

Chú Giải Kinh Căn Bản Pháp Môn

Tỳ khuru Giác Lộc dịch

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

PHẦN HAI

CHÚ GIẢI KINH CĂN BẢN PHÁP MÔN

1. Phần mở đầu

A: Chú giải này sẽ rõ ràng hơn nếu chúng ta xem xét trước tiên về bốn cơ sở Thế Tôn thuyết một kinh, chúng ta sẽ đề cập đến vấn đề này trước hết.

(Bốn cơ sở để thuyết một kinh (suttanikkhepa),

Có bốn cơ sở : 1. Khuynh hướng cá nhân (attajjhāsaya); 2. Khuynh hướng tha nhân (parajjhāsaya); 3. Có người nêu ra câu hỏi (pucchāvasika); 4. Một sự kiện đặc biệt xảy ra (atthupattika).

1.- Những kinh Thế Tôn tuyên thuyết hoàn toàn qua thiên hướng của Ngài, không có sự thỉnh cầu của người khác thuộc loại một. Vài minh họa của loại này là: Ākaṅkheyya Sutta (M.6), Vattha Sutta (M.7), Mahāsatiपाṭṭhāna Sutta (D.22), Mahāsaḷāyatanavibhaṅga Sutta (M.137), Ariyavaṃsa Sutta (A.IV.3.8), và nhiều kinh về tứ chánh cần, tứ như ý túc, ngũ căn, ngũ lực, thất giác chi, bát chánh đạo.

2.- Những kinh Thế Tôn giảng do tâm hướng của người khác thuộc loại hai. Sau khi biết rõ tính nết, khả năng tiếp nhận, tâm trạng, căn cơ của người khác Ngài mới thuyết. Một minh họa về trường hợp của Rāhula, Thế Tôn nhận thấy các giác chi nơi Rāhula đã thuần thực, Thế Tôn nghĩ: "Nay ta hãy hướng Rāhula đến sự diệt tận các lậu hoặc". Một số kinh của loại này là: Cūḷarāhula Sutta (M.147), Mahārāhula Sutta (M.62),

Dhammacakkappavattana (S.V.12.2.1) và Dhātuvibhaṅga Sutta (M.140).

3.- Khi bốn hội chúng, bốn giai cấp, các loài rồng, thần điều, càn thác bà, a tu la, dạ xoa, các chư thiên dục giới, Đại phạm thiên đến gần Thế Tôn và hỏi những câu hỏi- về các giác chi, các triền cái, năm thủ uẩn, 'báu vật quý nhất của loài người,' v.v... Thế Tôn thuyết một kinh để đáp lại. Những trường hợp nêu trên thuộc loại ba. Khi có loài người hoặc chư thiên đến Thế Tôn và nêu ra câu hỏi, Thế Tôn thuyết một kinh để đáp lại. Những kinh như thế thuộc loại ba. Nhiều bài giảng trong tương ưng bộ kinh thuộc loại này và các kinh Sakkapañha (D.21), Cūḷavedalla (M.44), Mahāvedalla (M.43), Sāmaññaphala (D.2) và những kinh khác.

4.- Những kinh Thế Tôn thuyết do một sự kiện đặc biệt xảy ra thuộc loại bốn. Những minh họa cho loại này là Dhammadāyāda (M.3), Cūḷasīhanāda (M.11), Candūpama, Puttamamsūpama, Dārakkhandhūpama, Aggikkhandhūpama, Phenapiṇḍūpama và Pāricchattakūpama.

Kinh "Căn bản pháp môn" nằm trong loại bốn. Sự kiện đặc biệt xảy ra ở đây là gì? Sự phát sanh mạn do sở học. Vì, có lời rằng, năm trăm bà la môn là những bậc thầy về tam Phệ đà, đã nghe Thế Tôn dạy Pháp và nhận thấy sự nguy hiểm trong các dục lạc và lợi ích trong xuất ly, đã xuất gia trực tiếp với Thế Tôn. Không bao lâu chúng thông thạo toàn bộ lời của Đức Phật và do duyên sở học chúng phát sanh mạn. Chúng suy nghĩ, 'Bất cứ điều gì Thế Tôn nói,' 'điều đó' chúng ta hiểu chớp nhoáng. Thế Tôn không nói bất cứ điều gì mà không vào trong phạm vi của ba giống, bốn loại thuật ngữ và bảy biến cách.[1] Như vậy không có gì trong những điều ngài nói mà đặt ra một vấn đề nan giải đối với chúng ta.' Do đó chúng thờ ơ cử chỉ tôn kính thích đáng với Thế Tôn, hiếm khi chúng đến phục vụ hoặc lắng nghe ngài dạy Pháp. Thế Tôn hiểu tâm của chúng đang diễn ra như vậy và ý thức rằng điều đó không thể giúp chúng thực chứng đạo hoặc quả chùng nào cột trụ kiêu mạn chưa được bứng gốc khỏi tâm của chúng, ngài lấy mạn của chúng làm dịp để thuyết một kinh. Thiện xảo trong lời dạy, Thế Tôn khai thị giáo lý này về 'căn bản

pháp môn trong tất cả các pháp' vì mục đích đập vỡ kiêu mạn của chúng.

LỜI DẠY CHI TIẾT VỀ CĂN BẢN CỦA TẤT CẢ PHÁP *(sabbadhammāpariyāya)*

A[2]: 'Của tất cả' nghĩa là không có loại trừ (anavasesa). Vì từ 'tất cả' diễn tả sự không có một ngoại lệ và biểu thị sự không có ngoại lệ trong bất cứ từ nào mà nó lập tương quan.

Tī[3]: Từ 'tất cả' được tìm thấy áp dụng cho bốn trường hợp: tất cả bao quát (sabbasabba), tất cả của loại đề cập hạn chế (padesasabba), tất cả của loại các xứ (āyatanasabba) và tất cả của loại tự thân (sakkāyasabba). Như vậy, trong đoạn văn: 'Tất cả các pháp trong tất cả hành tướng của chúng đi vào ngưỡng cửa đại trí môn của Thế Tôn' (M. Nd.p.227), ý nói tất cả bao quát. Trong đoạn văn: 'Này Sāriputta, tất cả người đã thiến thuyết (M.32), đó là tất cả của loại đề cập hạn chế. Trong đoạn văn: 'Này chư tỳ kheo, Ta sẽ dạy các người tất cả. Mắt và các sắc... ý và các pháp' (S.IV. 1.3.1), đó Tất cả của loại các xứ và trong đoạn văn 'Vị ấy tưởng tri tất cả là tất cả' (M.1), đó là tất cả của loại tự thân. Trong bốn trường hợp này, tất cả bao quát có sự áp dụng không hạn chế, ba trường hợp kia có sự áp dụng hạn chế. Trong trường hợp hiện tại, có ý nói đến loại tất cả tự thân.

[4]

A: Từ "Pháp" được dùng trong những nghĩa sau đây: kinh điển (pariyatti), Tứ thánh đế (sacca), định (samādhi), trí tuệ (paññā), bản chất (pakati), thực tính (sabhāva), không tính (suññatā), phước (puñña), sự phạm luật đạo (āpatti), sự khả tri (neyya) v.v... Trong đoạn văn: 'Nơi đây, một tỳ kheo thông suốt Pháp - khế kinh, ứng tụng' v.v... (M.22), nó xuất hiện trong nghĩa các kinh điển. 'Vị ấy đã thấy Pháp, đã hiểu Pháp' (D.13)- trong nghĩa (tứ thánh) đế. Các Thế Tôn đó có những pháp như thế' (D.28)- trong nghĩa định. 'sự thật, pháp, nghị lực, lòng quảng đại' (Jat.v.57)- trong nghĩa Trí tuệ. 'Thuộc về bản chất bị sanh, bản chất bị già, bản chất bị chết' (D.22)-trong nghĩa bản chất. 'Các thiện pháp' (Dhs. Mātikā 1)-trong nghĩa thực tính. 'Một thời có các pháp' (Dhs.&121,v.v...)-trong nghĩa không tính. 'Pháp được thực hành tốt đem lại an lạc' (Sn. v.184)-trong nghĩa

phước. 'Hai pháp bất định' (Vin.1. Aniyata 2)- trong nghĩa một tội và trong đoạn văn: 'Tất cả pháp trong tất cả hành tướng của chúng vào ngưỡng cửa đại trí môn của Thế Tôn.,' đó là sự khả tri. Ở đây từ pháp xuất hiện theo nghĩa các pháp thực tính. Đây là nghĩa từ: 'Chúng mang những đặc tính riêng của chúng, như vậy chúng là các pháp' (attano lakkhaṇaṃ dhārentī ti dhammā).

Tī: 'Chúng mang những đặc tính riêng của chúng': Mặc dù không có pháp nào mà không có những đặc tính riêng, ở đây vẫn được nêu ra vì mục đích cho thấy rằng những tướng này chỉ là các pháp có những tính chất riêng của chúng mà không có những gán ghép như là thuộc về một 'chúng sanh,' v.v... Trong khi những thực thể như thường, lạc, ngã, tịnh, v.v... hoặc bản chất (pakati), thực chất (dabba), sinh mạng (jīva), thân thể, v.v... chúng chỉ là những nhận định sai (parikkappitākāramatta) do ái và các kiến giải, hoặc những thực thể như 'các hoa trời,' v.v... chỉ là những thành ngữ tục đế (lokavohāramatta), không thể được tìm thấy như là những chơn đế cùng tột (saccikaṭṭhaparamatthato), những pháp này (tức là những pháp có tính chất riêng hoặc thực tính 'sabhāva') có thể được tìm thấy là những chơn đế cùng tột. Mặc dù không có sự sai biệt thật sự (giữa những pháp này và những đặc tính của chúng), tuy nhiên, dễ tiện hiểu biết, pháp môn này tạo ra sự phân biệt như là một phép ẩn dụ (upacāramatta). [5] Hơn nữa: chúng được mang hoặc chúng được thấy rõ, được biết theo thực tính của chúng, như vậy chúng là các pháp (dhāriyanti vā yathāsabhāvato avadhāriyanti ñāyantī ti dhammā).

A: Từ 'căn bản' (mūla) ở đây có nghĩa là nhân căn bản đặc thù (asādhāraṇahetu).

Tī: Ý nghĩa là: Điều kiện duy nhất cho mỗi pháp được bao gồm trong tự thân. Điều kiện đó là gì? Ái, mạn và các kiến giải, hoặc vô minh, v.v... [6] Vì y như những tướng tượng của ái, (mạn và các kiến giải) là nhân căn bản cho sự xuất hiện của chúng, vô minh, v.v... cũng thế, những tướng tượng này phát sanh liên quan với những cơ sở của tướng tượng như đất, v.v.... Như vậy có lời dạy bên dưới (trong kinh), phù hợp với ý nghĩa này: 'Kẻ vô văn phạm phu,' v.v... 'Bởi vì vị ấy không hiểu rõ nó,' và 'Hy lặc là căn bản của đau khổ'; ngoài ra, 'Bởi vì vị ấy không có tham, sân

và si.' Do đó công dụng của chúng như là những nhân căn bản đã được chứng minh.

A: Từ 'pariyāya' xuất hiện trong các kinh điển theo nghĩa sự giảng dạy (desanā), duyên có (kāraṇa) và sự xoay vần (vāra). Ở đây nó có ý nghĩa là sự giảng dạy và duyên có. Như vậy cụm từ 'lời dạy chi tiết về căn bản của tất cả các pháp' có nghĩa là duyên có chi định nhân căn bản đặc thù của tất cả các pháp, hoặc sự giảng dạy về duyên có của tất cả các pháp (sabbesaṃ dhammānaṃ asādharaṇahetusaññitaṃ kāraṇan ti vā sabbesaṃ dhammānaṃ kāraṇadesanan ti vā). Nhưng kinh này phải được giải thích cẩn thận. Nó không phải là tất cả các pháp có thực tính trong bốn cấp độ được chi định bằng những từ 'tất cả các pháp,' nhưng chỉ là tất cả các pháp thuộc về ba cấp độ được bao gồm trong tự thân (sakkāyapariyāpannā pana tebhūmakā dhammā va).[7] Ở đây điểm này là ý nghĩa.

Tī: Ý nghĩa là tất cả các pháp bắt đầu với đất có chức năng như là những cơ sở cho tướng tượng (maññanāvattu).

KẸ VÔ VẤN PHẠM PHU (*assutavā puthujjana*)

A: Nơi đây, vị ấy không được học hỏi, cần được dạy, bởi vì vị ấy không có sự hiểu biết (āgama), cũng không có sự thành tựu nội tâm (adhigama). Vì những ai không có sự hiểu biết đang chạy theo chiều hướng hoạt động tướng tượng bởi vì vị ấy không lưu tâm tới học, hỏi và xét đoán các uân, các giới, các xứ, các đế, lý duyên khởi và các niệm xứ v.v..., cũng không có những thành tựu nội tâm bởi vì vị ấy đã không thành tựu những gì nên được thành tựu bằng sự thực hành, vị ấy được nói là 'vô vấn' vì sự yếu kém hiểu biết và sự thành tựu nội tâm. Vị ấy là người cần được dạy.

Ta gọi kẻ đó là phạm phu vì những nguyên do
Như khởi sinh vô số các pháp,
Bởi vì y bị nhận chìm trong quần thể,
Và là một người khác biệt.

Phạm phu được gọi thế bởi vì vị ấy sinh ra vô số phiền não sai biệt, v.v...[8] Như có lời dạy: 'Chúng sinh ra vô số phiền não, do

đó chúng là phàm phu. Chúng đã không diệt nhiều hình thức của thân kiến, chúng tôn kính vô số bậc thầy, chúng không ra khỏi vô số sanh thú, chúng tạo thành vô số hành, chúng bị cuốn trôi bởi vô số bực lưu, bị khổ sở bởi vô số tai họa, bị thiêu đốt bởi vô số nhiệt não- do đó chúng là phàm phu. Chúng có dục và tham với năm món dục lạc; nơi đó chúng bị ràng buộc, mê mẩn, tham đắm, dính mắc và câu thúc- do đó chúng là phàm phu. Chúng bị cản trở, chướng ngại và bao phủ bởi năm triền cái phức tạp; tại đó chúng bị bao vây, che khuất và giam giữ- do đó chúng là phàm phu' (M.Nd, p.191). Lại nữa, người được bao gồm trong vô số hạng người không kể xiết mà sống theo lý thuyết hạ liệt và chống lại giáo lý của các bậc thánh được gọi là một phàm phu. Một người khác biệt hoặc cách xa các bậc thánh mà có những thánh đức như giới, văn, v.v...được gọi là một phàm phu. Giữa hai loại phàm phu được đề cập trong bài kệ sau đây, đó là hạng phàm phu mù lòa được gọi là 'kẻ vô văn phàm phu.'

Bậc giác ngộ, bà con của mặt trời,
Nói về phàm phu theo hai phương cách.
Một là phàm phu mù si ám,
Hai là phàm phu ưu tú.

NGƯỜI KHÔNG QUAN TÂM ĐẾN CÁC BẬC THÁNH

A: Các bậc thánh được gọi thế bởi vì các ngài xa cách các phiền não, bởi vì các ngài không hướng về thối hóa, bởi vì các ngài hướng về tăng tiến và bởi vì các ngài xứng đáng được cung kính bởi đời này cùng với các chư thiên.^[9] Chư Phật toàn giác, độc giác và các bậc thanh văn được gọi là các bậc Thánh. Hoặc chỉ riêng chư Phật toàn giác được gọi là 'các bậc thánh ở đây, trong khi cụm từ 'các bậc chân nhân' ứng dụng cho chư Phật độc giác và các bậc thanh văn. Người mà chói sáng (sobhana) qua việc thụ đắc những đức tính siêu thế được gọi là 'các bậc chân nhân' (sappurisa). Hoặc cả hai từ ứng dụng cho tất cả ba; tức là, chư Phật toàn giác, chư Phật độc giác và các thanh văn đều là các bậc thánh và các bậc chân nhân.

Bây giờ người có bản tính không quan tâm đến các bậc thánh và không có hân hoan nhìn thấy các ngài, là người 'không có quan tâm (nghĩa đen là không có nhìn thấy) đến các bậc thánh,' Hạng

người này có hai loại: người không thấy các bậc thánh với mắt và người không thấy các bậc thánh với tuệ (ñāṇena adassāvī), ở đây ám chỉ không thấy các ngài với tuệ. Vì mặc dù vị ấy thấy bằng mắt thịt hoặc bằng thiên nhãn, y vẫn không thấy các ngài, vì những mắt này chỉ nằm lấy vẻ bên ngoài của các bậc thánh, không phải thánh pháp bên trong của các ngài. Mặc dù Soṇa, Sigāla và nhiều người khác đã thấy các bậc thánh với hai mắt, các vị ấy không phải là người thấy các bậc thánh.

Đây là câu chuyện minh họa: Vị trưởng lão A la hán có một thị giả già. Một hôm, sau khi hai người đã đi khất thực, trong khi theo sau vị trưởng lão mang bát và ngoại y của thầy, người thị giả hỏi : 'Thưa Ngài, các bậc thánh là người như thế nào?' Trưởng lão đáp: 'Ồ đây có một tỳ kheo già đang đi với một thánh nhân, đang làm các bổn phận đối với vị ấy như mang y và mang bát của vị ấy, tuy vậy, y không biết các thánh là thế nào? Nay hiền giả, thật khó biết các bậc thánh.' Mặc dù vị trưởng lão nói thế, người thị giả vẫn không hiểu.

Do đó không phải thấy với mắt mà có ý nghĩa trong cụm từ 'quan tâm (đến các bậc thánh),' nhưng thấy với tuệ. Như có lời dạy rằng: 'Này Vakkali, mục đích của người là gì khi nhìn thấy thân ô trược này? Ai thấy Pháp là thấy Phật' (S.III.1.9.5). Do vậy, mặc dù ta thấy các bậc thánh với mắt của mình, trong chừng mực mà ta không thấy các tướng vô thường, (khổ và vô ngã) mà bậc thánh đã thấy và không chứng ngộ các pháp mà các bậc thánh đã chứng ngộ, thì trong một thời gian dài thánh pháp và các pháp cấu thành một thánh nhân vẫn không được thấy và vị ấy được diễn tả là một người 'không có quan tâm đến các bậc thánh.'

KHÔNG THÔNG SUỐT TRONG PHÁP CÁC BẬC THÁNH

A: Tức là, không có sự thiện xảo trong thánh Pháp được phân loại thành tứ niệm xứ, v.v....

KHÔNG ĐƯỢC RÈN LUYỆN TRONG PHÁP CÁC BẬC THÁNH

A: Ở đây-

Trước hết có hai loại luật,
Mỗi bộ phận lại chia năm.
Vì thiếu tất cả luật này.
Ta nói nó vô kỷ cương.

Luật này (vinaya) có hai loại: luật thu thúc (saṃvaravinaya)^[10] và luật từ bỏ (pahānavinaya). Mỗi phần trong hai loại luật này lại chia thành năm. Luật thu thúc có năm chi là giới thu thúc (sīla), niệm thu thúc (sati), trí thu thúc (ñāṇa), nhẫn thu thúc (khanti) và tấn thu thúc (virīya). Nơi đây, 'Vị ấy hoàn toàn có sự thu thúc của Pātimokkha' (Vbh XII.1.508),- đây là giới thu thúc. 'Vị ấy bảo vệ nhân căn, vị ấy đạt được sự thu thúc qua nhân căn' (D.2)- đây là niệm thu thúc.

Đức Phật dạy:

Này Ajita, những dòng nước chảy khắp thế giới,
Niệm dùng để ngăn chúng lại.
Điều này ta gọi là thu thúc các dòng nước.
Nhưng chỉ có tuệ chấm dứt chúng (Sn.v.1035),-

(dòng cuối) này chỉ định trí thu thúc. 'Vị ấy kiên nhẫn chịu đựng lạnh và nóng' (M.2)- đây là nhẫn thu thúc. 'Vị ấy không cho phép một dục tâm chưa sanh, vị ấy từ bỏ nó' (M.2),- đây là tấn thu thúc. Toàn thể năm chi 'thu thúc' này được gọi là 'thu thúc' (saṃvara) và luật (vinaya) bởi vì nó thu thúc và khép vào kỷ luật một cách tương ứng bất cứ tà hạnh nào về thân, (khẩu và ý). Như vậy luật thu thúc được phân loại thành năm chi phần.

Luật từ bỏ cũng có năm chi phần là sự từ bỏ nhờ yếu tố thay thế (tadaṅgapahāna), sự từ bỏ nhờ chế ngự (vikkhambhanapahāna), sự từ bỏ nhờ đoạn trừ (samucchedapahāna), sự từ bỏ nhờ an tịnh hoàn toàn (paṭipassaddhipahāna) và sự từ bỏ nhờ giải thoát (nissaranapahāna).

Trong những loại từ bỏ này, sự từ bỏ nhờ yếu tố thay thế là từ bỏ một yếu tố tiêu cực bằng loại quán trí đối nghịch với nó, theo cách đó bóng tối được từ bỏ khi ngọn đèn được thắp sáng. Như

vậy thân kiến được từ bỏ bằng sự xác định danh sắc, vô nhân kiến và tà kiến về nhân quả được từ bỏ bằng sự quán sát các duyên, sự phân vân về pháp này được từ bỏ bằng sự vượt qua nghi sanh, sự nắm lấy 'Ta' và 'của ta' được từ bỏ bằng quán trí về các nhóm, tưởng về đạo phi đạo được từ bỏ bằng sự quán chiếu về đạo phi đạo, đoạn kiến được từ bỏ bằng tưởng về sự sinh khởi, thường kiến được từ bỏ bằng tưởng về sự diệt tận, tưởng về không lo sợ trong điều đáng sợ được từ bỏ bằng tưởng về sợ hãi, tưởng về toại nguyện được từ bỏ bằng tưởng về bất toại nguyện, tưởng về hoan hỷ được từ bỏ bằng tùy quán về yếm ly, không muốn giải thoát được từ bỏ bằng trí muốn giải thoát, không có xả được từ bỏ bằng trí về xả, sự diễn tiến trái ngược với kết cấu của các pháp và trái với với niết bàn được từ bỏ bằng thuận thứ trí và sự nắm lấy tướng của các hành được từ bỏ bằng chuyển tánh trí. Đây được gọi là sự từ bỏ nhờ yếu tố thay thế.

Sự từ bỏ nhờ chế ngự là sự từ bỏ các triền cái, v.v... bằng năng lực chế ngự của định, ở mức độ cận hành (upacāra) hoặc an chỉ (appanā). Điều này được so sánh với việc ngăn sự phát triển của rêu nước bằng sự đập mạnh vào mặt nước với cái bình.

Sự từ bỏ nhờ đoạn trừ là sự từ bỏ nhiều loại phiền não bằng sự cắt đứt hoàn toàn khả năng sinh khởi của chúng. Loại từ bỏ này được thành đạt qua sự phát triển bốn đạo siêu thế và sự phát sanh trong tâm hộ kiếp của bốn hạng người chứng được các đạo này.

Sự từ bỏ nhờ an tịnh hoàn toàn là sự từ bỏ các phiền não ở bốn sát na quả (theo sau bốn đạo)

Sự từ bỏ nhờ giải thoát tức là Nibbāna (niết bàn) từ bỏ tất cả pháp hữu vi, giải thoát tất cả pháp do duyên sinh.

Vì toàn thể năm chi phần từ bỏ này là sự từ bỏ theo nghĩa buông bỏ (cāga) và luật theo nghĩa khép vào kỷ luật, nó được gọi là luật từ bỏ. Hoặc được gọi là luật từ bỏ bởi vì bất cứ cái gì được từ bỏ cũng được rèn luyện trong kỷ luật. Như vậy luật từ bỏ này được phân loại làm năm chi phần.

Bởi vì sự thu thúc của vị ấy thường xuyên bị phá vỡ và bởi vì chưa từ bỏ những gì nên được từ bỏ, kẻ vô văn phạm phu thiếu sự rèn luyện theo luật này như được diễn tả tóm tắt thành năm chi phần và chi tiết thành mười chi phần và khi thiếu nó, vị ấy được nói là 'không được rèn luyện.' Phương pháp giống nhau áp dụng cho những phát biểu tương đương về 'các bậc chân nhân,' vì không có sự khác biệt về ý nghĩa. Như có lời dạy: 'Những ai là các bậc thánh cũng là các bậc chân nhân và những ai là các bậc chân nhân cũng là các bậc thánh. Ta nói 'các bậc thánh' hoặc 'các bậc chân nhân,' 'Pháp của các bậc thánh' hoặc 'Pháp của các bậc chân nhân,' 'luật của các bậc thánh' hoặc 'luật của các bậc chân nhân'- đây là những từ đồng nhất, tương tự, đồng dạng, tương đương, có thể hoán chuyển.

Sau khi tuyên bố: 'Ta sẽ dạy pháp môn căn bản về tất cả các pháp cho các người,' tại sao Thế Tôn tiếp tục diễn tả phạm phu mà không có ngay cả lời dạy về căn bản pháp môn? Để chỉ ra vấn đề này bằng cách lời dạy có pháp làm chủ đề và một cá nhân làm điều kiện thuyết giáo[11] Đối với lời dạy của Đức Phật có bốn loại: (1) lời dạy có các pháp làm chủ đề và các pháp làm điều kiện thuyết giáo (dhammādhiṭṭhānā dhammadesanā); (2)); lời dạy có các cá nhân làm chủ đề và các pháp làm điều kiện thuyết giáo (dhammādhiṭṭhānā puggaladesanā); (3) lời dạy có các cá nhân làm chủ đề và các cá nhân làm điều kiện thuyết giáo (puggalādhiṭṭhānā puggaladesanā); (4) lời dạy có các pháp làm chủ đề và các cá nhân làm điều kiện thuyết giáo (puggalādhiṭṭhānā dhammadesanā).

Trong trường hợp đó, (1) 'này các tỳ kheo có ba thọ này. Chúng là gì? Thọ lạc, thọ khổ, thọ không lạc không khổ' (S.IV.2.1.1)- đây là lời dạy có các pháp làm chủ đề và các pháp làm điều kiện thuyết giáo. 'Người này gồm có sáu giới, sáu xúc xứ, mười tám phân loại ý, bốn quyết tâm' (M.140) - đây là lời dạy có các cá nhân làm chủ đề và các pháp làm điều kiện thuyết giáo. (3) 'Này các tỳ kheo, có ba loại người tồn tại ở đời. Ba loại này là gì? Người mù, người một mắt, người hai mắt' (A. III.3.9) - đây là lời dạy có các cá nhân làm chủ đề và các cá nhân làm điều kiện thuyết giáo. (4) 'Này các tỳ kheo, sự sợ hãi về một khổ cảnh là gì? Này các tỳ kheo, nơi đây có người suy xét: 'Quả của thân ác hành trong đời sống tương lai là ác' (A.IV.13.1) - đây là lời dạy

có các pháp làm chủ đề và các cá nhân làm điều kiện thuyết giáo.

Trong trường hợp hiện tại, vì phàm phu gồm có các cơ sở mà không được hiểu rõ (puthujjano apariññātavatthuko), và sự tưởng tượng (maññanā) vốn là gốc rễ của tất cả pháp. Tưởng tượng này ở đây ám chỉ bản thân nó bén rễ vào việc thiếu hiểu rõ (apariññāmūlikā), do vậy Thế Tôn diễn tả phàm phu trước; vì khi giới thiệu phàm phu, ý nghĩa sẽ được rõ ràng qua lời dạy mà có các cá nhân làm điều kiện thuyết giáo.

Tỳ: 'Phàm phu gồm có các cơ sở mà không được hiểu rõ': các uẩn không được hiểu rõ qua ba loại hiểu rõ. [12] Vì các uẩn là những cơ sở của sự hiểu rõ.

2. Phần về Đất

VỊ ÁY TƯỞNG TRI ĐẤT LÀ ĐẤT (*pathaviṃ pathavito sañjānāti*)

A: Sau khi diễn tả phàm phu như vậy, Bậc đạo sư tiếp tục chỉ dạy tính cách tưởng tượng các cơ sở của phàm phu như đất, v.v...đó là nguồn sinh khởi của các pháp bao gồm trong tự thân. Nơi đây, đất có bốn loại: đất tướng (lakkaṇapathavī), đất kết hợp (sasambhārapathavī) [13], đất cảnh (ārammaṇapathavī), đất chế định (sammutipathavī). (1) Trong đoạn văn: 'Này các hiền giả, nguyên tố đất bên trong là gì? Pháp nào ở bên trong, thuộc về bản thân, cứng, rắn chắc' (M.28)- Đây là đất tướng. (2) Trong đoạn văn: ' Nếu vị ấy đào đất hoặc sai khiến người đào đất (Vin.II.Pāc.10)- đây là đất kết hợp. Hai mươi bộ phận của thân bắt đầu với tóc v.v.... và những nguyên tố bên ngoài như sắt và đồng cũng bao gồm trong đất kết hợp. Vì đất kết hợp gồm có đất cùng với các sắc pháp đi theo nó, như màu sắc v.v...(3) 'ai nhận thấy kasina đất' (D.34)- ở đây đất cảnh là kasina đất, cũng gọi là đất ấn chứng (nimittapathavī). [14] (4) 'Đất chế định': ai chứng thiên với kasina đất làm căn bản và sanh vào thế giới của các vị trời, được tên là 'thiên tử đất'. Sau khi phương tiện của vị ấy đến một trạng thái như thế.

Tất cả những nghĩa của từ 'đất' thích hợp với ngữ cảnh hiện tại, vì bất cứ ví dụ nào trong bốn loại đất này phạm phu tướng tri là đất, vị ấy tướng tri (với ý tướng) 'Đó là đất'; vị ấy tướng tri là một phần của đất (paṭhavībhāvena); vị ấy tướng tri qua tướng điền đảo, sau khi nắm lấy cách nói thông tục (và suy nghĩ) 'đó là đất'(lokavohāram gaḥetvā saññāvīpallāsenā saññānāti); Hoặc không có buông ra phần đất này, vị ấy tướng tri nó là một chúng sanh (satta) hoặc thuộc về một chúng sanh. Tại sao vị ấy tướng tri đất theo cách này? Điều này không cần phải hỏi, vì như một người điên kẻ phạm phu bằng mọi cách bám vào bất cứ cái gì có thể bám được. Hoặc lý do là vị ấy không quan tâm đến các bậc thánh, v.v... hoặc như Thế tôn dạy sau đó, 'bởi vì vị ấy không hiểu rõ đất.'

Tī: Cơ sở tướng tượng được nắm lấy chỉ qua tin đồn, v.v.... Như vậy đất tướng được bao gồm bằng sự đề cập đến 'cứng, rắn chắc,' v.v... Nhưng một số đưa ra lời phản đối: 'Không có tướng tượng xảy ra khi tướng đó được thấy, và tướng mà bám vào (đối tượng đó) như một khối rắn chắc (piṇḍagāhikā saññā) và trở thành cái gốc cho các kiến chấp. Do vậy đất tướng không nên được bao gồm.' [15] Điều này không đúng, vì sự thâm nhập tướng đó không có ý nói đến nơi đây; do đó chú giải nói: 'sau khi nắm lấy cách nói thông tục.' Và không phải tất cả tướng bám vào cái khối đó, cũng không phải tất cả trở thành cái gốc cho các kiến chấp. Vì vậy, tướng tượng cũng sinh khởi đối với đất tướng xuất hiện qua thân môn và nơi khác. Do vậy có lời rằng cơ sở đó chỉ được nắm lấy qua tin đồn, v.v...' Vì phạm phu khi tướng tri bất cứ đất nào trong bốn loại đất này, vị ấy chỉ tướng tri nó như một phần của đất, và không như một phần của nước, v.v..., có lời rằng: 'vị ấy tướng tri như một phần của đất.' 'sau khi nắm lấy cách nói thông tục.': bằng cách này nhà chú giải chỉ cho thấy rằng sự thâm nhập đất tướng cũng xảy ra qua phương tiện của cách nói thông tục.

Phản đối: Nếu cách nói thông tục được ứng dụng, sai lầm là gì? Phải chăng các bậc thánh cũng sử dụng cách nói thông tục, như khi các ngài nói: 'Này hiền giả, đây là địa đại,' v.v...?

Trả lời: Đó không phải là chỉ việc dùng cách nói đó mà có ý nói nơi đây, mà là tà chấp đang hoạt động qua cách nói thông tục.

Do đó nhà chú giải nói: 'vị ấy tưởng tri qua tưởng điên đảo.' Đây là ý nghĩa:- Vị ấy tưởng tri đất là tịnh (subha), v.v...[16] qua tưởng sai lạc phát khởi từ phi như lý tác ý (ayonisomamasikārasambhūṭāya...viparītasaññāya). Do việc này, tưởng tượng yếu qua ái, mạn và các kiến giải (dubbala taṇhāmānadiṭṭhimaññanā) được nêu ra.

Nếu thế, (ta có thể hỏi), tại sao tưởng được đề cập? Bởi vì nó là rõ ràng. Y như khi một ngọn lửa đang cháy âm ỉ và ta thấy khói, mặc dù ngọn lửa vẫn tồn tại, chúng ta nói 'có khói' hơn là nói 'có lửa', bởi vì khói rõ ràng hơn; cũng vậy, mặc dù tưởng tượng thực hiện chức năng của nó (trong tưởng này), chức năng này không dễ thấy. Riêng chức năng của tưởng là dễ thấy, vì tưởng rõ ràng hơn. Nhưng tưởng này hòa hợp với tưởng tượng và vận hành trong sự liên kết với tưởng tượng; vì vậy nhà chú giải nói: 'vị ấy tưởng tri qua tưởng điên đảo' Khi có lời rằng vị ấy tưởng tri đất và suy nghĩ 'đó là đất,' nó có nghĩa rằng, không có buông ra một phần đất từ bốn loại đất này, vị ấy tưởng tri những gì trong thực tính của nó không có ngã, v.v... như là sở hữu một cái ngã, v.v...(anattādisabhāvaṃ yeva taṃ attādivasena sañjānāti), như người tưởng tri một cục bướu trên đầu là một cục vàng.

SAU KHI TƯỞNG TRI ĐẤT LÀ ĐẤT

A: Sau khi tưởng tri đất với tưởng sai lạc, phạm phu sau đó tưởng tượng đất, tức là diễn dịch, phân biệt đất qua những khuynh hướng bành trướng thô của ái, mạn và các kiến giải.[17] Chúng được gọi là 'những tưởng tượng' (aparabhāre thāmapattehi taṇhāmānadiṭṭhipapañcehi idha maññanānāmena vuttehi maññati kappeti vikappeti). Điều này phù hợp với phát biểu: 'Các khái niệm do bành trướng được dựa vào tưởng' (saññānidānā hi papañcasāṅkhā, Sn. v.874). Vị ấy nắm lấy đất theo nhiều cách sai biệt trái ngược (với thực tại) (nānappakārato aññathā gaṇhāti). Do đó có lời rằng "Vị ấy tưởng tượng đất." Để cho thấy những cách mà vị ấy tưởng tượng đất bằng một phương pháp thô, hai mươi phần trong thân như tóc, lông, v.v...có thể được đề cập như là đất bên trong (M.28, M.62, VbhIII.1,&173). Đất bên ngoài có thể được hiểu qua đoạn văn trong Vibhaṅga: 'Nguyên tố đất bên ngoài là gì? Bất cứ cái gì ở bên ngoài là cứng, rắn chắc, sự cứng, trạng thái cứng, ở bên ngoài, không do

nghiệp tích tụ, như sắt, đồng, thiếc, chì, bạc, ngọc trai, ngọc thạch, ngọc mắt mèo, vỏ sò, hòn đá, san hô, đồng tiền bạc, vàng, hồng ngọc, đá quý nhiều màu, cỏ, gỗ, sỏi, mảnh gốm, đất, tảng đá, núi' (Vbh III.1, & 173). Đất ấn chứng trong đầu đề tam thuộc những cảnh nội cũng có thể được bao gồm.[18] Đây là sự giải thích ý nghĩa.

Tī: Papañcasāṅkhā = những phần của papañca (papañcakotṭhāsa)[19]. Do những pháp này, chúng sanh bị giam giữ (papañcanti) trong luân hồi, tức là, bị thối hóa, do vậy chúng là 'những khuynh hướng bành trướng' 'sự tưởng tượng' (maññanā): Do duyên các pháp này, con người tưởng tượng, tức là, nhận định sai (parikappenti) các pháp như 'Đây là của ta,' v.v... Ái, mạn và các kiến giải được ám chỉ nơi đây bằng hai từ đồng nghĩa 'những tưởng tượng' và 'những khuynh hướng bành trướng.'

' Vị ấy nắm lấy đất ...trái ngược (với thực tại): như sự tưởng tượng của các kiến giải, những tưởng tượng của ái và mạn cũng nắm lấy các pháp trái ngược với thực tại- ái cho rằng bất tịnh là tịnh, mạn cho rằng thấp hèn là cao quý, v.v...Y như tâm và các chi thiên khác, bất kể những đặc tính riêng biệt của chúng, dù vậy chúng đều là các chi thiên trong chùng mực chúng có cùng tính chất chung trong việc quan sát chặt chẽ đối tượng, cũng như thế, ái, mạn và các kiến giải- bất kể những đặc tính riêng biệt của chúng theo tuần tự như sự khao khát (anugijjhana), tính tự cao tự đại (uṇṇati), và sự ngộ nhận (parāmāsa), đều là những hình thức của tưởng tượng trong chùng mực chúng xảy ra theo đường hướng chung trong sự nhận định sai đối tượng (ārammaṇaparikappanākārena pavatti).

'Đất ấn chứng' là quang tướng (paṭibhāganimitta) của kasiṇa đất.

VỊ ẤY TƯỚNG TƯỢNG (CHÍNH MÌNH) NHƯ LÀ ĐẤT **(paṭhavim maññati)**

A: Vị ấy tưởng tượng đất qua ba sự tưởng tượng 'Ta là đất'; 'Đất là của ta'; 'Một người khác là đất'; 'Đất thuộc về một người khác'. Hoặc vị ấy tưởng tượng đất bên trong qua sự tưởng tượng

của ái, qua sự tưởng tượng của mạn và qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

Tĩ: Nhà chú giải cho thấy ba sự tưởng tượng liên hệ với dòng tương tục của mình và những dòng tương tục của người khác trong cách lý giải súc tích.[20] 'Ta là đất': Do câu này vị ấy cho thấy sự tưởng tượng của các kiến giải và của mạn với một đối tượng bên trong, vì nhóm từ 'Ta là đất' ám chỉ định kiến về ngã (attābhīnivesa) hoặc pháp tạo cái Ta (ahaṃkāra). 'Đất là của ta' ám chỉ sự tưởng tượng của ái và của mạn. Về sau là cách lý giải có thể xảy ra bởi vì qua mạn ta coi bản thân là cao quý (bằng hoặc thấp kém) vì phần đất nào đó mà ta đã sở hữu. Sự tưởng tượng có thể được phân tích đối với hai nhóm từ kia một cách tương tự.

Người chứng thiên qua Kasiṇa đất có thể chấp vào đối tượng được nhận thức trong sắc thiên như một tự ngã, hoặc vị ấy có thể nắm lấy đối tượng đó như một tướng cao quý của mình. Do vậy vị ấy tưởng tượng 'Ta là đất' (qua sự tưởng tượng của các kiến giải và của mạn một cách tương ứng). Sau khi nắm lấy đối tượng kasiṇa này là 'ngã của ta.' vị ấy tưởng tượng 'đất là của ta.' Mặt khác, nếu vị ấy nắm chặt vào đối tượng này một cách giáo điều như là một người khác hoặc một chư thiên, vị ấy tưởng tượng 'một người khác là đất'; nếu vị ấy bám chặt vào đối tượng như là tự ngã của một người khác, vị ấy tưởng tượng 'đất thuộc về một người khác.' ;

A: Hoặc vị ấy tưởng tượng đất bên trong bằng sự tưởng tượng của ái, qua sự tưởng tượng của mạn, và qua sự tưởng tượng của các kiến giải. Bằng cách nào? Vị ấy phát sanh dục và tham đối với tóc v.v.; vị ấy thỏa thích chúng (assādeti), hoan hỷ trong chúng, chào đón chúng và bám chặt lấy chúng. Cũng thế đối với lông, móng, răng, da, hoặc bất cứ đối tượng gọi hứng nào. Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên trong bằng sự tưởng tượng của ái. Hoặc vị ấy mong cầu chúng với sự hoan hỷ 'Mong tóc của ta, v.v...sẽ như vậy trong tương lai! Hoặc phát nguyện sẽ sở đắc những gì chưa có được, vị ấy suy nghĩ: ' Do giới này...hoặc do đời sống phạm hạnh này (brahmacariya) cầu xin cho tôi có tóc mơ huyền mềm, óng ả'. Như vậy theo cách này vị ấy tưởng tượng đất bên trong qua sự tưởng tượng của ái.

Lại nữa, do sắc đẹp, xấu của tóc v.v.... vị ấy phát sanh mạn: 'Ta cao quý', 'Ta bằng', hoặc 'Ta thấp kém'. Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên trong qua sự tưởng tượng của mạn.

Vị ấy chấp vào tóc, v.v... như sinh mạng (jīva) theo cách thức truyền tụng lâu đời 'Sinh mạng và thân thể là một'. Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên trong qua sự tưởng tượng của các kiến giải. Hoặc tương phản trực tiếp với phương pháp nêu ra trong kinh, (bao gồm sự tùy quán) 'Nguyên tố đất bên trong và bên ngoài chỉ là nguyên tố đất. Cái này không phải của ta' (M.28). Vị ấy chấp vào nguyên tố đất trong tóc, v.v... như 'Cái này là của ta, cái này là ta, cái này là ngã của ta'. Theo cách này vị ấy cũng tưởng tượng đất bên trong qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên trong qua ba sự tưởng tượng.

Như đất bên trong, đất bên ngoài cũng như thế. Bằng cách nào? Vị ấy phát sanh dục và tham đối với sắt, đồng, v.v.; Vị ấy thỏa thích, hoan hỷ, chào đón, bám chặt lấy chúng. Nghĩ rằng 'sắt là của ta' 'đồng là của ta', vị ấy chiếm hữu chúng, gìn giữ chúng, canh chừng chúng. Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên ngoài qua sự tưởng tượng của ái.

Lại nữa, do sự đẹp, xấu của những của cải bằng sắt hoặc đồng v.v... đang sở hữu, vị ấy phát sanh mạn 'Ta cao quý', hoặc 'Ta bằng', hoặc 'Ta thấp kém'. Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên ngoài qua sự tưởng tượng của mạn.

Sau khi tưởng tri một sinh mạng trong sắt, kể đó vị ấy bám chặt vào sắt như là một sinh mạng; cũng theo cách thức đó đối với đồng, v.v.. Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên ngoài bằng sự tưởng tượng của các kiến giải. Hoặc vị ấy giải thích ấn chứng đất như là một tự ngã theo cách thức như được nêu ra trong Đạo vô ngại giải (Paṭisambhidāmagga): 'Nơi đây, có người coi Kasina đất như là tự ngã và suy nghĩ 'Kasina đất là Ta, Ta là kasina đất', 'vị ấy coi kasina đất và tự ngã là bất nhị' (Pts.1.2.2.)" Theo cách này vị ấy cũng tưởng tượng đất bên ngoài qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

Như vậy vị ấy tưởng tượng đất bên ngoài qua ba sự tưởng tượng. Theo cách này lời phát biểu 'vị ấy tưởng tượng đất' cũng được giải thích theo ba sự tưởng tượng. Phần còn lại chúng ta chỉ thảo luận tóm tắt.

VỊ ẤY TƯỞNG TƯỢNG (CHÍNH MÌNH) Ở TRONG ĐẤT *(pathaviyā maññati)*

A: Ở đây 'trong đất' là vị trí cách. Vì vậy vị ấy tưởng tượng 'Ta ở trong đất'; vị ấy tưởng tượng 'có sự chướng ngại (kiñcana), sự trở ngại (palibodha) cho ta trong đất'; vị ấy tưởng tượng 'Một người khác ở trong đất', vị ấy tưởng tượng 'có sự chướng ngại, sự trở ngại, cho một người khác ở trong đất'. Giải thích này là ý nghĩa nơi đây.

Tī: Vì 'trong đất' là một thành ngữ vị trí, lời phát biểu có nghĩa rằng vị ấy phối hợp cơ sở tưởng tượng (tức là, nguyên tố đất) như là chỗ chứa (ādhāra) cho cái ngã của vị ấy, cho cái ngã của người khác và cho những vật phụ thuộc của cả hai.

Hỏi: Có đúng chăng đất kết hợp là một trú địa sở y (ādhāranissaya) cho các pháp theo sau, các pháp tương ưng lẫn bắt tương ưng với các căn? Và những loại đất khác- đất tướng, đất ân chứng kasīṇa, và các thiên tử đất là cảnh y duyên (ārammaṇanissaya) cho các tâm sở có các loại đất này làm những cảnh của chúng? Thế thì không có gì sai ở đây (tức là khi phạm phu tưởng tượng đất là một chỗ chứa).

Đáp: Không đúng, bởi vì vị ấy nhận định sai (parikkappanato) cơ sở của tưởng tượng như là một sở y. Vì qua những tưởng tượng của các kiến giải và mạn vị ấy nắm lấy đất như là sở y cho 'Ta', tức là cho một cái ngã, liên quan đến những tưởng tượng này. Như vậy vị ấy tưởng tượng 'Ta ở trong đất.' Và qua sự tưởng tượng của ái, vị ấy nắm lấy đất như là sở y cho những vật phụ thuộc của cái ngã, liên quan đến sự tưởng tượng này. Như vậy vị ấy tưởng tượng 'Có sự chướng ngại, sự trở ngại, cho ta trong đất.'

A: Hoặc, phát biểu này có thể được giải thích theo phương pháp sau đây: 'Người ta cho rằng ngã ở trong sắc bằng cách nào? Ở

đây có người coi thọ, tướng, các hành và thức như là cái ngã, và suy nghĩ: 'Cái ngã của ta này (được thể hiện) trong sắc'. Như vậy vị ấy coi cái ngã như là ở trong sắc' (Pts.1.2.2.). Theo cách này sau khi nắm lấy thọ, v.v... là ngã, vị ấy nhận định sai trường hợp nào đó về đất, bên trong hoặc bên ngoài, là chỗ trú (okāsa) cho cái ngã này. Sau khi tưởng tượng 'Ngã này của ta ở trong đất,' vị ấy tưởng tượng trong đất. Đây là cách vị ấy tưởng tượng qua các kiến giải. Những tưởng tượng của ái và mạn nên được hiểu khi vị ấy phát sanh sự tham luyến (sineha) đối với cái ngã (giả định) này của vị ấy và mạn dựa vào đó. Theo cùng một cách này, khi vị ấy tưởng tượng cái ngã của người khác ở trong đất, đây là sự tưởng tượng của các kiến giải. Nhưng những loại tưởng tượng khác cũng được công nhận.

Tī: Khi vị ấy nói 'trong sắc,' vị ấy bao gồm bộ phận đó (tức là nguyên tố đất) bằng sự đề cập cái toàn thể (tức là sắc pháp).[21] Vì cái toàn thể không bao giờ có thể được tìm thấy mà không có những bộ phận của nó, bằng sự đề cập toàn thể thì bộ phận cũng được bao gồm.

'Những loại tưởng tượng khác cũng được công nhận': khi người ta coi một người khác là cao quý, v.v... vì sự thành công, năng lực của vị ấy v.v..., nắm lấy ngã của vị ấy tồn tại với đất như là sở y tùy thuộc (sannissaya)- đây là sự tưởng tượng của mạn. Và khi người ta phát nguyện trên những đối tượng này (có cùng sự nắm giữ tiềm ẩn)- đây là sự tưởng tượng của ái.

VỊ ẤY TƯỞNG TƯỢNG (CHÍNH MÌNH TÁCH RỜI) TỪ ĐẤT (*pathavito maññati*)

A: Ở đây 'từ đất' là công cụ cách. Do vậy, 'vị ấy tưởng tượng từ đất' ta nên hiểu nó có nghĩa rằng vị ấy tưởng tượng chính mình hoặc một người khác cùng với những vật phụ thuộc để sinh khởi (uppatti) hoặc bắt nguồn từ đất (niggamana), hoặc vị ấy tưởng tượng ngã là khác hơn đất (pathavito añño attā). Đây là sự tưởng tượng của vị ấy về các kiến giải. Những tưởng tượng của ái và mạn có thể được hiểu như sự tham luyến và kiêu mạn mà vị ấy sinh khởi liên quan với cơ sở được tưởng tượng với sự tưởng tượng của các kiến giải. Những tưởng tượng khác nắm lấy cụm từ 'vị ấy tưởng tượng từ đất' để muốn nói rằng sau khi phát triển

thiên trên một kasiṇa đất hạn lượng, vị ấy chấp giữ sự hiện hữu của một cái ngã vô lượng mà khác với đối tượng kasiṇa, và tưởng tượng 'ngã của ta ở bên ngoài đất'.

Tī: 'Đề sinh khởi hoặc bắt nguồn từ đất': sự sinh khởi từ đất có thể được giải thích bằng cách của lý thuyết trứng nguyên sơ (brahmaṇḍavāda): 'Thuở đó có một cái trứng vàng. Chính Phạm thiên (Brahmā) sinh khởi trong đó.'^[22] Hoặc ta có thể hiểu bằng cách của lý thuyết về nguyên tử (anukavāda) mà chủ trương rằng phân tử (dvianuka) sinh khởi từ sự ghép đôi các nguyên tử. Sự bắt nguồn từ đất có thể được giải thích bằng cách hữu thần luận (issaravāda) với lý thuyết về vai trò sáng tạo của Thượng đế (issarakuttato), nó bảo thủ rằng tất cả thế giới này sinh khởi từ thượng đế.

'Vị ấy tưởng tượng ngã là khác hơn đất': vị ấy nắm lấy ngã là nước, v.v...

Trong đường lối đầu tiên (cái ngã sinh khởi hoặc bắt nguồn từ đất) công cụ cách này có tương tác dụng (kāraḥkalakkhaṇa); trong đường lối thứ hai (cái ngã là khác hơn đất) nó có tương tự phản (upapadalakkhaṇa).

VỊ ẤY TƯỞNG TƯỢNG 'ĐẤT LÀ CỦA TA' (*pathaviṃ me ti maññati*)

A: Ở đây vị ấy tuyên bố sở hữu toàn thể đại địa bằng cách của ái; như vậy trong trường hợp này chỉ một tưởng tượng, sự tưởng tượng của ái là thích hợp. Sự giải thích này áp dụng cho tất cả trường hợp của đất, trong và ngoài, được chia theo sự phân loại đã nói ở trên, ví dụ 'tóc là của ta, lông là của ta, sắt là của ta, đồng là của ta.'

Tī: Y như, khi sự tham luyến và mạn được sanh khởi đối với một cơ sở do các kiến giải tưởng tượng, những tưởng tượng của ái và mạn phát sinh. Cho nên chúng ta có thể hiểu rằng khi ta xếp bản thân vào loại cao quý v.v..., do một cơ sở được tưởng tượng bởi ái, hoặc nhận định sai rằng cơ sở đó là sở hữu của ngã và ngã là chủ nhân thường tại của nó, lúc đó các tưởng tượng của mạn và các kiến giải phát sinh.

VỊ ẤY HOAN HỠ TRONG ĐẤT (*pathaviṃ abhinandati*)

A: Vị ấy hoan hỷ trong đất với những phân loại được đề cập trước. Vị ấy thỏa thích, bám vào đất.

Nếu ý nghĩa này đã được nêu ra bằng phát biểu 'vị ấy tưởng tượng đất,' tại sao ở đây có lời rằng 'vị ấy hoan hỷ trong đất'? Điểm này không được những người xưa giải thích, [23] nhưng tôi (Buddhaghosa) cho ý kiến riêng: như một sự trình bày lời dạy trang nhã (*desanāvilāsa*) hoặc để chỉ ra sự nguy hiểm (*ādinava*). Vì Thế Tôn đã hoàn toàn thâm nhập pháp giới (*dhammadhātu*), ngài ban cho lời dạy trang nhã qua những phương pháp sai biệt và đa dạng. Do vậy, sau khi cho thấy trước tiên sự sinh khởi của các phiền não bằng cách của tưởng tượng, bây giờ ngài cho thấy giống như pháp đó bằng cách hoan hỷ như một ví dụ về sự trang nhã trong lời dạy của Ngài. Hoặc ngài nói điều này để chỉ ra sự nguy hiểm. Vì người mà tưởng tượng đất, tưởng tượng trong đất, tưởng tượng từ đất, tưởng tượng 'đất là của ta,' không thể từ bỏ ái hoặc các kiến giải dựa vào đất; do vậy vị ấy cũng hoan hỷ trong đất. Nhưng ai hoan hỷ trong đất là hoan hỷ trong đau khổ (*dukkha*) và đau khổ là nguy hiểm. Vì Thế Tôn đã dạy 'Này các tỳ kheo! Ai hoan hỷ trong địa đại là hoan hỷ trong đau khổ. Ai hoan hỷ trong đau khổ, Ta tuyên bố không thoát khỏi đau khổ.'" (S.II.2.4.6).

Tī: Tôi thượng giác ngộ 'Pháp giới đó'. Đây được gọi là giới (*dhātu*), bởi vì nó mang (*dhāreti*), nâng đỡ (*upadhāreti*), tất cả pháp có thể biết được theo thực tính của chúng; hoặc bởi vì nó nâng đỡ toàn thể sự tiếp nối các pháp (trong dòng tương tục) của chúng sanh có học tập, ngăn chúng khỏi rơi vào đau khổ trong những cõi khổ và đau khổ trong luân hồi; và bởi vì nó xuất hiện theo một cách không sai lệch. Tôi thượng giác ngộ là đạo trí (của Đức Phật), được dựa trên nhất thiết chủng trí của ngài [24], và nhất thiết chủng trí của ngài dựa trên đạo trí của ngài.

'Sự tưởng tượng' là nhận định sai (*parikkappanā*) đối tượng, nó nảy sinh bằng cách của sự ham muốn, tự đề cao và tà chấp (*abhikaṅkhanapaggasampaggahaparāmasana*). [25] Sự nhận định sai là bám chặt vào đối tượng như là 'Ta' và 'của ta.' Mặt khác, 'Sự hoan hỷ,' là pháp qua đó thủ trước (*ajjhosāna*) sinh khởi. Đây

là sự sai biệt giữa tướng tượng (maññanā) và hoan hỷ (abhinandanā). .

DO DUYÊN CỐ NÀO? TA TUYÊN BỐ, BỞI VÌ VỊ ÁY KHÔNG HIỂU RÕ ĐẤT (*apariññātaṃ tassā ti vadāmi*)

A: Như vậy sau khi cho thấy sự tướng tượng và hoan hỷ của phàm phu dựa vào đất, với những lời này bậc Đạo sư giải bày lý do tại sao phàm phu tướng tượng và hoan hỷ trong đất. Đây là ý nghĩa:- Nếu ta hỏi ' vì lý do gì phàm phu tướng tượng đất? Tại sao phàm phu tướng tượng và hoan hỷ trong đất?', Lời đáp là: 'bởi vì vị ấy không hiểu rõ đất, tức là bởi vì vị ấy không hiểu rõ cơ sở đó. Ai hiểu rõ đất thì hiểu nó bằng ba loại trí sung mãn: Trí sung mãn thắng tri (ñātapariññā), trí sung mãn quán sát (tīraṇapariññā) và trí sung mãn từ bỏ (pahānapariññā).

Nơi đây, trí sung mãn thắng tri là gì? Vị ấy hiểu rõ nguyên tố đất như vậy:- 'Đây là nguyên tố đất bên trong, đây là nguyên tố đất bên ngoài. Đây là tướng, chức năng, sự biểu lộ và nhân gần của nó.' Đây là trí sung mãn thắng tri.

Trí sung mãn quán sát là gì? Sau khi biết nguyên tố đất bằng cách này, vị ấy quán sát nó theo bốn mươi hai cách như thường, khô, bệnh v.v....[26] Đây là trí sung mãn quán sát.

Trí sung mãn từ bỏ là gì? Sau khi quán sát đất bằng cách này, vị ấy từ bỏ dục và tham đối với nguyên tố đất qua tối thượng đạo (aggamagga). Đây là trí sung mãn từ bỏ.

Hoặc, sự xác định danh sắc (nāmarūpapavattthāna) là trí sung mãn thắng tri; quán trí về các nhóm (kalāpasammasana) đến mức độ tuệ thuận thứ (anuloma) là trí sung mãn quán sát và tuệ trong thánh đạo là trí sung mãn từ bỏ.

Ai hiểu rõ đất là hiểu nó bằng ba loại trí sung mãn này. Nhưng đối với phàm phu không có trí sung mãn như thế, do vậy, vì thiếu trí sung mãn, vị ấy tướng tượng và hoan hỷ trong đất.

Tī: Nơi đây, 'trí sung mãn thắng tri' là trí tuệ về sự hiểu rõ nhờ thế ta hiểu rõ, giới hạn (paricchindati) bình diện của quán

(vipassanābhūmi). Vì trí này hiểu ba bình diện pháp, giới hạn chúng là trong, ngoài và xác định những tướng, những chức năng, v.v... của chúng; bằng cách ấy nó giúp ta biết, hiểu rõ ràng rằng 'đây là bình diện của quán.' Ở đây ta nên hiểu theo nguyên tố đất. 'Trí sung mãn quán sát' này hiểu năm thủ uẩn theo thực tính của chúng là vô thường, (khổ và vô ngã), bằng sự giới hạn chúng qua quán trí và quán sát những cách thức vô thường của chúng v.v...cùng với những tùy thuộc của chúng. 'tôi thượng đạo' là A la hán đạo, vì đạo này từ bỏ dục và tham không có dư sót; hoặc đó là siêu thế đạo (nói chung). Hoặc là trí sung mãn từ bỏ, theo nghĩa trừu tượng nó là trí tuệ từ bỏ (các phiền não) bằng sự bùng gốc chúng (samucchadapahānakārī paññā).

3. PHÂN VỀ NƯỚC, v.v...

A: 'Nước là nước' (āpaṃ āpato). Nước giống như đất có bốn phần: tướng, kết hợp, cảnh và chế định. Trong những phần này, (1) nước tướng được giải thích như vậy: 'Nguyên tố nước bên trong là gì? Nguyên tố nào ở bên trong, thuộc về bản thân, nước, chất lỏng, hơi ẩm, sự ẩm ướt, yếu tố sắc pháp dính liền bên trong, do nghiệp tích tụ,' v.v... (M.28, Vbh.III.1,&174). (2) hành trì kasiṇa nước, vị ấy nắm lấy tướng đó trong nước.' - đây là nước kết hợp. Phần còn lại tương tự như trong trường hợp của đất. Nhưng bằng cách lý giải, nguyên tố nước bên trong được nêu ra với mười hai thứ bắt đầu như vậy: 'mật, đàm,'v.v...(xem M.28). Ta nên hiểu nguyên tố nước bên ngoài như vậy: 'Nguyên tố nước bên ngoài là gì? Nguyên tố nào mà ở bên ngoài, nước, chất lỏng, hơi ẩm, sự ẩm ướt, yếu tố sắc pháp dính liền bên ngoài, không do nghiệp tích tụ, như là: nhựa những rễ cây, nhựa những thân cây, nhựa vỏ cây, nước ép các lá, nước ép trái cây, sữa, sữa đông, bơ lỏng, bơ, dầu, mật ong, mật mía và nước trong đất hoặc không khí' (Vbh III.1,&174). Ấn chứng nước trong đầu đề tam về những đối tượng bên trong cũng được bao gồm.

'Lửa là lửa' (tejaṃ tejato). Trong phần về lửa, lời giải chi tiết nên được hiểu theo phương pháp được đề cập trước. Nhưng bằng cách lý giải, nguyên tố lửa bên trong được phát biểu liên quan đến bốn phân đoạn như vậy: ' Nguyên tố nào mà do đó ta được ẩm, phát già, bị đốt nóng, do đó bất cứ cái gì được ăn, uống, nhai và nếm được tiêu hóa hoàn toàn.'(M.28, Vbh III.1, &175).

Nguyên tố lửa bên ngoài nên được hiểu như vậy: 'Nguyên tố lửa bên ngoài là gì? Nguyên tố nào mà ở bên ngoài, lửa, bốc cháy, hơi nóng, sự nóng, hơi ẩm, sự ẩm áp, bên ngoài, không do nghiệp tích tụ, như là: lửa gỗ, lửa gỗ vụn, lửa cỏ, lửa phân bò, lửa trâu, lửa rác, lửa tia chớp (lửa Indra), hơi nóng của lửa, hơi nóng của mặt trời, hơi nóng từ đồng gỗ, hơi nóng từ đồng cỏ, mẽ cốc và đồ dùng.' (Vbh III.1,&175).

'Gió là gió' (vāyam vāyato). Phương pháp giống nhau như được áp dụng ở trên trong phân gió này, nhưng bằng cách lý giải, nguyên tố gió bên trong được phát biểu như vậy: 'Gió di chuyển phía trên, gió di chuyển phía dưới, gió ở trong ruột, gió ở trong bụng, gió di chuyển dọc theo khắp chân tay, gió lạnh buốt, gió lạnh cắt da cắt thịt, hơi thổi vào, hơi thổi ra' (M.28, Vbh,III.1,&176) Ta nên hiểu nguyên tố gió bên ngoài như vậy: 'Nguyên tố gió bên ngoài là gì? Nguyên tố nào mà ở bên ngoài, gió, sự lay động của sắc pháp bên ngoài, không do nghiệp tích tụ, như gió phía đông, gió phía tây, gió phía bắc, gió phía nam, gió lạnh, gió nóng, gió nhẹ, gió mạnh, gió xấu, gió độ cao, gió cánh chim, gió supanna, gió lá cọ, gió từ cây quạt'(Vbh.III.1,&176). Phân còn lại theo phương pháp đã nói trước.

Khi một ý tưởng được đề cập
Những ý tưởng có tướng tương tự
Cũng được đề cập: điều này thiết lập
Cách chuyển tải tướng.[27]

Đây là cách chuyển tải tướng (lakkhaṇohāro), được định nghĩa trong Nettippakaraṇa. Theo nguyên lý này, tứ đại được đề cập thì sắc y sinh (upādā rūpa) được bao hàm cùng với chúng, vì nó có chung tướng sắc pháp. Tứ đại cùng với sắc y sinh hợp thành sắc uẩn. Do vậy, sự khẳng định rằng kẻ vô văn phạm phu tướng tượng đất, nước, lửa và gió biểu thị rằng vị ấy coi sắc như là ngã. Sự khẳng định rằng vị ấy tướng tượng trong đất... trong gió biểu thị rằng vị ấy coi ngã ở trong sắc. Sự khẳng định rằng vị ấy tướng tượng từ đất..., mà ngụ ý ngã là khác hơn sắc, biểu thị rằng vị ấy coi ngã có sắc hoặc sắc ở trong ngã. Đây là bốn tướng tượng của thân kiến (sakkāyaditṭhimaññāna) dựa vào sắc pháp. Những tướng tượng này chỉ quy về hai kiến giải: một loại là

đoạn kiến (ucchedaditthi), ba loại là thường kiến (sassataditthi). Ta nên hiểu cách phân biệt này.

Ti: Bằng cách cho thấy sự tương tượng của thân kiến, những tương tượng của ái và mạn dựa vào sắc cũng được nêu ra. Vì những tương tượng này nắm lấy hình thức của ái luyến và mạn mà vị ấy sinh khởi đối với cơ sở khi vị ấy tương tượng qua sự tương tượng của các kiến giải. Hoặc sự tương tượng của ái dựa vào sắc được cho thấy theo những phát biểu mà vị ấy tương tượng những nguyên tố như là 'của ta' và hoan hỷ trong chúng, với sự tương tượng của mạn theo sau ái một cách thích hợp.

4. PHẢN VỀ CHÚNG SANH, V.V...

VỊ ẤY TƯƠNG TRI CHÚNG SANH LÀ CHÚNG SANH (*bhūte bhūtato sañjānāti*)

A: Vì phạm phu sinh khởi những tương tượng đối với chúng sanh mà được nhận ra bằng sự đề cập đến các hành [28] cũng như đối với bản thân các hành, sau khi giải thích sự tương tượng dựa vào các hành dưới tiêu đề sắc pháp, Thế Tôn có ý giải rõ những chúng sanh này, bắt đầu với những từ ở trên.

Nơi đây, từ "chúng sanh"(bhūta) được tìm thấy trong những nghĩa dưới đây năm uẩn (khandhapañcaka), những phi nhân (amanussa), các giới (dhātu), sự tồn tại (vijjamāna), bậc thánh vô lậu (khīṇāsava), chúng sanh (satta), những cây cối (rukka), v.v... Trong đoạn văn: 'Này chư tỳ kheo, các người có thấy rằng cái này trở thành (bhūtam idaṃ) (M.38), đó là năm uẩn. 'Bất cứ chúng sanh nào tụ hội ở đây' (Sn.v.222)- ở đây là phi nhân. 'Tứ đại (mahābhūtā) là nhân' (M.109)- ở đây là các giới. 'Nếu một sự việc, một sự phạm tội đòi hỏi việc sám hối'(Vin,IIPāc.8)- ở đây là sự tồn tại. Chúng sanh mà nuốt thời gian'(Jāt.v.190)- ở đây là bậc thánh vô lậu. 'Tất cả chúng sanh tạo ra thân này trong thế giới' (D.16)- ở đây là chúng sanh. ' Sự hủy diệt sự sống của thực vật' (bhūtagāma) (D.1)- ở đây là các cây cối. Trong trường hợp hiện tại ý nghĩa chúng sanh (satta) ứng dụng. Nhưng không phải không có phân biệt; vì ở đây 'chúng sanh' chỉ biểu thị những chúng sanh dưới cõi tứ thiên vương (cātumahārājika).[29]

Nơi đây, 'vị ấy tưởng tri chúng sanh là chúng sanh' phương pháp (lý giải) đã được phát biểu.[30] 'Vị ấy tưởng tri chúng sanh': phát biểu này và tiếp theo có thể được giải thích qua ba sự tưởng tượng. Bằng cách nào? 'Vị ấy thấy một gia chủ hoặc con trai người gia chủ được cung phụng với năm món dục lạc.'(A.VII.5.7)- sau khi hiểu chúng sanh theo cách này, vị ấy bám vào ý tưởng rằng 'chúng sanh là đẹp', hoặc 'chúng sanh là hạnh phúc' và bị cột trói. Sau khi thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, nhận thức chúng sanh, vị ấy bị cột trói. Như vậy vị ấy tưởng tượng chúng sanh qua sự tưởng tượng của ái. Hoặc vị ấy lập nguyện thu được những gì chưa có và suy nghĩ "Mong ta có thể tái sanh vào dòng Sát đê ly (Khattiya) cao sang v.v...[31] Như vậy vị ấy cũng tưởng tượng chúng sanh qua sự tưởng tượng của ái. Khi vị ấy dựa vào sự xuất chúng hoặc bất tài của mình liên quan với chúng sanh khác, vị ấy tự xếp loại là cao quý hơn những người khác, hoặc thấp kém, hoặc bằng, vị ấy tưởng tượng qua sự tưởng tượng của mạn. Như có lời rằng: 'Nơi đây, có người do thọ sanh... hoặc dựa vào một cơ sở mà trước đây vị ấy tự xếp loại là bằng những người khác; vào một thời gian sau vị ấy tự xếp loại là cao quý và những người khác là thấp kém. Loại mạn như thế gọi là tính ngạo mạn (mānātīmāna)' (Vbh XVII.&880).

Khi vị ấy tưởng tượng chúng sanh như vậy 'Chúng sanh là thường tại, bền vững, vĩnh cửu, không lệ thuộc vào sự thay đổi,' hoặc tất cả hữu tình, tất cả sanh loại, tất cả chúng sanh, tất cả mạng sống không có quyền lực, không có sức mạnh, không có năng lực, tiến hóa theo định mệnh, may rủi, hoặc tự nhiên, kinh nghiệm lạc và khổ trong sáu loại' (D.2)- đây là sự tưởng tượng của các kiến giải.

Theo cách này vị ấy tưởng tượng chúng sanh qua ba sự tưởng tượng.

Vị ấy tưởng tượng chính mình 'trong chúng sanh' (bhūtesu maññati) bằng cách nào? Khi vị ấy mong ước sự tái sanh của mình, hoặc sự thành đạt hạnh phúc trong số những chúng sanh như thế như thế, vị ấy tưởng tượng trong chúng sanh qua sự tưởng tượng của ái. Hoặc khi vị ấy bố thí, thọ trì các giới, hoặc tuân theo Uposatha,[32] vị ấy mong ước tái sanh trong số những

chúng sanh đó (do quả phước của vị ấy), theo cách này vị ấy cũng tưởng tượng trong chúng sanh qua sự tưởng tượng của ái. Sau khi nắm lấy chúng sanh biểu hiện như là một tập hợp (samūhaggāhena), vị ấy xếp loại một số chúng sanh là cao quý, một số là bằng, một số là thấp kém (liên hệ với chính mình), vị ấy tưởng tượng trong chúng sanh qua sự tưởng tượng của mạn. Vì thế vị ấy cũng tưởng tượng một số chúng sanh là thường tại và bền vững, một số là vô thường và không bền vững, hoặc vị ấy tưởng tượng 'Ta cũng là một người nào trong số chúng sanh' - như vậy vị ấy tưởng tượng trong chúng sanh qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

'Vị ấy tưởng tượng (chính mình tách rời)' từ chúng sanh (bhūtao maññati) : vị ấy tưởng tượng (chính mình tách rời) từ chúng sanh khi vị ấy tưởng tượng chính mình hoặc những người khác cùng với những vật phụ thuộc bắt nguồn từ chúng sanh nào đó; đây là sự tưởng tượng của các kiến giải của vị ấy. Khi vị ấy phát khởi sự ái luyến và mạn đối với cơ sở được tưởng tượng qua sự tưởng tượng của các kiến giải, đây là những tưởng tượng của ái và mạn.

'Vị ấy tưởng tượng chúng sanh là của ta' (bhūte me ti maññati): ở đây chỉ riêng sự tưởng tượng của ái là thích hợp. Điều này xảy ra khi vị ấy tuyên bố có quyền sở hữu đối với chúng sanh như vậy: Các con trai của ta, các con gái của ta, các dê cừu của ta, gia cầm và heo của ta, các con voi, trâu bò, ngựa đực, ngựa cái của ta.' 'Vị ấy hoan hỷ trong chúng sanh': phương pháp đã được phát biểu (trong phần về đất). 'Bởi vì vị ấy không hiểu rõ chúng': vị ấy không hiểu rõ chúng sanh bởi vì vị ấy không hiểu rõ các hành, chúng sanh vốn được tuệ tri do nhờ quán sát các hành. Cách lý giải nên được thực hiện theo phương pháp đã phát biểu.

Sau khi chỉ dẫn tóm tắt các cơ sở của tưởng tượng bằng cách các hành và chúng sanh, với những từ 'chư thiên là chư thiên' Thế Tôn có ý cho thấy cùng sự việc trong việc phân loại chi tiết căn cứ vào sự phân chia các cõi. Nơi đây, chúng ham mê (dibbanti) nắm món dục lạc hoặc ham mê những thần lực của chúng, như vậy chúng được gọi là chư thiên (devas); chúng chơi (kīlati) hoặc chúng chói sáng (jotenti) là ý nghĩa. Có ba loại 'chư thiên': chư thiên thông tục (sammutideva), chư thiên hóa sanh

(upapattideva) và chư thiên thanh tịnh (visuddhideva). Chư thiên thông tục là các vua, hoàng hậu và hoàng tử. Chư thiên hóa sanh là chư thiên tứ thiên vương và các cõi trời cao hơn. Chư thiên thanh tịnh là chư vị A la hán, các bậc thánh vô lậu. Ở đây có nghĩa là chư thiên hóa sanh. Nhưng không phải không có sự phân biệt, vì Ma vương và tùy tùng trong cõi trời tha hóa tự tại (Paranimmitavasavatti) không được kể; chỉ những chư thiên còn lại trong sáu dục giới thiên được ám chỉ. Toàn thể lời thích nghĩa nên được hiểu theo cách nêu ra trong phần chúng sanh.

"Pajāpati: sanh chủ" ở đây Pajāpati là ma vương (Māra). Một số nói rằng đây là sự định danh cho các đại vương, v.v... vốn là chúa tể trong nhiều nhóm chư thiên khác nhau, nhưng Đại chú giải [33] bác bỏ lý lẽ này như là không chính xác, vì những nhóm chư thiên này đã được bao gồm dưới phạm trù chư thiên. Chỉ riêng Māra được ám chỉ ở đây bằng từ 'Sanh chủ' vì vị ấy là chúa tể (adhipati) của sự tạo tác (pajāya) mà hình thành chúng sanh. Vị ấy sống ở đâu? Trong cõi trời tha hóa tự tại. [34] Đây là lời giải thích:- Khi vị ấy sinh khởi dục sau khi thấy hoặc nghe rằng Sanh chủ là đẹp, có thọ mạng dài, hạnh phúc dồi dào, lúc đó vị ấy tưởng tượng mình qua sự sự tưởng tượng của ái. Khi vị ấy lập nguyện thu được những gì chưa có 'Mong rằng ta tái sanh trong hội chúng của sanh chủ,' theo cách này vị ấy cũng tưởng tượng Sanh chủ qua sự tưởng tượng của ái. Sau khi chứng được trạng thái sanh chủ, vị ấy phát sanh mạn: 'Ta là vua của các chúng sanh, đáng chúa tể,' vị ấy tưởng tượng sanh chủ qua sự tưởng tượng của mạn. Vị ấy nghĩ rằng 'Sanh chủ là thường tại và bền vững,' hoặc 'Sanh chủ sẽ bị đoạn diệt và hủy hoại,'. Hoặc 'Sanh chủ không có quyền lực, không có sức mạnh, không có năng lực, tiến hóa theo định mệnh, may rủi, hoặc tự nhiên, kinh nghiệm lạc và khổ trong sáu loại,' vị ấy tưởng tượng sanh chủ qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

"Trong Sanh chủ (Pajāpati)": ở đây chỉ riêng sự tưởng tượng của các kiến giải là thích hợp. Nó khởi lên khi có người tưởng tượng: 'Các pháp được tìm thấy trong Sanh chủ là thường tại, bền vững, vĩnh cửu, không lệ thuộc sự thay đổi.' hoặc vị ấy tưởng tượng 'Không có điều ác trong sanh chủ, cũng không có bất cứ ác nghiệp nào nơi vị ấy.'

'Từ sanh chủ': Ở đây ba sự tưởng tượng là thích hợp. Bằng cách nào? Ở đây có người tưởng tượng chính mình hoặc người khác cùng với những vật phụ thuộc của chúng bắt nguồn từ Sanh chủ; đây là sự tưởng tượng của các kiến giải. Khi vị ấy sinh khởi sự ái luyến và mạn đối với cơ sở được tưởng tượng qua sự tưởng tượng của các kiến giải, đây là những tưởng tượng của ái và mạn. 'Sanh chủ là của tôi': ở đây chỉ riêng sự tưởng tượng của ái là thích hợp. Điều này xảy ra khi vị ấy tuyên bố có quyền sở hữu đối với Sanh chủ như vậy: 'Sanh chủ là thầy của ta, ngài là chúa của ta.' Phần còn lại theo phương pháp đã phát biểu.

'Phạm thiên (Brahmā) là Phạm thiên (Brahmā)': vị ấy được ca tụng quá đáng (brūhita) với những đức tính xuất chúng, như vậy vị ấy là Phạm thiên. Mahābrahmā (Đại Phạm thiên) được gọi là 'Brahmā'; Như Lai (Tathāgata), các bà la môn, mẹ cha và những gì cao thượng. Trong đoạn văn: 'Phạm thiên có một ngàn, Phạm thiên có hai ngàn' (M.120), đó là Mahābrahmā (Đại phạm thiên). 'Brahmā' (Phạm thiên), này chư tỳ kheo, đây là một định danh cho Như Lai'- ở đây Phạm thiên là Như Lai.

Người vệt tan bóng tối, bậc giác ngộ, thấy khắp thế gian.

Đã đi đến tận cùng thế giới và siêu xuất tam giới,
Bậc vô lậu, đã giải thoát tất cả đau khổ,
Bậc mang lại chân lý được Brahmā tôn kính
(Sn.v.1133)

- Ở đây Phạm thiên là một bà la môn. 'Mẹ và cha được gọi là 'Phạm thiên,' 'vị thầy ban đầu,' (It.iv.7)- ở đây Phạm thiên là mẹ và cha. 'Vị ấy chuyên bánh xe Phạm thiên (brahmacakka)' (M.12)- ở đây (từ này có nghĩa tính từ) Phạm thiên là cao thượng. Ở đây chính là vị Phạm thiên sinh ra đầu tiên và thọ mạng kéo dài hàng đại kiếp được ám chỉ. Các vị phạm phụ thiên và phạm chúng thiên cũng được bao gồm.[35] Sự thích nghĩa nên được hiểu theo phương pháp đã phát biểu trong phần Pajāpati (Sanh chủ).

'Các vị trời Quang âm thiên': một sự sáng chói (ābhā) tuôn ra (sarati), tỏa ra (visarati) từ thân của các vị này như ánh sáng từ ngọn đuốc; thể nhập càng lúc càng xa hơn và hạ xuống; như vậy

chư vị là những vị trời Quang âm thiên (ābhassara). Do sự đề cập những vị này, tất cả chúng sanh trú trong cõi nhị thiên - những vị trời Thiếu quang thiên (parittābhā), Vô lượng quang thiên (appamāṇābhā), cũng như Quang âm thiên- nên được bao gồm, vì tất cả những vị này trú trong một cấp độ.

'Các vị trời Biến tịnh thiên' (subhakinā); chư vị được bao phủ với hào quang (subhena okiṇṇā), được rắc với hào quang; thân họ là một khối rực rỡ và đẹp như một miếng vàng sáng chói được đặt trong cái hộp bằng vàng. Do sự đề cập những vị trời này, tất cả chúng sanh trú trong cõi tam thiên- các vị trời Biến tịnh thiên (parittasubhā), Vô lượng tịnh thiên (appamāṇasubhā) cũng như Biến tịnh thiên- cũng được bao gồm, vì tất cả những vị này trú trong một cấp độ.

'Các vị trời Quảng quả thiên' (vehapphalā): Chư vị là những Phạm thiên trong cõi tứ thiên- Cách thích nghĩa cho ba phần này tương tự như phương pháp trong phần chúng sanh.

'Thắng giả': Chư vị chinh phục, do vậy chư vị là các thắng giả (abhibhū). Những vị này chinh phục cái gì? Tứ danh uẩn. Đây là một định danh cho những chúng sanh cõi vô tướng. Những vị trời vô tướng này trú trong cùng một cõi làm những vị trời Quảng quả thiên, nơi đó chư vị vẫn giữ một tư thế khi tái sanh vào suốt kiếp sống vô tướng của họ, tất cả đều có sắc pháp giống nhau do một loại tâm tạo ra. Một số nói rằng các Thắng giả là một ngàn Phạm thiên, những chúa tể trong số các Phạm thiên, nhưng điều này không đúng, vì chư vị đó đã được bao gồm trong phần Phạm thiên.

Theo cách lý giải, khi vị ấy khởi lên dục và tham sau khi nghe nói rằng các thắng giả là đẹp và sống lâu, lúc đó vị ấy tưởng tượng các thắng giả qua sự tưởng tượng của ái. Khi vị ấy lập nguyện thu được những gì chưa có và suy nghĩ rằng: 'Mong tôi có thể tái sanh trong hội chúng của các thắng giả'. Theo cách này vị ấy cũng tưởng tượng các thắng giả qua sự tưởng tượng của ái. Tự xếp loại mình là thấp kém và các thắng giả là cao quý, vị ấy tưởng tượng chư vị qua sự tưởng tượng của mạn. Hiểu sai các thắng giả như là thường tại và bền vững, vị ấy tưởng tượng chư

vị qua sự tưởng tượng của tà kiến. Phần còn lại theo phương pháp đã phát biểu trong phần Sanh chủ (Pajāpati).

5. PHẦN VỀ KHÔNG VÔ BIÊN XỨ, V.V...

A: Khi nói về các cõi trời theo tuần tự, Thế Tôn cho thấy cõi vô tưởng và kế đó bỏ qua các tịnh cư thiên (suddhāvāsa) để trình bày về không vô biên xứ (ākāsānañcāyatana). Lý do ngài loại bỏ các tịnh cư thiên là vì cách giải thích của ngài nhắm vào sự luân chuyển của sanh hữu (vaṭṭakathā), và các tịnh cư thiên thuộc về sự kết thúc luân chuyển (vivaṭṭa), vì chúng là nơi ở riêng biệt của các vị trời A na hàm và A la hán . Hoặc lý do là tuổi thọ của những vị trời này chỉ một vài ngàn đại kiếp, và chư vị chỉ tồn tại trong khoảng thời gian khi một vị Phật xuất hiện ở đời. Nhưng Chư Phật đôi khi không xuất hiện trong một số a tăng kỳ kiếp và trong khoảng thời gian này cõi tịnh cư thiên trống không. Các tịnh cư thiên thuộc về chư Phật như một nơi cắm trại cho vua. Vì lý do này chúng không được bao gồm trong các thức trú hoặc chín hữu tình cư. Nhưng những tưởng tượng này thường xuyên xảy ra, vì vậy Đức Phật chỉ nói về các cõi luôn luôn hiện hữu.

Không vô biên xứ là tứ danh uẩn nương vào cõi này - thiện (kusala), quả (vipāka) và duy tác (kiriya).[36] Nhưng ở đây có ý chỉ cho các uẩn của những ai được tục sinh vào cõi đó, vì đây là sự trình bày giới hạn các cõi hiện hữu. Phương pháp tương tự trong trường hợp thức vô biên xứ, v.v... Cũng vậy, trong trường hợp của thức vô biên xứ v.v... Sự thích nghĩa trong bốn phần này theo phương pháp được nêu ra trong phần các Thắng giả. Nhưng ở đây sự tưởng tượng của mạn nên được lý giải căn cứ vào phương pháp của phần Sanh chủ.

6. PHẦN VỀ SỞ KIẾN VÀ SỞ VẤN, V.V...

A: Như vậy sau khi cho thấy cơ sở của tưởng tượng một cách chi tiết bằng sự phân loại chúng trong các cõi riêng biệt, v.v.... Bây giờ Thế Tôn cho thấy tất cả các pháp trong ba cõi được bao gồm trong tự thân (sakkāya) mà có chức năng như là những cơ sở của tưởng tượng, bằng sự phân loại chúng thành một lược đồ có bốn phần như sở kiến, sở vấn, sở đối xúc và sở tri.

Nơi đây, 'sở kiến' (ditṭha) nghĩa là những gì được thấy bởi nhục nhãn và thiên nhãn. Đây là một định danh cho sắc xứ (rūpāyatana). 'Vị ấy tưởng tượng (chính mình là) sở kiến': vị ấy tưởng tượng sở kiến với ba sự tưởng tượng. Bằng cách nào? 1) Thấy sắc xứ liên quan với tướng về vẻ đẹp (subhasaññā) và lạc tướng (sukhasaññā), vị ấy sanh khởi dục và tham đối với sắc đó, thỏa thích và hoan hỷ trong đó. Thế Tôn đã dạy về việc này: 'Này các tỳ kheo, chúng sanh trở nên đầy ham muốn qua sắc của một phụ nữ, bị ngây dại, cuồng si, say mê và bị buộc trói. Khi rơi vào thế lực của nữ sắc, chúng sâu muộn trong một thời gian dài' (A.V.6.5). Như vậy vị ấy tưởng tượng sở kiến với sự tưởng tượng của ái. Hoặc vị ấy nghĩ 'Cầu xin cho thân của tôi được như vậy trong tương lai' và mang lại hoan hỷ để ban cho nó; hoặc vị ấy bô thí mong được vẻ đẹp thân thể v.v... một cách chi tiết. Trong những cách này vị ấy cũng tưởng tượng sở kiến với sự tưởng tượng của ái. 2) Vị ấy sanh khởi mạn do sự xuất chúng hoặc kém khuyết trong sắc của mình liên hệ với sắc của người khác và nghĩ 'Ta cao quý hơn hẳn, hoặc ta bằng, hoặc ta kém'. Như vậy vị ấy tưởng tượng sở kiến với sự tưởng tượng của mạn. 3) Vị ấy tưởng tượng sắc xứ như là thường tại, bền vững và vĩnh cửu, hoặc như một tự ngã, ngã sở, có điềm tốt hoặc điềm xấu. Như vậy vị ấy tưởng tượng sở kiến với sự tưởng tượng của các kiến giải. Theo cách này vị ấy tưởng tượng sở kiến với ba sự tưởng tượng.

'Vị ấy tưởng tượng chính mình trong sở kiến' như thế nào?: Vị ấy tưởng tượng trong sở kiến khi vị ấy cho rằng cái ngã là ở trong sắc (rūpasmim attānam). Hoặc vị ấy tưởng tượng trong sở kiến khi vị ấy suy nghĩ: 'Tham v.v... ở trong sắc y như sữa ở trong vú người mẹ'. Đây là sự tưởng tượng của vị ấy về các kiến giải. Những tưởng tượng của ái và mạn là sự ái luyến và mạn mà vị ấy sanh khởi đối với cơ sở được tưởng tượng bằng sự tưởng tượng của các kiến giải. Như vậy vị ấy tưởng tượng 'trong sở kiến.' Phần còn lại nên được hiểu theo phương pháp được được phát biểu trong phần về đất.

Tì: 'Khi vị ấy cho rằng cái ngã như là ở trong sắc': 'khi nắm lấy các pháp vô sắc như thọ, v.v.. là ngã, hoặc tất cả pháp ngoài sắc xứ ra, tưởng tượng sắc xứ bên trong hoặc bên ngoài như là chỗ

chứa của ngã (okāsa), vị ấy tưởng tượng 'Ngã này của ta ở trong sắc xứ này'. Như vậy vị ấy tưởng tượng 'trong sở kiến.'

'Sở văn' (suta): Những gì được nghe bằng nhục nhĩ hoặc bằng thiên nhĩ. Đây là một định danh cho tinh xứ (saddāyatana).

'Sở đối xúc' (muta) [37]: pháp nào được nắm lấy bằng sự cảm nhận, tức là bằng cách đến gần và xúc chạm. Ý nói rằng nó được nhận thức qua sự gắn bó hỗ tương giữa căn và các cảnh (indriyānaṃ ārammaṇānaṃ ca aññamaññasamsilese viññātaṃ). Đây là một định danh cho khí, vị và xúc xứ (gandharasaphoṭṭhabbāyatanāni). [38]

'Sở tri' (viññāta): được nhận thức với ý. Đây là một định danh cho bảy xứ còn lại, hoặc cho cảnh pháp (dhammārammaṇa). Nhưng ở đây chỉ pháp nào được bao gồm trong tự thân là thích hợp. Những phần này nên được hiểu một cách chi tiết theo phương pháp được dùng trong phần về sở kiến.

7. PHẦN VỀ ĐỒNG NHẤT, V.V...

A: Sau khi cho thấy tất cả tự thân được phân chia thành bốn loại, như sở kiến v.v... Bây giờ với những từ 'đồng nhất' (ekatta) và 'sai biệt' (nānatta), Thế Tôn chỉ dạy cùng một cách khi chúng được chia thành hai loại qua một phần về người chứng đạt (samāpannaka) và một phần về người không chứng đạt (asamāpannaka). Bằng từ 'đồng nhất' ngài chỉ rõ người chứng đạt. Bằng từ 'sai biệt' ngài chỉ rõ người không chứng đạt.

Tī: 'Một phần về người đạt đến': vào lúc có một thiên thuộc về sắc giới (rūpāvacara) hoặc vô sắc giới (arūpāvacara). Vì thiên phát sanh theo một cách riêng biệt trên một đối tượng duy nhất, nó được gọi là 'đồng nhất'. Sự phát sanh của thiên quả cũng có thể được bao gồm trong phần về người chứng đạt.

'Một phần về người không chứng đạt': vào lúc có sự phát sanh các pháp dục giới. Vì ngay cả trong cận hành định (upacārajjhāna), tâm chưa hoàn toàn chứng đạt sự đồng nhất.

A: Đây là nghĩa từ: đồng nhất = tính độc nhất (ekabhāva), sai biệt = tính đa dạng (nānābhāva). Tứ danh uẩn thuộc về trường hợp của người chứng đạt. Cách lý giải có thể được thực hiện bằng phương pháp giáo pháp (tức là các kinh điển), như vậy: 'Vị ấy coi sắc là tự ngã,' v.v...hoặc theo phương pháp chú giải được nêu ra trong phần về đất, sau khi xác định bằng sự quán sát là thích hợp. Nhưng một số nói rằng đồng nhất chỉ phương pháp đồng nhất (ekattanaya) và sai biệt chỉ phương pháp sai biệt (nānattanaya). Những người khác nói sự bám vào các kiến giải 'tự ngã là bất biến sau khi chết và tướng đồng nhất/tướng sai biệt được nói đến. Không có lý lẽ nào trong đó là đúng vì chúng không được ám chỉ ở đây.

Sau khi cho thấy tất cả tự thân làm hai chi phần, bây giờ tập hợp nó lại ngài chỉ dạy một lần nữa cũng pháp đó làm một chi phần với những từ tất 'tất cả là tất cả' (sabbaṃ sabbato). Đây là phương pháp lý giải:- Khi thỏa thích tất cả (sabbaṃ assādentō), vị ấy tưởng tượng tất cả qua sự tưởng tượng của ái. Khi tưởng tượng tất cả như là do chính mình sáng tạo, như vậy: 'Những chúng sanh này do ta tạo ra,' vị ấy tưởng tượng tất cả với sự tưởng tượng của mạn. 'Tất cả do nhân nghiệp quá khứ,' 'Tất cả do Thượng đế tạo ra', 'Tất cả không có nhân, không có duyên,' 'Tất cả hiện hữu,' 'Tất cả không hiện hữu,' v.v...- theo cách này vị ấy tưởng tượng tất cả qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

Vị ấy tưởng tượng chính mình 'trong tất cả' bằng cách nào? Ở đây có người chủ trương một kiến giải như 'Ngã của ta là lớn' (mahā me attā). Khi tưởng tượng tất cả thế giới là chỗ chứa (okāsa) cho tự ngã, vị ấy tưởng tượng: 'Ngã này của ta ở trong tất cả' (so kho pana me ayam attā sabbasmim). Đây là sự tưởng tượng của vị ấy về các kiến giải. Những tưởng tượng của vị ấy về ái và mạn là sự ái luyến mà vị ấy phát khởi đối với ngã này và mạn dựa vào đó một cách tương ứng. Phần còn lại nên được hiểu theo phương pháp được nêu ra trong phần về đất.

Tī: 'Thỏa thích tất cả': khi không có tướng về sự nguy hiểm trong tất cả pháp thuộc về ba cõi, do sự vắng mặt của yếm ly (nibbidā), chúng được quán như là sự hài lòng (assāda) và ái tăng trưởng. Vì Thế Tôn đã dạy điều này: 'Đối với người trú quán về

sự hài lòng trong các pháp lệ thuộc các kiết sử, ái tăng trưởng' (S.II.1.6.&3).

'Tưởng tượng tất cả như là do chính mình sáng tạo': qua mạn vị ấy tưởng tượng chính mình là tạo hóa và xếp loại bản thân là cao quý, v.v...bằng sự tưởng tượng tất cả do vị ấy tạo ra; vì một mạn như thế chỉ phát sanh khi vị ấy tưởng chính mình là tạo hóa.

'... 'tất cả không hiện hữu' chỉ thuyết định mệnh (niyativāda), v.v...nên được bao gồm.

'Ngã của ta là lớn': Theo câu này vị ấy cho thấy lý thuyết coi tất cả là sự biểu hiện của tự ngã (attanō vibhūtipavattivāda).

'Phần còn lại nên được hiểu theo phương pháp được nêu ra trong phần về đất: Sự tưởng tượng phát sanh như vậy: "Ta ở trong tất cả, một chướng ngại, một trở ngại cho ta ở trong tất cả, một người khác ở trong tất cả, một chướng ngại, một trở ngại cho người khác ở trong tất cả."

'Vị ấy tưởng tượng chính mình tách rời 'từ tất cả' khi vị ấy chủ trương kiến giải rằng 'Tất cả thế giới này do linh hồn tạo'(sabbo'yam loko purisamayo) và tưởng tượng sự sinh khởi và sự bắt nguồn của tự ngã này sinh từ tất cả nằm ở chỗ linh hồn. Sự ái luyến và mạn mà vị ấy phát khởi đối với cơ sở được tưởng tượng bằng sự tưởng tượng của các kiến giải là những tưởng tượng của vị ấy về ái và mạn một cách tương ứng.

'Khi tưởng tượng 'Tất cả là ngã của ta, tạo hóa của ta, hoặc thầy của ta', vị ấy tưởng tượng 'Tất cả là của ta'. Khi hoan hỷ trong đó với ái và các kiến giải, 'vị ấy hoan hỷ trong tất cả.' Như vậy sự phát sanh của những tưởng tượng nên được hiểu nơi đây.

A : Sau khi cho thấy tất cả tự thân là một chi phần, với những từ 'niết bàn là niết bàn'Thế Tôn chỉ dạy phương pháp tương tự là một chi phần lần nữa bằng một phương pháp khác nhau. Ở đây 'niết bàn' nên được hiểu như năm loại hiện tại niết bàn tối thượng (paramadiṭṭhadhammanibbāna) được nêu ra trong đoạn văn bắt đầu với: 'Khi ngã này, được cung phụng với năm món đục lặc, ham mê trong chúng, lúc đó nó đạt đến hiện tại niết bàn

tối thượng' (D.1). Thỏa thích niết bàn này, vị ấy tưởng tượng nó với sự tưởng tượng của ái. Mạn mà vị ấy phát khởi do duyên niết bàn này khi vị ấy suy nghĩ: 'Ta đã chứng niết bàn'- đây là cách vị ấy tưởng tượng niết bàn qua sự tưởng tượng của mạn. Chấp thủ điều mà trong thực tế không phải niết bàn là niết bàn và là thường tại, v.v..., vị ấy tưởng tượng niết bàn qua sự tưởng tượng của các kiến giải.

Khi cho rằng ngã của vị ấy là khác hơn niết bàn, tưởng tượng 'Đây là niết bàn, đây là ngã. Ngã này của tôi ở trong Niết Bàn' - vị ấy tưởng tượng chính mình 'trong niết bàn'. Đây là sự tưởng tượng của vị ấy về các kiến giải - ái luyến mà vị ấy khởi lên đối với ngã này và mạn dựa vào đó là những tưởng tượng của vị ấy về ái và mạn một cách tương ứng.

Đây là phương pháp mà vị ấy tưởng tượng chính mình tách rời 'từ niết bàn': khi xem ngã của vị ấy là khác hơn niết bàn, tưởng tượng 'Đây là niết bàn, đây là tự ngã. Tự ngã này của ta xuất phát từ niết bàn, nó khác hơn niết bàn'- vị ấy tưởng tượng chính mình tách rời 'từ niết bàn.' Đây là sự tưởng tượng của vị ấy về các kiến giải. Ái luyến mà vị ấy khởi lên đối với ngã này và mạn dựa vào đó là những tưởng tượng của vị ấy về ái và mạn một cách tương ứng. Vị ấy tưởng tượng 'niết bàn là của ta' như vậy 'An lạc thay là niết bàn của ta!'. Phần còn lại theo phương pháp đã phát biểu.

Tī: Những ai chấp thủ lý thuyết về niết bàn hiện tại tối thượng, tưởng tượng năm uẩn đã chứng cứu cánh hạnh phúc (ukkamsagatasukhasahitaṃ hi khandhapañcakaṃ) là niết bàn; nhưng trong thực tế, chúng vẫn chỉ là tự thân (sakkāya). Năm loại hạnh phúc của dục lạc được đề cập trong chú giải và hạnh phúc của bốn thiên sắc giới.

A: Đây là kệ tóm tắt:

Vì không hiểu tự thân (sakkāya) như thực
Phàm phu chỉ tạo ra những tưởng tượng trong tự
thân uẩn (sakkāya)
Dù sự thực bất tịnh và hủy hoại,
đau đớn, không có một chúa tể (aparināyaka) bên

trong,
Kẻ ngu nghĩ về nó bằng một cách đối nghịch,
Bám chặt vào nó qua những tưởng tượng của vị ấy.
Vị ấy quán tự thân uẩn là tịnh và lạc,
Chìm đắm qua những tưởng tượng của ái
Như con thiêu thân lao vào ngọn đèn.
Lệ thuộc những ý tưởng thường hằng,
Tự ca tụng về sự tối thắng của vị ấy,
Như rác đổ vào rác. Những tưởng tượng của mạn
sinh.
Như một người điên xem hình trong gương,
Kẻ ngu xem ngã và ngã sở là thực-
Đây là những tưởng tượng của vị ấy về các kiến
giải.
Chúng ta gọi chúng là 'sự tưởng tượng'
Là ràng buộc rất tinh tế của Māra,
Linh hoạt và khó bứt đứt,
Do điều này phàm phu bị nhốt trong cảnh nô lệ.
Mặc dù đấu tranh và nỗ lực với tất cả sức mạnh,
Vị ấy không giải thoát vòng sanh hữu,
Nhưng luân hồi tiếp diễn như con chó bị buộc dây
Vào một cột trụ vững chắc.
Phàm phu này chấp vào tự thân uẩn
Bị giết liên tục với bạo lực
Bởi những nỗi đau của sinh, bệnh và lão,
Bởi tất cả đau khổ trong luân chuyển.
Do vậy ta nói với hiền giả,
Hãy nhận thức rõ tự thân với tuệ linh lợi
Khi bị buộc vào nỗi đau, một khối bất tịnh,
Lệ thuộc sự hoại diệt, vô ngã.
Bậc thánh nhận thức như thực,
Thực tính hiện hữu của chúng ta,
Điều này từ bỏ tất cả hành tướng của tưởng tượng
Và từ tất cả đau khổ tìm ra đạo giải thoát.

8. PHẦN VỀ HỮU HỌC

A: Cho đến nay Thế Tôn đã chỉ dạy tiến trình nhận thức (pavatti) của phàm phu về những cơ sở như đất, v.v.... Tiến trình đó trở thành căn bản của tất cả các pháp được bao gồm trong tự

thân. Bây giờ với những từ 'Một tỳ kheo là bậc hữu học', Thế Tôn bắt đầu chỉ dạy tiến trình nhận thức của bậc hữu học khi nó khởi sanh đối với những cơ sở như đất v.v...

Vị hữu học được gọi bằng tên này theo nghĩa nào? Vị ấy là một hữu học bởi vì đã chứng các pháp khiến cho trở thành hữu học. Như có lời rằng 'Bạch Thế Tôn, đến mức độ nào, là một hữu học?'- 'Ở đây, này tỳ kheo, một tỳ kheo có chánh kiến của một hữu học.... chánh định của một hữu học. Đến mức độ này, một tỳ kheo là bậc hữu học' (S.V.1.2.3). Lại nữa, 'vị ấy học (sikkhati), như vậy vị ấy được gọi là một hữu học. Vị ấy học gì? Vị ấy học tăng thượng giới, tăng thượng tâm và tăng thượng tuệ'. Này tỳ kheo, như vậy vị ấy được gọi là một hữu học' (A.III.9.5). Phạm phu có tâm cao thượng (kalyāṇaputhujjhana) hoàn thành sự thực hành theo thuận thứ (với siêu thế đạo, anulomapatipadā), vị ấy có giới, thu thúc các căn môn, điều độ trong việc ăn, tự mình áp dụng sự tỉnh thức và nhiệt tâm tu tập các giác chi trong canh một và canh cuối của đêm, suy nghĩ: 'Hôm nay hoặc ngày mai Ta sẽ chứng một trong những quả sa môn'- vị ấy cũng được gọi là một hữu học bởi vì vị ấy học. Nhưng ở chỗ này chỉ vị hữu học đã chứng đạt đến sự thâm nhập được ngụ ý.[39]

'Người chưa đạt đến lý tưởng' (appattamānaso): từ mānasa có những nghĩa tham (rāga), tâm (citta) và A la hán quả. Trong đoạn văn 'Tâm là một cái lưới võ vắn khắp không gian' (S.I.4..2.5), nó có nghĩa là ái. 'Tâm, trạng thái tâm lý, tác dụng tâm lý (mānasa)- ở đây là tâm. 'Một hữu học chưa đạt đến lý tưởng'- ở đây là A la hán quả. Trong trường hợp hiện tại A la hán quả được ngụ ý. Như vậy ý nghĩa là 'người chưa đạt đến A la hán quả.' Sự bình an thoát khỏi các triền ách (yogakkhema): Sự an nhiên, tự tại ra khỏi bốn ách (yoga)[40] 'Đang mong cầu' (patthayamāno): có hai sự mong cầu, sự mong cầu của ái dục (taṇhāpatthanā) và sự mong cầu của ước muốn (chandapatthanā). Ở đây sự mong cầu với tư cách là ước muốn làm điều thiện được ám chỉ.[41] Cụm từ đó có nghĩa rằng vị ấy muốn đạt đến sự an nhiên khỏi các ách, muốn hoàn thành việc ấy; vị ấy nghiêng về, hướng về sự việc đó như là mục đích của mình.

VỊ ẤY THẮNG TRI ĐẤT LÀ ĐẤT (*pathaviṃ pathavito abhijānāti*)

A: Vị ấy thắng tri đất theo bản chất đất của nó (*pathavībhāvena*), không như phạm phu tưởng tri đất với tướng sai lạc hoàn toàn. Hơn nữa, vị ấy biết đất với trí phân giải (*abhivisitt̐hena nāṇena*). Những gì muôn nói là, khi phân tích đất theo thực tính của nó, vị ấy biết đất là vô thường, khổ và vô ngã.

Tī: 'Với trí phân giải': không có tách rời thực tính của các pháp và không có vượt quá tướng đó, như sự hiểu mơ hồ và tà trí làm, vị ấy biết nó với trí phân giải và nhìn thẳng vào thực tính của các pháp không có rời bỏ nó. Ý nghĩa là : với trí sung mãn quán sát dựa vào trí sung mãn thắng tri và với một phần (*ekadesa*) trí sung mãn từ bỏ.

VỊ ẤY CHỚ TƯỚNG TƯỢNG (CHÍNH MÌNH) LÀ ĐẤT (*pathaviṃ mā maññī*) [42]

A: Vị ấy không thể được diễn tả như người tưởng tượng hoặc như người không tưởng tượng. Ý nghĩa là gì? Bởi vì phạm phu chưa từ bỏ bất cứ tưởng tượng nào, vị ấy được diễn tả như người tưởng tượng. A la hán, đã từ bỏ tất cả tưởng tượng, được diễn tả như người không tưởng tượng. Bậc hữu học đã từ bỏ tưởng tượng của các kiến giải và đã giảm bớt những tưởng tượng khác. Vì vậy vị ấy không thể được diễn tả như người tưởng tượng giống như phạm phu; vị ấy cũng không thể được diễn tả như người không tưởng tượng giống như bậc A la hán.

Tī: *Mā maññī*: *mā* = vị ấy tưởng tượng bằng cách của những hình thức tưởng tượng chưa được từ bỏ; *amaññī* = vị ấy không tưởng tượng bằng cách của những hình thức tưởng tượng đã được từ bỏ. Khi được kết hợp, hai từ tạo thành *mā maññī*.

'Hoặc *Mā maññī*: là mệnh lệnh ngăn cấm một hành động phóng túng, giống như đừng làm tổn thương, đừng làm hại,' v.v... Ý nghĩa là: vị ấy không nên tưởng tượng (*na maññeyya*). Bậc hữu học không thể được diễn tả như 'người tưởng tượng' như phạm phu chưa từ bỏ bất cứ tưởng tượng nào, cũng không thể được diễn tả như 'người không tưởng tượng' như bậc A la hán đã từ bỏ

tất cả tướng tượng. Đối với vị hữu học, một phần tướng tượng được từ bỏ, một phần tướng tượng chưa được từ bỏ. Mặc dù những tướng tượng chưa được từ bỏ đã được vị ấy giảm tối đa, vị ấy vẫn không nên tưởng tượng qua những tướng tượng đó, nói chi đến qua những tướng tượng khác, do sự vắng mặt của sự tưởng tượng rõ ràng hơn. Sự vắng mặt của tướng tượng này (*amaññanā*) là vì mục đích hiểu rõ cơ sở đó; đó không phải là sự vắng mặt của tướng tượng được thành tựu qua sự hiểu rõ cơ sở tướng tượng như trường hợp của vị A la hán. Vì vị hữu học có khả năng hiểu rõ điều nên được hiểu rõ, đối với vị ấy những tướng tượng không phát sanh theo đường lối chúng phát sanh đối với phàm phu, là kẻ thiếu (khả năng đó) .

VỊ ẤY CÓ THỂ HIỂU RÕ NÓ (*pariññeyyam tassa*)

A: Cơ sở của tướng tượng nên được hiểu rõ bởi bậc hữu học qua ba trí sung mãn, vì vị ấy đã vào đạo lộ của chánh pháp (*okkantaniyāmatā*)[43] và được kết nối với sự giác ngộ. Không như kẻ phàm phu, vị ấy không hoàn toàn thiếu hiểu rõ, và không như bậc A la hán, vị ấy không hoàn toàn hiểu rõ.

9. PHÂN VỀ THÁNH VÔ LẬU

A: Như vậy sau khi chỉ tiến trình nhận thức của bậc hữu học về các cơ sở như đất, v.v...với những lời: 'Một tỳ kheo là bậc A la hán,' tiếp theo Thế Tôn khởi sự chỉ dạy tiến trình nhận thức của bậc thánh vô lậu (*khīṇāsava*).

Nơi đây, *arahat* = người tách rời các phiền não (*āraṅgakkilesa*), cách xa các phiền não. Ý nghĩa là: người đã từ bỏ các phiền não. Như bậc Đạo sư dạy: 'Này chư tỳ kheo, về mặt nào một tỳ kheo là bậc A la hán? Vị ấy tách rời các ác, bất thiện pháp, tách rời các pháp ô nhiễm, đưa đến tái sanh, ưu phiền, mang lại các quả khổ, dẫn đến sự sinh, già và chết. Này chư tỳ kheo, như vậy một tỳ kheo là bậc A la hán' (M.39).

'Bậc thánh vô lậu': Bốn lậu hoặc (*āsava*)[44] là dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh lậu. Đối với bậc A la hán bốn lậu hoặc này được tận diệt, từ bỏ, quét sạch, tịnh chỉ, do lửa bát nhã thiêu đốt

đến mức chúng không thể sanh trở lại nữa; vì vậy vị ấy được gọi là bậc thánh vô lậu.

'Đã sống trọn vẹn đời phạm hạnh'(vusitavā): Vị ấy đã sống trong một trú xứ với thầy của vị ấy, đã trú trong thánh đạo và ngự trong mười thánh trú. Vị ấy đã sống đời sống đó, đã hoàn thành đạo lộ đó; như vậy vị ấy là người 'Đã sống trọn vẹn đời phạm hạnh.'

'Đã làm những gì phải được làm' (katakaraṇīyo): So với phạm phu có tâm cao thượng, bảy bậc hữu học đang làm những gì phải được làm với bốn đạo. Đối với bậc thánh vô lậu tất cả điều nên được làm đã được làm và đã hoàn tất. Đối với vị A la hán không có gì để làm thêm nữa để hoàn thành sự trừ diệt đau khổ, như vậy vị ấy 'đã làm những gì phải được làm.' Vì có lời rằng:

Đối với một tỳ kheo đã hoàn toàn giải thoát như thế.
Vị ấy trú với tâm hằng an tịnh,
Không có gì để thêm vào những điều vị ấy đã làm,
Cũng không còn dư sót bất cứ điều gì mà vị ấy phải làm. (Thag.v.642)

'Đã đặt gánh nặng xuống'(ohitabhāro): Có ba gánh nặng- gánh nặng của các uẩn, gánh nặng của các phiền não và gánh nặng của hành (abhisankhāra). Đối với vị A la hán ba gánh nặng này đã được đặt xuống, ném xuống, chìm xuống, buông xuống; vì vậy vị ấy được gọi là người 'đã đặt gánh nặng xuống.'

'Đã đạt được chính mục tiêu của vị ấy' (anuppattasadattho): do từ 'chính mục tiêu' : A la hán quả được hàm ý. Vì đó là chính mục tiêu của bản thân, mục tiêu riêng của bản thân, trong ý nghĩa rằng nó được liên kết với bản thân, nó không bao giờ có thể được từ bỏ bởi bản thân và đó là mục tiêu tối thượng của bản thân.

'Đã tận diệt các hữu kiết sử' (parikkhīṇabhavasamyojana): Mười kiết sử [45] là các kiết sử của tham dục, sân, mạn, kiến, nghi, giới cấm thủ, hữu ái, tật, lận và vô minh. Đây được gọi là 'các kiết sử' bởi vì chúng ràng buộc (samyojenti), kết nối chúng sanh với những trạng thái của hữu, hoặc bởi vì chúng ràng buộc hữu

này với hữu sau. Những hữu kiết sử này được vị A la hán loại trừ, buông bỏ, thiêu rụi bằng lửa bát nhã, vì vậy vị ấy được gọi là người 'đã tận diệt các hữu kiết sử.'

'Được giải thoát qua cứu cánh trí' (sammadañña vimutto): ý muốn nói gì do từ 'cứu cánh trí'? Vị ấy đã biết, đã quán sát, đã trạch pháp, đã thuần tịnh, đã chiếu diệu với sự hiểu rõ như thực ý nghĩa uẩn trong các uẩn, ý nghĩa xứ trong các xứ, ý nghĩa giới trong các giới, ý nghĩa áp bức của đau khổ, ý nghĩa nguồn gốc của sinh khởi, ý nghĩa tịch tịnh của diệt tận, ý nghĩa tri kiến của đạo, hoặc sự phân loại bắt đầu như vậy: 'Tất cả các hành là vô thường,' v.v...'Được giải thoát': Có hai loại giải thoát, tâm giải thoát (cittassa vimutti) và nibbāna (niết bàn) giải thoát. Vì tâm của vị A la hán được giải thoát tất cả phiền não, vị ấy có được tâm giải thoát và vì bậc A la hán được giải tỏa nhờ niết bàn (nibbānam adhimuttattā) vị ấy cũng có được niết bàn giải thoát. Do vậy vị A la hán được giải thoát theo cứu cánh trí.

BỒI VÌ VỊ ẤY ĐÃ HIỂU RÕ NÓ (*pariññātam tassa*)

A: Bậc A la hán đã hiểu rõ các cơ sở của tướng tượng qua ba trí sung mãn. Do vậy vị ấy không tướng tượng cơ sở đó, vị ấy cũng không tướng tượng sự tướng tượng. Phần còn lại theo phương pháp đã phát biểu.

Ở cuối phần Niết Bàn, ba phần thêm vào được nêu ra liên quan đến sự diệt tham, sân và si. Mỗi phần nên được áp dụng với mỗi đoạn đề cập đến các cơ sở, bắt đầu với đất, y như lời phát biểu về sự hiểu rõ nên được áp dụng cho tất cả thuật ngữ. Chỉ một phát biểu ngắn gọn được nêu ra vì ý nghĩa đều tương tự trong mọi trường hợp.

BỒI VÌ VỊ ẤY KHÔNG CÓ THAM NHỜ THAM ĐÃ ĐƯỢC DIỆT TRỪ (*khayā rāgassa vītarāgattā*)

A: Những ai bên ngoài (Phật giáo) không có tham đối với các dục lạc, những vị ấy không phải 'không có tham nhờ tham đã được diệt trừ.' [46] Chỉ duy nhất vị A la hán là không có tham, vì vậy có lời rằng: 'Bồi vì vị ấy không có tham nhờ tham đã được diệt trừ'. Phương cách này cũng nên được áp dụng cho những

trường hợp của sân và si. Đúng như lời Thế Tôn dạy 'Bởi vì vị ấy đã hiểu rõ nó,' Ý nghĩa là bởi vì nó đã được hiểu rõ, vị ấy không tưởng tượng cơ sở đó cũng không tưởng tượng sự tưởng tượng.

Ở đây phần hiểu rõ được phát biểu nhằm mục đích cho thấy sự hoàn thành việc tu tập đạo (maggabbhāvanāpāripūri), những phần khác vì mục đích cho thấy sự hoàn thành việc thực chứng quả (phalāsacchikiriyāpāripūri). Hoặc vị A la hán không tưởng tượng vì hai lý do: bởi vì vị ấy đã hiểu rõ cơ sở đó và bởi vì vị ấy đã bứng gốc các căn bản bất thiện. Do vậy phần hiểu rõ cho thấy sự hiểu rõ của vị ấy về các cơ sở và những chi phần khác cho thấy sự bứng gốc các căn bản bất thiện của vị ấy.

Trong ba phần sau, sự phân biệt sau đây nên được hiểu: Sau khi thấy nguy hiểm trong tham, vị ấy trú quán về khổ, được giải thoát qua vô nguyện giải thoát (appaṇihitavimokkha) và không có tham nhờ tham đã được diệt trừ. Sau khi thấy nguy hiểm trong sân, vị ấy trú quán về vô thường, được giải thoát qua vô tướng giải thoát (animittavimokkha) và không có sân nhờ sân đã được diệt trừ. Sau khi thấy nguy hiểm trong si, vị ấy trú quán về vô ngã, được giải thoát qua không tánh giải thoát (suññatā) và không có si nhờ si đã được diệt trừ.

Nếu trường hợp như thế, vì không ai được giải thoát nhờ ba sự giải thoát, phải chăng hai phần nên được loại bỏ? Không nên. Tại sao? Bởi vì không có sự chỉ rõ. Vì có lời rằng: 'một tỳ kheo là bậc A la hán' không có sự chỉ rõ. Không có lời rằng vị ấy được giải thoát do vô nguyện giải thoát hoặc do hai giải thoát kia; do vậy tất cả là thích hợp khi đề cập đến vị A la hán. Không có lời dạy rằng vị ấy được giải thoát do sự giải thoát vô nguyện hoặc bởi hai giải thoát kia; vì vậy tất cả là thích hợp khi đề cập đến vị A la hán.

Hoặc không có sự phân biệt, bất cứ ai là một A la hán, do hiểu rõ hoại khổ (vipariṇāmadukkha), trở thành ly tham nhờ tham đã được diệt trừ; do hiểu rõ khổ khổ (dukkhadukkha), trở thành ly sân nhờ sân đã được diệt trừ; do hiểu rõ hành khổ (saṅkhāradukkha), trở thành ly si nhờ si đã được diệt trừ. Hoặc do hiểu rõ đối tượng khả ái (iṭṭhārammaṇa), vị ấy trở nên không

có tham nhờ tham đã được diệt trừ; do hiểu rõ đối tượng không khả ái (anittārammaṇa), vị ấy trở nên không có sân nhờ sân đã được diệt trừ; do hiểu rõ đối tượng trung tính (majjhattārammaṇa),^[47] vị ấy trở nên không có si nhờ si đã được diệt trừ. Hoặc do búng gốc tham tùy miên đối với lạc thọ, vị ấy trở thành ly tham nhờ tham đã được diệt trừ; do búng gốc sân và si tùy miên đối với khổ thọ và xả thọ một cách tương ứng, vị ấy trở thành ly sân và ly si. Do vậy, khi cho thấy những phân biệt này, Thế Tôn dạy 'không có tham, không có sân, không có si.'

[1] Những loại chính của ngũ pháp Ấn.

[2] A = Atthakathā (chú giải)

[3] TĪ = Tīkā (chú giải phụ)

[4] Tự thân (sakkāya) ở đây nghĩa là năm thủ uẩn (pañc'upādānakkhandhā) mà tạo thành bản chất thuộc kinh nghiệm, không phải là ngã tính.

[5] Ở mức độ bản thể học căn bản nhất pháp giống với đặc tính hoặc thực tính của nó. Không có sự sai biệt thực sự giữa chủ ngữ và vị ngữ, giữa đặc tính và ý nghĩa và bất cứ sai biệt nào như thế xảy ra trong pháp môn này chỉ là những sự nhượng bộ đối với cách dùng thông thường vì mục đích truyền đạt một điểm đặc biệt.

[6] v.v... có thể bao hàm nghiệp và tất cả phiền não khác.

[7] Chỗ này loại trừ tất cả pháp thuộc cấp độ siêu thế - bốn đạo, bốn quả và niết bàn.

[8] Theo nghĩa đen 'nhiều người' hoặc 'đám người.' Từ Pāli puthu thực sự tiêu biểu cho hai từ Sanscrit khác nhau, pṛthu, nhiều hoặc đông đảo, và pṛthak, tách ra hoặc khác biệt. Đặt trước danh từ jana, 'người', nó cho kết quả là kết hợp một ý nghĩa kép: một người bình thường và một người khác biệt.

Nghĩa trước là chính xác về mặt từ nguyên, nhưng về sau cũng mang lại một ý nghĩa thích hợp.

[9] Tất cả lối chơi chữ theo nghĩa từ nguyên của 'ariyan' (thánh).

[10] *Lời người dịch*: Thu thúc (saṃvara): đóng lại, ngăn lại, chế ngự. Nhờ thu thúc mà các dòng tư tưởng bất thiện được chế ngự. Có năm loại thu thúc- giới, niệm, nhẫn, tấn và tuệ.

[11] Từ dhamma (pháp) ở đây được dùng theo nghĩa các thực tính cụ thể. Cá nhân, người (puggala) là sự thống hợp của các pháp như thế, không phải là tính đồng nhất cụ thể có quyền hạn riêng.

[12] Vism XX. 3-4; cũng xem chú giải bên dưới.

[13] Theo phân tích về sắc pháp trong vi diệu pháp (Abhidhamma), tất cả sắc ít nhất chứa tám thành phần - đất, nước, lửa, gió, màu sắc, mùi, vị và dưỡng chất. Những loại sắc mà nguyên tố đất nổi bật được coi là 'đất kết hợp' (sasambhārapathavī) .

[14] Kasina là một hình đĩa tròn tượng trưng cho một yếu tố hoặc một màu dùng làm đề mục của định trong lúc tu thiền.

[15] Lời phản đối này được dựng lên do đồng hóa tưởng về đất tượng với sự thâm nhập pháp tướng qua quán trí. Vì tưởng tượng xung khắc với sự thâm nhập như thế, người tranh luận cố gắng loại trừ đất tượng khỏi những cơ sở tưởng tượng. Nhưng chú giải phụ chỉ ra rằng sự thể nhập tướng đó qua quán không phải là ý nghĩa muốn nói nơi đây.

[16] v.v... *bao hàm ba tướng sai lạc khác: thường (nicca), lạc (sukha) và ngã (attā)*.

[17] *Lời người dịch*: views thường được dịch là tà kiến, nhưng nơi đây theo nội dung của nguyên bản người dịch dùng từ kiến giải.

[18] Các pháp có những cảnh nội, các pháp có những cảnh ngoại và các pháp có những cảnh nội ngoại. Hãy xem Dhs & 1053-1055.

[19] *Lời người dịch:* Papañcasaññāsaṅkhā, Ngài Buddhaghosa định nghĩa Papañcasaññāsaṅkhā là ba phần của papañca- ái, mạn và các tà kiến. Chúng là ba yếu tố thúc đẩy hoạt động của tưởng tượng. (xem thêm Concept and Reality by Nāṇananda, bản dịch của tỷ kheo Giác Lộc)

[20] Sự thực đây là cách lý giải súc tích ngụ ý rằng những tưởng tượng có thể được mở rộng với thiên nhiên vô tri cũng như với chúng sanh.

[21] Sắc uẩn, vì bao gồm tất cả loại vật chất, cũng bao gồm nguyên tố đất, vì thế khi sắc uẩn được đề cập thì nguyên tố đất cũng được ám chỉ.

[22] Theo luật Manu., i.9, hạt giống được đặt vào nước sinh ra sự sáng tạo đầu tiên của sự tự tồn, trở thành một trứng vàng, rực rỡ như mặt trời, trong đó Phạm thiên tự tồn sanh ra làm Phạm thiên (Brahmā) đáng sáng tạo.

[23] ' Những người xưa'(porāna) là các bậc thầy thuở trước, những lời giải thích của các ngài nằm trong các chú giải cổ và Buddhaghosa đã biên soạn lại.

[24] *Lời người dịch:* Nhất thiết chủng trí (sabbaññutañāṇa): Đức Phật được gọi là Sabbaññū (Bậc nhất thiết trí vì ngài biết hết thấy các pháp. Trí của Phật được gọi là Nhất thiết chủng trí, vì trí này biết tất cả sắc pháp, vô sắc pháp và chế định không có dư sót. Trong đạo vô ngại giải có nêu ra: ' Tất cả những gì quá khứ , trí này biết, do vậy được gọi là nhất thiết chủng trí. Trí này biết không có ngăn ngại, thấu suốt hết, do vậy được gọi là vô ngại trí (anāvarenañāṇa). Tất cả những gì tương lai, trí này biết ... Tất cả những gì hiện tại, trí này biết ... Mắt và các sắc; tai và các tiếng; mũi và các mùi; lưỡi và các vị; thân và các xúc; ý và các pháp đều được trí này biết.'

[25] Đây là những tướng của ái, mạn và các kiến giải, một cách tương ứng.

[26] Hãy xem Vism XX.18-19, pp.710-711. Tuy nhiên, ở đây chỉ đề cập bốn mươi cách.

[27] Từ Nettippakarana, tập số luận hậu kinh điển. Ngài Bhikkhu Ñānamoli dịch là The Guide (London: Luzac & Co, 1962); hãy xem pp.50-54 cho phần biện giải về cách chuyển tải này.

[28] Ye saṅkhāre upādāya sattā paññapīyanti. Nói thế bởi vì 'chúng sanh' không phải là những thực tại cụ thể cá biệt tồn tại theo quyền hạn riêng của chúng, nhưng là những tập hợp của 'các hành' hoặc các danh và sắc pháp hữu vi được khái niệm hóa như là những sự đồng nhất liên quan với các pháp này.

[29] Là cõi thấp nhất trong sáu dục giới thiên

[30] Phương pháp nhằm giải thích sự tương tri giống như phương pháp trong những phần trước.

[31] Skt. Kṣatriya, giai cấp hành chính chiến sĩ (dòng vua) của xã hội Ấn độ thời xưa.

[32] Ngày Uposatha (bồ tát) tổ chức vào những ngày trăng tròn và trăng non.

[33] Mahā Aṭṭhakathā. Đây là nguồn chính yếu mà Buddhaghosa đã dựa vào để tra chuốt bản chú giải của ngài.

[34] Cõi cao nhất trong sáu dục giới thiên. Tha hóa tự tại nghĩa là 'vận dụng quyền lực đối với những sáng tạo của kẻ khác.

[35] Vì tất cả những vị thiên này trú trong một cõi được quyết định bởi nghiệp do sự chứng đạt sơ thiên. Trong vũ trụ học Phật giáo nhiều cõi khác nhau tiêu biểu cho những pho bản thuộc bản thể học về những tâm trạng khác nhau và do nghiệp lực của những tâm này tạo ra. Một nguyên tắc tương tự áp dụng cho các loại thiên theo sau.

[36] Thiện trong trường hợp của các hành giả phi A la hán đã chứng được thiên không vô biên xứ, quả trong trường hợp những chúng sanh tục sinh vào cõi này và duy tác trong trường hợp những vị A la hán đã chứng được thiên này.

[37] *Lời người dịch:* Sở đối xúc "muta": một từ súc tích chỉ cho cái gì được ngủ, ném, cảm xúc. Chắc chắn không bao giờ có nghĩa "được suy nghĩ, suy tưởng, tưởng tượng như nêu ra trong Pāli-English Dictionary của Rhys Davids". Sở đối xúc nghĩa là đối tượng có thể cảm nhận được bằng cách đến gần, va chạm. Đó là ba căn tử, thiết, thân phải tiếp cận ba cảnh khí, vị và xúc mới bắt cảnh được và được gọi là Sampatta. Trong khi đó căn nhãn, nhĩ không cần tiếp cận vẫn bắt được cảnh tương ứng là sắc và thính, chúng được gọi là asampatta. Do đó Ngài Ñāṇamoli dịch giả bộ luận Visuddhimagga (từ nguyên bản Pāli) chú thích từ muta có cho nghĩa đen của muta là được xúc chạm, va chạm. Căn cứ vào đó tôi dịch là "sở đối xúc".

[38] Theo các chú giải Pāli, tương phản với sự thấy và sự nghe, những hoạt động của việc ngủ, ném và xúc chạm luôn luôn đòi hỏi phải có sự tiếp xúc trực tiếp giữa giác quan và cảnh.

[39] Tức là, ba bậc thánh nhân- dự lưu, nhất lai và bất lai.

[40] Bốn ách (yoga) là dục, hữu, tà kiến và vô minh.

[41] *Lời người dịch:* còn gọi là pháp dục.

[42] Chúng tôi đã theo cách giải thích thứ hai của chú giải phụ trong bản dịch của chúng tôi, đó là ý nghĩa mà ngữ cảnh dường như đòi hỏi, mặc dù chú giải cho lời giải thích khác.

[43] Một tên khác thay cho Bát thánh đạo về phương diện siêu thế.

[44] *Lời người dịch:* Theo nghĩa chính, từ Āsava chỉ một loại nước say lấy từ thực vật, hoa. **Pupphāsava** là chất say lấy từ các hoa, **Phalāsava** là chất say lấy từ các quả. Āsava trong ngữ cảnh nghĩa là chảy ra, rỉ ra như nước rỉ chảy từ chỗ nứt của một cái bình. Có bốn lậu hoặc: dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh

lậu. Dục lậu (**kāmāsava**) là sự rỉ chảy dòng tham dục đối với ngũ trần, khiến tâm chìm đắm trong các dục này. Hữu lậu (**bhavāsava**) là nôn nóng muốn sinh tồn hoặc được tái sanh. Thường chỉ cho ái dục đối với cõi cao hơn, như sắc giới và vô sắc giới vì tin rằng các cõi này là trường tồn, vĩnh cửu. Kiến lậu (**ditthāsava**) là dòng tà kiến luôn luôn chảy ra từ tâm của phàm phu. Vô minh lậu (**Avijjāsava**) là pháp làm cho chúng sanh mê muội, chìm đắm, không thể hiểu rõ tứ đế qua đạo tuệ. Theo 'Đạo vô ngại giải' các lậu hoặc sẽ ngừng lại chức năng rỉ chảy những nhiễm pháp qua bốn đạo: Kiến lậu sẽ khô cạn ở dự lưu đạo. Dục lậu thô sẽ khô cạn ở nhất lai đạo. Dục lậu sẽ hoàn toàn khô cạn ở bất lai đạo. Hữu lậu và vô minh lậu sẽ hoàn toàn khô cạn ở A-la-hán đạo.

[45] *Lời người dịch:* Mười kiết sử dịch theo nguyên bản Anh văn.

[46] Tức là, họ có thể tạm thời không có tham qua việc chế ngự tham trong các thiền, nhưng tham tùy miên (anusaya) vẫn tồn đọng sẵn sàng phát sanh trở lại khi các duyên tác động nó.

[47] *Lời người dịch:* Đối tượng trung tính là đối tượng không rõ ràng, nó không nằm ở nhóm khả ái, cũng không nằm ở nhóm không khả ái.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#)

Chân thành cảm ơn đạo hữu TNM đã giúp đánh máy vi tính (02-2005)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 27-02-2005