp thân (*sampaṭicchana*) ý giới. Ở đây **pi** (“*cũng như*”) lại mang ý nghĩa giản lược. Chính vì thế ý nghĩa ở đây nên được hiểu như sau: Cũng giống như ý giới và với các ý thức giới tiếp theo sau đó, có nghĩa là, với toàn bộ thức thuộc về ngũ môn ngài cũng chẳng nhận ra được bất kỳ pháp thiện hay bất thiện nào cả.

2045. Liên quan đến **na kiñci iriyāpathaṃ kappeti** <321.17> (“*chẳng chọn cho mình bất kỳ oai nghi nào cả*”) phương pháp vẫn là một. Vì ngài đã chẳng chọn bất kỳ oai nghi nào trong số các oai nghi đó bắt đầu với oai nghi đi có kèm theo thức ngũ môn.

2046. **Na kāyakammaṃ na vacīkammaṃ paṭṭhāpeti** <321.28> (“*ngài đã chẳng tạo ra bất kỳ thân nghiệp hoặc khẩu nghiệp nào cả.*”): **na kusalākusalaṃ dhammaṃ samādiyati** <321.31> (“*ngài chẳng thực hiện bất kỳ pháp thiện hay bất thiện nào cả*”); **na samāpajjati** <321.39> (“*ngài chẳng nhập định được*”) bất kỳ việc nhập định nào cho dù hiệp thế hay siêu thế; **na vuṭṭhāti** (“*ngài không thể khởi xuất*”) khỏi thiên định cho dù hiệp thế hay siêu thế; **na cavati** <322.3> (“*ngài không tử*”) khỏi hiện hữu; **na uppajjati** (“*ngài không sanh*”) nơi kiếp sau; đối với toàn bộ những nhiệm vụ này, đối với toàn bộ những nhiệm vụ này bắt đầu với việc nhận ra các pháp thiện, bất thiện và kết thúc với tử và rồi trở lại xảy ra thông qua thức chỉ thuộc ý môn mà thôi, chứ không thông qua điều gì thuộc về ngũ môn. Như vậy các thức thuộc những loại qui trình tâm cùng với những tốc hành tâm của chúng được loại bỏ với chừng mực liên quan đến việc thực hiện toàn bộ những nhiệm vụ này.

2047. Và [406] Các tâm này không phải thực hiện những nhiệm vụ này, cũng như những gì thuộc phần cố định (*niyāṃokkama*), v.v... vì người nào không có cố định phần tà với tốc hành tâm nơi ngũ môn [giác quan] thì cũng không cố định phần chánh; kể cả những tốc hành tâm này cũng không thể bắt buộc nhân danh một cá nhân hay một dòng họ thôi thúc, cũng như do một khái niệm đề mục thiền kasina nào, điều này cũng không diễn ra qua thiên quán có đặc tướng làm đối tượng. Cũng không được coi như là thiên quán mạnh mẽ dẫn đến khởi xuất. Cũng không bị thôi thúc do các sắc pháp giới hay vô sắc giới, kể cả níp bàn, trí đạt thông nữa. Cả trí nơi những thắng trí, trí nơi ba la mật thịnh văn, hay trí Pacceka Độc Giác, trí toàn tri. Nhưng toàn bộ những điều này chỉ được phát hiện thấy do tốc hành tâm ý môn mà thôi.

2048. **Na supati na paṭibujjati na supinaṃ passati** <322.12> (“*ngài không ngủ hoặc thức hay nhận ra mình đang mơ mộng.*”) và với mỗi loại thức nơi ngũ môn ngài không rơi vào mê ngủ; cũng không buồn ngủ, cũng không thức; hoặc không nhìn thấy bất kỳ giấc mơ nào; như vậy trong ba thí dụ điển hình thì ý thức hàng loạt nhận thức cộng chung với tốc hành tâm của nó bị loại bỏ.

2049. Vì khi người nào đang ngủ mê, ta đem một ngọn đèn thấp sáng lớn đến gần mắt của người đó, thì khán nhãn môn không thể làm gián đoạn dòng hữu phần đầu tiên, nhưng chỉ khán ý môn mới có thể gián đoạn được điều đó mà thôi. Thế rồi sau khi tốc hành tâm thúc ép, người đó lại rơi trở lại vào dòng hữu phần. Lần thứ hai, khán nhãn môn lại làm gián đoạn dòng hữu phần, sau đó, nhãn thức, v.v... kết thúc nơi tốc hành tâm xuất hiện. Tiếp theo đó dòng hữu phần cũng lại xuất hiện, lần thứ ba khi dòng hữu phần bị gián đoạn do khán ý môn tốc hành tâm ý môn thúc ép, nhờ vào tâm đó[40] người đó biết được: “ánh sáng này là gì?”

2050. Cũng giống như thế, khi âm nhạc nổi lên gần tai một người đang ngủ, khi những bông hoa tỏa mùi khó chịu hay dễ chịu được mang gần đến mũi. Khi bơ và mật đường được đưa vào miệng. Khi có ai đó lấy tay vỗ lên lưng ta, thì khán nhĩ môn. v.v... trước tiên không làm gián đoạn dòng hữu phần nhưng chỉ có khán ý môn mới làm gián đoạn mà thôi. Rồi do tốc hành tâm thúc ép, người đó lại rơi trở lại dòng hữu phần. Lần thứ hai khán nhĩ môn, v.v... làm gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó, đến nhĩ thức, tỉ thức, thiết thức hay thân thức xuất hiện và kết thúc tốc hành tâm đó. Tiếp theo ngay sau đó dòng hữu phần xuất hiện. Lần thứ ba, khi dòng hữu phần bị gián đoạn do khán ý môn, do tốc hành tâm ý môn thúc ép khi biết được nhờ tâm đó, người đó bật miệng nói rằng: “Tiếng động tại vị trí này là gì vậy? Tiếng tù và làm bằng ốc biển hay tiếng trống? hoặc giả: “Mùi hương đang sục mùi nơi vị trí này là gì vậy? Là hương kèm rễ cây hay thiết mộc hương?” [407] hoặc giả: “hương vị đưa vào miệng là gì vậy? Bơ hay mật đường?” hay: “Ai vỗ vào lưng ta vậy?” Cái đập này hơi mạnh đấy. Như vậy người đó chỉ thức do tốc hành tâm ý môn mà thôi chứ không do ngũ môn; người đó chỉ nhận ra một giấc mộng đẹp với ý môn mà thôi chứ không thông qua ngũ môn giác quan.

2051. Nhưng người nào nhận ra được giấc mơ thì cũng chỉ nhận ra được nhờ có bốn lý do cụ thể sau đây: (1) do các giới bị xáo trộn (*dhātukkhobha*), (2) do điều gì đã kinh nghiệm trước đó (*anubhūtapubba*) hay (3) do chư thiên sắp đặt (*devatopasamhāra*), hoặc do (4) một điềm báo (*pubbanimitta*).

2052. Về điềm này, (1) người nào bị rối loạn các giới do liên kết với một số điều kiện tạo ra rối loạn trong mật v.v... cũng thường nằm mơ theo nhiều cách khác nhau; như thể rơi xuống từ ngọn núi cao, giống như bay ngang qua không gian, giống như bị những con vật hoang dã dữ tợn rượt đuổi, như hươu, voi hay kẻ trộm, v.v... (2) có kẻ nhìn thấy các giấc mơ do điều đã cảm nghiệm được trước đó, nhìn thấy một đối tượng trước đó người đó đã cảm nghiệm thấy. (3) Đối với người nào nhìn thấy giấc mơ do các vị chư thiên trù liệu. Các vị chư thiên muốn người đó mạnh khỏe, hay muốn người đó bệnh hoạn; cung cấp cho họ nhiều cảnh tượng tốt cũng như xấu, người đó nhận ra được các cảnh tượng này do sức mạnh của các chư thiên đem lại. (4) Người nào có giấc mơ do điềm báo trước cũng mơ thấy như là một điềm báo điều tốt điều xấu tìm cách xuất hiện do các việc công đức hay các điều lầm lỗi. Giống như thân mẫu của ngài Bodhisatta có điềm lành mang thai một người con trai (xin đọc MA iv. 175) giống như năm điềm mộng lớn của vị Bồ Tát Bodhisatta (xin đọc A iii 240 và tập chú giải; Luật (vinaya) 520) giống như mười sáu điềm mộng của nhà vua Kosala (J I 334tt)

2053. Về điềm này, bất kỳ giấc mơ nào người ta được do có sự xáo trộn các giới và do những gì người ta cảm nghiệm được trước đó đều không có thực. Bất kỳ giấc mơ nào người ta thấy do các vị chư thiên trù liệu có thể có đúng hoặc sai. Vì các vị chư thiên giận dữ chỉ muốn triệt phá người đó nhờ một số phương tiện (*apāya*) cho thấy ngài không hài lòng.

2054. Về điềm này, đây là một chuyện kể làm ví dụ điển hình. Hình như tại Thành phố Rohaṇa, trong thiền viện Đại Nāga, có một vị đại niên trưởng đang sở hữu một thiết mộc cây bị hạ mà không có phép của Tăng đoàn các vị Tỷ khuru. Vị thần sống trên cây đó giận dữ với vị niên trưởng và trước tiên đã quyến rũ ngài, [41] sau đó vị chư thiên đã tuyên bố trong một giấc mơ như sau: “Trong vòng bảy ngày kể từ ngày hôm nay, vị vua đang hỗ trợ cho thiền viện sẽ băng hà”. Vị Trưởng lão nhận được lời khẳng định đó liền kể lại cho các cung phi của nhà vua nghe. Họ liền đồng thanh la lớn, nhà vua liền hỏi: “Có gì xảy ra vậy?” Họ tâu nhà vua: “Vị Niên trưởng đã nói như vậy, như vậy”, nhà vua liền đếm từng ngày qua đi. Sau khi bảy ngày đã trôi qua mà không thấy có sự gì xảy ra, nhà vua liền nổi giận và cho cắt tay cắt chân vị Trưởng lão.

2055. Nhưng bất kỳ điều gì ngài nhìn thấy do một điềm báo đều là thật. [408] Việc làm cho các giấc mơ dừng lại do kết thúc tiếp xúc với bốn nhân duyên này, nhưng chỉ có các vị hữu học và người thường nhìn thấy bốn loại điềm mộng này do không loại bỏ được những tâm điên đảo. Các vị vô học không nhìn thấy các giấc mơ này do đã loại bỏ được các tâm điên đảo đó.

2056. Nhưng khi nhìn thấy các giấc mơ đó, làm thế nào ngài có thể làm như vậy đang lúc buồn ngủ hay thức hay trong tình trạng không buồn ngủ cũng như không thức? và bằng cách nào điều này có thể diễn ra ở đây? Vì ở vị trí đầu tiên nếu người đó nhìn thấy giấc mơ đó đang khi ngủ, thì điều này đối nghịch lại với điều đã giảng dạy trong Abhidhamma vì người đó ngủ với tâm hữu phần và điều đó không có tướng cảnh sắc, v.v... làm đối tượng cũng như không tương ưng với tham lam, v.v... nhưng những tâm như vậy nổi lên nơi người nào đang thấy trong một giấc mơ. Thế rồi [mặt khác]

nếu người đó nhìn thấy các giấc mơ đang khi còn tỉnh điều này trái với luật, vì điều mà người đó thấy đang khi tỉnh, thì người đó thấy với tâm bình thường và khi vi phạm một tội với tâm bình thường thì sẽ không thiếu vắng một lỗi phạm. Nhưng nếu khi vi phạm một tội do nhìn thấy một giấc mơ thì chẳng có bất kỳ lỗi phạm nào diễn ra cả. Thế rồi người đó thấy giấc mơ đang khi không ngủ cũng như không thức, người đó sẽ không thấy một cách thích đáng.[42] “Điều này ắt hẳn là như vậy, thiếu vắng giấc mơ là điều muốn ám chỉ ở đây”. Nhưng ở đây không thể thiếu giấc mơ được; tại sao vậy?. Bởi vì người đó thấy giấc mơ khi đã bị khuất phục do “giác ngủ của một con đười ươi (*kapimiddha*). Về điều này có lời nói như sau: “Tâu bệ hạ, do bị khuất phục giác ngủ của con đười ươi người đó đã có một giấc mơ” (Mil 300). “Bị khuất phục do giác ngủ đười ươi” có nghĩa là đang thiêu thiêu ngủ[43] với giác ngủ con khi (*makkaṭaniddā*); do bởi chính giác ngủ của con khi dễ dàng bị phá tan, người nào đang ngủ với giác ngủ không sâu cũng dễ dàng được đánh thức vì thường xuyên rải rác đây đó với tâm thiện, v.v... và trong khi diễn ra thì thường xuyên đào sâu vào trong dòng hữu phần, khiến cho người đó có chiêm bao. Chính vì thế giấc mơ này chẳng phải là thiện cũng không bất thiện hay vô ký.

2057. Về điểm này, nơi người nào trong giấc mơ [lại thực hiện những điều] như kính lễ một bảo tháp, lắng nghe phật pháp, diễn giảng pháp, v.v... đây là những giấc mơ thiện; trong giấc mơ lại [thực hiện những việc như] sát sanh... thì đây lại là giấc mơ bất thiện. Khi trong giấc mơ lại thoát khỏi hai thái cực đó. Trong sát na hướng tâm và na cảnh giấc mơ đó thuộc loại vô ký. Ta nên hiểu điều này theo cách thức như sau:[44] Trong sát na nói rằng: “làm như thể ta nhìn thấy và nghe thấy trong giấc mộng, thì chỉ là vô ký mà thôi.[45]

2058. Nhưng bằng cách nào, nghiệpthiện và bất thiện thể hiện như thế nào trong giấc mơ đem lại kết quả và vô hiệu quả chẳng? Giấc mơ có kết quả. Nhưng do quá yếu thế nên không thể đem lại kết quả tái sanh được. Nhưng khi vòng tái sanh lại do nghiệp mà ra, điều này có thể cảm nghiệm được trong qui trình hữu.

2059. **Evam yāthāvakavatthuvibhāvanā paññā** <322.15> (“việc giải thích chính xác về các căn nguyên theo cách thức này lại chính là tuệ.”) ý nghĩa (*attha*) phi nhân nơi ngũ thức là ý nghĩa chính xác; [409] việc giải thích rằng ý nghĩa chính xác chính là “cách giải thích về các căn nguyên” cũng giống vậy ý nghĩa vô nhân... , ý nghĩa do giả chi phối... , ý nghĩa do việc không thấy một giấc mơ... nơi ngũ thức chính là ý nghĩa chính xác; giải thích rằng ý nghĩa chính xác là “cách giải thích các căn nguyên.” Chính vì thế điều được truyền lại trở thành trong lộ trình như là “cách giải thích về căn nguyên chính lại là tuệ” ta nên hiểu như là cách giải thích chính xác về các căn nguyên theo cách thức này chính lại là tuệ bằng các cách thức này[46] **evam ekavidhena ñāṇavatthu** <322.16> (“theo cách thức này chính là nền tảng trí nơi một loại duy nhất”) [có nghĩa là: theo cách thức này chính là việc coi như, liệt vào trí theo từng phần một; hay cách thức phân chia trí theo từng khía cạnh đơn lẻ một.

Các Nhị Pháp

2060. Trong phần mô tả nền tảng trí theo hai loại, **catūsu bhūmisu kusale** <324.26> (“nơi thiện thuộc bốn cõi”) chính là tuệ thiện thuộc bốn cõi nơi người hữu học và người bình thường. “trong số năm loại ý nghĩa (*attha*) được khẳng định trong [phần chú giải về] cách phân tích đạt thông (*paṭisambhidā vibhaṅga*) (xin đọc ở trên. § 1944) đạt thông này tạo sanh, làm xuất hiện ý nghĩa được gọi là quả trong mỗi trường hợp được lồng tóm nơi chính cõi của nó.” Chính là **atthajāpikā** <324.27> (“tạo ra ý nghĩa”) **Arahato abhiññam uppādentassa samāpattiṃ uppādentassa kriyābyākātā** (“trí duy tác vô ký nơi vị A-la-hán đang tạo ra thần thông[47] cũng như thiền chứng”) đây chính là tuệ duy tác thuộc cõi dục giới nơi cơ hội thuộc công việc sơ khởi đối với cả thần thông lẫn thiền chứng, vì điều đó được gọi là “tuệ tạo ý nghĩa” vì nó tạo sanh, làm dậy lên, và làm xuất hiện ý nghĩa được gọi là duy tác được chia thành thần thông và thiền chứng.

2061. Nhưng điều tiếp theo sau đây lại là một phương pháp chú giải khác không nằm trong Kinh Pāli. Đối với duy tác thuộc cõi dục giới trước đó đã trở thành điều kiện thông qua sự gần gũi, v.v... đối với duy tác thuộc cõi dục giới tiếp theo cũng tạo ra ý nghĩa duy tác được sản sanh ra. Như vậy ta gọi đây là “tuệ tạo ý nghĩa.” Cũng chính vì thế trong trường hợp ở cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

2062. Trong phần mô tả câu thứ hai, **catūsu bhūmisu vipāke** <324.28> (“nơi kết quả thuộc bốn cõi”) tuệ quả thuộc cõi dục giới vẫn tồn tại sau khi đã tạo ra tái sanh thuộc ý nghĩa kết quả cõi dục

giới thông qua câu sanh duyên, v.v... như vậy ta lại thấy xuất hiện **jāpītatthā** <324.29> (‘ý nghĩa được tạo ra’) cũng chính vì vậy trong trường hợp các cõi sắc giới và vô sắc giới [410] hay toàn bộ những điều này đều “chỉ là ý nghĩa được tạo ra” vì mỗi thứ đều tạo ra tái sanh, được tác tạo, và làm xuất hiện thông qua chính hành động và chính chúng đã trở thành những ý nghĩa đó.

2063. Cũng như vậy trong trường hợp tuệ duy tác được khẳng định như sau: **arahato uppannāya abhiññāya samāpattiya** <324.28> (‘nơi thân thông của vị A-la-hán đã nổi lên cùng với thiền chứng xuất hiện’).

2064. Nhưng điều tiếp theo sau đây lại là cách chú giải khác không thấy xuất hiện trong Kinh Pāli. Vì tuệ duy tác thuộc cõi dục giới vẫn tồn tại sau khi đã tạo ý nghĩa được gọi là duy tác thuộc cõi dục giới thông qua câu sanh duyên v.v... như vậy đây là “ý nghĩa được tạo ra” cũng vì vậy trong trường hợp các cõi sắc giới và cõi vô sắc giới hay toàn bộ những điều này đều là “ý nghĩa được tạo ra” vì mỗi thứ được khởi sanh, tác tạo, xuất hiện thông qua chính các hành xử của chúng và chính những điều đó đã trở thành ý nghĩa vậy.

2065. Điều còn lại ở đây đã rõ ràng vì được giải thích trong phần chú giải Dhammasaṅgaha.

Tam Pháp

2066. Trong phần mô tả về nền tảng trí, theo ba loại giống như đối với **yogavīhitesu** <324.33> (‘[nơi các lãnh vực công việc] do tài khéo tạo ra’). Đây chính là trí ta gọi là “tài khéo léo” (*yoga*); [nơi những lãnh vực công việc] do trí sáng tạo và trù liệu” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

Kammāyatanesu (‘nơi các lãnh vực nghiệp vụ’): ở đây chính nghiệp vụ là các lãnh vực công tác; hay nói cách khác, đây chính là công việc và là lãnh vực (nền tảng hay phạm vi) cuộc sống, v.v... đó chính là lãnh vực nghiệp vụ. Chính vì thế trong trường hợp **sippāyatanesu** (‘nơi các lãnh vực nghề nghiệp’)

2067. Về điểm này, nghề nghiệp (*kamma*) có hai loại. Ở đây, “thấp kém” là những công việc như nghề mộc hay công việc di chuyển những cành hoa đã héo, v.v... ; còn “cao cấp” chính là công việc đồng áng hay buôn bán hoặc chăn nuôi gia súc, v.v... và các nghề thủ công cũng gồm hai loại thấp kém và cao cấp. Ở đây “thấp kém” chính là các ngành nghề như đan lát, lao động, dệt, gôm, thuộc da và giặt giũ quần áo, v.v... “cao cấp” là các nghề như tính toán, kế toán, viết lách, v.v... được gọi như vậy.

2068. Chính học vấn là **vijjāṭhāna** <324.34> (‘các loại khoa học’); chỉ có những gì được coi như là đúng đắn mới được kể trong đó, giống như vòng tránh rắn rết xâm nhập (*nagā-maṇḍalaparittā*) [48] hay điều ta gọi là đánh vần [thực hiện] bằng cách thổi “phù” (bằng miệng) (*phu-dhamanaka-mantā*) [49] nhưng khoa chữa trị y được giống như chữa trị mắt, mổ xẻ, v.v... không được kể vì chúng rơi vào lãnh vực các ngành nghề như vậy. “Tôi muốn học nghề của thầy tôi”.

2069. Về điểm này, nhằm mục tiêu phù hộ hộ trì cho chúng sanh. Người khôn tạo ra theo sở thích của mình nhiều căn hộ, nhà cửa, xe cộ, tàu thuyền, v.v... vì [nghĩ rằng:] Chúng sanh phải chịu đau khổ vì không có nơi nương thân, và quyết tâm thực hiện đôi việc thiện,” ngài đã cho xây những căn nhà thật dài, bốn tầng, v.v... nhằm mục tiêu giúp chúng sanh thoát khỏi nóng lạnh. Ngài xây dựng lên những căn nhà cao một vài tầng hoặc hơn nữa. Khi không có xe cộ đi lại, [nghĩ rằng:] “Công việc đi lại thật là cực nhọc” ngài đã cho đóng những cỗ xe ngựa kéo, xe bò, xe chuyên chở, v.v... khi không có nhiều loại tàu thuyền, [nghĩ rằng:] “Không thể đi lại trên biển được”, v.v... ngài tạo ra nhiều loại tàu thuyền đủ loại, và toàn bộ những điều này ngài không nhìn thấy bất kỳ người nào khác có thể thực hiện được, cũng như không thể học làm được. [411] Không nghe chúng sanh nói năng gì cả; nhưng ngài chỉ thực hiện điều đó theo đúng những gì ngài nghĩ ra; vì những gì người khôn thực hiện theo đúng những gì họ nghĩ ra. Vì điều gì được người khôn ngoan thực hiện theo ý của họ thì cũng giống như điều người khác thực hiện sau khi đã được học tập kỹ càng. Đây là điều đầu tiên là phương pháp đối với công việc “thấp kém hơn”.

2070. Và liên quan đến công việc “cao cấp hơn,” khi không có công việc cày cấy đồng áng, [nghĩ rằng:] sinh mệnh chúng sanh sẽ không tồn tại và phát triển, người khôn ngoan nhằm mục tiêu cứu nhân độ thế, đã sáng chế ra nhiều loại dụng cụ cho nông dân cày cấy như thể ách cày và lưỡi cày v.v... cũng giống vậy người đó tạo ra nhiều loại buôn bán và chăn thả đoàn vật và toàn bộ điều này

người đó không nhìn thấy bất kỳ người nào khác có thể làm được, cũng như không thể học làm được, cũng như không nghe thấy bất kỳ người nào khác nói tới; nhưng người đó chỉ thực hiện do chính lòng quyết tâm của mình, bằng cách nghĩ ra. Vì những gì người khôn ngoan thực hiện do chính sáng kiến của họ giống như những gì người khác thực hiện được sau khi đã học hành kỹ lưỡng. Đây chính là phương pháp áp dụng cho “công việc cao cấp hơn”

2071. Và trong trường hợp hai lãnh vực về nghề nghiệp, một người khôn ngoan, nhằm mục tiêu cứu tế hộ trì chúng sanh đã tạo ra những nghề nghiệp “hạ cấp” bắt đầu với nghề đan giỏ và sự tính toán được gọi là dựa trên việc tính toán trên công việc chân tay, và dựa trên đặc tính liên tục (*acchinna*) và cách viết bao gồm phụ âm và nguyên âm^[50] và toàn bộ điều này ngài không thấy người khác đã thực hiện... (như ở trên)... giống như những gì người khác đã làm được sau khi đã học hỏi. Đây là phương pháp áp dụng trong trường hợp các ngành nghề thủ công.

2072. Nhưng một số người khôn ngoan đã tạo ra những loại khoa học đúng đắn như câu thần chú mắng xà hội. v.v... nhằm mục tiêu bảo vệ chúng sanh khỏi những kẻ bất nhân, những loại bò sát. v.v... người đó không thấy bất kỳ người nào khác thực hiện những công việc này, cũng như biết được từ điều đã làm... (như ở trên)... giống như điều người khác đã thực hiện sau khi đã học hỏi được.

2073. **Kammassakatam vā** <324.35> (“*nghiệp là chủ nhân*”) trí hiểu biết như sau: Nghiệp này do chúng sanh làm chủ; đó là điều ta không làm chủ sở hữu.

2074. **Saccānulomikam vā** <324.35> (*hay điều gì thuận với chân đế*): đó là trí thiện quán vì ta gọi điều đó là “thuận với chân đế” do đặc tính ăn khớp với Tứ Diệu Đế. Đến đây để có thể chứng tỏ cho thấy cách thức điều đó diễn ra **rūpam aniccam ti vā** (“*vì ‘sắc’ thì vô thường*”). v.v... được đề cập tới. Và ở đây chỉ có đặc tính vô thường đã được truyền đạt lại, chứ không phải khổ não tướng và vô ngã tướng; nhưng về ý nghĩa, thì ta cũng phải công nhận hai đặc tính sau cũng đã được truyền lại mà thôi. Vì “điều gì là vô thường thì tạo ra đau khổ, điều gì gây đau khổ thì cũng chính là vô ngã vậy.” (*S iv. 1*)

2075. **Yaṃ evarūpam** <325.1> (“*điều như vậy*”): bản chất được mô tả ở trên là như vậy. **Anulomikam khantim** (“*một điều chấp nhận hợp lý*”) v.v... tất cả đều chỉ là các từ đồng nghĩa với tuệ mà thôi vì đó chính là điều phù hợp vì ăn khớp với do không có gì đối nghịch lại với năm lý do nơi lãnh vực công việc đã nói đến ở trên. v.v... ^[412] Cũng giống vậy, vì điều này phù hợp với hành vi đem lại lợi ích cho chúng sanh, cũng phù hợp với chánh đạo và với ý nghĩa tôi thượng, đó là níp bàn. Như vậy đây là điều chấp nhận được (*khamati*), chịu đựng, chính là có khả năng nhận ra toàn bộ những lý do này. Như vậy đây là cách chấp nhận (*khanti*). “nhận ra được” chính là **ditthi** <325.2> (“*quan kiến*”). Điều này “chọn lựa” là **ruṇi** “*sự chọn lựa*”. “Đó là điều nhận ra được với giác quan” lại là **muti** (“*cảm nhận*”)^[51] “*điều quan sát*” là **pekkho** (“*điều tuân thủ*”) và toàn bộ những pháp này (*dhamma*) bắt đầu với các lãnh vực nghề nghiệp hướng tới (*khamanti*) học hỏi (*nijjhāna*): và đặc biệt các pháp (*dhamma*) ta gọi là ngũ uẩn nơi chúng sanh luôn học hỏi (*nijjhāyamānā*) thích hợp với vô thường, khổ não và vô ngã. Chấp nhận (*khamanti*) điều ta học hỏi (*nijjhānā*); như vậy đây chính là **dhammanijjhānakhanti** (“*chấp nhận pháp đã học hỏi*”)

2076. **Parato asutvā paṭilābhati** <325.3> (“*ngài đạt được mà không nghe từ bất kỳ người nào*”): ngài đạt được chỉ do tự mình nghĩ ra mà thôi. Không nghe theo bất kỳ lời chỉ giáo của bất kỳ ai. **Ayaṃ vuccati** (“*ta gọi điều này là*”) có nghĩa là, ta gọi điều này chính là tuệ. Nhưng tuệ này không diễn ra nơi tất cả mọi người, mà chỉ xuất hiện nơi những đại chúng sanh nổi tiếng mà thôi; và về điểm này, tuệ thuận với chân đế chỉ nổi lên nơi hai loại Bồ Tát mà thôi.^[52] Tuệ còn lại nổi lên nơi toàn bộ những người nào có đại trí đó là những người đã hoàn tất các pháp Ba la mật. Ta nên hiểu theo cách thức này vậy.

2077. **Parato sutvā paṭilābhati** <325.10> (“*nơi kẻ nào đã đạt được bằng cách nghe tha nhân*”) Ở đây toàn bộ những gì đã đạt đến được nhờ nhận ra bất kỳ lãnh vực công việc nào người đó thực hiện hay đã làm; và nghe những gì người khác đã nói, hay do học hỏi một thầy nào đó. Ta nên hiểu như là đạt được từ việc nghe người khác.

2078. **Samāpannassa** <325.12> (“*người đó nhập thiền chứng*”): ý nghĩa ở đây là tuệ diễn ra trong thời gian chứng đắc nơi người nào đạt được nhập thiền chứng chính là **bhāvanāmayā paññā** (“*trí tu*”).

2079. **Dānaṃ ārabha** <325.14> (“trạch pháp bằng bố thí”): nhờ bố thí, cố ý thực hiện bố thí là điều kiện là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. **Dānaṃ adhigaccha**[53] (“do việc bố thí”): ý nghĩa ở đây nói về người nào đó thực hiện (*adhigacchantassa*) bố thí: ý nghĩa ở đây là: nơi người nào đang đạt đến (*pāpuṇantassa*), tuệ đó nổi lên có liên kết cách này cách khác với cố ý bố thí, ta gọi điều này “tuệ thí thành (*dānamayā paññā*)” cố ý hay tư đó lại thể hiện với ba dạng như sau: tư tiền, tư hiện và tư hậu, khi đã nổi lên nơi người nào có suy nghĩ: “Ta sẽ thực hiện một việc bố thí,” nơi người nào đang thực hiện bố thí, hay nơi người nào duyệt xét lại sau khi đã thực hiện bố thí.

2080. **Sīlaṃ ārabha sīlādhigaccha** <325.18> (“do giới thu thúc. Do trì giới”): ở đây cũng vậy chỉ có những gì liên kết với cố ý trì giới được đề cập đến do trì giới thực hiện mà thôi (*sīlamayā paññā*). Cố ý hay tư đó lại thể hiện với ba dạng cụ thể là, tư tiền, tư hiện và tư hậu khi nổi lên nơi người nào đó có suy nghĩ: “Ta sẽ trì giới” nơi người nào đang chu toàn giới hạnh đó, và nơi người nào đang duyệt xét lại sau khi đã thực hiện xong các giới đức đó. **Bhāvanāmayā** <325.21> (“trí tu”) như đã đề cập đến ở trên.

2081. Liên quan đến **adhisīlapaññā** <325.22> (“tuệ tăng thượng giới”) v.v... , ta nên hiểu những điều này cũng có hai loại, cụ thể như sau: giới (*sīla*) và tăng thượng giới (*adhisīla*). Tâm (*citta*) và tăng thượng tâm (*adhicitta*). Tuệ (*paññā*) và tăng thượng tuệ (*adhipaññā*).

2082. Về điểm này, cho dù được đề cập đến trong bản văn này, “cho dù vị Như Lai có xuất hiện hay không, vẫn tồn tại giới có liên kết với các pháp, với một số pháp cụ thể.” (S ii. 25) ngũ giới và thập giới cũng được gọi là “giới” vì điều này xuất hiện khi các vị Như Lai xuất hiện hay khi không xuất hiện. Khi các Ngài không xuất hiện thì ai là người công bố cho biết thập giới này? Các vị ẩn sĩ, các vị du sĩ, chư vị Bồ Tát toàn tri và các vị chuyển luân vương công bố các thập giới đó. Khi một vị toàn giác xuất hiện, Tăng đoàn các vị Tỳ khuru, và Tỳ khuru ni, các cận sự nam và cận sự nữ sẽ công bố thập giới này. Nhưng giới theo sự thu thúc giới bốn thì nổi vượt hơn tất cả [các loại] giới khác và chỉ xuất khởi khi có một vị Như Lai xuất hiện, chứ không phải vào lúc không có vị nào nổi lên và chỉ có các vị Thế tôn Toàn Tri công bố điều đó mà thôi, vì việc công bố như thế này: Liên quan đến điều căn bản này, đây chính là điều lỗi phạm, lại không thuộc lãnh vực của các vị khác mà chỉ thuộc lãnh vực các Đấng Thế Tôn mà thôi, tức là sức mạnh của các vị toàn giác. Chính vì thế thu thúc giới bốn là việc công đức cao trọng hơn cả. Chính vì thế mới có **pātimokkhasaṃvaram saṃvarantassa** [54] <325.23> (“nơi người nào đang thu thúc với sự thu thúc giới bốn”) v.v... được nói đến để chứng tỏ cho thấy tuệ tăng thượng giới.

2083. Nhưng cũng nhờ được gộp lại trong bản văn đã được đề cập đến ở trên. Có tám nhập thiền chứng được dựa trên qui trình hiện hữu ta gọi là “tâm thức” (*citta*) vì các nhập thiền chứng này xuất hiện cả khi các vị Như Lai xuất hiện cũng như không có vị nào khởi xuất. Khi các vị Như Lai không xuất hiện, ai là người công bố các nhập thiền chứng này cho ta được rõ? Các vị ẩn sĩ, các vị du sĩ, các vị Bồ Tát và các Vị Chuyển Luân Vương thực hiện điều này. Khi có Đấng Thế Tôn xuất hiện, các vị Tỳ khuru, v.v... đang đi tìm kiếm hiện hữu đặc biệt cũng tạo ra chúng nữa. Nhưng tám nhập thiền chứng khi được coi như là nền tảng thiền quán thì trội vượt hơn hẳn mọi loại tâm khác, chúng chỉ xuất hiện khi có một vị Như Lai đã xuất hiện chứ không khác được và chỉ có các vị Toàn Giác mới có thể công bố chúng mà thôi. [414] Chính vì thế tâm về tám nhập thiền chứng chính là tăng thượng tâm, vì vậy mà có lời nói rằng: **rūpāvacarārūpāvacara-samāpattiṃ samāpajjantassa** <325.27> (“vị nào nhập vào thiền chứng thuộc cõi sắc giới và cả cõi vô sắc giới.”) được đề cập đến để chứng tỏ cho thấy tuệ tăng thượng tâm.

2084. Nhưng cũng do gộp lại trong bản văn đề cập đến ở trên, trí sở hữu nghiệppta gọi là tuệ (*paññā*). Vì nhờ đó điều này xuất hiện cả khi vị Như Lai xuất hiện cũng như khi các Ngài không xuất hiện. Khi một vị Như Lai chưa xuất hiện, thì trí này nổi lên bằng cách bố thí giống như Velāma và bố thí Vessantara v.v... Khi có vị Như Lai xuất hiện, có vô số kể những kẻ thực hiện cuộc đại thí này (*mahādāna*) nhờ trí này; nhưng tuệ về thánh đạo và thánh quả thì trội vượt hơn mọi [loại tuệ] khác, nó diễn ra một cách rộng rãi khi một Đấng Như Lai xuất hiện, không phải khi Ngài không xuất hiện; vì thế tuệ về thánh đạo là tăng thượng tuệ. Chính vì thế **catasu maggesu** <325.30> (“liên quan đến tứ chánh cần”) v.v... được đề cập đến ở đây để chứng tỏ tuệ như là tăng thượng tuệ. [55]

2085. Về điểm này, dựa vào đó có sáu phần cụ thể như sau, “giới, tăng thượng giới, tâm, tăng thượng tâm, tuệ và tăng thượng tuệ” tuệ thiền quán phụ thuộc vào điều nào trong sáu phần trên? Nó phụ

thuộc vào tầng thượng tuệ. Chính vì thế, so sánh với một chiếc dù hay một lá cờ có kích cỡ nhỏ hơn, ta gọi một chiếc dù (*atichatta*) hay lá cờ (*atidhaja*) có kích cỡ quá lớn, cũng vậy so sánh với ngũ giới và thập giới thì ta gọi giới khi một Đấng Như Lai xuất hiện, không phải khi Ngài không xuất hiện; vì thế tuệ về thánh đạo là tầng thượng tuệ. Giới bốn là tầng thượng giới và so sánh với bát nhập thiền chứng dựa trên tiến trình của hiện hữu, bát nhập thiền chứng được thiết lập thông qua căn bản thiền quán ta cũng gọi là tầng thượng tâm và so sánh với tuệ về sở hữu nghiệp tuệ thiền quán và tuệ thánh đạo, cũng như tuệ thánh quả ta nên gọi là tầng thượng tuệ, ta nên hiểu điều này theo cách thức này.

2086. Trong phần mô tả về **āyakovosalla** <325.32> (“*thông thạo tiến hóa*”) và v.v... vì từ **āya** (“*tiến hóa*”) chính là sự tăng trưởng và có hai chiều kích như giảm thiểu tai hại và gia tăng lợi ích, từ **apāya** (“*thối hóa*”) chính là giảm bớt đi và cũng có hai chiều kích đó là giảm thiểu lợi ích và gia tăng điều tai hại. Chính vì thế **ime dhamme manasikaroto** <325.33> (“*người nào tác ý đến những pháp này (sự việc này)*”) v.v... lại được nói đến để cho thấy điều đó. **Idam vuccati** <326.1> (“*ta gọi điều này là*”) điều đó chính là tuệ liên quan đến chưa sanh và đoạn tận những pháp bất thiện và việc xuất khởi và duy trì các pháp thiện được gọi là “*thông thạo tiến hóa*”; nhưng điều được coi như là tuệ liên quan đến chưa sanh và hoại diệt các pháp thiện đang sanh và duy trì những pháp bất thiện được gọi là “*thông thạo thối hóa*”.

2087. Trước tiên ta hãy để cho thông thạo tiến hoá trở thành tuệ; bằng cách nào tuệ thông thạo thối hóa được gọi là tuệ đây? Chỉ có người có tuệ mới có thể hiểu được rằng: Như vậy nơi tôi đang tác ý. Các pháp thiện chưa sanh sẽ không nổi lên và tất cả những pháp đó cho dù đã nổi lên cũng tan biến mất; các pháp bất thiện chưa sanh được nổi lên và những pháp nào đã nổi lên thì lại gia tăng; biết như vậy, ngài không cho phép những pháp bất thiện chưa sanh được nổi lên và đoạn trừ những gì đã nổi lên; ngài làm các pháp bất thiện đã sanh không sanh khởi và cho phép những pháp đã nổi lên đạt đến hoàn mãn; thông qua tập luyện theo cách này ta nên hiểu rằng thông thạo thối hóa cũng chính là tuệ vậy.

2088. **Sabbā pi tatrat’upāyā paññā upāyakovosallam** <326.11> (“*Và toàn bộ tuệ rành cách thức đó chính là thông thạo các phương cách vậy*”): Nhưng ta nên hiểu điều này như là biết được hành động tức thời nhằm mục đích chữa trị một nhu cầu cấp thiết hay một nguy cơ khi đã khởi xuất.

2089. Điều còn lại đã rõ ràng.

Các Tứ Pháp

2090. Trong phần mô tả về nền tảng trí theo bốn loại liên quan đến **atthi dinnam** <328.13> (“*có [cách sử dụng trong] việc bố thí*”) và v.v... ta nên hiểu ý nghĩa theo cách sau đây: “luôn có kết quả xuất hiện trong bất kỳ điều cần thiết nào được bố thí.” **Idam vuccati** <328.19> (“*ta gọi điều này là*”): ý nghĩa ở đây là: loại trí giúp ta hiểu được nghiệp này chính là của riêng mỗi người, điều không thuộc chính ta được gọi là sở hữu nghiệp chướng”.

2091. Về điểm này, ba loại thân ác hạnh, bốn loại khẩu ác hạnh và ba loại ý ác hạnh không được gọi là nghiệp của chính ta. Mười loại thiện hạnh nơi tam môn ta lại gọi là nghiệp của chính ta vậy. Cho dù có thuộc về chính ta (*attana*) hay là của tha nhân, thì toàn bộ nghiệp bất thiện không được gọi là nghiệp của chính chúng ta (*saka*). Tại sao lại không? Vì nó phá huỷ hết điều lợi (*attha*) và xúc tiến những điều có hại. Cho dù có phải là của chính ta hay của tha nhân thì toàn bộ nghiệp thiện cũng được gọi là nghiệp của chính chúng ta. Tại sao vậy? vì chúng triệt phá điều có hại và xúc tiến những điều thiện. [\[56\]](#)

2092. Một khi có trí sở hữu nghiệp có khả năng biết được theo cách này, thì chẳng còn giới hạn những ai, nhờ biết điều này, nhờ thực hiện nhiều cuộc bố thí, nhờ chu tất các giới và thực hành trai giới (uposatha= ngày tụng giới) thì sẽ cảm nghiệm được hết hạnh phúc này đến hạnh phúc khác, cảm nghiệm được hết thành công này đến thành công khác và đạt đến được níp bàn; vì giống như một người giàu có chất đầy lên năm trăm chiếc xe nào là sữa, mật, mật đường, v.v... nào là muối, dầu lạc, gạo, v.v... và đang du hành trên những con đường hoang địa thì không phải nghĩ ngợi và lo lắng gì khi nhu cầu nổi lên vì người đó đã mang theo đủ tất cả những điều cần thiết và chính vì thế người đó cũng dễ dàng đạt đến mục tiêu an toàn – cũng vậy khi có trí sở hữu nghiệp có khả năng hiểu được những điều theo cách thức này thì chẳng còn giới hạn nào đối với những ai do biết rõ điều đó, do thực hiện nhiều lần bố thí, do chu toàn được những giới và thực hành trai giới, người đó cũng cảm

nghiệm được hết hạnh phúc này đến hạnh phúc khác, hết thành công này đến thành công khác và cuối cùng đạt đến Níp-bàn.

2093. **Thapetvā saccānulomikam ñāṇam** <328.20> (“ngoại trừ trí tuệ thuận với chân đế”: ý nghĩa ở đây là ngoại trừ trí thiên quán có tên là “trí tuệ thuận với chân đế” vì đặc tính phù hợp với chân đế thánh đạo và với chân đế tuyệt đối (*paramattha*). Toàn bộ các tuệ thiện cảnh lậu khác chính là “trí sở hữu nghiệp chướng”

2094. **Maggasamaṅgissa ñāṇam dukkhe p’etaṃ ñāṇam** <328.30> (“trí của người nào sở hữu thánh đạo chính là trí về khổ.”): ở đây [416] một minh trí thánh đạo được xem như bao gồm trong bốn ví dụ vì chỉ có duy nhất một cách thấu triệt tứ chân đế mà thôi.

2095. **Dhamme ñāṇam** <329.8> (“trí Pháp”) Trước tiên, ở đây, đang khi tuệ thánh đạo có thể trở thành “trí pháp” do chỉ có một cách thấu triệt duy nhất về tứ chân đế, bằng cách nào tuệ về thánh quả lại được gọi là “trí Pháp”? Thông qua diệt đế. Vì tuệ này lại có hai loại nên trí này được hiểu là “trí Pháp” vì sự xuất hiện của nó được xem như là một nhiệm vụ (*kiccato*) và là đối tượng (*ārammaṇato*) liên quan đến đặc tính không dựa vào bất kỳ điều gì khác, cũng không dựa vào kinh nghiệm cá nhân hay lợi ích và pháp của chân đế.

2096. **So iminā dhammena** <329.10> (“chính ngài, nhờ Pháp này”); ở đây trí thánh đạo được gọi là “pháp” theo cách sử dụng thông thường do hành xử của nó vì hành xử của nó chính là pháp; hay sử dụng cách ở đây được sử dụng theo nghĩa đối cách và có nghĩa là “nhờ điều đã biết thì đây chính là pháp”. Điều này nói lên gì vậy? “Nhờ trí thánh đạo tồn tại sau khi biết được pháp tứ chân đế.

2097. **Diṭṭhena** (“đã thấy”): ý nghĩa ở đây là: “Tồn tại sau khi đã nhận ra pháp bằng pháp nhãn.” **Pattena** (“đạt đến được”): điều ta đã đạt đến nhờ pháp vì đặc tính tồn tại sau khi đã đạt đến Tứ Diệu Đế. **Viditena** (“hiểu rõ được”): Tứ Diệu Đế đã được hiểu rõ, được làm rõ nhờ trí thánh đạo, chính vì thế ta gọi Pháp là đã “được hiểu rõ.” Nhờ pháp đã được hiểu một cách tường tận đó. **Pariyogāḥena** <329.11> (“được thấu triệt”): tồn tại sau khi đã thấu triệt được trí pháp Tứ Diệu Đế.

2098. **Nayaṃ neti** (“ngài đi đến kết luận”); hiểu theo nghĩa đen, (“ngài đưa ra cách dẫn dắt”): liên quan đến quá khứ và tương lai ngài đã dẫn dắt ta, đem ra và đưa đến kết luận (hướng dẫn). Chính vì thế đây không phải là nhiệm vụ của trí thánh đạo mà chính là nhiệm vụ của trí phản khán. Chính vì thế theo Đạo Sư của chúng ta (Đức Phật) chính trí thánh đạo đã thực hiện và đưa ra kết luận liên quan đến quá khứ và tương lai; tại sao vậy? Vì thánh đạo và căn [nhân], vì người nào đã tu luyện thánh đạo thì cũng thực hiện phản khán. Hơn thế nữa, ý nghĩa điều này nên được hiểu theo cách sau đây: “Nhờ có trí thánh đạo với tứ diệu đế như là hành xử ngài đã đạt đến được, và điều đó đã trở thành lý do để cho ngài kết luận được, ta gọi là trí phản khán liên quan đến quá khứ và tương lai.

2099. Giờ đây để chứng tỏ cho thấy cách thức theo đó ngài đã đi đến kết luận ngài nói thêm **Ye hi keci atīti [ānāgat] am addhānam** (“đối với bất kỳ các vị sa môn hay các Bà la môn nào] đã thực hiện trong quá khứ”) v.v... về điểm này **abbhaññaṃsu** <329.12> (“Ngài thắng tri”)[có nghĩa là] Ngài biết rõ, Ngài thấu triệt **imam yeva** (“cùng một thứ này”): những gì họ đã thắng tri đau khổ trong quá khứ và những gì họ sẽ thắng tri trong tương lai và đây không phải chính xác là như vậy; nhưng điều này được khẳng định như sau hiểu theo nghĩa tương đồng; vì trong quá khứ họ chỉ thấu triệt được các uẩn thuộc ba cõi, loại trừ ái dục, như là khổ đế; chỉ có ái dục [417] được xem như là nguyên nhân của đau khổ, chỉ có níp bàn được xem là diệt khổ và họ chỉ thấu triệt được Thánh Đạo như là đạo đế; và trong tương lai họ cũng sẽ thấu triệt được điều đó như vậy và hiện nay họ cũng thấu triệt được điều đó. Như vậy **idam vuccati anvaye ñāṇam** <329.26> (“Ta gọi điều này là trí”): ta cũng gọi điều này là trí do kết quả mà có là tổng kết, trí về lý luận mà ra (*karana*).

2100. **Paricchedaṇāṇam** <329.28> (“trí phân định”): tức là trí phân định ranh giới tâm.

Parasattānam <329.29> (“thuộc tha nhân”) thuộc các chúng sanh còn lại ngoại trừ chính mình. Tha nhân chính là từ đồng nghĩa với từ đó. **Cetaso ceto paricca pajānāti** (“sau khi đi sâu vào tâm với tâm mình, ngài biết”) sau khi với chính tâm của mình được phân định tâm tha nhân câu hành với tham.v.v... ngài am hiểu được tâm của họ theo nhiều loại đa dạng ta có thể nói gì về **sarāgam vā** <329.30> (“hữu tham”) v.v... đã được đề cập đến trong phần phân tích về nền tảng chánh niệm (tứ niệm xứ) (xin đọc §§1231-40) nhưng vẫn có sự khác biệt cụ thể là, **anuttaram vā cittam** <239.36> (“hoặc tâm vô thượng”) và **vimuttam vā cittam** <329.38> (“hoặc giả tâm giải thoát”) ở đây cũng

được xem như thuộc loại siêu thế và một tâm không liên quan gì với tâm cũng được xem như là đối tượng (*visaya*) trí vậy.

2101. **Avasesā paññā** <330.1> (“*những loại tuệ còn sót lại*”): ngoại trừ ba loại tuệ bắt đầu với trí Pháp (*dhamme ñāṇa*), toàn bộ các loại tuệ còn sót lại vì chúng ta công nhận (*sammattatā*) chúng đều là trí, chúng ta gọi đó là **sammutiñāṇa** (*trí ước lệ*). Nhưng ở đây ý nghĩa của từ chính là trí đó liên quan đến qui ước (tức là sự thỏa thuận) (*sammutimhi ñāṇam*) lại chính là trí ước lệ (hay qui ước)

2102. **Kāmāvacarakusale paññā** <330.6> (“*tuệ liên quan đến thiện thuộc cõi dục giới*”): Vì chỉ một mình điều này tích lũy tử và tái sinh trong vòng luân hồi. Chính vì thế ta gọi điều này là **ācayāya no apacayāya** (*nhằm tích tập, chứ không nhằm tịch diệt*). Nhưng trí thánh đạo siêu thế, vì không tích lũy tử và tái sinh trong vòng luân hồi, chính vì thế ta gọi đó là **apacayāya no ācayāya** (“*nhằm tịch diệt chứ không nhằm tích tập*.”) tuệ thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới tích lũy được tử và tái sinh luân hồi, và bằng cách trấn áp các phiền não và các trạng thái bám rễ sâu nơi các phiền não. Chính vì thế ta mới gọi đó là **ācayāya c’eva apacayāya ca** <330.8> (“*cả hai đều mang đặc tính tích tập và tịch diệt*”) trí còn lại thì chẳng tích tập mà cũng chẳng tịch diệt tử và tái sinh; chính vì thế ta mới gọi là **n’eva ācayāya no apacāya** <330.9> (“*chẳng nhằm mục tiêu tích tập lẫn tịch diệt*”).

2103. **Na ca abhiññāyo paṭivijjhati** <330.11> (“*và không thấu triệt được các loại thắng trí*”) ta có ý đề cập đến vấn đề này vì có liên quan đến tuệ về sơ thiền (*jhana*) vì thiền này chỉ có thể đạt đến được nhờ tách ly khỏi dục lạc. Tuệ của người đó dẫn đến yếm ly khỏi các phiền não, và nhờ đó, ngài thoát khỏi tham lam liên quan đến những tham dục. Nhưng nhờ pháp làm nền tảng cho năm thắng trí không thể đạt đến được. Pháp này không hề thấu triệt được năm loại thắng trí cũng không vì có ấn tượng làm đối tượng; chính vì vậy trí này chỉ nhằm tạo nhàm chán chứ không thấu triệt được.

2104. [418] **Sveva** <330.14> (“*cùng pháp đó*”): người nào tồn tại sau khi đã đạt đến sơ thiền. **Kāmesu vītarāgo samāno** (“*trong tình trạng ly tham, trong dục*”): ngài thoát khỏi tham, thoát khỏi dục cùng một cách thức đó đã trấn áp. **Abhiññāyo paṭivijjhati** (“*thấu triệt được các loại thắng trí*”): thấu triệt ngũ thông. Ta đề cập đến điều này vì liên quan đến tuệ đệ tứ thiền. Vì việc am hiểu đệ tứ thiền, thấu triệt được ngũ thông nhờ pháp trở thành nền tảng cho ngũ thông; chính vì thế điều này diễn ra là do thấu triệt. Nhưng lại không do nhàm chán đột ngột do việc yếm ly mọi phiền não [đã xuất hiện] thông qua sơ thiền. Nhưng đệ nhị và đệ tam thiền thuộc về phần nào? Theo như hỷ (*somanassa*) thì nó thuộc về sơ thiền; do không có tầm xuất hiện nó lại thuộc đệ tứ thiền. Như vậy điều này cần lệ thuộc hoặc vào sơ thiền hoặc đệ tứ thiền mà thôi.

2105. **Nibbidāya c’eva paṭivedhāya ca** <330.17> (“*cả hai đều dành để yếm ly và thấu triệt*”): tuệ thánh đạo vì nhàm chán toàn bộ khỏi qui trình hiện hữu chính là yếm ly, và vì thấu triệt loại thắng trí thứ sáu cũng chính là thấu triệt.

2106. Liên quan đến **paṭhamajhānassa lābhi ti** <330.20> (“*một kẻ đạt được sơ thiền*”) v.v... , tưởng và tác ý được câu hành với dục^[57] hiện hữu và làm nổi lên và chi phối con người này là người đã đạt được không thuần thực sơ thiền, khi vị ấy xuất khỏi nó; tuệ sơ thiền của vị ấy giảm bớt, biến mất khỏi tưởng và tác ý nhập vào dục; chính vì điều đó ta gọi là **hānabhāginī** <330.21> (“*tuệ thối phần*.”)

2107. **Tadanudhammatā** (“*thuộc khuynh hướng đó*”): bản chất của người nào đó phù hợp với điều đó. **Sati santiṭṭhati** <330.22> (“*niệm thì ổn định*”): ta nói đến điều này liên quan đến tà niệm ^[58], chứ không phải chánh niệm. Vì khi tham vọng (*nikanti*) thuộc loại bản chất thích hợp với sơ thiền nổi lên nơi một người nào đó. Sau khi đã chứng kiến sơ thiền như là điều an tịnh và tuyệt đối, thì thiền này có được hài lòng và cảm thấy thích thú; do tham vọng tuệ về sơ thiền không giảm sút cũng không gia tăng; điều này thuộc loại ổn định (*thitikoṭṭhāsika*). Chính vì thế ta gọi điều này là **thitibhāginī paññā** (“*tuệ trụ phần*”)

2108. **Avitakkasahagatā** (“*câu hành với vô tâm*”): [tuệ câu hành với vô tâm qua đối tượng do tác ý vào đệ nhị thiền lại thiếu vắng tâm như là điều an tịnh và tuyệt đối. **Samudācaranti** <330.23> (“*hiện diện nơi*”): chúng khơi dậy và chi phối nhằm mục tiêu đạt đến đệ nhị thiền nơi người nào khởi xuất sơ thiền thuần thực. Tuệ về sơ thiền đó qua tưởng và tác ý có thể giúp ta nhập đệ nhị thiền. Điều trước ta gọi là **visesabhāginī** (“*tuệ thắng phần*”) vì đây chính là lý do xuất hiện đệ nhị thiền như đã nói đến ở trên, đây cũng là lý do nổi lên đệ nhị thiền chính là nét độc đáo.

2109. **Nibbidāsahagatā** <330.24> (“*câu hành với yếm ly*”): [419] câu hành với trí thiền quán được gọi là yếm ly [đang hiện hữu trong đó] cùng một người đạt được sơ thiền đã xuất khỏi thiền định[59] vì khi các đề mục thiền xuất hiện, trí thiền quán cảm thấy yếm ly và không hài lòng; chính vì thế ta gọi đây là yếm ly.

2110. **Samudācaranti** (“*đang hiện hữu trong đó*”): chúng làm dấy lên và chi phối nhằm mục tiêu chứng đắc níp bàn. **Virāgūpasamhitā** (“*hướng tới ly tham*”): hướng tới chứng đắc níp bàn ta gọi là ly tham; chính do điều đó xuất hiện như vậy: “chính nhờ cách thức này ta có thể ly tham, hay chứng đắc níp bàn”, ta gọi trí thiền quán là “hướng tới ly tham”, và tướng và tác ý tương ứng với thiền quán đó cũng được gọi là “hướng tới ly tham”. Tuệ sơ thiền của người đó nhờ tướng và ta gọi là **nibbedhabhāginī** <330.25> (“*quyết trạch phần*”) trở thành vị trí quan hệ đối với việc thấu triệt Thánh Đạo. Theo cách thức này tuệ sơ thiền chỉ được chú giải trong bốn trường hợp. Liên quan đến tuệ đệ nhị thiền, v.v... , ý nghĩa nên được hiểu theo cùng một phương pháp như trên.

2111. **Kicchena kasirena samādhim uppādentassa** <332.1> (“*đối với người nào cảm thấy khởi xuất chánh định (concentration) khó khăn và rắc rối*”): đối với người nào đang khởi xuất chánh định (concentration) siêu thế ở giai đoạn sơ khởi vào thời điểm tiếp cận, người nào tiếp cận điều này bằng cách trấn áp phiền não với rắc rối, khó khăn, sốt xấn và cố gắng đều cảm thấy phiền toái liên tục.

2112. **Dandham tam tñānam abhijānantassa** (“*và thắng tri sự kiện đó một cách chậm chạp*”): đối với người nào thắng tri, thấu triệt chậm chạp, từ từ, thì sự kiện này được gọi là chánh định (concentration) siêu thế bằng cách lưu lại lâu dài nơi trú xứ thiền quán. (*vipassanāparivāsa*) khi các phiền não đã bị trấn phục; với người nào thấu hiểu được ý nghĩa. **Ayam vuccati** <332.3> (“*ta gọi điều này là*”): điều này được gọi như vậy bởi vì tiến hành khó khăn trong việc trấn áp phiền não là do đặc tính tuệ diễn ra chậm chạp nơi trú xứ thiền quán. Hiểu biết chỉ phát sanh ở một sát na tâm độc nhất, vào thời điểm thánh đạo xuất hiện, bằng cách tiếp cận. Được gọi là **dukkhapaṭipadā dandhābhīññā** <332.4> (“*thuộc về hành nan đắc tri*”) và liên quan đến ba cách diễn đạt tiếp theo sau đây, ta nên hiểu theo cùng một phương pháp như trên.

2113. **Samādhissa na nikāmalābhissa** <332.25> (“*đối với người nào không đạt được chánh định như ý muốn (concentration)*”): người nào không nắm bắt được chánh định theo ý muốn ta gọi là người không nắm bắt được điều đó theo ý thích, nhập định của người đó không được coi như là nguyên nhân để thực hiện nhằm mục tiêu đạt đến thiền chứng cao hơn; ý muốn nói ở đây là đề cập đến: một người đạt được thiền định “không thuần thực.”[60]

2114. **Arammaṇam thokaṃ pharaṇtassa** (“*và người nào đã thâm nhập khắp một cảnh hy thiếu*”): nơi người nào, sau khi đã thực hiện những công việc sơ đẳng nơi đối tượng có kích cỡ nhỏ bằng một chiếc ly hay chiếc đĩa đựng chén và đạt đến an chỉ định, trong đó đã thâm nhập khắp cảnh hy thiếu không tăng triển được nữa. Đó là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Cũng giống như vậy ta có thể hiểu ý nghĩa nơi những cách diễn đạt khác còn lại khác. Vì ngược lại với người nào không thể đạt được [đối tượng] như ý muốn, nên người đạt được thiền định thuần thực ở đây ta gọi là đạt được tùy ý muốn (*nikāmalābhi*); và hiểu theo nghĩa ngược lại nơi đối tượng không gia tăng thêm cường độ nữa, một đối tượng luôn gia tăng cường độ được gọi là [đối tượng] rộng lớn (*vipula*). Điều còn lại cũng được hiểu theo nghĩa tương tự như vậy.

2115. [420] **Jarāmaṇe p’etaṃ ñāṇaṃ** <333.4> (“*đây là trí về lão và tử*.”): điều này được khẳng định có liên quan đến một thấu triệt duy nhất đối với tứ diệu đế. Sau khi đã lấy níp bàn thành cảnh. Nhưng **jarāmaṇaṃ ārabha** <333.9> (“*lão và tử đã chi phối*”) v.v... được khẳng định như là cách định nghĩa về tứ diệu đế ở giai đoạn sơ đẳng vào thời điểm xuất hiện từng tiết mục (*vatthu*) riêng tư thôi thúc.

2116. Điều còn lại đã rõ ràng.

Ngũ pháp

2117. Trong phần diễn giải về nền tảng trí gồm năm loại, liên quan đến **pītipharaṇatā** (“*hỷ biến mãn*”) v.v... vì nó nổi lên lan tỏa khắp với hỷ tuệ nơi hai cách thiền định được gọi là **pītipharaṇatā** (“*hỷ biến mãn*”). Vì việc tỏa khắp này nổi lên kèm với hạnh phúc, tuệ nơi ba cách thiền định được gọi là **sukhapharaṇatā** (“*lạc biến mãn*”) vì việc biến mãn này một khi đã nổi lên liên lan tỏa khắp

tâm tha nhân, tuệ thấu triệt tâm người khác được gọi là **cetopharanāṭā** (“tâm biến mãn”). Vì nó nổi lên trong chính nhờ vào việc lan toả khắp với ánh sáng. Tuệ thiên nhãn được gọi là **ālokapharanāṭā** (“quang biến mãn”). Trí phản khán được gọi là **paccavekkhanānimittaṃ** <334.3>. Chính vì thế ta gọi là **dvīsu jhānesu paññā pītipharanāṭā** <334.4> (“tuệ nơi hai cách thiền định là hỷ biến mãn”) v.v...

2118. Và về điểm này, hỷ biến mãn và lạc biến mãn cũng giống như hai chân.^[61] Tâm biến mãn và quang biến mãn lại giống như hai tay. Thiền định làm căn cứ vào các loại thắng trí giống như thân mình. Phản khán tương giống như đầu vậy. Chính vì thế Đức Phật đã chỉ ra chánh định (concentration) về ngũ chi bằng cách phú bẩm cho nó nhiều loại chi giống như một con người. **Ayaṃ pañcaṅgiko sammāsamādhi** <334.8> (“đây chính là chánh định ngũ chi”): ngài đã giải thích điều căn bản thiền định như sau: Đây là chánh định liên kết với ngũ chi tương tự như tay, chân và đầu.

2119. Liên quan đến **ayaṃ samādhi paccuppannasukho c’eva** <334.10> (“chánh định này hiện tại lạc.”) v.v... đây chính là chánh định về thánh quả A-la-hán là điều muốn ám chỉ ở đây. Chính vì lý do hạnh phúc mọi giây phút đều xuất hiện an chỉ định nó là hiện tại lạc. Vì mỗi giai đoạn trước đó đều là nguyên nhân cho hạnh phúc tiếp theo sau khi chánh định xuất hiện. Chánh định này tạo quả trong tương lai, nó tạo ra tâm quả an tịnh, và tinh tế, hết sức ngọt ngào và tuyệt vời. Nhờ vào xúc xú lại chính là xúc lạc lan toả khắp thân xác, có nổi lên đối với người nào đã xuất khỏi nhập thiền quả thân thức câu hành với lạc. Theo cách thức này nó tạo ra quả hạnh phúc trong tương lai. ^[421] Chánh định này lại mang đặc tính **ariya** <334.12> (“thánh đức”) vì đặc tính hoàn toàn xa lìa (*araka*) với các phiền não.

2120. Do thiếu vắng những dục vật chất (*kāmāmisā*) vật chất luân (*vaṭṭāmisā*) và cả những vật chất thế gian (“*lokāmisā*”), ta thấy xuất hiện **nirāmisā** (phi vật chất)

2121. Do đạt được các vị đại nhân tu học bắt đầu với Chư Phật, đó chính là **mahāpurisasevito** <334.13> (“các vị đại nhân tu học”).

2122. Do đặc tính an tịnh nơi các chi phần. Do đặc tính an tịnh nơi đối tượng và do đặc tính bình tĩnh được toàn bộ buồn khổ do các phiền não tạo ra, ta gọi đó là **santo** <334.14> (“tịch tịnh”) đó chính là **pañīto** (“tinh lương”) hiểu theo nghĩa không tạo ra điều hành xác. Vì điều đó chiếm hữu do an tịnh được các phiền não, hay do pháp an tịnh các phiền não đã được lãnh hội, ta gọi đó là **paṭipassaddhaladdho**^[62] (“đạt được”). Vì *paṭipassaddham* và *paṭipassaddhi* là hai từ có cùng ý nghĩa giống nhau, hay chỉ do những người nào đã an tịnh được các phiền não mới đạt được bậc A-la-hán (*paṭipassaddhakilesena*), thế nên ta chỉ đạt được do việc an tịnh mà ra (*paṭipassaddhaladdho*), do thông qua nhất hướng tâm mà đạt được, hay do chính pháp nhất hướng tâm đã đạt được, ta gọi đó là **ekodibhāvādhigato** <334.15> (“đạt đến được nhờ vào đặc tính nhất hướng tâm”) hoặc do chính đặc tính nhất hướng tâm. Do không đạt đến do thu thúc các pháp đối nghịch lại và chế ngự các phiền não do tâm câu hành với hữu trợ và cố gắng như trong trường hợp chánh định (concentration) không thuần thực cảnh lậu hoặc. Đó chính là **na sasaṅkhāraniggayha vāritagato** (“không đạt đến được qua chế ngự bằng thu thúc hữu trợ.”)

2123. Và do đã đạt đến chánh niệm dồi dào, khi chứng đắc chánh định (concentration) và xuất khỏi chánh định đó, chỉ có niệm đã chứng đắc chánh định đó, người đó mới thoát ra khỏi chánh định hay niệm chứng đắc và niệm người đó đã xuất khỏi với thời gian như đã định trước.

2124. Chính vì thế trí nổi lên ở đây chỉ thông qua chính cảm nghiệm có được chứ không bị lệ thuộc vào bất kỳ điều gì nơi người nào đang phản khán như vậy **ayaṃ samādhi paccuppannasukho c’eva āyatiṇ ca sukhavipāko** <334.10> (“định này chính là lạc trong hiện tại và có được quả lạc trong tương lai”) đó chính là một yếu tố. Chính vì thế với định ta gọi là **pañcaṅgiko sammāsamādhi** <334.18> (“chánh định với năm loại trí.”)

Các Lục Pháp

2125. Trong phần mô tả về căn bản trí gồm sáu loại **iddhividhe nāṇam** <334.22> (“trí các loại sức mạnh thần thông”) là trí về các loại sức mạnh thần thông vào lúc sơ khởi: “một thân hiện ra nhiều thân.” Nhờ điểm này ta giải thích được chính tuệ của an chỉ định vô tầm vô tứ câu hành xả thuộc cõi sắc giới, đi kèm theo với đa số và giống nhau thì đó chính là một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2126. **Sotadhātuvisuddiyā ñāṇaṃ** (“trí về thanh tịnh thuộc nhĩ giới”) đây là trí về thiền nhĩ giới lấy âm thanh làm đối tượng như là “gần và xa” nhờ điều này được diễn giải đó chính là tuệ an chỉ định vô tầm vô tứ câu hành với xả thuộc cõi sắc giới, có đối tượng là các âm thanh trong quá khứ thuộc lãnh vực thính giác bình thường và điều tương tự như vậy lại thuộc một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2127. [422] **Paracitte ñāṇaṃ** (trí về tâm tha nhân”) chính là trí phân định ranh giới tâm các chúng sanh khác. Nhờ ta diễn giải được điều này chính là tuệ về an chỉ định vô tầm vô tứ thuộc dạng đã được khẳng định ở trên có đối tượng là tâm tha nhân đi kèm theo với tham dục, v.v... và cũng chỉ là một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2128. **Pubenivāsānussatiñāṇaṃ** <334.23> (“trí tùy niệm về tiền kiếp”) chính là trí có liên quan đến tùy niệm về tiền kiếp. Nhờ chú giải được điều này chính là tuệ về an chỉ định thuộc các pháp đã được khẳng định ở trên liên quan đến chánh niệm về tùy niệm về các uẩn đã sống trong quá khứ và chỉ trong một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2129. **Sattānaṃ cutūpapāte ñāṇaṃ** (“trí về tử và sanh của các loài hữu tình”) = *sattānaṃ cutiyaṇ ca upapāte ca ñāṇaṃ*. Nhờ điều này được giải thích chính là tuệ an chỉ định thuộc loại đã được khẳng định có đối tượng là sắc giới nơi các chúng sanh đã tử và sanh và chỉ là một sát na duy nhất mà thôi.

2130. **Asavānaṃ khaye ñāṇaṃ** <334.24> (“trí về đoạn tận các lậu hoặc”) là trí đã nhận ra được phân định ranh giới các chân đề. Điều này chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi. Điều còn lại chỉ mang tính hiệp thế.

Thất Pháp

2131. Trong phần mô tả về nền tảng trí thuộc bảy loại sau khi đã khẳng định theo cách bắt đầu như sau, **jātipaccayā jarāmaṇaṃ** <334.28> (“có sanh làm duyên, lão và tử.”) trí phân khán lại theo ba cách phân định về thời gian liên quan đến từng yếu tố trong mười một yếu tố y tương sinh bằng cách diễn ra (*pavatti*), và không diễn ra (*nivatti*); còn nữa cùng với chính bản chất đoạn diệt, v.v... như vậy **yam pi ’ssa taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ** <334.32> (“và đó là trí về tương quan các pháp”). Về điểm này, có hai loại trí, cụ thể là **jātipaccayā jarāmaṇaṃ, asati jātiyā natthi jarāmaṇaṃ** <334.28> (“có sanh làm duyên thì có lão tử, khi không có sanh thì không có lão và tử.”) được khẳng định theo hiện tại. **Atītaṃ pi addhānaṃ** <334.29> (“quá khứ”) và **anāgataṃ pi addhānaṃ** <334.31> (“tương lai”): theo cách này có hai loại trí về quá khứ và hai loại trí về tương lai. Như vậy sáu loại này cùng với trí về tương quan nơi các pháp, làm thành bảy trí.

2132. Về điểm này, **dhammaṭṭhitiñāṇaṃ** <334. 33> (“trí về mối tương quan các pháp”) chính là trí về duyên khởi (*paccayākāra*) cấu trúc các duyên sinh được gọi là tương quan giữa các pháp. Trí về điều đó được gọi là trí tương quan nơi các pháp đây là một từ dành cho cả sáu loại trí nêu trên.

2133. Bằng cách áp dụng cho bảy trí thuộc mỗi yếu tố đó, ta có tới 77 trí với mười một yếu tố.

2134. Về điểm này, **khayadhammaṃ** (“có pháp hoại”) là có đi đến hoại. **Vayadhammaṃ** <334.34> (“có pháp biến”): có bản chất đi đến biến. [423] **Virāgadhammaṃ** (“có pháp lìa”) = *virajjanasabhāvaṃ*. **Nirodhadhammaṃ** (“có pháp diệt”): có hiện nhiên diệt. Điều gì đã giải thích thông qua hiển nhiên này? Đó là phổ thông trí (*sammasana*) thiền quán trước với thiền quán tiếp theo như đã được chú giải. Điều gì được chú giải nhờ điều này? Thiền quán tiến tới thiền quán (*vipassanāpativipassanā*) đã được chú giải đến bảy lần nhờ trí thứ nhất, do đã nhìn thấy các hành đều là vô thường, khổ và vô ngã, thật thích hợp để nhận ra trí thông qua trí thứ hai, thứ hai do trí thứ ba và trí thứ ba do trí thứ tư, và trí thứ tư do trí thứ năm, trí thứ năm do trí thứ sáu và trí thứ sáu nhờ trí thứ bảy. Như vậy thiền quán tiến tới thiền quán được giải thích đến bảy lần là vì vậy. [63]

Bát Pháp

2135. Trong phần mô tả các nền tảng trí thuộc tám loại. **Sotāpattimagge paññā** <335.19> (“tuệ thánh đạo Nhập Lưu”): tuệ thánh đạo Nhập Lưu, thông qua điều này ta chỉ giải thích tuệ tương ưng (*sampayutta*) [thêm vào đó] mà thôi. Cũng tương tự như vậy đối với những cách diễn tả còn lại.

Cửu Pháp

2136. Trong phần mô tả về các nền tảng trí thuộc chín loại. **Anupubbavīhārasamāpattīsu** <335.24> (“liên quan đến tuần tự trú thiền chứng tiếp”) [có nghĩa là] liên quan đến các thiền chứng được gọi là trú tuần tự. Trú tuần tự nên được hiểu theo nghĩa phải trú ngụ trong đó liên tục theo một thứ tự nhất định và các trú ngụ này nên được hiểu theo nghĩa cần phải chứng đắc các thiền chứng này.

2137. Về điểm này, **paṭhamajhānasamāpattiyā paññā** <335.26> (“tuệ về chứng đắc nhập sơ thiền”) v.v... ta nên hiểu giống như đã giải thích về tám loại tuệ tương ứng [thêm vào đó] tuệ thứ chín chính là trí phản khán; vì trí này xuất hiện nơi người nào có khả năng phản khán thiền diệt với đặc tính tịch tịnh và tuyệt đối. Chính vì thế ta có thể nói rằng **saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitassa paccavekkhaṇānaṃ** <335.31> trí phản khán nơi người nào đã thoát ra khỏi thiền diệt thọ và tưởng).

Thập Pháp

Như lai Thập Lực - 1

2138. Trong phần mô tả về các nền tảng trí thuộc mười loại **aṭṭhānaṃ** <335.35> (“phi lý”) chính là cách loại bỏ nguyên nhân (*hetu*); **anavakāso** <335.37> (“không duyên có”) chính là cách loại bỏ nhân duyên (*paccaya*). Ngài loại bỏ cả lý do (*kāraṇa*) bằng cả hai cách đó; vì một lý do kết quả thì nhất thiết phải lệ thuộc vào đó được gọi bằng cả hai cách đó là nguyên lý (*thāna*) lẫn duyên có (*avakāsa*) liên quan đến kết quả. **Yaṃ** (“điều đó”) : thông qua lý do đó. **Diṭṭhisampanno** (“thành tựu chánh kiến”) : một thánh đệ tử là một người Nhập lưu thành tựu chánh kiến do thánh đạo ban cho.

2139. [424] **Kiñci saṅkhāraṃ** <335.38> (“bất kỳ hành nào”) : bất kỳ hành đơn lẻ nào nơi các hành thuộc bốn cõi thế gian này. **Niccato upagaccheya** (“nên được coi như là tồn tại vĩnh hằng”) : nên được coi như là tồn tại vĩnh cửu. **N’etaṃ tñānaṃ vijjati** <336.1> (“đó là điều không thể xảy ra”) : lý do đó không tồn tại. Không thể chấp nhận được. **Yaṃ puthujjano** <336.2> (“đó là một con người bình thường”) : thông qua lý do đó một con người bình thường. **Tñānaṃ etaṃ vijjati** <336.3> (“điều đó có thể xảy ra”) : lý do đó tồn tại do người đó muốn cho là điều trường cửu bất kỳ hành nào nơi các hành thuộc ba cõi, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây; nhưng các hành thuộc cõi thứ tư [64] thì không thuộc đối tượng tà kiến được hoặc đối với các pháp bất thiện khác. Chính vì sắt được nung đỏ trong suốt một ngày thì không nhằm mục tiêu cho các con ruồi đến đậu do sức nóng liên tục của nó phát ra.

2140. Như vậy, ta nên hiểu ý nghĩa theo cách sau đây **kiñci saṅkhāraṃ sukhato** <336.4> (“bất kỳ hành nào mang đặc tính lạc”) ta khẳng định điều này liên quan đến việc coi là lạc bằng cách coi đó là chính ngã kiến của chúng ta như sau: “bản ngã thì hoàn toàn sáng khoái và [tiếp tục] tồn tại nguyên vẹn sau khi chết.” (D. i. 31) Nhưng với một người có tâm bất tương ưng tà kiến, [65] một vị thánh đệ tử khi đã vượt qua khỏi cơn sốt [ước muốn giác quan] lòng tham dục lại có thể làm giảm bớt cơn sốt đó bằng cách xem bất kỳ hành nào cũng là lạc; giống như một người bị cơn voi đe dọa trong cơn động dục hay như vị Brahman Cokkha (“làm sạch”) [cho dù] lại ước muốn lòng thanh tịnh bằng cách sử lý phân [66]

2141. Trong đoạn mô tả về bản ngã (*attā*), **kiñci dhammaṃ** <336.9> (“bất kỳ pháp nào”) được đề cập đến, thay vì đề cập đến “bất kỳ hành nào” do mục tiêu muốn gồm tóm vào các khái niệm về đề mục hoàn tịnh (*kasinas*), v.v... Và ở đây, cũng vậy ta nên hiểu định nghĩa bằng cách áp dụng ở cả bốn cõi trong trường hợp một vị thánh đệ tử và chỉ ở ba cõi đối với một chúng sanh bình thường. Hay nói cách khác, liên quan đến mọi đoạn văn, định nghĩa của một vị thánh đệ tử cũng chính xác chỉ ở ba cõi mà thôi. Do bất kỳ điều gì một con người bình thường chủ trương, thì vị thánh đệ tử lại coi theo cách ngược lại vì bất kỳ điều gì người đời cho là “thường lạc, và ngã” thì vị thánh đệ tử lại coi đó là điều ngược lại (*gāhaṃ vinivēṭheti*). Do ngài cho là “vô thường, đau khổ và vô ngã”.

2142. Liên quan đến từ **mātaraṃ** <336.13> (“mẹ”), v.v... người “mẹ” chỉ là một người đàn bà nào đó “có khả năng sanh sản được”. [67]

2143. **Arahā** <336.17> là một chúng sanh nào đó khi đang còn tại cõi nhân loại đã đoạn tận hết các lậu hoặc. Nhưng điều gì vậy? Có phải một thánh đệ tử dám tước đoạt sanh mệnh của người khác chăng? Điều đó không thể xảy ra được. Ngay cả nếu như người đó dám cho mình là trở lại từ cõi hiện hữu kế tiếp và không biết gì về địa vị thánh đệ tử của mình cho rằng: “Sau khi đã tước đoạt mạng sống của con kiến này, nhà người có thể chiếm quyền cai trị của chuyển luân vương trên toàn bộ cõi thế gian” ấy vậy người đó cũng không thể cướp sanh mạng của con kiến đó. [425] Nói cách khác, giả như có người nói cho người đó biết: ‘Giả như nhà người không giết chết con kiến này, chúng ta sẽ lấy đầu nhà người’ cho dù vậy người đó cũng không thể giết chết con kiến đó ngay cả khi họ có thể lấy đầu người đó đi chăng nữa. Nhưng ta nói như vậy chỉ nhằm mục đích cho chúng tỏ pháp đáng khiển trách của chúng sanh bình thường và nhằm mục đích minh họa cho sức mạnh của vị thánh đệ tử là như thế nào và ý định ở đây là: một điều đáng khiển trách chính là pháp của một người bình thường trong đó người đó sẽ phạm phải tội giết mẹ mình, v.v... là điều sẽ mang lại hiệu quả thảm khốc ngay tức khắc. Và về sức mạnh phi thường của người thánh đệ tử là người không phạm những hành vi này.

2144. **Dutṭhacittena** <336.18> (“với ác tâm”): với tâm sát nhân liên quan đến sân hận. **Lohitaṃ uppādeyya** (“dám đổ máu”): cho dù chỉ đổ máu một lượng ít ỏi đủ cho một con muỗi nhỏ xíu uống cạn.

2145. **Saṅgham bhindeyya** <336.19> (“dám gây ly gián (chia rẽ) nơi Tăng Đoàn”): dám tạo chia rẽ một Tăng đoàn đang trong tình trạng hợp nhất (*samānasamvāsaka*) và được thiết lập bên trong cùng một ranh giới (*sīmā*). Chính vì thế chúng ta có thể nói: Hỡi Upāli, có năm cách gây chia rẽ Tăng Đoàn như sau : do hành sự (*kamma*), do đọc tụng (*uddesa*) bằng lời nói (*voharantena*), bằng cách thuyết phục (*anusāvana*) và bằng cách bỏ phiếu (*salākaggāha*)’ (Vin . v. 202)

2146. Về vấn đề này, lỗi phạm bằng “hành sự” tức là bằng bất kỳ hành sự nào trong số bốn loại hành sự bắt đầu bằng đề ra một quyết định, “bằng đọc tụng” dùng bất kỳ hình thức tụng nào trong số năm cách đọc tụng giới bốn; “bằng lời nói” khi người nào cho rằng có người nào đó đưa ra bằng chứng là trong trường hợp này trường hợp họ liên quan đến mười tám nền tảng tạo ly gián bắt đầu với: “Điều gì không phải là pháp lại cho là pháp”; “bằng cách thuyết phục” bằng cách thuyết phục thông qua cách rỉ tai người khác với lời lẽ như sau: “Bạn không nhận ra việc tôi xuất gia từ một gia đình danh giá và có kiến thức rộng rãi hay sao?” Liệu bạn thắc mắc như vậy không đúng sao? Liệu một người giống như tôi lại coi giáo pháp của đạo sư là tà luật hay tà pháp chăng? Liệu địa ngục đối với tôi lại lạnh lẽo giống như đầm sen hay sao? Liệu tôi không sợ phải rơi vào cõi khổ khổ hay sao? v.v... “bằng bỏ phiếu” sau khi đã thuyết phục và in vào tâm họ như vậy, khiến cho họ không thể thay đổi lập trường được nữa; rồi người đó nói tiếp : “Hãy nhận thẻ phiếu này” chính là cách phạm lỗi “bằng cách bỏ phiếu”.

2147. Và ở đây, chính “hành sự” hay “việc đọc tụng” có chừng mực nhất định; tuy nhiên, bằng lời nói, bằng thuyết phục và bỏ phiếu lại là giai đoạn sơ khởi. Vì chẳng có ly gián xảy ra trong Tăng Đoàn do người nào đó dùng lời nói. Bằng cách dẫn chứng theo mười tám điều căn bản và khi một phiếu được quyết định, sau khi đã thuyết phục, nhằm mục đích biết rõ ý kiến về điều đó. Nhưng khi có bốn người hay nhiều hơn đã quyết định bằng đầu phiếu như vậy thì thực sự một cuộc chia rẽ hay đọc tụng giới bốn, thì [426] sẽ có ly gián diễn ra trong Tăng Đoàn. Con người nào thành tựu chánh kiến sẽ tạo ly gián trong Tăng Đoàn theo cách đó, đó là điều không thể.

2148. Cho đến điểm này năm loại nghiệp vô gián đem lại hậu quả tức thời (*ānantariyakamma*), bắt đầu bằng tội giết mẹ mà một người bình thường chứ không phải vị thánh đệ tử phạm phải đã được vạch ra, nhằm mục tiêu phân loại vậy.

(1) Liên quan đến hành động, (2) đến môn, (3) và tồn tại đến hàng nhiều đại kiếp, (4) gặt hái, chuốc lấy nghiệp chướng, (5) bằng những việc thông thường v.v... ta nên hiểu theo định nghĩa ở trên. (MA. iv. 109; Chú Giải Tăng Chi Bộ (AA) ii. 5)

2149. Ở đây, (1) “Liên quan đến hành động” trước tiên có nghĩa là hành vi nghiệp (*kamma*) của ai đó đang còn hiện hữu trên cõi nhân loại này đã lấy mạng sống của mẹ hoặc cha mình khi các ngài đang còn sinh tiền. Ngay cả nếu như họ có thay đổi giới tính đi chăng nữa [68] thì cũng đem lại hậu quả nghiệp ngay tức khắc. Cho dù, đang khi suy tính tránh quả nghiệp đó, người đó đã xây dựng trên toàn cõi thế gian này đủ thứ tháp ngà châu báu, (*thūpa*) to lớn như thế ngôi bảo tháp và dâng cúng những

cuộc bố thí đầy đủ cho Tăng đoàn các vị Tỳ khuru hiện hữu trên toàn cõi ta bà thế giới này (*cakkavala*) và du hành mà không bỏ qua bất kỳ một chiếc y cà sa của Đức Phật, cho dầu người đó thực hiện được những việc như vậy, người đó vẫn phải xuất hiện nơi địa ngục. Nhưng nghiệp của người nào khi còn đương thời nhân loại đã dấn lấy mạng mẹ mình hay cha mình đều phải tái sanh thành súc sanh. Hay người nào tái đầu thai thành súc sanh [cha hoặc mẹ của chính người đó] tái đầu thai thành súc sanh, hoặc người nào chính mình đầu thai thành súc sanh, [chính cha hoặc mẹ] là súc sanh, thì không phải chịu quả nghiệp ngay tức khắc. Nhưng đây là điều nặng nề (*bhāriya*); điều đó thật rất gần gũi [69] với quả nghiệp “với hậu quả nhân tiền ngay tức khắc” (xin đọc Kinh Trung Bộ Kinh 139). Nhưng ở đây vấn đề này được khẳng định theo cách những người nào còn khoắc trên mình đặc tính con người.

2150. Về điểm này ta có “tam pháp con cừu” “tam pháp trận chiến” và “tam pháp kẻ trộm” cần phải được diễn giải. [70] (i) Đối với một người, cho dù với ý định: “Tôi sẽ giết chết một con cừu” nhưng thay vì giết con cừu lại lấy mạng người cha hay người mẹ của mình đứng trong vị trí con cừu, thì người đó phải gặt hái hậu quả nghiệp vô gián tức thời. Nhưng người nào (ii) với ý định chỉ giết chết một con cừu hay (iii) với ý định giết chết cha mẹ, mà chỉ giết một con cừu, thì không phải gặt hái nghiệp vô gián tức thời; (iv) người nào với ý định giết cha hay mẹ của mình, lại giết cha hay mẹ, thì gặt hái quả nghiệp vô gián ngay tức khắc. Chính vì thế, cũng vậy đối với hai tam pháp khác.

2151. Và chính trong trường hợp [sát sanh] cha mẹ, ta cũng nên hiểu trường hợp sát sanh vị A-la-hán cũng vậy. Chỉ có điều hành vi sát sanh vị A-la-hán khi còn sinh tiền cõi nhân loại không gặt hái hậu quả tức thời. Không phải vị A-la-hán hiện hữu nơi cõi vô hình (*yakkhabhūta*); nhưng nghiệp thì nặng nề và tương tự như hậu quả tức thời vậy. Nhưng nếu một vị A-la-hán khi còn sinh tiền, vào thời điểm ngài vẫn còn là một con người bình thường, một vết thương chém bằng dao hay thuốc độc được thực hiện trên ngài và vì thế ngài chết sau khi đã đạt đến bậc A-la-hán, người nào tạo ra cái chết cho ngài thì phạm tội giết một vị A-la-hán. Nhưng của bố thí được thực hiện cho ngài khi ngài vẫn còn là một người bình thường [427] và được thực hiện sau khi ngài đã chứng đắc A-la-hán, vẫn chỉ là bố thí cho một người bình thường mà thôi. Không có nghiệp với hậu quả tức thời nếu người nào sát sanh tới ba bậc thánh nhân khác. Nhưng nghiệp lại tỏ ra nặng nề và tương tự như nghiệp đem lại hậu quả tức thời.

2152. Còn liên quan đến gây đổ máu, vì đặc tính không thể gây thương tích nơi thân xác của Đức Thế Tôn, sau khi đã thực hiện việc tấn công và gây trầy da cho ngài; không có máu chảy ra, nhưng máu lại chảy ra bên trong thân thể ngài. Mặc dù mảnh đá tan vỡ ra từ tảng đá lớn do Devadatta ném trúng chân vị Như Lai, và cho dù chân ngài bị thương giống như vết rìu chém phải, ấy vậy máu chỉ chảy bên trong chân ngài mà thôi. Đối với một người hành động như vậy thì hậu quả tức khắc sẽ xảy ra. Nhưng trong trường hợp Jīvaka, do lấy dao cắt đứt da theo đề nghị của vị Như Lai và làm đổ máu rất nhiều như thể bị chém bằng rìu từ vết thương đó, khiến cho ngài được cứu chữa. Đối với người nào thực hiện như vậy chỉ là hành vi nghiệp công đức mà thôi.

2153. Thế rồi những người nào, sau khi vị Như Lai đã nhập tịch diệt, lại đập phá bảo tháp, chặt cây Bồ Đề và tấn công xá lợi của ngài nghiệp của họ sẽ ra sao? Nghiệp của họ thật nặng nề giống như nghiệp đem lại hậu quả tức thời. Nhưng lại được phép cắt cành cây Bồ Đề đang che phủ trên tháp kệ hay hình tượng Phật kể cả xá lợi; cũng được phép cắt cây nếu chim đậu trên cây đó vãi phân bừa bãi trên bảo tháp, do bảo tháp chứa đựng một phần xá lợi (*sarīra cetiya*) thì quan trọng còn hơn bảo tháp kệ vật dụng (*paribhogacetiya*); cũng được phép đốn và di chuyển cả gốc cây Bồ Đề đang làm hư hỏng bảo tháp. Nhưng lại không được phép, vì mục đích bảo vệ ngôi nhà, mà lại cắt nhánh cây Bồ Đề đang ép vào ngôi nhà; vì căn nhà nhằm lợi ích cho cây Bồ Đề, chứ không phải cây Bồ Đề đem lại lợi ích cho ngôi nhà. Vì thế cũng như vậy đối với trường hợp toà nhà chứa chỗ ngồi thành đạo, nhưng lại được phép cắt cành cây Bồ Đề nhằm mục đích bảo vệ cho một toà nhà có chỗ ngồi thành đạo trong đó có lưu giữ xá lợi. Cũng được phép làm như vậy với mục đích chăm sóc cây Bồ Đề để tia cành làm cho nhựa dễ lưu thông và cắt bớt những phần mục nát. Điều này cũng là hành vi công đức như thể trong việc chăm sóc đến thân xác vậy.

2154. Trong trường hợp ly gián (chia rẽ) diễn ra trong Tăng Đoàn, đối với người nào qui tụ một số người làm đệ tử, không có thành viên Tăng Đoàn ở bên trong ranh giới sīmā, lại thực hiện một hành vi hay tụng đọc giới bốn. Sau khi người này đã dùng lời nói thuyết phục và bỏ phiếu lấy ý kiến. Thì tức khắc ly gián (chia rẽ) được tạo thành và hậu quả nghiệp vô gián sẽ diễn ra ngay tức khắc. Nhưng lại được phép do một điều tin tưởng nào đó và có sự nhất trí của Tăng Đoàn, người nào thực hiện như

vậy mà tin tưởng rằng Tăng đoàn đồng ý, thì không có ly gián diễn ra, cũng không có hậu quả nghiệp vô gián tức thời xảy ra. [71] Cũng giống như vậy khi một số đồ đệ dưới con số chín người. Nhưng đối với người nào tạo ra ly gián trong Tăng Đoàn bằng cách đưa ra quyết định chung cuộc trong số chín người đó, thì cũng phải chịu hậu quả nghiệp ngay tức thời. [428] Nghiệp của những người đi theo quả quyết điều gì đó không phải là Pháp thì đáng khiển trách, những người nào quả quyết theo pháp thì vô can.

2155. Về điểm này, đây là kinh Phật liên quan đến ly gián (chia rẽ) trong Tăng Đoàn gồm có chín thành viên: “Hỡi Upāli, một bên có bốn vị, và phía kia gồm năm vị; vị thứ chín thực hiện công việc thuyết phục và thực hiện cuộc bỏ phiếu như sau đây: “Đây là pháp, đây là luật, đây là giáo lý của Đạo Sư chúng ta; hãy thực hiện điều này, hãy chấp nhận điều này”; như vậy, “hỡi Upāli, có một cuộc tranh cãi trong Tăng Đoàn và một cuộc ly gián trong Tăng Đoàn nữa. Hỡi Upāli, khi có đủ chín thành viên, hay nhiều hơn thế, lại vừa có cãi vả lẫn ly gián trong Tăng đoàn” (Vin. ii. 203) Nhưng trong số đó có năm vị [hành sự đem đến hậu quả tức thì], tạo ra một cuộc ly gián trong Tăng Đoàn, đó lại là khẩu nghiệp. Phần còn lại là thân nghiệp. Như vậy định nghĩa hành vi ly gián nên được công nhận.

2156. (2) “Liên quan đến môn”: toàn bộ những nghiệp vô gián này xuất phát cả từ thân môn lẫn khẩu môn. Nhưng bốn hành vi đầu tiên ở đây, cho dù có thể đã xuất phát từ khẩu môn bằng cách ra lệnh hay bằng những lời bùa mê ma thuật làm phương tiện, cả bốn điều này chỉ kết thúc trong thân môn mà thôi. Và cho dù một cuộc ly gián trong Tăng đoàn được tạo nên, cho dù đã xuất phát từ thân môn nơi người nào tạo ra ly gián bằng cách đưa ra dấu hiệu bằng tay đi chẳng nữa, cuộc ly gián chỉ đi đến hồi hình thành nơi khẩu môn mà thôi. Theo cách này ta nên công nhận định nghĩa ở đây như là một loại môn vậy.

2157. (3) “Như tồn tại cả hàng nhiều đại kiếp (*kappa*) : ở đây chỉ tạo ra một cuộc ly gián trong Tăng đoàn tồn tại cả hàng đại kiếp. Sau khi đã tạo ra được cuộc ly gián trong Tăng đoàn khi thành kiếp, hay trung kiếp. Người đó vẫn được giải thoát khi hoại kiếp. [72] Vì ngay cả nếu như ngày hôm nay người đó tạo ra ly gián, mà hoại kiếp vào ngày mai, thì ngày mai người đó cũng vẫn được giải thoát; người đó chỉ bị nung nấu trong hỏa ngục có một ngày. Nhưng chẳng có hành vi nào xảy ra như vậy đâu. Bốn điều còn lại chỉ là “hậu quả tức thời” và tồn tại trong một đại kiếp được công nhận.

2158. (4). “như phải gặt hái”; bởi người nào đã vi phạm cả năm hành vi này, chỉ có tội tạo ly gián trong Tăng đoàn là phải gặt hái tái sanh nơi vòng luân hồi tái sanh. Điều còn lại có tên gọi theo khốp với đoạn văn bắt đầu như sau: “Có nghiệp không có quả nghiệp chướng” (Ps. ii 78tt) nếu không có việc tạo ra ly gián nơi Tăng đoàn thì đến việc đồ máu, nếu không có việc sát sanh, thì tới việc giết vị A-la-hán; nếu lại không có điều này xảy ra, nếu người cha có thiện hạnh và người mẹ với ác hạnh; hoặc giả không có cùng loại thiện hạnh giống như người cha, thì tội giết cha phải gặt hái tái đầu thai. Nếu người mẹ, thì chỉ là tội giết mẹ mà thôi. Khi cả hai đều tốt hoặc đều xấu bằng nhau, thì chỉ có tội giết mẹ là lãnh quả nghiệp tái đầu thai; vì người mẹ thì phải làm những việc cực nhọc và giúp đỡ con cái được nhiều chuyện. Với cách này ở đây ta nên hiểu định nghĩa như là điều phải gặt hái [quả nghiệp chướng] được công nhận.

2159. [429] “Nhờ có điểm chung v.v...”; bốn điểm đầu tiên mang đặc tính chung cho cả gia chủ lẫn các vị xuất gia đi tu. Nhưng tạo ra cuộc ly gián trong Tăng đoàn, xuất phát từ đoạn văn: “Hỡi Upāli, cuộc ly gián không được tạo ra trong Tăng đoàn các Tỳ khuru ni, cũng không xuất hiện nơi tập thể các học nữ; cũng không do các vị Sa di nam cũng như Sa di nữ; cũng không do các thiện nam tín nữ tạo ra; nhưng hỡi Upāli, chính do một Tỳ khuru, có địa vị thích đáng, là người sống chung và là cư trú trong ranh giới sīmā tạo ra, chính vì thế không có điểm chung với bất kỳ người nào khác. Với các từ “vân vân” điều này có nghĩa là toàn bộ gì câu hành với thọ khổ và tương ưng với sân và si. Ở đây định nghĩa theo cách này nhờ có điểm chung vân vân cũng đã được công nhận.

2160. **Aññam satthāram** <336.19> (“một vị đạo sư khác”) : Đó là điều [ngài cần nêu lên như sau: Đây là đạo sư của tôi, ngài có khả năng thực hiện nhiệm vụ của một vị đạo sư”]; ý nghĩa ở đây là: ngay cả ở kiếp sau đạo sư của tôi vẫn là người “dẫn đường qua sông” [73] (*titthakara*) như vậy: Đây là đạo sư của tôi” không thể khác được.

2161. **Aṭṭhamam bhavam nibbatteyya** <336.20> (“phải tái sanh đến lần thứ tám.”): ngay cả đó là một người tuệ chậm nhất cũng phải trải qua lần tái sanh thứ bảy và tạo ra đến lần tái sanh thứ tám, điều đó không thể diễn ra. Do liên quan đến bảy lần tái sanh nơi cảnh cùng quần tột đỉnh mà ta cho là

“ được bảo đảm [trong tương lai] và đi đến giác ngộ” (xin đọc Trung Bộ Kinh I 34, v.v...) Nhưng lấy gì bảo đảm cho người đó như vậy? Phải chăng nguyên nhân trước đó hay sao? Hay thánh đạo người đó đã có được trước đó? Hay do ba thánh đạo cao hơn ? Đây chỉ đơn giản là một hồng danh Đấng Toàn Giác gọi như vậy mà thôi; nhưng chẳng có người nào được bảo đảm như vậy cả. Vì nếu ta coi “nhân duyên tiền kiếp bảo đảm cho người đó” thì ba thánh đạo cao được khẳng định là điều hỗ trợ quyết định, và ta rơi vào sai lầm vì không có sơ đạo sẽ không có sự trợ giúp quyết định đó; như vậy ta có thể tạo ra được điều đó mà không cần đến nguyên nhân cũng như điều kiện gì cả; và khi ta cho rằng: thánh đạo đạt được là điều bảo đảm đó, thì ba thánh đạo cao trở nên vô dụng và chỉ có sơ đạo mới có nhiệm vụ thôi sao; nhờ diệt trừ các phiền não do sơ đạo ta có thể đạt đến tịch diệt hoàn toàn. Khi ta cho rằng: người nào được ba thánh đạo cao bảo đảm cho, thì sơ đạo trở nên vô dụng; chỉ có ba thánh đạo cao mới có nhiệm vụ mà thôi. Ba thánh đạo cao cần phải được tạo ra mà không cần phải tạo ra sơ đạo; các phiền não cần phải được diệt trừ do sơ đạo mà không thâm nhập vào đó. Chính vì thế chẳng có nhân tố nào có thể bảo đảm cho ta cả; chỉ có thiền quán về ba thánh đạo cao mới bảo đảm cho ta mà thôi. Vì nếu như ta khôn khéo và can đảm thực hiện tu luyện thiền quán ba thánh đạo đó, ta có thể đạt đến tịch diệt chung cuộc bằng cách chứng đắc A-la-hán chỉ sau khi đã thể hiện được một lần hiện hữu mà thôi. [430] thiền quán chậm hơn nhiều so với chứng đắc tịch diệt hoàn toàn bằng cách đạt đến A-la-hán ở lần hiện hữu thứ nhì, thứ ba, thứ tư, thứ năm hay thứ sáu. Tuệ chậm chạp nhất trong tất cả cũng tịch diệt hoàn toàn khi đạt đến A-la-hán ở lần hiện hữu thứ bảy. Như vậy đây chỉ là tên Vị Toàn Giác đặt cho mà thôi.

2162. Đối với đạo sư, sau khi đã cân nhắc với cách phán đoán của Đức Phật, sau khi đã dùng trí toàn tri mà vạch rõ ra rằng: “Người nào có tuệ sâu rộng nhất và có tuệ sắc bén nhất sẽ chứng đắc A-la-hán chỉ sau một lần tái sinh hiện hữu mà thôi”. Ngài đặt cho một tên là: “Bậc nhất chúng” (*ekabījī*); nên biết thêm rằng: “Con người này sẽ chứng đắc A-la-hán sau khi đã tạo ra hiện hữu tái sinh hai lần, ba lần, bốn lần, năm lần và cả đến sáu lần”. Ngài đặt tên cho người đó là: “Bậc gia gia hay lục sanh” (*kolāṅkola*); cũng biết rằng: “Con người này sẽ chứng đắc A-la-hán sau khi đã tái đầu thai lần thứ bảy” Ngài gán cho một tên “ Bậc thất lai” (*sattakkhattuparama*). Nhưng chẳng có ai biết chắc là [mình có thể] đạt được tái hiện hữu đến lần thứ bảy đâu. Nhưng vị thánh đệ tử chứng đắc tịch diệt hoàn toàn trước hiện hữu thứ tám, cho dù tuệ có chậm chạp đến mấy đi chăng nữa. Ngài chỉ phải trải qua tái hiện hữu đến lần thứ bảy mà thôi, nếu như ngài chứng đắc qui trình hiện hữu giống như Thiên Chủ (Sakka); đến lần tái sinh hiện hữu thứ bảy đó, cho dù ngài có duy trì cuộc sống trong dây lười, thì trí thiền quán của ngài cũng sẽ đạt đến chín mùi. Cảm nhận được biến hoá (thay đổi) trước những đối tượng cho dù là nhỏ nhất, ngài đạt đến an tịnh. Và ngay cả trong lần đầu thai thứ bảy, đang khi ngài còn đang ngủ hay sắp sửa đổi mặt với một cách thức [tái sinh hiện hữu] khác, bất kỳ ai đứng đằng sau ngài có chặt đầu ngài với cây kiếm sắc bén hoặc giả ngài có phải chết đuối trong nước [74] đi chăng nữa, hay một cú sét giáng xuống trên đầu ngài, ngay cả ngài phải chết bằng những cách như vậy cũng không chẳng phải là tịch diệt nơi vòng luân hồi tái sinh. Ngài chứng đắc tịch diệt chung cuộc do chứng đắc A-la-hán. Chính vì thế ta có thể nói rằng: “Ngài tạo đến lần hiện hữu tái sinh thứ tám là điều không thể xảy ra.”

2163. **Ekissā lokadhātuyā** <336.23> (“ trong một ta bà thế giới”): nơi mười ngàn ta bà Thế Giới. Do trong thế gian trên có ba lãnh vực: (1) lãnh vực sanh (*jātikhetta*), (2) lãnh vực quyền lực (*āṇākhetta*), (3) lãnh vực mục tiêu (*visayakhetta*).

2164. Về điểm này, (1) “lãnh vực sanh” chính là mười ngàn ta bà thế giới (*lokadhātu*). Vì chính nơi đây đã rung chuyển vào thời điểm Vị Như Lai giáng sanh trong lòng mẹ; vào thời điểm ngài được đản sanh khỏi lòng mẹ, vào thời điểm ngài đạt giác ngộ, vào thời điểm ngài thực hiện Chuyển Pháp Luân, vào thời điểm ngài từ bỏ khổ hạnh và vào thời điểm ngài viên tịch Níp Bàn.

2165. (2) Trong một trăm ngàn triệu ta bà thế giới [75] (*cakkavāla*) lại chính là “lãnh vực quyền lực” Vì chính tại đây mà quyền lực của kinh Aṭṭanāṭiya (D ii. 194), sự che chở của Mora (J. ii. 33) sự bảo hộ Dhajagga (S i 218), kinh Ratana (Sn ii. 1) v.v... đang [431] chiếm ưu thế.

2166. (3) Tuy nhiên, đối với “lãnh vực mục tiêu” thì không có bất kỳ giới hạn nào. Vì ta thấy rõ điều này từ những lời sau: “trí của vị Giác Ngộ nhiều như những điều phải biết, và điều phải biết lại nhiều như trí của các vị đó vậy và trí của các vị đó lại quá rộng lớn đối với những gì phải được thấu hiểu.” (Ps. ii. 195) Chẳng có gì ngoài mục tiêu lãnh vực này cả.

2167. Nhưng liên quan đến ba lãnh vực này, thì không có Kinh Phật nào [nói rằng:] “Các đấng giác ngộ xuất hiện ở một thế giới khác ngoài thế giới này” Nhưng có Kinh Phật trong đó người ta cho rằng] các vị đó chẳng xuất hiện. Vì có Tam Tạng Kinh (Pitakas): Tạng Luật, Tạng Kinh và Tạng Vi diệu Pháp. Cũng có ba đại hội: Đại hội Trưởng Lão Mahākassapa, Đại hội Trưởng Lão Yasa và Đại hội Trưởng Lão Moggaliputta-Tissa đây là ba đại hội. Theo lời Đức Phật trong ba Tạng được truyền lại trong ba Đại hội: không có Kinh Phật nào [nói rằng: “Bỏ sang một bên thế giới này, có vị Giác Ngộ nào lại xuất hiện ở một thế giới nào khác.” Nhưng lại có [Kinh Phật dạy rằng: Các ngài chẳng xuất hiện ở một nơi nào khác [hơn là thế giới này]

2168. **Apubbam acarimam** <336.24> (“đồng thời”): “Không có trước cũng không có sau, có nghĩa là, các Ngài xuất hiện cùng với nhau; các Ngài đã xuất hiện trước đó hoặc sau đó” là điều chúng ta muốn đề cập đến. Ở đây, “trước đó” không được hiểu như là: “bắt đầu từ thời điểm Ngài ngồi trên bảo tọa[quyết định rằng: Không đạt đến giác ngộ Ta sẽ không đứng lên, trở lại cho tới tận thời điểm Ngài giáng sanh trong lòng mẹ, quay trở lại thời điểm đó chính là “trước đó”; vì khi mười ngàn thế giới rung chuyển vì Bồ Tát giáng sanh, thì việc đạt đến lãnh vực sanh đã tạo ảnh hưởng. Thế rồi việc xuất hiện của một vị Giác Ngộ khác bị ngăn cản. Cũng vậy “sau đó” không được hiểu như là, “bắt đầu từ việc viên tịch Níp Bàn. Vì ngay khi xá lợi chỉ nhỏ bằng một hạt cải còn sót lại chính là “sau đó” vì đang khi xá lợi còn tồn tại, vị Giác Ngộ vẫn tồn tại. Chính vì thế việc xuất hiện của một vị Giác Ngộ khác đồng thời lúc đó phải được loại bỏ. Nhưng khi xá lợi đã tịch diệt hoàn toàn, việc xuất hiện của một vị giác ngộ khác không bị loại bỏ.

2169. Vì có ba cách tiêu hoại (*antaradhāna*):[76] (1) tiêu hoại pháp học, (2) tiêu hoại pháp hành (*paṭivedha*) và (3) tiêu hoại pháp hành (*paṭipatti*). Ở đây pháp học chính là Tam Tạng; (2) “pháp thành” chính là việc thấu triệt các chân đế; (3) “pháp hành” chính là thánh đạo. Và về vấn đề này pháp thành và pháp hành cả hai đôi khi xuất hiện, đôi khi lại không tùy thuộc vào thời gian. Vì có lúc các vị Tỳ khuru gây ảnh hưởng đến pháp thành lại rất đông và vị Tỳ khuru vẫn đang còn trong tình trạng một người bình thường phải kể là rất ít. Và trên đảo quốc[77] này cũng vậy, đã có một thời gian [432] chẳng có vị Tỳ khuru nào là một người bình thường cả; cả những người đã chu tất pháp hành cũng có lúc nhiều vô số kể, có lúc lại rất ít. Chính vì thế pháp thành và pháp hành cả hai còn tùy có lúc đông lúc lại rất hiếm tùy [từng thời điểm].

2170. Nhưng ở chừng mực Giáo Pháp còn tồn tại là do pháp học (trong kinh Phật), vì một người khôn ngoan, khi nghe Tam tạng, thì chu tất được cả hai [78] y hệt như vị Bồ Tát của chúng ta, sau khi đã tạo ra được năm loại thắng trí và bảy thiện chứng dưới Alara (xin đọc Trung Bộ Kinh Sutta 26), liền được hỏi xem công việc đầu tiên nhất để đạt được thiện chứng nơi cõi phi tưởng phi tưởng thì ngài trả lời: “Điều đó thầy chưa được biết.” Rồi sau đó, khi đã đến Uddaka và cũng cô được pháp siêu thế ngài đã chứng đắc. Ngài được hỏi về công việc đầu tiên để chứng đắc cõi phi tưởng phi tưởng, ngài cho biết điều đó. Và ngay sau những lời đó thì các vị Đại Nhân đã chứng đắc thành công. Chính vì thế một vị Tỳ khuru có tuệ, khi nghe kinh Phật thì chu tất được cả hai chính vì thế đang khi pháp học Kinh Phật vẫn còn tiếp diễn thì giáo pháp cũng vẫn tồn tại.

2171. Nhưng khi pháp học đó tiêu hoại, thì Tạng Vi diệu Pháp cũng tiêu hoại. Trước tiên là Bộ Đại Xứ (Paṭṭhāna) và cuối cùng là Bộ Pháp Tụ (Dhammasaṅgaha). Khi Tạng đó tiêu hoại, đang khi hai Tạng khác vẫn tồn tại, thì Giáo Pháp vẫn còn tồn tại. Về điểm này, đang khi Tạng Kinh tiêu hoại, trước tiên là Tăng Chi Bộ Kinh, từ kinh mười một chi xuống cho tới kinh một chi cũng tiêu hoại, tiếp theo đó Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta) từ kinh Cakkapeyyāla xuống cho tới Kinh Oghatarāṇa cũng tiêu hoại. Tiếp theo sau đó là Trung Bộ Kinh (Majjhima) từ kinh Indriyabhāvana xuống cho tới Kinh Mūlapariyāya cũng tiêu hoại. Tiếp theo đó là Trường Bộ Kinh (Dīgha-nikāya) từ Kinh Dasuttara xuống cho tới Phạm Võng Kinh (Brahmajāla) cũng tiêu hoại. Một câu hỏi nổi lên gồm một hay hai câu kệ, giống như câu hỏi của Sabhiya (Sn iii6) hay câu hỏi của Aḷavaka (Sn I 10) tồn tại được một thời gian (*addhānamgacchati*), nhưng không thể thực hành được Giáo Pháp. Hình như các kinh này, có từ thời Phật Tổ Kassapa cũng không thể thực thi giáo pháp trong một thời gian.

2172. Nhưng khi hai Tạng đã tiêu hoại, đang khi Luật Tạng còn tồn tại, thì Giáo Pháp vẫn tồn tại. Khi bộ Parivāra và Khandhakas đã tiêu hoại, đang khi hai[79] Vibhaṅga vẫn tồn tại, thì Giáo Pháp cũng vẫn tồn tại. Khi hai Vibhaṅga đã tiêu hoại, đang khi đó Mātikā tồn tại [Giáo Pháp] cũng vẫn tồn tại theo. Khi Mātikā tiêu hoại, đang khi Kinh Pātimokkha Vĩ Xuất Gia và cụ túc giới vẫn còn được tồn tại, thì Giáo pháp cũng tồn tại. Các tướng bề ngoài tồn tại trong một thời gian dài (*addhānam*

gacchati): nhưng dòng họ những sa môn mặc áo trắng, bắt đầu từ thời Đức Phật tổ Kassapa, không thể thực hiện được Giáo Pháp. Nhưng bắt đầu từ nhân vật cuối cùng đã thấu triệt được Chân Đế và giới của ngài bị hoại, thì Giáo Pháp coi như đã bị hoại. Kể từ đó một vị Toàn Giác khác nổi lên là điều không thể cản trở nổi.

2173. [433] Lại có ba loại tịch diệt hoàn toàn: (1) tịch diệt hoàn toàn các phiền não, (2) tịch diệt hoàn toàn ngũ uẩn, (3) tịch diệt hoàn toàn các xá lợi. Về điểm này, (1) tịch diệt hoàn toàn các phiền não diễn ra tại Toà Giác ngộ (Wisdom Seat), (2) tịch diệt hoàn toàn ngũ uẩn diễn ra tại Kusinārā và (3) tịch diệt hoàn toàn các xá lợi sẽ diễn ra trong tương lai.

2174. Vào thời điểm Giáo Pháp được thu hồi lại, xá lợi tại đảo quốc Tambapanni được thu gom lại hết. Sẽ được đưa đến một Đại Tháp, và từ Đại Tháp sẽ được đưa đến ngôi chùa Rājāyatana tức ngôi chùa Cây Hoàng Gia được xây tại Nāgadīpa. Từ đó các xá lợi sẽ được chuyển đến Ngai Đại Tuệ Giác. Từ cõi Naga, là cõi các vị Chư Thiên và cõi Phạm Thiên. Các xá lợi cũng sẽ được di chuyển đến Ngai Đại Tuệ Giác; đối với các xá lợi, ngay cả một phần nhỏ như hạt cây mù tạt cũng không biến mất, đang khi đó người ta sẽ đem chất đồng lại tại Ngai Đại Tuệ Giác, các xá lợi sẽ trở thành vũng chầy giống như một khối vàng ròng và sẽ toả ra những luồng hào quang đủ sáu màu. Những hào quang này sẽ tràn ngập mười ngàn ta bà Thế Giới. Do đó, các vị Chư Thiên thuộc mười ngàn ta bà Thế Giới sẽ tụ tập lại với nhau [nói rằng: “Ngày hôm nay đạo sư đã nhập tịch diệt Níp bàn chung cuộc; ngày hôm nay Giáo Pháp tiêu hoại, giờ đây là lần cuối cùng chúng ta được chứng kiến điều đó”]; hãy tỏ ra lòng thương xót nhiều hơn là vào ngày vị Như Lai Thập Lực đạt tịch diệt Níp bàn chung cuộc. Ngoại trừ các vị Bất Lai và những người nào đã đoạn tận các lậu hoặc, những người còn lại sẽ không thể đứng vững được do chính bản chất của mình. [80] Hoả đại sẽ nổi lên nơi các xá lợi đó và sẽ tràn ngập cõi Phạm Thiên; đang khi chỉ còn một xá lợi bằng hạt cây mù tạt tồn tại thì ngọn lửa vẫn tiếp tục thiêu đốt, ngọn lửa đó sẽ kết thúc cho đến khi nào không còn một xá lợi nào xót lại. Sau khi đã chứng tỏ được sức mạnh vô song của họ như vậy, khi các xá lợi đã tiêu hoại hết, thì Giáo Pháp cũng xem như đã tiêu hoại. Cho đến khi nào Giáo Pháp đó vẫn chưa tiêu hoại theo cách đó, thì đó chính là “không có sau đó” Như vậy điều phải xảy ra đó là [hai vị Giác Ngộ] “sẽ phải xuất hiện cùng một lúc” đó là điều không thể được”

2175. Nhưng tại sao hai vị đó lại không xuất hiện cùng một lúc được? Vì do không phải là điều đặc biệt ngoại lệ. Vì các Đấng Chánh Đẳng Giác là các con người phi thường. Theo như người ta nói rằng: “Hỡi các vị tỷ khuru, sẽ có một nhân vật phi thường xuất hiện trên cõi đời này, con người nào vậy? Đó là vị Như Lai, Bậc A la hán Chánh Đẳng Giác” (A i. 22), và nếu như có hai hoặc bốn vị hoặc tám hoặc mười sáu vị cùng xuất hiện với nhau, thì họ đâu có còn là nhân vật phi thường nữa đâu, vì chẳng có lợi lộc đặc biệt nào hay vinh dự được dành cho hai ngôi bảo tháp trong cùng một ngôi chùa bao giờ. Cũng vậy, các vị tỷ khuru cũng chẳng phải là người đặc biệt vì họ rất đông; và các vị Toàn giác cũng giống như vậy thôi. Chính vì thế họ đâu có xuất hiện cùng một lúc chung với nhau.

2176. [434] Và cũng vì không có sự khác biệt trong giáo lý, do pháp bao gồm các chương gồm các nền tảng cho chánh niệm (các Niệm Xứ) v.v... một vị thuyết giảng thì các vị khác cũng phải thuyết giảng khi họ xuất hiện; vì điều đó, nên ngài không thể là người phi thường được. Nhưng khi chỉ có một vị nổi lên thuyết pháp, thì giáo lý của người này cũng rất phi thường.

2177. Cũng do không có những cuộc tranh luận, nếu nhiều vị toàn giác cùng xuất hiện chung với nhau cùng một lúc thì người ta sẽ tranh luận giống như đệ tử của nhiều đạo sư khác nhau cho rằng: “Đức Phật của chúng ta thật đáng khen ngợi, Đức Phật của chúng ta có giọng nói ngọt ngào, Đức Phật của chúng ta được phú cho nhiều tài năng và có nhiều công đức!” Chính vì thế họ không xuất hiện cùng một lúc đâu.

2178. Hơn thế nữa, lý do này cũng đã được vị Trưởng Lão Nāgasena khẳng định rất chi tiết khi nhà vua Milinda chất vấn ngài như sau: Vì điều này được đề cập đến trong đó như sau: ‘Về điểm này, ngài Trưởng lão Nāgasena cho hay, đây là điều Đức Thế Tôn đã phán dạy như sau: “hỡi chư vị Tỷ khuru, thật không thể xảy ra, không thể được, trong một cõi thế gian cùng một lúc lại có đến hai vị A la hán Chánh Đẳng Giác xuất hiện cùng một lúc; điều đó không bao giờ xảy ra.” (A. i. 27) Theo Trưởng lão Nāgasena, tất cả các vị Như Lai, một khi thuyết giảng đều đề cập đến 37 pháp bồ đề phần; và khi các ngài diễn giải đều diễn giải về Tứ Diệu Đế cả, và khi huấn luyện đều huấn luyện tam học, và khi chỉ dạy đều chỉ dạy tu luyện kiên trì siêng năng. Thưa ngài Trưởng lão Nāgasena, nếu

như đối với toàn bộ các vị Như Lai chỉ có một giáo lý duy nhất, một lời giảng thuyết duy nhất, một tu học duy nhất, một lời chỉ dạy duy nhất, thì vì lý do gì hai vị Như Lai lại không xuất hiện cùng một lúc? Trước tiên vì thế gian này được chiếu sáng do sự xuất hiện của một Đức Phật. Nếu một vị thứ hai cũng xuất hiện do hào quang của cả hai vị thì thế gian này sẽ sáng chói nhiều hơn và hai vị Như Lai lại đưa ra lời khuyên nhủ thì họ có thể thực hiện điều này một cách dễ dàng. Xin chỉ dạy cho tôi rõ điều này để khỏi phải nghi ngờ.

2179. “Tâu Hoàng Thượng, mười ngàn ta bà thế giới này chỉ chứa đựng có một Đức Phật, nó chỉ mang theo các ân đức của một vị Như Lai mà thôi. Nếu như có một vị thứ hai xuất hiện, thì mười ngàn ta bà thế giới này không thể chứa nổi hai vị cùng một lúc; toàn bộ sẽ dao động, rung chuyển và đất đá cũng vỡ tan và quay cuồng, nhào lộn, lật úp và không được yên ổn. Tâu bệ hạ, giống như có một con thuyền độc mộc, khi chỉ có một người nhảy lên thì con thuyền đó cân bằng không tròng trênh; nhưng Tâu Bệ Hạ, nếu như có người thứ hai [435] cùng có tuổi thọ giống nhau cùng màu da, tuổi tác[81], thân hình, khuôn mặt, tứ chi xuất hiện và lên chiếc thuyền độc mộc đó, liệu chiếc thuyền có thể chứa được cả hai vị hay không? Thưa Trưởng lão, dứt khoát là không. Con thuyền sẽ tròng trênh, rung chuyển, đu qua đu lại và lật xuống, đất đá cũng vỡ tan, quay cuồng, nhào lộn, lật úp và không được yên ổn. Nhưng có thể sẽ bị chìm ngấm dưới nước. Chính vì thế, thưa Trưởng lão, mười ngàn ta bà thế giới này chỉ chứa đựng được một Đức Phật duy nhất. Chỉ có thể chứa đựng được ân đức của một vị Như Lai mà thôi. Nếu như có một Đức Phật thứ hai xuất hiện thì mười ngàn ta bà thế giới này không thể chứa nổi ngài, nó sẽ tròng trênh, rung chuyển, và đu qua đu lại, bổ xuống và đất đá cũng vỡ tan, quay cuồng, nhào lộn, lật úp và không được yên ổn.

2180. Thực vậy, tâu bệ hạ, hoặc giả như một người có thể ăn rất nhiều đồ ăn vào bụng tùy thích, và thường thức cũng như chất đầy lên tới cổ. Người đó có thể thỏa mãn, đỡ đói, đầy bụng, nhồi đầy bụng, bị mê mẩn, và cứng bụng như thể con thuyền. Liệu người đó có sung sướng gì chẳng nếu như người đó lại lao vào ăn thêm nữa? “Tâu bệ hạ, không đâu, nếu như người đó lại ăn nhiều đến như vậy thì ông ta sẽ chết”. Chính vì vậy, tâu bệ hạ, mười ngàn ta bà thế giới này chỉ mang nổi một Đức Phật mà thôi... bằng không sẽ chẳng được yên ổn chút nào đâu.

2181. “Thưa ngài Trưởng lão Nāgasena, liệu trái đất có chao đảo do pháp quá tải chẳng? Ở đây, tâu bệ hạ, giả như có hai chiếc xe chở đầy châu báu và đang khi ta chuyển những châu báu đó và chất đầy lên một xe; Tâu Bệ Hạ, không hiểu chiếc xe thứ nhất có thể chở hết kho báu của cả hai xe hay không? Không thể được, Trưởng lão kính mến, trục xe đó sẽ chao đảo, các cãm bánh xe sẽ gãy tan, vành xe sẽ tan tành mất, các cãm xe sẽ gãy nát và cả trục xe cũng vậy. Tâu bệ hạ, thế thì phải chăng chiếc xe đó sẽ bể tan tành vì chất quá nhiều kho báu lên chẳng? Vâng, thưa Trưởng lão kính mến, chính vì thế, tâu bệ hạ, liệu trái đất đã chẳng chao đảo do phải chất quá nhiều pháp lên chẳng?” “Hơn thế nữa, tâu bệ hạ, lý do này được đưa ra để chứng minh sức mạnh của Đức Phật

2182. “Ở đây cũng vậy hãy lắng nghe lý do đáng thuyết phục tại sao các vị Toàn Giác lại không xuất hiện đồng thời với nhau”. “Tâu bệ hạ, nếu như hai vị Toàn Giác lại xuất hiện cùng một thời điểm, thì các cuộc cãi vã sẽ nổi lên giữa các đồ đệ của hai vị như sau: “Đức Phật của các người, Đức Phật của chúng ta!” và họ có thể trở thành người theo phái này người theo bè kia ở cả hai phía”, “Tâu bệ hạ, giống như các cuộc cãi vã đó nổi lên giữa các đồ đệ của hai vị quan như sau: “Quan của các người, quan của chúng ta!” và họ lập thành bè phái thuộc cả hai phía”. “Tâu bệ hạ chính vì thế, liệu các vị Toàn Giác [436] có xuất hiện cùng một thời điểm chẳng? Các cuộc cãi vã liệu có xảy ra giữa các đồ đệ của hai vị hai phía như sau” Đức Phật của các người, Đức Phật của chúng ta! và họ sẽ trở thành phe phái thuộc cả hai phía. Hãy lắng nghe lý do đầu tiên tại sao vị Toàn Giác lại không xuất hiện đồng thời với nhau.

2183. Đây cũng lại có một lý do nữa cho thấy tại sao các vị Toàn Giác lại không xuất hiện cùng thời với nhau, tâu bệ hạ, nếu như hai vị Toàn giác xuất hiện trong cùng một thời điểm với nhau, sẽ có lời nói rằng: “Đức Phật này tốt nhất” có thể là sai, lời đồn thổi cho rằng: “Đức Phật này tối cao, là thủ lĩnh, hơn hẳn, tuyệt đối, tuyệt vời, khôn ví, không sánh kịp, không gì sánh nổi và vô song có thể là sai, tâu bệ hạ, hãy chấp nhận như vậy, đây là lý do tại sao hai vị Toàn Giác lại không xuất hiện đồng thời với nhau.

2184. Hơn thế nữa, tâu bệ hạ, vì bản chất đặc biệt của Đức Phật, các Ngài chỉ xuất hiện cách đơn lẻ trên thế gian này. Tại sao vậy? Vì do đặc tính vĩ đại nơi các ân đức của Đức Phật Toàn Tri, tâu bệ hạ,

ngoài ra điều gì vĩ đại cũng chính là điều duy nhất, tâu bề hạ, trái đất này thật vĩ đại vì chỉ có một trái đất duy nhất; đại dương cũng vĩ đại vì chỉ duy nhất có một đại dương mà thôi. Thiên Chủ (Sakka) cũng vĩ đại và cũng chỉ có một mình ngài mà thôi, vị Như Lai, vị A la hán, vị Chánh Đẳng Giác là những con người vĩ đại và cũng chỉ có một mình các vị đó mà thôi. Nơi nào họ xuất hiện thì không còn cơ hội nào dành cho các vị khác xuất hiện. Chính vì thế, vị Như Lai, vị A la hán, vị Chánh Đẳng Giác chỉ xuất hiện một mình trên thế gian này mà thôi.

2185. Kính Trưởng lão Nāgasena kính mến, câu hỏi đã được giải thích rõ ràng, với các ẩn dụ và lý do nêu lên.” (Miln 236 tt)

2186. **Ekissā lokadhātuyā** <336.26> (“*Trong một thế giới ta bà*”): nơi ta bà thế giới này (*cakkavāḷa*). Tuy nhiên trên mười ngàn ta bà thế giới cũng được gồm trong từ này. Tuy thế ta cũng được phép định nghĩa các cõi này với từ một cõi thế giới duy nhất. Vì khi Đức Phật xuất hiện họ chỉ xuất hiện tại cõi thế gian này mà thôi. Nhưng khi vị trí nơi họ xuất hiện cũng bị cản ngăn; vì các Ngài chẳng xuất hiện nơi các cõi thế gian khác với thế giới đó, tại nơi đó điều này cũng không thể diễn ra.

2187. **Apubbam acarimam** <336.24> (“*[xuất hiện] đồng thời*”): Ở đây trước sự xuất hiện của bảo luân xa (xin đọc Trung Bộ Kinh iii 172); D ii. 172 tt. D iii 59tt) là “[xuất hiện] trước”; sau khi bảo luân xa biến mất là “[xuất hiện] sau”. Về điểm này, việc bảo luân xa biến mất gồm có hai đặc tính: Vào lúc Chuyển Luân Vương viên tịch hay xuất gia tham gia cuộc sống vô gia cư; và khi bảo luân xa này biến mất, điều này chỉ được thực hiện vào ngày thứ bảy sau khi Chuyển Luân Vương đã tịch diệt hay xuất gia vào cuộc sống vô gia cư. [437] Sau đó là việc Chuyển Luân Vương xuất hiện trở lại không bị ngăn trở. Nhưng tại sao những Chuyển Luân Vương lại không xuất hiện trong cùng một cõi thế gian? Vì muốn loại ra ngoài những việc cãi vã có thể xảy ra do đặc tính phi thường và sức mạnh đặc biệt của bảo luân xa. Vì nếu hai vị xuất hiện cùng một lúc, những cãi vã có thể diễn ra như sau: “Vị vua của chúng ta thật vĩ đại, vị vua của chúng ta thật vĩ đại” ! và [bằng cách nói rằng: “Vị Chuyển Luân Vương đang xuất hiện trên lục địa này, vị Chuyển Luân Vương cũng hiện hữu nơi lục địa này!” Ngài không thể là người phi thường được và rằng: Về khía cạnh này lại bao gồm cả việc chế ngự trên bốn đại lục vây quanh là hơn hai ngàn hòn đảo lớn nhỏ cũng sẽ biến mất. Chính vì vậy do việc loại bỏ những điều cãi vã do đặc tính phi thường và do sức mạnh của bảo luân xa, thế nên hai vị không thể xuất hiện đồng thời với nhau trong cùng một cõi thế gian được.

2188. **Yam itthi araham assa sammāsambuddho** <336.28> (“*người phụ nữ đó được coi là một vị A la hán, và một vị giác ngộ*”): ở đây trước tiên mong rằng chỉ một mình pháp giác ngộ thực sự do tạo ra được các ân đức toàn tri có khả năng vượt quá thế gian. Không có nguyện vọng được áp dụng cho một người phụ nữ đâu.

2189. *Hiện trạng nhân loại cả thành tựu giới tính nữa.*

kể cả nhân duyên, và diện kiến Bạc đạo sư.

bậc xuất gia, và ân đức đích thực

tạo công đức lớn, cuối cùng là nguyện vọng.

khi tám việc gộp chung lại với nhau

ước nguyện sẽ đi đến thành công.

(Bu II 58; J i. 14. 44; MA iv 122; Chú Giải Tăng Chi Bộ ii. 15; SnA 48; v.v...)

Đây là những lý do để ước nguyện được thành công mỹ mãn. Khi một phụ nữ không thể chu tất được ước nguyện của mình như vậy. Do đâu mà nàng không thể chứng đắc pháp của Đức Phật? [Đó là lý do] tại sao ta nói: “Điều này không thể thực hiện được. Một điều không thể diễn ra đó là một phụ nữ có thể trở thành một Bạc A la hán, Toàn Giác. [Vi] chỉ có người nào trong mọi hoàn cảnh tạo được Ba la mật và tích lũy được một kho tàng công đức mà thôi. Tạo ra một con người thập toàn; [do vậy] chỉ có người đàn ông mới có thể là Bạc A la hán Toàn Giác, một phụ nữ thì không thể.”[82]

2190. Liên quan đến **rājā assa cakkavattī** <336.30> (“*[người đó] là một Chuyển Luân Vương*”) v.v... vì không thể có ngọc hành ẩn kín trong bọc da, v.v... phụ nữ không thể tròn đủ được [ba mươi hai] đặc tướng. Vì thiếu Châu Báu phụ nữ thế nên việc sở hữu bảy Châu Báu không thể hoàn tất được; và con người phụ nữ không thể kiên trì chống lại được toàn bộ nhân loại. Chính vì thế điều này không thể diễn ra, một người phụ nữ không thể trở thành một Chuyển Luân Vương được”.

2191. Và vì Đế Thích (Sakka) v.v... là ba vị trí cao nhất, và vì nữ giới thuộc vị thế thấp hơn. Chính vì thế vị thế Đế Thích (Sakka) được loại trừ. [83] [nơi người phụ nữ]. Nhưng sự thật chẳng phải là nữ giới và nam giới không tồn tại nơi cõi Phạm Thiên, chính vì thế “một người đàn ông phải chiếm hữu vị thế của vị Phạm Thiên hay sao? Điều này không thể diễn ra.” tại sao lại như vậy? Chúng ta có chắc là như vậy chăng? Tại sao thế? Vì việc tái xuất hiện tại đó của một người đàn ông ở đây. Nhờ “vị thế Phạm Thiên” đã được nhắm tới vị thế Đại Phạm Thiên. Và một phụ nữ, sau khi đã tu luyện thiên định tại đây, [438] khi chết, lại chỉ xuất hiện như là thân phận một người tùy tùng của ngài Phạm Thiên mà thôi, chớ không phải là vị thế của một vị Đại Phạm Thiên. Nhưng ta không nên cho là nam giới không thể tái xuất hiện tại đó vì cho dù có thiếu vắng cả hai tướng giới tính. Tuy nhiên các vị Phạm Thiên vẫn có hình dáng một nam giới, chứ không có hình dáng một phụ nữ. Vì đó là lý do tại sao điều này được nói là chính xác.

2192. Liên quan đến **Kāyaduccaritassa** <337.4> (“một người có thân ác hạnh”) v.v... giống như một hạt *nimba* rất đắng và các hạt *kosātakī* không tạo ra được trái cây ngọt ngào, nhưng chỉ tạo ra được trái cây không gây thích thú chút nào, [quả đắng], chính vì thế thân ác hạnh, v.v... không thể tạo ra được chánh quả ngọt ngào nhưng chỉ tạo ra những quả cay đắng và chính vì cây mía đường và hạt gạo, v.v... chỉ tạo ra được hoa trái ngọt ngào và hương vị ngọt, chứ không cay đắng. Vì thế thân thiện hạnh v.v... chỉ tạo ra được quả ngọt ngào, không cay đắng điều này cũng muốn nói như vậy.

Tùy vào hạt giống đã gieo.

Kết quả mùa màng đều phụ thuộc.

Người làm điều thiện chỉ gặt điều thiện

Người gieo bất thiện chỉ gặt toàn điều bất thiện mà thôi.

(S. i. 227; Nett. 184; MA iv 124; Chú Giải Tăng Chi Bộ ii 16)

Chính vì thế mà có lời nói rằng: “Điều đó không thể xảy ra, không thể kiếm được những kết quả đáng ước ao và sung sướng xuất phát từ thân ác hạnh được”.

2193. Liên quan đến **Kāyaduccaritasamaṇḍī** <337.22> (“người nào thành tựu thân ác hạnh”) v.v... “thành tựu” (*samaṇḍin*) có năm loại thành tựu. (1) thành tựu tích lũy nghiệp (*āyūhana*), (2) thành tựu do tư (*cetanā*), (3) thành tựu nghiệp chướng. (4) thành tựu quả nghiệp và (5) thành tựu xuất hiện (*uppatthāna*).

2194. Về điểm này, (1) “thành tựu tích lũy nghiệp chướng” được đề cập liên quan đến thời điểm tích lũy nghiệp thiện và bất thiện. (2) Cũng giống vậy đối với “thành tựu tư.” (3) Nhưng cho đến khi nào ta chưa chứng đắc A-la-hán, thì bấy lâu toàn bộ chúng sanh đều chứng đắc “thành tựu nghiệp chướng” liên quan đến nghiệp tích lũy trước đó là điều rất hữu ích cho dị thực quả; đây chính là “thành tựu nghiệp chướng”. (4) Ta nên hiểu “thành tựu quả nghiệp chướng” như chính sát quả nghiệp vậy.

2195. (5) Nhưng bao lâu các chúng sanh chưa chứng đắc A-la-hán, bao lâu họ còn rơi vào hết cõi đầu thai này đến cõi đầu thai nọ và trước khi xuất hiện nơi hỏa ngục. Địa ngục [xuất hiện với họ giống như sự xuất hiện của ngọn lửa vậy]. Nơi vạc dầu sôi bằng sắt v.v... ; [hoặc] khi đầu thai trong bụng mẹ trở lại, đầu thai trong bụng mẹ, [hoặc] khi xuất hiện nơi các vị chư thiên, nơi cõi chư thiên. Giống như xuất hiện của cây như ý, nơi các toà lâu đài v.v... bằng cách này tương tái sanh xuất hiện ra với họ. Chính vì vậy hiện trạng không được giải thoát khỏi tương tái sanh, ta gọi là “thành tựu xuất hiện”. Việc thành tựu “cuối cùng” này có thể thay đổi; những thành tựu còn lại nơi bốn cách thành tựu kể trên lại không thể thay đổi được, vì cho dù địa ngục đã xuất hiện. Sau đó thiên giới cũng đã xuất hiện; cho dù thiên giới đã xuất hiện, địa ngục xuất hiện sau đó; cho dù cõi nhân loại đã xuất hiện, cõi bàng sanh xuất hiện sau đó, cho dù cõi bàng sanh đã xuất hiện, thế giới loài người sau đó xuất hiện.

2196. [439] Về điểm này, đây có một câu chuyện kể. Trong thiên viện Paceli [84] được xây dựng ngay dưới chân núi Soṇa (*Soṇagiripāde*) có một pháp sư chuyên giảng giải pháp có tên gọi là Trưởng Lão Soṇa. Cha ngài Trưởng Lão làm nghề thợ săn có tên gọi là Sunakhavājika [85] (“là người luôn có chó đi theo”) [86] cho dù Trưởng Lão có ngăn cấm người làm điều đó. Vì không thể kiên định trong việc kiêng cử này, [người cha suy nghĩ:] mong rằng những người bất hạnh không hề hư mất và vị Trưởng lão đã bắt ngài phải xuất gia đi tu trái với ý muốn khi ngài đã luống tuổi. Khi nằm trên giường bệnh thì địa ngục xuất hiện trước mặt ngài. Có những con chó khổng lồ xuất hiện từ chân núi Soṇa bao

quanh ngài như thể chúng muốn cắn xé ngài vậy; quá sợ hãi ngài lớn tiếng la lên: “Hãy dừng chúng lại. Soṇa!” “Có gì xảy ra vậy ngài Đại Đức?” ngài không thấy à?” Và cha ngài đã kể lại cho Trưởng lão nghe những gì đã diễn ra. Trưởng Lão Soṇa lên tiếng: “Làm sao người cha của một người như tôi lại phải đầu thai nơi địa ngục? Tôi sẽ giúp đỡ cho ngài.” Vị Trưởng lão truyền cho các Sa di đem lại rất nhiều hoa và sau khi đã thực hiện cúng dường bằng cách rải hoa trên mặt đất và trên bàn kệ trên sân bảo tháp và trên sân có cây Bồ đề. Để cho cha nằm trên giường Trưởng Lão nói: “buổi cúng dường này nhằm đem lại lợi ích cho cha. Thưa Đại Đức, đây là một việc cúng dường đặc biệt, trong đau khổ, dâng lên cho Đức Thế Tôn. Rồi ngài lại nói: “Hãy kính lễ Đức Thế Tôn và hãy để cho tâm hồn an nghỉ.” Vị Đại Đức nhìn thấy các lễ thí và thực hiện như được yêu cầu. Ngay tức khắc cõi Thiên giới xuất hiện trước mặt ngài, và cả các toà lâu đài Nandaka, cittalatā. Có các khu rừng Missaka và Phārusaka cũng xuất hiện như thể các vũ nữ thần tiên xuất hiện bao quanh ngài. “Hãy đi nào, Soṇa, hãy lên đường! có gì vậy, Thưa ngài Đại Đức? Những người này chính là các bà mẹ của nhà người đang tiến lại.” Vị Trưởng lão suy nghĩ: “cõi trời đã mở ra cho ngài Đại Đức” chính vì thế ta nên hiểu thành tựu đầu thai có thể thay đổi được.

2197. Liên quan đến năm loại thành tựu, ở đây “thành tựu thân ác hạnh” v.v... nên được hiểu như đã khẳng định bằng các thành tựu tích lũy, tư và nghiệp chương. Toàn bộ những gì còn lại đều rõ ràng.

Như Lai Thập Lực – 2

2198. Trong phần mô tả về đệ nhị lực **gatisampattiṭṭhāni** <339.19> (“*đang khi trở ngại do thuận tiện sanh thú*”) : do thuận tiện sanh thú bị ngăn chặn, ngăn cản, cản trở. Cũng giống như vậy đối với các cách diễn đạt còn lại. Và ở đây **sampatti** (“*thuận tiện*”). Sanh thú đã thành tựu (*sampanna*) chính là cõi trời và cõi nhân loại. **Vipatti** <338.31> (“*bất lợi*”): sanh thú đã làm thất bại (*vipanna*) chính là tứ khổ xứ.

2199. **Upadhisampatti** <338.20> (“*sanh y thuận lợi*.”) thành tựu liên quan đến con người (*attabhāva*); **upadhivipatti** <338.32> (“*sanh y bất lợi*”): thành tựu một con người hạ liệt.

2200. **Kālasampatti** <338.22> (“*thời gian thuận lợi*”): [440] thời gian đã thuận lợi và ta gọi là thời gian của các vị vua tốt và của những chúng sanh tốt. **Kālavipatti** <338.34> (“*thời gian bất lợi*”) thời gian tạo bất lợi và được gọi là thời điểm của các vị vua hung ác và của chúng sanh bất thiện.

2201. **Payogasampatti** <338.23> (“*phương tiện thuận lợi*”) những phương tiện chính đáng; **payogavipatti** <338.35> (“*phương tiện bất lợi*”): những phương tiện sai trái.

2202. Về điểm này, (1) một số người có nhiều hành vi bất thiện. Những gì có thể đã làm cho người đó trở quả đang khi còn tồn tại nơi sanh thú bất lợi; nhưng chỉ nhờ có một hành vi thiện người đó tái sanh nơi sanh thú thuận lợi nơi các vị chư thiên hay nơi cõi nhân loại. Và nơi một vị trí đó không đến lượt người hoàn toàn bất thiện, đây chỉ đến lượt định mệnh hoàn toàn thiện mà thôi. Ngài hiểu rằng những hành vi của con người đó, đang khi do sanh thú thuận lợi ngăn cản theo cách này thì không thể trở quả được.

2203. (2) Một người khác có nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi này có thể làm cho người đó trở quả đang khi còn tồn tại nơi sanh y không thuận lợi; nhưng chỉ nhờ một hành vi thiện duy nhất người đó lại có thể tồn tại nơi sanh y thuận lợi. Với chân tay thon thả, đẹp trai, xinh xắn, toả sáng giống như một vị Phạm Thiên. Ngay cả như nếu người đó phải đầu thai trong lòng một người mẹ đang trong hiện trạng làm nô lệ, [nghĩ rằng: “người nào với một thân hình con người như vậy thì không thích hợp để làm công việc bán thú”. Họ không giao cho người đó thực hiện công việc của người giữ voi, coi ngựa, hay chăn bò. Nhưng cho họ mặc quần áo tốt, giao cho người đó vị trí giữ nhà.v.v... nếu là một phụ nữ thì họ không để cho người đó nấu đồ ăn cho voi v.v... họ sắm sửa cho nàng quần áo, đồ trang sức và giao cho nàng thực hiện công việc dọn giường chiếu hay họ biến nàng thành một người được ưa chuộng như hoàng hậu Sāmā dưới thời nhà vua Bhātiya, hình như họ đã bắt gặp rất nhiều người ăn thịt bò và chỉ họ cho nhà vua. Khi họ được hỏi: “Nhà người có thể bị phạt chăng? Họ nói: “chúng tôi không thể.” Thế rồi nhà vua cắt cử họ dọn dẹp cung điện cho ngài. Con gái của một trong số họ rất đẹp, xinh xắn và dễ thương. Nhìn thấy cô bé, nhà vua liền đem nàng vào trong hậu cung và đặt cử nàng trở thành người được ưa chuộng. Toàn bộ họ hàng của nàng nhờ ảnh hưởng của nàng mà được sống trong hạnh phúc. Nơi một con người như vậy thì những hành vi bất thiện không thể ảnh

hướng đến kết quả. Ngài hiểu ra rằng những hành vi đó đang khi ngăn cản do sanh y thuận lợi theo cách này, sẽ không đem lại trở quả gì cả.

2204. (3) Một số người có nhiều hành vi bất thiện, những hành vi đó đã cho trở quả đang khi người đó tồn tại nơi thời gian không thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ một hành vi thiện duy nhất người đó được tái sanh dưới thời một vị vua tốt và những chúng sanh lương thiện. Trong thời gian xuất hiện của những người vào lúc ban đầu của một đại kiếp. Hay thuộc một vị Chuyển Luân Vương hay một Đức Phật và vào một thời điểm như vậy thì không có cơ hội để cho việc bất thiện đã được tạo ra đem lại kết quả. Cũng chỉ có cơ hội để cho điều gì hoàn toàn thiện. Người đó hiểu rằng những hành vi đó đang khi ngăn cản thời gian thuận lợi theo cách này không thể trở quả được.

2205. (4) Một người khác thực hiện rất nhiều điều bất thiện. Những hành vi đó có thể [441] làm người đó trở quả đang khi còn tồn tại nơi hiện trạng với các phương tiện không thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ có một hành vi thiện thì người đó lại tồn tại nơi hiện trạng với các phương tiện thuận lợi. Người đó không sát sanh. v.v... và người đó chu tất được thân khẩu và ý thiện hạnh. Ở tại một vị thế như vậy thì chẳng có cơ hội để gạt hái những hành vi bất thiện. Người đó hiểu rằng những hành vi thiện đó đang khi do phương tiện thuận lợi theo cách thức này, lại đang bị ngăn cản như vậy sẽ không trở quả được.

2206. (5) Một kẻ khác lại thực hiện rất nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi bất thiện đó có thể không làm cho người đó trở quả đang khi người đó nằm trong hiện trạng sanh thú thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ một hành vi bất thiện duy nhất người đó phải tái sanh và xuất hiện nơi sanh thú không thuận lợi. Tại đó những hành vi bất thiện đã đột kích người đó và cứ mỗi lần như vậy đều mang lại kết quả. Vào một thời điểm nào đó những hành vi bất thiện đó lại khiến cho hắn phải tái sanh nơi địa ngục; vào một thời điểm khác lại đầu thai vào kiếp súc sanh; vào thời điểm khác nơi cõi các ma đói, vào thời điểm khác lại phải đầu thai nơi từng nhóm A tu la. Trong vòng một thời gian dài khiến cho người đó không thể ngược đầu lên khỏi cõi khổ được. Người đó hiểu rằng sau khi không thể đem lại kết quả vì đã bị sanh thú thuận lợi ngăn cản bằng cách này. Khi sanh thú bất lợi đã đạt đến được, thì người đó đã trở quả.

2207. (6) Một người khác lại thực hiện nhiều hành vi bất thiện, những hành vi đó không trở quả đang khi người đó lưu lại nơi sanh y thuận lợi. Nhưng chỉ vì một hành vi bất thiện duy nhất đang khi người đó nằm trong hiện trạng sanh y bất lợi; người đó thật xấu xa, gớm ghiếc không còn hình tượng gì khó coi (*vībhaccha*) trông giống như một con yêu tinh (*pisāca*). Nhưng nếu người đó phải đầu thai vào lòng một người đàn bà nô lệ, [người ta cho rằng: Thật đáng kiếp cho hắn và khiến cho hắn phải thực hiện toàn bộ những công việc bẩn thỉu gồm cả đi lấy rác. Nếu như là một người đàn bà, [người ta nghĩ rằng: mụ ta thật xứng với những công việc đó, và khiến cho mụ ta phải thực hiện tất cả những công việc bẩn thỉu như thề nấu bữa ăn cho voi v.v... Và ngay cả khi người đó sanh ra trong một gia đình, thì nhân viên của nhà vua sẽ đến thu thuế. Với suy nghĩ mụ ta là một người đàn bà nô lệ, trói mụ ta lại và mang mụ ta đi giống như một người đầy tớ của vị đại điền chủ tại Kotalavāpīgāma. Nàng ta biết rằng những hành vi, sau khi không thể đem lại cho mình kết quả gì tốt đẹp gì và đã do sanh y thuận lợi ngăn cản trong cách này đã trở quả khi sanh y bất lợi xảy ra.

2208. (7) Một người khác có thể thực hiện nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi đó chưa trở quả nơi người đó đang khi hắn còn tồn tại nơi thời gian thuận lợi. Nhưng do chỉ một hành vi bất thiện duy nhất hắn phải đầu thai vào thời gian không thuận lợi. Vào thời gian có một vị vua xấu và những người xấu. Thật cay đắng và vong ân. Vào một thời gian khi mà tuổi thọ rút xuống chỉ còn có mười năm. Khi năm sản phẩm làm từ bò không còn nữa và hạt lúa *kudrūsaka* là loại lương thực tốt nhất. Cho dù người đó đã đầu thai nơi kiếp con người, người đó sống như loại thú hoang dã và đàn bò. Vào thời gian như vậy thì chẳng có cơ hội nào để gạt hái được những điều thiện. Chỉ có một cơ hội duy nhất dành cho những điều bất thiện mà thôi. Người đó hiểu rằng [những hành vi] không thể đem lại kết quả vì do thời gian thuận lợi theo cách đó cản ngăn. [442]trở quả vào thời gian bất lợi (không thuận tiện) đã diễn ra.

2209. (8) Một người khác lại thực hiện nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi đó chưa trở quả nơi người này đang khi còn lưu lại với các phương tiện thuận lợi. Nhưng người đó lại gặp phải những phương tiện bất lợi. Và thực hiện đến mười loại nghiệp bất thiện với hành vi sát sanh. Người ta bắt hắn quả tang với đồ trộm cắp và dẫn hắn đến trình diện trước nhà vua. Nhà vua liền bắt hắn phải chịu

rất nhiều cực hình tra tấn và cuối cùng đã ra lệnh chém đầu hấn. Người đó hiểu ra rằng những hành vi [bất thiện] sau khi không thể đem lại kết quả vì do những phương tiện thuận lợi ngăn cản. Theo cách này đã trở quả nơi hấn khi những phương tiện bất lợi xảy ra.

2210. Như vậy nghiệp bất thiện, đang khi do bốn loại thuận lợi cản ngăn. Không đem lại bất kỳ kết quả nào mà chỉ đem lại kết quả khi bốn loại bất lợi đã diễn ra. Chính vì có một số người đã ve vãn nhà vua bằng một số hành vi và sau đó nhà vua đã ban thưởng cho người đó một địa vị ban tặng cho hấn nguyên một tỉnh; và rồi không có khả năng sử dụng điều đó một cách đúng đắn người đó đã tàn phá tỉnh đó giống như con khỉ túm được túi đựng đồ ăn. Một chiếc xe kéo của bất kỳ ai hay một con vật kéo xe hay một cô gái nô lệ hay một khu giải trí hay một cánh đồng người đó quan sát thấy hấn hài lòng. Hấn đã dùng võ lực chiếm đoạt hết những thứ đó dân chúng nhìn thấy cảnh tượng đó không còn nói lên lời gì nữa. [chỉ biết rằng] hấn là người nhà vua đang sủng ái, hấn có thể gây súc phạm [87] người khác, ấy vậy hấn vẫn là một quan thừa tướng và người nhà vua ngưỡng mộ. Người đó, sau khi đã bắt hấn, và sau khi đã đánh đòn hấn và quật ngã hấn nằm dài trên sân liền đến gặp hoàng thượng và xin bắt hấn, [nói rằng: Tâu bệ hạ, có một người tên như vậy như vậy, đang phá phách tan tành một tỉnh của bệ hạ. Sau khi bắt giam hấn trong nhà tù, nhà vua đã cho nổi trống khắp thành phố [công bố rằng: bất kỳ người nào có đồ đạc gì người tên như vậy như vậy đã lấy cắp?] và dân chúng có thể đến gặp nhà vua và hò hét la lối: các tài sản này là của tôi đã bị hấn chiếm đoạt, món đồ đó là của tôi hấn đã chiếm đoạt! và vì quá bức dọc, sau khi đã tra tấn hấn bằng nhiều cách trong nhà tù, nhà vua đã truyền lệnh cho chặt đầu hấn và nói rằng: “Hãy đi và quẳng hấn vào nghĩa địa và mang về đây cho ta bộ xương của hấn. Và như vậy điều này đã xảy ra. Vì giống như thời gian khi người đó đã ve vãn nhà vua với một vài hành vi và đã chiếm đoạt được một vị trí tốt. Đã đến lúc một người bình thường được đầu thai nơi thiên đàng và do một số hành vi công đức đem lại. Giống như chúng sanh không thể nói bất kỳ điều gì khi đồ đạc của họ đã bị tước đoạt đang khi người đó còn đang phá phách tỉnh nhà vua đã ban tặng cho hấn. Chính là thời gian khi hành vi bất thiện không có cơ hội đem lại kết quả. Khi người đó đã được đầu thai nơi thiên đàng. Giống như thời gian khi một ngày kia người đó [443] còn là người được nhà vua sủng ái đã bị xúc phạm, để nhà vua phải tức tối và khi nhà vua được thông báo ngài đã trời và bỏ tù hấn. Chính là thời điểm, sau khi đã rơi khỏi từ thiên đàng mà xuống, người đó phải đầu thai nơi địa ngục. Giống như thời gian chúng sanh la lối: Đồ đạc này là của chúng tôi đã bị hấn chiếm đoạt; lại chính là thời điểm toàn bộ những hành vi bất thiện của hấn được thu gom lại và bắt giam hấn khi hấn phải tái sanh nơi địa ngục. Giống như việc quẳng hấn vào bãi tha ma và chỉ đem lại một bộ xương của hấn của cho nhà vua; đó lại chính là thời gian hấn bị nung nấu trong vòng một đại kiếp và không thể ngược đầu ra khỏi địa ngục. Do kết quả hành vi bất thiện của hành động khác, mỗi lần đó hành động đã bị cạn kiệt. Vì không chỉ có một chúng sanh, hai hay hàng trăm hàng ngàn chúng sanh bị nung nấu trong địa ngục hàng đại kiếp do những hành vi bất thiện họ đã làm kéo dài hàng đại kiếp. Chúng sanh bị nung nấu như vậy hình như nhiều vô số kể.

2211. (9) Liên quan đến **atthi' ekaccāni kalyānāni kamma-samādānāni gativipattipaṭibhāni na vipacanti** <338.30> (“*Có một số nghiệp thiện thọ trì, đang khi do sanh thú bất lợi ngăn cản, chưa trở quả*”) v.v... ta nên am hiểu câu trúc này theo cách thức sau đây: ở đây một số người đã thực hiện nhiều công việc thiện. Những hành vi thiện đó có thể trở quả đối với người đó đang khi lại tồn tại nơi sanh thú thuận lợi. Nhưng chỉ do một hành vi bất thiện duy nhất người đó phải đầu thai và tồn tại nơi sanh thú không thuận lợi nơi địa ngục, hay phải gia nhập vào nhóm A tu la, nơi một vị trí như vậy thì điều thiện không thể đem lại kết quả; chỉ có hành vi bất thiện hoàn toàn mới có thể làm được như vậy mà thôi. Người đó hiểu rằng những hành vi của hấn đang khi do bất lợi nơi sanh thú ngăn cản theo cách này nên không thể gặt hái được thánh quả.

2212. (10) Một số người khác đã thực hiện rất nhiều hành vi thiện, những hành vi này đã trở quả đối với người đó, đang khi còn tồn tại nơi sanh y bất lợi. Nhưng chỉ do một hành vi bất thiện mà người đó phải lưu lại nơi sanh y bất lợi và góm ghiếc trông giống như một con yêu tinh (*pisāca*). Ngay cả nếu như người đó tái sanh trong một gia đình hoàng tộc người đó vẫn không thể có được một vương quốc sau khi cha người đó đã qua đời [vì người nghĩ rằng: một vương quốc như vậy sẽ trở nên như thế nào với một người không may mắn như ta đây?] Ngay cả nếu như người đó đầu thai vào gia đình một vị tướng v.v... người đó cũng không thể chiếm được địa vị của vị tướng đó v.v.... vì là người không may mắn chẳng?

2213. Nhưng để giải thích ý nghĩa điều này câu chuyện kể về một vị Vua Hải Đảo kia nên được kể lại như sau. Hình như sau khi đã hạ sanh được một vị hoàng tử, nhà vua đã ban cho hoàng hậu một lời

ước hầu làm cho nàng hài lòng. Nàng đã chấp nhận ân huệ đó và giữ cho đến thời gian sau này. Khi vị hoàng tử lên bảy tám tuổi, chàng đang chơi đá gà trong sân hoàng cung; một con gà trống đã nhảy lên và mổ vào một mắt của hoàng tử. Khi hoàng tử lên mười lăm, mười sáu tuổi, mẹ của ngài là hoàng hậu, [suy tính rằng: “ta sẽ cai trị vương quốc” và chạy lại nói với nhà vua: Tâu bệ hạ, khi hoàng tử sanh ra, ngài đã ban cho hậu một ân huệ; hậu đã nhận và giữ cho đến thời điểm này. Giờ đây là lúc hậu nhận ân huệ đó. Tốt lắm, hãy nhận lấy ân huệ đó chẳng còn gì nữa, tâu bệ hạ hậu đã chẳng nhận được bất kỳ điều gì do ngài ban tặng [444] nhưng giờ đây hãy trao vương quốc lại cho con trai hậu. ‘Thưa hoàng hậu, con trai của hoàng hậu đã không còn đầy đủ các chi; ta không thể trao vương quốc lại cho cậu ta. Nếu như bệ hạ không thể ban cho hậu ân huệ hậu đã chọn, thì tại sao bệ hạ lại có thể ban cho hậu trước đó?’ Nhà vua hết sức buồn bã. “Ta không thể ban cho con trai của nhà ngươi để cai trị toàn cõi quốc đảo Lanka này. Nhưng hãy để cho con trai ta dựng một cây dù tại Nāgadīpa và lưu lại tại đó. Hoàng tử đã được biết đến như là một vị vua quốc đảo (*Dīparājā*). Nếu vị hoàng tử này không bị mất một mắt, thì chắc hẳn hoàng tử đã nhận được vương quyền cùng với toàn bộ tài sản trên toàn bộ ba trăm dặm đảo quốc Tambapaṇṇi. Hoàng tử hiểu rằng những hành vi của chàng, đang khi do bất lợi sanh y ngăn cản theo cách thức như vậy đã không gặt hái được gì cho cậu cả.

2214. (11) Một người khác đã thực hiện rất nhiều hành vi thiện. Những hành vi này rất có thể đã trở quả nơi người đó, đang khi còn lưu lại thời gian thuận lợi. Nhưng chỉ do một hành vi bất thiện duy nhất hẳn đã phải tái sanh vào thời gian không thuận lợi. Vào thời gian có các vị vua xấu trị vì đất nước cùng với rất nhiều chúng sanh bất thiện, cay đắng và vong ân. Khi tuổi thọ rút xuống còn rất ngắn, vào phần cuối của đại kiếp. (*gatikoṭṭike*), vào những thời gian như vậy thì các hành vi thiện không thể đem lại kết quả. Người đó cũng hiểu rằng những hành vi của hẳn, đang khi do thời gian không thuận lợi ngăn cản theo cách thức đó không gặt hái được điều gì cả.

2215. (12) Một người khác đã thực hiện rất nhiều hành vi thiện. Những hành vi này đã trở quả đối với người đó đang khi còn lưu lại với những phương tiện thuận lợi. Nhưng khi lưu lại với các phương tiện bất lợi người đó đã sát sanh... người đó đã phạm phải đủ loại hành vi bất thiện. Như vậy những gia đình có nguồn gốc ngang bằng với chính hẳn đã không thể kết hôn với hẳn được [nghĩ rằng: con người bất thiện này đã không giữ điều độ trong quan hệ với đàn bà phụ nữ, lại rượu chè be bét, thiếu điều độ trong cờ bạc; chính vì thế họ tìm cách lánh xa hẳn, và những hành vi thiện đó không thể trở quả nơi hẳn được. Hẳn hiểu ra rằng những hành vi thiện của hẳn đang khi do các phương tiện đem lại bất lợi ngăn cản như vậy, đã không gặt hái gì được cho hẳn cả.

2216. Theo cách thức này các hành vi thiện đã trở quả nơi hẳn ngay lúc đã đạt đến bốn loại thuận lợi cũng đã không gặt hái được gì vì đã bị bốn loại bất lợi ngăn cản.

2217. (13) Một người khác đã thực hiện nhiều hành vi tốt. Những hành vi đó lại không trở quả nơi hẳn, đang khi người đó lưu lại nơi sanh thú bất lợi. Nhưng nhờ những hành vi đó hẳn đã mang lại và đến lượt cũng cho kết quả. Vào thời điểm này những hành vi đó khiến cho hẳn phải đầu thai vào cõi nhân loại, vào thời điểm khác lại đầu thai vào cõi chư thiên. Người đó hiểu ra rằng: Đang khi không thể đem lại kết quả do bị sanh thú bất lợi ngăn cản theo cách này, những hành vi đó chỉ trở quả khi sanh thú thuận lợi đã đến.

2218. (14) Một người khác lại thực hiện nhiều hành vi tốt. Những hành vi đó lại không trở quả nơi người đó cả đang khi còn lưu lại nơi sanh y bất lợi. Nhưng [445] nhờ thực hiện một hành vi tốt duy nhất người đó đã thiết lập được nơi sanh y thuận lợi. Người đó thật đẹp trai... toả sáng như vị Phạm Thiên[88] vì người đó đã thiết lập được nơi sanh y thuận lợi. Những hành vi tốt của người đó đem lại kết quả. Nếu người đó phải đầu thai vào một gia đình hoàng gia, cho dù vẫn còn nhiều anh em trai khác lớn hơn, [ấy vậy, nói rằng: “con người của hẳn ta chính là thành công; khi chiếc dù của hẳn đã trương lên sẽ đem lại hạnh phúc cho thiên hạ. Vì chỉ có người đó được xức dầu. Nếu người đó được đầu thai vào gia đình một vị quan tổng trấn v.v... khi người cha viên tịch người đó sẽ lãnh chức vụ tổng trấn, vị trí của vị tướng, vị trí một người giữ nhà v.v... người đó hiểu rằng đang khi không thể đem lại kết quả do bất lợi sanh y ngăn cản theo cách này, những hành vi đó sẽ trở quả nơi hẳn khi thuận lợi sanh y xuất hiện.

2219. (15) Một người khác đã thực hiện nhiều hành vi tốt. Những hành vi này có thể trở quả nơi hẳn đang khi còn lưu lại nơi thời gian bất thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ một hành vi tốt hẳn đã được tái sanh

vào thời điểm thuận lợi. Vào thời điểm có vị vua tốt và các chúng sanh thiện. Về điểm này có câu chuyện kể về vị Trưởng Lão Mahāsoṇa nên được kể lại như sau.

2220. Vào thời gian xảy ra những rắc rối cho vị Brahman Tissa.^[89] Hình như có mười ngàn các vị Tỷ khuru đang cư trú tại Cittalapabbata và cùng một số các vị Tỷ khuru như vậy cũng đang cư trú tại Tissa Mahāvihāra. Trong hai thiền viện đó có đầy đủ của bố thí dùng trong ba năm; nhưng chỉ trong một đêm thì chuột bọ đã soi hết số lương thực dự trữ đó, chỉ bỏ lại toàn là vỏ trấu khô. Tăng Đoàn các vị Tỷ khuru tại Cittalapabbata, [suy nghĩ:] chắc là tại thiền viện Tissa Mahāvihāra sẽ có đủ lương thực; chúng ta sẽ đến và cư trú tại đó, “Hãy lên đường rời khỏi thiền viện”. Và Tăng đoàn các vị Tỷ khuru tại thiền viện Tissa Mahāvihāra cũng [suy nghĩ:] Chắc tại thiền viện Cittalapabbata hẳn sẽ còn lương thực dự trữ, “chúng ta sẽ lên đường và đến cư trú tại đó”, hãy rời khỏi thiền viện thôi. Cả hai đoàn gặp nhau tại ven một thung lũng sâu (*kandarā*)^[90] khi họ đã hỏi nhau và biết được số lương thực dự trữ đã bị phá hủy, [nghĩ rằng:] chúng ta sẽ đến đó làm gì đây? Hai mươi bốn ngàn Tỷ khuru liền đi vào rừng tại thung lũng sâu đó; và ngay khi đang ngồi thiền trong rừng như vậy họ liền chứng đắc tịch diệt Đại Níp bàn mà không chấp thủ. Sau đó khi nổi sợ hãi [có nghĩa là, sự nổi loạn] đã bị lắng dịu xuống. Tăng đoàn các vị Tỷ khuru với Thiên Chủ (Sakka) vua các chư thiên liền thu gom các di cốt và thiết lập tại đó một điện kệ (chùa)

2221. Và kẻ trộm, tức là Bà la môn Tissa, đã tàn phá vương quốc. Tăng Đoàn lại qui tụ lại lấy ý kiến và đã sai tám vị Trưởng Lão đến gặp Thiên Chủ (Sakka) [đề yêu cầu ngài tránh xa kẻ cướp. Thiên Chủ (Sakka) vua các chư thiên [nói:] thưa ngài đáng kính. Một tên trộm đã nổi lên thì ^[446] không thể tránh xa được. Tăng Đoàn hãy vượt biển mà trốn, ta sẽ canh chừng biển cho các ngài. Tăng đoàn từ khắp nơi đổ về Nāgadīpa và họ có một chiếc mảng rất lớn^[91] gồm có ba tầng được xây dựng ngay tại hải cảng Jambukola. Một tầng ngập sâu dưới nước; một tầng có các Tỷ khuru ngồi thiền, còn tầng thứ ba họ để bát khát thực và y cà sa. Có ba Trưởng Lão: đó là Trưởng lão tụng tụng ưng bộ kinh. Trưởng lão Cūlasiva, Trưởng lão Isidatta và Trưởng lão Mahāsoṇa là lãnh đạo của cộng đoàn đó. Hai trong số các Trưởng lão đó lên tiếng nói với Trưởng lão Mahāsoṇa rằng: “Hỡi chư huynh Mahāsoṇa, hãy xuống mảng đi”, nhưng còn ngài thì sao thưa Trưởng lão kính mến.? thưa chư huynh, trên biển chắc sẽ chết mất và trên cạn cũng sẽ chết như vậy, chúng ta sẽ không đi đâu cả. Nhưng chính truyền thống Giáo Pháp lại tùy thuộc ở ngài có được tiếp tục trong tương lai hay không? Chư huynh có đi hay không, vì ngài không đi, thưa Trưởng lão kính mến, tôi cũng sẽ không đi đâu; và như thế nói đến lần thứ ba, và họ không tài nào khiến cho vị Trưởng lão xuống mảng họ liền quay trở lại.

2222. Thế rồi Trưởng lão Cūlasiva nói cùng Trưởng Lão Isidatta: Chư huynh Isidatta vì truyền thống Giáo Pháp tiếp tục được trong tương lai hoàn toàn tùy thuộc vào vị Trưởng lão Mahāsoṇa, đừng để cho ngài vượt khỏi tay ngài. Nhưng còn ngài thì sao? thưa Trưởng lão kính mến, ta sẽ kính lễ Đại Bảo Tháp; và sau khi đã khuyên nhủ hai vị Trưởng lão theo cách này, ngài liền tiến lại gần bộ ngồi thiền và cuối cùng cũng đến được đại thiền viện.

2223. Vào thời điểm đó thì đại thiền viện trống trơn. Cây dầu Castor được trồng trên sân thượng bảo tháp bao quanh bảo tháp là các lùm cây rậm và che phủ một lớp rêu. Sau khi đã tỏ lòng kính lễ tại bảo tháp vĩ đại như thể muốn tỏ lòng khiêm tốn trước một vị Phật sống. Vị Trưởng lão liền tiến vào sảnh đường ở về phía tây; nhìn quanh, ngài ngồi xuống [suy nghĩ rằng:] vị trí là nơi đặt di cốt thân xác của một người đã đạt đến tột đỉnh phúc lợi và tột đỉnh vinh quang đã không được ai chăm sóc.

2224. Thế rồi một chư thiên cư ngụ trên các cây gần đó liền giả dạng thành một người du hành, trong tay cầm một ống cây tre đựng gạo chưa nấu chín, và một nhúm đường và tiến lại gần ngài [hỏi rằng:] Ngài đang đi đâu vậy, thưa ngài Trưởng lão đáng kính? Tôi đang đi về phía trước, thưa đạo hữu. “Tôi cũng vậy tôi muốn đi theo bước chân của ngài”. Và người đó liền lấy bát khát thực và y cà sa của vị Trưởng lão và khi họ đã thượng lên trên đoạn đê^[92] của khu chứa nước tissa (*Tissavāpi*) người đó liền lấy bát khát thực ra và sửa soạn nước uống và đưa cho ngài. Ngay sau khi vị Trưởng lão uống nước, ngài đã lấy lại được một số sức lực. Thế rồi sau đó các chư thiên đã làm phép cho đoạn đường ngắn lại (nghĩa đen là: đất và trên đường đi tới một thiền viện bị bỏ hoang gần sông Venu. Người đạo hữu giả dạng lại sửa soạn một chỗ ở cho Trưởng lão và đưa cho ngài. ^[447] Ngày hôm sau, ngay sau khi vị Trưởng Lão rửa mặt xong, người đó đã dâng cho Trưởng lão cháo hoa hẳn đã nấu, sau khi Trưởng lão đã dùng cháo người đó lại nấu cơm dâng cho Trưởng lão. Trưởng Lão [nói: “Hãy giữ lấy cho chính nhà ngươi dùng đi” và ngài đã lấy tay đập bát khát thực lại. Sau đó ngài nói: “Ta sẽ chẳng đi xa nữa đâu” vị chư thiên đã đổ đầy cơm vào bát của vị Trưởng lão; và khi vị Trưởng lão đã dùng

bữa xong cầm lấy bát khát thực và mặc y cà sa ngài đã lên đường... .. người đó lấy phép thần thông thu ngắn khoảng cách và dẫn ngài đến vùng lân cận sông Jajjara: ‘Thưa Trưởng lão đáng kính, đây là nơi cư trú của những hạng người chỉ sống nhờ ăn lá cây, khói xuất hiện trên bầu trời, tôi sẽ tiếp tục đi về phía trước và sau khi đã kính lễ, người đó đã đi vào cõi của chính mình. Vị Trưởng lão sống nhờ vào những cư dân ăn lá cây. Trong suốt thời gian xảy ra khó khăn chỉ có một loại thức ăn đó mà thôi.

2225. Cả vị Trưởng lão Isidatta cũng vậy, đã lang thang đó đây, cuối cùng ngài cũng tới được vương quốc *Ala* (*Alajanapada*). Tại đó, dân chúng đang bỏ những quả *madhuka* còn xanh và sau khi đã lấy nhân, họ liền vứt bỏ trái đi nơi khác. Vị Trưởng lão lên tiếng bảo: “chư huynh Mahāsoṇa, lương thực đã xuất hiện kia rồi” và ngài liền lấy bát khát thực và y cà sa, ngài mặc y cà sa và lấy bát khát thực ra và chờ đợi. Những trẻ nhỏ nhìn thấy vị Trưởng lão đang chờ đợi [bọn chúng nghĩ rằng: Thứ này còn dùng làm gì được nữa?] Chúng liền lau sạch cát và đặt vỏ trái *mathuka* vào bát khát thực rồi đưa lại cho ngài Trưởng lão, vị Trưởng Lão ăn thứ đó. Trong suốt bảy ngày, ngài Trưởng lão chỉ sống nhờ vào thứ thức ăn đó mà thôi.

2226. Cuối cùng, họ cũng tới được thành phố Coriyassara. Dân chúng gom hoa sen màu trắng, và ra đi khắp nơi ném cuống hoa, vị Trưởng lão nói: “Hỡi chư huynh Mahāsoṇa, đồ khát thực lại xuất hiện kia kìa. Và sau khi đã cầm lấy bát khát thực và y cà sa, ngài mặc y cà sa vào và lấy bát khát thực ra ngoài ngồi chờ. Mấy cô gái trong làng đang rửa cuống hoa sen và đặt vào bát khát thực rồi dâng cho ngài Trưởng lão. Các vị Trưởng lão đã dùng thứ đó trong suốt bảy ngày liền chỉ có duy nhất thứ thực phẩm đó mà thôi.

2227. Cuối cùng đang khi các ngài còn đi đó đây họ tới cổng làng tại nơi cư trú của những người dân sống nhờ ăn lá cây. Tại đó, khi cha mẹ của một cô gái đang đi vào rừng. Họ nói: Nếu có vị sư thánh đức đến đây, đừng để cho họ đi nơi khác nữa, hãy nói cho họ biết nơi cư trú của vị Trưởng Lão nhé, con yêu. Khi cô gái nhìn thấy các vị Trưởng lão, nàng liền đỡ lấy bát khát thực và mời các ngài ngồi. Chẳng còn thứ hạt nào trong nhà cả nhưng nàng lấy con dao rựa to nàng đập đập vỏ cây *guñjā* [93] và cinnamon. (*coca*) trộn chung với lá cây leo *Guñjā* và làm thành ba phần; nàng đặt mỗi phần vào bát khát thực của Trưởng lão Isidatta một vào bát của Trưởng lão Mahāsoṇa và nàng dang cánh tay ra để một phần nữa vào bát khát thực của Trưởng lão Isidatta. Nhưng tay nàng lại di chuyển và để ngay vào bát của ngài Trưởng lão Mahāsoṇa. [448] vị Trưởng lão Isidatta nói: “ Nghiệp đã cho chúng ta những cục *Guñjā* và cinnamon là kết quả của thời gian đói khổ của Bà la môn Tissa; thật vĩ đại biết bao kết quả sẽ đem lại khi vào thời gian và nơi chôn thuận lợi xuất hiện! Sau khi đã dùng những thứ đó, họ đi vào nơi cư trú và nàng đã kể lại sự việc cho cha mẹ khi họ đi rừng trở về nhà rằng: “có hai vị Trưởng lão đã tới và con đã chỉ cho họ nơi nghỉ ngơi.”

2228. Cả hai liền đến gặp các vị Trưởng lão, và sau khi đã kính lễ hai vị [họ nói: “Thưa các vị, với những gì chúng con kiếm được chúng con sẽ hộ độ hai vị; xin các vị chỉ lưu lại ở đây thôi.” và hai vị đã đồng ý và hai vị Trưởng lão đã sống nhờ vào gia đình này trong suốt mùa khô hanh.

2229. Khi Tên trộm Bà la môn Brahman Tissa đã chết, nhà vua Pitu[94] đã lên ngôi trị vì toàn thể vương quốc của ngài.

2230. Khi được biết thời kỳ khó khăn đã qua và vùng quê đã có đầy đủ lương thực. Tăng đoàn các vị Tỳ khuru đang vượt biên đã xuống khỏi chiếc mảng tại cảng Mahātittha. Sau khi hỏi thăm: ‘Vị Trưởng lão Mahāsoṇa đang sống ở đâu? Họ đã đến gặp ngài có năm trăm các vị Tỳ khuru vây quanh vị Trưởng lão, ngài đã đến được thiền viện Maṇḍalārāma. Tại thành phố Kālaka-gāma[95]

2231. Vào thời điểm đó có bảy trăm gia đình đang sinh sống tại Kālaka-gāma. Các chư thiên đi đây đó trong đêm tối và loan báo cho dân chúng rằng: ‘Trưởng lão Mahāsoṇa, vây quanh là năm trăm các vị Tỳ khuru đã tới thiền viện Maṇḍalārāma. Mỗi người hãy sửa soạn đồ ăn trị giá khoảng một kahāpaṇa với vài khoảng độ chín gang. Ngày hôm sau các vị Trưởng lão đã đi tới kālaka-gāma để khát thực. Dân chúng mời các vị ngồi và cúng dường cho họ cháo hoa. Trưởng Lão Tissabhūti, là cư dân tại thiền viện Maṇḍalārāma đang nắm quyền Trưởng lão tại Tăng đoàn. Có một đạo hữu lỗi lạc đã kính lễ ngài và hỏi: ‘Thưa ngài Trưởng lão kính mến, ai là Trưởng lão có tên là Mahāsoṇa? Vào thời đó vị Trưởng lão mới gia nhập Tăng đoàn đang ngồi cuối cùng. Vị Trưởng lão đã giơ tay lên và nói : “Hỡi đạo hữu ngài có tên là Mahāsoṇa đó.”

2232. Cận sự nam kính lễ ngài và cầm lấy bát khất thực của ngài. Vị Trưởng lão nhất định không đưa bát cho người đó. [96] vị Trưởng lão Tissabhūti nói: “Chư huynh Sona, chính vì ngài không biết rõ, chúng ta cũng vậy cũng không biết luôn. Các chư thiên đã ban công phước cho những ai xứng được điều đó, hãy đưa bát khất thực và giúp đỡ cho các bạn của nhà người trong cuộc sống phạm hạnh. Vị Trưởng lão liền đưa bát khất thực. Người cận sự nam lỗi lạc đó liền nhận lấy bát và ra đi đổ đầy của bố thí đáng giá khoảng một đồng kahāpaṇa và cũng dâng cúng vài khoảng độ chín gang làm thành một gói. [97] Mang hai thứ đó và đặt vào tay vị Trưởng lão và một người cận sự nam khác, [nói rằng: “Dành cho vị Trưởng lão này.”] [98] v.v... , toàn bộ họ đã dâng cúng cho mình Trưởng lão tới bảy trăm thứ thực phẩm. Vị Trưởng lão [449] đã chia sẻ phần thực phẩm đó với Tăng đoàn các vị Tỷ khưu.

2233. Cuối cùng thì ngài cũng tới được Đại Thiên Viện. Sau khi đã rửa miệng, ngài kính lễ Cây Đại Bồ Đề và tại Đại Bảo Tháp. Đang khi chờ đợi tại Thūpārāma. Ngài mặc y cà sa và vây quanh là Tăng đoàn các vị Tỷ khưu. Ngài vào thành phố thông qua cổng phía đông. Từ cổng thành còn xa đại sảnh Valaṇjanaka một khoảng, ngài đã nhận được của bố thí trị giá khoảng sáu mươi đồng kahāpaṇas. Nhưng kể từ đó ngài không còn nhận được bất kỳ một vinh dự nào nữa.

2234. Như vậy trong thời gian không thuận lợi. Ngay cả vô cây *Madhuka* và *cuồng hoa sen trắng* cũng khó lòng kiếm được. Nhưng trong thời gian thuận lợi thì những bông lộc lớn như thể điều này cũng được dâng cho các ngài.

2235. Và chính vào thời điểm Trưởng Lão Vattabbaka Nigrodha còn đang là thầy Sadi thì những khó khăn do Bà la môn Brahman Tissa đã nổi lên.

2236. Vị Sadi và người thiện sư của ngài cũng không vượt biển lánh nạn. Họ đang trên đường đi tới vùng biên giới, nghĩ rằng: Đến cư trú sống nhờ vào cư dân ăn lá cây. Vị Sa di đã nhịn đói bảy ngày khi ngài nhìn thấy tại quảng trường của ngôi làng có một số quả trên cây thốt nốt. Ngài liền thưa cùng đạo sư của mình: thưa ngài, xin đợi một chút; con sẽ lấy quả thốt nốt cho ngài dùng, con yếu quá, hồi Sadi dùng có treo lên cây làm gì; con có thể treo được, thưa đạo sư và cầm lấy một chiếc rìu nhỏ, ngài treo lên cây thốt nốt và bắt đầu chặt các chùm quả. Lưỡi rìu tuột khỏi tay thầy Sadi và rơi xuống đất. Vị Trưởng lão nghĩ: “Thật khó lắm Sadi mới treo lên được, giờ thì thầy Sa di có thể làm gì được?” Thầy Sadi liền tách lá cây thốt nốt, buộc vào cán búa từng tí một rồi thả xuống đất, và nói: “Thật tốt nếu như ngài có thể tra lưỡi rìu vào cán cho con” [nghĩ thế: Đệ tử của ta thật tài tình (*upāyasampanna*), vị Trưởng lão liền tra lưỡi rìu vào cán và đưa lại, [thầy sadi] liền kéo chiếc búa lên và chặt một chùm quả thốt nốt. Sau khi bảo Sadi thả rìu xuống, vị Trưởng lão liền chặt một quả rơi xuống và nói với Sa di: “Hồi đệ tử, con yếu quá rồi, hãy ăn quả này trước đi.” “Con sẽ chẳng dùng bất kỳ điều gì mà thầy chưa dùng trước, kính thầy” và cầm lấy quả thốt nốt đệ tử cắt ra, lấy bát khất thực và đặt trong đó cùi cơm thốt nốt còn tươi và đưa cho vị Trưởng lão và chính ngài đã ăn.

2237. Họ sống nhờ vào trái cây thốt nốt cho đến khi đã cạn hết quả. Cuối cùng họ đi đến một thiên viện bỏ hoang tại nơi cư trú của những người sống nhờ vào lá cây. Vị Sa di sửa soạn một nơi cư trú cho thiện sư. Sau khi đã chỉ bảo cho Sa di. Vị Trưởng lão bước vào nơi cư trú.

2238. Thầy Sadi suy nghĩ: “Chẳng có một nhóm người nào phải bị tiêu diệt trong hoàn cảnh tuyệt vọng. [99] [450] Tôi sẽ chăm sóc Chư Phật, và Sadi leo lên sân thượng của ngôi bảo tháp và bắt đầu nhặt sạch cỏ tại đó. Vì ngài đã phải trải qua bảy ngày không có thức ăn uống gì cả. Ngài ngã xuống run rẩy và vẫn nhỏ cỏ ngay khi còn đang nằm trên đất. Và một số người đang đi vào rừng để kiếm mật ong và củi và lá cây, [họ đang kinh ngạc] nhìn thấy dấu hiệu có gì đựng chựa cây cỏ; phải chăng đó là một con nai chăng? họ tiến lại và thấy thầy Sadi họ hỏi ngài: “Hồi thầy sadi, thầy đang làm gì vậy?” “Ta đang nhặt một mớ cỏ tại đây hồi cận sự nam” Còn có ai nữa không thưa ngài sadi? Còn có thầy của ta đang nằm trong phòng nghỉ, họ nói: “hãy đưa cái này cho Mahāthera để ăn chút đỉnh. Họ đã đưa cho thầy Sadi mật ong và nói cho biết họ đang sống ở đâu. Họ nói, chúng tôi sẽ chặt các cành cây khi chúng tôi đi vào rừng nhờ dấu chỉ này thầy sẽ lần đến với đạo sư, và họ ra đi.

2239. Thầy Sadi cầm lấy mật ong và đến gặp Trưởng lão và đứng bên ngoài. Ngài nói: Con kính lễ, thưa đạo sư kính mến, nghĩ rằng: Sadi sẽ trở lại sau khi đã bị cơn đói ngấu nghiến. Vị Trưởng lão giữ im lặng, [thầy Sadi] lại lên tiếng: “Con đánh lễ thầy đáng kính” “Tại sao nhà người không để cho các Tỷ khưu quá yếu ra đi trong bình an? Xin ngài cứ mở cửa ra cho con đi. Trưởng lão đứng dậy và mở cửa. Sadi con có lấy được gì để ăn không?” “Xin thầy dùng mật ong dân chúng đã dâng cho thầy đây”. Như vậy sẽ làm cho ta đau bụng; hãy lấy mật ong làm thành một đồ uống. Sadi vắt mật ong

làm thành một thức uống và đưa cho ngài Trưởng lão và rồi Trưởng lão nói với thầy Sadi: “Sadi, con có xin dân chúng cho chúng ta một nơi cư trú chăng?”, chính họ nói với con, điều đó thừa ngài, đi vào buổi sáng sẽ không tốt cho chúng ta. Ngày hôm nay chúng ta sẽ lên đường và để cho Sadi lấy bát khất thực và y cà sa, vị Trưởng lão đi ra. Họ đã lên đường và nằm nghỉ không xa nơi cư trú của dân chúng là bao. Vào buổi đêm Sadi suy nghĩ: “Vị thời điểm con xuất gia con đã chẳng bao giờ để ánh sáng mặt trời chiếu trên con trong một ngôi làng” Ngài lấy bát khất thực và đi vào trong rừng để cho mặt trời chiếu lên mình. Không nhìn thấy Sadi ở nơi gần chỗ ngài đang nằm, vị Trưởng lão Mahāthera suy nghĩ: “Sadi đã bị bọn ăn thịt người bắt mất rồi”

2240. Khi Sadi đã để cho ánh sáng mặt trời chiếu trên mình trong cánh rừng. Sadi quay trở lại mang theo nước trong bát khất thực cùng với tấm xà răng. Hồi Sadi nhà người ở đâu vậy? Những vị Tỷ khuru lớn tuổi đang nghĩ về thầy đó, con phải bị phạt thôi; con sẽ nhận hình phạt thừa ngài kính mến. Khi ngài Trưởng lão đã rửa miệng và mặc y cà sa vào, và cả hai [451] đã lên đường tiến vào nơi cư trú của dân chúng. Dân chúng đã dâng cúng cho họ củ cây, rễ cây ăn được, và hoa quả cả lá cây để hai người sử dụng. Các vị Trưởng lão đã ăn và trở lại thiền viện. Thấy Sadi lấy nước và nói: “Con rửa chân cho thầy, Thừa ngài”. Sa di, đêm nay nhà người đi đâu vậy? Nhà người để cho chúng ta suy nghĩ nhiều về nhà người đó. Thừa ngài, con chưa bao giờ để cho mặt trời mọc mà còn ở lại trong làng; con đã đi vào rừng để mặt trời chiếu trên con. Sadi hình phạt không xứng cho con nữa rồi, chỉ dành cho ta mới đúng. Ngài nói và rồi ngài tiếp tục cư trú tại nơi đó.

2241. Ngài Trưởng lão ra hiệu cho Sadi: Ta đã già cả rồi, thật không thể biết được điều gì sẽ xảy ra nữa; hãy tự chăm sóc lấy chính mình Sadi ơi. Hình như vị Trưởng lão đã trở thành vị Bất Lai. Sau đó ít lâu thì người ăn thịt đã ăn thịt ngài. Sadi tự chăm sóc cho chính mình, khi cơn hoạn nạn đã qua đi ngài đã chọn được một đạo sư cùng nơi cư trú đó và được chấp nhận làm đệ tử. Học hỏi Phật ngôn và trở nên rất lỗi lạc hiểu rộng Tam Tạng. Sau này Sadi được biết đến với tên là Trưởng lão Vattabbaka-Nigrodha.

2242. Nhà vua Pitu chiếm quyền trở lại. Các vị Tỷ khuru quay trở lại sau khi đã vượt biển liền hỏi: Chúng tôi phải tìm Trưởng lão Vattabbaka Nigrodha ở đâu? và họ đến gặp ngài. Một đoàn Tỷ khuru đông đảo bao quanh ngài Trưởng lão, vây quanh là một đoàn các vị Tỷ khuru đông đảo như vậy, cuối cùng ngài cũng tới được Đại Thiên Viện, và sau khi đã kính lễ cây Đại Bồ Đề và ngôi Bảo tháp vĩ đại và bảo tháp Thūpārāma. Ngài tiến vào thành phố, ngài được đón tiếp rất long trọng.

2243. Như vậy vào thời gian không thuận lợi ngay cả quả thốt nốt và củ cây, rễ cây, và lá cây cũng khó kiếm. Nhưng vào thời gian thuận lợi một lượng lợi lộc to lớn đến như vậy cũng được tích tụ lại; ngài hiểu rõ đang khi không thể đem lại kết quả do thời gian không thuận lợi ngăn cản như vậy. Chúng [có nghĩa là, những hành vi đó] chỉ gặt hái được kết quả khi có thời gian thuận lợi xảy ra.

2244. (16) Một người khác nữa có thể thực hiện nhiều hành vi thiện. Những hành vi này không trở quả cho người đó đang khi còn phải lưu lại với những phương tiện không thuận lợi. Người đó đã chu toàn ba loại thiện hạnh; người đó thực hiện ngũ giới, tu luyện thập giới. Đối với người nào đầu thai vào thời gian thuận tiện, các vua chúa nghĩ rằng: Họ thích hợp với người đó liền sai công chúa được trang điểm với đủ mọi đồ trang sức. Nghĩ rằng: các công chúa rất thích hợp với người đó, các vị vua đó lại ban cho chàng trai đó đủ những đồ biểu đặc biệt như thể xe pháo, vật kéo xe, đá quý, vàng bạc v.v... [452] và khi người đó xuất gia. Người đó trở nên rất nổi tiếng và đầy sức mạnh.

2245. Đây là một chuyện kể. Hình như nhà vua Kūṭakaṇṇa rất ngưỡng mộ Trưởng Lão Cūlasudhamma đang trụ trì tại thiền viện Girigāmaṇṇa. Khi ngài còn lưu lại tại Uppalavāpī, ngài đã truyền cho Trưởng lão đến gặp ngài. Khi vị Trưởng lão đến, Ngài cư trú tại thiền viện Mālārāma. Nhà vua liền hỏi thăm về mẹ Trưởng lão: vị Trưởng lão thích ăn thứ gì? ‘Tâu bệ hạ, ngài thích ăn củ cải (*kanda*) ạ. Nhà vua truyền cho nhỏ củ cải và đem đến thiền viện, và khi ngài dâng củ cải cho Trưởng lão nhà vua không thể quan sát gương mặt của ngài. Khi nhà vua đã ra đi, nhà vua liền hỏi hoàng hậu đang ở căn phòng ngoài hậu cung: Vị đạo sư thích dùng thứ gì? Bệ hạ là một người đàn ông, mà không thể quan sát thấy; thì làm sao thần thiếp có khả năng biết được, thần thiếp chẳng biết Trưởng lão thích ăn thứ gì cả. Nhà vua đáp lại: “Trong vương quốc của trăm mà trăm không thể quan sát được con trai của người nộp thuế cho trăm; thực sự giáo pháp của Đức Phật thật lớn lao đến cỡ nào và ngài chấp hai tay lại với nhau.

2246. Và ngài hết lòng ngưỡng mộ vị Trưởng lão Tipitaka Cūḷanāga. Một chỗ sưng xuất hiện trên ngón tay vị Trưởng Lão. Nhà vua đến thiền viện để gặp Trưởng Lão. Với lòng yêu mến to lớn ngài cầm lấy ngón tay của Trưởng Lão và đưa vào miệng, mụn nhọt vỡ trong miệng nhà vua. Nhà vua không nhổ mủ và máu ra ngoài nhưng do lòng yêu mến đối với vị Trưởng Lão ngài nuốt những thứ dơ bẩn đó như thể là một loại thức ăn thần thánh.

2247. Một lần kia cũng cùng vị Trưởng Lão đó đang nằm trên giường bệnh thì nhà vua đến gặp và đặt đầu của ngài vào cái bô trong phòng(?)^[100] và ra đi than vãn thảm thương. Trục xe đã bẽ mặt rồi. Trục bánh xe nơi chiếc xe Pháp đã bị bẽ mặt rồi.

2248. Vị vua cai trị khắp thiên hạ, đi lang thang khắp nơi. Đội lên đầu chiếc bộ sanh thú của ai vậy? Đó là sanh thú của người nào có những phương tiện chính đáng. Ngài hiểu ra rằng đang khi không thể đem lại kết quả do các phương tiện không thuận lợi ngăn cản theo cách thức này chúng đã trở qua gặp lúc phương tiện thuận lợi đã xuất hiện. Theo cách đó thì những hành vi tốt bị bốn loại bất lợi mà không trở quả, lại trở quả như vậy vào lúc bốn loại thuận lợi xuất hiện. .

2249. Về điểm này, đây là một ẩn dụ chứng tỏ được ý nghĩa chính xác. Hình như có một vị vua đang hết sức tức giận với một vị quan thừa tướng và bắt trói ông ta lại. Họ hàng vị thừa tướng biết nhà vua đang bực tức và không nói gì cả. Khi cơn giận của nhà vua đã nguôi xuống, họ đã cho nhà vua biết quan thừa tướng đó hoàn toàn vô tội, nhà vua cho phóng thích quan thừa tướng ra khỏi nhà tù và hoàn trả lại chức vụ ban đầu cho ngài thừa tướng. Thế rồi biết bao nhiêu quà tặng đã mang đến cho vị thừa tướng từ khắp nơi trên thế gian này, dân chúng không thể đương đầu nổi với những thứ đó.

2250. ^[453] Về điểm này, giống như thời gian ngài bị trói nhốt trong tù khi nhà vua tức giận chính là thời gian một người bình thường phải tái sanh nơi địa ngục. Thế rồi giống như thời gian được phục hồi chức vụ nguyên thủy sau khi nhà vua đã nhận ra do họ hàng nói lại là thời gian khi người đó tái sanh nơi thiên đàng. Giống như không thể đương đầu nổi với các quà tặng nên được hiểu là các hành vi tốt đem lại cho người đó tại Níp Bàn vào lúc xuất hiện bốn loại thuận lợi dẫn người đó đến từ trú xứ hạnh phúc này sang trú xứ hạnh phúc khác, từ cõi chư thiên đến cõi nhân loại và từ cõi nhân loại đến cõi Phạm Thiên bằng cách tạo ra kết quả sung sướng kéo dài cả đến hàng trăm ngàn đại kiếp vậy.

Phương Pháp Vô Ngại Giải (Paṭisambhidā)

2251. Trước tiên sau khi đã chứng tỏ cho thấy Đệ Nhị Thập Lục ăn khớp với Kinh Pāli như thế nào. Ta còn phải chứng tỏ cho thấy chúng ăn khớp nhiều hơn nữa với phương pháp *Paṭisambhidā* được bắt đầu như sau: “Đã có nghiệp chướng hẳn đã phải có quả nghiệp chướng.”

2252. Về điểm này, (1) “Đã có nghiệp chướng” có nghĩa là “chỉ trong quá khứ, đã có nghiệp xuất hiện, nghiệp đã được tích lũy trong quá khứ” nhưng “cũng đã có quả nghiệp chướng” được đề cập liên quan đến điều đó, nhờ vậy quả đã được đem lại trong quá khứ. (2) Nhưng khi nhiều nghiệp đã được cảm nghiệm thấy tại đây vào lúc này (hiện báo nghiệp) (*dīṭṭhadhammavedaniya*) v.v... đã được tích lũy lại. Một nghiệp ta cảm nghiệm được tại đây vào lúc này đem lại quả; những thứ nghiệp khác lại không mang lại bất kỳ kết quả nào. Một nghiệp được cảm nghiệm vào lúc đầu thai (sanh báo nghiệp) (*upapajjavedaniya*) hoàn tất vòng tái đầu thai; những gì còn lại đều không đem lại kết quả gì. Người nào đầu thai trong địa ngục thông qua nghiệp đem lại kết quả tức thời (*ānantariya – vô gián nghiệp*) những gì còn lại không mang lại kết quả gì. Trong số tám thiền chứng, một thiền chứng tạo tái đầu thai nơi cõi Phạm Thiên; những gì còn lại không mang lại kết quả gì. Cũng chính vì có liên quan đến điều này mà ta đề cập đến “không có quả nghiệp chướng.” Nhưng cũng có khi một người nào đó, sau khi đã thực hiện rất nhiều nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, lại chứng đắc A-la-hán nhờ có người bạn tốt, đó chính là nghiệp được đề cập đến là: “Không có quả nghiệp chướng.”

2253. (3) Đối với những gì đã được tích lũy trong quá khứ, song lại đem lại kết quả trong hiện tại, ta nói đó là có nghiệp chướng, tức phải có quả nghiệp chướng.” (4) Đối với những gì không có kết quả theo cách đã được đề cập đến ở trên. Ta cho rằng: “Đã có nghiệp chướng, ắt không có quả nghiệp chướng.” (5) Đối với những gì được tích lũy trong quá khứ và sẽ đem lại quả nghiệp trong tương lai, ta nói rằng: “Có nghiệp thì cũng sẽ có quả nghiệp chướng”. (6) Đối với những gì không đem lại kết quả theo cách đã nói ở trên; ta có thể nói: “Đã có nghiệp chướng, chắc sẽ chẳng có quả nghiệp chướng.”

2254. (7) Đối với những gì được tích lũy và cũng đem lại quả ngay bây giờ. Ta có thể nói: “Có nghiệp chướng, cũng sẽ có quả nghiệp chướng.” (8) Đối với những gì đã trở thành không có kết quả theo như cách đã đề cập ở trên, ta cho rằng: có nghiệp thì cũng không có quả nghiệp chướng.” (9) Đối với những gì đã được tích lũy lúc này và sẽ đem lại quả nghiệp trong tương lai ta có thể nói: “Có nghiệp ắt sẽ có quả nghiệp chướng” (10) Đối với những gì [454] không đem lại kết quả theo cách đã nói ở trên, ta có thể nói: “Có nghiệp chắc sẽ không có quả nghiệp chướng”. (11) Đối với những gì là chính mình trong tương lai, sẽ trở thành kết quả trong tương lai, ta có thể nói: “Sẽ có nghiệp thì sẽ có quả nghiệp chướng” (12) Đối với những gì sẽ xuất hiện trong tương lai, sẽ trở thành quả trong tương lai theo cách thức đã nói ở trên, ta có thể nói rằng: “Sẽ có nghiệp thì không chắc sẽ có quả nghiệp chướng.”

2255. **Idam tathāgatassa** <339.5> (“đây chính là Như Lai [thập lực]”) Như Lai trí bao gồm trí nơi toàn bộ những cách thức này. Thời gian nghiệp và thời gian quả nghiệp nên được hiểu là Như Lai Đệ Nhị Lực hiểu theo nghĩa là không giao động lay chuyển[101].

Như Lai Thập Lực – 3

2256. Trong phần mô tả về đệ tam Như Lai Thập Lực, có hai tên được sử dụng cho chính nghiệp chướng, đó là **maggo** <339.10> (“đạo lộ”) [“path”] hay là **paṭipadā** (“con đường”) [“way”]

2257. Liên quan đến từ **nirayagāminī** (“dẫn đến địa ngục”) v.v... địa ngục (*niraya*) hiểu theo nghĩa trong tình trạng không thỏa mãn (*nirassāda*) và hiểu theo nghĩa trong tình trạng không thích thú. (*nirati*)

2258. “Súc sanh” (*tiracchāna*=thú vật) là những gì di chuyển (*añcita*) [102] theo chiều ngang chứ không theo đường thẳng đứng. Chính súc sanh lại là loại thể hệ thú vật sinh ra (*tiracchānayoni*).

2259. (“Ngạ quỷ”) (*petti*) là vì thuộc hiện trạng đã qua đi (*petatā*); qua hiện trạng trở về nơi nào đó (*ito paccāgatabhāvena*) đó là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Chính các ngạ quỷ lại làm thành cõi ngạ quỷ (*pettivāsaya*)

2260. “Con người” (*manussa*) là do tình trạng nổi bật về ý (*mana*) [103] Chính con người lại làm thành cõi con người (*manussaloka*).

2261. (“Chư thiên”) (*deva*) chơi đùa (*dibbanti*) nắm sợi dây dục lạc hay các chư thiên tự toả sáng (*dibbanti*) nhờ có được thành công lớn lao về nơi chốn. [104] Chính các vị chư thiên làm thành cõi chư thiên (Phạm Thiên)

2262. Ái dục được gọi là lòng khát ái (*vāṇa*); “không có điều đó ở đây” chính là Níp bàn vậy.

2263. “Sa vào hoả ngục” chính là **nirayagāmi** [giống đực] (“dẫn xuống hoả ngục”) ta nói đến điều này nhằm ám chỉ đến đạo lộ [105] (*magga*) Nhưng con đường (*paṭipadā*) lại được gọi là **nirayagāminī** [giống cái] (“dẫn tới hoả ngục.”) Đối với những cách diễn tả khác cũng giống như vậy.

2264. Và Vị Như Lai đã thông suốt toàn bộ con đường này. Bằng cách nào vậy? Khi cư dân toàn bộ một ngôi làng đang đoạt lấy mạng sống một con heo hay một con nai để sống, thì tác ý của toàn bộ chúng sanh đó chỉ đoạt lấy sinh mạng kẻ khác làm đối tượng mà thôi. Ấy vậy nghiệp thì rất đa dạng ngay cả ở tại sát na họ đang tích lũy nghiệp đó. Vì trong số họ, người nào có ý hành động cẩn thận, người khác hành động vì do kẻ khác thôi thúc làm như vậy: “Nào, bạn cũng làm điều đó đi;” có kẻ khác cũng đã thực hiện mà không bị ngăn cản như thể có cùng một ước muốn giống nhau”. Trong số những người này, có người phải đầu thai trong hoả ngục do chính nghiệp đó, người khác phải đầu thai nơi kiếp súc sanh, người khác nơi cõi ngạ quỷ. Ngay sát na tích lũy nghiệp chướng, vị Như Lai hiểu ra rằng: “Vị [nghiệp chướng] được tích lũy theo cách thức này, thì kẻ này phải đầu thai nơi địa ngục, [455] kẻ khác phải đầu thai nơi kiếp súc sanh, kẻ này nơi cõi ngạ quỷ”; và đối với kẻ nào bị đầu thai nơi địa ngục, ngài hiểu ra rằng: người này phải đầu thai nơi tám tầng đại địa ngục; kẻ này sẽ phải tái sanh nơi mười sáu tầng địa ngục để quan sát thấy; [106] và còn kẻ nào phải tái sanh nơi kiếp súc sanh ngài hiểu rằng: có kẻ sẽ trở thành loài không chân, có kẻ đầu thai thành động vật hai chân, có kẻ đầu thai thành động vật bốn chân, và kẻ khác thành động vật có nhiều chân. Và đối với kẻ nào tái

sanh nơi cõi naga quí. Ngài hiểu rằng: Kẻ này sẽ trở thành một người bị tham lam thiêu huỷ, kẻ khác thì phải đói khát hết sức, kẻ khác phải lệ thuộc vào của bố thí của người khác.

2265. Và trong số những loại nghiệp này, ngài hiểu ra rằng: Loại nghiệp này không thể đem lại tái sanh vì quá yếu; nghiệp đó sẽ gặt hái sanh y cá nhân^[107] người đó khi vòng tái sanh được một nghiệp khác cung cấp.^[108]

2266. Cũng giống như vậy, khi các cư dân trong toàn bộ một ngôi làng thực hiện bố thí chung với nhau, thì tác ý của tất cả những cư dân đó chỉ có của bố thí làm đối tượng, ấy vậy mà nghiệp lại rất khác nhau theo các thức đã nói ở trên. Ngay cả trong sát na họ tích lũy nghiệp đó. Một số người sẽ được đầu thai vào cõi Chư Thiên, một số đầu thai vào cõi nhân loại, vào ngay sát na tích lũy nghiệp đó, vị Như Lai hiểu được rằng: “Vì nghiệp được tích lũy theo cách thức này, người đó sẽ được tái sanh nơi cõi nhân loại, người khác nơi cõi chư thiên và đối với người khác lại được đầu thai nơi cõi Phạm Thiên. Ngài cũng hiểu ra rằng: người này được đầu thai trong số các chư thiên Paranimmitavasatti. Người này lại đầu thai thành các chư thiên Nimmāṇarati. Người khác đầu thai nơi cõi chư thiên Đâu Xuất, người khác thì đầu thai nơi cõi các chư thiên Dạ ma(Yama). Người này nơi cõi các chư thiên Tam Thập Tam Thiên (Tāvātimsa) người này đầu thai trong số các chư thiên Tứ Đại Thiên Vương, kẻ khác nơi các vị địa thần. Nhưng người này sẽ được đầu thai như là một vị vua chư thiên tối cao, người kia sẽ được tái sanh như là một người hầu chiếm địa vị thứ nhì thứ ba;^[109] và đối với những người nào được tái sanh nơi cõi nhân loại, Ngài hiểu ra rằng: Người này sẽ đầu thai trong dòng họ Sát Đế Ly (Khattiya), người này trong gia đình Bà la môn, người này trong gia đình thương nhân, kẻ khác trong gia đình nô lệ. Nhưng người này lại đầu thai thành một vị vua trong số các loài người, kẻ khác sẽ đầu thai thành người hầu chiếm giữ vị trí thứ nhì thứ ba trong cung.

2267. Trong số các loại nghiệp này, ngài hiểu ra rằng: “Nghiệp này không có khả năng đem lại tái sanh trong vòng luân hồi: do quá yếu nghiệp này sẽ trở quả nơi sanh y khi vòng luân hồi được cung cấp thêm.

2268. Cũng giống vậy. Trong số những người nào được thiết lập nơi thiền quán cũng thế. Ngài hiểu ra rằng: Theo như cách thức trong đó thiền quán [thiền] được thực hiện, người này sẽ chứng đắc A-la-hán; người khác không thể đạt đến A-la-hán; người này sẽ chỉ trở thành một vị Bất Lai; người khác chỉ trở thành vị Nhất Lai; người này chỉ trở thành vị Nhập Lưu, kẻ khác không thể chứng đắc thánh đạo hay thánh quả. Người đó chỉ có thể thiết lập nơi thiền quán có tam tướng hiện hữu làm đối tượng. Kẻ này chỉ có được bằng cách nắm giữ các điều kiện,^[456] kẻ này chỉ có thể chứng đắc sắc giới; người này chỉ chứng đắc vô sắc giới; người khác chỉ chứng đắc sắc giới, người này chỉ xác định bốn loại; người này sẽ không thể phân định được bất kỳ điều gì.

2269. Và trong số những người mới thực hiện đề mục thiền hoàn tịnh kasina sơ đẳng. Ngài hiểu ra rằng: đối với người này đây chỉ là chuẩn bị mà thôi. Người đó không có khả năng làm nổi lên ấn chứng; nhưng người này lại có khả năng làm nổi lên ấn chứng, nhưng lại không có khả năng đạt đến an chỉ định, người kia nhờ đạt đến an chỉ định lấy thiền định làm cơ sở và thiết lập được nơi thiền quán sẽ chứng đắc A-la-hán.

Như Lai Thập Lực – 4

2270. Trong phần mô tả Đề Tứ Như Lai Thập Lực. **khandhanānattam** <339.22> (“*đặc tính khác biệt nơi ngũ uẩn.*”) có nghĩa là ngài hiểu rõ những khía cạnh khác biệt nơi ngũ uẩn như thế này: “Điều này được gọi là sắc uẩn... điều này được gọi là thức uẩn và liên quan đến những uẩn này ngài hiểu rõ đặc tính khác biệt nơi từng uẩn như sau: sắc uẩn nơi một cách... sắc uẩn theo mười một cách, thọ uẩn theo một cách... thọ uẩn theo nhiều cách... tưởng uẩn theo một cách... hành uẩn theo một cách... thức uẩn theo một cách... thức uẩn theo nhiều cách’ (xin đọc Vbh 13-61 và các đoạn ở trên §§160 tt)

2271. **Ayatananānattam** <339.23> (“*đặc tính khác biệt nơi các xứ*”): ngài hiểu đặc tính khác biệt nơi các xứ như sau: đây ta gọi là nhãn xứ... đây ta gọi là pháp xứ. Về điểm này có mười xứ thuộc cõi dục giới có hai xứ thuộc bốn cõi khác.

2272. **Dhātunānattam** <339.22> (“*đặc tính khác biệt nơi các giới*”) ngài hiểu ra sự khác biệt nơi các giới như thế này: đây là nhãn giới... ta gọi đây ý thức giới. Về điểm này có mười sáu giới thuộc

cõi dục giới; hai giới thuộc bốn cõi.

2273. Còn nữa **anekadhātunānādhātulokaṃ** <339.23> (“thế giới gồm nhiều giới và các giới khác nhau.”) ta muốn tính đến điều này nhằm chứng tỏ cho thấy vị Như Lai không những chỉ hiểu rõ đặc tính khác biệt nơi pháp hành thế gian nhờ nghiệp thành do thủ (*upādiṇṇaka*) ngài nắm rõ được mà ngài cũng hiểu rõ đặc tính khác biệt nơi pháp hành thế gian mà phi thành do thủ (*anupādiṇṇaka*). Do các vị Độc Giác Phật (*Pacceka-buddhas*) và các tối thượng thánh văn chỉ biết một phần (*ekadesato*) đặc tính khác biệt về pháp hành thế gian thành do thủ, chứ không hiểu hoàn toàn (*nippadesato*); nhưng họ không biết được đặc tính khác biệt nơi pháp hành thế gian phi thành do thủ, nhưng một Phật Toàn Giác hiểu rõ đặc tính khác biệt pháp hành thế gian phi thành do thủ đó như sau: khi giới này trở thành nổi bật, thân cây này có màu trắng, thân cây kia màu đen, thân cây nọ có đặc tính nhẵn nhụi, cây này có vỏ dày, cây kia có vỏ mỏng. Khi giới này trở thành nổi bật. Lá cây này có màu này màu nọ, có hình dáng này nọ. v.v... Nhưng [457] do đặc tính nổi bật thấy nơi giới đó, ta lại thấy hoa của cây này có màu xanh, màu vàng, đỏ, trắng. Có hương thơm, có hương khó chịu. Khi giới này trở nên nổi bật [ta lại thấy] cây này có quả nhỏ, rộng, dài, tròn, có hình dáng hấp dẫn, có hình dáng khó coi, nhẵn nhụi, thô nháp, có hương thơm, có hương khó chịu, có vị ngọt, vị đắng, vị chua, vị cay, vị gay gắt (chua)[110] Khi yếu tố giới này nổi bật. Cây này có gai nhọn, sắc, tu[111], thẳng, cong, màu vàng đồng,[112] đen, trắng. Vì do đây là một lực thuộc các Phật Toàn Giác chứ không phải những người khác đâu.

Như Lai Thập Lực – 5

2274. Trong phần mô tả Đệ Ngũ Như Lai Thập Lực, **hīnādhimuttikā** <339.30> (“có khuynh hướng hạ liệt”) có nghĩa là những khuynh hướng hạ liệt. **Paṇītādhimuttikā** (“có khuynh hướng thượng đẳng”) có nghĩa là những khuynh hướng tốt. **Sevanti** <339.32> (“giao thiệp”): hỗ trợ, gắn liền với **Bhajanti** (“cộng tác”): tiến gần tới. **Payirupāsanti** (“thân cận”): lui tới luôn; vì nếu thiên sư hay thầy dạy lại không có giới và những người cùng sống với họ lại có giới. Thì họ không tiến lại gặp chính thiên sư hay thầy dạy của mình. Họ chỉ tiến lại gặp các vị Tỳ khưu giống với chính họ mà thôi. Nếu các thiên sư và các thầy dạy lại thích hợp với họ và các Tỳ khưu và những người khác lại không thích hợp, họ cũng không đến gặp thiên sư và thầy dạy; họ chỉ tiến lại gặp những người nào có khuynh hướng thấp hơn giống như chính họ mà thôi. Nhưng để có thể chứng tỏ rằng việc tiến lại gặp gỡ như vậy không chỉ xảy ra trong hiện tại và cũng đã diễn ra trong quá khứ và tương lai nữa. Ngài nói rằng **atītam pi addhānam** <339.34> (“trong quá khứ”) v.v... điều đó có nghĩa cũng đã rõ ràng.

2275. Nhưng điều gì có thể bảo đảm việc tu tập này nơi người thiếu giới thông qua việc thiếu giới vậy, việc tu tập này nơi người có giới thông qua giới, việc tu tập này nơi người ngu xuẩn do người ngu xuẩn, việc tu tập này nơi người khôn ngoan do thông qua việc khôn ngoan? Đây chính là giới nơi khuynh hướng bảo đảm điều đó.

2276. Hình như có rất nhiều vị Tỳ khưu đang du hành tới một ngôi làng thực hiện theo nhóm. Dân chúng mang cơm nấu sẵn và đồ đầy bát khát thực của họ nói rằng: ‘Hãy sử dụng thức ăn này như các vị đang tụ tập lại theo đặc tính giống nhau; họ dâng cúng của khát thực và ra đi. Các vị Tỳ khưu nói [với nhau:] [113] “Các chư huynh thân mến, dân chúng đang bận công việc lao động theo Dhātu Saṃyutta” (xin đọc xiv)

2277. Cũng như vậy Trưởng Lão Tipitaka-Cūḷa-Abhaya đang du hành với năm trăm các vị Tỳ khưu để đến kính lễ ngôi bảo tháp tại thị trấn Nāgaḍḍipa, đang khi các cư dân trong ngôi làng mời ngài tới. Với vị Trưởng lão đi theo là một vị Tỳ khưu không mấy thích hợp. Trong thiền viện tại địa phương đó cũng có một vị Tỳ khưu không thích hợp. Khi hai Tăng đoàn các vị Tỳ khưu [458] đang đến viếng thăm ngôi làng đó, cả hai hạng người đó đều đi theo, cho dù cư dân trong làng chưa hề nhìn thấy họ trước đó, họ không phải là khách mà cũng không phải là một cư dân. Tuy nhiên họ lại cùng nhau trò chuyện và phá lên cười thoải mái. Khi vị Trưởng lão nhìn thấy họ ngài nói: “Ai biết Dhātu Saṃyutta bộ do Đấng Toàn Giác giải thích đây”.

2278. Sau khi nói như vậy chính giới khuynh hướng đã bảo đảm điều đó, ý nghĩa này nên được minh họa bằng phương tiện Dhātu Saṃyutta. Đức Phật đang nằm trên giường bệnh trên ngọn đồi Đỉnh Chim Ưng (Vulture-peak). Vây quanh ngài để bảo vệ là Sāriputta, Moggallāna v.v... mỗi người đang đi lên đi xuống cùng với đoàn đồ đệ; và quan sát thấy điều này ngài nói với các vị tỳ khưu: “Hỡi các vị tỳ khưu, các người có thấy Sāriputta đang đi lên đi xuống cùng với rất nhiều chư vị Tỳ khưu

chẳng? “Thưa thầy kính mến, chúng con có thấy”. Toàn bộ các vị Tỳ khuru này đều có đại tuệ (S ii. 155); như vậy tất cả đều phải được sửa soạn công phu.

Như Lai Thập Lực – 6

2279. Trong phần mô tả về Đệ Lục Như Lai Thập Lực, liên quan đến **āsayaṃ** <340.7> (“sở chấp”): là nơi chúng sanh trú ngụ (*āsayanti*), cư trú, nơi cư trú của họ, hoặc mang đặc tính tà kiến hay là hiểu biết chính xác. **Anusayaṃ** (*tuỳ miên*) phiền não cố hữu vì do không được diệt trừ. **Caritaṃ** <340.8> (“sở hành”): điều thiện và điều bất thiện do thân tạo thành v.v... **Adhimuttim** (“khuyh hướng”): khuyh hướng liên quan đến **apparajakkhe** (“có chút ít bụi bặm nơi con mắt”) v.v., “chỉ có chút ít bụi bặm không có nhiều bụi bặm do tham, sân và si nơi tuệ nhãn tức là “với chút ít bụi bặm nơi con mắt họ.” do đặc tính số nhiều các bụi bặm đó, người đó được coi như “có quá nhiều bụi bặm nơi con mắt” (*mahārajakkha*).

2280. Do cả hai đặc tính này ngài cho thấy các chúng sanh với chút ít phiền não và với quá nhiều phiền não. Những người nào có căn tín, v.v... sắc xảo thì cũng có “lợi căn.” (*tikkhindriya*) những kẻ nào mà có các căn chậm chạp là độn căn (*mudindriya*). Những người nào mà một phần của họ được tạo thành do “sở chấp thiện” v.v... thì cũng có các “thiện hành xứ” (*svākāra*); loại ngược lại “lại có các ác hành xứ” (*dvākāra*). Những người nào biết nhận thức rõ lý do được giải thích kỹ lưỡng và có thể dễ dàng nhận ra được thì ta gọi là “nhận thức dễ dàng” (*suviññāpaya*); loại đối nghịch lại được gọi là “nhận thức khó khăn” (*duviññāpaya*). Những kẻ nào thích hợp với công việc thấu triệt thánh đạo và có khả năng (*upanissaya*) vì điều này là “hữu phần” (*bhabba*): loại đối nghịch là “vô phần”.

2281. Sau khi đã định được lộ trình Đệ Lục Như Lai Thập lực. Giờ đây ngài nói thêm **katamo ca sattānaṃ āsaya?** <340.13> (“sở chấp của chúng sanh là gì vậy?”) v.v... phân loại diệt trừ đó theo thứ tự liên tiếp như sau. [459] Về điểm này, ý nghĩa của các từ **sassato loko** <340.13> (“thế gian là trường cửu”) v.v... đã được khẳng định ở trên trong phần chú giải trong Chương Mô Tả (Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 370 tt). **Iti bhavaditthisannissitā vā ti** <340.18> (“chính vì lệ thuộc nơi hữu kiến”); hoặc là chúng tùy thuộc như vậy nơi thường kiến; vì chính thường kiến ở đây lại là “hữu kiến” (*bhavaditthi*) và cũng là quan điểm đoạn kiến ta gọi là “phi hữu kiến” (*vibhavaditthi*). Do sự thật hiển nhiên là toàn bộ các tà kiến đều được gộp chung vào thường kiến và đoạn kiến. Tất cả các chúng sanh cho rằng tà kiến đều tùy thuộc vào hai loại tà kiến trên. Điều này cũng được cho là: Hỡi Kaccāyana, hầu hết thế gian này đều phụ thuộc vào hai pháp, hiện hữu và phi hữu. (S ii. 17); và ở đây. “hiện hữu” (*atthitā*) lại chính là trường cửu., “phi hữu” lại chính là đoạn diệt (*uccheda*). Trước hết đây là sở chấp của chúng sanh mà kẻ phàm phu phụ thuộc vào trong một quy trình.

2282. Giờ đây để chỉ cho thấy sở chấp của chúng sanh thanh tịnh là những con người đặt cơ sở dựa trên điều đứng yên. (*vivaṭṭasannissita*), **ete vā pana ubho anto anupagamma** <340.19> (“nhưng không phải dựa vào một trong hai thái cực”) được đề cập đến. Ở đây, **ete vā pana** (“nhưng... những người này”) = *ete yeva*. **Ubho anto** <340.20> (“bất kỳ một trong hai thái cực nào”): hai thái cực ta gọi là trường cửu và đoạn diệt. **Anupagamma** (“không phải dựa vào”): không kết dính với **Idappaccayatā-paṭicca-samuppannesu dhammesu** (“với các pháp duyên khởi y tương sanh.”) *idappaccayatāya c’eva paṭicca-samuppanna dhammesu ca*. **Anulomikā khanti** <340.21> (“chấp nhận hợp lý”) chính là trí thiền quán **Yathābhūtaṃ vā ñāṇaṃ** <340.22> (“trí như thật”) chính là trí thánh đạo mà ra.

2283. Đây là điều người ta đã đề cập đến: “thiền quán về y tương sinh và về các pháp y tương sinh có lệ thuộc ta có được không phải nói đến hoặc là những thái cực trường cửu hay thái cực đoạn diệt. Và trí thánh đạo lại cao sang hơn điều đó, đây là sở chấp của chúng sanh; và đây chính là sở chấp. Đây là nơi ở của toàn thể chúng sanh cả những kẻ nào dựa trên qui trình và những kẻ nào dựa trên bất biến. Điều này đã được tác phẩm chú giải và các vị thiền sư tán thành.

2284. Nhưng có vị diễn giải [114] thích tranh luận lại cho là: “Đạo tiến hành phá hủy cư trú (*vāsa*), [nhưng] bạn lại cho đạo là một cư trú; ta phải hỏi người đó rằng: “Nhà người có phải là người thuyết giảng cho thánh cư hay không?, nếu người đó trả lời là: không, ta nên cho người đó biết: “Chính vì nhà người không phải là hạng người đó thế nên nhà người không biết”, nếu người đó trả lời là “có” ta nên nói cho người đó là: “hãy trích một Kinh Phật”; nếu người đó trích dẫn là điều tốt, nếu người đó không trích dẫn thì chính ta phải trích dẫn vậy: ‘Thưa các vị tỳ khuru, có mười loại được gọi là thánh cư (*ariyavāsa*) chính các vị thánh đức đã trú ngụ trong đó hay đang trú ngụ hoặc sẽ trú ngụ (A v 29;

xin đọc D iii 269 = 71). Vì kinh này chứng tỏ pháp đạo như là một cư trú, [460] chính vì thế điều này đã được khẳng định một cách đúng đắn.

2285. Nhưng khi Đức Phật biết sở chấp của chúng sanh, ngài biết rõ ngay cả vào sát na tà kiến, thiên quán và trí thánh đạo của họ chưa xuất hiện. Do đó có lời nói như sau: “ngài biết cả người nào đang phát triển tham dục: “ Con người này coi trọng tham dục và coi đó làm sở chấp của mình. Người này có khuynh hướng theo đuổi tham dục người này cũng biết một người phát triển những tham dục như sau: Con người này coi trọng xuất ly người biết rõ một con người đang phát triển xuất ly... sân... vô sân... hôn trầm và thùy miên... ngài biết rõ người nào đang tu tập tưởng ánh sáng: con người này coi trọng hôn trầm và thùy miên lấy thùy miên và hôn trầm làm sở chấp của mình thì người đó có khuynh hướng theo đuổi hôn trầm và thùy miên vậy.” [115] (Ps i 123)

2286. Trong phần mô tả về các tùy miên (*anusaya*), Chính tham dục (*kāmarāga*) và chính tùy miên đối với tham dục phải được diệt trừ, như vậy đó là dục tham tùy miên vậy, cũng như vậy đối với từ còn lại. **Yaṃ loke piyarūpaṃ** <340.26> (“*điều gì là khả ái trên đời này.*”) chính là điều được phân loại là khả ái trên đời này. **Sātarūpaṃ** (“*khả hỷ*”) chính là điều được liệt kê thành khoan khoái dễ chịu, [điều này có nghĩa là] một đối tượng đáng ước ao là nguyên nhân gần cho hỷ lạc. **Ettha sattānaṃ rāgānusayo anuseti** (“*ở đây ngũ ngã đắm dục tham tùy miên của các chúng sanh*”): trong đối tượng đáng ước ao đó, dục tham tùy miên của các chúng sanh được hiểu theo nghĩa không diệt trừ ngũ ngã. Chính vì nước tồn tại ở dưới ở trên và chung quanh một người đã bị chìm trong nước; chính vì thế trong đối tượng đáng ưa thích cũng vậy dục tham nổi lên là sở chấp hoàn toàn đối với chúng sanh và cũng giống như vậy nơi một đối tượng không được ưa thích thì khởi xuất phần nộ (*paṭigha*) ắt hẳn cũng đã quá rõ ràng. **Iti imesu dvisu dhammesu** <340.28> (“*cũng như vậy nơi hai pháp này.*”): như vậy nơi hai pháp này liên tiếp xuất hiện dục tham (*kāmarāga*) và phần nộ và có đối tượng đáng ưa thích và không đáng ước ao. **Avijjānupatitā** <340.29> (“*vô minh ẩn núp*”): liên quan đến ưa thích đối với ái dục và phần nộ; vô minh ẩn núp nhờ vào việc tạo ra một đối tượng **Tadekaṭṭho** (“*sanh chung với điều đó*”): sanh chung với (*ekaṭṭha*) thông qua sanh chung với vô minh đó. **Māno ca diṭṭhi ca vicikicchā ca’** (“*tính ngã mạn và tà kiến cộng với đặc tính hoài nghi.*”): Có chín loại ngã mạn (xin đọc Vbh. 389), 62 loại tà kiến và tám cơ sở cho đặc tính hoài nghi. (xin đọc Vbh. 364). Nhưng ở đây hữu ái tùy miên cũng được kể vào với dục tham tùy miên, ta nên hiểu như vậy.

2287. Trong phần giải thích về **carita** <340.31> (“*sở hành*”). Có mười ba tư đó là **Puññābhisaṅkhāro** <340.32> (“*tác ý thiện*”). Có mười hai là **apuññābhisaṅkhāro** (“*phi tác ý thiện*”) có bốn đó là **āneñjābhisaṅkhāro** (“*bất động hành*”) (xin đọc ở trên §§ 645tt). Về điểm này, điều gì thuộc cõi dục giới là **parittabhūmako** (“*có cõi hy thiếu*”); các cõi khác là **mahābhūmako** (“*có cõi đảo đại*”). [461] hay nói cách khác ta nên hiểu rằng: Trong ba cõi này, bất kỳ cõi nào chỉ có ít quả có một cõi hy thiếu và bất kỳ cõi nào có nhiều quả lại có một cõi đảo đại.

2288. Phần mô tả về **adhimutti** <340.35> (“*khuynh hướng*”) đã được làm rõ ở trên (§§2274tt). Nhưng tại sao khuynh hướng này lại được bao gồm trở lại cho dù đã được khẳng định ở trên? Khuynh hướng này đã được bao gồm ở trên để chứng tỏ một lực riêng biệt. Ở đây ta bao gồm vào một lần nữa nhằm mục đích cho thấy lợi căn và độn căn của chúng sanh.

2289. Trong phần mô tả về **mahārajakkha** <341.10> (“*với quá nhiều bụi bậm nơi con mắt của họ[chúng sanh]*”), **ussadagatāni** <341.17> (“*trở nên nổi bật*”) [có nghĩa là] trở nên đòi dảo. Việc mô tả ở đây được đưa ra không thuộc thứ tự nào trong lộ trình cả theo như thứ tự đã được loại ra ngoài.

2290. **Anussadagatāni** <341.17> (“*không trở nên nổi bật*”): không trở nên đòi dảo.

2291. Trong phần mô tả về **tikkhindriya** <341.24> (“*lợi căn*”) và **mudindriya** <342.19> (“*độn căn*”) chính các căn (khả năng) như là điều hỗ trợ quyết định đã được giải thích. Nhưng lý do tại sao những căn này được đưa ra ở đây trong phần mô tả không theo thứ tự nào nên được hiểu như đã nói ở trên. Cũng giống vậy trong phần mô tả về **dvākārā** <341.27> (“*có các ác hành tướng*”) v.v... **pāpāsaya** <341.28> (“*có sở chấp bất thiện*”): có những sở chấp không thích hợp (bất thiện). **Pāpacarītā** (“*có sở hành bất thiện*”): người hoàn toàn có sở hành xấu. **Pāpādhimuttikā** (“*có quyết tâm bất thiện*”): những người cảm khoái nơi thân kiến (*sakkāya*) và với khuynh hướng hướng về qui trình [hiện hữu]

2292. Trong phần mô tả về **svākārā** <341.31> (“có thiện hành tướng”). vì không có tùy miên được gọi là “thiện” chính vì thế “đối với tùy miên thiện” (*kalyāṇānusaya*) không được đề cập đến ở đây. Điều còn lại ta nên hiểu theo cách ngược lại với những gì đã được khẳng định ở trên.

2293. Trong phần mô tả về **Bhabba** <342.1> (“hữu phần”) và **abhabba** 341.37> (“vô phần”) **kammāvaraṇa** <341.38> (“với việc cản trở nghiệp chướng”) có nghĩa là đối với năm loại nghiệp đem lại hậu quả ngay tức khắc, **Kilesāvaraṇa** (“với việc cản trở các phiền não”): với tà kiến cố định **vipākāvaraṇa** <341.39> (“với việc cản trở quả nghiệp”): với tâm tái tục vô nhân; nhưng vì không có thấu triệt thánh đạo đối với những hạng người đó lại có *tâm tái tục nhị nhân*. Chính vì thế những hạng người đó với *tâm tái tục nhị nhân* nên được hiểu là “với việc ngăn cản chánh quả nghiệp chướng”.

2294. **Asaddha** (“không có đức tin”): thiếu niềm tin nơi Đức Phật. **Acchandikā** (“không có ước vọng”): thiếu tinh tấn thiện như là ước muốn hành động. Dân chúng thành phố Uttarakuru đã rơi vào pháp không có ước vọng. **Duppaññā** <341.40> (“thiếu trí”): thiếu trí tuệ về dòng hữu phần (life-continuum) Nhưng ngay cả khi tuệ hữu phần đã hoàn tất (kết thúc) (*paripuṇṇa*), nếu tuệ về dòng hữu phần đó có căn siêu thế, thì ta cũng gọi người đó là “thiếu trí”. **Abhabbā niyāmaṃ okkamitaṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ** (“không có khả năng dự vào phần chánh cố định về những pháp thiện”): không thể biết chắc chắn về đạo được gọi là phần chánh cố định nơi những pháp thiện.

2295. **Na kammāvaraṇa** <342.2> (“không có nghiệp chướng”) v.v... nên được hiểu theo nghĩa ngược lại.

2296. Đây là cách phân loại về hai loại trí, cụ thể là trí về thượng hạ căn (*indriyaparopariyattañāṇa*) [462] và còn trí về sở chấp và tùy miên (*āsavaṇusayañāṇa*) do ở đây trí thượng hạ căn được phân loại bằng trí về sở chấp và tùy miên. Chính vì thế hai loại trí cùng với nhau đã trở thành một loại trí lực.

Như Lai Thập Lực – 7

2297. Trong phần mô tả về Đệ Thất Như Lai Thập Lực. “Ngài đã tu tập nhập thiền định” (*jhāyati*) lại chính là **Jhāyī** <342.12> (“một người tu tập nhập thiền định”). **Cattāro jhāyī** (“bốn hạng người tu tập thiền định”): chính là bốn hạng người ta thường gọi là “người tu tập thiền định” (*jhāyino*). Về điểm này, trong tam pháp đầu tiên. Trước tiên hạng người đầu tiên chính là hạng người đã đạt đến thiền chứng. Tưởng được mình không phải là người [116] đã đạt đến điều đó. Đây lại là một đề mục thiền [ngài tưởng [117] được điều đó] không phải là một đề mục thiền; ta nên hiểu điều này như là một người đạt được một thiền không thuần thực. Hạng người thứ hai là người không đạt được thiền chứng nhận ra rằng mình là một người đạt được. Đây không phải là một đề mục thiền [người đó lại coi đó] như là một đề mục thiền; ta gọi hạng người này như là tu luyện về giấc ngủ như là nhập thiền định vậy. Sau khi đã đi sâu vào giấc ngủ người đó đã tưởng tượng ra sau khi đã thức giấc. Hạng người thứ ba là người đạt đến thiền chứng nhận ra mình là một người đạt được thiền chứng; đây chính là một đề mục thiền mà người đó lại tưởng nó là một đề mục thiền. Ta nên hiểu điều này như là một người đạt được thiền thuần thực. Hạng người thứ tư là một người không nhận ra rằng mình là một người không thành đạt biết rằng mình là người không thành đạt. Đây không phải là một đề mục thiền [người đó nhận ra như vậy] không phải là một đề mục thiền. Như vậy ở đây có hai loại người không phải là hạng người tu tập thiền định đã được bao gồm trong số những người tu tập thiền định và ta cũng gọi là “những người tu tập thiền định”.

2298. Trong tam pháp thứ hai. Người nào trấn áp được các pháp ngăn cản chánh định bằng cách thúc đẩy và bằng tinh tấn (cố gắng) ta gọi họ là **dandham samāpajjati** <342.18> (*một người chứng đắc chậm chạp*); một người, sau khi đã lưu lại đó một vài lần tâm, lại đã nhanh chóng thoát ra, ta gọi họ là **hippam vutthāti** <342.19> (“người khởi xuất nhanh chóng”) Nhưng người nào có thể dễ dàng thanh tịnh được các pháp ngăn cản chánh định ta gọi **hippam samāpajjati** (“hạng người chứng đắc một cách nhanh chóng”). Người nào xuất khởi khi sát na đã qua đi thay vì xuất khởi vào sát na đã định trước, ta gọi họ là **dandham vutthāti** <342.20> (“hạng người xuất khởi chậm chạp”). Ta cũng nên hiểu hai hạng người khác theo cùng một cách như vậy. Và bốn hạng người này chỉ là những người đã đạt đến thiền chứng mà thôi.

2299. Trong tam pháp thứ ba, người nào được coi như là thành thạo trong việc xác định và phân biệt rạch ròi như sau: “thiền này gồm năm chi, thiền này gồm bốn chi.” ta gọi họ là **samādhismim samādhikusalo** <342.23> (“*thành thạo trong tâm định (concentration) liên quan đến chánh định.*”) [118] Nhưng người nào không thành thạo trong việc trấn áp những pháp cái và đặt tâm vào đề mục của tâm [119] ta gọi họ là **na samādhismim samāpattikusalo** <342.24> (“*không thành thạo trong việc nhập thiền liên quan đến nhập định*”), ba hạng người còn lại ta nên hiểu theo cùng một phương cách như vậy và bốn hạng người này chỉ là những người đạt được thiền chứng mà thôi.

2300. Giờ đây ngài đề cập đến tứ thiền định **cattāri jhānāni** <342.30> (“*bốn thiền*”) v.v... để chứng tỏ cho thấy những người tu luyện thiền định tùy thuộc vào. Về điểm này, bốn thiền [463] và tam giải thoát (*vimokkha*) ta đã làm rõ trong phần chú giải về Dhammasaṅgaha (Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) §§ 162tt và 190tt). Ý nghĩa của từ “giải thoát” trong số các từ còn lại ta nên hiểu theo cách đã giải thích trong đó. Hơn thế nữa, ở đây, vì giải thoát khỏi các pháp đối nghịch liên tiếp vào từng sát na an chỉ định và vì đã được chăm chú vào (*adhimuccanato*) đối tượng. Ta gọi là bảy loại “giải thoát” (*vimokkha*). Nhưng loại thứ tám, vì thuộc loại giải thoát khỏi toàn bộ tướng và thọ. Lại được gọi là giải thoát khỏi điều biến mất (*apagamavimokkha*)

2301. Liên quan đến các loại định (*samādhi*) <43.4> đây lại là định thứ nhất theo những phương pháp trong tứ pháp và trong ngũ đề ta thường gọi là “hữu tâm hữu tứ” đây lại là định thuộc đệ nhị thiền theo phương pháp tứ pháp và được gọi là “định vô tâm vô tứ” Cũng lại là định nơi ba bậc thiền cao hơn theo phương pháp tứ pháp và ngũ pháp ta gọi là “định vô tâm và vô tứ”.

2302. Liên quan đến nhập định (*samāpatti*) <343.10>, có tám tuần tự nhập định được gọi là “nhập định” (*samādhi*) và cũng là định; Tại sao vậy? Vì có sự hiện hữu [120] của nhất tâm. Vì do thiếu vắng điều đó trong thiền diệt nên ta không thể gọi nó là chánh định (concentration) được.

2303. **Hānabhāgiyadhammo** <342.16> (“*pháp thối phần*”) chính là việc đạt đến dục tướng. V.v. và tác ý đến người nào đó đã khởi xuất khỏi sơ thiền không thuần thực.

2304. **Visesabhāgiyadhammo** <343.17> (“*pháp thắng phần*”) chính là việc đạt đến tướng sơ thiền.v.v... và tác ý đến nơi người nào khởi xuất khỏi sơ thiền thuần thực.

2305. **Vodānam pi vuṭṭhānam** <343.18> (“*việc thanh tịnh và khởi xuất*”): nhờ việc thanh tịnh thuần thực được giải thích như là việc khởi xuất; đối với mỗi thiền thuần thực thấp hơn chính là nguyên nhân gần đối với những nguyên nhân cao hơn; chính vì thế mà ta đề cập đến “thanh tịnh và khởi xuất”.

2306. **Tamhā tamhā samādhimhā vuṭṭhānam pi vuṭṭhānan ti** <343.19> (“*việc xuất khỏi định nào đó chính là việc khởi xuất*”) nhờ vấn đề này ta giải thích được chính dòng hữu phần khởi xuất; vì việc khởi xuất khỏi toàn bộ thiền định chính là nhờ vào dòng hữu phần vậy. Nhưng khởi xuất khỏi tịch diệt lại thông qua thiền quả. Ta gọi điều này là khởi xuất không được gộp lại trong Kinh Pāli vậy.

Như Lai Thập Lực – 8

2307. Trong phần mô tả về Đệ Bát Như Lai Thập Lực. [ý nghĩa của] **anekavihitam pubbe-nivāsam** <343.26> (“*rất nhiều tiền kiếp*”) v.v... toàn bộ đã được đưa ra đầy đủ chi tiết trong tác phẩm Visuddhimagga

Như Lai Thập Lực – 9

2308. [464] Trong phần mô tả về Đệ Cửu Như Lai Thập Lực, về ý nghĩa của **dibbacakkhunā** <344.3> (“*cộng với thiên nhãn*”) v.v... cũng đã được đưa ra theo chi tiết trong cùng tác phẩm nêu trên (Visuddhimagga).

Như Lai Thập Lực - 10

2309. Trong phần mô tả về Đệ Thập Như Lai Thập Lực. **cetovimuttiṃ** <344.23> (“*tâm giải thoát*”) chính là chánh định quả **paññāvimuttiṃ** <344.24> (“*tuệ giải thoát*”) lại chính là trí thánh quả.. điều còn lại đều rõ ràng.

2310. Trước tiên đây là cách chú giải đã được các vị thiên sư nhất trí công nhận. Nhưng người nào không đồng ý (bất đồng quan điểm) lại cho rằng: Chẳng có bất kỳ trí nào tồn tại riêng rẽ về [Như Lai] Thập Lực cả, đây chỉ là cách phân loại về trí toàn tri là điều không được coi như vậy. Vì trí Như Lai Thập Lực là một vấn đề và trí toàn tri lại là vấn đề khác. Vì mỗi loại trí về [Như Lai] Thập Lực chỉ biết đến chức năng của mình mà thôi. Nhưng trí toàn tri thì thấu hiểu cả hai và toàn bộ những gì còn lại; liên quan đến các loại trí về [Như Lai] Thập Lực cũng vậy. Trí thứ nhất chỉ biết rõ về các lý do và không phải lý do mà thôi; lực thứ hai chỉ biết rõ về phân định các khoảnh khắc nghiệp và các khoảnh khắc quả nghiệp mà thôi. Lực thứ ba chỉ biết rõ về phân biệt ranh giới nghiệp mà thôi; lực thứ tư chỉ biết lý do về sự khác biệt nơi các giới; lực thứ năm chỉ biết rõ về khuynh hướng nơi chúng sanh, và những quyết tâm của họ, lực thứ sáu chỉ biết rõ đặc tính lõi căn và độn căn mà thôi; lực thứ bảy chỉ biết rõ thiên định, v.v... cùng với các phiền não, v.v... ; lực thứ tám chỉ biết được đặc tính liên tục nơi ngũ uẩn tiền kiếp; lực thứ chín chỉ biết được tử và tái sanh của các loài hữu tình; lực thứ mười thì biết được xác định về chân đế. Nhưng trí toàn tri thì biết đến cả điều cần được biết và những gì vượt quá hiểu biết của họ nữa, nhưng lực này lại không thực thi được hết các chức năng của mình vì điều đó không thể mang lại an chỉ định vì là thiên. Điều đó không thể được biến hoá nhờ vào sức mạnh thần thông đâu. Nó cũng không thể diệt trừ được các phiền não do chỉ là đạo mà thôi.

2311. Hơn thế nữa, vị bất đồng quan điểm nên được hỏi lại như sau: phải chăng trí về [Như Lai] Thập Lực câu hành hữu tâm hữu tứ hay không; hay vô tâm hữu tứ; hay vô tâm vô tứ; đó chỉ là cõi dục giới, thuộc cõi sắc giới hay vô sắc giới. Nó thuộc hiệp thể hay siêu thể? nếu vị bất đồng quan điểm đó am hiểu vấn đề thì vị đó sẽ nói: Có bảy loại trí theo thứ tự câu hành với tâm và tứ vị đó sẽ cho biết tiếp, sau đó hai loại là vô tâm vô tứ, vị ấy sẽ nói tiếp: trí đoạn tận các lậu hoặc có thể câu hành với tâm và tứ hoặc có thể vô tâm hữu tứ, hay có thể vô tâm vô tứ, vị đó sẽ tiếp tục cho biết: Cũng giống như vậy, liên tiếp bảy trí lại thuộc cõi dục giới, hai lực tiếp theo đó thuộc cõi sắc giới và lực cuối cùng thuộc siêu thể, nhưng vị đó sẽ còn nói tiếp: “trí toàn tri câu hành với tâm và tứ chỉ thuộc cõi dục giới mà thôi, chỉ là trí hiệp thể. Như vậy ta nên phân biệt rõ ràng [Như Lai] Thập Lực là một đẳng, trí toàn tri lại là một đẳng khác.

Kết thúc phần phân tích về trí

-ooOoo-

[1] Mt. chỉ ra cho thấy vì ngũ học giới chỉ có một cảnh hy thiếu. những người nào được cho là lấy chúng sanh, đàn ba, đàn ông làm đối tượng, trong thực tế phải có các hành formations được coi như dưới các khía cạnh chúng sanh. v.v.. làm đối tượng [LSC]

[2] xin đọc thêm MA I 198 tt. [và xin đọc chú giải về Trung Bộ Kinh kinh số 9 trong phần nói về “chánh tri”. Bản dịch Bhikkhu Soma, Hội xuất bản Phật giáo” Kandy (Ny)

[3] Mt: cho là “hiền thiện tự nhiên” (*pakatibhaddo*) [Ny]

[4] xin đọc § 1909. [LSC]

[5] Mt. cho rằng: *koṭṭhāsabhāvenā ti vuttam; patiṭṭhānabhāvenā ti pana vattabbam* - “bằng cách phân chia ra từng phần” đã được đề cập tới. Nhưng ta nên nói là “thông qua nền móng thì hơn”, Anut không bình luận gì về điểm này [LSC]

[6] không thấy ghi trong Tự điển Pāli-Anh (PED); xin đọc MA i. 21. 173

[7] = “xúc”; chính xác là giống đực chủ cách số ít.

[8] không chính xác chủ cách giống cái và chủ cách vô tính số ít.

[9] xin đọc Thanh Tịnh Đạo 442 trong đó có đưa ra những ví dụ điển hình về *vedanā*, *vedano*

[10] theo như ghi trong Mt.

[11] toàn bộ đoạn văn này được tóm lược trong Thanh Tịnh Đạo 441-2

[12] *Harāṇapaccāharaṇa*. xin đọc ở trên. Chương mười hai (§§ 1723-40)

[13] xin đọc thêm chuyện kẻ được ghi trong Sp 1336

[14] xin đọc Chú giải Tăng Chi Bộ về Ekakanipāta ii 6 trong đó ghi lại tên Talaṅga. Chú Giải Tăng Chi Bộ I 42 (E^c) E^c và C^e 1932 giải thích là Talaṅgara; vI trong C^e 1932 giải thích là Vālaṅkara.

[15] Mṭ : *đối với Phạm trừ* : để gia nhập được vào phạm trừ các đạt thông do đạt được các thánh đạo [Ny]

[16] Mṭ: *chứng đắc, thiền chứng*: việc đạt đến được (*paṭilābho*) nhờ thánh đạo (có nghĩa là, nhờ thánh đạo). chính vì thế chứng đắc là siêu thế trong khi đó phạm trừ thuộc về cõi dục giới. (*kāmāvacara*). Anuṭ: cái ta gọi là việc chiếm được triệt tiêu si có đối tượng là ý nghĩa. v.v... thông qua toàn vẹn do việc tu luyện ở tiền kiếp; tuy nhiên điều này chỉ là nhiệm vụ của thánh đạo mà thôi. chính vì ta cho rằng chứng đắc mang đặc tính siêu thế. nhưng vì việc phân tích, giải thích và định nghĩa theo các phạm trừ ý nghĩa, v.v... (xin đọc ở trên §1938 tt) lại chính là các tâm đại duy tác. (*mahā-kiriya*) tương ứng. Người ta nói rằng phạm trừ thuộc cõi dục giới. [Ny]

[17] mṭ : có nghĩa là, không giống như nguyên nhân mạnh mẽ như trong trường hợp chứng đắc [Ny].

[18] *Uppatipāṭiyā*: ý nghĩa đưa ra trong Tự điển Pāli-Anh (PED) đối với các tham khảo đưa ra trong Thanh Tịnh Đạo là sai và nên được sửa lại.

[19] Theo như Mṭ. khác nhau giữa *hetuvāra* và *dhammavāra* chính là từ đầu có liên quan đến quá khứ, hiện tại và tương lai trong khi đó từ thứ hai. Vì quá khứ và hiện tại pha trộn lẫn với nhau nhằm mục tiêu thuyết pháp, thế nên chỉ có các *pháp* (*dhammas*) quá khứ và hiện tại được liên hệ tới như là *atthā*. Điều này được chỉ cho thấy có sự thiếu vắng *uppannā* “*khởi sanh*”. v.v... như Anuṭ. đã vạch rõ, các pháp khởi sanh được tách khỏi hiện tại; xin đọc Dhs §1040 [LSC]

[20] Trong bản văn đoạn này được trình bày tại trang. 294tt. 1-18; 11-13 (như đã chỉ định trong Ms trích trong note số 1) nên được giải thích kỹ càng vì mỗi thứ đều liên kết với *paṭiccasamuppāda*

[21] *Nippadesato* – trong tự điển Pāli-Anh (PED) không hiểu theo nghĩa này. (xin đọc tr. 112 đến chương 6 ở trên [LSC])

[22] C^e 1932 giải thích là : *vibhattā ti veditabbā* [LSC]

[23] Mṭ. giải thích là *sabhāvapaññatti* hoặc được coi như là “chúng sanh không được biết đến” v.v... hay là một chúng sanh được biết tới mà không đi ngược lại với bản chất tự nhiên của pháp.”[LSC]

[24] *Aṭṭha-sattati* - nhưng trong bản văn lại đưa ra tới 68 đoạn.

[25] Ñāṇamoli cũng công nhận như vậy. nhưng mṭ lại bác cách giải thích này dựa trên cơ sở cho rằng nhị đề cuối cùng không có cơ sở trên Lộ trình mẫu đề Dhs. [LSC]

[26] Mṭ lại bác và anuṭ lại chỉ ra rằng vì lý do các tam đề bắt đầu với câu “tuệ tư” không dựa trên mẫu đề tam đề Dhs. [LSC]

[27] Hoặc “sói đen và sông ngòi, màu xám. Màu đồng, màu nâu, hương kẹm, hoàng gia, tuyết sa giới bát quan trai (Upasatha), có sáu ngà, đây là mười đặc tính.

[28] *Nārāyanasaṅghātabalaṃ*. *Nara* (không có trong tự điển Anh Pāli): Các tīkās trong MA và SA lại ghi là *Nārāyanasaṅghātabalan ti ettha nārā vuccanti rasmiyo; tā bahū nānāvidhā ito uppajjantī ti nārāyanaṃ vajiraṃ. Tasmā nārāyana-saṅghātabalan ti vajirasaṅghātabalan ti attho*. (xin đọc Kosa VII 31 để có cách giải thích Sarvāstivādin về chủ đề này

[29] Các con số 73 và 77 xuất hiện tạo ra lầm lẫn giữa hai tác phẩm tương ứng bộ (S ii 59tt) với tác phẩm *Paṭisambhidā Ñāṇakathā* có ghi 73 loại. Chú giải đoạn này mṭ cho rằng: *Samyuttake āgatāni tesattati ñāṇāni, sattasattati ñāṇāni ti vuttaṃ. Tattha pana Nidānavagge sattasattati āgatāni*

catucattārīsañ ca, tesattati pana Paṭisambhidā-magge sutamayādīni āgatāni dissanti, na Saṃyuttake ti.

[30] Giải thích là *vaja* trong C^e 1932 (v.l *gavaja*) [LSC]

[31] Có nghĩa là, *usabha* là danh từ, còn *āsabha* là tính từ.

[32] Xin đọc A Dasaka 21 và Catukka 33, và S XXII 78; *Khandhakavagga-āgatena* (mt)

[33] giải thích là *visiṭṭham*; ngược lại là *visuddham* (xin đọc E^e ; C^e 1932)

[34] E^e giải thích là *vatassu*

[35] mt cũng như trên.

[36] *padhāna*: ở đây hiểu là thiếu “cố gắng” nhưng tương đương với từ *pradhāna* trong tiếng Phạn.

[37] *Appanā*: không thấy nghĩa này trong từ điển Anh-Pāli một *ṭīkā* về Trung Bộ Kinh 12 có ghi *appanan ti nīgamanam*.

[38] Bản văn ghi *pañcaviññāṇam* số ít và *na hetum eva* khớp với từ này.

[39] Đây chỉ đơn giản là cách tái bố trí lại các thành phần trong các từ ghép. “do tuổi già không chế. Họ được coi như do tuổi già chi phối.

[40] C^e 1932 có chèn thêm *Ñatvā* vào đây như ở dưới [LSC]

[41] nhờ vào một giấc mơ thực thụ (mt.) [LSC]

[42] Chú Giải Tăng Chi Bộ ghi là *na nāma passati*. B^e ghi *na supinam nāma passati*.

[43] Giải thích là *sutto* hơn là *yutto*.

[44] *Manorathapūranī* giải thích tiếp ở đây: giấc mơ này không thể khiến ta tái đầu thai thông qua tư vì đó nền tảng quá yếu. Nhưng trong quá trình hiện hữu khi có các nghiệp thiện và bất thiện đem lại quả hỗ trợ. Cho dù có đem lại kết quả. Tuy vậy, do nổi lên có liên quan đến hành xử dục giới. Tư của giấc mơ lại bị xem nhẹ. Nhưng nhờ thời gian, trước tiên giấc mơ này không thấy xuất hiện vào ban ngày.; giống vào canh hai canh ba trong đêm, nhưng vào canh cuối thì lại trở nên mạnh cho đến sáng. Khi điều đó được ăn uống và nuốt đã được tiêu hoá hoàn toàn. Chất dinh dưỡng được thiết lập trong cơ thể ta khi mặt trời mọc thì giấc mơ cũng hiện rõ người nào nhìn thấy giấc mơ có được dấu hiệu thích thú thì chấp nhận đó là điều sáng khoái. Còn ai nhìn thấy một giấc mơ có dấu hiệu khó chịu thì cũng nhận giấc mơ đó là điều khó chịu vậy.

[45] Mt: Họ cho chỉ là vô ký do đặc tính hướng tâm (adverting) duy nhất khởi xuất mà thôi ta nên hiểu rằng: ai chỉ coi ý nghĩa chỉ xảy ra ở ý môn hướng tâm nổi lên hai ba lần thế chỗ cho tốc hành tâm và rơi trở lại vào dòng hữu phần. Như Anut chỉ cho thấy, “tại ý môn, ta có thể phân biệt được điều này với điều diễn ra tương tự như trong một qui trình ngũ môn (môn thứ hai là *mogha-vāra*) (Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 269). Vì các vị A-la-hán nổi lên trong chính thời gian tốc hành tâm (*javana*) đó.[LSC]

[46] giải thích *tassā ca vasena* với C^e 1932 và Mt. với E^e ghi là *yassā ca vasena* .[LSC]

[47] Hoặc là “đạt được thần thông”.

[48] [Điều này ám chỉ] việc gỡ bỏ nọc độc. Sau khi đã vẽ một vòng tròn xuống đất. Sau khi đã gọi rắn xuất hiện nhờ khoa ma thuật. Và một cửa lễ đã được dâng cúng.” (mt.)

[49] ở đây nọc độc được gỡ bỏ bằng cách thổi hơi thở với [âm thanh] kêu phù phù, đây là một bùa mê chống lại loài nhện chính người, v.v... (mt.)

[50] Mt. ghi là: *A-ā-ti-ādikā mātikā ka-kā-ti ādiko tap-pabhedo- lekhā* .[LSC]

[51] Ce 1932 giải thích là *mūcatī ti muti; mūdatī ti mūdī ti pi pātho* .[LSC]

[52] Có nghĩa là, đối với Chánh Biến Tri Phật và Độc Giác Phật

[53] *Adhigaccha*, không có trong tự điển Anh-pāli.

[54] E^c có ghi *pāṭimokkhasaṃ varasaṃ vutassa*.

[55] E^c lại ghi *atirekapaññāya*; tuy nhiên C^e 1932, mss to E^c và mt. tất cả đều giải thích là *adhipaññāya* .[LSC]

[56] đây lại là một phiên bản dịch khác của từ *kammasakatā* đã được đưa ra. thí dụ như trong Trung Bộ Kinh 135 chẳng hạn.

[57] Như m^t chỉ ra cho thấy ý nghĩa ở đây ra sao không có nghĩa là những dục lạc. Nhưng hiểu theo nghĩa là các vật dục (*vatthukāma*) .[LSC]

[58] M^t giải thích: ngài ám chỉ hoặc tham vọng (*nikanti*) hay là tâm khởi sanh tương ưng với tham vọng được xem như là ‘tà niệm’ .[LSC]

[59] C^e 1932 giải thích: *tam eva paṭhamajjhānalābhiṃ jhānato*. [LSC]

[60] M^t. giải thích rằng:”thiền định không thuần thực” giống như thiền định mà thiếu mất ngũ thiện xảo (*vasitā*) [LSC]

[61] Theo như Mt. thì [ngũ thiện xảo] này giống chân con người ta vì những chân này giữ đúng đối tượng của mình và làm nổi lên đệ tứ thiền định. Sự biến mãn chính là việc lan toả ra toàn thân với những *sắc pháp* (*rupas*) tinh tế xuất phát từ hỷ và lạc (anut.) [LSC]

[62] Chính vì thế ta giải thích với Vbh (N^c); Vbh (C^e) lại ghi là *paṭippassaddhā laddho*. [LSC]

[63] Mt. không đồng ý và cho rằng chỉ trường hợp thứ bảy là trí thiền quán. [LSC]

[64] Đệ tứ cõi (*catuttha-bhūma*) nhằm ám chỉ bồ thánh đạo và bồ thánh quả phạm hạnh. [Ny]

[65] Có nghĩa là, chỉ với một trong số bốn tâm (*cittas*) tham tách ra khỏi tà kiến [LSC]

[66] ở chú thích cuối trang, dịch giả cho biết ‘câu này có vẻ khó hiểu’ ngài đã trích dẫn đoạn tương đương trong MA có Kinh Bahudhātuka (MA iv. 107) sử dụng bản văn tiếng Sinhale ấn bản Aluvihāra. Ở đây chúng tôi đưa ra đoạn tương đương bằng tiếng Miến ấn bản Saṅgāyanā nhằm có được cách giải thích tốt hơn cũng đã được lần tái bản tiếp theo giải thích về đoạn đã đưa ra ở trên.

[67] MA có ghi là *janikā va mātā janako pitū*; cũng giống như vậy ta thấy ghi trong C^e 1932

[68] C^e 1932 giải thích là *vā aparivattaliṅgaṃ* [LSC]

[69] Ở đây từ *Ahacca* có nghĩa là ‘đụng chạm’, ‘tiền lại gần’ Yojanā tiếng Miến giải thích là *sadisam...* có nghĩa là “tương tự như nhau” [Ny]

[70] Xin đọc thêm điều tiếp theo với Kvu 593-5

[71] C^e 1932 giải thích là: *Samaggasaññāya pana vaṭṭati; samaggasaññāya hi karontassa neva bhedo va hoti na...* [LSC]

[72] Như Mt. đã vạch rõ. Điều này xem ra đối nghịch lại KvuA 140 trong đó *kappa* được nhắc tới lại cho là *āyukappa*. Theo như Anut. đây là một loại tuổi thọ có mức độ tối đa vào khoảng một

antarakappa [LSC]

[73] Có nghĩa là, một vị sáng lập một giáo phái không phải là Phật giáo hay là một Tăng Đoàn. [LSC]

[74] *Osāretvā* không hiểu theo nghĩa gì trong Tự điển Pāli-Anh (PED) , (tuy nhiên E^e giải thích là *otāretvā*; C^e 1932 lại giải thích là *osādetvā* [LSC]

[75]. Cho dù Nāṇamoli cả ở đây lẫn trong Bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 455 có dịch là” một trăm ngàn triệu năm: (có lẽ đây là lý do tạo văn về mà thôi.). con số chính xác đó là một tỷ (Anh). Ba loại *lokadhātu* lần lượt như sau $1000=10^3$ *cakkavālas* (theo kích cỡ) $1000 \times 1000 = 10^6$ *cakkavālas* và $(1000 \times 1000) \times (1000 \times 1000) = 10^{12}$ *cakkavālas*. Đây là điều cuối cùng liên quan đến “lãnh vực quyền lực” của một Đức Phật. xin đọc Chú Giải Tăng Chi Bộ ii 340 tt. theo nguồn Phật Giáo Bắc Ấn độ. Điều này được đề cập đến lại bao gồm $1000 \times (1000 \times 1000) = 10^9$ có nghĩa là, một tỷ *cakkavālas* [LSC]

[76] Xin cũng đọc thêm các cách mô tả đa dạng về *antaradhāna* trong Chú Giải Tăng Chi Bộ i. 87 tt. ii. 14; SA. ii. 202tt.

[77] Có nghĩa là, Ceylon

[78] Có nghĩa là, thấu triệt và tu luyện

[79] Có nghĩa là, tỳ khuru và tỳ khuru ni

[80] MA bản tiếng Sinhalese ghi là *saṇṭhātum* VbhA (E^e, B^e và C^e 1932) ghi là *sandhāretum*

[81] giải thích với E^e, B^e và C^e 1932 là *vayena*; MA tiếng Sinhale là *yasena*.

[82] C^e 1932 giải thích là... *na itthi*, “*yaṃ itthī rājā...* ” [LSC]

[83] *Paṭisiddha*. không có trong tự điển Anh-Pāli

[84] có nhiều cách giải thích khác lại ghi là Acela. Pipphali. Pañcala v.v... E^e lại ghi là Pipphali.

[85] Tiếng Miến Yojanā và Mt. xuất phát từ *vajati* “*ra đi*” xem ra thích hợp hơn với từ *vāja* “*mạnh*” có nghĩa là, mạnh mẽ do máy con chó” như ta thấy Nāṇamoli đã gợi ý.

[86] MA tiếng Sinhale ghi là *Tassa pitā sunakhavājiko (-jīviko) ahosi*. B^e và E^e lại ghi là *Tassa pitā sunakhavājiko nāma luddako ahosi*.

[87] Giải thích là *viujjheyya* với C^e 1932 và E^e ghi là *virajjheyya* [LSC]

[88] E^e, C^e 1932 và B^e ở đây cũng như ở trên ghi là *brahmavacchasadiso*, “ giống như loài bò Phạm Thiên” ; liệu có phải là *Brahmavaccasadiso* chăng? xin đọc Tự điển Pāli-Anh (PED) dưới tiêu đề *Brahmavaccasin* trong đó dịch là “với thân hình giống như thân hình của vị Đại Phạm Thiên”; nhưng với *vaccasin* lại được cho là “ánh hào quang” toát ra. Không có bất kỳ lời chú giải nào trong *ṭīkā*s này và trong Yojanā [Ny] Nhưng xin đọc *ṭīkā* trong Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) I 282; *Brahmavaccasī ti uttamasarīrābho; suvaṇṇābho icc eva attho* [LSC].

[89] vào thời nhà vua Vatṭagāmini nước Sri Lanka. Cuộc nổi loạn này diễn ra vào năm (107-88. BC.) đã gây ra một trận đói thảm thiết. [Ny]

[90] *Gambhīra-kandarāya tīre*; cũng như vậy trong E^e, B^e và C^e 1932. Khi ngài Nāṇamoli dịch là “rừng sâu rậm rạp” có lẽ bản văn của ngài ghi là *kantārassa*? Tuy nhiên bản Yojanā tiếng Miến giải thích là *Gambhīra-kandarāya nāma nadiyā*. “Tại bờ sông có tên gọi là Kê Nút Sâu” giống cái *kandarā* khiến cho rất có thể được dùng làm tên (*kandara* lại là vô tính) thế thì *Gambhīrakandaravanam pavisitvā* có thể được dịch là “đi vào một cánh rừng có tên là “Kê Nút Sâu

Hoảm” [Ny] Tuy nhiên, tôi đoán chừng việc đề nghị trong Yojanā là căn cứ vào từ *tīre* có nghĩa là “bìa rừng” từ giống cái *kandarā* có thể xảy ra [LSC]

[91] Mt. bình luận rằng: “*Paccarī*” *ti pi uḷumpassa nāmaṃ; ettha katā “Mahāpaccari” ti vuccati* [LSC]

[92] Pāli, không hiểu theo nghĩa này trong Tự điển Anh Pāli.

[93] *Guñjā – Abrus precatorius* [LSC]

[94] *Pitu-rājā* – “vua cha”, là tên của vị vua Vattagāmini. Lý do ngài lấy biệt hiệu này, xin đọc Mhvs 33, 35-36 [Ny]

[95] Xuất hiện trong tập Chú Giải Tăng Chi Bộ tiếng Sinhale. Tập chú giải về Ekanipāta, với tựa đề là *Kallagāmake Maṇḍalārāmaka-Mahāvihāra*.

[96] Theo Mt. : “vị Trưởng lão suy nghĩ: Làm sao người này biết ta? có lẽ ai đó đã chỉ ra điều gì đó về ta.” Chính vì thế mà ngài không đưa bát khất thực cho hắn.” Vì là một vị cao niên nhất trong Tăng đoàn, thế nên ngài không muốn kẻ khác chú ý đến ngài. [Ny]

[97] *Ādhāraka*, không thấy có trong tự điển Anh-Pāli

[98] Phần dịch thuật này kèm theo một giải thích như sau: *Aparo pi upāsako therassā ti*; cũng thế trong C^e 1932 và B^e, đã ghi thêm *sattasātakasatāni*, “bảy trăm khúc vải” nhưng Mt. và Yojanā lại giải thích là *aparassa* (thế cho từ *therassā ti*) và giải thích rằng: “một cận sự nam khác đã cầm lấy bát khất thực của một vị Tỳ khuru khác” [Ny]

[99] Một cách dịch thoáng từ *anāyatane*; mṭ giải thích là *nikkraṇe ayutte v nassanaṭṭhne* [Ny]

[100] *Asucikapallaka*. Yojanā lại ghi là *asucīhi pūritam kapallakam* [Ny]

[101] một phiên bản tóm lược có thêm một phần “có mười một loại Nghiệp theo phương Pháp Kinh Tạng” được ghi lại trong Chú Giải Tăng Chi Bộ cũng như trong Tikanipāta 33 (trong tỳk số 34)

[102] không thấy ghi lại trong tự điển Anh-Pāli = *gatā* (mṭ)

[103] Mt. giải thích: “Do đặc tính trôi vượt” – họ cho là sở dĩ điều này xảy ra là vì đặc tính trôi vượt của tâm; hoặc “do đặc tính trôi vượt” nhờ những phẩm chất như đức tính anh hùng. [LSC]

[104] Xin xem từ *dibbati* có hai nghĩa; cp. Bản dịch Kh. 133 [LSC]

[105] Vbh (N^e và C^e 1952) theo cách giải thích – *gānī* được coi như là v.r. trong B^e [LSC]

[106] xin đọc bản dịch Trsl. tr. 326 n. – mṭ. cũng giống như mht. được đưa ra ở đây [LSC]

[107] phân thêm trong ngoặc đơn theo như *Sammohavinodanī Yojanā* [Ny]

[108] như trên

[109] theo như Mṭ những ai được liệt kê trong số các chư thiên ở vị trí thứ hai và thứ ba như Pajāpati. Varuṇa. Īsāna, v.v... [LSC]

[110] *Kasāva*, không có trong tự điển Anh-Pāli

[111] *Atikhiṇa (a+tikhiṇa)*.

[112] Mṭ cho rằng: *Kappo ti dvedhā bhūtaggo. Ettha ca bījādidhātunānattavasena khandhādidhātunānattam veditabbam* [LSC]

[113] cũng giống như Mṭ

[114] Vitaṇḍavādins – xin đọc §§39, 252 và 1563 ở trên. Các tham khảo tiếng Pāli do Sodo Mori sưu tầm trong cuốn: “The Vitaṇḍavādins (các nhà ngụy biện) được thấy trong Atthakathās viết bằng tiếng Pāli.” Trong *Các Tập Luận Văn Về Tiếng Pāli Và Văn Minh Phật Giáo*, (*Essays on the Pāli and Buddhist Civilization*.) hội Nghiên cứu tiếng Pāli và Văn Minh Phật Giáo. Tokyo. 1982 xuất bản. tr. 1-18. Trong Tác Phẩm *Dīpavamsa* (XXII. 43, 45) từ này rõ ràng ám chỉ một vài hình thức Phật Giáo Đại Thừa. Trong ngôn từ Nyāya từ *vitaṇḍā* được sử dụng để mô tả những điều chỉ trích tiêu cực trong đó việc đề xuất không được tiếp tục trình bày bất kỳ lý lẽ nào để thiết lập chính vì thế của mình. (*Nyāya a-sūtra* I. 2.2) chính vì thế ta không khỏi ngạc nhiên thấy tên Vaitaṇḍika đôi khi được áp dụng thay cho Mādhyamikas. Xin đọc D.S Ruegg. *La Theorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*. Paris, 1969 tr. 338 n. và “Towards a chronology of the Madhyamaka school” trong L.A Hercus và al., *Indological and Buddhist Studies*. Delhi. 1982 tr. 521 nn. 65 và 66. Việc từ này xuất hiện trong các tập chú giải tiếng Pāli cho thấy đã có một lần được sử dụng trước đó có liên quan với một loại các vấn đề có liên quan đến Kathāvatthu. trước hay sau Đại Thừa [LSC]

[115] có nhiều thay đổi trong bản văn về đoạn này. xin đọc bản dịch Ps. tr. 125 và 137 n. 42 để có thể rút ra được thay đổi sở dĩ có thể diễn ra với sáu câu. Tuy nhiên điều này rất có thể đã cố ý để khoa lấp được toàn bộ mười hai khả năng có nghĩa là, có người thực hành dục lạc và công bố đi theo những dục lạc đó, có người lại thực hành dục lạc song lại công bố xuất ly chúng, có số người tu luyện xuất ly song lại tuyên bố đi theo dục lạc. [LSC]

[116] đọc là *na lābhimhī ti* trong B^c. C^c 1932; E^c bỏ từ *na*.

[117] Đọc là *na kammaṭṭhānan ti* với B^c và C^c 1932; E^c bỏ từ *na*.

[118] Hai phần trích dẫn trong bản văn Vbh, các ấn bản *Sammohavinodanī* đều có sai sót. Trong Vibhaṅga (bộ phân tích) viết bằng tiếng Pāli. Cập đầu tiên được chú giải ở đây ta thấy ghi:

*Samādhismiṃ samādhikusalo
samādhismiṃ samāpattikusalo.*

Bản dịch đã được sửa chữa cho phù hợp.

Bản dịch tiếng Anh của U Thiṭṭila’s cũng khớp với việc sửa chữa này. (tr. 448, §828), cho dù ông đã giải thích từ *Samāpatti* là “duy trì” [Ny]

[119] “mind’sasket” [*citta-mañjūsā*] (“hộp tâm”). Đây chính là liên tục tính của tâm (*cittasantati*) được thanh tịnh khỏi mọi triền cái, v.v... đây có thể hoặc là chánh định (concentration) (*samādhi*) hoặc là đề mục thiền (chủ đề thiền) (*kammaṭṭhāna*) [Ny]

[120] *Sabbhāva*, không thấy có trong tự điển Anh-Pāli.

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh, chùa Bửu Quang, Việt Nam, đã gửi tặng bản vi tính (B. Anson, 06-2007)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007

PHẬT GIÁO NGUYÊN THUYẾT
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(Vibhanga Atthakathā)Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

Chương Mười Bảy

PHÂN TÍCH CÁC TIỂU TÔNG
(Minor Bases)
(Khuddakavatthuvibhanga)

A. ĐẦU ĐỀ (Mātikā)

2312. [465] Giờ đây đến phần phân tích các Tiểu Tông (Minor Bases)^[1] tiếp theo ngay sau đó, trước tiên ta nghiên cứu phần đầu đề và tiếp theo ngay sau đó là phần mô tả được thực hiện theo thứ tự các từ. Về điểm này, đây chính là phân định ranh giới đã được đề ra như sau:

2313. Trước tiên ngay từ đầu, có 73 (tiểu tông) bắt đầu với **jātimado** <345. 3> (“*kiêu hãnh về sanh chủng*”) được trình bày dưới dạng các đơn pháp. Sau đó là mười tám nhị pháp bắt đầu bằng **kodho ca upanāho** <346.25> (“*sân hận và oán thù*”). Lại có 35 tam pháp bắt đầu với các căn bất thiện (*akusalamūla*) <347.6>. Lại có mười bốn tứ pháp bắt đầu với tứ pháp về các lậu hoặc (*āsava*) <348.4>. Lại có mười lăm ngũ pháp bắt đầu với hạ phần kiết sử (*orambhāgiya-saṃyojana*) <348.22>. Có mười bốn lục pháp bắt đầu với căn tranh cãi (*vivādamūla*) <349.1>. Lại có bảy thất pháp bắt đầu với các tùy miên (*anusaya*) <349.8>. Có tám bát pháp bắt đầu với các phiền não sự (*kilesavatthu*) <349.12>. Chín cửu pháp bắt đầu với các hiềm khích sự (*āghātavatthu*) <349.17> có bảy thập pháp bắt đầu với các phiền não sự (*kilesavatthu*) <349.22>. Sáu thập bát pháp bắt đầu với **ajjhattikass’ upādāya atthārasa tanhāvicarītāni** <349.26> (“*mười tám cách ái dục nương nội phân*”). Như vậy toàn bộ số lượng gồm tám trăm lẻ một phiền não ^[2] được đưa ra.

2314. Ở vị trí đầu tiên đây chính là cách phân định theo những gì được trình bày.

B. MÔ TẢ (Niddesa)

(a) Các Đơn Pháp.

2315. Đến đây liên quan đến phần mô tả bắt đầu với các từ **Tattha katamo Jātimado?** <350.1> (“*về điểm này, kiêu hãnh về sanh chủng mang ý nghĩa gì vậy?*”) v.v... theo những gì đã được đưa ra trong lộ trình, **jātim paṭicca** <350.2> (“*do bởi sanh chủng*”) có nghĩa là tùy thuộc vào sanh chủng. Và ở đây ta có đặc tính định thời gian ở hiện tại (*atthipaṭiccam*)^[3] được giải thích. Chính vì thế “*khi sanh chủng xuất khởi*” là ý nghĩa ở đây.

2316. Liên quan đến **gottam paṭicca** <350.6> (“*do bởi [xuất khởi] từ gia tộc*, v.v... phương pháp cũng hoàn toàn giống nhau.

2317. **Mado** <350.2> (“*kiêu hãnh*”) giống như một chất gây nghiện (*madanaka*); **majjanā** (“*tình trạng gây nghiện*”) là một cách gây nghiện (*majjanākāra*); **majjitattam** (“*đặc tính gây nghiện*”) là trạng thái gây nghiện (*majjitabhāva*).

2318. **Māno maññanā** (“*kiêu mạn, thái độ ngã mạn*”) v.v... có ý nghĩa như đã khẳng định trong tập chú giải Dhammasaṅgaha (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 758)

2319. **Ayam vuccati** <350.4> (“*ta gọi điều này là*”): khi sanh chủng xuất khởi như vậy, thì kiêu mạn diễn ra như là một tình trạng gây nghiện tùy thuộc vào sanh đó ta gọi là “*kiêu hãnh*.” Điều này xuất hiện [dựa trên cơ sở] bốn đẳng cấp bắt đầu là (đẳng cấp) Sát Đế Lợi. Vì người nào sanh ra cũng tự cho mình là kiêu mạn như vậy: “*Chẳng có người nào thuộc đẳng cấp Sát Đế Lợi giống như ta đâu; những người khác được sanh ra thuộc đẳng cấp Sát Đế Lợi xuất hiện trong cùng một thời gian như vậy. Nhưng ta thuộc đẳng cấp Sát Đế Lợi xuất hiện trong dòng tộc. Đối với các vị brahman.v.v... cũng như vậy.*”

2320. Và cũng liên quan đến cách mô tả về “*kiêu hãnh, về gia tộc*” (*gottamada*) v.v... ở đây ta nên hiểu theo những nghĩa này. [466] Vì một Sát Đế Lợi tự nuông chiều với tính kiêu mạn như vậy: “*Ta thuộc gia tộc Koṇḍañña; ta thuộc gia tộc Ādicca*” và một brahman tự kiêu mạn như sau: *ta thuộc gia tộc Kassapa, ta thuộc gia tộc Bhāradvāja*”, và cả vessa và sudda từng người một cũng tỏ ra kiêu mạn về dòng dõi gia đình và gia tộc của chính mình như vậy; và cả những người thuộc mười tám phường hội khác cũng tỏ ra kiêu mạn như : “*Ta sanh ra trong phường hội này phường hội họ.*”

2321. Và liên quan đến “*kiêu hãnh về sức khỏe*” (*ārogyamada*) v.v... tính kiêu mạn nổi lên như là đặc tính kiêu hãnh như sau: *Ta rất khỏe mạnh; những thứ dân còn lại đều bệnh hoạn ốm yếu; ta chẳng bệnh tật gì ngay từ lúc còn uống sữa bò (mới sanh). Ta gọi là “kiêu hãnh về sức khỏe.”* Tính kiêu mạn nổi lên như là một đặc tính kiêu hãnh như sau: “*Ta còn trẻ khỏe, những người khác giống như một cây mọc trên vách núi, nhưng ta còn đang trong giai đoạn đầu của “cuộc sống”, ta gọi đó là “kiêu hãnh về thanh niên” (yobbanamada).* Tính kiêu mạn nổi lên như là một đặc tính kiêu hãnh như sau: *Ta sống rất thọ, ta đang sống rất thọ và ta sẽ còn sống rất thọ, ta đã sống rất hạnh phúc; ta gọi đó là “kiêu hãnh về cuộc sống (jīvitamada).* Tính kiêu mạn nổi lên như là đặc tính kiêu hãnh như thế này: *Ta là một trong số những người có tài sản lớn (giàu có), ta gọi đó là “kiêu hãnh về lợi lộc” (lābhamada).* Tính kiêu mạn này nổi lên như thế này: “*Bất kỳ điều gì các chúng sanh khác có thể chiếm được ta đều có cả; ta có được những nhu cầu thiết yếu về áo mặc, v.v... được may rất khéo và tốt nhất*”, ta gọi đó là *kiêu hãnh về quyền cao chức trọng (sakkāramada).* Tính kiêu mạn đó nổi lên như thế này: *Người ta đang tiến thành thương mại hóa ngay trên lưng các vị Tỷ khuru, họ không tỏ lòng tôn kính [các vị đó nghĩ rằng: Đây là một vị ẩn sĩ nhưng họ lại tỏ lòng tôn kính ngay khi vừa nhìn thấy ta; họ nghĩ ta phải được đối xử có trọng lượng như thể một chiếc dù làm bằng đá và khó lòng tiến lại gần ta như thể một đám lửa to; ta gọi điều đó là kiêu hãnh nơi lòng kính lễ.” (bahukāramada).*

2322. Tính kiêu mạn nổi lên như một thứ kiêu hãnh như sau: “*Khi người nào đó nêu lên một vấn đề gì, chỉ có sự lãnh đạo của ta vấn đề mới được giải quyết (chijjati).* Khi ra đi khát thực, các Tỷ khuru chỉ được làm thế, khi nào có ta dẫn đầu và họ (Tỷ khuru) phải vây quanh ta mà thôi”, ta gọi đó là “*kiêu hãnh về sự tôn vinh*” (*purekkhāramada*). Tính kiêu mạn đó nổi lên như thế này: “*Trước tiên trong tư thế người đời ta có hàng trăm hàng ngàn đệ tử theo hầu, nhưng khi xuất gia sống cuộc sống vô gia cư, ta lại có hàng trăm hàng ngàn ẩn sĩ làm đệ tử ta. Những vị khác hầu như có rất ít người nhận làm đệ tử, ta vừa có một đám đồ đệ đông đảo và còn là một đám đệ tử tinh luyện; ta gọi đó là “kiêu hãnh về đồ đệ” (parivāramada).* Nhưng cho dù những của cải ta sở hữu (*bhoga*) được liệt kê vào sổ tài sản (*lābha*), tuy nhiên những tài sản này lại được liệt kê ngay trong lúc này giống như một kho dự trữ; chính vì thế tính kiêu mạn này nổi lên giống như một kiêu hãnh như thế này: *Các chúng sanh khác chẳng có đủ của cải ngay cả những nhu cầu cho chính mình; nhưng sự giàu có của ta thật bao la vô hạn định; ta gọi đó là “kiêu hãnh nơi của cải.” (bhogamada).*

2323. [467] **Vaṇṇam paṭicca** <350.9> (“*do màu da*”): do màu da thân thể và màu sắc nơi các giới đức. Tính kiêu mạn nổi lên như là đặc tính kiêu hãnh như thế này: “*Các chúng sanh còn lại có màu da xấu xí khó coi, nhưng ta rất xinh xắn và dễ thương. Các chúng sanh còn lại chẳng có chút giới đức cũng như tiếng tăm gì,*[4] *cũng chẳng nổi tiếng chút nào cả, nhưng danh tiếng của ta thật quá rõ ràng cả nơi chư thiên lẫn nơi con người. Như vậy: đó là vị Trưởng Lão đó (là ta) có đa văn, là người có*

giới đức, là người đã cống hiến hết lòng cho việc kiến tạo các ân đức đầu đà, ta gọi điều này là kiêu hành do màu da” (*vaṇṇamada*).

2324. Tính kiêu mạn nổi lên như một kiêu hành như thế này: “Hạng người còn lại có trí quá thấp kém, nhưng ta có trí đa văn”, ta gọi điều này là “kiêu hành về học vấn” (*sutamada*). Tính kiêu mạn nổi lên như là một kiêu hành như thế này: “Những hạng người còn lại có trí thông minh rất thấp, nhưng trí thông minh của ta thật vô giới hạn.” Ta gọi đây là kiêu hành về biện tài” (*paṭibhānamada*). Tính kiêu mạn đó nổi lên như là một kiêu hành như thế này: ‘Ta có trí về nhiều thứ đêm trường[5]; ta biết rõ cách phân chia ngày cũng như đêm và các chòm sao và thời điểm được coi như dòng dõi của Đức Phật này, Đức Phật nọ sẽ xuất hiện; dòng dõi của vị hoàng thượng này nhà vua kia; lịch sử của quốc gia này quốc gia nọ,[6] lịch sử của làng mạc này làng mạc kia” ta gọi đây là kiêu hành về lão thành” (*rattaññumada*). Tính kiêu mạn nổi lên như là một kiêu hành như thế này: Các vị Tỳ khuru còn lại đã trở thành khất sĩ không liên tục, nhưng ta tự “bẩm sanh” (có nghĩa là, tự nhiên) đã là một vị khất thực tài ba; ta gọi đây là tính kiêu hành của một vị khất thực” (*piṇḍapāṭikamada*). Tính kiêu mạn nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: ‘Các chúng sanh còn lại bị coi khinh, khinh miệt; nhưng còn ta[7], ta chẳng bị ai khinh miệt bao giờ, ta gọi đây là kiêu hành về danh dự.” (*anavaññātamada*). Tính kiêu mạn đó nổi lên như thế này: ‘Thái độ của các chúng sanh còn lại thật khó chịu, còn thái độ của ta hoàn toàn dễ chịu.” Ta gọi đây là “kiêu hành về oai nghi” (*iriyāpathamada*). Tính kiêu mạn này nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: Những chúng sanh khác giống như những con quạ cụt cánh; nhưng ta lại rất thành công và đầy quyền lực, hoặc như thế này: Bất kỳ công việc nào ta thực hiện đều dẫn đến thành công cả; ta gọi đây là “kiêu hành nơi thành công” (*iddhimada*).

2325. “Tiếng tăm” (*yaśa*) được liệt kê bằng bao gồm cả “các đồ đệ” (*parivāra*). Nhưng trong ví dụ này tiếng tăm lại được coi như tính kiêu mạn vì có nhiều cổ động viên. Việc giải thích ở đây được áp dụng cho cả những cận sự nam và cho cả các vị xuất gia sống đời vô gia cư. Đối với một người thường dân làm thủ lãnh một hội phường nào đó trong số mười tám hội [nghĩ rằng:] “Ta có thể cắt cử và chuyển đổi bất kỳ ai một cách dễ dàng” và một số vị xuất gia đi tu trở thành Trưởng lão nơi nào đó [cũng có suy nghĩ:] “Toàn bộ các vị Tỳ khuru đều phải thực hiện chỉ thị của ta; ta là thủ lãnh. Tính kiêu mạn đó nổi lên giống như một kiêu hành như vậy ta gọi là kiêu hành nơi tiếng tăm “danh tiếng”. (*yaśamada*).

2326. Tính kiêu mạn nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: “Các vị Tỳ khuru còn lại có ác hạnh; nhưng ta lại có giới hạnh”, ta gọi đây là kiêu hành về giới đức (*sīlamada*). Tính kiêu mạn nổi lên giống như một kiêu hành như sau: Các chúng sanh còn lại không có nhất hành tâm trong một thời gian không lâu bằng thời gian “con gà uống nước”; nhưng ta thì không, ta có khả năng nhập cận hành định và an chỉ định kéo dài vô tận [468] ta gọi đây là “kiêu hành về thiền định” (*jhānamada*). Tính kiêu mạn đó nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: ‘Các chúng sanh khác chẳng có nghề nghiệp gì cả, nhưng ta lại có nghề nghiệp đáng hoàng, ta gọi điều này là kiêu hành nơi ngành nghề sinh sống (*sippamada*). Tính kiêu mạn nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: Các chúng sanh khác thì lùn tịt, còn ta cao ráo bánh trai, ta gọi điều này là tính kiêu hành nơi quá trình phát triển (*ārohanamada*). Tính kiêu mạn nổi lên như một kiêu hành như thế này: Các chúng sanh khác hoặc quá cao hay thấp quá, nhưng ta thì hoàn toàn cân đối trông tựa như thân cây chuối vậy, ta gọi điều này là kiêu hành nơi số đo thân hình người (*pariṇāhamada*). Tính kiêu mạn nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: Thân hình các bá tánh còn lại hoàn toàn mất cân đối, chẳng có hình thù gì cả, nhưng thân hình của ta rất dễ coi và dịu dàng, ta gọi điều này là tính kiêu hành nơi thân hình (*saṇṭhānamada*). Tính kiêu mạn nổi lên giống như một kiêu hành như thế này: Thân hình các chúng sanh còn lại thì đầy lỗi phạm, nhưng thân thể của ta chẳng tìm đâu ra ngay cả chỉ một cọng tóc cũng không thể chèn vào đâu được, ta gọi đây là tính kiêu hành nơi đặc tính vẹn toàn (*pāripūrimada*).

2327. Sau khi đã đưa ra ý nghĩa bằng cách giải thích rất nhiều ví dụ điển hình nhằm giải thích tính kiêu mạn như là một căn bản. Giờ đây ngài lại nói như sau **Tattha katamo mado?** <350.17> (“về điểm này, kiêu hành là gì vậy?”) v.v... chỉ bằng cách chứng tỏ tính kiêu mạn không tạo căn bản, điều đó sẽ trở nên rõ ràng.

2328. Trong phần mô tả từ **Pamāda** <350.21> (“tính dễ đuối”), **cittassa vossaggo** <350.23> (“tính buông thả tâm”) đó là việc buông thả tâm mà không kiểm chế bằng chánh niệm (mindfulness) liên quan đến một số ví dụ điển hình ta vừa nêu trên. “Thiếu chánh niệm” chính là ý nghĩa ở đây.

Vossaggānuppadānaṃ (“*duy trì tính cầu thả*”) = *vossaggassa anuppadānaṃ*; “luôn luôn chịu thua” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

2329. **Asakkaccakiriyatā** <250.24> (“*bất cần trong hành động*”) là hành động bất cần thông qua hành động không cần thận hoặc về phía con người [hành động] hoặc cả trong thực hiện công việc được giao cho, trong tu tập những pháp thiện bắt đầu bằng thực hiện bố thí. Một pháp liên tục (*satata*) chính là đặc tính kiên trì (*sātacca*); một pháp không liên tục chính là đặc tính bất kiên định vậy **asātaccakiriyatā** <350.25> (“*bất kiên định trong hành động=na sātaccakiriyatā*”).

Anaṭṭhitakiriyatā (*không hoàn tất trong hành động*) = *anaṭṭhitakaraṇaṃ*. Giống như một con tắc kè bông thực hiện được một khoảng cách ngắn và lại dừng lại một chút và không tiến tới liên tục, tuy nhiên chính vì thế cứ một người mỗi ngày thực hiện một của bố thí hay cúng lễ một lần hay lắng nghe pháp hay thực hiện công việc một sa môn và thực hiện liên tục trong một thời gian dài và không theo đuổi liên tục như vậy, ta gọi hành vi đó là “*hành vi chưa hoàn tất*”. **Olinavuttitā** (“*thói quen trì trệ*”): Tức là thói quen chậm chạp do thiếu tính hoạt bát ta gọi là hành động liên tục.

Nikkhattachandatā <350.26> (*loại bỏ tính ước vọng*): pháp diệt trừ mất tính ước vọng do cố gắng liên quan đến các hành vi thiện. **Nikkhattadhuratā** (“*loại bỏ trách nhiệm của chính chúng ta*”) loại bỏ trách nhiệm cố gắng “rút lui không tập trung tâm” chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. [469]

2330. **Anadhiṭṭhānaṃ** <350.27> (“*không quyết tâm*”): thiếu cương quyết trong việc thực hiện những điều thiện. **Ananuyogo** (“*không tận tình*”) = *ananuyuñjanaṃ*. **Pamādo** (“*dễ duôi, lơ đãng*”) = *pamajjanaṃ*. **Yo evarūpo pamādo** (“*loại cầu thả như vậy chính là*”): điều này chính là nhằm chứng tỏ chất lượng [hay tính dễ duôi nói chung] như thể không có kết thúc [khi ta giải thích điều này] bằng cách nêu ra ý nghĩa hay viết ra bằng từ. Đây chính là điều được đề cập đến; tính dễ duôi lơ đãng này đã được chứng tỏ cho thấy bắt đầu ngay từ lúc đầu [chương này] và tính dễ duôi khác thuộc loại hành tướng này, được coi như hành vi lười biếng (*pamajjanā*) bằng cách là một trạng thái biếng nhác và được coi như là đặc tính chây lười (*pamajjitatta*) do hiện trạng lười biếng mà ra, ta gọi đây là “*tính dễ duôi*” (*pamāda*). Nhưng trong phạm vi trạng thái dễ duôi có trạng thái buông thả chánh niệm liên quan đến năm sợi dây dục lạc, ta nên hiểu như là hành tướng bỏ qua chánh niệm trong cùng một khía cạnh đó. [8]

2331. Trong phần mô tả về đặc tính cương ngạnh, **thambho** <350.31> (“*đặc tính cương ngạnh*”) có nghĩa là trở nên cứng (*thaddha*); ở đây ta thấy có việc cứng lòng, giống như miếng vải do bột làm cho cứng lại, đó là điều được giải thích. [9] Pháp cứng rắn chính là **thambhanā** (“*trở nên cứng nhắc*”). Pháp cứng nhắc chính là **thambhitattam** (“*cứng cỏi*”). Pháp của một người cứng nhắc ta gọi là **kakkhaliyaṃ** (“*buồng bình*”). Hiện trạng một con người thô thiển chính là **phārusiyaṃ** <350.32> (“*đặc tính thô thiển*”). Hiện trạng tâm được giữ cho ngay thẳng, chính trực (*uju*) do không phù hợp với việc kính trọng đối với những người xứng được kính trọng như là chào hỏi v.v... lại là **ujucittatā** (“*tình trạng cứng cỏi tâm tánh*”). hiện trạng của một người tỏ ra cứng nhắc và không mềm dẻo uyển chuyển lại là **amudutā** (“*không nhu mỳ*”). **Ayaṃ vuccati** “*ta gọi đó là*”): ta gọi điều này là cương ngạnh (*thambho*). Một con người có đặc tính này giống như một con măng xà suốt được cả một chiếc lưỡi cây, hay giống như một chiếc ống bễ chứa đầy gió bên trong; khi chứng kiến một ngôi chùa hay các vị niên trưởng thì con người này không thể cúi mình để giữ lấy vị trí của mình và ta nên hiểu điều này như là một hiện trạng tâm được bơm đầy khí bên trong như là đặc tính cá biệt vậy.

2332. Trong phần mô tả về đấu tranh, [10] **sārambho** <350.34> (“*đấu tranh*”) chính là nhờ hành vi tranh đua (*Sārambhanā*). Tranh đua bằng chống đối, chống lại (*paṭippharivā*) chính là **paṭisārambho** (“*cách đấu tranh chống lại*”). Hiện trạng ganh đua là **sārambhanā** (“*thái độ ganh đua*”) một hành vi ganh đua nhờ điều đấu tranh chống lại, lại là **paṭisārambhitattam** <350.35> (“*việc tranh giành đối kháng lại*”). **Ayaṃ vuccati** (“*ta gọi đây là*”) : ta gọi điều này là “*đấu tranh*”.

2333. Về trạng thái, ta có thể khẳng định rằng đấu tranh đó có trạng thái làm hơn người (*karaṇuttariya*) (đọc MA i 170). Người nào có được điều đó thì làm mọi việc gấp hai lần hơn [bất kỳ người nào khác : với tư cách là một cận sự nam. Khi một căn hộ được một người sửa sang lại, một người khác có thể làm gấp đôi, người khác làm gấp bốn lần, người khác lại làm gấp tám lần, hoặc giả còn có người khác lại làm gấp mười sáu lần. Với tư cách là một người xuất gia đi tu, khi một người học hỏi một bộ Kinh Phật (*nikāya*), [nghĩ rằng:] Tôi sẽ không thua kém người đó. Người khác có thể học gấp hai lần, người khác gấp ba, người khác gấp bốn, người khác lại học gấp năm lần. Ta không

được phép học một bộ Kinh Phật được thúc đẩy bằng ganh đua, [470] đó là khía cạnh bất thiện và cũng là con đường dẫn đến hoả ngục; tuy nhiên ở góc độ thiện, khi ta được cung cấp vé cho một phần phát chẩn thực phẩm, thì cũng được phép cung cấp hai phần và khi ta được phép lãnh hai phần thì cũng được phép lãnh đến bốn phần, và khi Bộ Kinh Phật được một vị Tỳ khuru khác học, thì cũng được phép làm vượt hơn thế, giữ phần dưng lại. Đối với một người học và tụng hai bộ Kinh Phật, [nghĩ rằng: điều đó làm ta hài lòng

2334. Trong phần mô tả về **aticchatā** <350.36> (“*ước muốn thái quá*”) v.v... thay vì coi điều đó như trong tập chú giải[11] về kinh Ariyavamsa (A ii. 27; Chú Giải Tăng Chi Bộ iii. 45 tt) ý nghĩa của từ **itarītara** <350.37> (“*bất kỳ*”) hiểu theo nghĩa thua kém rất nhiều (*lāmaka-lāmaka*), ở đây ta ám chỉ đến một người không tri túc (*asantuṭṭhassa*) về bất kỳ điều gì có được kể từ y cà sa v.v... hoặc đối với một người đời thường không hài lòng về bất kỳ điều gì người đó có được từ những cảnh sắc cho đến cảnh thanh, cảnh khí, cảnh vị và những cảnh xúc. **Bhiyyokamyatā** <350.37> (“*ước muốn có nhiều hơn nữa*”): ước muốn có được điều đặc biệt. **icchā** <351.1> (“*ước ao*”) bằng cách ước muốn có được, hành động ước muốn lại là **icchāgatam** (“*phạm vi ước ao*”) hay là một trạng thái ước muốn, thái độ ước muốn thái quá về lợi lộc của chính ta là **aticchatā** (“*ước muốn thái quá*”). **Rāgo** (“*tính tham lam*”) v.v... có ý nghĩa như đã được khẳng định ở trên. **Ayaṃ vuccati** <351.2> (“*ta gọi điều này là*”) : ta gọi điều này là ước muốn thái quá. **Atricchatā**[12] là tên gọi cùng một thứ như vậy.

2335. Nhưng về trạng thái, không tri túc về tài sản của chính mình và ước muốn của cải của tha nhân là trạng thái của ước muốn thái quá. Vì đối với một người có ước muốn thái quá (*atricchapuggala*), và ngay cả nếu như điều gì có được do chính tài sản của mình lại dồi dào hơn, thì hình như người đó vẫn cảm thấy khổ sở và ngay cả nếu như điều người khác có được lại khốn khổ như: cháo hoa hay cơm hay bánh được lấy ra cùng một đồ đựng hình như lại khốn khổ khi được để vào bát khất thực của chính người đó và tỏ ra hơn hẳn nếu lại được đặt vào bát khất thực của vị sư khác, nhưng cả những ai xuất gia đi tu và người đời thường lẫn súc vật đều có ước muốn thái quá này (*atricchatā*). Có một số chuyện kể về điểm này như sau.

2336. Hình như có một nông gia kia đã mời ba mươi Tỳ khuru ni đến nhà và bố thí cho họ cơm và bánh ngọt. Vị Trưởng lão Tỳ khuru ni (*saṅghatherī*) lấy bánh đặt vào bát khất thực của từng Tỳ khuru ni một và chỉ sau đó ngài mới dùng phần của mình được lãnh.

2337. Cũng lại xảy ra là nhà vua thành Benares đi du ngoạn trong rừng cùng với hoàng hậu lại ăn thịt nướng trên than. Vừa nhìn thấy một *kinari*[13] (*một người phụ nữ sống trong rừng*) nhà vua liền bỏ hoàng hậu lại và đuổi theo nàng ta. Hoàng hậu quay trở về và nhập cung an dưỡng, tại đó hoàng hậu đã thực hiện một số việc sơ đẳng cho đề mục thiền hoàn tịnh (*kasina*), hoàng hậu đã chứng đắc tám thiền chứng và năm thắng trí và khi hoàng hậu còn ngồi thiền thì nàng nhìn thấy nhà vua tiến tới, Hoàng hậu liền bay bổng lên trời và ra đi nơi khác. Vị chư thiên là thân cây đã thoát lên đoạn kệ sau:

“*Ước muốn điều này điều kia (atr iccham)
trong lòng tham ái cùng dục lậu
hành vi đó đánh mất của chính mình,
giống như tìm Canda Asitābhū lại để mất
(J ii 231; xin đọc thêm Uda 227)*

[471] Vị chư thiên đã diễu cợt nhà vua như sau: Chỉ vì muốn tìm kiếm nàng Canda lại bỏ mất công chúa Asitābhū. Chính vì thế ước muốn điều này lại để mất chính mình.

2338. Còn nữa, vào thời Phật tổ Kassapa, có người con trai của một người phú hộ kia tên là Mittavindaka, ông là người không có đức tin và cũng chẳng tin tưởng vào điều gì cả. Khi mẹ cậu gọi lại bảo chàng mà rằng: ‘Con yêu, hãy giữ ngày bát quan trai và đi chùa và hãy chăm chú nghe Pháp cả đêm rồi mẹ sẽ cho con một ngàn đồng [tiền bạc]. Cậu ta thực hiện các bát quan trai do lòng tham muốn tiền bạc và cậu ta đã đến một thiền viện, đang khi suy tính trong lòng là nơi đó chẳng có gì là ghê gớm đáng sợ cả. Cậu nằm dài xuống dưới bụi thuyết pháp, sau khi đã ngủ tại đó suốt đêm, cậu về nhà vào buổi sáng tinh sương, mẹ cậu đã nấu cháo và đem đến cho cậu ăn. Cậu con trai nhận một ngàn đồng tiền bạc và húp hết tô cháo. Thế rồi cậu ta lại nghĩ cách kiếm thêm tiền và muốn ra đi kiếm một chuyến. Mẹ cậu nói: Con yêu, gia đình ta có đủ số tiền lên đến bốn mươi Kotis. Đủ rồi! Hãy bỏ ý định ra đi!’ cậu ta không thèm nghe theo lời người mẹ và quyết ra đi. Mẹ cậu đứng ngay trước mặt cậu ta. Thế rồi cậu tỏ ra tức bực với mẹ nghĩ rằng: ‘Mẹ đang cản mũi kỳ đà con đó.’ Thế rồi chàng đã

mẹ một cú khiến mẹ nằm sóng xoài trên sàn nhà và ra đi. Mẹ chàng đứng dậy và nói: ‘Con trai ơi, liệu con có tin^[14] rằng nơi con tới đó có đem lại hạnh phúc cho con không mà con lại ra đi sau khi đã thực hiện một hành vi nghiệp như vậy với người mẹ mình là ta đây?’ Khi cậu con trai đã xuống tàu và ra khơi. Vào ngày thứ bảy thì tàu không thể tiếp tục cuộc hành trình được nữa. Thế rồi những người trên tàu nói: ‘Chắc phải có một người xấu đang đi trên tàu của chúng ta thôi. Hãy bắt thăm xem trúng ai.’ Khi bắt thăm, cậu con trai bắt trúng đến ba lần, những người trên tàu đưa cho cậu ta một chiếc mạng và quăng cậu xuống biển. Cậu ta giạt vào một hòn đảo và sau khi cậu ta đã hưởng vui thú với các vị thần tại một toà nhà sang trọng (*vemānika-peti*). Các yêu quái liền đứng trước cậu ta. Sau khi hai lần nhìn thấy quá nhiều châu báu trong kho cậu ta lại lên đường và cuối cùng nhìn thấy một người đội một bánh xe sắt (*razor?*). Đối với cậu thì bánh xe sắt xuất hiện giống như một đóa hoa sen. Chàng liền nói với hắn ta: ‘Hỡi ông bạn, hãy cho ta đóa hoa nhà ngươi đang đeo làm đồ trang sức’; đây không phải là hoa sen đâu thưa ngài, đây là một con dao cạo, chàng liền nói: Nhà ngươi đánh lừa ta hử! Ta chưa bao giờ nhìn thấy một đóa sen hay sao? chàng tiếp tục nói: ‘Nhà ngươi không muốn cho ta đóa hoa sen đó làm đồ trang sức, sau khi đã bôi bẩn bằng đôi dép màu đỏ (*sandal*) phải không?’ [Thế rồi người kia nghĩ rằng:] “người này đã thực hiện một hành vi nghiệp giống như điều ta đã làm và lại muốn cảm nghiệm quả chướng.” Rồi chur thiên lên tiếng nói rằng: ‘Thôi được rồi!’ ^[472] Người đó đặt bánh xe sắt lên đầu Mittavindaka rồi bỏ trốn. Chính vì nhận ra được ý nghĩa câu chuyện mà đạo Sư (Đức Phật) đã thốt lên đoạn kệ sau đây:

Được bốn lại tăng lên tám.

Và tám trở thành mười sáu.

Rồi mười sáu lại muốn ba hai

Chàng nhận bánh xe do quá ước ao.

Nên bánh xe đã quay tròn trên đầu

Của con người do ước muốn thái quá

(J. I 414, iii 207, iv 4; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) iii 996; Chú Giải Tăng Chi Bộ I 120; UdA 227).

2339. Có một người khác do ước muốn thái quá^[15] đã rời khỏi địa phương mình và đi đến một nơi rất xa. Tại trú xứ mới người đó đã bị đánh đập và đã phải bỏ chạy. Chàng chạy vào trú xứ của một vị sa môn và sau khi đã thực hiện bát quan trai, chàng ta liền nằm xuống, khi vị sa môn hỏi: ‘Nhà ngươi đã làm gì nào?’ Chàng ta trả lời bằng đoạn kệ như sau:

Do ước muốn thái quá ta khinh miệt trú xứ của ta.

Rồi bỏ đi và đến vùng Malaka^[16]

Cư dân tuôn ra từ ngôi làng cư trú.

Túm được ta, dùng gậy gộc họ đánh ta túi bụi

Bể cả đầu và rướm máu chân tay

Ta trở lại trú xứ nơi ta ở cũ

Do vậy ta đã giữ bát quan trai

Hầu tránh rơi vào ước muốn thái quá.

(J. iv. 331)

2340. Trong phần mô tả về **mahicchata** <351.3> (“đa dục”). “ngài ước muốn những điều to lớn” hay “ước muốn của ngài to lớn” chính là “một người có ước ao vĩ đại” (*mahiccho*), hiện trạng của ngài chính là “đặc tính ham muốn nhiều” (*mahicchata*). Nhưng xét về trạng thái, việc tâm cầu những hành tướng phi hữu và thiếu trí về một lượng đúng đắn trong việc chấp nhận và sử dụng là trạng thái của đa dục. Giống như một người bán hàng rong, cầm những món hàng trang điểm với tay của mình, đặt tay trên đùi và cân nhắc điều gì thích hợp được để vào đó. Ngài nói với đám đông đang dõi mắt nhìn ngài: “Hỡi bạn thân yêu, hãy lấy điều này, điều nọ”, dùng miệng mà chia ra từng phần.” Tuy nhiên một người có tham muốn thái quá thường cố vũ đám đông để họ biết giới đức của mình hay những học vấn hay ân đức đầu đà (ngay cả nếu như những ân đức này lại vô cùng ít ỏi). Ngay sau khi đã lưu lại trong rừng trong một thời gian ngắn và sau khi đã động viên, sau khi những đồ thiết yếu đã được chở đến hàng xe thay vì nói: “Đủ rồi!”. Ngài đã nhận tất cả. Vì có ba điều không thể nào lấp đầy đó là: dầu đổ vào lửa, nước đổ xuống đại dương, và ước muốn có nhiều đồ thiết yếu của ta vậy.

Một đám cháy lớn, một đại dương và con người ước ao quá nhiều. Cho dù biết bao nhiêu đồ thiết yếu được mang tới, song chẳng bao giờ lấp đầy được cả ba^[17].

[473] Đối với một con người ước muốn quá nhiều không thể chấp nhận số lượng quá ít ngay cả từ phía mẹ mình đã hạ sanh ra chính mình. Hơn thế nữa biết bao nhiêu cho vừa nơi những người hỗ trợ cho người đó. Về vấn đề này có nhiều chuyện kể như sau.

2341. Hình như một vị Tỳ khuru trẻ tuổi rất thích ăn bánh nướng. Sau khi đã thăm tra thái độ của ngài, mẹ của ngài suy nghĩ: “Nếu con trai ta nhận ra được chỉ nên nhận một số lượng vừa đủ thôi, ta sẽ đem bánh ngọt đến cho con ta đủ dùng trong ba tháng liền và người mẹ liền thử con trai đúng vào Kỳ Nhập Kiết Hạ. Trước tiên người mẹ mang đến cho con trai một chiếc bánh ngọt; khi ăn hết chiếc bánh đó, một chiếc thứ hai được đem đến; khi chiếc thứ hai được dùng hết, một chiếc thứ ba lại được mang đến; thay vì nói: “đủ rồi” Tỳ khuru lại ăn hết. Khi người mẹ khám phá ra rằng con trai của mình không biết được mức độ thế nào là đủ, bà mẹ liền nghĩ: ‘Chỉ trong ngày hôm nay toàn bộ số bánh cho ba tháng con trai ta đã ăn hết. Và kể từ ngày thứ hai trở đi người mẹ đã không mang đến cho Tỳ khuru một chiếc bánh nào nữa.

2342. Hơn nữa, khi nhà vua Tissa đang thực hiện bố thí cho Tăng đoàn các vị Tỳ khuru tại Cetiya-pabbata lương thực hàng ngày. Những cư dân trong vùng đó nói rằng: “Tâu bệ hạ, tại sao bệ hạ lại chỉ chọn có một nơi duy nhất? Tại sao bệ hạ không bố thí cho một nơi nào khác? Chính vì thế vào ngày hôm sau nhà vua đã đem của bố thí tới đa đến cho thành phố Anurādhapura. Chẳng có bất kỳ vị Tỳ khuru nào nhận ra số lượng lương thực đủ dùng cả. Một vài người dân phải bỏ đi một số vật thực cứng hay mềm các vị đó đã nhận. Vào ngày hôm sau nhà vua cho mời Tăng đoàn các vị Tỳ khuru tại Cetiya-pabbata đến và khi các ngài đã tề tựu đông đủ tại hoàng cung nhà vua lên tiếng nói: “Hãy đưa bát khát thực cho trẫm” họ nói: ‘Tâu bệ hạ, điều bệ hạ truyền đã được thực hiện y lời, họ sẽ được nhận đồ khát thực Tỳ khuru tùy theo khả năng, và chẳng có bất kỳ vị Tỳ khuru nào đưa bát khát thực ra cho nhà vua. Tất cả các vị đó chỉ được nhận một số lượng vừa đủ. Sau đó nhà vua nói: ‘Các ngài thấy đó, các Tỳ khuru trong Tăng đoàn của ngài chẳng có vị nào biết số lượng lương thực đủ dùng cho chính mình. Ngày hôm qua chẳng còn chút đồ nào còn lại cả, ngày hôm nay số lượng được bố thí cũng không nhiều lắm, nhưng cũng chẳng còn gì sót lại, nhà vua rất hài lòng với các vị Tỳ khuru biết rõ lượng thực phẩm vừa đủ cho họ và ghét cay ghét đắng các vị khác không có chút hiểu biết gì về số lượng lương thực đủ dùng cho chính mình.

2343. Trong phần mô tả về **pāpicchatā** <351.8> (“ác dục”) liên quan đến **assaddho samāno saddho ti mam jano jānātu** <351.9> (“do thiếu niềm tin[ngài ước rằng:] mong rằng dân chúng biết lòng trung tín của ta”) v.v... một người ước muốn thái quá muốn được gì? Một người thiếu niềm tin chỉ muốn chứng tỏ khía cạnh mình có lòng tin mà thôi. Một người có ác hạnh.v.v... chỉ muốn chứng tỏ cho người khác thấy khía cạnh mình có giới hạnh mà thôi v.v... Bằng cách nào vậy? Thoạt tiên, một người không có niềm tin, vào ngày đại lễ [18] khi đại chúng kéo đến chùa đông đủ, liền lấy chổi đi quét khắp nơi trong chùa. Ngài đổ rác và thu gom cho sạch sẽ; khi ngài nhận ra đại chúng đã nhìn thấy ngài làm như vậy rồi, ngài liền lên sân thượng và cũng tại đó, ngài cũng quét và đổ rác đi. Ngài san bằng các lối đi, lau ghế ngồi và rảy nước lên cây Bồ Đề. Khi đại chúng đã chứng kiến thấy ngài làm như vậy, họ nghĩ: ‘Chắc hẳn không còn vị Tỳ khuru nào lại chăm sóc chùa giới hơn vị Tỳ khuru này thì phải, chỉ có mình ngài chăm sóc ngôi chùa mà thôi, ngài ắt phải là một vị niên trưởng đầy niềm tin; khi đến giờ ra về, họ đã mời ngài đến nhà dùng bữa và ra đi.

2344. [474] Cũng vậy có một vị với ác hạnh tiến lại gặp một vị thuộc nằm lòng Tạng kinh trước sự hiện diện của các thí chủ cho nhà chùa và hỏi rằng: “ Khi tôi đang đi thì con bò khiếp sợ và vì đàn bò bỏ chạy trốn[19] như vậy gây đổ vỡ rất nhiều, khi tôi quét chùa, cỏ bị gãy và vì di chuyển lên xuống thì gây cho nhiều sinh vật nhỏ phải chết. Vì tôi nhổ nước miếng bất cẩn, thế nên nước miếng rơi xuống cỏ, điều đó là gì vậy? Khi được báo cho biết: “Hỡi chư huynh, chẳng có lỗi gì nếu ta không cố ý, không chủ tâm và không hay biết khi làm điều đó, vị Tỳ khuru đó lên tiếng: Thưa ngài Trưởng lão kính mến, đối với tôi điều đó thì vô cùng nghiêm trọng, hãy cứu xét cẩn thận điều này. Nghe thấy như vậy, dân chúng nghĩ: “Người thánh đức này thật quá thận trọng, làm sao người này có thể làm điều gì tôi tị được? Chẳng còn ai có giới hạnh tốt hơn Tỳ khuru này nữa đâu. Thế rồi dân chúng tin vào ngài và tỏ lòng kính lễ ngài.

2345. Lại có người rất ít học thức ngồi giữa những thí chủ của mình nói rằng: Các vị này vị nọ đã thuộc nằm lòng Tam Tạng, các vị nọ vị kia lại am tường bốn Bộ Kinh tất cả họ đều là đồ đệ của ta. Chính nhờ có ta hướng dẫn họ đã học hỏi được những Bộ Kinh đó. Dân chúng suy nghĩ: “ Chẳng còn

ai có kiến thức nhiều hơn vị Tỳ khưu này nữa và cũng dưới sự chỉ đạo của ngài nên những người này người nọ mới thông thạo pháp luật, và họ tin tưởng ở ngài và tỏ lòng khâm phục ngài hết mực.

2346. Lại có người thích xuất hiện trước công chúng. Vào một ngày lễ lớn người đó lấy một chiếc ghế dài cùng với nệm thiền và ngài đã ngồi thiền suốt ngày dưới gốc cây trong khuôn viên ngôi chùa. Công chúng nhìn thấy và hỏi nhau: “Vị Trưởng Lão nào thế kia? Vì con cái của người giả hình thì cũng giả hình[20] nốt, chính vì thế đồ đệ của ngài lên tiếng nói: Vào thời điểm đó vị Trưởng lão không ngồi thiền tại đó; ngài thường đi lại trong chỗ dành riêng cho ngài vào ban ngày trong khuôn viên chùa. Sau khi đã trải qua suốt ban ngày tại đó, Ngài đã lau mạng nhện bám trên trán ngài, và lấy ghế, ngài đã đến ngồi thiền ngay trước cửa căn phòng riêng của mình. Dân chúng lên tiếng nói rằng: “Thưa Trưởng lão đáng kính, ngài đi đâu thế? Chúng tôi đến mà chẳng nhìn thấy ngài đâu cả? Ngài cho họ biết, ngài rất thích tĩnh mịch như thế này: “Hỡi cận sự nam, nội phần bên trong chùa quá đông người, đó là nơi dành cho các Sa di đi kinh hành và hành thiền. Chúng ta đến ngồi thiền tại nơi dành riêng cho chúng ta ngồi thiền vào ban ngày trong khuôn viên hành thiền rộng tới sáu mươi sải tay.’

2347. Lại có người ưa nhàn rồi ngồi giữa các thí chủ mà nói rằng: ‘Hỡi chư vị cận sự nam, các người có nhìn thấy ngôi sao xẹt kia không? Họ nói: “Thưa ngài Trưởng lão đáng kính, chúng tôi chẳng nhìn thấy gì hết”, và khi được hỏi: “Vào lúc mấy giờ ạ? Ngài trả lời: “Vào thời điểm chúng tôi hành thiền đi lên đi xuống. Và ngài lại hỏi: “Các người có nghe thấy tiếng động đất chưa?” Họ thưa lại, thưa Ngài Trưởng lão kính mến, chúng tôi chưa từng nghe thấy bao giờ.” Khi được hỏi lại: “Vào lúc mấy giờ ạ? Ngài trả lời: Vào giữa canh nhất đó là lúc chúng tôi cất thiền đệm lên giá đỡ. Và ngài lại đưa ra câu hỏi: Có một luồng sáng chói, các người có nhìn thấy chưa? Và khi họ hỏi lại ngài: Vào lúc mấy giờ ạ? Thưa Ngài Trưởng lão kính mến. Ngài đáp lại: Vào thời điểm chúng tôi rời khỏi nơi hành thiền [475] dân chúng lại nghĩ: ngài Trưởng lão của chúng ta đã hành thiền suốt ba canh đêm tại địa điểm hành thiền, chẳng có người nào nghị lực bằng ngài” Và họ đã tin vào ngài và kính lễ ngài.

2348. Lại có người kia hay thất niệm (hay quên) đang ngồi giữa nhóm các thí chủ và nói: Vào thời điểm đó ta đang nghiền ngẫm Trường Bộ Kinh; vào thời điểm này thời điểm nọ là Trung Bộ Kinh (Majjhima) Tương Ưng Bộ Kinh (Samyuttaka), Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttanikaya). Đang khi đó ta không cần phải nhìn vào sách, bất luận khi nào ta muốn, thì bản văn xuất hiện trên môi miệng ta. Nhưng các vị Tỳ khưu khác kêu gộp gộp giống như cừu con, dân chúng nghĩ: “Chẳng có vị nào lại nhập niệm chăm chú được như thiền sư của chúng ta, và họ đã tin vào ngài và tỏ lòng kính lễ ngài.

2349. Lại có người không tập trung tư tưởng được đã đặt câu hỏi với thiền sư về các tập chú giải trước sự hiện diện của những thí chủ của mình: “Làm sao có thể tu tập đề mục thiền kasiṇa? Vào giai đoạn nào thì tướng xuất hiện? Vào thời điểm nào có cận hành định? Vào thời điểm nào là giai đoạn an chỉ định? Có bao nhiêu chỉ trong sơ thiền (Jhana)? Ở bậc hai, bậc ba, bậc bốn? Ngài mỉm cười khi thấy dân chúng giải thích theo như họ đã được học hỏi nơi ngài. Và khi dân chúng lên tiếng: “Hỡi chư huynh, chẳng phải vậy sao?” nói rằng: ‘Thưa Trưởng lão kính mến, chẳng phải vậy sao.” ngài liền gợi ý nhẹ nhàng về việc ngài đã chứng đắc thiền chứng. Dân chúng liền nghĩ: Thiền sư là người đã chứng đắc thiền chứng và họ tin tưởng ở ngài và tỏ lòng kính lễ ngài.

2350. Và lại có người vì thiếu trí tuệ đang ngồi giữa các thí chủ của mình và cho họ thấy ngài có học thông hiểu rộng bằng cách nói như sau: Khi ta đang nghiền ngẫm Trung Bộ Kinh (Majjhima) thì có ba loại hý tướng[21] ta đã đạt đến thánh đạo đó bằng những sức mạnh thần thông. Khả năng thông thạo kinh Phật không khó khăn gì đối với ta cả. Nhưng người nào không chăm chú đọc Kinh và niệm [22] Phật thì không được giải thoát khỏi đau khổ. Chính vì thế chúng ta đã không chuyên tâm vào khả năng thông hiểu Kinh Phật nữa, v.v... nhưng người nào đã nói như vậy quả thật đã xúc phạm vào giáo pháp. Chẳng còn người nào lớn hơn (*mahācora*) người này nữa, vì chẳng có thực chất nào cho thấy một người không thạo Kinh Phật lại không được giải thoát khỏi đau khổ cả.

2351. Và lại có người không đoạn tận các phiền não, nhìn thấy những đứa trẻ trong làng [và hỏi chúng: “Cha mẹ các con nói về thầy ra sao?” Cha mẹ chúng con bảo thầy là một vị A-la-hán, thưa ngài Trưởng lão đáng kính. Ngài nói: ‘Những chủ họ đó không thể sai lầm được; như vậy ngài làm ra về ngài là một người đã đoạn tận mọi lậu hoặc nơi ngài.

2352. Và ở đây ta nên hiểu là một vị “A-la-hán trong bình” (*cāṭi-arahanta*), vị “A-la-hán cành cây” (*pāroha-arahanta*) v.v... Giống như một kẻ hay dùng mưu gian có một chiếc bình chôn trong phòng của mình. Vào thời điểm dân chúng kéo đến ngài đi vào trong phòng, dân chúng hỏi: Ngài Trưởng

Lão đi đâu rồi? Khi được trả lời: Ngài vào phòng của ngài rồi, họ liền kéo vào trong phòng và kiểm ngài; không tìm thấy ngài, họ lại ra ngoài trở lại [478] và nói: Vị Trưởng lão không ở trong phòng; họ lại vào trong phòng trở lại. Vị Trưởng lão ra khỏi chiếc bình và ngồi trên giường. Và thế rồi khi người ta báo cho ngài: Trước đó chúng tôi đã đi tìm ngài song không nhìn thấy ngài, thưa ngài Trưởng lão kính mến, và chúng tôi đã ra ngoài, ngài đi đâu vậy?” Ngài nói: “ Các vị Tỷ khưu có thể đi bất kỳ nơi nào họ muốn tới. Với những lời lẽ như trên hình như ngài muốn tỏ ra cho thấy ngài là người đã đoạn tận mọi lậu hoặc.

2353. Hay dùng một mưu gian khác lại cư trú tại một chiếc lều lá trên ngọn đồi và đằng sau chiếc lều lá đó có một cây *kacchaka* mọc trên vách đá. Một trong số các cành cây đó mọc vươn dài ra và đặt tới tận phần đất bên kia vách đá. Dân chúng đi ngang qua con đường đó và mời ngài: “Xin ngài cầm lấy bát khát thực và y cà sa.” Ngài liền trèo xuống khỏi cành cây và tự xuất hiện nơi cổng làng. Bởi vậy, khi dân chúng đi theo sau ngài lên tiếng hỏi ngài: Ngài tới từ con đường nào vậy, thưa ngài Trưởng lão đáng kính? Ngài trả lời: thật không thích hợp để đặt câu hỏi các vị Tỷ khưu đi theo con đường nào mà tới đây được; các ngài có thể tới từ bất kỳ chỗ nào các ngài muốn.” Như vậy với những lời lẽ này, ngài làm ra vẻ đang trong tình trạng của những người đã đoạn tận mọi lậu hoặc. Nhưng một số người có tài tinh tế hơn (*viddhakanna*) đã nhận rõ người chủ mưu đó và nghĩ rằng: ‘Tôi sẽ bắt gặp được ngài.’ Một ngày kia nhìn thấy ngài đang trèo từ cành cây tụt xuống. Người đó liền chặt phần cành đằng trước ngài chỉ chừa lại một phần ít [không chặt]. Nghĩ rằng leo xuống cành cây này, ngài sẽ té và sẽ làm bể bát khát thực làm bằng đất sét nung. Biết mình đã bị lộ tẩy, người đó bỏ trốn mất.

2354. Tình trạng một người ước muốn điều bất thiện là **pāpicchatā** <351.8> (“*những ác dục*”). Nhưng liên quan đến trạng thái ta nên hiểu như là trạng thái ác dục đó và làm ra vẻ ta có được những ân đức mà những người đó không thể có được và không có kiến thức về số lượng đúng đắn trong việc chấp nhận của bố thí.

2355. Trong phần mô tả về **siṅga**[23] <351.21> (“*nham hiểm*”), **siṅga** <351.22> (“*nham hiểm*”; nghĩa đen là “*có sừng*”) hiểu theo nghĩa có thể xuyên thủng qua (*vijjhana*). Đó chính là tên đặt cho phiền não nham hiểm ta hay gọi là xảo quyệt. Hiện trạng xảo quyệt chính là **siṅgārata** (“*tính quỷ quyệt*”) hay có thể là một hiện trạng quỷ quyệt. Hiện trạng của kẻ nào trở nên khôn lanh ta gọi là **caturatā** (“*tinh quái*”); cũng giống như **cāturiya**. **Parikkhattatā** (“*xảo trá*”) là hiện trạng một người ngồi gọn lôn đây là tên gọi hiện trạng duyên dáng của một người nào đó như được nhốt kỹ tại một nơi có rãnh hào[24] bao quanh. Các từ khác chỉ là từ đồng nghĩa (*pārīkkhattiya*) với từ này mà thôi. Như vậy với toàn bộ các từ này tính tinh ranh được coi như là những phiền não đã được diễn giải.

2356. Trong phần mô tả về **tintīṇa** <351.24> (“*sự chiếm hữu*”) **tintīṇa** <351.25> (“*tính chiếm hữu*”) chính là việc gây siểm nịnh (*khīyana*). Hiện trạng đang chiếm hữu lại là **tintīṇāyanā** (“*đang bị chiếm hữu*”) hiện trạng của một người nào đó đang được phú bẩm cho với đặc tính chiếm hữu, là người tham gia (*ayita*) vào việc chiếm hữu chính là **tintīṇāyitattam** (“*hiện trạng do tính chiếm hữu ảnh hưởng*”). Hiện trạng của người nào tỏ ra ham lợi (*lolupabhāva*) lại là **loluppa** (“*tính tham lợi*”) hai chữ khác là cách mô tả trạng thái và hiện trạng này. [477] **Puccaṇṇajikā** <351.26> (“*run lập cập*”) là một thói quen hạ đẳng rung lắc và rung rẩy khi chiếm được điều gì đó hay không chiếm được. **Sādhukamyatā** (“*muốn những điều tốt đẹp*”) chính là chờ đợi mong mỏi những điều cao siêu. Như vậy thông qua toàn bộ các từ này hiện trạng gây siểm nịnh như là một phiền não được diễn tả như sau: “Điều này của bạn, điều này của tôi”, giống như tiếng sữa của con chó đang chụp lấy bát cháo trong máng ăn nhìn thấy một con chó khác đang rình rập.

2357. Trong phần mô tả **cāpalya** <351.28> (“*chưng diện*”)[25] việc trang điểm một chiếc y cà sa một cách ấn tượng và lồ lẫm nực cười là **civaramaṇḍanā** <351.29> (“*trang điểm, làm đẹp y cà sa*”) việc làm đẹp bát khát thực bằng cách phết lên đó một lớp phủ ngoài có màu sắc ngọc quý là **pattamaṇḍanā** (“*làm đẹp bát khát thực*”), làm đẹp chỗ ở của mình với tranh ảnh, v.v... là **saṇḍanā** (“*làm đẹp (trang điểm) nơi trú ngụ*”). **Imassa vā pūtikāyassa** (“*với thân xác thối tha này*”): về thân nhân loại này, giống hệt như một con chó rừng ngay cả trước ngày sanh có một ngày, người ta vẫn gọi là “con chó rừng già” (“*jarasigāla*”), và cây leo *galoci*, ngay cả khi thân hình to lớn bằng bắp chân, vẫn chỉ được gọi là “cây leo thối rữa” (*pūtilatā*), chính vì thế thân xác con người ta, ngay cả được cắn vàng vòng óng ả, cũng vẫn chỉ là một “thân xác hay thối rữa”. Trang

điểm thân xác này với các trang phục gồm đủ loại kích cỡ và màu sắc.v.v... ta gọi là **maṇḍanā** <351.30> (“*làm đẹp*”). **Bāhirāṇaṃ vā parikkhārāṇaṃ** (“*hoặc với những điều thiết yếu bên ngoài*”) : với các điều thiết yếu còn lại ngoại trừ đối với bất khuất thực và y cà sa; hay nói cách khác, đây chính là cách tô điểm làm đẹp thân xác nhờ những nhu cầu thiết yếu đã được khẳng định ở trên về cách làm đẹp và cách phân bổ những điều thiết yếu bên ngoài đó. Như vậy ta nên hiểu ý nghĩa những gì cần phải hiểu rõ như vậy.

2358. **Maṇḍanā-vibhūsanā** (“*làm đẹp và làm duyên*”) : ở đây làm đẹp là mặc những bộ đồ đẹp và “*làm duyên*” là sơn phết trang điểm màu da v.v... **Keḷanā** <351.31> (“*trang điểm*”) là tia gọn (*kīḷanā*). **Parikeḷanā** (“*làm dáng*”) có nghĩa là trang trí (*parikīḷanā*). **Giddhikatā** (“*thói khêu gợi*”): gần bó với tham lam **giddhikattaṃ** là một từ đồng nghĩa với từ đó, là hiện trạng của một người nào đó đang sửa sang (*capala*) là **capalatā** <351.32> (“*tình trạng chung diện*”), cũng giống như vậy **cāpalya idaṃ vuccati** (“*ta gọi điều này là*”): điều này ta gọi đích danh là chung diện; nếu ai được phú đó những điều vừa liệt kê ở trên, ngay cả nếu như người đó có sống được cả trăm năm, cũng chỉ giống như một đứa trẻ mới sanh mà thôi.

2359. Trong phần mô tả về **asabhāgavutti**<351.33> (“*thiếu phong cách*”). **vippatikulaḡāhitā** [26] <351.36> (“*cách đối xử không thích hợp*”) là cách đối xử không phù hợp.[478] **Vipaccanīkasātātā** (“*thích thú đối kháng lại*”) cảm thấy thích thú làm ngược lại. Các hành vi gây cản trở. Hiện trạng một người nào đó thiếu suy xét lại là **anādariyaṃ** <352.1> (“*tính bất cần*”): cũng giống như **anādariyatā**. Hiện trạng của một người nào đó bất lịch sự (khiểm nhả) lại là **agāravatā** (“*sự bất kính*”). Không chăm sóc đến người cao niên chính là **appaṭissavatā** (“*không tuân phục, không vâng lời*”). **Ayaṃ vuccati** (“*ta gọi điều này là*”): điều này được gọi là “*thiếu phong cách*”). Một cách sống thô lỗ chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Người nào có cách đối xử đó thì không chăm sóc đến cha mẹ ngay cả khi các vị đã bình phục[27] khỏi bệnh tật; người đó cãi lại mẹ mình về tài sản của người cha và cãi với cha mình về tài sản của người mẹ. Người đó sống một cách lỗ mãng, cãi nhau với anh cả và em út về tài sản của cha mẹ, người đó nói những lời thô lỗ, người đó không thực hiện những nhiệm vụ của mình đối với thiên sư và thầy tiếp độ của mình, người đó không chăm sóc người bệnh tại những địa điểm trong một ngôi bảo tháp của Đức Thế Tôn, người đó dám đi tiểu đại tiện trong đó, hay phun nước miếng và hỷ mũi, người đó che dù và đi dép vào trong chùa, người đó tỏ ra không biết hổ thẹn liên quan đến các đồ đệ của Đức Phật, người đó không kính lễ Tăng Đoàn, không tỏ dấu khiêm nhu hay nhúm nhường trước những người phải được kính trọng như họ hàng của mẹ hay của cha (*mātimatta-pitimattādi*), v.v... ;và toàn bộ những hành vi này nơi người nào cư xử như vậy ta gọi là cách cư xử lỗ mãng đối với những đối tượng như mẹ mình v.v...

2360. Trong phần mô tả về **arati** <352.3> (“*điều bất mãn*”), **pantesu** <352.4> (“*từ xa*”) có nghĩa là ở xa hay ẩn dật. **Adhikusalesu** (“*với điều thiện cao cấp*”) với các pháp chỉ và quán. **Arati** <352.5> (“*nhàm chán*”) đối nghịch lại với sáng khoái. **Aratitā** (“*tính khó chịu*”) là một hiện trạng khó chịu. [28] **Anabhirati** (“*tình trạng không thoả mãn.*”) hiện trạng người nào đó tỏ ra không thoả mãn. **Anabhiramanā** (“*không được hân hoan.*”) là hiện trạng không hoan hỷ. **Ukkaṇṭhitā** (“*ngao ngán*”) là một hiện trạng không hài lòng. **Paritassitā** (“*bị buồn chán*”) do không được thoả thích.

2361. Trong phần mô tả về **tandī** <352.7> (“*tiêu cực*”), **tandī** <352.8> (“*tính bạc nhược*”) là tính biếng nhác. **Tandiyanā** (“*thiếu sinh động*”) là một hiện trạng trở nên lừ đừ. **Tandimanatā** (*tâm uể oai*) là một hiện trạng tâm do mệt mỏi áp đảo. Hiện trạng một người chây lười lại là **ālasyaṃ** (“*tính biếng nhác*”): một trạng thái chây lười lại là **ālasyāyanā** (“*tình trạng biếng nhác*”) hiện trạng một kẻ nào đó đã biến thành chây lười là **ālasyāyitattaṃ** <352.9> (“*hiện trạng bị giam cầm trong chây lười.*”) Như vậy thông qua toàn bộ các từ này tính chây lười thuộc về thân được diễn giải một cách rõ ràng.

2362. Trong phần mô tả về **vijambhitā** <352.10> (“*rung động*”). **jambhanā** <352.11> (“*di chuyển*”) là thay đổi. Liên tục di chuyển chính là **visambhanā** (“*lay động*”). [479] **Ānamanā** (“*cúi gập về phía trước*”) tức là uốn cong người về phía đằng trước. **Vinamanā** (“*cúi gập về phía sau*”) tức là uốn cong về phía sau lưng. **Sannamanā** <352.12> (“*vận mình về mọi hướng*”) tức là uốn cong người về mọi hướng. **Paṇamanā** (“*không uốn mình*”) giống như một người dẹt vãi đứng lên khỏi khung cửu nắm bắt lấy đủ thứ và nâng thân mình lên thẳng đứng, cũng giống như vậy cách bố trí thân mình thẳng đứng. **Vyādhīyakam** (“*tình trạng run rẩy*”) cơn run mình đã nổi lên. Như vậy thông qua tất cả các từ này chính là cách diễn tả thay đổi thân do phiền não mà ra.

2363. Trong phần mô tả về **bhattasammada** <352.14> (“*tình trạng say sưa thực phẩm*”).

Bhuttāvissa <352.15> (“*ở kẻ đã dùng bữa*”) = *bhuttavato*. **Bhattamucchā** (“*tình trạng choáng váng do thực phẩm ăn vào*”) đây chính là căn bệnh do thực phẩm gây ra; do ăn quá nhiều mới dẫn đến bần thần. **Bhattakilamatho** (“*mệt mỏi do thực phẩm*”) lâm vào tình trạng buồn khổ do thực phẩm ăn vào. **Bhattapariḷāho** (“*nóng nảy do thực phẩm*”) là khó thở do thực phẩm ăn vào, vì lúc đó thân xác bị tổn thương và các căn đã bị ức chế thể là hiện trạng nóng nảy diễn ra. **Kāyaduṭṭhullaṃ** <352.16> (“*nặng nề thân xác*”)^[29] đó chính là khó khăn trong việc di chuyển do thực phẩm ăn vào.

2364. Trong phần mô tả về **cetaso linatta** <352.17> (“*tâm lười biếng*”) cũng có cùng một ý nghĩa như đã khẳng định trong tập chú giải Dhammasaṅgaha (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) §377). Nhưng với tất cả các từ trên ta nên hiểu đó là một hiện trạng bệnh tật tâm do các phiền não mà ra.

2365. Liên quan đến phần mô tả về **Kuhanā** <352.21> (“*lừa đảo*”) **lābhasakkārasiloka sannissitassa** <352.22> (“*về phía kẻ nào phụ thuộc vào lợi nhuận, danh dự và tiếng kẹm*”) là về phía người nào nhất quyết phụ thuộc vào lợi lộc, danh dự và danh tiếng; về phía người nào mong mỏi có được những thứ đó là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Pāpicchassa** (“*về phần với ác dục*”); về phía những người nào muốn chứng tỏ mình có những ân đức mà người đó không có. **icchāpakatassa** (“*đối với kẻ nào làm mọi cho ước muốn [xấu xa]*”) = *icchāya apakatassa*; bị tấn công (*upadduta*) do những ước muốn đó là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

2366. Sau đây, do những ví dụ điển hình về *lừa đảo* (*kuhanavatthu*) đã được truyền lại trong tập Mahānidessa (Ndi 224-7; 461-3) gồm ba loại cụ thể. Những loại có liên hệ đến “việc thọ dụng những lễ vật.” (*paccayapaṭisevana*)^[30] “nói quanh co” (*sāmantajappana*) về oai nghi. (*iriyāpatha*), mà đoạn văn bắt đầu với **paccaya-paṭisedhanasaṅkhātena vā** <352.23> (“*hoặc nhờ điều ta gọi là việc từ chối các lễ vật*”)^[31] được khẳng định để cho thấy điều đó thuộc ba loại như vừa đề cập đến ở trên.

2367. Về điểm này, [có một vị Tỳ khuru] được mời [đến nhận] y cà sa. v.v... và chính vì ngài muốn nhận những chiếc y đó. Ngài đã từ chối xuất phát từ tính chất ác dục; và rồi, vị Tỳ khuru đó biết những chủ hộ đó tin tưởng hoàn toàn vào ngài. Khi họ suy nghĩ: Ôi, thầy của ta có quá ít ước muốn! Ngài sẽ không nhận một điều đâu! chúng ta may mắn biết nhường nào nếu như ngài chấp nhận chỉ một vật nhỏ mọn thôi! và họ đã đặt những chiếc y cà sa tốt nhất, v.v... trước mặt ngài bằng nhiều cách khác nhau. Thế rồi ngài đã nhận và còn muốn tỏ lòng ưu ái đối với họ nữa, đây là tính giả hình của vị Tỳ khuru đó! sau đó đã trở thành nguyên nhân để cho họ đem lại cho ngài biết bao nhiêu đồ dùng thiết yếu khác. Ngay cả chất đầy một xe đồ đem đến cho ngài. Điều đó ta nên hiểu như là “nguyên nhân đối với lừa đảo được gọi là “thọ dụng những lễ vật”.

2368. Vì điều này đã được nói đến trong tập Mahānidessa : Đây là ví dụ về lừa đảo được gọi là từ chối khéo những lễ vật? Ở đây, các chủ hộ mời các vị Tỳ khuru [480] nhận y cà sa, của bố thí, chỗ ở và lễ vật, thuốc men chữa bệnh. Kẻ nào có ác dục làm mọi cho những ước muốn, thèm khát y cà sa, của bố thí thực phẩm, nơi ở, và đồ thiết yếu về thuốc chữa bệnh, từ chối không nhận y cà sa, từ chối của bố thí thực phẩm, từ chối chỗ ở, từ chối đồ thiết yếu về thuốc chữa bệnh vị Tỳ khuru đó muốn có nhiều hơn. Tỳ khuru đó nói: “Vị ả sĩ làm gì cần đến những chiếc y cà sa đắt tiền? Đối với vị ả sĩ chỉ cần một mớ dẻ rách ngoài nghĩa trang là thích hợp rồi hay từ một đồng rác hay một tiem^[32] và may chúng lại thành chiếc y Tăng già lê (*saṅghāṭi*) để mặc là đủ rồi. Vị ả sĩ có làm gì với những của bố thí thực phẩm đắt tiền? Đối với một vị ả sĩ chỉ cần có đủ thức ăn duy trì cuộc sống, chỉ cần bỏ vào bát khát thực một cục là quý lắm rồi. Đang khi đi lang thang khát thực khắp nơi, vị ả sĩ cần đến một chỗ ở đắt tiền làm gì? Cư trú ngay dưới gốc cây quả thật rất thích hợp đối với một vị ả sĩ hay là một kẻ sống vô gia cư rồi. Vị ả sĩ cần đến đồ thiết yếu thuốc chữa bệnh mà làm gì? Đối với một vị ả sĩ tự chữa trị cho mình là thích hợp nhất với nước tiểu phân hủy, hay dùng mù cây mù lá là đủ rồi (*harīṭakī-khaṇḍa*)’ do vậy ngài bận y cà sa tồi tàn, sử dụng thực phẩm bố thí tồi tàn, sống trong một nơi cư trú tồi tàn và chỉ cần thuốc chữa bệnh sơ sài mà thôi.

2369. “Thế rồi các người chủ hộ suy nghĩ: “Vị Tỳ khuru này có thiếu dục, ngài tri túc, ngài sống ăn dật, lánh xa bạn bè người đời, ngài cố gắng tích cực, ngài quả thật là một vị thuyết giảng đầu đà, và họ mời ngài nhận nhiều hơn nhiều hơn nữa, nào là y cà sa, đồ bố thí thực phẩm, chỗ ở và thuốc chữa bệnh. Vị Tỳ khuru lại nói như sau: “Với ba pháp có mặt cho một thành viên thị tộc trung tín tạo ra rất nhiều công đức; với đồ thực phẩm được bố thí có mặt cho một thành viên thị tộc trung tín tạo ra rất nhiều công đức; với niềm tin có mặt cho người thị tộc tạo ra rất nhiều công đức, với những người

xứng đáng có mặt cho một thị tộc trung tín tạo ra rất nhiều công đức. Nhà người có đức tin, những của cải phải được dâng cúng đang hiện diện ở đây và ta cũng ở đây để nhận; nếu ta không nhận các người sẽ bị tước mất hết công phước, ta chẳng cần sử dụng tất cả những đồ dâng cúng đó; nhưng ta sẽ nhận do lòng từ bi thương xót các người mà thôi. Do vậy ngài chấp nhận rất nhiều y cà sa, ngài chấp nhận rất nhiều của bố thí thực phẩm, Ngài chấp nhận nhiều nơi cư trú, Ngài chấp nhận rất nhiều thuốc men thiết yếu để chữa bệnh. Với cách chau mày nhăn nhó như thế, sự lừa đảo đó, các người chủ mưu gian như thế. Đặc tính lường gạt đó là một ví dụ điển hình một sự lừa đảo ta thường gọi là “từ chối những lễ vật.” (Ndi 224tt; 431 tt).

2370. Nhưng đây là cách giả hình về phía người nào có ác đức [481] bằng lời nói khiến cho người ta hiểu cách này cách khác là mình đã đạt đến các pháp cao nhân ta nên hiểu là “ví dụ về lừa đảo bằng lời nói quanh co” [33] tùy theo lại có lời nói rằng: thế ví dụ về lừa đảo bằng lời nói quanh co là gì vậy? Ở đây kẻ nào có ác đức, làm mọi cho ước muốn, có ý định muốn được ngưỡng mộ, nghĩ rằng: “Đúng vậy chúng sanh sẽ ngưỡng mộ ta” người đó liền nói lên toàn là những lời liên quan đến các thánh pháp. Người đó nói rằng: Vị Tỷ khuru nào mặc loại y cà sa như vậy ắt phải là một vị Tỷ khuru có tầm quan trọng rất lớn, người đó còn nói thêm: Vị tỷ khuru nào mang chiếc bát khất thực loại đó, chiếc ly uống nước loại đó, chiếc bình lọc nước [34], chiếc bình lọc trà, chậu đựng nước [35] dài thắt lưng, giày dép [36] thuộc dạng như vậy, phải là một Tỷ khuru có tầm quan trọng rất lớn. Người đó lại nói: Người nào có thầy dạy như vậy, thiên sư kiêu đó, các bạn bè như vậy có tình liên đới, thân thiết, bạn hữu với cùng một thầy dạy, cùng một thiên sư, người đó sống trong một thiền viện như thế, sống ở chiếc chòi nhỏ (*addhayoga*), nhà tập thể, nhà riêng (*hammiya*), sống trong căn hầm, trong hang đá, chòi lá, thượng phòng, chòi canh, phòng họp lẫn kho thóc [37] phòng đợi, sảnh đường, gốc cây như vậy, người đó phải là một vị sa môn có tầm quan trọng rất lớn; hay nói cách khác, toàn bộ thái độ hăm hở, toàn bộ giả vờ, toàn bộ sự lừa đảo, toàn bộ lời nói (*mukha-sambhāvitā*), với cách diễn đạt đầy tính ngưỡng mộ, ngài thốt lên lời nói sâu thẳm, bí hiểm, xảo quyệt, khó hiểu, siêu thế mang tính cách gọi ý đầy trống rỗng thiếu thốn như: “Vị Tỷ khuru này là vị đạt đến trú xứ thật an tịnh và đã chứng đắc biết bao thiền chứng như vậy; biểu hiện nhăn nhó trên mặt, tính cách chau mày như vậy, với sự lừa đảo như thế và tính cách lường gạt dối gạt như vậy ta gọi đó là ví dụ điển hình về sự lừa đảo bằng lời nói quanh co (Ndi 226; 463)

2371. Nhưng điều giả hình về phía kẻ có ác đức lại diễn ra dưới dạng thái độ oai nghi do thái độ hăm hở muốn được ngưỡng mộ ảnh hưởng ta nên hiểu thái độ này như là ví dụ về lừa đảo tùy thái độ oai nghi.” Theo đó có lời nói rằng: ví dụ về lừa đảo ta gọi là “thái độ oai nghi” là gì vậy? Ở đây người nào đó có ác đức, nạn nhân cho ước muốn đó, có ý đồ muốn người khác ngưỡng mộ mình thì nghĩ rằng: Người ta sẽ khen ngợi ta như vậy và thế là người đó tạo ra điệu bộ đi đứng, cách thức nằm nghỉ người đó bước rất thận trọng, đứng lại rất thận trọng, ngồi rất thận trọng, nằm xuống cũng rất thận trọng; người đó bước đi với dáng điệu hoàn toàn tập trung tư tưởng, cả khi đứng, ngồi và nằm xuống cũng với những dáng điệu như vậy; người đó là một trong số hiếm hoi những người hành thiền giữa nơi công cộng (*āpāthakajjhāyī*) cách tạo tư thế đó, sắp đặt như vậy, sáng tạo như thế đó, kèm với mưu chước mang đặc tính lừa đảo như vậy được đội lốt “thái độ oai nghi đó” ta gọi là ví dụ về mưu mô núp bóng bằng “thái độ oai nghi” (Ndi 225; 462-3)

2372. Về điểm này, **paccayapaṭisedhanā** <352.23> (bằng cách khước từ những lễ vật”) có nghĩa là bằng cách khước từ những đồ thiết yếu như ta thường gọi như vậy. **Sāmantajappitena** (“bằng lời nói quanh co”) nhờ lời nói ta có thể tiếp cận [đối tượng]. **Iriyāpathassa** <352.24> (“về thái độ oai nghi.”): về bốn cách oai nghi. **Aṭṭhapanā** (“giữ oai nghi”): sắp đặt tư thế đầu tiên, (*ādīthapanā*) hay sắp xếp một cách cẩn thận (*ādareṇa thapanā*). **Thapanā** (“sắp xếp”): là lập oai nghi. **Santhapanā** (“sáng tạo ra, chú trọng oai nghi”): sắp xếp trước đó; giả bộ có thái độ nhằm tạo tin tưởng là điều muốn nói tới. **Bhākuṭṭā** <352.23> (“biểu hiện ra cử chỉ”) đó là tạo ra biểu hiện cho thấy(?) một hiện trạng cố gắng trước đó, [38] “bộ mặt nhăn nhó” là điều muốn nói đến ở đây. Người nào có thói quen tạo biểu hiện nơi cử chỉ nét mặt là người tạo biểu hiện nơi cử chỉ (*bhākuṭṭika*). Trạng thái những ai có biểu hiện như vậy là **bhākuṭṭiyam** (cách tạo biểu hiện chau mày”). **Kuhanā** (“lừa đảo”). Hiện trạng những gì mang tính lừa đảo (*kuhita*) là *kuhitattam* (có mưu chước”)

2373. Liên quan đến phần mô tả về **lapanā** <352.27> (“nịnh hót”), **ālapanā** <352.29> (“nói xưng tụng”) có nghĩa như thế này. [Có một vị ân sĩ], vừa nhìn thấy có người đi tới thiền viện. Ngay từ lúc đầu (*ādito va lapanā*) sa môn nói thế này: Hỡi cận sự nam tốt lành, nhà người đến đây làm chi vậy? có phải để mời các vị Tỷ khuru dùng bữa chăng? Nếu vậy thì nhà người cứ về trước đi, và ta sẽ tới

sau, [ta] cũng sẽ đi cùng một số vị Tỳ khuru khác nữa.’ Đây chính là **ālapanā**, hay nói cách khác, nói ám chỉ chính là cách nói nhằm tự quảng bá chính mình như thế này: Ta là Tissa, hoàng thượng hoàn toàn tin tưởng ở ta, cả các quan thừa tướng hết thầy đều tin tưởng ở ta cả. **Lapanā** (“*gọi mời*”) là cách nói đại loại như nói theo cách đặt câu hỏi. **Sallapanā** (“*nói ton hót*”) là trong suốt cuộc nói chuyện (*suṭṭhu lapanā*) người đó chỉ làm cho thí chủ không hài lòng do những sơ hở như vậy. **Ullapanā** (“*nói bợ đỡ*”) chính là nói nhằm đề cao như thế này: Thật là một chủ gia nhân vĩ đại, một chủ tàu vĩ đại, một thí chủ vĩ đại. **Samullapanā** <352.30> (“*tâng bốc*”) bằng mọi cách nói tâng bốc mình lên.

2374. **Unnahanā** (“*xu nịnh*”) tiếp tục triệt buộc^[39] bá tánh lại như thế này: Hỡi cận sự nam trước kia nhà ngươi thường dâng cúng của đầu mùa làm của bố thí^[40] vào thời điểm như vậy; giờ đây tại sao nhà ngươi không thực hiện như vậy nhỉ? cho đến khi cận sự nam đó nói: “Chúng tôi sẽ bố thí, thưa Trưởng lão đáng kính”. “Chúng tôi chưa có dịp thực hiện điều này.” v.v... làm mắc bẫy (*veṭhanā*) là ý muốn đề cập đến ở đây, hay nói cách khác, vừa nhìn thấy ai đó cầm trong tay một cây mía, ngài lên tiếng hỏi: Hỡi cận sự nam thân mến, nhà ngươi từ đâu đến vậy?^[41] Thưa ngài Trưởng lão kính mến, con mới từ cánh đồng trồng mía trở về nhà, mía trồng ở cánh đồng đó chắc phải ngọt lắm nhỉ? Thưa ngài Trưởng lão kính mến, ngài chỉ khám phá ra sau khi ăn mà thôi. Liệu vị Tỳ khuru có được phép nói rằng: Hãy cho ta ăn mía với chăng?; **[483]** kiểu nói giảng bẫy như vậy về phía người giảng bẫy chính là **unnahanā** (“*xu nịnh*”), liên tục thuyết phục mãi mọi lúc chính là **samunnahanā** (“*xiêm nịnh*”)

2375. **Ukkācanā** (“*khen tặng*”) chính là nói bóng gió (*kācanā*) và khéo gợi ý bằng cách nói rõ như thế này: “Chỉ có gia đình đó hiểu ta mà thôi, nếu có bất kỳ điều gì họ muốn bố thí, họ chỉ bố thí cho một mình ta mà thôi; “chỉ vẽ ra”^[42] là ý nghĩa muốn nói ở đây.

2376. Và đến đây ta phải kể ra câu chuyện người bán dầu như sau: Hình như có hai vị Tỳ khuru đi đến một làng kia và ngồi thiền ngay chính thiền đường. Nhìn thấy một cô gái, cả hai người liền đi đến cô ta. Thế rồi Tỳ khuru này hỏi Tỳ khuru kia: “Thưa Trưởng lão, con gái nhà ai thế kia?” “Thưa chư huynh, cô ta là con gái của một thí chủ làm nghề bán dầu [thắp đèn] đó. Khi chúng ta đến nhà mẹ cô để khát thực, chính cô ta đã bố thí cho chúng ta bơ, cô ta bố thí sữa đựng trong một chiếc bình, ngài quên rồi sao? và cô gái này liền mang sữa đến cho hai vị trong một chiếc bình cũng giống như mẹ cô vậy. Như vậy cô ta đã bị thuyết phục; thuyết phục liên tục bằng mọi cách chính là **samukkācanā** (*tán thán*)

2377. **Anuppiyabhaṇitā** <352.31> (“*người nói huyền thuyên nhằm thu hút triu mến*”) là cuộc nói chuyện nhằm chiếm được tình cảm được nhắc lại liên tục, không đếm xỉa đến những lời nói đó có phù hợp với Chân Đế hay Phật Pháp hay chăng. **Cātukamyatā** (“*nói gợi cảm*”)^[43] là nói một cách khiếm tốn, luôn giữ một thái độ thấp kém hơn. **Muggasūpyatā** nói lời (*cháo đậu xanh*) giống như bát cháo đậu xanh. Vì lúc ta nấu cháo đậu xanh luôn có lẫn đôi hạt đậu xượng, không thể nào nấu chín được, cho dù toàn bộ các hạt khác đều chín như cả; chính vì thế trong lời nói của mình nếu kẻ nào chỉ có một chút sự thật, thì toàn bộ những điều khác đều sai, ta gọi câu chuyện đó là “cháo đậu xanh”. Hiện trạng này được gọi là “câu chuyện cháo đậu”. **Pāribhaṭṭyatā** (“*mon trốn*”) đây là hiện trạng mon trốn vuột ve; vì khi một người nào đó mon trốn vuột ve trẻ con trong gia đình đặt chúng lên đùi hay trên vai mình, giống như một cô nuôi trẻ [người đó săn sóc trẻ là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Hành vi của người mon trốn chính là hành động vuột ve (*pāribhaṭṭyam*): trạng thái một người đang mon trốn như vậy ta gọi là **pāribhaṭṭyatā**.

2378. Liên quan đến phần mô tả về **nemittikatā** <352.33> (“*ám chỉ*”). **nimittam** <353.1> (“*ra dấu*”) là bất kỳ hành vi thân hay lời nói nào khiến cho người khác bố thí những của thiết yếu. **Nimittakammam** (“*hành động ra dấu hiệu*”) là khéo ra dấu hiệu. Về điểm này có một câu chuyện kể như sau. Hình như có một vị Tỳ khuru đi khát thực đi đến cửa của một thí chủ là người làm nghề thợ rèn và khi được hỏi: “Thưa Trưởng lão kính mến, ngài muốn gì ạ?” vị Tỳ khuru liền rút tay ra khỏi y cà sa **[484]** và làm một cử chỉ như thế cắt điều gì bằng con dao, người thợ rèn, nói rằng: “Thưa Trưởng lão kính mến, tôi hiểu ý ngài” Thế rồi người thợA rèn cho rèn một con dao và đưa cho Trưởng lão.

2379. **Obhāso** (“*nói chuyện*”) chính là câu chuyện gợi ý những điều thiết yếu. **Obhāsakammam** <353.2> (“*hành động nói chuyện*”): vừa nhìn thấy những đứa nhỏ chặn bò ngài liền hỏi: Ở đây có

con bê vắt sữa được chưa hay bê vắt sữa làm bơ? Khi được nói cho biết: ‘Thưa Trưởng lão ở đây chỉ có bê cho sữa mà thôi.[Vị Tỳ khuru gợi ý: Chúng đâu có phải là bê cho sữa đâu, nếu đó là con bê cho sữa thì Tỳ khuru đã có thể lấy sữa được rồi, v.v... và việc lấy thông tin nơi cha mẹ mấy đứa trẻ và như vậy đã khiến cho mấy đứa trẻ phải đi lấy sữa cùng cho các vị Tỳ khuru đó. Đây chính là cách “hành động nói chuyện” vậy.

2380. **Sāmantajappā** (“*cách nói quanh co*”) là một câu chuyện rất gần với [vấn đề]. Và đến đây có một câu chuyện kể về một vị diễn giảng[44] Kinh Bản Sinh. Hình như có một vị diễn giảng Kinh Bản Sinh muốn có chút gì để ăn, và ngài đã đi vào nhà một thí chủ là phụ nữ và ngồi xuống. Mẹ ta không sẵn lòng muốn bố thí và nói: ‘Chẳng còn cơm’ và nàng ta liền bước sang nhà hàng xóm giống như thể đi kiếm chút cơm bố thí cho vị Tỳ khuru, vị Tỳ khuru liền đi vào kho và nhìn xung quanh một vòng. Ngài nhìn thấy có mía đường để trong một góc ngay đằng sau cửa (*kavāṭakona*), có cơm đựng trong tô, có một xâu cá khô đựng trong rổ,[45] gạo đựng trong hũ keo, và bơ đựng trong một chiếc bình. Ngài liền ra ngoài và ngồi yên tại chỗ. Người đàn bà chủ nhà quay trở về và nói: “Tôi không kiếm đâu ra được một chút cơm nào cả” vị Trưởng Lão[46] nói: Hỡi cận sự nữ tôi nhìn thấy dấu hiệu là ngày hôm nay của bố thí sẽ không được dồi dào cho lắm, cái gì cơ, thưa ngài Trưởng lão kính mến? Tôi đã nhìn thấy có một con rắn giống như một khúc mía đường để ở trong góc nhà ngay đằng sau cửa; đang khi đi kiếm một chiếc gậy để đánh con rắn [tôi lại thấy] một hòn đá giống như một cục đường trong một chiếc tô; khi ta đã dùng chiếc gậy đánh con rắn, nó liền phun ra một luồng hơi độc giống như một sâu cá khô đựng trong một chiếc giỏ, và những chiếc răng của con rắn như thể muốn ngoạm lấy cây gậy trông giống như những hạt gạo trắng tinh đựng trong chiếc keo. Thế rồi nước miếng trộn lẫn với chất độc thoát ra từ miệng con rắn trong lúc giận dữ giống như bơ đựng trong một chiếc bình. Nàng ta nghĩ: “Chẳng ai có thể che giấu diễm vị sa môn này được điều gì nữa rồi.” Thế rồi nàng liền đưa cây mía cho ngài và nàng nấu cơm và dâng hết nôi cơm cho ngài luôn cộng với bơ, đường và cá. Câu chuyện như vậy đã đem đến gần chủ đề nên được hiểu như là *cách nói gian tiếp*. **Parikathā** (“*câu chuyện lòng vòng*”) tức là nói vòng vo tam quốc quanh [chủ đề] một cách nào đó nhằm đạt được [điều mong muốn].

2381. Liên quan đến phần mô tả về **nippesikatā** <353.4> (“*tạo áp lực*”), **akkosānā** <353.6> (“*mắng nhiếc*”) tức là phỉ báng bằng cách đưa ra mười ví dụ điển hình về phỉ báng[47]: **Vambhanā** (“*si và*”) lời nói tỏ vẻ khinh bỉ; [485] **Garahanā** (“*la mắng*”) là việc liệt kê ra những lỗi sai phạm như thể là: người đó không có niềm tin, người đó không đáng tin tưởng; **Ukkhepanā** (“*chỉ lỗi*”) là nói lên (*ukkhipana*) bằng lời như sau: “đừng nói điều đó ở đây! chỉnh sửa bằng mọi cách đưa ra bằng chứng và nguyên nhân chính là **samukkhepanā** <353.7> (“*kết tội*”), hay nói cách khác, khi một người nào đó không muốn bố thí, ta nói về họ như thế này: “Ồi quả là một vị đại thí chủ công tử,” chính là chỉnh sửa; chỉnh sửa đến nơi đến chốn như sau: Một thí chủ công tử! Chính là ‘chỉnh sửa hay súc phạm liên tục’. **Khipanā** (“*chép diều*”) tức là chọc tức như sau: Sao cơ, bạn nói người này không phải là thí chủ, ông ta luôn là người bố thí bằng lời xuông mà thôi, “đối với mọi người, chẳng có gì sao?” **Pāpanā**[48] (“*lăng mạ*”) tức là lăng mạ bằng cách nói rằng người đó không phải là một thí chủ, hay bằng cách khiển trách người đó, lăng mạ liên tục chính là **sampāpanā** (“*xuyên tạc*”).

2382. **Avanṇahāritā** <353.8> (“*ngồi lê đôi mách*”) tức đưa chuyện từ nhà này sang nhà khác, từ làng này sang làng khác, từ vùng này sang vùng khác [nghĩ rằng:] Chính vì thế họ sẽ bố thí cho ta do sợ ta sẽ đưa chuyện đi khắp nơi.’ **Parapiṭṭhimamsikatā** (“*nói xấu sau lưng*”) tức là nói những lời chỉ trích đằng sau lưng người khác. Sau khi đã nói ngọt ngào trước mặt người đó; vì điều này giống như những lời nói làm đau đớn thịt lưng của người khác khi người đó không nhìn thấy, về phía người nào đó không thể nhìn tận mặt. Chính vì thế điều này ta gọi là “nói xấu sau lưng”. **Ayaṃ vuccati nippesikatā** (“*ta gọi điều này là áp lực*”) vì nó gỡ bỏ đi (*nippeseti*)[49] quét sạch đi[50] những ân đức giống như cái nạo tre (*velupesikā*) làm thuốc cao[51] hay vì đây là cuộc theo đuổi lợi nhuận bằng cách nghiền nát (*nippimsitvā*)[52] và tán thành bột các ân đức của tha nhân. Giống như cách theo đuổi dầu kẹm bằng cách nghiền nát các thứ chất dầu kẹm; chính vì thế ta gọi là “áp lực” (*nippesikatā*)

2383. Liên quan đến phần mô tả về **lābhena lābham nijigimsanatā** <352.10> (“*lấy lợi câu lợi*”), **nijigimsanatā** <353.10> (“*theo đuổi*”) là săn đón. **Ito laddham** <353.11> (“*kiếm được từ nơi này*”) kiếm được từ ngôi nhà này. **Amutra** <353.12> (“*ở đó*”): trong ngôi nhà đó. **Etthi** <353.13> (“*tìm kiếm*”) chính là muốn có được. **Gavetthi** <353.14> (“*tham cầu*”) là săn đón. **Pariyettthi** (*tầm cầu*) săn đón tìm kiếm liên tục. Chuyện kể về vị Tỳ khuru đi khắp nơi cho của bố thí ngài đã nhận được vào lúc đầu cho các trẻ nít nơi các gia đình ở đây kia và cuối cùng ta cũng phải nói ngài đã nhận

được sửa và mật đường. **Esanā** (“ước vọng”) v.v... là các từ đồng nghĩa cho từ “tìm kiếm” (*eṭṭhi*) v.v... chính vì thế cấu trúc ở đây ta nên hiểu như sau: **esanā** (“tìm kiếm”) là đi tìm; **gavesanā** (“tham vọng”) tức là đi tìm kiếm; **pariyesanā** (“vọng cầu”) tức là kiếm ra cho được.

2384. [486] Trong phần mô tả về tính tự cao tự đại <353.16> **jātiyā** <353.17> (“xuất phát từ nguồn gốc gia đình”) là do nguồn gốc gia đình may mắn như thể trạng thái Sát Đế Lợi. **Gottena** (“do gia tộc”) là do nguồn gốc gia tộc Cồ Đàm cao sang, v.v... **Kolaputtiyena** (“do được sanh ra trong một gia đình tốt”) đó là do sanh ra trong một gia đình vĩ đại. **Vaṇṇapokkharatāya** <353.18> (“do sự vang danh thiên hạ”): do có thân xác được phú bẩm cho một sự xuất khởi may mắn; vì thân được gọi là “bông sen” (*pokkhara*); do có sự xuất khởi may mắn như thế; do có được tính thanh lịch, là ý nghĩa ở đây. **Mānaṃ jappeti** <353.20> (“ngài làm xuất hiện tính kiêu mạn”): [53] do bất kỳ người nào trên sanh y này ngài đã tạo ra, biến thành kiêu mạn như thể này: **seyyo ’ham asmi** <353.21> (“ý mình hơn”)

2385. Trong phần mô tả về tính kiêu mạn ngang bằng <353.24> **mānaṃ jappeti** <353.28> (“ngài khơi dậy niềm kiêu mạn”) có nghĩa là do bất kỳ kẻ nào trong số các xứ này ngài đã tạo ra cho họ tính kiêu mạn như sau: **sadiso ’ham asmi** <353.31> (“ta ngang bằng với”) Ở đây có sự phân biệt ý nghĩa, nhưng không có sự khác biệt nào trong Kinh Pāli cả.

2386. Trong Phần mô tả về tính kiêu mạn thua kém <352.32>, **omānaṃ jappeti** <353.36> (“Ngài khơi dậy niềm ti mạn”) có nghĩa là ngài tạo ra tính kiêu mạn thấp kém (*heṭṭhā-māno*); **omāno** <352.37> (“niềm ti mạn”) đó chính là niềm kiêu mạn thấp nơi cơ sở. [54] **Omaññanā omāññitattaṃ** (“sự tự ti, thái độ tự ti”) chính là những cách mô tả về hiện trạng, và trạng thái. **Hīlanā** <353.38> (“tự cảm”) là tự chán ghét chính mình do nguồn gốc gia đình và những gì tương tự như vậy [55] **Ohīlanā** (“sự mặc cảm”) là tự ghê tởm mình thái quá. **Ohīlitattaṃ** (“thái độ mặc cảm”) là việc mô tả về hiện trạng vừa nêu trên. **Attuññā** (“tự đánh giá thấp mình”) là tự nhận ra mình là thấp kém. **Attavaññā** (“tự khinh miệt mình.”) là tỏ vẻ tự khinh khỉnh chính mình. **Attaparibhāvo** (“tự khinh chê mình”) trở nên kiêu hãnh (*maññanā*) bằng cách khinh bỉ chính mình như sau: tôi chẳng hề có được nguồn gốc gia đình may mắn chút nào, v.v...

2387. Như vậy ba loại kiêu mạn này chỉ được giải thích nhờ những cơ sở nguồn gốc gia đình, v.v...mà thôi, và hoàn toàn không lệ thuộc vào một con người nào và liên quan đến những cơ sở này, mỗi loại trong số ba cơ sở này nổi lên có liên quan đến cả ba cơ sở đó, cụ thể là: những người nào thuộc loại có địa vị cao hơn, ngang bằng nhau và thấp kém. [56] Về điểm này, chỉ có kiêu mạn mới cho là: “ta cao hơn” người có địa vị cao hơn chính là niềm kiêu mạn cao sang hơn, điều còn lại không phải là kiêu mạn đích thực. Chỉ có kẻ nào kiêu mạn mới cho là: “ta ngang bằng” với một người ngang bằng mới là kiêu mạn ngang bằng đích thực, điều còn lại không phải là kiêu mạn đích thực, chỉ có kiêu mạn mới cho là: ‘ta thấp kém hơn với người thấp kém chính là kiêu mạn trong địa vị thấp kém, điều còn lại không phải là kiêu mạn đích thực.

2388. Nhưng **tattha katamo seyyassa seyyo ’ham asmi** <354.1> (“về điểm này thế nào là, tính kiêu mạn của một người hơn mình ý hơn”) v.v... được giải thích như là chín loại kiêu mạn căn cứ nơi một con người, trong số những loại này có ba đặc tính nổi lên nơi mỗi loại. Nhưng ở đây, **dahati** <354.6> (“tự nhận”) có nghĩa là “đặt vào”. **Taṃ nissāya** (“tùy thuộc vào điều đó”): tùy thuộc vào điều phán đoán là có địa vị cao hơn. Nhưng ở đây, **seyyassa seyyo ’ham asmī ti māno** <354.9> (“niềm kiêu mạn của kẻ nào hơn ý mình hơn”) lại nổi lên cả nơi các vị vua quan lẫn những người đã xuất gia. Vì một vị vua, do vương quốc và tài sản hay đoàn súc vật chuyên chở (*vāhana*), mới cảm thấy có niềm kiêu mạn này như sau: “còn kẻ nào sánh ngang bằng với ta được?”, và nơi một vị xuất gia [487] do giới đức của chính mình, nhờ những hạnh đầu đà người đó thực hiện, v.v... cũng cảm thấy niềm kiêu mạn như thế này: “Giữa ta và các vị tỷ khuru khác có điều chi khác biệt nào?”

2389. **Seyyassa sadiso ’ham asmī ti māno** <354.10> (“niềm kiêu mạn của kẻ nào hơn ý mình bằng”) cũng nổi lên người họ. Vì một vị vua, do có vương quốc và tài sản hay các con vật kéo, mới cảm thấy có niềm kiêu mạn như vậy: “có điểm khác biệt nào giữa ta và các vị vua khác chăng?, và nơi vị xuất gia do có giới đức, những hạnh đầu đà, v.v... mới cảm thấy niềm kiêu mạn này như sau: có gì khác biệt giữa ta và một vị Tỷ khuru khác?”

2390. **Seyyassa hīno ’ham asmī ti māno** <354.19> (“kiêu mạn nơi người hơn ý mình thua.”) cũng nổi lên nơi họ nữa. Do vị vua có vương quốc, tài sản và đoàn gia súc không được thành công mỹ mãn

mới cảm thấy niềm kiêu mạn như sau: “Ta chỉ có niềm sung sướng duy nhất là có tên một vị vua mà thôi; ta là loại vua chúa nào vậy?, và vị xuất gia là người có ít lợi nhuận và danh vọng nhất mới cảm được thói kiêu mạn như sau: “Ta chỉ có danh là vị pháp sư mà thôi, cũng có tiếng là một người đa văn, là vị Trưởng Lão Niên Trưởng, ta thuộc hạng pháp sư nào vậy?, ta thuộc hạng người đa văn đến cỡ nào vậy?, ta thuộc hạng người nào mà được gọi là Trưởng Lão Niên Trưởng nếu vậy thì ta chẳng có lợi nhuận hay danh vọng nào hay sao?”

2391. **Sadisassa seyyo 'ham asmī ti māno** <354.28> (“*kiêu mạn nơi người ngang ý mình cao hơn*”) v.v... cũng nổi lên nơi các quan thừa tướng v.v... vì một quan thừa tướng hay quan toàn quyền [57] do có tài sản, xe cộ và súc vật, mới cảm thấy kiêu mạn như vậy: “Có vị triều thần nào sánh bằng ta không? Hay : “Có điều gì khác biệt giữa ta và các vị quan thừa tướng khác chăng? hay ta chỉ hữu danh vô thực mà thôi, ta chẳng có đồ lương thực và siêm y quý nào cả, ta thuộc hạng quan lại nào vậy?”

2392. **Hīnassa seyyo 'ham asmī ti māno** <354.35> (“*kiêu mạn nơi người thua ý mình hơn*”) v.v... cũng nổi lên nơi những nông nô v.v... do các nông nô, vì mẹ và cha cũng cảm thấy có niềm kiêu mạn như sau: “Có hạng người nông nô nào có địa vị ngang bằng với ta chăng? Những kẻ khác trở thành nông nô do dạ dày mà thôi, khi họ không thể kiếm sống được, nhưng ta cao hơn họ vì ta là nông nô là do cha truyền con nối, hay do địa vị nông nô của cả hai phía cha mẹ của ta. Có điều gì khác biệt giữa ta và nông nô này nông nô nọ hay không? Hay ta phải cam chịu địa vị nông nô là do ta không có gì bỏ vào bụng. Nhưng do phía người cha người mẹ ta không hề có địa vị nông nô. Ta thuộc loại nông nô nào vậy? Và giống như người nông nô, thì các đẳng cấp *pukkusa* và *caṇḍāla* v.v... cũng cảm thấy có niềm kiêu mạn này nữa.

2393. Và ở đây kiêu mạn chỉ nổi lên nơi người nào [có địa vị] cao nhất mới dám nói: ‘Ta là người [có địa vị] cao nhất là niềm kiêu mạn đích thực; hai hạng người khác không phải là kiêu mạn đích thực. Cũng giống vậy chỉ có kiêu mạn nổi lên nơi người nào [có địa vị] ngang bằng mới dám nói: Ta [có địa vị] ngang bằng và niềm kiêu mạn nổi lên nơi kẻ nào [có địa vị] thấp hơn mới dám nói: ‘Ta là người [có địa vị] thấp hơn là niềm kiêu mạn đích thực, hai loại người kia [nơi mỗi loại] không phải là niềm kiêu mạn đích thực.

2394. Về vấn đề này, niềm kiêu mạn đích thực bị diệt trừ do thánh đạo A-la-hán; điều không phải là niềm kiêu mạn thực sự cũng bị diệt trừ do thánh đạo Nhập Lưu.

2395. Sau khi đã giải thích các loại kiêu mạn đã có căn bản, giờ đây [488] **Tattha katamo māno?** <355.11> (“*về điểm này, kiêu mạn là gì vậy?*”, v.v... được đề cập đến để chỉ ra cho thấy điều gì được tạo ra không có cơ sở.

2396. Trong phần mô tả về **atimāno** (“*tính quá mạn*”), điều này cũng được mô tả dựa trên căn bản nguồn gốc gia đình. v.v... không đụng chạm gì đến con người có địa vị cao hơn, v.v... Về điểm này, **atimaññati** <355.17> (“*kiêu mạn quá đáng*”) có nghĩa là người đó tỏ ra kiêu mạn thái quá (*atikkamitvā maññati*) về nguồn gốc gia đình., v.v... như sau: “Chẳng có kẻ nào ngang bằng so với ta được.”

2397. Trong phần mô tả về **mānātimāno** <355.20> (“*mạn quá mạn*”), **yo evarūpo** <355.24> (“*đến như thế*”) niềm kiêu mạn như thế nổi lên như sau: Người này trước kia chỉ ngang bằng với ta; giờ đây ta là người cao nhất và người này thấp hơn. Người này nói như vậy để chỉ ra cho thấy mạn quá mạn khác tùy thuộc vào niềm kiêu mạn ngang bằng trước đó giống như gánh nặng chồng lên gánh nặng vậy [58].

2398. Phần mô tả về **omāno** <355.24> (“*ti mạn*”) cũng giống như những gì được mô tả về **hīnamāna** <353.32> (“*ti liệt mạn*”) ở trên. Nhưng vì lợi ích cho những kẻ nào có thể truyền đạt được, niềm kiêu mạn này được khẳng định như sau: ‘Ta [có địa vị] thấp kém nhất’ được gọi là **omāno** (“*ti mạn*.”). Hơn thế nữa, ta nên hiểu điều này ở đây chính là “*ti mạn* khi nó xuất hiện là một cách tự hạ mình như sau: “Bạn đã sinh ra nhưng dòng dõi gia đình của bạn giống như dòng dõi của một con quạ đen. Bạn có một họ tộc, nhưng họ tộc của bạn chỉ là họ tộc Caṇḍāla; bạn có tiếng nói. Song tiếng nói của bạn chỉ giống như tiếng quạ kêu mà thôi”

2399. Trong phần mô tả về **adhimāna** <355.35> (“tăng thượng mạn”) **Appatte pattasaññitā** <355.36> (“ngộ nhận điều không chắc chứng lại cho đã chứng đắc.”) do ngộ nhận được Tứ Chân Đế như là điều chứng đắc khi ta vẫn chưa chứng đắc được. **Akate** (“điều không được thực hiện”): về các nhiệm vụ phải được thực hiện nhờ bốn thánh đạo vẫn chưa được thực hiện. **Anadhigate** (“điều chưa đắc thành được”) **Asacchikate** <355.37> (“điều chưa thể thực chứng được”): về điều gì không được thực hiện nhờ kinh nghiệm cá nhân do thánh đạo A-la-hán. **Ayam vuccati adhimāno** <355.39> (“ta gọi là tăng thượng mạn”) ta gọi điều này là niềm kiêu mạn trong đắc chứng (*adhigatamāna*).

2400 Nhưng nơi người nào điều này diễn ra và nơi người nào thì không? Trước tiên điều này không nổi lên nơi các đồ đệ bậc thánh. Do các ngài, có niềm vui tràn trề thông qua quán xét lại thánh đạo, thánh quả và nếp bản. Diệt trừ các phiền não và các phiền não còn lại. Không còn nghi ngờ về thấu triệt được các thánh đức; chính vì thế nơi các vị Nhập Lưu v.v... không nổi lên niềm kiêu mạn nói rằng: “Ta là vị Nhất Lai” và v.v... Cũng như vậy điều này không nổi lên nơi kẻ nào có ác hạnh, vì người này không hăm hở đạt đến các thánh đức. Cũng vậy điều này không nổi lên nơi kẻ nào có giới đức mà lại bỏ qua chủ đề thiền của mình và để hết tâm trí vào điều cảm khoái để ngủ. v.v...

2401. Nhưng nó nổi lên nơi người nào có giới đức thanh tịnh, nơi người nào chăm chú chuyên cần đề mục thiền của mình, nơi người nào sau khi đã xác định được danh sắc, lại vượt thắng được nghi ngờ bằng cách phân biệt những nhân duyên đó; kiêu mạn đó cũng nổi lên người nào, sau khi đã áp dụng tam tướng, lại am hiểu được các hành và có thiền quán sơ đẳng. Và khi kiêu mạn này đã nổi lên, người đạt đến được chỉ thanh tịnh hay được quán thanh tịnh dừng lại giữa đường. Vì trong vòng mười năm, hai mươi năm, ba mươi năm người đó không thấy xuất hiện các phiền não nào lai vãng đến, [489] người đó tưởng mình đã trở thành vị Nhập Lưu, vị Nhất Lai hay vị Bất Lai. Nhưng người nào đạt đến được chỉ và quán chỉ dừng lại ở bậc A-la-hán mà thôi. Vì nhờ sức mạnh chánh định (*concentration*) mà mọi phiền não nơi người đó được trấn áp và nhờ sức mạnh thiền quán người đó sẽ phân biệt được hết các hành. Chính vì thế các phiền não không thể lai vãng tới người đó được trong thời gian khoảng 60 năm, 80 năm, 100 năm, đây cũng chính là thái độ tâm linh của một người đã đoạn tận các phiền não. Không thấy bất kỳ phiền não nào lai vãng tới trong một khoảng thời gian dài đến như vậy mà không dừng lại, thì người đó tưởng mình như đã đạt đến bậc A-la-hán.

2402. Giống như Trưởng Lão Mahānāga, đang cư trú tại Uccatalanga, [59] giống như Trưởng Lão Mahādatta, đang cư trú tại Hankanaka, giống như Trưởng Lão Cūlasumana, đang cư trú tại Ninkaponṇa [60] là thiền viện (*padhānaghara*) tọa lạc tại thành phố Cittalapabbata. Đến đây ta đưa ra một chuyện kể để làm minh chứng.

2403. Hình như Trưởng lão Dhammadinna, đang cư trú tại Talanga, [61] một trong số những phiền não của ngài đã được đoạn tận và ngài đã chứng đắc Đạt thông (*paṭisambhidhā*), ngài là thầy diễn giải Giáo Pháp cho một Tăng đoàn Tỳ khuru đông đảo. Một ngày kia, đang khi ngài ngồi thiền trong chính doanh trại ban ngày của Tăng Đoàn, ngài thắc mắc: ‘Không hiểu thiền sư của chúng ta, Trưởng Lão Mahānāga, đang cư trú tại Uccatalanga, đã đạt đến tột đỉnh cao cuộc sống sa môn chưa? Ngài nhận ra là Trưởng Lão vẫn còn là một người bình thường. Ngài dự biết nếu Trưởng Lão không đến gặp mình, nếu như ngài viên tịch ắt sẽ chết trong tình trạng vẫn là một người bình thường, ngài thiền sư đã dụng thần lực bay lên hư không và đáp xuống gần Trưởng Lão đang ngồi thiền trong doanh trại ban ngày của Tăng đoàn. Ngài liền kính lễ, tỏ lòng thuần thực và ngồi ngay xuống chỗ dành riêng cho mình. Khi được hỏi: “Hỡi chư huynh Dhammadinna, tại sao ngài lại đến bất ngờ như vậy? ngài trả lời: “Tôi đến đây để hỏi ngài một số vấn đề, thưa Trưởng lão đáng kính.” Khi được bảo cho biết: “Chư huynh thân mến, nếu ta biết điều gì ta sẽ trả lời cho ngài.” Trưởng Lão liền đặt ra cả ngàn câu hỏi khác nhau.

2404. Vị Trưởng lão nói mà không do dự mỗi lần ngài được hỏi. Thế rồi sau khi đã nói: “trí tuệ của ngài vô cùng sắc sảo, thưa ngài Trưởng lão kính mến, ngài đã đạt đến hiện trạng này tự bao giờ vậy? Ngài trả lời: “Thưa chư huynh kính mến, sáu mươi năm về trước.” ‘Thưa Trưởng lão kính mến, ngài có nhập chánh định (*concentration*) chăng?’ ‘Chư huynh thân mến, điều đó không khó khăn gì với ta cả.’ ‘Thưa Trưởng lão kính mến, thế thì ngài hãy biến một con voi xuất hiện xem nào. Vị Trưởng lão khiến một con bạch tượng xuất hiện tức khắc. “Thưa Trưởng lão kính mến, giờ thì ngài khiến con voi tiến thẳng lại đây nơi ngài đang ngồi, tai giương lên cao và đuôi duỗi thẳng, và vòi dút vào miệng và thốt lên những tiếng kêu khùng khiếp xem sao. Vị Trưởng lão làm y như vậy. Nhìn thấy cảnh tượng một con voi khùng khiếp đang tiến lại gần nhanh như chớp, Ngài liền đứng dậy và bắt đầu chạy trốn.

Thế rồi vị Trưởng lão đã đoạn tận các lậu hoặc [490] liền giang tay ra rồi túm lấy vạt y cả sa của ngài mà nói: ‘Thưa Trưởng lão kính mến, vị nào đã đoạn tận lậu hoặc liệu có còn tồn tại tính nhút nhát chăng?’

2405. Thế rồi ngài nhận ra rằng ngài Trưởng Lão kia vẫn chỉ là một người bình thường. Vị Trưởng Lão đó liền lên tiếng: “Chư huynh Dhammadinna, xin hãy giúp đỡ tôi. Thế rồi ngài quý phục dưới chân vị Trưởng lão. Trưởng lão kính mến, ta sẽ giúp đỡ cho người. Chính vì thế mà ta đã đến, xin đừng lo lắng làm gì; và vị Trưởng lão đã diễn giảng đề mục thiền cho ngài. Vị Trưởng lão nhận lấy đề mục thiền. Khi ngài đứng dậy và thực hiện một cuộc hành thiền, Ngài đạt đến A-la-hán, đó là thánh quả cao nhất. Ở bậc hành thiền thứ ba, hình như vị Trưởng lão kia có cá tính sân hận.

2406. Trong phần mô tả về **asmimāno** <356.1> (“ngã sở mạn”), **rūpe asmī ti māno**. <356.2> (“kiêu mạn cho phép ta nói rằng: ta thuộc phạm vi sắc”) là niềm kiêu mạn nổi lên như thế này: ‘Ta chính là sắc (*aham rūpaṃ*). **Chando** (“dục”) đó chính là dục câu hành với kiêu mạn. Cũng giống như thế trong trường hợp (“tùy miên”). Về phương diện cảm thọ v.v... thì ta cũng áp dụng cùng một phương pháp như vậy.

2407. Trong phần mô tả về **micchāmāno** <356.7> (“tà kiến mạn”) liên quan đến **pāpakena vā kammāyatanena** <356.8> (“do lãnh vực bất thiện nơi công việc”) v.v... một lãnh vực bất thiện nơi công việc là công việc câu cá với cần câu kèm theo đánh bắt. Một lãnh vực nghề nghiệp bất thiện (*sippāyatana*) chính là lãnh vực thành thạo trong cả hai việc chế tạo lưới bắt cá và đánh cá bằng lưới và trong việc phóng lao móc và đâm bằng lao; ma thuật bất thiện (*vijjāṭṭhāna*) là bất kỳ loại ma thuật nào (*vijjā*) làm tổn thương đến tha nhân; về tri thức (*suta*) bất thiện là điều liên quan đến chiến tranh Bhārata hay vụ hiếp dâm Sītā; câu chuyện (*paṭibhāṇa*) bất thiện đó là những câu chuyện về khúc ca ballad về các vũ nữ, câu chuyện vô bổ. v.v... có liên quan đến việc nói xấu; ác giới (*sīla*) đó là tu khổ hạnh con dê (goat?) hay tu khổ hạnh con bò (cow?); về lời nguyện (*vata*) chính là lời nguyện con dê (goat?) hay lời nguyện con bò (ox?); Tuy nhiên quan điểm bất thiện (tà kiến) (*diṭṭhī*) lại là bất kỳ một tà kiến nào trong số 62 tà kiến.

2408. Trong phần mô tả về **ñātivitakko** <356.16> (“suy tư về những người họ hàng”) v.v... tư duy do họ hàng thôi thúc nổi lên thông qua tình cảm trần tục dựa trên năm dây dục lạc như thế này: Mong rằng bà con thân thuộc của tôi được sống hạnh phúc và may mắn, đó là “suy tư về những người thân”; nhưng lại không phải loại suy tư về những người thân xuất hiện như thế này: “Họ sẽ phải tiêu diệt và qua đi; họ tỏ ra trung tín và đáng tin cậy.”

2409. **Janapadavitakko** <356.20> (“suy tư về mẫu quốc”) đó là suy tư dựa trên tình cảm trần tục nơi người nào cảm thấy bằng lòng như thế này: ‘mẫu quốc của ta có đầy của bố thí, có mùa thu hoạch bội thu; nhưng chẳng phải loại suy nghĩ về mẫu quốc nổi lên như thế này: ‘Thần dân nơi mẫu quốc của ta thì trung thành, đáng tin cậy, và đã đạt đến tịch diệt và viên tịch’.

2410. “Suy tư với mục tiêu bắt tử” hay “tư duy bắt tử” chính là **amaravitakko** <356.23> về điểm này, tư duy liên quan đến việc hành khổ hạnh nơi vị nào đang tu luyện hành khổ hạnh nghĩ rằng: “Khi đau khổ đã bị cạn kiệt do việc ngồi xỏm. v.v... trong cuộc sống mai hậu [491] Chính người đó sẽ được hạnh phúc và bắt tử” chính là “tư duy với mục tiêu bắt tử.” Nhưng những người bám lấy tà kiến, khi được hỏi: “Liệu ngài có khẳng định điều bắt diệt chăng? v.v... lại bắt đầu lẩn tránh: Tôi nghĩ không phải thế, cũng chẳng như thế, không khác đi được, tôi không nghĩ chẳng như vậy, không phải thế tôi không nghĩ như thế. Suy tư của ngài nếu liên hệ với tà kiến ta gọi là “bắt tử” (*amara*). Chính vì con cá được gọi là “bắt tử” (*amarā*) [62] ta không thể giết cá khi bắt được trong nước, nhưng sẽ được ném đi chỗ này chỗ nọ và sẽ không bị bắt trở lại. Cũng giống như vậy tư duy này không thể bị tiêu diệt (*na maraṭi*) vì điều đó không cam kết với bất kỳ phía này phía nọ, xem xét cả hai phía chung với nhau, ta có thể nói [63] **ayam vuccati amaravitakko** <356.26> (“ta gọi đây là tư duy bắt tử”)

2411. **Parānuddayatā-paṭisaṃyutto** <356.27> (“liên kết với cảm thọ bạn bè dành cho tha nhân”) liên quan đến tình cảm thế tục dưới dạng cảm thọ bạn bè [64]. Liên quan đến **sahanandī** <356.28> (“người đó chia sẻ niềm vui với họ”), khi những thí chủ của các ngài được sung sướng hay buồn khổ, thì ngài chia sẻ vui sướng với họ gấp hai lần, lúc họ buồn khổ cũng chia sẻ với họ hai lần như vậy, khi họ sung sướng thì ngài cũng cảm thấy sung sướng gấp đôi, khi họ phải khổ khổ thì ngài cũng buồn khổ gấp hai lần. **Uppannesu kiccakaraṇīyesu** <356.29> (“khi khởi lên hữu sự”): khi những công việc lớn nhỏ này phát lên bất ngờ. **Attanā vā yogam āpajjati** <356.30> (“người đó tự bắt đầu

ra tay giúp sức”): hoàn thành công việc này công việc nọ, ngài vượt qua lời kêu gọi, ngài làm náo loạn việc xoá bỏ. **Yo tattha** (“điều gì nằm trong lãnh vực này”): tư duy trần tục về nơi cư trú chung, hay về nhiệm vụ thực hiện công việc. Ta gọi điều này là “tư duy liên quan đến cảm thọ bạn bè dành cho tha nhân.”

2412. **Lābhasakkārasilokapaṭisaṃyutto** <356.3> (“liên quan đến của cải, thanh danh và tiếng kẹm”): liên quan đến của cải gồm có y cà sa, v.v... liên quan đến thanh danh và tiếng kẹm bằng cách biến hai thứ đó làm đối tượng

2413. **Anavaññattipaṭisaṃyutto** <356.27> (“liên quan đến những gì không bị khinh miệt”): tư tưởng nổi lên cùng với niềm khao khát không bị khinh miệt như vậy: “Ôi, mong rằng tha nhân không khinh miệt ta, mong rằng họ không nói điều gì tai hại và gây thiệt hại về ta!” **Yo tattha gehasito** <357.1> (“điều gì có đặc tính trần tục trong đó”): tư duy đó nổi lên còn tùy thuộc vào đặc tính trần tục ta gọi là năm sợi dây dục lạc khi tâm nổi lên như vậy: mong rằng đừng có ai khinh miệt ta!

2414. Điều còn lại thì đã quá rõ ràng.

Các nhị Pháp

2415. Liên quan đến các nhị pháp, phần mô tả về **kodha** <357.5> (“sân hận”).v.v... ta nên hiểu như đã được khẳng định ở trên (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 367)

2416. Nhưng trong những cách mô tả như vậy chúng ta chưa đưa ra ở trên phần giải thích về **upanāha** <357.5> (“thù oán”)[65] diễn vào thời điểm tiếp theo sau “sân” được gọi là “thù oán” (*upanāha*) vì thù oán lại mang theo “hận thù” (*upanayhati*) do mỗi “sân hận” trước đó. [492] Phương thức đem theo thù hận chính là **upanayhanā** <357.12> (“mang theo oán thù”). Hiện trạng những người nào tỏ ra không thân thiện lại là **upanayhitattam** (“tính không thân thiện”). **Aṭṭhapanā** (“lưu lại”): xếp theo thứ tự điều gì đã xuất hiện trước; hay công việc sắp xếp theo giới hạn. **ṭhapanā** (“việc giữ lại”) chính là việc sắp xếp nguyên thủy. **Sanṭhapanā** (“việc duy trì”) là cách ấn định oán hận liên tục bằng mọi cách. **Anusamsandanā** (“tích tụ”) lại hợp nhất với sân xuất hiện lần đầu tiên mà không cho thấy bất kỳ khoảng cách thời gian nào. **Anuppabandhanā** (“cột chặt”) chính là việc nối kết những gì diễn ra trước đó với điều xảy ra tiếp theo sau. **Dalhīlammam** (“chấp cứng”) tức là làm cho vững chắc. **Ayam vuccati** <357.14> (“ta gọi điều này là”): ta gọi đây là hận thù mang đặc tính đem theo thù oán và có nhiệm vụ là không thể bỏ qua thái độ thù địch, thành tựu điều đó, con người ta không thể từ bỏ thái độ thù địch được. Thật không thích hợp chút nào để cho ta biết điều này điều nọ. Như vậy người đó tiếp tục theo dõi hấn. Ngọn lửa [hận thù] bùng phát giống như một khúc củi đang cháy dở dang. Giống như da gấu khi đang được tẩy rửa và giống như nhúm rễ rách được bôi mỡ bò và dầu mỡ, người đó không thể làm sạch sẽ được.

2417. **Makkho** <357.15> (“gièm pha”)[66] là hiện trạng gièm pha: và khi hiện trạng này xuất hiện như việc bôi nhọ các phẩm hạnh tốt của tha nhân, trước tiên là bôi nhọ chính hành vi của mình. Giống như chất phân bôi nhọ kẻ nào đạp cục phân đó. Hai từ tiếp theo chính là cách mô tả về trạng thái và hiện trạng. Hiện trạng khinh miệt (*niṭṭhura*)[67] là **niṭṭhuriyam** <357.16> (“khinh miệt”); nói rằng: “chẳng quan hệ gì đến người đó nhiều đến vậy và rồi nhỏ nước miếng, đó chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Niṭṭhuriyakammam** <357.17> (“hành vi khinh miệt”) = *niṭṭhuriyakaraṇam*. Một người chủ hộ sống nhờ vào một chủ hộ khác, hay một vị Tỷ khuru sống nhờ một vị Tỷ khuru khác, sau khi đã nổi nóng vì một vài lý do tầm thường, như thể nói rằng: ‘Đâu có gì phải lệ thuộc vào người đó nhiều đến vậy’ rồi phệt nước miếng và rồi lấy chân dụi đi và tỏ ra khinh miệt (*niṭṭhuriyam karoti*) người đó. Ta gọi hành vi đó là hành vi khinh miệt. Nhưng xét về khía cạnh đặc tính, v.v... việc gièm pha có đặc tính bôi nhọ những phẩm chất của tha nhân; có nhiệm vụ nhằm triệt phá những phẩm chất đó; được thành tựu hành vi che đậy các hành vi mà tha nhân đã hoàn thành được một cách xuất sắc.

2418. “Áp bức, hà hiếp”[68] là **paḷāso** <357.18> (“việc áp bức”). Vừa quan sát thấy các phẩm chất thiện của người khác, người đó tức khắc cao bằng với những phẩm chất thiện của chính người mình, là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. Qui trình (*āyanā*) áp bức này được gọi là **paḷāsāyanā** <357.19> (“hành động áp chế”). Đó chính là “việc áp chế” và vì điều đó luôn đem lại (*āhāra*) chiến thắng cho chính người đó, thế nên cũng lại là bổ dưỡng (*āhāra*) áp chế nữa. Chính vì thế mà nó còn là **paḷāsāhāro** (“dẫn đến áp bức”). **Vivādatṭhānam** (“cơ sở để đấu tranh”) là nguyên nhân để cãi cả

lẫn nhau. **Yugaggāho** <357.20> (“việc ngăn cản”) cũng tương tự như là việc nhận lấy trách nhiệm. **Appaṇissaggo** (“không từ bỏ”). Là việc không từ bỏ những người đó đã nắm vững được. [493]

2419. Nhưng đối với trạng thái, v.v... áp bức có trạng thái xen vào; nhiệm vụ của nó là cào bằng các phẩm chất tốt của người này so với phẩm chất của người khác; được thành tựu bằng cách thiết lập theo cách đo lường các phẩm chất tốt của người khác. Do một kẻ áp chế không đổ lỗi cho người khác. Người đó giữ cho việc áp dụng vào chính mình một cách ngang bằng. Khi trong phòng họp có cuộc tranh luận nổi lên về nhiều Kinh Phật và lý do khiến cho nhiều vị Tỷ khuru lên tiếng khác với ngài nói rằng: Có gì khác giữa điều ngài nói và điều tôi trình bày đâu? Chẳng phải những gì chúng ta đưa ra đều giống như hai phần của một đồng xu *suvaṇṇa* bẻ đôi hay sao?

2420. Phần mô tả về **issā** <357.21> (“tính ghen tỵ”) và **macchariya** (“tính bõn xén”) đều có ý nghĩa như đã nói ở trên (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 373-6; xin đọc thêm 257)

2421. Trong phần mô tả về **māyā** <357.31> (tính xảo trá), **vācam bhāsati** <358.1> (“ngài đưa ra những lời”) có nghĩa là: cho dù ngài biết rõ, ngài vẫn nói như thể hoàn toàn không có gì xảy ra như sau: “Hỡi các vị tỷ khuru, kẻ nào sai phạm giới luật thì làm điều sai trái nhưng chúng ta không có bằng chứng về việc sai phạm đó.” **kāyena parakkamati** <358.2> (“đích thân ngài xen vào”): ngài vẫn làm nhiệm vụ hàng ngày, “để cho không một ai có thể biết ta đã làm những hành vi bất thiện.”

2422. Việc che đậy những lỗi lầm hiện hữu chính là tính xảo trá (**māyā**) cũng như phù phép (**māyā**) để che mắt thiên hạ. Hiện trạng kẻ nào xảo trá được gọi là **māyāvitā** <358.3> (việc xảo trá). Sau khi đã thực hiện điều bất thiện, do liên tục che giấu nên chúng sanh tiếp tục tồn tại (*āsaranti*) [69] trong lỗi phạm (*aticca*) do chính việc che giấu đó, lại là **accāsarā** (“trá hình”). Việc đó tạo ra lừa đảo (*vañceti*). Vì chính thân xác, lời nói và suy nghĩ đều chứng tỏ cho thấy có điều gì đó khác biệt, ta gọi đó là **vañcanā** (“trò lừa đảo”). “Bằng cách đó chúng sanh lừa gạt” (*nikaronti*) ta gọi là **nikati** (“tính bịp bợm”); họ làm điều sai trái, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Vikiraṇā** (“tính lảng tránh”) là do phủ nhận hành vi xấu như sau: Ta không làm như thế **Pariharaṇā** <358.4> (“dối quanh”) là do điều gợi ý: “Ta không làm như vậy.” **Guhanā** (“che giấu”) là do hành vi che giấu bằng chính thân, khẩu và ý. Che giấu bằng bất cứ giá nào là **pariguhanā** (“giấu nhem đi”). “điều này giấu nhem đi hành vi xấu bằng hành vi thân xác, lời nói và suy nghĩ giống như che giấu đồng phân với cỏ và lá cây được gọi là **chādanā** (“che phủ đi”). Giấu nhem bằng mọi giá lại là **paricchādanā** (“che giấu đi”). “không cho thấy bằng cách làm rõ” là **anuttānikammaṃ** <358.5> (“che hành động tinh vi mờ đi”). “không làm rõ ràng” là **anāvikammaṃ** (“hành động mờ ám”) Làm lu mờ toàn bộ lại là **vocchādanā** (“khoả lấp”). **Pāpakriyā** (“hành vi bất thiện”) là do thực hiện điều xấu liên tục do che giấu được điều gì đã làm. **Ayaṃ vuccati** <358.6> (“ta gọi là”): ta gọi điều xảo trá có đặc tính là che giấu đi điều đã làm; với thói quen đó người ta trở thành giống như than hồng trong đám lửa sắp tàn che phủ bằng một lớp tro. Giống như chiếc cù do nước che khuất đi, và giống như con dao phủ trong miệng giẻ rách.

2423. [494] Trong phần mô tả về **sāṭheyya** (“ý đồ lường gạt”), **sāṭho** <358.8> (“tính gian trá”) là người không nói thật do làm rõ những phẩm chất không có thật. **Parisāṭho** (“tính lường gạt hoàn toàn”) là một người có ý đồ gian trá bằng mọi cách. **Yaṃ tattha** (“về điểm này thì điều đó”): điều gì tồn tại nơi người đó. **Saṭham** (“tính gian trá”) là tính không trung thực trong việc cho thấy những phẩm chất không hiện hữu. **Saṭhatā** <358.9> (“đặc tính gian trá”) là trạng thái gian trá. **Kakkaratā** (“hiện trạng nhảm nhí”) là một từ đồng nghĩa với điều đó. Do hai từ **parikhattatā** **pārikkhattiyaṃ** <358.9>; xin cũng đọc <351.22> (“sự nép mình, hiện trạng quý quyết”), thiếu trung thực rõ ràng được khẳng định như điều dựng nên bằng cách đào [hào] vây chung quanh (xin đọc ở trên §2355). **Idaṃ vuccati** <358.10> (“ta gọi điều này là”): ta gọi đó là có ý đồ lường gạt trong việc công bố cho thấy những phẩm chất không tồn tại nơi ta; khi một người nào đó có tính tình như vậy thì ta không tài nào có thể biết được bụng dạ hay lưng người đó ra sao:

*Bên phía tay trái hẩn là con lợn thiên,
bên tay mặt hẩn hiện hình thành con dê
bằng giọng nói hẩn hiển hiện con bê [70]
và bằng chiếc sừng hẩn lại hiện rõ một con bò có tuổi”
(Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) ii. 656; Nda ii 421).*

Hẩn trông giống như một con quỉ lợn thiên [71] như đã được mô tả như vậy.

2424. Phần mô tả về **avijjā** <359.29> (“*vô minh*”) v.v... có ý nghĩa như đã được khẳng định ở trên.

2425. Trong phần mô tả về **anajjavo** <359.29> (“*không chánh trực*”), **anajjavo** <359.30> (“*không chánh trực*”) là hiện trạng không ngay thẳng. Hiện trạng một người nào đó không ngay thẳng lại là **anajjavatā** (“*thiếu ngay thẳng*”). **Jimhatā** (“*đặc tính quanh co*”) là hình mặt trăng khuyết [trắng lưỡi liềm]; **vaṇkatā** (“*khúc khuỷu*”) đặc tính quanh co giống như bãi nước đá bỏ trên đường đi. **Kuṭilatā** (“*tính cong vẹo*”) giống như đặc tính quanh co của một luồng cây. Nhưng toàn bộ ba từ này chỉ có đặc tính quanh co nơi thân xác, lời nói và suy nghĩ là được khẳng định ở đây mà thôi.

2426. Trong phần mô tả về **amaddava** <359.32> (“*không nhu nhuận*”) hiện trạng nơi người nào không mềm dẻo là **amudutā** <359.33> (“*tính không dịu dàng*”) trạng thái không mềm dẻo là **amaddavatā** (“*thiếu dịu dàng*”) là hiện trạng của một người cứng cỏi lại là **kakkhaḷiyam** (“*tính cứng cỏi*”). Trạng thái cứng cỏi do thiếu hơi ấm làm dịu lại ta gọi là **phārusiyam** (“*đặc tính thô bỉ*”) hiện trạng tâm trở nên cứng cỏi do thói quen không có thói tâm thường được gọi là **ujucittatā** (“*thái độ thẳng tắp*”); việc nhắc lại trạng thái thiếu mềm dẻo (*amudutā*) nhằm mục tiêu phân biệt điều đó. Cứng cỏi tâm được gọi là không dịu dàng (*amudutā*); sơ cứng tâm không được gọi là [tâm ngay thẳng] (*ajjava*)^[72].

2427. Trong phần mô tả về **akkhanti** <360.1> (“*thiếu kiên nhẫn*”) v.v... ta nên hiểu theo nghĩa trái ngược lại với cách mô tả về kiên nhẫn (*khanti*) v.v...

2428. Trong phần mô tả về **Samyojana** <361.14> (“*triền*”) **ajjhataṃ** <361.15> (“*nội phần*”) là dục hữu (*kāmaabhava*). **Bahiddhā** <361.16> (“*ngoại phần*”) là sắc hữu và vô sắc hữu, mặc dù do chúng sanh chỉ tồn tại nơi dục hữu [495] trong một thời gian ngắn, chỉ khoảng một phần tư đại kiếp (*kappa*) trong ba phần tư đại kiếp dục hữu thì trống rỗng và không có gì bên trong. Chúng sanh tồn tại trong một thời gian dài nơi sắc hữu và vô sắc hữu. Cũng giống như vậy vì tử và vòng tái sanh thì tồn tại nhiều nơi dục hữu và rất ít tồn tại nơi các sắc hữu và vô sắc hữu và nơi nào có nhiều tử và vòng tái sanh, lại có nhiều chờ đợi, nguyện vọng và ước muốn; nơi nào có ít, thì những điều đó cũng có ít mà thôi. Chính vì thế dục hữu có tên gọi là “*nội triền*” và những sắc hữu và vô sắc hữu lại có tên gọi là “*ngoại triền*” chính vì thế **ajjhataṃ samyojanam** <361.15> (“*nội triền*”) và mỗi ràng buộc nơi sắc hữu và vô sắc hữu được gọi là “*ngoại triền*” được gọi là **bahiddhā samyojanam** <361.16> (“*ngoại triền*”).

2429. Ở đây mỗi thứ lại có năm loại; chính vì thế ta đề cập đến **pañcorambhāgiyāni** <361.15> (“*năm hạ phần kiết sử*”) và **pañcuddhambhāgiyāni** <361.16> (“*thượng phần kiết sử*”). Về điểm này, đây là ý nghĩa của từ: dục giới được gọi là **oram** <361.15> (“*thấp hơn*”) vì do có tái sanh ảnh hưởng tại đó thế nên chúng hay lui tới (*bhajanti*) điều thấp hơn (*oram*), như vậy chúng được coi như thuộc loại “*hạ phần*” (*orambhāgiya*). Các sắc giới và vô sắc giới có tên gọi là **uddham** <361.16> (“*thượng phần*”) vì tái sanh ảnh hưởng tại đó chúng hay lui tới điều cao hơn, như vậy chúng được gọi là “*thượng phần*” (“*uddhambhāgiya*”).

Các tam Pháp (Đề)

2430. Trong phần mô tả các Tam Pháp <361.18>, chính hành vi các căn trong qui trình hiện hữu được giải thích thông qua ba căn bất thiện. Liên quan đến **akusalavittakka** <362.32> (“*tâm bất thiện*”), v.v... **vittakka** (“*tâm*”) là suy tư (*vitakkana*). **Saññā** <363.8> (“*tưởng*”) là nhận biết, **dhātu** <363.20> (“*giới*”) hiểu theo nghĩa bản chất tự nhiên (*sabhāva*)

2431. Trong phần mô tả về **duccarita** <363.35> (“*ác hạnh*”) phương pháp đầu tiên được phân loại theo các nghiệp đạo. Phương pháp thứ nhì được phân loại theo nghiệp bao gồm toàn bộ, phương pháp thứ ba được phân loại theo tư niệm được tạo ra mà thôi.

2432. Trong phần mô tả về **āsava** <364.12> (“*các lậu hoặc*”) có ba lậu hoặc được giải thích theo phương pháp Kinh Tạng.

2433. Trong phần mô tả về **esanā** <366.20> (“*tâm cầu*”), ngắn gọn việc tâm cầu và tham dục được khẳng định ngắn gọn trong đoạn bắt đầu như sau **tattha katamā kāmesanā** <366.22> (“*về điểm này, dục cầu là gì vậy?*”) ta nên hiểu theo nghĩa là **kāmesanā** <366.24> (“*dục cầu*”). Việc tâm cầu và tham đối với các hữu được khẳng định trong đoạn bắt đầu với **yo bhavesu bhavacchando** <366.26>

(“ điều đó được coi như dục đối với hiện hữu trong số các loại hiện hữu”) ta nên hiểu như là **bhavesanā** <366.27> (“hữu cầu”) quan điểm đi tìm kiếm phạm hạnh cầu được coi như là việc tìm kiếm của kẻ nào có tà kiến đã được khẳng định trong đoạn bắt đầu với **sassato loko** <366.29> (“thế giới vĩnh cửu”) ta nên hiểu như là **brahmacariyesanā** <366.28> (“phạm hạnh cầu như một tà kiến.”) và vì không phải là tham và tà kiến được coi như là “việc tầm cầu” Nhưng cũng còn là hành vi (nghiệp = kamma) đi kèm theo (*tadekaṭṭha*), chính vì thế phương pháp thứ nhì được đưa ra để chứng tỏ điều đó. Về điểm này, **tadekaṭṭham** <366.34> (“sinh chung theo với nó”) ta nên hiểu như là sinh chung với việc liên kết (*sampayuttekaṭṭha*) [496]

2434. Về điểm này, điều gì đi kèm với tham dục chỉ thích hợp với chúng sanh nơi cõi dục giới mà thôi. Nhưng điều đi kèm với tham dục hiện hữu thì thích hợp với các vị Đại Phạm Thiên. Có thân nghiệp bất thiện xuất hiện vào sát na tạo thích thú nơi các đề mục thiền, nơi những kẻ đang đi kinh hành sau khi đã xuất khỏi một thiền chứng; lại thấy khẩu nghiệp xuất hiện vào thời điểm tạo thích thú bằng cách thốt lên những lời như : “ Ôi sung sướng tột đỉnh! Ôi sung sướng biết bao.! Lại có ý nghiệp xuất hiện vào lúc ta có sáng khoái chỉ xuất hiện nơi tâm thức mà không phải tạo tác chuyển động nơi các thân nghiệp và khẩu nghiệp. Và liên quan đến tà kiến đi đến quan điểm cực đoan (*antaggāhika*), lại cho rằng có cả [ba loại nghiệp chướng] nhờ đi kinh hành.v.v... đối với tất cả những ai có tà kiến như vậy.

2435. Liên quan đến phần mô tả **vidhā** <376.5> (“các tỷ giáo cách”), trong các đoạn như sau: “Họ gọi hạng người nào thuộc hạng (*katham vidham*) người giới hạnh? Hạng người nào được gọi là hạng người khôn ngoan?” (S i. 53) (*vidhā*) các hiện thể chỗ cho diện mạo và hình dáng. Trong các đoạn như : “Một loại (*ekavidham*) là trí căn bản” (Vbh 306) đó là một phần. Trong các đoạn như thế: “Ngài không dao động trong trạng thái ngã mạn.(Th. 1076). Đó là điều kiêu hãnh. Và ở đây ta chỉ gọi kiêu hãnh là *vidhā* mà thôi; do đặc tính thay đổi (*vidahana*) theo tỷ giáo cách, cao nhất, ngang bằng và thấp hơn, ta cũng gọi đó là “tỷ giáo cách” (*vidhā*); hay ta có thể hiểu *vidhā* là vị trí. Chính vì thế ở đây có thể là một trạng thái kiêu hãnh, vị trí kiêu hãnh nổi lên như sau: “Ta cao trọng hơn hết” ta nên hiểu điều đó như là **seyyo ’ham asmī ti vidhā** <367.6> (“tỷ giáo cách: “ta cao trọng nhất”) cũng vậy đối với hai câu còn lại.

2436. Trong phần mô tả **Bhaya** <367.9> (“sợ hãi”), **Jāṭim paṭicca bhayaṃ** <367.12> (“sợ hãi do nguồn gốc sanh”) là nỗi sợ hãi nổi lên do nguyên nhân là [sanh] nguồn gốc sanh. **Bhayānakam** (“kinh hoàng”) đây là cách mô tả trạng thái kinh hãi. **Chambhitattam** (“run sợ”) chân tay run lẩy bẩy do sợ hãi mà ra. **Lomahamso** (“dựng tóc gáy”) đó là lông tóc trên thân mình dựng đứng lên. Sau khi chứng tỏ sợ hãi có nhiệm vụ bằng hai từ này, ngài lại chứng tỏ cho thấy liên quan đến bản chất [bằng các từ] **Cetaso utrāso** <367.13> (“nổi khiếp sợ tâm”)[73]

2437. Trong phần mô tả về **tama** <367.21> (“ám muội”), đây lại là vô minh được giải thích dưới tiêu đề không chắc chắn. Do các từ: vô minh bực lưu, đen tối, mù lòa và si ám, có ý nghĩa quá rộng. (J. iii 60), chính vô minh cũng được gọi là “ám muội”; nhưng giáo lý lại đưa ra dưới tiêu đề không chắc chắn nhằm tạo dễ dàng trong việc giảng thuyết theo ba giai đoạn.

2438. Về điểm này, đối với một người nghi ngờ như vậy: “làm sao thế được? Trong quá khứ liệu tôi có thuộc đẳng cấp Sát Đế ly hay không? Hay là chỉ người Bà la môn hay người phệ xá hay thủ đà hay người da đen hay da trắng hoặc lùn hay cao? Nói về **atītam addhānam ārabbhā kaṅkhati** <367.23> (“nghi ngờ về quá khứ”) (xin đọc thêm MA i. 68 tt) Về một người có nghi ngờ như vậy: Bằng cách nào? Trong tương lai liệu tôi có phải là người thuộc đẳng cấp Sát Đế Ly chăng hay chỉ là một người Bà la môn hay một người phệ xá hay thủ đà hay có màu da đen hay trắng, hay lùn hoặc cao? Giờ đây ta nói **anāgatam addhānam ārabbhā kaṅkhati** <367.23> (“nghi ngờ về tương lai”) đối với một người nghi ngờ như thế này: ‘Bằng cách nào đây? Giờ đây tôi có thuộc đẳng cấp Sát Đế Ly hay chỉ là một người Bà la môn hay một người phệ xá hay thủ đà? Bằng cách nào vậy? Tôi thuộc vô sắc hữu hay cảm thọ, tướng hành hay thức? được nói về **paccuppannam addhānam ārabbhā kaṅkhati** <367.25> (“nghi ngờ về hiện tại”).

2439. Về điểm này, cho dù chẳng có người Sát Đế Ly lại không ý thức được chính hiện trạng Sát Đế Ly của chính mình, hay một người Bà la môn cũng không ý thức được về hiện trạng Bà la môn của chính mình, hoặc giả hiện trạng của người phệ xá, không ý thức được chính trạng thái phệ xá của mình hay người thủ đà lại không ý thức được chính hiện trạng đẳng cấp thủ đà của chính mình, [497]

ấy vậy các chúng sanh còn tin tưởng có linh hồn [74] và lại nghi ngờ như vậy: ‘linh hồn trong ta giống điều gì vậy? linh hồn đó có màu xanh hay màu vàng, màu đỏ, màu trắng; hình vuông, lục giác hay bát giác?’ Người ta cho rằng: họ lại nghi ngờ theo cách này (có nghĩa là, về hiện tại).

2440. **Titthāyatanāni** <367.28> (“ngoại giáo xứ”): Các lãnh vực (*āyatana*) lại là các chỗ cạn (*tittha*); hay là các lãnh vực của những người ngoại đạo (*titthiya*). Về điểm này, “ngoại đạo” là tên dành cho 62 quan điểm. “ngoại đạo” là những người nào có quan điểm tạo ra hỷ và lạc. Ý nghĩa của *āyatana* (“xứ”) đã được khẳng định ở trên (xin đọc §212 tt). [75] Về vấn đề này, vì toàn bộ những người nào có quan điểm khi phải tái sanh, chỉ được tái sanh tại ba cõi đó mà thôi và khi họ gặp nhau, thì họ cũng chỉ gặp nơi ba cõi này mà thôi và họ qui tụ tại đó và cũng chính những cõi này lại là nguyên nhân gây ra các hiện trạng có tà kiến, chính vì thế *titthāyatanāni* có nghĩa là họ là ngoại đạo (*titthāni*) và các lãnh vực (*āyatanāni*) hiểu theo nghĩa được sanh ra v.v... và *titthāyatanāni* có nghĩa là họ gồm các lãnh vực (spheres = *āyatanāni*) thuộc những người ngoại đạo (*titthiyānaṃ*) có cùng ý nghĩa như vậy.

2441. **Purisapuggalo** <367.30> (“con người”) là một chúng sanh và chắc chắn. Khi ta nói tới một người đàn ông (*purisa*) và một người, thì “một chúng sanh” cũng được nói tới. Nhưng đây chỉ là cách nói theo cách sử dụng qui ước; điều này được khẳng định như vậy cho người nào hiểu điều đó như vậy. **Paṭisaṃvedeti** (“cảm thọ được”): biết điều đó nói lên nơi chính đặc tính tương tục tính; được cảm thọ thấy hay trải qua điều đó.

2442. **Pubbe katahetu** <367.32> (“do nghiệp đã thực hiện trong quá khứ”): do những gì ta đã thực hiện trong quá khứ trở thành nguyên nhân; ý nghĩa ở đây là ngài cảm thọ được do nghiệp đã thực hiện trong quá khứ làm nguyên nhân [đối với điều đã cảm thọ được]. Đây là học thuyết (giáo lý) của ngài Nigaṇṭhas. Nhưng người nào khẳng định điều này lại chối bỏ cả hai cảm thọ nghiệp (*kammavedanā*) và cảm thọ duy tác (*kiriyavedanā*) và chỉ chấp nhận có cảm thọ quả mà thôi (*vipākavedanā*). Họ chối bỏ bảy trong số tám bệnh tật bắt đầu với bệnh khởi xuất từ mật (bile) (xin đọc S iv. 230) và ba loại nghiệp bắt đầu với nghiệp được cảm thọ tại nơi đây và lúc này (xin đọc Trung Bộ Kinh iii 214tt) và chỉ chấp nhận bệnh tật nào được cảm thọ nơi hiện hữu tiếp theo sau đó. Trong số bốn loại tư được gọi là tư thiện, bất thiện, quả và duy tác, chúng chỉ trừ ra tư quả.

2443. **Issara-nimmāna-hetu** <367.36> (“do có một vị thiên chủ tác tạo”) = *issara-nimmāna-kāraṇā*; “ta cảm thọ được điều đó là do sự sáng tạo của vị thiên chủ, của vị Phạm Thiên hay vị Pajāpati” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Đây là giáo lý của các vị Bà la môn. Vì đây là ý định của họ, đó là chúng ta không thể cảm thọ được ba loại cảm thọ tiếp theo đó dựa vào đó điều gì chúng ta thực hiện trong thời điểm hiện tại hay tiếp theo sau một mệnh lệnh [nơi hiện tại] hoặc thông qua điều đã được thực hiện trước đó, hay không có nguyên nhân hay điều kiện; nhưng chỉ do việc sáng tạo do một thiên chủ thì ta mới cảm nghiệm được. Nhưng những người đó khẳng định như vậy lại bác bỏ toàn bộ bốn loại bệnh tật được nói đến ở trên mà không chấp nhận, ngay cả một loại nào trong số đó; cũng giống như vậy họ bác bỏ luôn toàn bộ những loại nghiệp nói đến ở trên bắt đầu với nghiệp phải được cảm thọ ngay tại nơi đây và lúc này [498] mà không chấp nhận bất kỳ một loại nào.

2444. **Ahetu-paccayā** <368.2> (“vô nhân duyên”): không có nguyên nhân và điều kiện; ý nghĩa là ta cảm thọ được điều đó do không có bất kỳ lý do nào, đây là giáo lý của Ājīvakas. Những người nào khẳng định như vậy cũng không chấp nhận toàn bộ những nguyên nhân nói đến ở trên và những bệnh tật nói đến ở trên và không chấp nhận bất kỳ loại nào trong số đó.

2445. **Kiñcanā** <368.4> (“những chướng ngại”) là những vùng đất đai thuê mướn (*pālibodha*) (xin đọc Trung Bộ Kinh ii 263-4 *kiñcanatā*; Trung Bộ Kinh i. 298 và MA ii 354). **Rāgo kiñcanam** <368.5> (“tham ái như là chướng ngại”): khi tham ái nổi lên nó trói buộc chúng sanh và nắm giữ rịt họ lại. Chính vì thế ta gọi là “chướng ngại”. Đối với sân và si thì cũng như vậy.

2446. **Aṅgaṇāni** <368.7> (“những cấu uế”): trong đoạn kinh Phật được truyền xuống như sau: “Có một hũng đất họ tìm ra nước” (J I 109), *aṅgaṇa* là một miếng đất, trong đoạn Kinh Phật được truyền xuống như sau: “họ cố loại bỏ những vết bẩn và bụi bặm.” (M. I 100) đó là bất kỳ loại rác cỏ hay bùn đất (*paṇka*). Trong đoạn Kinh Phật được truyền lại như sau: “hay đang chiếm hữu những thiếu sót” (Trung Bộ Kinh I 125) đó là các cấu uế mạnh mẽ thuộc nhiều loại khác nhau; và ở đây chỉ có ý định ám chỉ các *aṅgaṇa* được coi như là các cấu uế. Chính vì thế ngài đã nói **rāgo aṅgaṇam** <368.8> (“tham cấu uế”) v.v...

2447. **Malāni** <368.8> (“*những trần cấu*”): Những lý do dành cho một hiện trạng bị vấy bẩn **rāgo malam** <368.11> (“*tham trần cấu*”): khi tham dục nổi lên, nó làm cho tâm trở nên dơ bẩn, khiến cho tâm có vết nhơ. Chính vì thế ta gọi tham dục là một trần cấu. Hai loại khác nữa cũng như vậy.

2448. Trong phần mô tả về **visama** <368.13> (“*tình trạng thất thường*”) Vì cả trong thói tham lam, v.v... và trong thân ác hạnh, v.v... các chúng sanh bị vấp ngã và đang khi bị vấp ngã chúng sanh đã rơi khỏi giáo lý của Đức Phật và khỏi nhân cảnh. Chính vì thế người ta cho rằng: đó là nguyên nhân vấp ngã và rời khỏi **rāgo visama** <368.14> (“*tham dục đã trở thành một tình trạng thất thường*”) v.v...

2449. **Aggī** <368.19> (“*lửa*”) lửa ở đây được hiểu theo nghĩa đốt hay thiêu rụi hết sạch. **Rāgaggi** <368.20> (“*ngọn lửa tham dục*”): khi ngọn lửa tham dục xuất hiện nó thiêu rụi và thiêu huỷ hết các chúng sanh. Chính vì thế ta gọi là ngọn lửa; cũng giống hết như vậy trong trường hợp sân và si. Đây là các chuyện kể liên quan về vấn đề này.

2450. Có một vị Tỳ khưu ni trẻ tuổi đi đến một căn nhà trai giới tại thành phố Cittalapabbata và đứng nhìn xem một tác phẩm điêu khắc của người canh cửa (*dvārapālaka*). Thề rồi tình cờ tham dục nổi lên trong ni sư đó, thề là nàng bị thiêu rụi và rồi bị chết ngay tại chỗ; các vị Tỳ khưu ni đi ngang qua đó liền nói: hãy điều vị Tỳ khưu ni trẻ tuổi đang đứng chết trông kia về đi. Có một vị đi tới và nắm lấy tay ni sư, hỏi rằng: “Tại sao ni sư lại đứng ở đây?” Ngay khi vị ni sư đó đụng vào cánh tay ni sư kia tức khắc cũng bị đốt cháy và ngã lăn ra. Đây là điều đầu tiên kể về việc bị tham dục thiêu rụi.

2451. Nhưng căn cứ vào việc sân hận thiêu rụi ở đây ta nên coi các vị chư thiên có ý đã bị sân ám hại (*manopadosika*) làm trụ lạc trác táng, và cũng căn cứ vào việc si thiêu rụi ta nên xét các chư thiên có tâm đã bị si thiêu rụi bằng cách lao vào thú vui trụ lạc (*khiddāpadosika*) (xin đọc D I 20), vì thông qua si mà họ để mất hết chánh niệm; và đó cũng là lý do tại sao họ đã chết sau khi đã bỏ thời gian dành cho ăn uống qua đi trong tiêu khiển trác táng.

2452. **Kasāva** <368.22> (“*khuyết tật*”): cay đắng vì thiếu chất dinh dưỡng, và xuất phát từ tham dục, v.v... và các thân ác hạnh, v.v... chẳng có bất kỳ người nào trở thành thanh cao được và lấy chất dinh dưỡng bỏ ích, thế nên người ta nói rằng: **rāgo kasāvo** <368.23> (“*tham ái chính là khuyết tật*”).

2453. **Assādadiṭṭhi** <368.26> (“*tà kiến về hỷ lạc*”) là tà kiến tương ứng với hỷ lạc. **Natthi kāmesu doso** <368.28> (“*dục lạc chẳng có tội lỗi gì*”): người đó cho rằng chẳng có hại gì khi ta say đắm và lấy dục lạc làm đối tượng tham dục vì dục lạc chính là các phiền não. [76] **Pātabyatam** (“*sa ngã*”) chính là sử dụng hết, dùng hết hoàn toàn các hiện trạng phải tạo ra sa ngã”; vì kẻ nào khẳng định như vậy thì sử dụng phiền não dục trong số các tham dục đó làm đối tượng giống như một người uống cạn, giống như một người nuốt hết vào miệng. **Attānudiṭṭhi** <368.30> (“*ngã tà kiến*”) là tà kiến chấp theo bản ngã. **Micchādiṭṭhi** <369.1> (“*tà kiến*”) đó chính là tà kiến ác.

2454. Giờ đây vì trước tiên ta có thường kiến (*sassatadiṭṭhi*), thứ hai là thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*), và thứ ba là đoạn kiến (*ucchedadiṭṭhi*), chính vì thế để có thể chỉ ra cho thấy rằng ý nghĩa được đề cập đến ở đây chính là **sassatadiṭṭhi assādadiṭṭhi** <369.6> (“*tà kiến về hỷ lạc chính là thường kiến*”) v.v...

2455. Phần mô tả về **arati** <369.8> (“*bất mãn*”) và phần mô tả về **vihesā** <369.12> (“*tính não hại*”) lại có ý nghĩa như đã đề cập đến ở trên.

2456. **Adhammacariyā** <369.17> (“*hạnh phi pháp*”) tức là việc thực hiện điều phi pháp: “hành động phi pháp” chính là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây hành vi thất thường hay việc thực hiện hành vi phi pháp chính là **visamacariyā** <369.18> (“*hạnh thất thường*”)

2457. Phần mô tả về **dovacassatā** <369.21> (“*sự khó dạy*”) [77] và **pāpamittatā** (“*ác bằng hữu*”) là hai từ đã có ý nghĩa nêu ở trên (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 393-4; xin đọc thêm 52)

2458. Tưởng liên quan đến những sự việc đa dạng vì sự xuất hiện có liên quan đến các đối tượng có nhiều tướng là **nānattasaññā** <369.31> (“*tướng dị biệt*”). Hay “do dục tưởng là một sân tướng (ác ý) là điều khác, [về não hại tưởng lại là điều khác nữa]. Chính vì thế tưởng rất đa dạng. Chính vì thế mà ta có tướng dị biệt vậy.

2459. Trong phần mô tả về **kosajja** <369.37> (“*biếng nhác*”) và **pamāda** (“*tính dễ duôi*”). Thói quen chậm chạp do thiếu thành tâm trong việc tu luyện những pháp thiện nơi những kẻ nào đã buông thả tâm nơi năm dây dục lạc đó là **kosajja** (“*tính biếng nhác*”) và ta nên hiểu hiện trạng buông thả thông qua tính buông thả là **pamādo** <370.7> (“*tính dễ duôi*”).
2460. Phần mô tả về **asantuṭṭhitā** <370.16> (“*không tri túc*”) v.v... cũng có ý nghĩa như đã đề cập đến ở trên.
2461. Trong Phần mô tả về **anādariya** <371.7> (“*thiếu suy xét*”), hiện trạng không dẫn đo suy tính (*anādara*) do không xin ý kiến (*anādiyana*). Hiện trạng không suy xét lại là **anādaratā** (“*thiếu quan tâm suy xét*”). Hiện trạng không tôn trọng hiểu theo nghĩa sống cuộc sống với thiền sư (*garu*) là **agāraṇo** (“*thiếu kính lễ*”). **Apaṭissavatā** (“*không vâng lời*”) hiểu theo nghĩa không sống với một vị Trưởng lão. **Anaddā** <371.9> (“*không tiếp thu*”) chính là không lưu ý đến ai (*anādiyanā*). **Anaddāyanā** (“*không thọ trì*”) là một hiện trạng không để ý đến. **Anaddāyittam** (“*hiện trạng thiếu thọ trì*”) chính là một hiện trạng không quan tâm. **Acittikāro** (“*thiếu tôn trọng*”) đó là việc thiếu tỏ ra tôn trọng với thiền sư của mình.
2462. **Assaddhiyaṃ** <371.21> (“*thiếu niềm tin*”) là một tình trạng thiếu niềm tin. **Assaddahanā** <371.24> (“*không tin tưởng*”) là một trạng thái không tin. **Anokappanā** (“*không tin nhiệm*”) có nghĩa là không chấp nhận bằng cách tin cậy vào và tiền lại gần. **Anabhippāsādo** (“*không tịnh tín*”) hiểu theo nghĩa không tin cậy.
2463. **Avadaññutā** <371.26> (“*tính hẹp hòi*”) là không biết được ý nghĩa các từ “cho, bố thí”, “thực hiện” do tính keo kiệt bòn xén. [500] **Buddhā ca Buddhasāvaka ca** <372.26> (“*Chư Phật và đồ đệ của các ngài*”): ở đây, bằng cách thêm vào số Chư Phật Toàn Giác cả các vị Độc Giác Phật nữa. **Asametukāmatā** <372.27> (“*không muốn gặp mặt nhau*”) tức là không muốn đến gần (tiếp cận) họ.
2464. **Saddhammaṃ asotukāmatā** <372.30> (“*không muốn lắng nghe giáo pháp*”): ba mươi bảy pháp bồ đề phần được gọi là “giới pháp thiện” (*saddhamma*); không muốn lắng nghe giáo pháp đó. **Anuggahetukāmatā** <372.36> (“*không muốn học hỏi tìm hiểu*”) = *na uggahetukāmatā*.
2465. **Upārambhacittatā** <372.28> (“*đặc tính tâm cất vản*”) chính là hiện trạng lưu ý cất vản, nhưng vì do có ý nghĩa giống hệt như *upārambha*. Chính vì thế để có thể vạch ra điều đó. **Tattha katamo upārambho** <373.1> về điểm này thế nào là tâm vản nạn? v.v... về điểm này, **upārambho** <373.2> (*sự vản nạn*) là thông qua sự phê phán, lập lại sự phê bình **anūpārambho** (“*sự cất vản*”), cách chỉ trích là **upārambhanā** (“*sự bắt bẻ*”). Nhắc lại sự bắt bẻ là sự chuyên bắt bẻ, thái độ của người chuyên bắt bẻ là **anūpārambhitatta** <373.3> (“*tư cách chuyên bắt bẻ*”). **Uññā** (“*sự khinh khi*”) là khinh nhờn. **Avaññā** (“*sự khinh dễ*”) là khinh thường. Miệt thị là **paribhavo** (“*sự khinh miệt*”). **Randhagavesitā** (“*sự tìm lỗi*”) = *randhassa gavesitā*: một người tìm nhược điểm là người tìm lỗi, thái độ của người ấy là người tìm lỗi; **Ayaṃ vuccati** <374.4> (“*đây gọi là*”): đây gọi là sự vản nạn với tư cách xem lỗi của người khác. Một người đầy đủ điều này, giống như một người thợ may sửa quần áo, khi anh ta trải tấm vải ra, chỉ nhìn thấy những chỗ rách, như vậy làm ô danh tất cả những ân đức tốt đẹp của người khác, chỉ trú vào đặc tính xấu của người mình
2466. **Ayoniso manasikāro** <273.15> (“*không khéo tác ý*”) tức là tập trung tư duy vào một vấn đề không đúng những phương tiện. **Anicce niccaṃ** <373.16> (“*liên quan đến vô thường cho là trường cửu*”) điều đó diễn ra liên quan đến đối tượng chỉ là vô thường như sau: Có trường cửu tồn tại. Cũng như thế đối với **dukkhe sukhaṃ** (“*liên quan đến vấn đề đau khổ cho là lạc*”) v.v...
2467. **Saccavipparikkūlena vā** <373.18> (“*hay do những gì đối nghịch lại với chân đế*”) do vấn đề gì đó không phù hợp với Tứ Chân Đế. **Cittassa āvaṭṭanā** <373.19> (“*hướng tâm*”), v.v... tất cả chỉ là từ đồng nghĩa với từ hướng tâm tới. (*āvajjanā*); hành vi hướng tâm tới tạo ra tâm hữu phần để hướng tâm tới.” (*āvatteti*), đây cũng là hành vi “hướng tâm” “tiếp tục tạo cho điều đó hướng tâm tới (*anu anu āvaṭṭeti*) lại là **anvāvaṭṭanā** (“*tiếp tục hướng tâm tới*”). “điều này lại nghiêng về (*ābhūñjati*), vì vậy đây chính là **ābhogo** (*tư niệm*) “điều này mang theo (*samannāharati*) từ đối tượng dòng hữu phần sang tới một đối tượng khác”, chính vì thế đây lại là **samannāhāro** (“*chuyên niệm*”) “nó biến đổi đối tượng xuất hiện nơi tâm như nó đã xuất hiện tiếp theo sau chính đối tượng đó”, chính vì thế đó là **manasikāro** <373.20> (“*tác ý*”). Tâm thực hiện” có nghĩa là “tâm đó sắp đặt”. **Ayaṃ vuccati** (“*ta gọi điều này là*”): việc tác ý không đúng các phương tiện có đặc tính hướng tâm tới một cách sai lạc

được gọi là “không khéo tác ý” Nhờ điều này một người không thể hướng tâm một cách đúng đắn vào các khổ đế. v.v...

2468. Trong phần mô tả về **kummaggasevanā** <373.21> (“*tu tập tà đạo*”) là việc tu tập của vị nào tu tập tà đạo ta gọi là người đó tu luyện tà đạo được gọi là “việc tu luyện tà đạo” [501] để có thể vạch ra được điều đó, ta đặt ra câu hỏi thứ hai: **Tattha katamo kummaggo?** <373.22> (“*về điểm này, tà đạo là gì?*”)

2469. Điều còn lại ý nghĩa xem ra đã rõ ràng.

Các tứ Pháp

2470. Trong phần mô tả các tứ pháp, liên quan đến *Ai dục khởi sanh* (*taṇhuppāda*) **cīvarahetu** <375.36> (“*vì lý do chiếc y cà sa*”) có nghĩa [ái dục] khởi sanh với y cà sa là nguyên nhân như sau: “Chúng ta sẽ nhận y cà sa xinh đẹp ở đâu?” **Itibhavābhavaḥetu** <375.39> (“*như vậy liên quan đến loại hiện hữu này hay loại hiện hữu kia*”) : Ở đây **Iti** là một tiểu từ hiểu theo nghĩa chỉ định; ý nghĩa ở đây là: “Vì lý do chiếc y cà sa v.v... cũng như vậy chỉ vì loại y cà sa này hay loại y cà sa nọ.” Và ở đây, tốt hơn và dầu mỡ tốt hơn nữa, mật ong, mật đường. v.v... được ám chỉ như là **bhavābhavo** (“*một loại hiện hữu này hay loại hiện hữu khác nữa.*”) Nhưng ta nên hiểu rằng bốn thánh tông (*ariyavaṃsa*) (xin đọc A ii. 27tt) được diễn giải liên tiếp nhằm mục đích loại bỏ bốn loại ái dục khởi sanh này.

2471. Liên quan đến *đường dẫn đến sai lầm* **chandāgatim gacchati** <376.1> (“*thiên vị do thương*”) có nghĩa là người thiên vị, đã thực hiện những gì không được phép thực hiện, thông qua thương và tình cảm cá nhân. Cũng giống như vậy đối với các từ khác. Về điểm này, nhờ thương người đồ đệ đó đã thực hiện những gì thiên sư chưa kiềm chế được (*assāmikam sāmikam karoti*) như sau: “Đây là người bạn của ta, hay người bạn thân của ta, hay người bạn thân thiết của ta, hay người đó đáng cúng cho ta của bố thí”, ta gọi người đó là: “người thiên vị vì thương.” Thông qua tính thù địch tự nhiên hay sân hận nổi lên ngay giây phút đó, người nào biến những gì thuộc thiên sư của mình thành những gì không thuộc thiên sư của mình như sau: “Đây là kẻ thù của ta” ta gọi “người đó thiên vị vì ghét.” Nhưng kẻ nào, do ngu dốt hay đần độn lại cách này cách khác mà biến điều gì không phải do thiên sư của mình thực hiện thành những gì ngài thực hiện, ta gọi đó là thiên vị vì si mê mà ra. Nhưng người nào do sợ hãi mà cho điều gì không phải là của thiên sư mình thành của thiên sư mình như sau: “người được nhà vua sủng ái hay kẻ tiềm quyền [78] này sẽ gây hại cho ta” ta gọi người đó là “người thiên vị vì sợ hãi.” Nhưng kẻ nào, khi phân phát bất kỳ của bố thí gì mà do cảm tình riêng tư lại phân phát nhiều hơn cho người này người kia, như sau: “Đây là bạn tôi, hay người thân thiết của tôi hay người bạn tâm tình của tôi”, hay do sân hận mà phân phát ít hơn như sau: “Đây là kẻ thù của ta”, hay do ngu si đần độn và không biết điều được bố thí hay không được bố thí, không được cho người này nhiều hơn, và người khác ít hơn do sợ hãi mà rằng: “Nếu như ta không cho điều đó cho người này sẽ gây hại cho ta”, người này liên tục thiên vị theo bốn cách bắt đầu bằng thiên vị vì thương.

2472. “Các Vị Bậc Thánh không thiên vị theo kiểu này” là **agati** <376.2> (“*thiên vị*”). Bằng cách này “các vị phi thánh thiên vị” lại là **agati-gamanam** (“*sự tây vị*”). Cặp từ này được khẳng định là rất thông thường với tứ pháp này. **Chandagamanam** <376.3> (“*sự tây vị vì thương*”) = *chandana gamanam*. điều này được khẳng định không mấy phổ biến (thông thường) với sân (hận). v.v... thiên vị coi như điều không hài hoà bằng cách loại bỏ tham dục về phía chính mình và sân hận về phía bên kia lại và **vaggagamanam** (“*hành theo phe phái*”), điều này được khẳng định là quá thông thường đối với tham và sân hận; sai phạm giống như nước chảy xuống một con dốc đó là **vārigamanam** (“*lưu chuyển giống như nước* [chảy xuống dốc] điều này được khẳng định là điều giống nhau cho cả bốn.

2473. [502] Liên quan đến những điên đảo. “họ đi tìm kiếm (*esanti*) các điên đảo khắp nơi (*viparītato*), cụ thể là vô thường, v.v... các đối tượng cho là trường cửu v.v... lại là **vipariyesā** <376.5> (“*các điên đảo*”), **Saññāvipariyeso** <376.6> (“*tướng điên đảo*”) = *saññāya-vipariyeso*. Chính vì thế cũng như hai loại khác, như vậy những thứ này làm thành bốn theo như cách [phân chia] [79] thành bốn loại trở thành mười hai với [ba lần bốn], cụ thể là tướng v.v... [có nghĩa là, tâm và tà kiến] có liên quan đến từng loại trong bốn thứ đó; và trong số này, có tám loại được diệt trừ do thánh đạo Nhập Lưu. Những tướng điên đảo (*vipallāsa*) và tâm điên đảo đã nhìn tịnh là bất tịnh đã được giảm bớt do thánh đạo Nhất Lai và bị diệt trừ do thánh đạo Bất Lai. Những tướng điên đảo và tâm

điền đảo cũng nhận ra được điều đau khổ là lạc được thánh đạo A-la-hán diệt trừ. Ta nên hiểu điều này theo cách thức này.

2474. Liên quan đến *các cách phi thánh ngôn*, **anariyavohārā** <376.12> (“phi thánh ngôn”) lại là cách phi thánh ngôn và của người bất thiện. **Diṭṭhavādītā** <376.13> (“những người quyết đoán cho rằng điều đó đã được nhận ra”): họ là những người quyết đoán như sau: “Ta đã thấy điều đó” và ở đây ý nghĩa nên được hiểu như là tư (volition) làm khởi xuất những khẳng định sai trái này sai trái nọ. Người ta cũng cho rằng, cùng với từ đó, tư (volition) cũng được đề cập tới.

2475. Nơi tư pháp thứ hai cùng một phương pháp cũng được áp dụng. Vì không có người thánh đức nào không nhìn thấy mà lại khẳng định: “Ta đã nhìn thấy điều đó” hay bất kỳ người nào đã thấy lại khẳng định: “Ta không nhìn thấy điều đó” Chỉ có người đê tiện mới nói như vậy. Chính vì thế ta nên hiểu đây là phi thánh ngôn đây là tám tư niệm cùng với các từ nơi người nào nói như vậy.

2476. Liên quan đến *các loại ác hạnh*. Tư pháp đầu tiên được khẳng định theo tư thù địch, tư pháp thứ hai theo khẩu ác hạnh.

2477. Liên quan đến *các loại sợ hãi*. Trong tư pháp thứ nhất **jātibhayam** <376.25> (“sợ hãi do nguồn gốc sanh”) là nỗi sợ hãi nổi lên do nguồn gốc sanh. Cũng như vậy đối với điều còn lại, trong tư pháp thứ hai. **Rājabbhayam** <376.28> (“sợ hãi các vị vua”) là nỗi sợ hãi nổi lên do một vị vua, điều còn lại cũng giống như vậy. Trong tư pháp thứ ba. **Cattāri bhayāni** <376.24> (“bốn loại sợ hãi”) là những loại sợ hãi nơi những người lên tàu vượt đại dương. Nơi đại dương, hình như, sóng biển Mahinda nổi lên cao đến sáu mươi dặm và sóng biển Sông Hằng cũng nổi cao đến năm mươi dặm; sóng Rohaṇa cũng nổi lên cao đến bốn mươi dặm; sợ hãi nổi lên do có quá nhiều sóng gió được gọi là **ūmibhayam** <376.31> (“sợ hãi sóng biển”). **Kumbhīlabhayam** (“sợ hãi cá sấu”) là nỗi sợ hãi nổi lên vì các cá sấu xuất hiện. **Avatṭabbhayam** (“sợ hãi các dòng nước xoáy”) là nỗi sợ hãi nổi lên do các dòng nước xoáy xuất hiện. Có con cá man rợ mà ta gọi là **susukā** (“cá mập”): nỗi sợ đó được gọi là **susukābhayam** (“nỗi sợ hãi cá mập”). Trong tư pháp thứ tư. **attānuvādabbhayam** <376.34> (“nỗi sợ hãi tự phê bình”) là nỗi sợ hãi nổi lên nơi kẻ nào làm điều bất thiện và tự khiển trách chính mình. **Parānuvādabbhayam** (“nỗi sợ hãi do lời phê bình của người khác”) là nỗi sợ hãi nổi lên do lời phê phán của người khác. **Dandabbhayam** (“nỗi sợ hãi bị trừng phạt”) là nỗi sợ hãi nổi lên trong một gia đình do hình phạt được nhà vua áp đặt, và nơi vị nào xuất gia đi tu do hình phạt Giới luật (vinaya) ấn định. **Duggatibhayam** <376.35> (“nỗi sợ hãi ác thú”) là nỗi sợ hãi nổi lên do bốn khổ cảnh [503] Như vậy có mười sáu loại sợ hãi to lớn được các tư pháp này giải thích.

2478. Nơi tư pháp *tà kiến*. Đây là tà kiến của vị [du sĩ Timbarūsaka’s] được giải thích (S ii. 22). Về điểm này, **sayamkatam sukhadukkham** <376.37> (“lạc và đau khổ tự tạo”) là quan điểm nổi lên nơi người nào coi cảm thọ như là bản ngã; do đó “cảm thọ chỉ được cảm thọ tạo ra mà thôi” và điều đó là như vậy. Cũng còn hiện hữu trước đó nơi các cảm thọ đó; như vậy đây là thường kiến. **Saccato thetato** (“như điều có thực và quả quyết”) : như là điều có thực và vững chắc. **Paramkatam** <376.38> (“do người khác thực hiện”) là quan điểm, nổi lên nơi người nào coi bản ngã như là cảm thọ, được coi là nguyên nhân tạo ra cảm thọ mà [nguyên nhân] lại khác với cảm thọ hiện tại. Cho là “cảm thọ đó do một cảm thọ trước đó tạo nên” Nếu như vậy, thì tiêu diệt cảm thọ nguyên nhân trước đó sẽ xuất hiện tiếp theo đó; như vậy đây là đoạn kiến. **Sayamkatañ ca paramkatañ ca** <377.1> (“tự tạo hay do người khác tạo ra”) là quan điểm nổi lên nơi người nào chấp nhận điều đó theo ý nghĩa đã được đề cập đến ở trên. “Một nửa là tự tạo và một nửa do người khác tạo nên”; điều đó được gọi là thường và đoạn kiến. Điều thứ tư là quan điểm nổi lên nơi người nào cho là “hạnh phúc và đau khổ xuất hiện không có nguyên nhân nào cả.” Đó là như vậy, đây là vô nhân liên. Điều còn lại đã rõ ràng ở đây vì theo phương pháp ta đã giải thích ở trên.

Các ngũ Pháp.

2479. Trong phần giải thích các ngũ pháp, vì nơi người nào theo quan niệm cá nhân, v.v... chưa được diệt trừ, khi phải tái sanh nơi hiện hữu tội đĩnh lại bị kéo xuống và khiến phải rơi xuống cõi dục hữu trở lại, chính vì thế mà ta gọi là **orambhāgiyāni saṃyojanāni** <377.6> (“các hạ phần kiết sử”). Như vậy năm kiết sử này không gây cản trở cho người nào đã rời khỏi đó, nhưng chúng dẫn trở lại những kẻ nào đã rời khỏi; và năm sợi dây này bắt đầu với **rūparāga** <377.10> (“sắc ái”) lại không ngăn cản kẻ nào đang rời khỏi, nhưng cũng không tạo cho kẻ đó xuất hiện trở lại.

2480. Năm sợi dây bắt đầu với thèm khát đó là **saṅgā** <377.16> (“*những hệ lụy*”) hiểu theo nghĩa trói buộc. Ta gọi là **sallā** (“*những mũi tên*”) hiểu theo nghĩa là thâm nhập vào.

2481. **Cetokhilā** <377.22> (“*tâm hoang vu*”) là các hiện trạng sơ cứng, các hiện trạng vô dụng, các hiện trạng tâm linh gai góc. **Satthari kaṅkhati** <377.23> (“*mối nghi ngờ đạo sư*”): người đó nghi ngờ thể chất của đạo sư mình hay các ân đức của ngài. Nghi ngờ về thân xác của ngài, người đó nghi như sau: ‘Phải chăng thân xác của ngài có được trang điểm bằng 32 tướng tốt hay không?’ Nghi ngờ về những ân đức của ngài; người đó nghi như sau: ‘Liệu ngài có trí toàn tri có khả năng biết được quá khứ, tương lai và hiện tại hay chăng?’ **Vicikicchati** (“*người đó không chắc chắn*”): đang khi người đó điều tra nghiên cứu (*vicinanto*) người đó gặp rắc rối (*kicchati*); người đó phải đương đầu với đau khổ, người đó không thể quyết định được. [504] **Nādhimuccati** (“*người đó không giải quyết được*”): người đó không thể ra quyết định đúng lúc: ‘Như vậy đó là **Na sampasīdati** (“*người đó không tịnh tín*”): người đó không thể tin tưởng. Để khỏi bị phiền hà vì thiếu quyết đoán bằng cách tự áp dụng vào những ân đức tốt đẹp đó.

2482. **Dhamme** <377.24> (“*về Giáo Pháp*”): về giáo pháp đầy khả năng được ghi trong Kinh Phật và về pháp thành. Nghi ngờ cả về đặc tính khả thi nơi Giáo Pháp ghi trong Kinh Phật. Người đó hành động như vậy: “Người đó cho rằng Phật ngôn ghi trong Tam Tạng có đến tám mươi tư ngàn pháp uẩn liệu có hay không có đến con số như vậy? Nghi ngờ về khả năng pháp thành, người đó tiến hành như sau: ‘Họ cho rằng thánh đạo là sản phẩm thiên quán, thánh quả là sản phẩm thánh đạo, việc từ bỏ hết mọi hành, chính là níp bàn vậy. Vậy níp bàn có hay không? **Saṅghe kaṅkhati** <377.25> (“*người đó nghi ngờ về Tăng đoàn*.” Nghĩ rằng: “Tăng đoàn là đoàn thể tám hạng người tụ lại, có nghĩa là, bốn hạng người thiết lập nơi thánh đạo và bốn hạng thiết lập nơi thánh quả là những người có ân đức như đã được khẳng định bằng các lời sau đây: “Những người có chánh hạnh” v.v... liệu có tồn tại hay không? Nghi ngờ về tam học, người đó hành động như sau: “họ cho là tăng thượng giới học, tăng thượng tâm học, tăng thượng tuệ học: những điều đó có tồn tại hay không?”

2483. **Cetaso vinibandhā** <377.29> (“*những nhiễm trước tâm*”): nắm chặt bằng cách ràng buộc tâm như thể nắm chặt trong lòng bàn tay, đó là “nhiễm trước tâm”. **Kāme** <377.30> (“*liên quan đến dục lạc*”) liên quan đến dục lạc làm đối tượng và dục phiền não. **Kāye** <377.31> (“*liên quan đến thân xác*”) liên quan đến thân xác chính mình. **Rūpe** <377.32> (“*liên quan đến sắc pháp*”): liên quan đến những hình thái hữu hình.

2484. **Yāvadattham** <378.1> (“*mãn nguyện với lòng mình*”): hân ước muốn tối đa. **Udarāvadehakam** (“*ăn đầy bụng*”) ngón đầy bụng. Vì vậy ta gọi điều đó là “ngón đầy bụng” vì người đó đã ăn đầy (*avadehana*) bụng [80] (*udara*). **Seyyasukham** (“*khoái cảm khi nằm xuống*”) đó là cảm khoái có được khi nằm trên giường, ngồi trên ghế đệm, hay những khoái cảm theo mùa. **Passasukham** (“*cảm khoái đang khi trở mình bên này trở mình bên kia*”) vì có người cảm thấy khoái khi trở bên phải trở qua bên trái đó chính là cảm khoái nổi lên khi làm như vậy. **Middhasukham** (“*khoái lạc ngủ say*”) đó là cảm khoái trong cơn mê ngủ. **Anuyutto** (“*tự dành hết cho*”) dành hoàn toàn cho điều đó.

2485. **Panidhāya** (“*nguyện vọng*”): trông đợi. Liên quan đến **sīlena** (“*nhờ giới đức này*”) v.v... **Sīlam** (“*giới đức*”) chính là giới đức gồm bốn loại thanh tịnh giới. **Vata** (“*hạnh tu*”) tức là việc thực hiện hạnh tu. **Tapa** (“*tu khổ hạnh*”) là hành vi khổ hạnh. **Brahmacariya** (“*phạm hạnh*”) tức là tránh không quan hệ tình dục. **Devo vā bhavissāmi** (“*hoặc ta sẽ trở thành một vị chư thiên [vĩ đại]; ta sẽ trở thành hoặc là một vị chư thiên rất quan trọng*”). **Devaññatara vā** (“*hay chỉ là chư thiên thứ yếu*”) hay một người nào đó nơi các vị chư thiên không quan trọng gì cả.

2486. “Chúng ngăn cản, chúng gây cản trở các pháp thiện xuất hiện” chính là **nīvaraṇāni** (“*những triền cái*”)

2487. **Mātā jīvītā voropitā hoti** (“*ngài đã tước đoạt sinh mệnh của mẹ mình*”) là con người, hân đã ra tay tước đoạt mất sinh mạng của người mẹ nhân loại của chính mình là người đã sanh ra hân. [505] và người cha cũng là một người cha nhân loại của mình mà thôi. Một vị A-la-hán cũng là một vị A-la-hán nhân loại mà thôi. **Duṭṭhena citta** (“*với ác tâm*”) với tâm sát sanh.

2488. **Saññī** <378.17> (“*tướng*”): có tướng. **Arogo** (“*còn nguyên vẹn*”): trường cửu. **Itth’ eke abhivadanti** (“*chính vì thế có kẻ nói*”)=*ittham*. *Eke abhivadanti*; ý nghĩa ở đây là “như vậy một số

người cho là” ở mức độ có mười sáu tướng luận được giải thích. **Asaññi** (“vô tướng”): thiếu tướng, do từ này tám vô tướng luận được giải thích. **Sato vā panna sattassa** (“đối với chúng sanh còn hiện hữu”) = *atha vā pana vijjamānass’eva sattassa*. **Ucchedam** (“đoạn diệt”) = *upacchedam*. **Vināsam** (“tiêu diệt”): không còn nhìn thấy gì cả, **vibhavam** (“tiêu mất”): hiện hữu biến mất. Tất cả các từ này đều đồng nghĩa với nhau mà thôi.

2489. Về điểm này, có hai người chủ trương đoạn kiến, một người đạt các thiền chứng, còn người kia thì không. Người chứng đắc đã nhìn thấy một vị A-la-hán chết nhờ vào thiên nhãn của mình và không được chứng kiến tái sanh của ngài; hay đây chỉ là người nhìn thấy cái chết mà không nhìn thấy tái sanh, chủ trương đoạn kiến. Nhưng người không chứng đắc nghĩ rằng: Ai có thể nhìn thấy cõi đời sau?” lại đoạn kiến do tham đắm dục lạc bằng cách lý luận như thế này: ‘y hết như tất cả lá cây đều không thể mọc trở lại như vậy chúng sanh cũng như vậy mà thôi.’ v.v... Nhưng ở đây có bảy loại đoạn kiến xuất hiện bằng cách suy xét cách này cách khác do ái dục và tà kiến được giải thích. Vì đây là các từ khả thi có thể hiểu được đối với các quan điểm này.

2490. **Diṭṭhadhammanibbānam vā pan’ eke** (“hay một số người lại chủ trương Níp bàn ngay hiện tại.”). Đây chỉ là kinh nghiệm cá nhân (*paccakkhadhamma*) ta gọi là “hiện hữu nơi hiện tại” (*diṭṭhadhamma*); đây là từ đối với chúng sanh chứng đắc được ở đây kia. **Diṭṭhadhammanibbānam** = *diṭṭhadhamme nibbānam*; ý nghĩa ở đây là “đau khổ”^[81] đã được làm nguôi đi nơi chính con người này.” Đây là từ bao hàm toàn diện năm loại níp bàn luận hiện hữu hiện tại.

2491. **Verā** (“những oan trái”: những tư niệm thù địch. **Byasanā** (“những (suy vong)”) [đổ nát]: Những tàn phá.

2492. **Akhantiyā** (“bất kiên nhẫn”): xuất phát từ không chịu đựng nổi. **Appiyo** (“không yêu quý”): không coi như là người mình yêu mến do mối ác cảm xuất phát từ nơi khoe mẽ và tiếng nói. “Do mối ác cảm khi nghĩ đến điều đó, tâm không được ổn định (*appeti*) về điều đó.” lại là **amanāpo** (“khó chịu”). **Verabahulo** (“có nhiều thù nghịch”) chính là “với quá nhiều đặc tính thù địch”) **Vajjabahulo** (“rất đáng trách”) : có quá nhiều lỗi lầm.

2493. **Ājivakabhayaṃ** <379.1> (“sợ hãi do nuôi mạng”) sợ hãi nổi lên do nuôi mạng, do cách sống. [506] Điều này ta có thể bắt gặp trong cuộc sống gia đình và nơi những người đã xuất gia đi tu. Về điểm này, có nhiều điều bất thiện đã được thực hiện do một chủ gia nhân vì nuôi mạng của người đó; thế rồi khi địa ngục xuất hiện vào giờ chết, rồi sợ hãi nổi lên có quá nhiều lỗi lầm do tìm kiếm đồ thiết yếu đã được thực hiện nơi vị đã xuất gia đi tu. Thế rồi khi địa ngục xuất hiện vào giờ chết, sợ hãi cũng nổi lên. Ta gọi điều này là sợ hãi nổi lên “do nuôi mạng mà có”. **Asilokabhayaṃ** (“nỗi sợ hãi do tai tiếng”) là sợ bị khiển trách. **Parisasārajjabhayaṃ** (“sợ hãi bối rối trong hội chúng”) có sợ hãi nổi lên ta gọi là bối rối do người đó đã thực hiện điều bất thiện và người đó đến cư trú nơi hội chúng; điều này ta gọi là “nỗi sợ hãi do bối rối trong hội chúng.” Hai loại còn lại đã rõ ràng.

2494. Liên quan đến các loại luận chấp níp bàn hiện tại, **pañcahi kāmagaṇehi** <379.8> (“với năm sợ dây dục lạc”): với năm sợi dây hay những mối ràng buộc nơi dục lạc bắt đầu với các cảnh sắc dễ chịu. **Samappito** (“được sung mãn với”): được trang bị một cách thấu đáo không thiếu thứ gì. **Samaṅgībhūto** (“được đầy đủ với”): có được. **Paricāreti** (“tận hưởng”): khiến cho các khả năng lui tới và đi khắp nơi trong đó: dẫn đến chỗ này chỗ kia. Trong số các dây dục lạc bao lâu chúng còn sáng khoái dễ chịu, hay nói cách khác ta tiêu khiển, tận hưởng vui thú và đùa giỡn.

2495. Và ở đây dục lạc lại gồm hai loại. Nhân loại và Chư thiên. Dục lạc nhân loại nên được coi như các tham dục của Mandhātu, và loại Chư Thiên giống như của nhà vua các chư thiên Paranimmitavasavatti, họ kêu gọi vị nào đã chứng đắc được dục lạc chư thiên đó “là vị đã đạt đến níp bàn siêu thoát ngay chính nơi hiện hữu hiện tại.” Về điểm này **Paramadiṭṭhadhammanibbāna**. (“níp bàn siêu thế ngay tại thế gian này” = *paramaṃ diṭṭhadhammanibbānam*; “cao nhất” là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây.

2496. Trong đoạn thứ hai, **aniccā** (“vô thường”). Ta nên hiểu theo nghĩa vắng lặng (biến mất) sau khi đã khởi xuất; **dukkha** (“đau khổ”) ta nên hiểu theo nghĩa sự đàn áp, áp bức; **vipariṇāmadhammā** (“dễ bị thay đổi”) hiểu theo nghĩa loại bỏ mất bản chất nguyên thủy. **Tesaṃ vipariṇāmaññathābhāvā** (“vì sự thay đổi và biến chất của chúng”) vì sự biến chất gọi là thay đổi của những dục lạc này **Uppajjanti soka paridevaduḥkhadomanassupāyāsā** (“nổi lên sầu, bi, khổ,

ưu và ái.”) theo như cách được khẳng định như sau: “Những gì tôi có được, nay không còn nữa”) (Trung Bộ Kinh i. 86).

2497. Về vấn đề này, sầu có trạng thái suy tư ủ ê nội tại; bị mang trạng thái than vãn tùy thuộc vào tình trạng ủ ê nói trên. Khổ mang trạng thái đè nặng lên thân xác; ưu có trạng thái khổn khổ tâm; ái mang trạng thái có tâm trạng chán chường, ngán ngẫm.

2498. **Vitakkitaṃ** (“còn tâm”): tâm diễn ra nhờ tập trung chú ý vào. **Vicāritaṃ** (“còn tứ”) tứ xuất hiện nhờ vào thúc ép, gây áp lực. **Etena etaṃ** (“nhờ điều này mà”): nhờ vào tâm và tứ mà thiền thứ nhất này trở thành hiển nhiên và xem ra rất gai góc. (xin đọc A v. 135). **Pitigataṃ** (“do hy ảnh hưởng”) lại chính là hy vậy. **Cetaso ubbillāvitāṃ** (“sự phấn khởi tâm”) **Cetaso ābhogo** <380.6> (“khuyh hướng tâm”): [507] đó là khuyh hướng tâm và tập trung suy nghĩ liên tục về hạnh phúc đó, sau khi đã xuất khỏi thiền .

2499. Điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Các lục Pháp

2500. Trong phần mô tả các Lục Pháp, vì kẻ nào tức giận hay luôn giữ tâm trạng bức tức làm quan điểm riêng cho chính mình, người đó dễ dàng rơi vào các cuộc tranh cãi, tranh chấp và bất đồng ý kiến do cứ khư khư giữ lấy quan điểm của mình. [82] Chính vì thế tức giận, v.v... ta gọi tức giận là **vivādamulāni** (“căn tranh cãi”).

2501. Trong phần mô tả **chandarāga** <380.17> (“dục ái”), sau khi cho rằng **chandarāgā gehasitā dhammā** (“dục ái là các pháp tùy thuộc vào cuộc sống thế tục.”) chính là do các dục lạc đều dựa trên cuộc sống thế tục, ngài nói tiếp **manāpiyesu rūpesu** (“liên quan đến các cảnh sắc, v.v...”) v.v... để có thể cho thấy rõ nơi nhiều các chương khác nhau. Về điểm này, **manāpiyesu** (“liên quan đến điều thú vị dễ chịu”), có nghĩa là liên quan đến phát triển tâm, [83] đáng ước ao mong đợi.

2502. **Virodhavatthūni** (nguồn gốc mọi đối nghịch”) đây chính là đối nghịch vậy. **Amanāpiyesu** (“liên quan đến điều không thú vị”): liên quan đến điều không đáng mong đợi, ước ao.

2503. Liên quan đến các loại bất kính, vô lễ, **agāraṇa** <381.2> (“vô lễ, thất kính”) thiếu kính trọng. **Appatisso** (“không vâng thuận, chống đối”) là không vâng lời, thiếu khiêm tốn.

2504. Nhưng ở đây đang khi vị đạo sư còn sống các vị Tỷ khuru đã không chạy lại săn sóc ngài ngày ba lần mà đi kinh hành mang dép đang khi vị đạo sư đi kinh hành bằng chân không. Đi kinh hành trên cao trong khi đó thì vị đạo sư lại đi ở nơi khiêm tốn hơn, cư trú ở một nơi cao hơn trong khi đó vị đạo sư lại cứ trú tại một nơi hèn hạ hơn; vị Tỷ khuru lại che kín cả hai vai tại nơi gặp vị đạo sư, mang ô dù, đi dép, tắm, ra khỏi nước và kín nước tại đó; hay khi vị đạo sư đã tịch diệt thì vị Tỷ khuru đó lại không tỏ lòng kính lễ tại tháp kê, họ lại thực hiện toàn bộ những gì đã được nói đến, tạo một nơi cho người ta dễ dàng quan sát thấy hết những gì đang được thực hiện trong tháp kê đó; ta gọi các vị Tỷ khuru đó là (“tỏ ra thất lễ với vị đạo Sư của mình.”) Nhưng vị đạo sư nào khi bài thuyết pháp đã được công bố, lại không lắng nghe một cách nghiêm túc, mà lại ngồi tán ngẫu, không coi đó như là một việc đầy nghiêm túc, ta gọi các vị Tỷ khuru này là **Dhamme agāraṇa** (“thất lễ đối với Giáo Pháp”). Nhưng khi một vị Tỷ khuru, không được Tỷ khuru niên trưởng yêu cầu, mà lại diễn giải Giáo Pháp trả lời những câu hỏi, tình cờ gặp một vị niên trưởng các Tỷ khuru khi ngài đi ngang qua, đang đứng hay đang ngồi. Người đó ngồi liền kéo y cà sa che đầu gối (*dussapallatthikaṃ karoti*) khi ngài đang hành thiền hoặc chấp hai tay lại để trên đầu gối. (*hatthapallatthikaṃ karoti*), Tỷ khuru này đang mặc y cà sa che kín cả hai vai giữa Tăng đoàn, che ô dù hay đi dép ta gọi các Tỷ khuru này là **saṅghe agāraṇa** (“thất lễ đối với Tăng đoàn”) Vì thái độ thất lễ đối với một vị Tỷ khuru, thì cũng được coi như tỏ ra thất lễ đối với toàn bộ Tăng đoàn.

2505. Nhưng ta gọi vị Tỷ khuru nào không hoàn thành tam học là **sikkhāya agāraṇa** (“thất lễ đối với Tam học”). Ta lại gọi Tỷ khuru nào không gia tăng siêng năng là **appamāde agāraṇa** (“thất lễ với siêng năng”). Ta gọi vị Tỷ khuru nào không tuân giữ hai đặc tính tiếp đãi (*paṭisanthāra*) (xin đọc Vbh. 360) là **paṭisanthāre agāraṇa** (“thất lễ trong tiếp đãi”)

2506. **Parihāṇiyā dhammā** (“rơi vào các pháp suy thoái”) những pháp tạo ra thoái quá. **Kammārāmatā** (“thích thú trong công việc”) [508] đó là thích thú trong công việc và hết lòng kiến tạo công việc hay trong công việc tìm kiếm y cà sa, v.v... **Bhassārāmatā** (“thích thú trong trò chuyện”) tức là hết lòng trong việc trò chuyện dưới dạng “câu chuyện” thú vật (*tiracchānakathā*). **Niddārāmatā** (“thích thú trong nghỉ ngủ”) lúc nào cũng muốn ngủ. **Saṅgaṇikāramatā** (“thích thú trong việc hội họp”) lúc nào cũng sốt sắng đối với hội chúng. **Samsaggārāmatā** (“thích quan hệ, chung chạ”) tức là thích thú hết mình đối với năm loại quan hệ. Cụ thể là: quan hệ qua quan sát, quan hệ qua nghe, quan hệ qua đàm tiếu, quan hệ bằng cách sử dụng một số vật dụng chung hay có quan hệ thân xác. **Papañcārāmatā** (“thích thú trong hý tướng.”) hết lòng đối với những loại hý tướng do khát ái (craving), kiêu mạn, và tà kiến.

2507. Liên quan đến những *phương cách suy nghĩ với hỷ* v.v... : “họ suy tính với hoan hỷ.” Ta gọi đó là **Somanassupavicāra** (“các phương cách suy tư với hỷ”). **Cakkhunā rūpaṃ disvā** (“khi mắt thấy sắc”): mắt thấy cảnh sắc với nhãn thức. **Somanassatṭhāṇiyam** (“tỏ ra hoan hỷ”) trở thành nguyên nhân tạo ra hoan hỷ bằng cách trở thành đối tượng cho hoan hỷ đó. **Upavicarati** (“ngài nghĩ ra điều đó”): ngài suy nghĩ nhờ sự xuất hiện tứ liên quan đến hoan hỷ đó. Nhưng ta nên hiểu ý nghĩa như trong ba lục pháp theo cách với tâm và tứ trong đó.

2508. **Gehasitāni** (“dựa trên đời sống thế tục”) : tùy thuộc vào năm dây dục lạc. **Somanassāni** (“các loại hỷ”) : các loại cảm khoái tâm .

2509. **Domanassāni** <382.3> (“các loại ưu”): các loại đau khổ tâm .

2510. **Upekkhā** (“các loại xả”): các loại cảm thọ xả liên kết với thiếu hiểu biết. “xả kèm theo thiếu hiểu biết” cũng là một tên để gọi những loại xả này.

2511. **Atthi me attā ti vā** (“giả như ta có bản ngã”): trong mỗi trường hợp từ **vā** chỉ có nghĩa là một từ để lựa chọn (*vikappa*) giữa hai từ; “hoặc giả tà kiến nổi lên như vậy” (*evam vā diṭṭhi uppajjati*) là điều ta muốn nói đến ở đây và ở đây, đang khi nói: “Ta có bản ngã” thì thường kiến thừa nhận bản ngã tồn tại luôn luôn. **Saccato thetato** (“coi như đúng và quả quyết”) : được coi như là thực tế và vững chắc.; “điều này là thực do thông qua đặc tính vững chắc”) là điều ta muốn đề cập đến ở đây.

2512. **Natthi me attā** (“ta [không có bản ngã]”): tuy nhiên đây lại là đoạn kiến do việc thừa nhận đoạn diệt đây kia nơi một chúng sanh hiện hữu; hay nói cách khác, điều đề cập đến trước là thường kiến khi ta thừa nhận rằng chúng sanh đó tồn tại cả thảy đến ba lần; và lại là đoạn kiến khi ta thừa nhận rằng chúng sanh đó chỉ tồn tại ở hiện tại mà thôi và điều đề cập đến sau lại là đoạn kiến nơi những ai công nhận chúng sanh đó không tồn tại trong quá khứ và tương lai, giống như [đoạn kiến] nơi những ai công nhận quan điểm hy sinh mục tiêu với tro than (*bhasmantā āhutiyo*; xin đọc D I 55); bằng cách công nhận điều đó không tồn tại trong quá khứ, đây lại là thường kiến nơi những người vô nhân luận (*adhiccasamuppannika*).

2513. **Attanā vā attānaṃ sañjānāmi** (“với ngã ta nhận thức bản ngã.”): người nào chỉ công nhận ngũ uẩn là bản ngã dưới tiêu đề tướng và thông qua tướng mà nhận thức các uẩn còn lại. Nghĩ như vậy: ‘nhờ bản ngã này ta nhận thức được bản ngã.’ **Attanā vā anattānaṃ** (“ta nhận thức vô ngã cùng với ngã”) : người nào, chỉ coi tướng uẩn là bản ngã thì nhờ tướng người đó nhận ra được bốn uẩn khác mà người đó coi là vô ngã, nghĩ rằng: **Anattanā vā attānaṃ** (“với vô ngã ta nhận thức được bản ngã”): người nào, xem tướng uẩn là vô ngã [509] nhờ tướng mà nhận thức bốn uẩn khác coi chúng là bản ngã, nghĩ rằng: “như thế toàn bộ những điều này chỉ là thường kiến và đoạn kiến mà thôi.

2514. Nhưng **vado vedeyyo** (“điều có thể nói và cảm nhận”) v.v... chỉ là các trạng thái liên kết thông qua đoạn kiến mà thôi. Về điểm này, **vado** (“phát ngôn viên”) chính là điều phát ra tiếng nói.; đó là người thực hiện hành vi phát ra tiếng nói là điều muốn nói đến ở đây. **Vedeyyo** (“người cảm nhận được”) là người cảm giác thấy; điều biết được và cảm nghiệm được là ý nghĩa muốn nói tới ở đây. Chẳng nhằm mục đích cho thấy người đó cảm nghiệm được điều gì. **Tatra tatra dīgharattaṃ kalyāṇapāpakānaṃ**, người ta nói rằng: (“vì đã từ lâu đây kia người đó cảm nghiệm được quả nơi những sự việc thiện và bất thiện.”) v.v... Về điểm này, **tatra tatra** (“ở đây ở kia”) nơi những sanh loại này nọ, sanh thú này nọ, thức trú này nọ, cư ngụ này nọ và nhóm này nhóm nọ; hay trong số những loại đối tượng này nọ. **Dīgharattaṃ** (“thời gian dài”) – *cirarattaṃ*. **Paccanubhoti** (“cảm nghiệm

được”) = *paṭisaṃvedeti*. **Na so jāto nāhosi** (“điều không được tái sanh, điều không hiện hữu”) : đó là bản ngã vì bản ngã không cần tái sanh, ta cũng không gọi là sanh; ý nghĩa ở đây là điều này luôn luôn tồn tại. Cũng chính vì thế, điều này không trở thành quá khứ và cũng không trở thành tương lai, đối với điều đã sanh, đã trở thành và điều sẽ sanh sẽ trở thành; hay nói cách khác, **Na so jāto nāhosi** có nghĩa là bản ngã đó. Vì có hiện hữu thế nên chắc chắn không phải tồn tại trong quá khứ và chắc cũng không hiện hữu trong tương lai. **Nicco** (“trường cửu”) : không phải sanh và diệt **Dhuvo** (“vĩnh viễn”) : vững chắc, căn bản. **Sassato** (“thường hằng”) : thuộc mọi thời đại. **Avipariṇāmadhammo** (“không buộc phải thay đổi”) : không buộc phải từ bỏ trạng thái hiện tại. Như vậy điều này không được coi như là một hiện trạng hay thay đổi, giống như con tắc kè bông. Như vậy ta biết điều này là ta kiến được tạo ra trong Kinh Phật *Sabbāsava sutta* (M i. 8) như đã được mô tả vậy.

2515. Điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng xuyên suốt như đã trình bày ở trên.

Các thất Pháp

2516. Trong phần mô tả Thất Pháp, “chúng ngủ ngầm (*anusenti*) hiểu theo nghĩa đặc tính kiên trì. Hiểu theo nghĩa không bị diệt trừ” lại là **anusayā** <383.1> (“các tùy miên”)

2517. “Chúng trói buộc, chúng buộc thắt chúng sanh nơi vòng hiện hữu” lại là **saṃyojanāni** (“các kết sử”)

2518. “Họ sở hữu bằng cách bao vây” lại là **pariyuṭṭhānā** (“các đột khởi”). **Kāmarāgapariyuṭṭhānā** = *kāmarāgo pariyuṭṭhānaṃ*. Điều còn lại cũng giống như trên vậy.

2519. Pháp của những người bất thiện (*asataṃ*), hoặc pháp (*dhammā*) không được tốt hiểu theo nghĩa ác xấu lại là **asaddhammā** (“các phi diệu pháp”)

2520. Các loại phẩm hạnh (*carita*) ác xấu (*duṭṭha*) do tham ác. v.v... là **duccaritāni** (“các loại ác hạnh”)

2521. “Họ tưởng tượng ra (*maññanti*) cách này cách khác” là **mānā** (“các loại kiêu mạn”)

2522. Trong phần mô tả **ditṭhi** (“tà kiến”), **rūpī** <383.27> (“hữu sắc”) là sắc giới (*rūpadhātu*)^[84] **Catumahābhūtika** (“gồm có sắc tứ đại hợp thành”) chính là “được tạo nên do sắc tứ đại”, “điều đó thuộc người cha và người mẹ” lại là “điều thuộc về người cha và người mẹ.” điều này là gì vậy? đó là tinh dịch và máu “được tạo thành, sanh ra từ người mẹ và người cha là **mātāpettikasambhavo**. <383.28> (“do mẹ cha sanh ra”). Ở đây ngài gọi là con người, bản ngã dưới tiêu đề là sắc thân. Nhóm thứ hai không công nhận điều đó và gọi đó là con người chư thiên, bản ngã. **Dibbo** <383.35> (“chư thiên”) : được tạo ra nơi cõi chư thiên. **Kāmāvacaro** (“thuộc cõi dục giới”); **[510]** bao gồm sáu loại chư thiên dục giới được nuôi dưỡng bằng sắc vật thực là **kabalīṅkārābhakkho** (“được nuôi dưỡng bằng thức ăn đoàn thực”). **Manomayo** <384.9> (“tâm tạo”) : được tạo ra nhờ tâm thiện (*jhāna mind*). **Sabbaṅgapaccaṅgī** (“có đầy đủ các chi”) liên quan đến toàn bộ các chi. **Ahīnindriyo** (“không thiếu bất kỳ căn quyền nào”) : với đầy đủ các căn quyền. Đây là điều ta đề cập đến những ai thuộc cõi Phạm Thiên và bằng cách có hình hài như những người khác.^[85] **Ākāśānañcāyatanūpago** <384.20> (“đạt đến không vô biên xứ”) : phù hợp với hiện trạng nơi cõi không vô biên xứ. Với điều gì còn lại cũng giống như ta đã trình bày ở trên.

2523. Ý nghĩa những gì còn lại cũng đã quá rõ ràng.

Các bát Pháp.

2524. Trong phần mô tả các bát pháp, chính các phiền não là **kilesavatthūni** <385.16> (“phiền não sự”)

2525. **Kusītavatthūni** <385.19> (“các giải đãi sự”) các trường hợp, việc hỗ trợ cho lười biếng, là kẻ lười nhác; “những lý do tạo thành biếng nhác” chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Kammaṃ kātabbhaṃ hoti** <385.20> (“có việc cần làm”) : có công việc đi kiếm y cà sa. v.v... cần được thực hiện. **Na viriyaṃ ārabhati** <385.23> (“ngài không làm dậy lên tinh tấn”) : ngài không làm dậy lên hai loại tinh tấn.^[86] **Appattassa** (“điều gì chưa đạt đến”) : đối với việc đạt đến chứng đắc các pháp

thiền Jhana, thiền quán, thánh đạo và thánh quả vẫn chưa đạt đến. **Adhigatassa** (“*điều gì chưa đắc chứng*”): đối với mục tiêu chứng đắc của những điều giống nhau vẫn chưa đạt được. **Asacchikatassa** <385.24> (“*về điều gì chưa được thực chứng*”): vì mục tiêu thể hiện cùng những thứ đó [87] **Idam pathamam** <385.25> (“*đây là điều đầu tiên*”): việc từ bỏ như vậy, **handāham nipajjāmi** <285.22> (“*giả như tôi nằm xuống?*”) là ví dụ đầu tiên của người giải đãi. Ta nên hiểu ý nghĩa theo cách này. **Māsācitam maññe** <386.26> (“*giống như túi đậu ướt*”); (xin đọc Trung Bộ Kinh I 332; MA ii 416) [88] Nhưng ở đây *māsācita* là một loại đậu ướt, nặng như đậu ướt, nặng như thế chính là điều muốn đề cập tới. **Gilānā vuṭṭhito hoti** <386.37> (“*vừa khỏi bệnh*”) sau khi bị bệnh, ngài đã vực dậy ngay sau đó.

2526. **Aṭṭhasu lokadhammesu** <387.1> (“*liên quan đến tám pháp thế gian*”) : ở đây pháp thế gian chính là các pháp thuộc về thế gian. Chẳng ai thoát khỏi những pháp này. Chúng tồn tại cả nơi Chư Phật nữa. Chính vì thế ta gọi là các “pháp thế gian.” **Paṭighāto** <387.2> (“*phản ứng*”) là một trạng thái gây bức mình. **Lābhe sārāgo** <387.3> (“*thoả thích do lợi lộc gây ra*”) là tham đắm nổi lên do hy vọng trên cuộc sống trần tục mà ra: ‘Tôi có một chút lợi lộc’ điều đó làm cho tâm tôi bức dọc. **Alābhe paṭivirodho** (“*bức tức vì thiếu lợi lộc*”) là tình trạng bức tức nổi lên do buồn khổ như vậy: ‘Tôi chẳng được chút lợi lộc nào.’ Điều đó cũng làm cho tâm phải bức dọc. Chính vì thế ta gọi đó là điều gây phản ứng và liên quan đến **yasa** (“*danh tiếng*”) v.v... ta nên hiểu việc phản ứng đó nổi lên như sau: “Ta có một đoàn tùy tùng đông đảo”, ‘Ta có đoàn tùy tùng nhỏ xíu’, “Ta đã được nhiều điều khen ngợi”, “Ta đã bị chê trách”, “Ta đã chiếm được hạnh phúc”, “Ta lại phải đau khổ”

2527. **Anariyavohārā** <387.7> (“*phi thánh ngôn*”) = *anariyānaṃ vohārā*.

2528. **Purisadosā** <387.16> (“*những lầm lỗi nơi con người*”) = *purisānaṃ dosā*. **Na sarāmi** <387.18> (“*ta không nhớ nổi*”): hẳn tìm lời thoái thác bằng cách quên đi và lẩn tránh như sau: Ta không còn nhớ bất kỳ ví dụ nào về hành vi ta đã làm. Ta không để ý điều đó. [511]

2529. **Codakam paṭippharati** <387.21> (“*người đó chống lại các nguyên cáo*”); (xin đọc thêm MA ii 66); ngài trả lời (*pharati*) bằng cách đối nghịch lại; người đó tiếp tục trả lời. **Kim nu kho tuyham** <387.22> (“*mắc mớ gì đến nhà người?*”): ngài vạch ra rằng: mắc mớ gì đến nhà người, một kẻ ngu dốt như nhà người lại mở miệng nói sao. Ai biết đó chẳng phải là lời xúc phạm như ví dụ nêu trên hay là lời quả mắng hay sao? và như vậy nhà người chẳng biết tí gì mà cũng bày đặt nói ra! Như vậy ngài đã làm cho hẳn ngượng thở [bằng hàng loạt những lời xỉ nhục.]

2530. **Paccāropeti** <387.27> (“*kết tội ngược lại*”): nói rằng **tvam pi kho ’si** (“*nhà người cũng đã...*”), v.v... , ngài kết tội ngược lại. **Paṭikarohi** <387.28> (“*thực hiện sửa chữa*”): ngài chỉ ra rằng: ‘hãy thú nhận điều gì dẫn đến thú nhận.’ Thoát ra khỏi [lời xúc phạm] đã dẫn đến khởi xuất. Chính vì thế, sau khi đã thiết lập được trong thanh tịnh, chúng ta có thể nhiệt mắng người khác.’ **Aññe aññaṃ paṭicarati** <387.31> (“*tránh né vấn đề này vấn đề khác*”): người đó che dấu một hành động, một từ bằng chính hành động hay lời đó đó. Khi được hỏi: “Nhà người có phạm phải lỗi đó chẳng?” Người đó trả lời: “Ai lỗi phạm? Lỗi phạm điều gì? Lỗi phạm ra sao? Lỗi phạm về điều gì? Nhà người nói gì vậy? Tại sao nhà người nói thế?” và khi được hỏi: “Nhà người có nhìn thấy điều gì đại loại như vậy chẳng?” Người đó không nghe và nói: ‘Tôi không nghe.’ **Bahiddhā katham apanāmeti** <387.32> (“*dẫn đến nói chuyện ngoài lề*”) : khi được hỏi: nhà người có phạm phải điều này điều nọ chẳng? Người đó nói lại: “Tôi đi chùa Pāṭaliputta, chúng ta không hỏi nhà người về việc đi chùa Pāṭaliputta, chúng ta hỏi nhà người về lỗi phạm đó, [thế rồi người đó nói:] từ chỗ đó tôi đã đi tới Rājagaha, liệu nhà người có đi tới Rājagaha hay tới Brāhmaṇageha, nhà người có phạm phải sai phạm này hay không?; và ở đó tôi có thịt lợn để ăn. v.v... Nói lời đó, hẳn chuyển câu chuyện sang hướng khác. **Kopam** (“*tức bức*”), đó là một tình trạng giận dữ. **Dosam** (“*sân hận*”) là hiện trạng căm ghét. Cả hai đều là các từ chỉ tức giận (*kodha*) **Appaccayaṃ** <387.33> (“*không hài lòng*”) là một tình trạng không được vừa ý (*asantuṭṭhi*); đây là tên để gọi tình trạng khổ tâm. **Pātukaroti** (“*thể hiện ra*”): chỉ ra, làm rõ.

2531. **Bāhāvikkhepakam bhaṇati** <388.2> (“*nói mà múa cánh tay*”): múa tay. Người đó nói những lời sàm xở. **Viheseti** <388.10> (“*làm phiền*”) : làm khó chịu, gây xúc phạm. **Anādiyivā** <388.5> (“*không chấp nhận*”): không nhận được lời kính trọng, khinh bỉ, khiếm nhã. Là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

2532. **Atibāḥam** <388.13> (“*quá mạnh mẽ*”): quá cứng rắn. Quá to lớn. **Mayi byāvaṭṭā** (“*nhà người đã chống lại ta*”): nhà người đã thực hiện công việc chống lại ta. **Hīnāyāvattitvā** <388.15> (“*quay trở lại kiếp sống thấp hèn*”): trở lại vì lợi ích hiện trạng gia chủ thấp hèn hơn. Trở thành người đời thường, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Attamanā hotha** <388.16> (“*nhà người chắc giờ đây đã hài lòng*”): nhà người đã hài lòng rồi chứ gì; ‘đã đạt được điều gì phải đạt đến; hãy sống tại nơi nhà người phải cư trú; Ta đã ban cho nhà người cuộc sống thoải mái. Là điều muốn ám chỉ ở đây.

2533. Việc luận thuyết diễn ra như thế này: “vô tướng” là “lời chủ trương vô tướng;” họ cho rằng” chính **asaññivādā** <388.19> (“*vô tướng luận*”). Liên quan đến **rūpī attā** <388.20> (“*bản ngã là hữu sắc*”): nơi vị nào đã nhập thiền định Jhāna, người đó đã chọn sắc pháp làm đề tài thiền kasiṇa được coi là bản ngã, thì nổi lên quan điểm cho rằng bản ngã là hữu sắc. Nơi người không chứng đắc được thì nó nổi lên thông qua lý luận thuần túy. [512] Như với ājīvakas. Nơi người nào đắc thủ cũng vậy, là người đã coi ấn chứng thiền chứng vô sắc làm ngã lại nổi lên quan điểm cho rằng ngã là vô sắc. Nơi một kẻ không chứng đắc [nó nổi lên] thông qua lý luận mà thôi. Giống như Niganṭhas. Nhưng ở đây ta không phải luôn luôn đi tìm kiếm nguyên nhân nơi vô tướng hữu (*asaññibhāva*); vì một người chủ trương những quan điểm như vậy thì chộp lấy bất kỳ điều gì như người mất trí. **Rūpī ca arūpī ca** <388.24> (“*sắc và vô sắc*”) được đề cập đến bằng cách coi [những quan điểm đó] như được pha trộn giữa sắc và vô sắc. Quan điểm này nổi lên nơi người đạt đến thiền chứng sắc giới và vô sắc giới và nơi người hay lý luận. **Neva rūpī nārūpī** <388.24> (“*chẳng phải sắc giới cũng chẳng phải vô sắc giới*.”) là quan điểm hoàn toàn của một người hay lý luận mà thôi. **Antavā** <388.28> (“*hữu biên kiến*”) là quan điểm diễn ra nơi người nào có thiền Kasiṇa giới hạn làm bản ngã. **Anantavā** <388.30> (“*vô biên kiến*”): có thiền Kasiṇa vô tận. **Antavā ca anantavā ca** <389.1> (“*hữu biên vô biên kiến*”) là quan điểm nổi lên bằng cách coi bản ngã như là thiền kasiṇa không có cùng tột trên và dưới nhưng có cùng tột khắp chung quanh. **Nev’ antavā nānantavā** <389.3> (“*phi hữu biên phi vô biên*”) là quan điểm của người hay lý luận.

2534. Điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Các cử Pháp

2535. Trong phần mô tả về cử pháp, **nava āghātavattūni** <398.24> (“*chín nền tảng hiểm khích*”) được đưa ra căn cứ vào khởi xuất của chúng sanh mà thôi[89]

2536. **Purisamalāni** <389.33> (“*Những trần cấu nơi con người*”): trần cấu của con người.

2537. **Navavidhā** <389.36> (“*chín loại*”): có chín phần, có chín cách phân chia.

2538. **Taṇham paṭicca** <390.11> (“*do ái dục [craving]*”): tùy thuộc vào ái dục.[90] **Pariyesanā** (“*tầm cầu*”) là công việc tìm kiếm các cảnh sắc, v.v... làm đối tượng. Vì điều này xuất hiện khi có ái dục.

Lābho (“*lợi lộc*”) đó chính là lợi lộc thuộc các cảnh sắc.v.v... làm đối tượng. Vì điều này xuất hiện khi có tầm cầu. Nhưng **vinicchayo** <390.12> (“*phân biệt*”); (xin đọc D ii 58.61) có bốn loại như: trí, ái dục, tà kiến và tầm. Về điểm này phân biệt về trí là như sau: “Chúng ta nên hiểu rõ cách phân biệt là như thế nào về [các loại] hạnh phúc khác nhau; biết bằng cách nào phân biệt hạnh phúc, biết phân biệt bằng cách nào ta nên hiến thân mình cho hạnh phúc nội tâm.” (M. iii. 230. 233). Có 108 loại hành vi ái dục (xin đọc MA. i. 219) được truyền lại cho ta như sau: ‘phân biệt– có hai loại phân biệt, phân biệt thông qua ái dục và phân biệt nhờ tà kiến của mình. (Nd 266 tt; xin đọc 186, 296) là phân biệt thông qua ái dục. Có 62 loại tà kiến là phân biệt thông qua tà kiến. Nhưng trong Kinh Phật có nói rằng: “Ôi Chúa các Chư thiên, dục lại bắt nguồn từ tầm mà ra” (D ii 277) và ở đây cũng vậy chỉ có tầm là được truyền lại như là phân biệt mà thôi. Vì khi có được lợi lộc, thì phân biệt do tầm thực hiện về điều lợi lộc đó như điều đáng ước ao và không đáng ước ao, điều thiện hay điều bất thiện. “Chẳng có gì để nói về mục tiêu nơi sắc xứ được coi như là đối tượng sử dụng vậy; chẳng có gì để nói về mục tiêu âm thanh, v.v... làm đối tượng; chẳng có gì để nói về (bản ngã) của tôi cả; chẳng có gì để nói đến (bản ngã) của người khác cả. Ta sẽ được sử dụng là bao nhiêu, ta sẽ tích lũy được bao nhiêu; chính vì thế **lābham paṭicca vinicchayo** (“*do có lợi lộc nên nảy sinh phân biệt*”).

Chandarāgo (“*dục tham*”): khi đối tượng lại được nghĩ đến theo cách như vậy thông qua tầm bất thiện thì tham cả mạnh lẫn yếu đều nổi lên; vì ở đây dục (*chanda*) là một từ để ám chỉ tham yếu (*rāga*). [513] **Ajjhosānam** <390.13> (“*đam mê*”) là một cách phân biệt về [bản ngã] Ta và Của Ta. **Pariggaho** (“*chấp trước*”) là một hành vi chấp trước thông qua ái dục và tà kiến. **Macchariyam** <390.14> (“*bỏn xẻn*”) là mỗi bất lực (không có khả năng chia xẻ với tha nhân. Chính vì thế mà các

vị cao niên giải thích ý nghĩa của từ này như thế này: ‘Mong rằng điều kỳ diệu này chỉ dành cho tôi mà thôi, mong rằng điều kỳ diệu (*acchariyam*) này không (*mā*) dành cho bất kỳ người nào khác!, chính vì nó diễn ra như thế nên ta gọi đó là *macchhariya* (“bỏ xén”). *Ārakkho* <390.15> (“bảo thủ”) chính là thông qua canh gác bằng cách chốt cửa và các tủ được bảo vệ. v.v... (kết sắt) “tạo ra” là “nhân duyên” (*adhikaraṇa*) đây là từ dành cho lý luận (*kāraṇa*). *Arakkhādhikaraṇam* (“vì lý do bảo thủ”) là từ vô tính. “Với bảo thủ làm nguyên nhân (*hetu*) là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Liên quan đến việc sử dụng đến gây gộc v.v... , cầm gây gộc nhằm mục đích ngăn cản người khác lại là *daṇḍādānam* (“cầm gây gộc lên”). cầm một con dao một lưỡi, v.v... là *satthādāna* (“cầm lấy con dao”). *Kalaho* <390.16> (“đấu tranh”) là dùng thân xác để đánh nhau và đánh nhau bằng lời. Loại đánh nhau đầu tiên là đối chọi nhau lại là *viggaho* (“chiến đấu”); loại thứ hai là *vivādo* (“cãi vã lẫn nhau”). *Tuvamtuvaṃ* (“xung đột”) là một từ để chỉ thiếu kính trọng; ý nghĩa muốn nói đến ở đây là: “xung mày, tao, mi, tớ.”

2539. *Īñjitāni* <390.19> (“những chiều hướng”) là những chiều hướng, thay đổi. Bằng toàn bộ cách diễn đạt bắt đầu bằng *asmī ti īñjitam etaṃ* <390.21> (“tôi là đó là một chiều hướng”): đó là chính tính kiêu mạn (*māna*) mà ta muốn diễn tả ở đây. Tính kiêu mạn diễn ra như thế này: “ta là cũng là một chiều hướng nữa; cũng như điều đã diễn ra như sau *ayam ahaṃ*: (*‘ta chỉ có vậy thôi’*) [và tiếp theo sau là như vậy] và cũng cả điều diễn ra như sau *neva saññī nāsaññī bhavissam* <390.28> (“ta sẽ trở thành phi tướng phi phi tướng”)

2540. Phần còn lại nơi cửu pháp này chỉ đơn giản là kiêu mạn (*māna*) được khẳng định mà thôi; vì kiêu mạn ta gọi là “chiều hướng” vì hành vi kiêu mạn; và “hoang tưởng” vì hành vi tưởng tượng; loạn tưởng” (“*phandana*”) do việc run rẩy mà ra; hý tướng (“*papañcita*”) là do việc hý tướng và vì được tạo thành do nguyên nhân này nguyên nhân nọ ta gọi là hành tướng (*saṅkhata*)

2541. Điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Các thập Pháp

2542. Trong phần mô tả các thập pháp, chính các phiền não lại là *kilesavatthūni* <391.10> (“phiền não sự”).

2543. *Āghātavatthūni* <391.14> (“hiềm khích sự”) tuy nhiên hiềm khích được khẳng định ở đây theo cách bắt đầu như sau: người đó đang làm hại đến tôi, cùng với hiềm khích mà không có lý do liên quan đến những góc gác, gai góc. v.v... không được coi như là đối tượng gây phiền toái.

2544 Liên quan đến *micchattāni* <391.35> (“tà tánh”) *micchāñānam* 392.1> (“tà trí”) đó chính là si mê nổi lên thông qua cách thức quán xét lại. “Tôi thực hiện rất tốt điều đó” sau khi đã làm điều bất thiện do nghĩ ra được những phương thức tốt (*upāya*) để đối lại những hành vi bất thiện.

Micchāvimutti (“tà giải thoát”): người nào tưởng mình đã được giải thoát trong khi đó vẫn chưa được giải thoát.

2545. Điều còn lại ý nghĩa đã quá rõ ràng.

Hành vi ái dục.

2546. Trong phần mô tả hành vi ái dục. *taṇhāvicaritāni* <392.20> (“những phong cách hành vi ái dục”) có nghĩa là các thói quen ái dục (craving), thói ái dục (craving) xuất hiện. *Ajjhattikassa upādāya* (“tùy thuộc vào nội phần”): tùy thuộc vào ngũ uẩn nội phần: đây là từ sở hữu cách có nghĩa là đối cách. *Asmī ti hoti* <392.22> (“có suy tư xuất hiện: “ta hiện hữu”) vì suy tư “ta tồn tại” tùy thuộc vào ngũ uẩn nội phần này. Do coi đó như là một đơn pháp (*samūhagāha*) thông qua ái dục (craving), kiêu mạn và tà kiến. “Điều đó là như thế” là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. [514] Liên quan đến *itth’ asmī ti hoti* <392.23> (“lại xuất hiện suy nghĩ “ta hiện hữu như thế”) v.v... tuy nhiên, nếu ta coi điều đó như là một đơn vị theo cách “ta” thì việc coi đó diễn ra theo hai cách có so sánh và không có so sánh.

2547. Về điểm này, không có so sánh tầm cũng xuất hiện: “ta là như thế” chỉ bằng cách lấy hiện trạng của chính ta làm đối tượng, không liên quan đến bất kỳ khía cạnh nào khác; trong đẳng cấp Sát Đế Ly và các đẳng cấp giống thế cũng xuất hiện tầm thông qua ái dục, kiêu mạn và tà kiến như sau:

“Ta thuộc loại đẳng cấp này” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Trước tiên đây là cách tiếp cận mà không phải thông qua so sánh.

2548. Nhưng việc tiếp cận với so sánh lại có hai loại, giống hệt nhau không hoàn toàn khác biệt; để chứng minh điều đó **ev’ asmi** <392.24> (“*ta xuất hiện như thế*”) được tiếp cận với điều giống hệt; “vì đẳng cấp Sát Đế Ly tồn tại, cũng giống như đẳng cấp Bà la môn. Như vậy ta cũng tồn tại, đây là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Nhưng trong trường hợp “ta không phải vậy” điều này được tiếp cận bằng cách so sánh với điều không giống nhau “Ta còn khác hơn với đẳng cấp Sát Đế Ly này, đẳng cấp Bà la môn này, có thể thấp hơn hay cao hơn” là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. Ở vị trí đầu tiên, đây là bốn loại hành vi ái dục ở thì hiện tại.

2549. Nhưng nếu bốn loại đó lại được bắt đầu với **bhavissam** <392.26> (“*ta sẽ trở thành*”) được khẳng định trong thời tương lai, ý nghĩa ở đây ta nên hiểu theo phương pháp tứ đề thứ nhất. **Asmi** <392.30> (“*ta là*”) : ta tồn tại vĩnh cửu. **Sātasmi** <392.31> (“*ta chỉ tồn tại tạm thời*”), ta không tồn tại vĩnh cửu (*atthi*); đây là một từ ám chỉ trường cửu.^[91] “điều đó lụn bại đi” (*sīdati*) là *satam* ^[92] Đây là từ ám chỉ vô thường. Như vậy hai điều này ta nên hiểu như là cách diễn tả thường kiến và đoạn kiến.

2550. Bốn loại pháp bắt đầu với **siyam** <392.32> (“*tôi có thể tồn tại*”) diễn tả nghi ngờ và suy đoán. Còn ý nghĩa ta nên hiểu theo phương pháp được khẳng định ở trên liên quan đến các Tứ Pháp đầu tiên.

2551. Nhưng đối với tứ pháp bắt đầu với **apāham siyam** <393.1> (“*ngay cả khi tôi đã tồn tại*”) diễn tả kế hoạch xuất hiện như sau: ‘Ngay cả như tôi đã xuất hiện ở đó.’ Những điều này ta nên hiểu theo phương pháp đã khẳng định liên quan đến Tứ Pháp đầu tiên.

2552. Như vậy liên quan đến các pháp này:

*Hai tiêu đề với quan điểm, và bốn tiêu đề khác^[93]
Ba trong đó dưới mỗi tiêu đề lại có pháp xuất hiện.
xuất phát từ các tiêu đề đó;
Như vậy ta nên giải thích mười tám tiêu đề cả thấy
(Chú giải Tăng Chi Bộ iii. 208)*

Như vậy liên quan đến các pháp này, có “hai tiêu đề cộng với quan điểm” diễn tả thường kiến và đoạn kiến. Bốn pháp, cụ thể là, “ta tồn tại”, “ta sẽ còn tồn tại”, “ta có thể tồn tại” và “ngay cả như ta cũng đã tồn tại” chỉ là những tiêu đề đơn giản. Các bộ ba pháp bắt đầu với “ta tồn tại như vậy” v.v... ta gọi là mười hai pháp có căn nơi các tiêu đề. Như vậy ta nên hiểu hai tiêu đề cộng với quan điểm, và bốn tiêu đề đơn giản và mười hai pháp có căn nơi các tiêu đề là mười tám pháp được coi như các trạng thái hành vi ái dục.

2553. Đến đây **kathaṇ ca asmī ti hoti** <393.5> (“*làm sao suy tư: “Ta tồn tại” xuất hiện*”) v.v... được bắt đầu xuất hiện để cho thấy các pháp này theo thứ tự liên tục bằng cách phân tích chúng. Về điểm này, **kiñci dhammam anavakārim katvā** <393.6> (“*không phân biệt khác nhau^[94] bất kỳ điều gì*”) có nghĩa là không phân biệt bất kỳ điều gì trong sắc, thọ, v.v... ^[515] không phân tích chúng một cách riêng rẽ. Chỉ coi chúng như là một đơn vị duy nhất mà thôi. **Asmī ti chandam paṭilabhati** <393.7> (“*người đó đạt được dục nói rằng: “ta đang tồn tại”*”: người đó đạt được ái dục nói rằng: “ta” bằng cách đạt được ngũ uẩn mà không có số dư. Đối với **mānam** <393.8> (“*kiêu mạn*”) và cả **diṭṭhi** (“*tà kiến*”) cũng như vậy. Về điểm này, cho dù đây là cách mô tả về hành vi ái dục; ấy vậy mà kiêu mạn và tà kiến lại không thể tồn tại mà không xuất hiện ái dục được. Chính vì thế cả hai được khẳng định ở đây bằng cách không thể tách biệt ra được. Hay ba loại hý tưởng cũng được tóm lược dưới tiêu đề ái dục nữa. Để có thể giải thích đặc tính này theo cách tóm lược (*uddesa*) cho rằng kiêu mạn và tà kiến cũng được kể trong đó. Việc chứng tỏ hý tưởng của ái dục ngài nói như thế để chứng tỏ cho thấy hai loại hý tưởng còn lại cùng với nó. **Tasmim sati imāni papañcitāni** <393.9> (“*nếu đó là như vậy, thì sẽ xuất hiện những loại hý tưởng này.*”: bộ ba hý tưởng (*papañca*) đã được khẳng định theo cách bắt đầu như thế này **asmī ti chandam paṭilabhati** <393.7> (“*ngài đạt được dục có thể nói rằng: “Ta đang tồn tại*”) như vậy, lại sẽ xuất hiện ba loại hý tưởng (*papañca*) được bắt đầu với **itth’ asmi** <393.9> (“*ta cũng đã tồn tại như vậy*”).

2554. Liên quan đến **khattiyo 'smi** <393.12> (“*ta là Sát Đế Ly*”) v.v... ta nên hiểu ý nghĩa theo cách này: “Ta là Sát Đế Ly do được xúc dầu phong vương, do có đạo binh đông đảo, do có các vị quan thừa tướng, v.v... ta là một thầy Bà la môn nhờ học hỏi các tập thần chú (*manta*), làm cổ vấn tôn giáo hoàng cung, v.v... ta là một phệ xá, bằng công việc đồng áng, chăn nuôi gia súc, ta là một thủ đà với liềm trong tay và gậy gộc; ta cũng là một chủ gia nhân với dầu tướng một người cận sự nam.” **evam itth' asmī ti hoti** <393.16> (“*như vậy xuất hiện tư duy tướng như sau: “Ta là như vậy”*”): như vậy bằng cách áp dụng cho bản ngã những loại hành vi như, Sát Đế Ly, v.v... trong số những kẻ bắt đầu với Sát Đế Ly, đã xuất hiện tư duy: “ta cũng thuộc hạng người đó.”

2555. Liên quan đến **Yathā so khattiyo** <393.18> (“*giống như một Sát Đế Ly*”) v.v... ta nên hiểu ý nghĩa như sau: “Vì người đó là một Sát Đế Ly do được xúc dầu, có đoàn quân, có quan thừa tướng. v.v.. cũng cùng một cách như vậy ta cũng là một Sát Đế Ly.”

2556. Bằng phương pháp thứ hai ta nên hiểu ý nghĩa theo cách này: “Vì người đó là một Sát Đế Ly bằng cách được xúc dầu, có đạo binh, và quan quân. v.v... ta không phải là một Sát Đế Ly theo cách đó; nhưng ta ở vị thế thấp hơn người đó hay tốt hơn người đó.

2557. Liên quan đến việc mô tả về **Bhavissam** <394.7> (“*ta sẽ trở nên*”) v.v... thì phương pháp cũng giống như vậy.

2558. Sau khi đã phân tích những loại hành vi ái dục tùy thuộc vào nội phần, giờ đây ngài nói thêm **tattha katamāni** <396.19> (“*về điểm này, điều gì...*”) v.v... để có thể sắp xếp các loại hành vi ái dục phụ thuộc vào các nguyên do ngoại phần. Về điểm này, **Bāhirassa upādāya** (“*tùy thuộc vào căn nguyên ngoại phần*”) có nghĩa là tùy vào ngũ pháp uẩn ngoại phần. Ở đây thuộc cách hiểu theo nghĩa đối cách.

2559. **iminā** <396.21> (“*nhờ cách này*”): nhờ sắc này... hay nhờ thức này... Tuy nhiên, điều còn lại trong đoạn tóm lược ta nên hiểu theo cách đã trình bày ở trên.

2560. Nhưng trong chương mô tả, **avakārim karitvā** <397.1> (“*bằng cách phân biệt*”) tức là tách rời ra (*vinibbhogaṃ katvā*). Liên quan đến **iminā asmī ti chandam paṭilabhati** <397.2> (“*ngài đạt đến dục để có thể nói rằng: nhờ điều này mà ta hiện hữu*”) v.v... ta nên hiểu ý nghĩa như sau đây: bằng cách tham gia một phần vào ngũ uẩn như vậy: nhờ vào sắc này... hay nhờ thức này... mà ngài đạt được dục, v.v... để có thể nói rằng: ‘Nhờ vào điều này mà tôi hiện hữu.’

2561. Liên quan đến **iminā khattiyo 'smi** <397.8> (“*nhờ vào vấn đề này mà ta là một Sát Đế Ly*.”) v.v... [516] ta nên hiểu ý nghĩa theo cách đã nói đến ở trên như sau: nhờ vào chiếc lọng này, nhờ cây kiếm này, nhờ vào việc xúc dầu này, đoàn binh này, quan quân này v.v... ta đã là một vị Sát Đế Ly.

2562. **iminā nicco 'smi** <398.22> (“*nhờ vào điều này mà ta trở nên trường cửu*”) không^[95] phân biệt ngũ uẩn và chỉ lấy những điều duy nhất trong sắc. v.v... như là “ta” chẳng hạn. Người có tướng tượng: nhờ vào cây kiếm này hay nhờ vào chiếc lọng này. Ta trở nên trường cửu. Và cũng như thế với đoạn kiến. Ta nên hiểu những gì còn lại theo cách đã trình bày ở trên.

2563. **Iti evarūpāni atītāni chattiṃsa** <400.1> (“*như vậy 36 hành vi này được coi như là quá khứ*”) : 36 hành vi quá khứ đối với từng con người. **Anāgatāni chattiṃsa** (“*36 hành vi này được coi như là tương lai*”): tức là 36 hành vi cũng ở trong tương lai đối với từng người một. **Paccuppannāni chattiṃsa** <400.13> (“*36 hành vi trong hiện tại*”): 36 hành vi, hoặc là dành cho từng con người một, hay dành cho nhiều người trong hiện tại. Nhưng đối với tất cả chúng sanh họ nên hiểu là chính xác chỉ có 36 hành vi trong quá khứ, 36 hành vi trong tương lai, và 36 hành vi trong hiện tại; đối với các chúng sanh được sắp xếp một cách khác nhau do ái dục, kiêu mạn, và tà kiến thì bất định. **Aṭṭhatanḥāvicaritasatam hoti** <400.15> (“*lại có tới 108 trạng thái nơi các hành vi ái dục*”) : nhưng ở đây ta nên hiểu ý nghĩa được coi như là “các trạng thái ái dục được coi như là gồm 108”

2564. Điều còn lại thì ý nghĩa đã quá rõ ràng.

2565. Trong phần mô tả quan điểm, **Brahmajāle veyyākaraṇe** <400.16> (“*trong Kinh Phạm võng*”) có nghĩa là Kinh Tạng đầu tiên trong Trường Bộ Kinh, có bài kinh được gọi Phạm Võng Kinh. **Vuttāni bhagavatā** <400.17> (“*Chính Đức Phật đã khẳng định*”): do Đức Phật đã nói, chính ngài đã

chuyển giao Kinh Phạm Võng này. Liên quan đến **Cattāro sassatavādā** <400.18> (“bốn thường luận”), v.v... ta nên hiểu cách phân chia và ý nghĩa theo cách đã được khẳng định trong Kinh Phạm Võng. Bắt đầu như sau: “Và những vị sa môn và các vị Bà la môn thích đáng, liên quan đến điều đó, do điều đó xúi giục, liệu với tư cách là những vị đã khẳng định về tính bất diệt họ có tuyên bố bản ngã và thể gian là bất diệt nơi bốn luận điểm đó chăng?” (D i. 13)

Đến đây kết thúc phần diễn giảng về cách phân tích các tiểu tông.

-ooOoo-

Chương Mười Tám

PHÂN TÍCH PHÁP TÂM

(*Dhammahadayaṭṭhapaṇṇāsa*)

2566. [517] Giờ đây đến phần phân tích pháp tâm tiếp theo sau đó. Trước tiên ta phải hiểu rõ cách phân chia theo Kinh Pāli. Vì ở đây, ngay lúc đầu, chương hàm tạn yếu hiệp được đưa ra với mười hai phần bao gồm các uẩn v.v... <401.1> phần thứ hai là chương về sanh và bất sanh thuộc cùng các pháp dục giới.v.v... <404.6>. Phần thứ ba là chương quan hệ bất quan hệ. <409.3>. Phần thứ tư là chương hiển lộ và bất hiển lộ vào thời điểm tái sanh [nơi từng cõi] trong số ba cõi <411.37>. Phần thứ năm là chương về các pháp nơi các cõi khác nhau <421.11>. Phần thứ sáu là chương về nghiệp tạo tái sanh và thọ mệnh thuộc các sanh thú đa dạng. <422.1> Phần thứ bảy là chương cân bằng tri.<426.15>. Phần thứ tám là chương về có hay không có đối tượng. <428.3> Phần thứ chín là chương về các hiện trạng bao gồm các uẩn. v.v... bằng cách thấy được, nghe được... v.v... <429.18> Phần thứ mười là chương về các pháp gộp lại theo tam đề thiện v.v...

1. Chương đầu tiên.

2567. Kinh Pāli như vậy đã được phân thành mười chương. Trước tiên trong chương thứ nhất hàm tạn yếu hiệp, khi được hỏi: “Có bao nhiêu uẩn hiện hữu giữa Avīci (địa ngục A tỳ) và tột đỉnh hiện hữu (*bhavagga*)?” Thay vì cho biết là “một” hay ... “bốn” hay “sáu” và cho thấy sức mạnh trí của ngài vì chẳng có người nào khác có khả năng nói là “năm”. Ngài đã đưa ra câu trả lời **pañcakkhandhā** <401.4> (“ngũ uẩn”) được coi như là phù hợp với câu hỏi. Vì câu trả lời phù hợp với câu hỏi nên ta gọi là một câu trả lời của “Đấng Toàn Tri”.

2568.. Liên quan đến **dvādasāyatanaṇi** <401.23> (“thập nhị xứ”) v.v... , thì phương pháp cũng hoàn toàn giống nhau. Nhưng cách phân chia **rūpakkhanda** <401.17> (“sắc uẩn”) v.v... ta nên hiểu theo phương pháp đã được đưa ra trong phần phân tích các uẩn (xin đọc ở trên, §§ 7 tt) v.v...

2. Phần thứ hai

2569. Chương thứ hai **kāmadhātuyā pañcakkhandhā** <404.8> (“trong dục giới có ngũ uẩn”) v.v... được đề cập đến kể cả những pháp nổi lên với chúng sanh được tạo ra do dục giới nơi dục hữu, cho dù những pháp này có được gộp vào dục giới hay không, và kể cả trong trường hợp **rūpadhātu** <405.11> (“sắc giới”) v.v... cũng vậy. Đây lại là phương pháp. Nhưng vì do vô tỉ xứ v.v... nơi chúng sanh được gộp lại trong sắc giới, thể nên khí xứ v.v... không thể thực hiện nhiệm vụ của xứ v.v... được. Chính vì thế **rūpadhātuyā cha āyatanā nava dhātuyo** <405.12> (“trong sắc giới có sáu xứ, chín giới”) v.v... cũng đã được nhắc đến.[\[96\]](#)

2570. Và vì giới phi hệ thuộc (*apariyāpannadhātu*) hoặc do vị trí không gian tái sanh của chúng sanh. Chính vì thế thay vì nói “giới phi hệ thuộc”, **apariyāpanne kati khandhā** <407.32> (“trong giới phi hệ thuộc, có bao nhiêu uẩn?”) v.v... được đề cập đến để cho thấy chỉ có những pháp đó là phi hệ thuộc mà thôi.

3. Chương thứ Ba

2571. Trong chương thứ ba, **kāmadhātupariyāpannā** <409.3> (“*quan hệ trong dục giới*”) có nghĩa là được quan hệ nơi dục giới thuộc dục giới, tùy thuộc vào, nằm bên trong đó; ý nghĩa ở đây chính là giới này chỉ được coi như là dục giới. Cũng như vậy đối với các từ còn lại

2572. **Pariyāpannā** <411.17> (“*quan hệ*”): quan hệ nhờ một trong số đặc tính hiện hữu hay quan hệ trong vị trí không gian. **Apariyāpannā** <411.18> (“*bất quan hệ*”): không quan hệ như vậy.

4. Chương thứ tư

2573. Trong chương thứ tư. **Ekādasāyatanāni** <411.40> (“*mười một xứ*”): Vô tình xứ; vì xứ này không nổi lên gì cả trong vòng tái sanh. Ý nghĩa nên được hiểu theo cách này cho thấu đáo. Liên quan đến người nào có được bảy xứ, thay vì nói “đối với các chư thiên” “đối với các A tu la” theo sanh thú, ta nói **gabbhaseyyakānaṃ** <415.36> (“*đối với những kẻ nào [đầu thai] trong thai sanh*”) không phân biệt điều gì cả. Vì [97] ở bất kỳ nơi đâu cũng xảy ra trong thai sanh. Ta nên hiểu thất xứ đối với họ chỉ là vị trí đó mà thôi. Cũng giống vậy đối với các giới. Điều còn lại ý nghĩa xem ra đã quá rõ ràng.

5. Chương thứ năm.

2574. Điều phải đề cập đến trong chương thứ năm đã được đề cập đến trong tập chú giải về tác phẩm Dhammasaṅgaha (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 387 tt; xin đọc thêm tr. 50)

6. Chương thứ sáu.

2575. Trong chương sáu, **devā** <422.1> (“*các chư thiên*”) có nghĩa là: “Các ngài tự tiêu khiển (*dibbanti*) nhờ vào năm mỗi ràng buộc dục lạc hay nhờ vào nhiều sức mạnh thân diệu” (*iddhivisesa*). **Sammutidevā** (“*Các vị chư thiên theo qui ước*”) là các vị chư thiên (có nghĩa là, các vị vua và các vị hoàng hậu) được gọi theo cách dùng theo qui ước thể tục: *devo* (“*Tâu hoàng thượng*”) và *devī* (“*Tâu hoàng hậu*”). **Uppattidevā** (“*chư thiên hoá sanh*”) được khởi xuất là các chư thiên, vì khởi sanh nơi cõi Phạm Thiên. **Visuddhidevā** <422.2> (“*là chư thiên do thanh tịnh*”): Họ trở thành chư thiên do thanh tịnh tất cả phiền não, xứng được hưởng dâng cúng dành cho tất cả các chư thiên. **Rājāno** (“*các vị vua*”) thuộc giai cấp Sát Đế Ly được xúc dầu trên đầu. **Deviyo** (“*các hoàng hậu*”) là các đương kim hoàng hậu. **Kumārā** (“*các vị hoàng tử*”) là các hoàng tử khởi sanh trong cùng lòng vị hoàng hậu và vị vua đã được xúc dầu.

2576. **Uposathakammaṃ karitvā** <422.7> (“*đã thực hiện công việc quan trai*”): đã tuân giữ ngày thứ mười bốn trong tháng v.v... ngày quan trai lại gồm có tám chi phần.

2577. Giờ đây do nghiệp công đức nơi của bồ thí trên một bình diện nhỏ chính là một điều kiện nhắm đến thịnh vượng cho nhân loại, và khi đã đem lại hậu quả chỉ ở mức độ vừa phải [nó trở thành một điều kiện] ở mức độ cao nhất cho thịnh vượng nơi nhân loại, do có sự đa dạng nơi pháp ở mức độ cao nhất đó nó trở thành nguyên nhân cho rất nhiều pháp đa dạng bao gồm cả giai cấp Sát Đế Ly có được căn bản to lớn, v.v... ; chính vì thế ngài cho rằng **app ekacce gahapatimahāsālānaṃ** <422.8> (“*một số khởi xuất nơi cộng đoàn các gia chủ phú hào*”), v.v... cho thấy các loại tái sanh có được là do các nguyên nhân của nó đem lại. [519] Về điểm này, “phú hào” (*mahā-sārā*) có nghĩa là ‘chúng đem lại phú hào’ (*mahā-sāro*) nhưng chỉ thay ‘phụ âm “l” bằng phụ âm “r”’. *mahāsālā* (nghĩa đen ta nói về “các sảnh đường to lớn”). **Gahapatimahāsālā** có nghĩa hoặc là “*các vị gia chủ phú hào*” hay “*những phú hào trong số các vị gia chủ.*”) cũng giống thế với những gì còn lại.

2578. Về điểm này, có một người trong một ngôi nhà tài sản tối thiểu của người đó vào khoảng bốn mươi kotis được tồn trong nhà. Và tại đó một khoản tiền chi tiêu hàng ngày vào khoảng năm *ambāṇas* [98] của một đồng *kahāpaṇas* ta gọi người đó là một gia chủ phú hào. Nhưng có một người khác sống trong một ngôi nhà có tài sản tối thiểu khoảng độ tám mươi *kotis* gửi trong đó và trong ngôi nhà đó việc chi tiêu hàng ngày vào khoảng mười *ambāṇas* đồng *kahāpaṇas* ta gọi người đó là một Bà la môn phú hào. Nhưng có người trong nhà dự trữ một tài sản tới hai trăm *kotis* và trong đó việc chi tiêu hàng ngày chỉ khoảng độ hai mươi *ambāṇas* đồng *kahāpaṇas* thì ta gọi người đó là một người thuộc đẳng cấp Sát Đế Ly phú hào. **Sahavyatam** (“*kết hợp với*”) : cùng có cảm giác tình bạn với; tự bản thân chia sẻ với, đó là ý nghĩa.

2579. Liên quan đến **cātumahārājikānaṃ** <422.20> (“thuộc Tứ đại thiên vương”) v.v... : những vị đó thuộc Tứ thiên vương đang cư trú giữa đường lên Núi Sineru; trong số họ có những vị đang nghỉ ngơi trên đỉnh núi và có những vị nghỉ ngơi trên không trung, và họ mở rộng vô tận tới vách núi cõi ta bà thế giới (*cakkavāla*). Những kẻ đó sống âm hại trong vui chơi. Có kẻ sống âm hại trong sân hận, có kẻ lại như những đám mây lạnh, có kẻ là đám mây nóng là thần mặt trắng, thần mặt trời, toàn bộ họ đều thuộc cõi Tứ đại thiên vương.

2580. Vì có 33 người tái sanh tại cõi đó, nên được gọi là ‘cõi Tam Thập Tam (*Tāvātimsa*); người ta cũng cho rằng cõi Tam Thập Tam Thiên (*Tāvātimsa*) chỉ là tên của các vị chư thiên đó, và cũng có những người [trong số họ] an nghỉ trên núi và những người cư trú trên không trung; và họ đã mở rộng vô tận cho tới vách tường núi cõi ta bà thế giới. Cũng giống vậy đối với Chư thiên là Yāma (Đạ Ma) v.v... [99] vì nơi bất kỳ cõi chư thiên nào, chẳng có chư thiên nào lại không mở rộng vô tận đến tận vách tường núi cõi ta bà thế giới cả.

2581. Về điểm này, vì họ đã đi tới (*yāta*). Hoàn toàn ra đi (*payāta*) thế nên họ đã đạt đến niềm vui sướng chư thiên tột đỉnh, họ chính là Đạ Ma, họ tỏ ra hài lòng và sung sướng (*tuttiḥahattṭha*) chính vì vậy họ lại là các chư thiên thuộc cõi trời đầu suất, họ thích thú (*ramanti*) tạo ra (*nimminivā*) đủ thứ châu báu theo sở thích của họ vào thời điểm họ ước muốn thích thú bằng một điều ngoại lệ khác với đối tượng được cung cấp nguyên thủy. Chính vì thế họ là các Chư thiên Hoá lạc thiên (*Nimmānarati*). Biết rõ các việc làm đầy ý thức tha nhân họ đã vận dụng sức mạnh trên các châu báu đó để tạo ra chúng. Chính vì thế họ là các chư thiên Tha hoá tự tại thiên (*Paranimmitavasavatti*).

2582. **Appaṃ vā bhiyyo** <422.19> (“hoặc ít hơn hoặc nhiều hơn”): chưa đạt đến thế kỷ thứ hai. Hơn một thế kỷ độ hai mươi năm hay ba mươi, bốn mươi, năm mươi hay sáu mươi năm gì đó là ý nghĩa muốn nói tới ở đây. Và toàn bộ điều này ta gọi là “một chút” (*appa*) vì chưa đạt đến thế kỷ thứ hai.

2583. Liên quan đến **Brahmapārisajjā** (“Phạm chúng thiên”), v.v... đoàn tùy tùng, tức là những đồ đệ của vị Đại Phạm Thiên chính là đoàn tùy tùng của vị Phạm Thiên (*Brahmapārisajjā*). Những vị nào chiếm được một vị trí các vị quân sư được gọi là các vị Phạm phụ thiên (“*Brahmapurohitā*”) [520] Cả hai vị đều có sắc đẹp và vì có cuộc sống kéo dài khá lâu, thế nên các vị Phạm Thiên đều là vĩ đại. Chính vì thế họ được gọi là các vị Đại Phạm Thiên; đối với các vị **Mahābrahmāṇaṃ** <424.15> (“các Đại Phạm Thiên”). Ba hạng người này (*jana*) đều sống ở một vị trí nơi cõi sơ thiên; nhưng qui mô tuổi thọ của họ có khác nhau.

2584. Ánh hào quang của họ có giới hạn, chính vì thế họ là các Thiểu Quang Thiên (*Parittābha*). Ánh hào quang của họ vô giới hạn, chính vì thế họ được gọi là các chư thiên Vô lượng quang thiên (*Appamāṇābha*). Giống như ánh lửa của một ngọn đuốc, ánh sáng xuất phát từ thân cây đuốc, như thế chính ánh sáng đó liên tục tách ra khỏi thân cây đuốc và rơi xuống, tuôn trào (*sarati*) và chảy lại lắng. Chính vì thế ta gọi họ là các chư thiên Quang âm thiên (*Abhassara*), và ba loại người này sống ở một vị trí nơi cõi đệ nhị thiên. Nhưng qui mô tuổi thọ của họ có khác nhau.

2585. Họ có vinh quang hạn chế. Chính vì thế ta gọi họ là các vị chư thiên Thiểu Tịnh Thiên (*Parittasubha*). Họ có vinh quang vô hạn định. Chính vì thế ta gọi họ là các chư thiên Vô lượng tịnh thiên (*Appamāṇasubha*). Ánh vinh quang che phủ và bao quanh họ, họ tạo thành một đám người do màu sắc ánh hào quang vinh quang nơi thân xác họ tỏa ra; họ lại có ánh hào quang chói lọi của một quả cầu lửa vàng đang cháy bùng trong một chiếc rọ vàng; chính vì thế ta gọi họ là các vị chư thiên Biến tịnh thiên (*Subhakiṇṇa*) và cả ba hạng người đó đều cư trú nơi trú xứ gọi là cõi đệ tam thiên; nhưng mức độ tuổi thọ của họ có khác nhau. [100]

2586. **Ārammaṇanānattatā** <425.8> (“thông qua các đối tượng đa dạng”) *ārammaṇassa nānattabhāvo*. Cũng chính vì vậy **manasikāranānattatā** (“thông qua tác ý đa dạng”) v.v... Ở đây ta có đề mục đất hoàn tịnh (*earth kasīṇa*)... ta có đề mục bạch hoàn tịnh (*white kasīṇa*); đây là các cách đa dạng của đề mục. Lại có người dùng tác ý đề mục đất hoàn tịnh... có người tác ý đề mục bạch hoàn tịnh. Đây cũng những tác ý hết sức đa dạng. Có kẻ lại lấy dục liên quan đến đề mục đất hoàn tịnh... kẻ khác liên quan đến đề mục bạch hoàn tịnh; đây chính là những dục hết sức đa dạng, có kẻ lấy bốn nguyện cho đề mục đất hoàn tịnh, có kẻ cho đề mục bạch hoàn tịnh, đây là những bốn nguyện đa dạng, có kẻ quyết định nhờ đề mục đất hoàn tịnh (*kasīṇa*)... có thể lại lấy đề mục bạch hoàn tịnh (*kasīṇa*). Đây lại là những quyết tâm rất đa dạng, có kẻ lấy hoài bảo đề mục đất hoàn tịnh

(kasīṇa) ... kẻ khác lại lấy tuệ để xác định đề mục đất hoàn tịnh (kasīṇa), đây chính là những tuệ hết sức đa dạng vậy.

2587. Về vấn đề này, và tác ý được giải thích như là giai đoạn ưu tiên (*pubbabhāga*); dục, bốn nguyên, quyết định và hoàn hảo lại thích hợp với cả hai nơi an chỉ định lẫn nơi cần hành định. Nhưng tuệ lại được giải thích là bị pha trộn với cả đặc tính hiệp thể lẫn đặc tính siêu thể.

2588. **Asaññasattānam** <425.23> (“*nơi các chúng sanh vô tướng*”): nơi những chúng sanh không có tướng. Đối với một số, sau khi đã xuất gia lai gia nhập vào ngoại đạo xứ và nhận ra lỗi phạm nơi tâm do tham dục, sân hận và si mê tùy thuộc vào tâm thức, người đó tưởng tượng rằng: “hiện trạng vô tướng là tốt, đây chính là níp bàn nơi hiện hữu hiện tại” [521] và họ đã tạo ra cách ly tham cho tưởng, và tu luyện chứng đắc thiền chứng thứ năm cho hợp với điều đó. Họ bị đầu thai tại đó vào sát na họ tái đầu thai thì chỉ có sắc uẩn được tái sanh. Nếu người đó sanh ngồi, người đó chỉ ngồi mà thôi, nếu người đó sanh nằm, thì chỉ nằm mà thôi, họ tồn tại cả năm trăm đại kiếp giống như những bức tượng vẽ; vào ngày cuối cùng thì sắc thân tan biến, tưởng về dục giới lại nổi lên, thông qua việc khởi sanh của tưởng đó tại nơi đây nơi cõi này các vị chư thiên đó nhận thấy (*paññāyanti*) họ đã thoát khỏi sắc thân đó.

2589. “Về kết quả dồi dào” (*vipulā phalā*) là ý nghĩa của từ **vehapphalā** (“*các chư thiên Quảng quả*”). Các ngài không để mất (*na hāyanti*) sự phồn vinh của chính mình, chính vì thế ta gọi các ngài là (“*các chư thiên vô phiên thiên Aviha*”). Các ngài không tra tấn (*tappenti*) bất kỳ chúng sanh nào cả, chính vì thế ta gọi các ngài là **atappā** (“*các chư thiên Vô nhiệt thiên*”) dễ thương, bảnh bao, dễ chịu. Thế nên ta gọi các ngài là **sudassā** <425.30> (“*các vị Thiên kiến thiên*”). Các ngài có cái nhìn thấu đáo [101] mọi sự trên đời này, chính vì thế ta gọi các ngài là **sudassī** (“*các vị chư thiên Thiên hiện thiên*”). Các ngài là bậc thầy về mặt các giới đức và về cách hiện hữu phồn vinh. Các ngài không thua kém ai về mặt này, chính vì thế các ngài được gọi là **akaniṭṭhā** <425.34> (“*các vị chư thiên Sắc cứu cánh*”). **Ākāsañcāyatanupagā** (“*các vị chư thiên thuộc cõi Không vô biên xứ*”) = *ākāsañcāyatanūpagatā*. Điều còn lại cũng giống như vậy.

2590. Chính vì thế đối với sáu loại [chư thiên] thuộc cõi dục giới và chín loại thuộc cõi Phạm Thiên, và năm loại thuộc Cõi tịnh cư và bốn cõi vô sắc giới cùng với các chúng sanh vô tướng cũng như các vị “chư thiên Quảng quả thiên” làm thành 26 cõi chư thiên cùng với cõi nhân loại làm thành 27 cõi tất cả.

2591. Về điểm này, Đấng Toàn Giác, khi đã xác định được tuổi thọ các chư thiên và nhân loại, lại không xác định tuổi thọ nơi bốn khổ cảnh hoặc của các địa thần. Tại sao lại có điều này? Trước tiên, liên quan đến địa ngục. Ta chỉ có thể dùng nghiệp để đo lường [địa ngục] mà thôi; [102] cho đến khi nào nghiệp chưa được sử dụng cạn kiệt thì nghiệp không hề tan biến mất. Cũng giống như vậy đối với khổ cảnh. Cũng chỉ có nghiệp là thước đo đối với các vị chư thiên nơi cõi địa cầu. Khi phải đầu thai tại đó. Chỉ có một số ít tồn tại đủ bảy ngày, một số tồn tại được hai tuần lễ, một số được một tháng, và cũng có một số tồn tại được cả một đại kiếp.

2592. Về điểm này, trong số các chúng sanh lại có các vị Nhập Lưu đang sống trong cuộc sống thế tục và họ có thể đạt đến thánh quả Nhất Lai, thánh quả Bất Lai và A-la-hán. Trong số những vị này, thì các vị Nhập Lưu v.v... tồn tại cho đến khi nào tuổi thọ của họ còn tồn tại; nhưng những vị nào đã đoạn tận các lậu hoặc, hoặc đã đạt đến tịch diệt níp bàn hay xuất gia đi tu. Tại sao vậy? Bậc A-la-hán là phẩm hạnh tột đỉnh; tướng cận sự nam thuộc hiện trạng hạ cấp; liên quan đến đặc tính hạ cấp của chúng sanh thì chúng sanh không thể hỗ trợ cho các phẩm hạnh tột đỉnh được; chính vì thế họ ước ao đạt đến tịch diệt níp bàn hay họ ước ao xuất gia đi tu. Nhưng các chư thiên thuộc cõi địa cầu thì tồn tại cho đến khi nào cuộc sống của họ vẫn kéo dài ngay cả sau khi đã đạt đến bậc A-la-hán.

2593. Trong số sáu loại chư thiên thuộc cõi dục giới, các vị Nhập Lưu và các vị Nhất Lai tồn tại cho đến khi nào thọ mạng của họ vẫn còn tồn tại. Điều thích hợp đối với một vị Bất Lai là đạt đến được sắc hữu và đối với các vị đã đoạn tận các lậu hoặc là chứng đắc tịch diệt níp bàn. [522]. Tại sao vậy? vì họ không có nơi nào để lưu lại trên thế gian này [103].

2594. Tất cả những ai thuộc cõi sắc giới và vô sắc giới đều lưu lại đó cho đến khi nào thọ mệnh của họ vẫn tồn tại. Về điểm này, các vị Nhập Lưu và các vị Nhất Lai được đầu thai nơi cõi sắc giới lại

không quay trở lại cõi đó nữa; họ đã chứng đắc tịch diệt níp bàn tại đó và ta gọi họ là các vị “Bất Lai Thiên Định” (*jhāna-anāgāmin*).

2595. Nhưng điều gì quyết định [việc tái sanh] cho những ai đã chứng đắc được bát thiên chứng? Thiên định Jhana là điều quen thuộc nhất, chỉ nhờ có nhập thiên định đó đã trở thành quá quen thuộc mà ngài được tái sanh; nhưng khi toàn bộ đã trở nên quen thuộc thì điều gì quyết định đây? Đó là bốn nguyện, ngài được tái sanh nơi nào ngài khao khát được tái sanh. Khi nào chẳng còn bốn nguyện thì điều gì quyết định đây? Đó là thiên chứng họ duy trì được vào thời điểm tử. Nếu không có thiên chứng nào vào thời điểm tử, thì điều gì quyết định đây? đó là thiên chứng phi tướng phi phi tướng sẽ quyết định vì chắc chắn ngài sẽ tái sanh nơi cõi phi tướng phi phi tướng. [104]

2596. Đối với các vị thánh đệ tử được tái sanh nơi chín cõi Phạm Thiên thì tái sanh cũng hiện hữu tại đó và tái sanh thuộc hạng cao cấp, chẳng có tái sanh hạ cấp đâu, nhưng những người phạm phu có tái sanh ở cõi đó thì có cao có thấp. Đối với các vị thánh đệ tử được tái sanh nơi năm cõi tịnh cư và nơi bốn cõi vô sắc giới cũng có tái sanh ở đó và tái sanh lại được nâng cao. Một vị Bất Lai tái sanh nơi cõi sơ thiên, sau khi đã tự thanh tịnh chính mình nơi chín cõi Phạm Thiên, vị đó sẽ chứng đắc tịch diệt hoàn toàn khi ngài đã đạt đến tột đỉnh. Ba cõi các vị chư thiên đó là cõi chư thiên Quảng quả, các chư thiên Sắc cứu cánh, và các chư thiên thuộc cõi phi tướng phi phi tướng; và được gọi là những hữu tột đỉnh. (*setṭhabhava*) [105] các vị Bất Lai chỉ tái sanh ở ba cõi đó không thể tiến cao hơn cũng không hạ thấp hơn được, các vị ấy chứng đắc viên tịch hoàn toàn nơi các ngài sống. Đây chính là phương pháp chung cho điều này vậy [106].

7. Chương thứ bảy

2597. Trong chương bảy, ta nên hiểu pháp cần phải thắng tri (*abhiññeyyatā*) khớp với thắng trí phân biệt những thực tính tướng (*salakkhaṇapariggāhika*) [107]. Pháp cần phải biến tri (*pariññeyyatā*) ăn khớp với những đạt tri nơi liễu tri đạt tri, thâm đạt tri, và cả trừ đạt tri. (*ñāta-tīraṇa-pahānapariññā*) [108] và ta nên hiểu điều đó theo như hiểu biết toàn bộ những gì thuộc biến tri và thâm đạt tri. Trong các đoạn như **rūpakkhandho abhiññeyyo pariññeyyo na pahātabbo**. <426.22> (“*sắc uẩn cần phải thắng tri, cần phải biến tri, không cần phải đoạn trừ.*”) và điều này nên được hiểu là cần phải biến tri về đoạn trừ như trong các đoạn sau **Samudayasaccam abhiññeyyam pariññeyyam pahātabbam** <426.37> (“*tập đế cần phải thắng tri, cần phải biến tri và cần phải đoạn trừ.*”)

8. Chương thứ tám

2598. Trong chương tám, pháp hữu tri cảnh và bất tri cảnh nên được hiểu theo như nhãn thức, v.v... đang có sắc xứ v.v... làm đối tượng.

9. Chương thứ chín

2599. Ý nghĩa chương thứ chín cũng đã quá rõ ràng.

10. Chương thứ mười.

2600. Cũng như vậy trong chương thứ mười, [điều gì cần đề cập đến] đã được đề cập đến toàn bộ nơi nhiều vị trí khác nhau trong chương câu hỏi.

Kết thúc phần diễn giảng về phân tích pháp tâm.

-ooOoo-

LỜI BẠT

2601. [523] *Bạn rộn thuyết giảng Vì Diệu Pháp
cho cả chư thiên ngài nguyện trang điểm bằng Pháp
Vị đạo sư của giáo pháp, có đám đông vây quanh
Gồm hàng ngàn chư thiên nơi cõi chư Thiên
Người nào không có kẻ thù địch
Cộng thêm mười tám ân đức cao siêu*

Vị cứu tinh trang điểm bằng đủ loại thánh đức
 Ban tặng ta tập kinh thứ hai, phân tích
 Tập chú giải để diễn giải cặn kẽ
 Về ý nghĩa theo như lời yêu cầu.
 Do vì Buddhaghosa được soi sáng,
 Dẫn ta tăng trưởng nhanh với phẩm chất vững vàng.
 Ta bắt đầu soạn thảo và biên khảo,
 Tập kinh có tên gọi "xua tan si"
 Vì tập kinh giúp xua tan ảo giác.
 Liên quan đến ý nghĩa bí ẩn nhất.
 Giờ đã đạt đến kết thúc.
 Không vương vấn bất hạnh, lại đề ra điều cơ bản.
 Rút tía nơi các tập Chú Giải cổ xưa
 Có bốn mươi đoạn tụng trong Kinh điển Pāli;
 Và toàn bộ chỉ mang một tác phẩm
 Để mọi chúng sanh chỉ có một nguyện vọng thanh tịnh
 Cho toàn chúng sanh được tiến tới
 Phần kết thúc thành công rực rỡ.
 Và nhờ đạt đến công đức này
 Việc biên soạn theo thứ tự mà quảng bá.
 Pháp thánh thiện khi còn tồn tại trên đời này.
 Mong rằng cõi trần đạt đến an tịnh vĩnh viễn.

Cũng cầu mong Pháp tồn tại muôn đời
 Mong rằng cõi trần tục sướng vui trong Giáo pháp
 chốn đồng quê luôn nhận được phước lành
 Với an tịnh, thịnh vượng và mọi điều tốt lành.

THÔNG TIN THÊM

2602. Tập chú giải Vibhaṅga (Bộ phân tích) được gọi là "Xua Tan Si" do vị Trưởng lão được trang bị với đức tin tuyệt đối và thanh tịnh, có trí thông minh và tinh tấn phi thường biên soạn. Ngài chính là nơi hội tụ đủ mọi ân đức chính trực và khả ái v.v... do ngài đã miệt mài tu luyện giới hạnh, ngài có khả năng tìm tòi, nghiên cứu sâu rộng và thăm dò đến tận đáy các quan điểm về chủ thuyết của chính mình và của tha nhân. Ngài đặc thù đặc tính sắc bén trí tuệ. Ngài mạnh mẽ nơi trí không sai lầm nơi giáo pháp của Đức Thế Tôn như đã được phân chia thành Ba Tạng cùng với đầy đủ những chú giải kèm theo. Một vị chú giải vĩ đại, [524] được phú cho giọng nói ngọt ngào và thánh đức xuất phát từ niềm hạnh phúc được tạo ra do thông thạo luật ngữ pháp, một diễn giả chỉ phát biểu những điều thích hợp, một diễn giả không ai sánh kịp, một nhà kệ vĩ đại, một đồ trang điểm cho dòng họ các vị Trưởng Lão đang trú ngụ tại Đại Thiền Viện và là người đang làm sáng toả ánh hào quang nơi dòng dõi các vị Trưởng Lão với giác ngộ vô tỷ vết nơi các pháp siêu nhân đã được trang điểm với các phẩm chất gồm sáu loại thắng trí và các loại trí phân định một người có dồi dào trí tuệ được thanh tịnh kỹ càng. Và ngài mang tên là **Buddhaghosa** do các vị đáng kính ban tặng.

2603. Mong rằng điều đó tiếp tục chứng tỏ

Chánh đạo thanh tịnh đầy trí thông minh
 Cho những thiện nam tử tìm kiếm làm phương cách.
 Để chuyển vận chúng sanh qua khỏi cõi đời này.
 Vì chừng nào còn hiện hữu tại cõi thế
 Thì tên ngài cũng lưu lại, như "Đấng Toàn Giác"
 Nhờ đó mà thanh tịnh trong tâm
 Là vị đại hiền triết trên dương gian.

Đến đây kết thúc tập Chú Giải "Xua Tan Si Âm"

[1] Về phân phân tích các bản văn viết về Tiểu Tông Pháp (Minor Dhamma), lấy *vatthu* có nghĩa là “bản văn” theo như L. Schmithausen đề nghị (“Zur Liste der 57 ‘kleineren Fehler’ trong tác phẩm der Ratnāvalī”, *nguyên cứu về Ấn độ và Iran* 11/12 (1986) tr. 207. n. 29). Trong cùng bài báo đó. Schmithausen đã đưa ra một bài nghiên cứu và một bảng tóm tắt các danh sách được bảo quản trong các nguồn văn học ngoài phật giáo đối chiếu với Các Đơn Pháp trong Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*) [LSC]

[2] Ñāṇamoli cho là có “tám trăm phiên nào” như đã đưa ra trong C^e 1932 và B^e (trích E^e) E^e lại đưa ra con số “tám trăm mười một”. Tuy nhiên, con số được thêm vào 801 và Mohavicchedani đã xác định điều này, gồm cả 62 quan điểm trong Kinh Phạm Võng (Moh. 209) chính vì thế việc giải thích là *ekādhikāni aṭṭhakilesasatāni*. Còn có một chút thay đổi trong các lần xuất bản tập Vbh như các tiết mục được liệt kê trong các “Tam Pháp” và Các “Tứ Pháp” [LSC]

[3]. Việc sử dụng từ *paṭiccaṃ* như là một danh tự có nghĩa giống như từ *paccaya* không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[4] *Apatthaḷa*, nghĩa này không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[5] “Ta có trí về nhiều thứ [đem trường] (*ahaṃ rattaññu*)”. Trong Kinh Phật từ *rattaññu* hầu hết ám chỉ một vị Tỷ khưu có vị thế cao nhất, thâm niên nhất. Và cách dịch “kiêu mạn thâm niên” xem ra thích hợp nhất cho nhiều loại kiêu mạn được liệt kê trong đoạn văn Bộ phân tích này (*Vibhaṅga*). Nhưng VbhA lại giải thích một cách rất chặt vật, mt. nhận xét về đoạn văn này như sau: “họ cho rằng điều này là loại kiêu mạn về trí đời xưa (*purāṇaññutā-mado ti vadanti*)” Tuy nhiên Mt. cũng thêm vào các giải thích khác về từ này như sau: “hoặc giả, tính kiêu mạn của kẻ nào có thể biết mình đã sanh ra lâu lắm rồi, đã xuất gia đi tu lâu lắm rồi. [Ny]

[6] *Vamsa* có nghĩa là “dòng họ” hay là biên niên sử. Đối với hai từ sau cùng của đoạn văn thì từ “lịch sử” xem ra là thích hợp nhất.

[7] C^e 1932 lại thêm *anuññāto* “không bị khinh miệt” [LSC]

[8] Như Mt. đã ra cho thấy, điều này có nghĩa *pamāda* không phải là một Pháp (*dhamma*) tách biệt nhưng đó là toàn bộ bốn danh uẩn khi mang đặc tính bất thiện và đối nghịch lại với niệm. [LSC]

[9] Về cách giải thích này. *thambha* chỉ đơn giản là tâm (*citta*) diễn ra một cách đặc biệt. Nhưng Mt. lại đưa ra một sự lựa chọn khác đó là một loại kiêu mạn (*māna*) khác [LSC]

[10] *Sārambha* rất có thể được dịch là “tính ganh đua” thì tốt hơn, xin đọc MA I 107 [LSC]

[11] Ñāṇamoli cũng cho như vậy, nhưng Chú Giải Tăng Chi Bộ iii 45tt lại giải thích giống ở đây [LSC]

[12] có nhiều ấn bản tập kinh Vbh đều giải thích *atricchatā*. Nhưng VbhA ở đây lại giải thích điều gì đó khác hẳn rõ ràng. Đây có thể là từ *aticchatā* nhưng Mt. lại giải thích (*ra-kārassa ta kāraṃ katvā*) lại đề xuất là *atticchatā* có nghĩa là, đồng hóa –tr được tìm thấy trong Kinh Bản sinh (*jātaka*) sự xuất hiện của từ *artricchatā* v.v... hay rất có thể là *att*’ trong *icchatā* (“mong ước cho chính mình”) [LSC]

[13] “người đàn bà hoang dã”; xin đọc thêm *kimpurisa*. Xin đọc A I 77.

[14] C^e 1932 giải thích là *evaṃ saññāṃ mākāsi tvaṃ* [LSC]

[15] C^e 1932 lại thêm *amacco* [LSC]

[16] cũng vậy C^e 1932 ; E^e lại giải thích là *malayaṃ*, B^e giải thích là *mallaggaṃ* [Ny]

[17] xin đọc MA ii 139; Chú Giải Tăng Chi Bộ I 75; UdA 229; NdA ii 328, VbhA trong dòng thứ ghi là *bahuke pi paccaye dente, tayo p’ete na pūraye; những dòng khác có sakatena paccayaṃ dentu*

tayo p'ete atappiyā

[18] Xin đọc thêm Mhvs v 94 [LSC]

[19] Giải thích là *dhāvatā* cùng với C^e 1932 [LSC]

[20] *Gaṇṭhika* – nghĩa này không thấy trong Tự điển Pāli-Anh (PED) Ñāṇamoli đã gợi ý một cách không quả quyết rằng “thật khó nghiên cứu” nhưng Ny lại đề cập đến từ “giả hình” theo Mt.: *ye patirūpena vañcenti. te gaṇṭhikā; durācārena vā gaṇṭhibhūtā*; Anut lại cho là: *gaṇṭhikā sayam gaṇṭhikaraṇato*. Câu này chỉ đơn giản có nghĩa là: “con cái của một người vương phải khó khăn thì chính họ cũng sẽ vương mắc vào những thứ đó.” tức là những ràng buộc đó. [LSC]

[21] cách giải thích *Papañcattayam* với E^e và C^e 1932, nhưng Mt lại đọc và giải thích *Pañcattayam* có nghĩa là, kinh về “ba loại Ngũ” (Trung Bộ Kinh ii. 228tt) điều này hình như có lợi hơn [LSC]

[22] *Vāvaṭa*; không có trong tự điển Anh-Pāli

[23] nghĩa này không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[24] *Parikhaṇitvā*; nghĩa này không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED). Xin đọc Vbh 358 và §2423 dưới đây. xuất phát từ *parikkhā* (“hào lũy”, “rãnh nước”) hơn là *parikkhaṇati*; Tự điển Pāli-Anh (PED) hình như có sai sót ở đây..

[25]. Ý nghĩa “tính hay thay đổi” được ghi lại trong Tự điển Pāli-Anh (PED) hình như không thể nhất trí được với cách mô tả ở đây. xin đọc bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 108

[26] tận của từ ghép –*gāhitā* không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[27]. Cũng như vậy nhằm quay lại với tác phẩm của Ñāṇamoli. C^e 1932 giải thích là *paṭivattitvā* [LSC]

[28] Điều này phải được gọi là *aratibhāvo* hơn là *aramanākāro*.

[29] Nghĩa này không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh. Xin đọc Trung Bộ Kinh iii 151. 159

[30] hay là “cách từ chối” nếu ta giải thích là *paṭisedhana*.

[31] *paṭisedhana* hình như thích hợp hơn là - *paṭievana*; xin đọc bản dịch Thanh Tịnh Đạo 25n

[32] *Apaṇikāni*, nghĩa này không thấy có trong tự điển Pāli-Anh.

[33]. *Sāmantajappana*, nghĩa đen là “câu chuyện không chắc chắn” [Ny]

[34] E^e giải thích là *dhamma-karakam* (“bình nước tiêu chuẩn”): v.l *dhammakaraṇam*

[35] *Kuṇḍikā*: một chậu đựng nước có vòi và quai các An Sĩ An Độ thường mang theo.

[36] Ndi (không có trong Thanh Tịnh Đạo) cũng ghi là *yogaṃ dhreti* (“mang chiếc băng đó”) [LSC]

[37] *Uṭṭaṇḍa*, không có nghĩa này trong tự điển Anh-Pāli.

[38] Cách giải thích *padhānapurimaṭṭhitabhāvadassanena* với C^e 1932 và v.l với E^e Thanh Tịnh Đạo và E^e có ghi là *padhāna-parimathitabhāva-*

[39] *Nahana* = *nayhana* từ *nayhati*

[40] *Dānaṃ*; Thanh Tịnh Đạo ghi là *navadānaṃ*

[41] *āgataṃ*; Thanh Tịnh Đạo ghi là *ābhaṭaṃ*

[42] *Ukkhipanā*; Thanh Tịnh Đạo và C^e 1932 ghi là *uddīpanā* và còn ghi thêm *ukkācanā* sau đó lại ghi thêm *kācanā*

[43] Đối với từ này và hai từ kế tiếp, xin cũng đọc câu §1659 tt ở trên

[44] *Jātakabhāṇaka*. Trong Thanh Tịnh Đạo ta đơn giản gọi là *kulupakabhikkhu*. “một Tỷ khuru được gia đình hỗ trợ” (tu tại gia)

[45] *Piṭake*; Thanh Tịnh Đạo ghi lại là *patike*

[46] *Thero*; Thanh Tịnh Đạo ghi lại là *bikkhu* (Tỳ khuru)

[47] Xin đọc §1674 ở trên [LSC]

[48] Không có trong tự điển Pāli-Anh.

[49] Không có trong tự điển Pāli-Anh.; xin đọc thêm bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 30 n

[50] *Nippuñchatī*. Không có trong tự điển Pāli-Anh.

[51] *Abbhaṅga*. Không có trong tự điển Pāli-Anh xin đọc thêm bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 30 n

[52] Cũng như vậy C^e 1932;. Không có trong tự điển Pāli-Anh.

[53] Ý nghĩa của từ *jappeti* này (*mānaṃ pavatteti, karoti*) Không có trong tự điển Pāli-Anh.

[54] Ý nghĩa này không có trong tự điển Anh-Pāli

[55] như trên

[56] xin đọc thêm phần giải thích chín loại “người” tiếp ngay sau đây.

[57] *Raṭṭhiya*, không có trong tự điển Anh-Pāli (Mt. ghi là: *rājabhogena raṭṭhabhuñjanako rājanissito raṭṭhiyo*).

[58] E^e, C^e và B^e giải thích là *bhāratibhāro viya*; ấn bản của dịch giả hình như chỉ ghi là *bhāro* mà thôi.

[59] Thanh Tịnh Đạo ghi là *Uccavālikavāsī*; C^e 1932 ghi là *Uccamālikavāsī* E^e và vl tới C^e 1932 *Uccatalaṅka-*

[60] Thanh Tịnh Đạo ghi là *Nikapennaka-*

[61] Thanh Tịnh Đạo ghi là *Tālaṅkaravāsī*; C^e 1932 *Mālikavāsī*; E^e ghi *Talaṅkavāsī*

[62] Con lươn? Xin đọc D i 24.

[63] Mṭ *Amaravitakka* là *tāma* được coi như có liên quan hoặc là với giáo lý chưa được phân tích (*amaravāda* có nghĩa là, lươn bò lườn lách”) vì nó không bị giết và với suy nghĩ hướng đến một hiện trạng chư thiên [LSC]

[64] Anut. làm rõ rằng đây chỉ là tình cảm bình thường giả vờ sự xuất hiện lòng nhân ái (*metta*) và thông cảm (*anukampa*) là điều muốn nói đến ở đây.

[65] Theo như Anut. tình trạng thù oán giống như trói buộc tâm vào một trong những cơ sở gây ra phiền toái xin đọc MA I 107 [LSC]

[66] Xin đọc thêm định nghĩa đưa ra trong MA I 106 và 169. từ này cũng kèm theo ý nghĩa vong ơn bội nghĩa là bôi nhọ những đức tính tốt của tha nhân.

[67] Ý nghĩa của từ “cứng rắn” và “thô nhám” được đưa ra trong Tự điển Pāli-Anh (PED) lại không thích hợp mấy ở đây. Ở đây *niṭṭhura* hình như được dùng vào thể phủ định của từ *thura* (= *thūla*)? Tuy nhiên ở đây cũng đã có cố gắng để làm giảm đi với *niṭṭhubhana* (“nhỏ nước miếng”), hình như thể.

[68] *Paḷāsati*. Không có trong tự điển Anh-Pāli.

[69] Không thấy có trong tự điển Anh-Pāli.

[70] C^e 1932 giải thích là *elako* [LSC]

[71] Theo Chú giải Trường Bộ Kinh (DA) ii 656 và Mṭṭhi quỉ lợn thiện (*sūkara-yakkha*) cho thấy khía cạnh thích hợp đối với súc sanh được tìm kiếm để hiểu rõ ở đây [LSC]

[72] có nghĩa là, *uju* được sử dụng ở đây hiểu theo nghĩa cứng rắn (như một khúc gỗ thẳng) không hiểu theo nghĩa chính trực hay lương thiện như trong *ajjava*.

[73] Theo Mṭṭhi : *nōi sō hāi tām* tức là một thọ ưu; hay sân; hay tư niệm (volition) .v.v... tương ứng với sân – [anut.] [LSC]

[74] Mṭṭhi nghe biết có nhiều màu sắc khác nhau v.v... Hình như có người cho là hồn của vị Sát Đế Ly có màu đỏ lợt (*pandu*). Tại sao vậy? Là bởi vì hồn người đỏ cảm thấy sáng khoải vào buổi sáng và vào buổi sáng thì ánh sáng (*chāyā*) có màu đỏ nhạt. Hồn của thầy Bà la môn, vessa phệ xá và suddas thủ đà thì có màu trắng, vàng và đen. Vì họ cảm thấy sáng khoải ngay trong thời điểm tối đen giữa trưa. Ban chiều, và buổi tối. Lúc đó thì ánh sáng có màu trắng, vàng và đen. - đây chính là việc nghe biết về các khác biệt nơi màu sắc và nghe biết về khác biệt hình dáng chính là nghe được từ những người cho là những điều như vậy như thể hồn có đặc tính toả khắp hay có hình cầu [LSC]

[75] Ý Nghĩa từ *āyatana* được đưa ra ở đây là những nơi sanh. chỗ hội họp và nguyên nhân [LSC]

[76] có nghĩa là, không có thiệt hại gì trong việc áp dụng các ước muốn với các vật được ước ao cả.

[77] Ý nghĩa ở đây là “khó có thể nói tới được” có nghĩa là, khó lòng đưa ra lời khuyên cho người đó được.

[78] *Visamanissita*, có lẽ ý nghĩa ở đây là “một kẻ có ác ý với tôi.”

[79] Có nghĩa là, trường cửu, hạnh phúc, bản ngã và tịnh

[80] xin đọc Tự điển Chú Giải Pāli (CPD)

[81] Nhưng C^e 1932 giải thích là *dukkhavūpasaman ti attho*; đối với từ *vūpasamanan*? [LSC]

[82] Mṭṭhi : *sandiṭṭhiparāmasitā attano diṭṭhiyaṃ abhinivīṭṭhatā* [LSC]

[83] *Manavaḍḍhanaka* đây là chú giải bình thường của từ *manpa*

[84] C^e 1932 giải thích là *rūpavā* còn E^e lại giải thích là *rūpadhātu* [LSC]

[85] chỉ có nhãn xứ, nhĩ xứ và chức vụ tâm thì hoạt động nơi cõi Phạm Thiên. Còn ba xứ khác thì không. Nhưng cho dù có như vậy. thân xác của các vị Phạm Thiên vẫn giữ nguyên hình dáng bên ngoài không có các cơ quan giác quan. [LSC]

[86] có nghĩa là, nhờ thân xác và tâm [Ny]

[87] E^e còn cho biết thêm: *apaccakkhakatassa*. C^e 1932 lại thêm: *asacchikatassa* [LSC]

[88] Theo Mt. thì: *Māsācitāṃ. maññe ti ettha ācīta-saddo tinta-saddassa. maññe saddo ca viya-saddassa attham vadatī ti adhippāyena* “*tintamāso viyā ti ayam attho vibhāvito; māsacayo viyā ti vā*

[89] Có nghĩa là, loại ra ngoài điều thứ mười: *aṭṭhāne vā pana āghāto jāyati*; xin đọc thêm Vbh 391.

[90] Chú Giải Tăng Chi Bộ iv 188-9 (A iv 400-1) có ghi: “*Taṇhaṃ paṭicca ti*. Đây chính là hai loại ái dục: loại ái tâm cầu ta (*esatanāṇhā*) và loại ái mà ta phải đi tầm cầu (*esitatanāṇhā*). Loại ái dục nhờ đó chúng ta đi tầm cầu và kiếm được bằng cách đi theo dấu vết con dê, và đường hẻm gai góc. v.v... để tìm kiếm sự giàu sang ta gọi đó là “ái tâm cầu.” Ái dục đối với những gì khi đã tìm thấy được, kiếm ra và có được ta gọi là “ái điều phải được tầm cầu” Nhưng ở đây ta nên hiểu là loại ái tâm cầu.

[91]. Ý này không có trong Tự điển Pāli-Anh.

[92] Như trên.

[93] C^e 1932 giải thích là *cattāro suddhasīsā* còn đối với E^e *sīsāñṇe cattāro* [LSC]

[94] Tự điển Pāli-Anh giải thích là “ khinh miệt, bỏ mặc. Kệ ơ, làm giảm giá trị” mấy từ này không có nghĩa trong văn cảnh này và lại đi ngược lại với ý trong tập chú giải, cũng thế từ *papañca* không có nghĩa là “nổi ám ảnh “ ở đây. nhưng “sự đa dạng hóa” và “hý tưởng” đã diễn ra là kết quả của sức mạnh ái dục.v.v... (xin đọc Trung Bộ Kinh 16)

Chính vì thế đoạn này trong kinh Vbh được dịch như sau: “ và làm thế nào mà suy nghĩ : ‘Ta tồn tại’ lại xuất hiện? mà không phân biệt được (*anavakārim karitvā*) bất kỳ điều gì như thế: sắc, thọ, tưởng, các hành và thức, người đó đạt được dục để nói : “ta hiện hữu” người đó đạt được kiêu mạn để nói: “ta hiện hữu”. người đó lấy tà kiến mà nói: “ta hiện hữu”, đó là như vậy, lại xuất hiện những loại hý tưởng (*papañcitāni*): “ta hiện hữu như vậy.” thật sự ta là như vậy. “ta cũng khác đi được” (Vbh 393)

[95] Cũng như vậy trong C^e và E^e có ghi: *Anavakārim karitvā*; nhưng từ đầu được trích một bài đọc *avakārim karitvā*. Hình như là đúng. Vì ở đây thực chất có sự phân biệt được khác nhau giữa các uẩn. nếu cách giải thích này được chấp nhận. Thì đoạn này nên được giải thích như sau: phân biệt được trong số các uẩn. và coi đó là... ” [Ny]

[96] Mt. phát hiện ra luận cứ này mâu thuẫn với Vbh 419 trong đó các chúng sanh vô tướng (*asaññasatta*) được coi như chỉ thuộc về hai căn mà thôi: sắc xứ và pháp xứ. Anut. đáp lại “ ngay cả nếu như sắc xứ nơi các chúng sanh vô tướng không phải là đối tượng cho họ vì không có mắt cũng như đối với các chúng sanh thuộc cõi hạ cấp vì chúng hết sức tinh tế. Ấy vậy mà điều đó cũng vẫn là một đối tượng dành cho nhãn xứ nơi các trú xứ của chư thiên Quảng quả là người có cùng cấp bậc và cũng dành cho các cõi Tịnh cư thiên, là những người thuộc vị trí thượng hạng. – chính vì thế [sắc xứ] chắc chắn thực thi các nhiệm vụ thuộc xứ v.v... ” và lại tham khảo trở lại phần thảo luận được nhắc đến trong n. 58 đoạn §736 ở trên [LSC]

[97] được giải thích là *yasmā* với C^e 1932 đối với E^e lại ghi là *tasmā* [LSC]

[98] không thấy ghi trong tự điển Pāli-Anh (PED) nhưng xin đọc *ammaṇa*. (Mṭ *catudonaṃ ambonaṃ; chadonān ti eke* [LSC]

[99] Tự điển Pāli-Anh (PED) nhằm *Yamarja*, là vua cõi âm ti (xin đọc thêm chú giải về Trung Bộ Kinh 130) liên quan đến từ *Ymadevaloka*. Vị hoàng đế của cõi đó ta gọi là Diêm Vương (*Yāma*); nhưng không có tương quan gì nơi các vị vua này cả.

[100]. Cp. MA I 35

[101] Mṭ: với tuệ nhãn và với nhục nhãn và thiên nhãn [LSC]

[102] Mṭ cho rằng điều này có nghĩa là cách phân chia thành thọ mạng của *abbuda* v.v... do nghiệp mà tạo nên. Anut lại có một đoạn dài ghi rằng: “Họ nói rằng thọ mệnh của các vị chư thiên Tứ thiên Vương là một ngày một đêm nơi cõi Sañjīva. Ba mươi đêm giống như một đêm kiêu đó làm thành một tháng. Một năm có mười hai tháng theo kiểu một tháng như vậy. năm trăm năm như thế là tuổi thọ nơi cõi Sañjīva. Tuổi thọ các vị chư thiên nơi cõi Tam Thập Tam Thiên giống như một ngày

một đêm nơi cõi Kālasutta. v.v... Một ngàn năm kiểu một năm như vậy là tuổi thọ nơi cõi Kālasutta. Tuổi thọ của các chư thiên Dạ Ma là một ngày một đêm nơi cõi Saṅghāta... v.v... Hai ngàn năm kiểu một năm như vậy là tuổi thọ nơi cõi Saṅghāta. Tuổi thọ các chư thiên cõi trời Đâu Xuất là một ngày một đêm nơi cõi Roruva... v.v... Bốn ngàn năm kiểu một năm như vậy là tuổi thọ nơi cõi Roruva. Tuổi thọ các chư thiên Hoá lạc là một ngày và một đêm nơi cõi Mahāroruva... v.v... tám ngàn năm kiểu một năm như vậy là tuổi thọ nơi cõi Mahāroruva. Tuổi thọ các chư thiên Tha hoá tự tại là một ngày và một đêm nơi cõi Tāpana.. v.v... Mười sáu ngàn năm kiểu một năm như vậy lại là tuổi thọ nơi cõi Tāpana.. v.v... Tuổi thọ nơi cõi Mahātāpana vào khoảng một nửa *Antarakappa* và tuổi thọ nơi cõi địa ngục A Tỳ (*Avīci*) là một *anatarakappa*. Ta nên hiểu là chỉ có nghiệp là mức độ được đề cập đến, hiểu biết rằng. Chính vì với cái chết theo ý muốn (*adhimutta*) của các chư thiên, nhờ sức mạnh tương tự nơi hành vi công đức thì cũng xảy ra cái chết trong khoảng thời gian đó, điều đó thực sự là như vậy, cách phân chia thành tuổi thọ của một *abbuda* v.v... thì thích hợp hơn.” [LSC]

[103] Mṭ cho rằng: Ý nghĩa ở đây là bởi vì không nơi nào khác hơn là nơi đã đầy thú vui dục lạc và các đoàn nữ thần được tái sinh tại đó luôn luôn chăm sóc cẩn thận” [LSC]

[104] C^e 1932 giải thích là: *jhānalābhī anāgāmino* [LSC]

[105] Anuṭ lần lượt đề cập đến tên dành cho ba cõi hiện hữu tốt đỉnh dành cho các chúng sanh bình thường (các chư thiên Quảng quả thiên. Hiện hữu tốt đỉnh dành cho các vị thánh nhân chư thiên cõi Sắc cứu cánh thiên. Hiện hữu tốt đỉnh dành cho toàn bộ những vị thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng) [LSC]

[106] Mṭ thảo luận về đoạn này dưới ánh sáng của đoạn Yam ii 375-6, đề cập đến tái sinh nơi cõi vô sắc giới của những ai chỉ với năm hay ba *anusayas* có nghĩa là, những vị thánh nhân, và gợi ý là điều này không áp dụng cho các vị chư thiên Quảng quả thiên, v.v... nói cách khác tác phẩm cũng gợi ý rằng những chú giải trong tập *aṭṭhakathā* đặc biệt ám chỉ đến thánh đệ tử là người chưa thể diệt trừ sắc ái (*rūparāga*) có nghĩa là, các vị Nhập Lưu và các vị Nhất Lai và vị nào được tái sinh nơi cõi Phạm Thiên. Bộ Song Đối được ám chỉ đến trường hợp của người nào tu luyện thánh đạo nơi cõi Phạm Thiên và trấn áp sắc ái nhờ nhập thiên vô sắc giới. [LSC]

[107] Mṭ : *những thực tính tướng*: phân biệt được những đặc tính chung và đặc biệt (*visesa*) bằng cách khởi sự với “sắc pháp có đặc tính tiêu hoại (*rūppana*); xúc có đặc tính đụng chạm.” xin đọc thêm anuṭ và Thanh Tịnh Đạo 606tt. [LSC]

[108] Mṭ giải thích “liễu tri đạt tri” giống như kiến thanh tịnh. Và đoạn nghi thanh tịnh, “thâm đạt tri” được coi như là thanh tịnh được thực hiện cho đến khi đạt đến thuận thứ tri và trừ đạt tri” chính là tùy quán về sinh diệt cho đến khi đạt đến thánh đạo. Cp. Bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 705 và 812 [LSC]

-ooOoo-

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

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh, chùa Bửu Quang, Việt Nam, đã gửi tặng bản vi tính (B. Anson, 06-2007)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007