

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

Chương Năm

PHÂN TÍCH CÁC QUYỀN
(*Indriyavibbaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP [1]

(a) Phương Pháp Luận Giải

578. [125] Giờ đây, việc đề cập tiếp theo ngay sau đây là phần phân tích các quyền, **bāvīsati** <122.1> (“hai mươi hai”) là cách phân chia số học. **Indriyāni** (“các quyền”) hay khả năng là cách mô tả các pháp được phân chia như trên.

579. Giờ đây, để cho thấy những đặc tính tương đồng giữa các quyền với nhau, Ngài nói: **cakkhundriyam** (“nhãn quyền”) v.v... Về điểm này. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền (khả năng) nơi nhãn môn.” (*cakkhudvāre indaṭṭham kāreti*) đó là nhãn quyền hay khả năng thị giác (*cakkhundriya*). “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền nơi nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn và thân môn.” đó là [nhĩ quyền...] thân quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng có nhiệm vụ nhận thức.” Ta gọi là ý quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng hiện trạng nữ giới; ta gọi là nữ quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng hiện trạng nam giới, là nam quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng tự vệ”, là mạng quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là thân khoái lạc” là thân lạc quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là đau đớn thân... hỷ ưu... xả hay bình thản” là xả quyền (hay khả năng bình thản)... “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là quyết tâm,” ta gọi là tín quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng mang đặc tính nỗ lực”, đó là cần quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng mang đặc tính thiết lập” đó là niệm quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là không phóng dật,” đó là định quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là tri kiến” đó là tuệ quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng với trạng thái là thông biết, điều xảy ra được coi như là “cuối cùng tôi sẽ biết được điều chưa biết” đó là tri dị tri quyền “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa cho khả năng với trạng thái là chung cuộc ta biết được các pháp đã biết trước đó” đó là tri dĩ tri quyền. “Điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa khả năng trong việc thể hiện pháp nơi người nào có được trí chung cuộc” đó là tri cụ tri quyền.

580. Chương phân tích theo Kinh Tạng không được đề cập đến ở đây. Vì sao vậy? Vì ta thấy 22 quyền không được truyền lại theo một thứ tự liên tục nào cả trong Kinh Tạng. Vì ta thấy trong các Kinh Tạng có nơi giải thích hai quyền một lúc, có nơi ba quyền, năm quyền. Nhưng chẳng có nơi nào ta thấy giải thích toàn bộ hai mươi hai quyền theo một thứ tự liên tục cả. Điều này đầu tiên cho thấy đây là phương pháp bình luận được đề cập đến ở đây.

(b) Định Nghĩa

581. Nhưng có một phương pháp khác: liên quan đến các quyền này.

(1) Liên quan đến ý nghĩa, (2) và trạng thái. v.v...

(3) xét theo trình tự, (4) phân chia và không phân chia

(5) nhiệm vụ cũng vậy, (6) rồi các cõi liên quan

định nghĩa nên bao trùm tất cả.

582. [126] (1) Về điểm này, trước tiên giải thích ý nghĩa con mắt v.v... được tiến hành theo phương pháp sau đây: “Điều [có khả năng] nhìn thấy là “con mắt”. [2] Nhưng liên quan đến ba vấn đề vừa nêu trên, điều đầu tiên được gọi là trí vị trí quyền vì quyền này xuất hiện ngay vào giai đoạn đầu tiên nơi những ai đang tu tập như sau: ‘Tôi sẽ được biết pháp bất tử, pháp Tứ diệu đế, xưa nay tôi chưa hề biết đến. Và vì [điều này] mang lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền (*indriyattha*); điều thứ hai được gọi là “trí dĩ trí quyền” vì [đây là] trí chung cuộc và vì [đây cũng là] điều đem lại hiệu quả cho ý nghĩa của khả năng; điều thứ ba ta gọi là “trí cụ trí quyền” và vì [đây là điều] nổi lên nơi những người đã đoạn tận phiền não, [nơi những người] sở hữu được trí chung cuộc (*aññā*), và tuệ của họ có nhiệm vụ được hoàn thiện liên quan đến bốn chân đế, và do [trí đó] đem lại hiệu quả cho ý nghĩa các quyền.

583. Nhưng đâu là ý nghĩa của các quyền (khả năng) này vậy? (a) Ý nghĩa mang hình tướng (dấu ấn) của Pháp Vương (*inda*) cũng chính là ý nghĩa của quyền (*indriyattha*); (b) Ý nghĩa do chính Pháp Vương truyền đạt [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; (c) ý nghĩa do chính Pháp Vương đã diện kiến [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; (d) ý nghĩa việc do chính Pháp vương đã sửa soạn [3] [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; (e) ý nghĩa việc do chính Pháp vương đã tu tập [khả năng này] cũng là ý nghĩa của quyền; toàn bộ những ý nghĩa này được áp dụng ở đây nơi một hay nhiều ví dụ điển hình khác.

584. Đối với Đức Phật, Đấng Toàn Giác, Ngài lại chính là Pháp Vương do Ngài có quyền lực tối thượng; và nghiệp chính là [pháp vương] của những điều thiện và cả những điều bất thiện nữa do thiếu quyền lực của bất kỳ ai thực thi nơi các nghiệp đó. Chính vì thế ở đây do nghiệp tạo ra, nên trước tiên các căn này cho thấy hình tướng các nghiệp thiện và bất thiện và được nghiệp đó sửa soạn nên cũng chính là các quyền vậy (a) hiểu theo nghĩa chúng mang hình tướng của vị Pháp Vương và (d) hiểu theo nghĩa [các căn này] lại do chính Pháp vương sửa soạn. Nhưng cũng chỉ vì toàn bộ đều là các quyền, là do chính Đức Phật đã làm rõ một cách chính xác và phát hiện ra một cách rõ ràng, (b) hiểu theo nghĩa do chính Đức Phật đã thuyết pháp và (c) cho chính Pháp Vương đã phát hiện ra. Và còn hiểu theo nghĩa chính Đức Phật, Pháp Vương các vị Tôn Giả, đã tu tập một số khả năng thuộc lãnh vực này (*gocarāsevanā*), và một số thuộc lãnh vực tu tập phát triển (*bhāvanāsevanā*), chúng cũng là những khả năng (e) hiểu theo nghĩa chính Đức Phật đã tu tập [4] [những khả năng này].

585. Hơn thế nữa chúng cũng được gọi là những khả năng hiểu theo nghĩa [các khả năng này] có quyền lực ta gọi là thành trưởng (*ādhipacca*); vì nhãn thành trưởng, v.v... được hiểu là chỉ xuất hiện với nhãn thức. v.v... vì thần kinh nhãn chỉ có được khi nhãn quyền tỏ ra sắc sảo và tính chậm chạp nơi con mắt cũng xuất hiện khi nhãn quyền tỏ ra chậm chạp. Ở vị trí đầu tiên điều này được coi như là định nghĩa “hiểu theo ý nghĩa” [của từ khả năng hay quyền].

586. (2) “Còn về trạng thái, v.v...” ý nghĩa ở đây chính là: định nghĩa về con mắt v.v... nên được biết rõ thông qua trạng thái, bản chất, thành tựu, nguyên nhân gần (*padatthāna*) v.v... và những trạng thái của các quyền này đã được trình bày ở trên. [5] Vì bốn khả năng bắt đầu với tuệ quyền thì đơn giản chỉ là vô si, những khả năng còn lại thì mỗi thứ đều được truyền lại theo hình thức riêng của mỗi loại.

587. (3) “Liên quan đến trình tự.” Đây chỉ là trình tự thuyết pháp mà thôi. Về điểm này, vì việc chứng đắc (attainment) được thánh vức chỉ có được thông qua biến tri các pháp nội phân, như vậy nhãn quyền, v.v... được bao gồm trong con người đó (*attabhāva*) đã được truyền đạt đầu tiên. Sau đó đến nữ quyền và nam quyền [127] nhằm mục đích cho thấy pháp [nội phần đó] nhờ đó mà con người được gọi là “người phụ nữ” hay “hay người đàn ông”. Tiếp theo sau đó là mạng quyền nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy cho dù mạng quyền gồm hai đặc tính, [6] tuy nhiên hai đặc tính này hiện hữu (*vutti*) chỉ khi nào chúng phụ thuộc vào mạng quyền mà thôi. [7] Sau đó đến thân lạc quyền, v.v...

nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy rằng cho đến khi nào [con người] còn hiện hữu, thì chẳng xuất hiện sự suy thoái nơi các cảm thọ này, và toàn bộ cảm thọ chỉ là đau khổ mà thôi. Sau đó ta có tín quyền, v.v... nhằm mục đích chứng tỏ việc tu tập, cụ thể là, các hiện trạng này cần phải được tu tập nhằm mục đích diệt đau khổ đó. Sau đó là tri dị tri quyền. Nhằm mục đích chứng tỏ việc tu tập chẳng phải uổng công (*amogha*) vì do việc tu tập này mà pháp đã diễn ra đầu tiên này sắp được diễn ra nơi chính chúng ta. Sau đó đến tri dĩ tri quyền, vì [quyền này] chính là kết quả của trí đó và là điều ta nên tu tập tiếp theo sau đó. Sau đó là đến tri cụ tri quyền khả năng này chính là phần thưởng tối cao, quyền này được trình bày cuối cùng nhằm mục đích cho thấy rằng chứng đắc (*pravedha*) của khả năng này chỉ có được nhờ tu tập mà thôi. Nhưng một khi đã chứng đắc được khả năng này thì chẳng còn việc gì phải làm nữa; tất cả những gì vừa trình bày trên đây là trình tự trước sau vậy.

588. (4) “Chia ra được cũng như không được phân chia”. Ở đây chỉ có một quyền duy nhất được phân chia đó là mạng quyền; vì quyền đó gồm hai đặc tính, cụ thể là sắc mạng quyền và vô sắc mạng quyền; không có bất kỳ phân chia nào nơi các quyền khác. Điều này cho thấy tại sao định nghĩa lại cho thấy ở đây đặc tính “chia ra được cũng như không được phân chia”

589. (5) Liên quan đến nhiệm vụ”. Các quyền lãnh nhiệm vụ gì? Trước tiên, do các từ “nhân xứ là trợ bằng quyền duyên (*indriyapaccaya*) cho nhãn thức giới và cho các pháp tương ưng trong đó.” (xin đọc, *Tikapattāna* i. 5) thế nên nhiệm vụ của nhãn quyền chính là nguyên nhân nhờ vào chính đặc tính sắc sảo, chậm chạp, v.v... của thân kinh nhãn, đặc tính mô phỏng chính phẩm chất của con mắt được gọi là sắc sảo, chậm chạp v.v... nơi nhãn thức v.v... nhiệm vụ này có khả năng hoàn tất thông qua pháp quyền duyên đó. Cũng như vậy đối với lỗ tai, lỗ mũi, lưỡi và thân. Nhưng nhiệm vụ của ý quyền chính là khiến cho các pháp câu sanh phụ thuộc vào chính tính cách thành thạo đó. [Còn điều] cho là mạng quyền chỉ có nhiệm vụ bảo toàn các pháp câu sanh đó, [8] cho là nữ quyền và nam quyền có nhiệm vụ sắp xếp các kiểu dáng hình tướng, tướng công việc và cách thức của nữ giới và nam giới đó. Còn các quyền thuộc lạc thể xác, đau khổ thể xác, hỷ và ưu đang chế ngự các pháp câu sanh, đang truyền đạt cho chúng chính pháp đặc biệt thô thiển. Còn xả quyền lại có nhiệm vụ giúp chứng đắc được đặc tính trung tâm an tịnh và tối cao. Còn nhiệm vụ các tín quyền, v.v... là thăng được điều đối nghịch và truyền đạt lại cho các pháp tương ưng những đặc tính tin tưởng, v.v... còn tri dị tri quyền là cách đoạn trừ được ba kiết sử và đối đầu được với các pháp tương ưng. [128] bằng cách đoạn trừ chúng. Còn tri dĩ tri quyền gồm cả hai đặc tính làm suy yếu và đoạn trừ lần lượt dục ái sân hận, v.v... và chế ngự các pháp câu sanh bằng chính việc thành thạo. Căn “tri cụ tri quyền” cũng bao gồm cả việc loại bỏ những cố gắng nơi toàn bộ những nhiệm vụ và nguyên nhân các pháp tương ưng bằng cách đối đầu với bất tử. Như vậy định nghĩa về nhiệm vụ nên được hiểu rõ ở đây.

590. (6) “Còn về cõi” các nhãn quyền, nhĩ quyền, thiệt quyền, tỷ quyền, thân quyền, nữ quyền và nam quyền. Khổ quyền, lạc quyền và ưu quyền chỉ được hiểu theo nghĩa dục giới mà thôi. Ý quyền, mạng quyền, xả quyền và tín quyền, tinh tấn quyền, niệm quyền, định quyền và tuệ quyền được gộp chung lại nơi bốn cảnh giới. Hỷ quyền được gộp lại nơi ba cõi, cụ thể là dục giới, sắc giới và siêu thế giới. Ba quyền cuối cùng chỉ thuộc siêu thế mà thôi. Như vậy ta nên hiểu định nghĩa theo các cảnh như vậy.

591. Còn đối với nhận thức

*khi vị Tỳ khuru biết rõ nhu cầu cần kíp
là kiềm chế mọi khả năng của mình
bằng cách am hiểu cách tương tận,
sẽ giúp kết thúc được đau khổ.*

592. Trong phần mô tả **yam cakkhum catunnam mahābhūtanam** <122.9> (“cái gọi là thân kinh nhãn bắt nguồn từ Sắc Tỳ Đại”) tất cả nên được hiểu theo phương pháp trong phần phân tích các từ trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇi*: và còn cách mô tả tinh tấn quyền hay cần quyền và định quyền, v.v... những quyền này không được khẳng định là chánh tinh tấn, tà tinh tấn, chánh định và tà định, v.v... [9] tại sao vậy? là do đặc tính bao gồm toàn bộ. Vì ở đây các quyền được giải thích như là bao trùm toàn diện. Điều này cho thấy mười quyền mang đặc tính hiệp thể dục giới. Ba quyền mang đặc tính siêu thế. Còn chín quyền thuộc dạng pha trộn cả đặc tính hiệp thể lẫn siêu thế.

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

B. PHẦN VẤN ĐÁP.

593. Trong phần vấn đáp. Việc sắp xếp thành các quyền thiện, v.v... nên được hiểu theo phương pháp đã được truyền đạt trong Kinh Pāli.

594. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh, **sattindriyāni** <126.28> (“bảy quyền”) được đề cập đến liên quan tới các khả năng như: nhãn quyền, nhĩ quyền, tỷ quyền, thiệt quyền, thân quyền, nữ quyền và nam quyền. Nhưng mạng quyền không được đưa vào đây vì có pha trộn với vô sắc. **Dvindriyā** (“hai quyền”) *dve indriyā*, căn này được đề cập đến có liên quan đến các cặp, thân thọ lạc và thân thọ khổ; vì cả hai chỉ có một cảnh hy thiếu. **Domanassindriyaṃ siyā parittārammaṇaṃ siyā mahaggatārammaṇaṃ [129]** <126.29> ưu quyền (đau đớn tâm) rất có thể có một cảnh hy thiếu và cũng có thể có cảnh đảo đại; vào sát na quyền này xuất hiện, lại được pháp thuộc cõi dục giới thôi thúc rất có thể quyền này có một cảnh hy thiếu. Nhưng vào sát na xuất hiện lại do cõi sắc giới và vô sắc giới thôi thúc thì quyền này có cảnh đảo đại. Vào sát na có khái niệm làm đối tượng thì cũng có một đối tượng như vậy. **Navindriyā siyā parittārammaṇā** < 126.32> (“chín quyền có thể có một cảnh hy thiếu.”); ta nói điều này là vì có liên quan đến ý quyền, mạng quyền, hỷ quyền, xả quyền và tám pháp bắt đầu với tín quyền vì mạng quyền được gộp chung trong số các sắc pháp không có đối tượng vì nó được pha trộn lẫn với sắc và còn được gộp chung với phần vô sắc nữa. Trong phân đoạn “có thể”. **Cattāri indriyāni** <127.3> (“bốn quyền”) là khổ quyền, lạc quyền, ưu quyền và tri cụ tri quyền. Vì những quyền đó không được sắp loại với tam đề có đạo thành cảnh. **Maggahetukam** <127.6> (“có đạo thành nhân”) được đề cập đến vì có liên quan đến nhân câu sanh, vào sát na coi tinh tấn và thậm làm điều cao trọng nhất. Chúng có thể có đạo thành trưởng. Vào sát na lấy dục và tâm làm điều cao trọng nhất chúng có thể không nên cho là như vậy.

595. **Dasindriyāni siyā uppannā siyā uppādino** <127.13> (“mười quyền có thể đã nổi lên hay chúng có thể phải nổi lên”) đề cập đến điều này có liên quan đến bảy quyền sắc và ba quyền quả cùng với **Dāsindriyāni** < 127-15 > (“mười quyền”) là các pháp này đã đề cập ở trên cùng với ưu quyền. Về điểm này, ưu quyền vào sát na nổi lên đã thôi thúc bằng một khái niệm. Thế nên không thể cho là đã có đối tượng; những điều còn lại ở vào sát na phản khán Níp bàn. **Tiṇi indriyāni bahiddhārammaṇāni** <127.25> (“ba quyền với một cảnh ngoại phần”) là ba quyền siêu thế. **Cattāri** <127. 26> (“bốn quyền”) có nghĩa là thân lạc quyền, thân khổ quyền, hỷ quyền và ưu quyền. Vì những quyền đó xuất hiện là do các pháp nội phần và ngoại phần thôi thúc. **Aṭṭhindriyā** <127.27> (“tám quyền”) đó là ý quyền, mạng quyền, xả quyền, và bốn pháp bắt đầu với tín quyền. Về điểm này, vào sát na vô sở hữu xứ, chúng nên được hiểu là không được cho là đã có đối tượng như vậy.

596. Như vậy, cũng trong phần vấn đáp này, mười quyền thuộc cõi dục giới, có ba quyền thuộc cõi siêu thế và chín quyền được diễn giải là pha trộn lẫn giữa hiệp thế và siêu thế. Và điều này được chia ra giống như cách thức đã được thực hiện trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

597. Nhưng Cách Phân tích các quyền này được thuyết pháp bằng cách sắp xếp theo hai chu kỳ.

Đến đây kết thúc cách phân tích các quyền.

-ooOoo-

Chương Sáu

PHÂN TÍCH DUYÊN KHỞI (Paccayākāravibhaṅga)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) Lời Mở Đầu

598. [130] Giờ đây trong phần phân tích duyên khởi tiếp theo ngay sau đây, bản văn trình bày theo cách bắt đầu như sau **avijjāpaccayā saṅkhārā** <135.1> (“*với vô minh làm duyên thì các hành nổi lên.*”). Ý nghĩa của câu này nên do các thành viên trong nhóm Vibhajjavādins bình luận, họ không trình bày sai lạc ý kiến của các thiền sư, không đưa ra những ý kiến riêng tư, không cãi vã với nhiều ý kiến của người khác, họ không làm méo mó xuyên tạc Kinh Phật, họ nhất trí với các qui định trong Tạng Luật. Họ kính trọng các vị có thẩm quyền^[10] trong giáo hội, họ minh chứng theo pháp, họ nguyên cứu ý nghĩa và mô tả cùng những ý nghĩa đó bằng cách tái lập theo cùng ý nghĩa đó thông qua sự trình bày của người khác. Và đây vốn đã là điều khó để bình luận về Duyên khởi, như lời các vị Trưởng Lão đã nói:

*Chân lý, con người, vòng luân hồi hồi tái sanh
Và phân tích duyên khởi
Là bốn điều (pháp) rất khó nhận rõ,
cũng rất khó truyền đạt (thuyết pháp)*

599. Chính vì thế sau khi đã cân nhắc không dễ gì bình luận về duyên khởi ngoại trừ những ai đã thông thạo về các bản văn.

*Đôi lúc tôi muốn bàn về bình luận
Về duyên khởi trên đời
Tôi chẳng tìm đâu ra cơ sở hỗ trợ
Và khó lòng tìm ra người sáng lập giữa đại dương
Nhưng chánh Pháp này được trang trí
Với nhiều phương cách thuyết pháp đa dạng
Nhưng vì cách thức các thiền sư tiền bối
Đã đưa ra không hề gián đoạn
Vì thế dựa trên hai điểm hỗ trợ
Tôi bắt đầu tập bình luận về ý nghĩa
Và từ đó tôi chuyên tu lắng tai nghe*

600. Vì các vị tiền bối đã trình bày điều này:

*“Bất kỳ ai với cảnh giác đã lắng tai nghe
Sẽ tiến triển để chứng đắc phân định rõ.
Và khi đã chứng đắc được pháp
Vị ấy sẽ vượt qua tầm mắt tử thần”*

(b) Định nghĩa

601. [131] Do đó liên quan đến các đoạn bắt đầu như sau: “Do vô minh làm duyên, các hành đã [nổi lên]” (S ii 20) ta bắt đầu bình luận với các mục sau:

Liên quan đến (1) phân loại thuyết giáo, (2) ý nghĩa, (3) Trạng thái. (4) đặc tính duy nhất v.v... (5) liên quan đến định nghĩa các yếu tố nguyên nhân. Phần định nghĩa nên được hiểu như vậy

602. (1) Về điểm này, “liên quan đến phân loại thuyết giáo.” Thuyết giáo của Đức Phật về duyên khởi có bốn loại, cụ thể là, khởi ngay từ đầu, hay phần giữa xuống đến cuối, và khởi xuất từ giữa hay từ cuối ngược lên đầu. Cũng giống như những cách bốn người đi lượm hái cây rau leo.

603. (i) Giống như người đầu tiên trong bốn người đi lượm hái rau leo, trước tiên người đó chỉ phát hiện ra phần gốc cây leo, và sau khi đã cắt cây rau leo ngay tại gốc, người đó nắm kéo toàn cây rau leo ra và rồi lấy đem về sử dụng. Chính vì thế Đức Phật cũng đã thuyết pháp Duyên Khởi bắt đầu ngay từ phần đầu xuống tới phần cuối như sau: “Do vậy, hỡi các vị tỳ khuru, do vô minh làm duyên thì các hành [nổi lên]... do sanh làm duyên thì già và chết sẽ xuất hiện (M. I 261).

604. (ii) Nhưng giống như người lượm hái rau leo khác, trước tiên một trong số bốn người lại phát hiện ngay khúc giữa cây rau leo và sau khi đã cắt khúc giữa, người này chỉ lấy phần trên và lấy đem về nhà sử dụng. Chính vì thế Đức Phật cũng đã bắt đầu thuyết pháp ở phần giữa xuống cuối như sau: “Nơi những ai tỏ ra hoan hỷ, đón mừng và tỏ ra tham trước đối với cảm thọ đó, hoan hỷ liền xuất hiện và hoan hỷ nơi cảm thọ đó chính là chấp thủ. Do thủ làm duyên thì hữu sẽ nổi lên, do hữu làm duyên thì sanh sẽ xuất hiện (M I 266).

605. (iii) Và giống như một người nữa trong số bốn người đi lượm hái rau leo, thoạt tiên người đó chỉ phát hiện phần ngọn cây rau leo, người đó chop lấy phần ngọn, rồi lần xuống cho đến tận gốc và cắt toàn bộ cây rau leo mang về nhà sử dụng. Cũng vậy Đức Phật thuyết pháp duyên khởi bắt đầu ngay tận phần gốc lần ngược lên phần đầu như sau: “Vớ sanh làm duyên thì lão và tử sẽ [xuất hiện]. Chính vì thế [Đức Phật] đã đề cập đến vấn đề này như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, liệu có phải lão và tử nổi lên với sanh làm duyên hay không? Hay bằng cách nào đây? Đây các tỳ khuru, với sanh làm duyên lão và tử sẽ nổi lên là đúng; chính vì thế chúng tôi nghĩ rằng: “Vớ hữu làm duyên thì sanh chắc chắn sẽ xảy ra” Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: Nếu ta lấy vô minh làm duyên tức khắc các hành sẽ xuất hiện” chính vì thế [Đức Phật] còn nói thêm: “ Hỡi các vị tỳ khuru, liệu các hành có nổi lên với vô minh làm duyên hay không? Đây các tỳ khuru, các hành tức khắc sẽ nổi lên khi ta lấy vô minh làm duyên. Chúng ta nghĩ là như vậy. (M i 261)

606. (iv) Nhưng giống như người đi hái rau leo cuối cùng, trước tiên người này chỉ nhìn thấy phần giữa cây rau leo và người đó đã cắt ngay khúc giữa đó và lần xuống tận phần gốc hẳn lượng cho đến tận gốc và đem về nhà sử dụng [132] chính vì thế Đức Phật đã giảng dạy bắt đầu từ phần giữa ngược lên phần đầu như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, đâu là nguồn gốc bốn vật thực này đây? Chúng từ đâu mà ra? Bốn vật thực này lại lấy tham ái làm nguồn gốc, với tham ái làm tập khởi chúng được phát sanh ra từ tham ái mà thôi, do tham ái tạo ra. Đâu là nguyên nhân phát sanh ra tham ái? . . cảm thọ chẳng. . . xúc chẳng... lục xứ chẳng... danh sắc chẳng... . thức chẳng... các hành thì sao... đâu là nguồn gốc của chúng đây? điều gì đã tạo ra chúng ? Các hành đã có vô minh làm nguồn gốc... ắt hẳn do vô minh tạo ra vậy (S ii. 11tt)

607. Nhưng tại sao Ngài lại thuyết pháp điều đó như vậy? Do toàn bộ đặc tính ưu việt nơi duyên khởi và vì chính Ngài đã đạt đến thanh tao trong cách thuyết pháp đến độ hoàn hảo. Vì duyên khởi thì rất tuyệt vời. [khởi đầu] với bất kỳ cách nào [nơi bốn điểm khởi động] đều chỉ dẫn đến thấu triệt, chứng ngộ thánh đạo mà thôi. Đức Phật đã đạt đến mức độ thanh tao trong thuyết pháp. Chính là vì Ngài đã chứng đắc được tính thanh tao trong giáo lý của Ngài thông qua chứng đắc được bốn vô sở úy và bốn loại đạt thông và nhờ Ngài đạt đến được bốn pháp thâm tuý, đó là Ngài đã thuyết pháp Phật Pháp theo nhiều phương pháp khác nhau.

608. Nhưng đặc biệt ta nên nhận ra rằng: (i) Khi Ngài nhận thấy chúng sanh tỏ vẻ nhạy cảm trong việc thuyết pháp lại bị rối về cách phân tích các nguyên nhân trong qui trình [hiện hữu], Ngài đã tận dụng cách thuyết pháp của mình bằng cách khởi động từ phần đầu nhằm mục tiêu cho thấy rằng qui trình [hiện hữu] diễn ra là do những lý do thích hợp (ii) và nhằm mục tiêu chứng tỏ cho thấy trật tự sanh khởi. (iii) Và khi Ngài xem xét thế gian đang lao vào tấn công phiền muộn theo phương cách Ngài khẳng định như sau: “ Thế gian này đang lao vào tấn công phiền muộn; [thế gian] đã khởi sanh, lão hoá, diệt (tử), chết. Rồi xuất hiện lại” (tái sanh) (D ii 30; S ii 5), Ngài đã sử dụng giáo lý của Ngài khởi động ngay từ phần cuối nhằm mục tiêu chứng tỏ cho thấy những nguyên nhân làm cho nhiều thứ đau khổ xuất hiện bắt đầu với lão và tử. [là những nguyên nhân] Ngài đã tự đạt đến trong quá trình thâm nhập, thấu triệt, chứng ngộ ở giai đoạn đầu tiên. Và (iv) Ngài đã sử dụng giáo lý của Ngài ngược trở lại về sau, khởi đầu từ ngay chính giữa ngược lên đầu, để chứng tỏ cho thấy làm thế nào các nguyên nhân có sự liên tục nhân quả dần trải trở lại đến tận quá khứ[11] và còn nữa, tiến tới bắt đầu từ quá khứ, theo như định nghĩa nguồn gốc vật thực làm duyên (xin đọc M I 47tt) và (ii) Ngài lại sử dụng giáo lý của Ngài bằng cách tiến tới bắt đầu từ đoạn giữa trở xuống đến cuối. Nhằm chứng tỏ cho thấy tương lai tiếp ngay sau khởi sanh nguyên nhân tương lai và cả trong hiện tại nữa.

609. Trong số những nguyên nhân này, giáo lý Đức Phật trình bày ở đây nên hiểu như đã được khẳng định theo thứ tự tiến tới phía trước bắt đầu từ khởi điểm nhằm mục đích chứng tỏ cho chúng sanh nhạy cảm với giáo lý, lại gặp rắc rối và những lý do đối với qui trình hiện hữu, qui trình diễn ra theo trình tự lý do như vậy và nhằm mục đích cho họ thấy trình tự khơi xuất.

610. Nhưng lý do tại sao lại bắt đầu với vô minh ở đây? Thế rồi bằng cách nào vô minh là nguyên nhân tiên khởi vô nhân duyên khởi sanh ra thế gian này, giống như ta gọi *pakati* (trạng thái nguyên thủy) thuộc nhóm *Pakativādins* (Samkhya; xin đọc ở trên §§ 430 và 435)? Điều này không phải là không có lý do, vì nguyên nhân của vô minh được khẳng định như sau: Với sự xuất khởi các phiền não thì vô minh nổi lên.” (M. I 54; xin đọc MA I 223).

611. Nhưng có một cách trình bày (*pariyāya*) theo đó đây rất có thể là nguyên nhân căn bản. Nhưng nguyên nhân đó là gì? [Khi] khởi đầu việc giải thích về qui trình^[12] [nguyên nhân] vì Đức Phật đã đưa ra cách giải thích qui trình đó với một trong hai điều ngay từ đầu: hoặc là vô minh theo như ta đã thấy đề cập đến ngay từ đầu: hoặc là vô minh theo như người ta đã đề cập đến: Hỡi các vị tỳ khuru, thoát tiên ta chẳng biết vô minh xuất xứ từ đâu, trước đó vô minh chưa hiện hữu và sau khi vô minh đã xuất hiện; như vậy ta có thể nói điều này, các vị tỳ khuru, và ngay cả ta được biết vô minh, vô minh lại có điều đó [tức là: phiền não] làm duyên vậy (A v. 113); hoặc do hữu ái, theo đó người ta nói rằng: Hỡi các vị tỳ khuru, ta chẳng biết được khởi đầu đầu tiên là do hữu ái đầu, trước đó hữu ái chưa xuất hiện, và sau khi hữu ái đó đã trở nên hiện hữu. Như vậy người ta nói rằng: hỡi các vị tỳ khuru; ấy vậy ta biết được hữu ái cũng lấy điều đó làm duyên khởi (A v. 116).

612. Nhưng tại sao Đức Phật lại giải thích qui trình với hai pháp này ngay từ lúc đầu? Vì chúng là những nguyên nhân nổi bật của nghiệp dẫn đến thiện thú khổ và chính những nguyên nhân này cũng dẫn đến khổ thú nữa.

613. Vì vô minh là nguyên nhân nghiệp nổi bật dẫn đến khổ thú. Tại sao vậy? Vì giống như con bò bị đem đi giết mổ, khi được thui với lửa và bị đánh như từ bằng gậy gộc và vượt thắng được các tra tấn đó, khi con bò bị ôm đòn đó bắt đầu uống nước nóng cho dù thật đáng buồn về chính điều đó đã khiến con bò bị tiêu diệt. Chính vì thế một người bình thường đã vượt thắng được vô minh lại đảm trách nghiệp thuộc nhiều loại khác nhau bắt đầu với sát sanh, là điều dẫn đến khổ thú, cho dù điều này thật đáng buồn vì do thiêu cháy do các phiền não và phải khoác lấy chính điều hủy diệt vì chính những điều đã quăng người đó vào khổ thú.

614. Nhưng hữu ái lại là nguyên nhân nghiệp nổi bật dẫn tới khổ thú. Tại sao vậy? Vì giống như con bò đã đề cập đến ở trên, do thèm muốn nước lạnh [bắt đầu] uống nước lạnh là điều vô cùng khoái cảm và xua tan những cực hình vừa phải chịu, chính vì thế một người bình thường thắng vượt được hữu ái lại khởi đầu với nghiệp thuộc nhiều loại khác nhau bắt đầu với kiêng cử không sát sanh. Điều này dẫn đến thiện thú và là điều dễ chịu vì được giải thoát khỏi thiêu đốt do các phiền não đem lại, và bằng cách chứng đắc thiện thú đó người này đẩy lùi được khổ thú.

615. Nhưng liên quan đến hai pháp bắt đầu diễn giải về qui trình này, có một số ví dụ điển hình **[134]** Đức Phật đã đưa ra một số lời dạy dễ đặt nền tảng trên một pháp duy nhất trong số các pháp này. Thí dụ: Hỡi các vị Tỳ khuru, do vậy các hành có vô minh làm duyên (S ii 31) v.v... ; cũng giống vậy: Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, vị nào hoan hỷ với các pháp tạo ra ái dục, thì ái dục gia tăng, với ái dục làm duyên thì chấp thủ nổi lên. (S. ii 84) v.v... ; nơi một số ví dụ đặt nền tảng trên cả hai. Thí dụ: “Như vậy, hỡi Chư vị Tỳ Khuru, thân này nổi lên giống như kẻ điên do vô minh che đậy và ái dục chế ngự. Do đó thân này và danh sắc là một cặp; do hai pháp này mà tiếp xúc xuất hiện, và với sáu xúc xứ đó, kẻ ngu đại cảm thọ khoái lạc và đau khổ. (S ii. 23 tt).v.v...

616. Về các điều giảng dạy, điều giảng dạy này ở đây, thông qua cách khẳng định “do vô minh làm duyên mà các hành nổi lên” nên được hiểu là dựa vào một pháp. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu định nghĩa như là cách phân loại điều giảng dạy vậy.^[13]

617. (2) “Còn về ý nghĩa” có nghĩa là liên quan đến ý nghĩa các từ “vô minh”, v.v... Ý muốn nói đến các thân ác hạnh...v.v... không được tìm thấy (*avindiya*) hiểu theo nghĩa không thích hợp để được thực hiện; ý nghĩa là không được phép xuất hiện. Ta thấy rằng điều không được phép nắm bắt (hiểu rõ) (*avindiya*) như vậy chính “vô minh” (*avijjā*). Ngược lại, thân thiện hạnh “nên được tìm kiếm” (*vindiya*) điều này không được coi như là điều phải được tìm kiếm, như vậy đây chính là vô minh. Và vô minh là nguyên nhân không biết được (*avidita*) có nghĩa là một đống các uẩn, ý nghĩa là trải rộng trên xứ. Ý nghĩa ở đây rộng không trong các giới, ý nghĩa về thực tại nơi chân đế, ý nghĩa thành trường nơi các quyền.^[14] Nó cũng tạo ra những ý nghĩa đau khổ không được biết đến, v.v... được khẳng định như là bốn cách thông qua áp bức, v.v... Như vậy đó chính là “vô minh”. Vô minh khiến chúng sanh vội vã trước mọi loại sanh, sanh thú, hiện hữu, thức trú, hữu tình cư, nơi vòng luân hồi

hồi tái sanh vô tận, như thế “đó chính là vô minh”. Nó cũng thúc bách (*javati*) người phụ nữ và người đàn ông, v.v... đó là bất hiện hữu hiệu theo nghĩa cao siêu nhất. Vô minh không thôi thúc trên các uẩn hiện hữu..v.v... như vậy đó chính là “vô minh.” Hơn thế nữa chính vô minh, vì nó che dấu y tương sanh và các pháp y tương sanh lại chính là vật và là đối tượng của nhận thức,v.v...

618. Nhờ điều đó mà quả xuất hiện chính là duyên (*paccaya*). Do bởi [đồng nghĩa] với “có điều đó”; không công bố rằng đó là ý nghĩa[15] muốn nói ở đây. Xảy đến[16] lại vừa có nghĩa là “xuất khởi” và “diễn ra”. Ý nghĩa từ “duyên” hơn thế nữa, lại có nghĩa là “giúp đỡ, trợ giúp.” Đây là vô minh và đó là duyên. Như vậy chính “vô minh làm duyên” do đó ta có câu “*với vô minh làm duyên*”.

619. Chúng tạo thành pháp hữu vi (S iii 87), chính vì thế chúng là những hành. Hơn thế nữa các hành lại có hai đặc tính, cụ thể là, (a) các hành có vô minh làm duyên và (b) các hành được truyền lại trong bản văn Pāli với từ “các hành”. Về điểm này, (a) lại có ba hành, cụ thể là (a) tác ý thiện, phi tác ý thiện và bất động hành, và lại có ba loại [hành], cụ thể là, thân hành, khẩu hành và tâm hành,[17] cả sáu loại hành này do vô minh làm duyên, [135] và toàn bộ sáu hành này chỉ đơn giản là tư thiện và (volition) bất thiện hiệp thể. Nhưng có bốn [hành], cụ thể là, (i) hữu vi hành (*saṅkhata-saṅkhāra*), (ii) tội vi hành (*abhisāṅkhata-saṅkhāra*), (iii) tác động hành (*abhisāṅkharaṇa-saṅkhāra*) (iv) cần thẳng hành (*payogābhisāṅkhāra*), là bốn loại hành được truyền đạt lại trong các bản văn Pāli với từ “các hành.”

620. Về điểm này, (i) toàn bộ các pháp có nhân duyên được khẳng định trong các đoạn như là: *aniccā vata saṅkhārā* (“các hành đều là vô thường”) (D. i. 157; S o 158) là “hữu vi hành” (ii) Các sắc pháp và vô sắc thuộc ba cõi được khởi sanh từ nghiệp được gọi với tên như vậy trong bản diễn giải, “tội vi hành”; những hành này bao gồm trong đoạn: các hành đều là vô thường, nhưng không có ví dụ điển hình nào được truyền lại trong các bản văn Pāli ta tìm thấy được một cách riêng biệt. (iii) Nhưng tư (volition) thiện và bất thiện thuộc ba cõi lại được gọi là “tác động hành”. Được tìm thấy nơi các đoạn như sau: “Hỡi các vị tỳ khuru, người này với vô minh do nghiệp lại hình thành được một tác ý thiện.” (S ii 82) Nhưng thân và tâm tinh tấn được gọi là “cần thẳng hành” điều này được truyền xuống trong các bản văn trong các đoạn sau: “Do xung lượng lôi kéo họ đã đi rất xa, và đứng đờ ra như bị trời tròng” (A. i 112)

621. Và không những chỉ có những loại hành này mới được truyền lại trong các bản văn thông qua từ “hành” mà thôi như trong các đoạn sau: “Hỡi bạn Visāka, vị Tỳ Khuru nào đã nhập thiền diệt thọ và tưởng, trước tiên các khẩu hành cũng diệt, sau đó đến thân hành, rồi cuối cùng là tâm hành” (M. I 302) Chẳng còn hành nào không gồm (i) hữu vi hành.

622. Điều gì được đề cập trong phần diễn giải tiếp theo ngay sau đó, bắt đầu bằng đoạn có các từ “với các hành làm duyên cho thức.” Nên được hiểu theo cách đã được nói đến ở trên.

623. Nhưng liên quan đến các từ không được khẳng định như : điều có khả năng nhận thức (*vi jānāti*), do đó ta gọi là “thức” (*viññāṇa*); điều có khả năng tự hướng đến (*namati*) ta gọi là “Danh” (*nāma*); điều bị tiêu hoại (*ruppatti*), ta gọi là “sắc” (vật chất); điều tạo ra được một phạm vi nguồn gốc nào đó (*āyatanoti*)[18] và điều giúp trải rộng (*āyataṇ ca nayati*), ta gọi đó là “xú” (*āyatana*); điều gì đụng chạm (*phusati*) ta gọi là “xúc”; điều hưởng cảnh được (*vedayati*), ta gọi là “cảm thọ”; (*vedanā*); điều gì đang tham muốn (*paritassati*), ta gọi là “ái” (*taṇhā*); điều gì khiến cố chấp (*upādiyati*), ta gọi là “thủ”; điều gì xuất hiện (*bhavati*) và có khả năng khiến cho xuất hiện (*bhāvayati*), ta gọi là “hữu” (*bhava*); hành vi “được sanh ra” ta gọi là “sanh”; hành vi trở nên già cỗi là “lão”; [136] hành vi “vì thế mà họ chết” là “tử”; điều gây buồn phiền là “sầu”; điều tạo than vãn là “bi”; điều khiến phải đau đớn (*dukkhayati*) là “khổ” (*dukkha*); hay điều gây ra mòn mỏi bằng hai cách (*dvidhā khaṇati*)[19] bằng cách khởi sanh và bằng cách “, trụ” đó cũng là “khổ” (*dukkha*); hiện trạng gây buồn bã trong lòng (*dummanassa bhāva*) là “ưu” (*domanassa*); nỗi khốn khổ ê chề (*bhuso āyuso*) là “ái” (*upāyāsa*).

624. **Sambhavanti** <135.6> (“hiện khởi”) có nghĩa là “được tạo thành”. Và các từ “hiện khởi kia” nên được phân tích cùng với tất cả các từ, không chỉ với các từ như sầu, bằng không, khi ta nói “có vô minh làm duyên cho các hành” thì điều đó không còn hiển nhiên nữa. Nhưng ta giải thích với với các từ “hiện khởi kia”, khi ta nói “lấy vô minh làm duyên” có nghĩa là “đây vô minh xuất hiện ắt đó là duyên có” chính vì thế [với các từ] “với vô minh làm duyên ắt hẳn các hành sẽ phải hiện khởi”

việc định nghĩa duyên và y tương sanh như vậy là có tác dụng. Và như vậy đối với toàn bộ các trường hợp khác.

625. **Evam** (“*nư vậy*”) ám chỉ phương pháp được mô tả ở đây: qua đó Ngài (Đức Phật) chứng tỏ thấy rằng chính do vô minh, v.v... là nguyên nhân chớ chẳng phải là những nguyên do như thể cuộc sáng tạo của thượng đế. **Etassa** <137.7> (“*do điều đó*”) do những gì đã nói ở trên. **Kevallessa** (“*toàn bộ*”) không trộn lẫn và toàn diện. **Dukkakkhandhassa** (“*khó uẩn*”): một chuỗi đau khổ; không chỉ một chúng sanh, không chỉ có ái dục, sắc đẹp, v.v... **Samudayo** “*tập khởi*” “*đang phát sanh*”. **Hoti** (“*xuất hiện*”) đang gây ra. Như vậy định nghĩa ở đây nên được hiểu với những “ý nghĩa” như vậy.

626. (3) “Liên quan đến trạng thái, v.v...” còn đối với trạng thái, v.v... của vô minh chẳng hạn, v.v... có nghĩa là: *Vô minh* có trạng thái là không biết được, bản chất của vô minh là làm rối loạn, bối rối, vô minh thành tựu như là che đậy dấu diêm, và nguyên nhân gần của vô minh chính là các phiền não (*āsava*) (gây ra). *Các hành* có trạng thái là hữu vi. Bản chất tự nhiên của các hành là tích lũy (*gāṅgā*), các hành thành tựu là tư (volition), có nguyên nhân gần là vô minh. *Thức* có trạng thái là nhận thức được, bản chất tự nhiên của thức chính là xảy ra trước thức thành tựu là thức tái sanh và nguyên nhân gần của thức là các hành hay nguyên nhân gần là có các vật (*vatthu*) và đối tượng (*ārammaṇa*). *Danh* (*nāma*) có trạng thái là hướng đến (*namana*), bản chất tự nhiên của danh là tương ưng, thành tựu như là điều không chuyển thành các thành tố khác[20] nguyên nhân gần là có thức. *Sắc* (*rūpa*) có trạng thái là tiêu hoại (*rupana*), bản chất tự nhiên của sắc là biến đổi, sắc thành tựu như là vô ký, nguyên nhân gần cũng lại là thức. *Lục Xứ* (*saḷāyatana*) có trạng thái là tương đẳng (mở rộng), bản chất tự nhiên của lục xứ là thấy, v.v... [21] nó tự thể hiện như là pháp của các môn và xứ, [137] nguyên nhân gần chính là danh sắc (mentality-materiality). *Xúc* (*phassa*) có trạng thái là đụng chạm (*phusana*), bản chất tự nhiên của xúc là xúc chạm, thành tựu như là sự hội họp, nguyên nhân gần của xúc chính là lục xứ. *Cảm thọ* có trạng thái là hưởng cảnh, bản chất tự nhiên của cảm thọ là hưởng bản chất tự nhiên của đối tượng (*visaya*), cảm thọ thành tựu bằng các khoái lạc và đau đớn, nguyên nhân gần chính là xúc. *Tham ái* (*taṇhā*) có trạng thái là nguyên nhân, bản chất tự nhiên của tham ái là ham thích, nó thành tựu như là điều không thỏa mãn, nguyên nhân gần của tham ái chính là cảm thọ. *Thủ* (*upādāna*) có trạng thái là bám víu (chấp thủ), bản chất tự nhiên của thủ là không buông bỏ, thủ thành tựu ra là sức mạnh tham ái và tà kiến, nguyên nhân gần của thủ là chính là tham ái. *Hữu* (*bhava*) có trạng thái là nghiệpphay là quả của nghiệp. Bản chất tự nhiên của hữu chính là trải ra hiện hữu và là chính hiện hữu, nó thành tựu như là thiện, bất thiện và vô ký, nguyên nhân gần của hữu chính là thủ (bám víu). Trạng thái của *Sanh* v.v... nên được hiểu như là đã khẳng định liên quan đến phân tích thánh đế ở trên[22] Như vậy ta nên hiểu định nghĩa của các trạng thái như trên.

627. (4) Liên quan đến đặc điểm có một không hai v.v... Ở đây *vô minh* thì có một không hai được coi như không được biết tới, không thấy, si mê v.v... nó gồm hai đặc tính là những quên sót hay không tiến hành và những tiến hành sai.[23] Cũng vậy nó lại mang hai đặc tính là được hữu dẫn và vô dẫn. Nó lại gồm ba đặc tính là tương ưng với ba loại cảm thọ; có bốn đặc tính là không thấu triệt, chứng ngộ được tứ thánh đế, và năm là che dấu hiểm nguy nơi năm loại sanh thú [định mệnh], nhưng ta nên hiểu rằng toàn bộ các pháp vô sắc [nơi duyên khởi] lại có một đặc tính thứ sáu liên quan đến lục môn và đối tượng.

628. *Các Hành* thì độc nhất vô nhị như pháp lệ thuộc vào các phiền não, lệ thuộc vào quả, v.v... chúng có hai đặc tính là thiện và bất thiện; giống như hy thiêu và đáo đại, hạ và trung bình, phần tà và phần chánh, cố định và không cố định; [24] chúng lại có bốn đặc tính là dẫn đến bốn loại sanh, năm đặc tính là tiến tới năm sanh thú [định mệnh].

629. *Thức* có một đặc tính duy nhất là pháp tâm quả hiệp thể, v.v... thức có hai đặc tính đó là hữu phần và vô nhân, thức mang theo ba đặc điểm đó là được gộp chung vào ba loại hữu, tương ưng với ba loại cảm thọ và vô nhân, hai nhân và ba nhân. Lần lượt thức lại có bốn và năm đặc tính tùy thuộc vào loại sanh và sanh thú [định mệnh].

630. *Sắc* có đặc tính duy nhất là phụ thuộc vào thức và có nghiệp làm duyên, sắc lại có hai đặc tính là có đối tượng và không có đối tượng có ba đặc tính đó là quá khứ..v.v... và lần lượt có bốn đến năm đặc tính tùy thuộc vào loại sanh và sanh thú [định mệnh].

631. *Lục Xứ* mang tính độc nhất do nguồn gốc và diêm hội tụ; có hai đặc điểm đó là thần kinh của sắc đại hiện và thức (của xứ thứ sáu); nó mang ba đặc tính là do lãnh vực đối tượng tiếp giáp nhau,

không tiếp giáp nhau, hoặc không có cả hai đặc tính đó. [25] Lục xứ lại lần lượt có bốn và năm đặc tính thể hiện nơi loại sanh và sanh thú [định mệnh].

632. Hiện trạng duy nhất, v.v... nơi xúc v.v... cũng nên được hiểu theo cách thức này. Như vậy ở đây định nghĩa nên được hiểu như là độc nhất vô nhị v.v...

633. [138] (5) Liên quan đến định nghĩa các yếu tố và ở đâu sâu. v.v... được khẳng định nhằm mục tiêu chứng tỏ rằng không có gián đoạn nơi Hữu Luân: vì những yếu tố này được tạo ra nơi kẻ ngu bị lão (tuổi già) và tử (chết) ảnh hưởng. Theo như lời Ngài nói: “Hỡi các vị tỳ khuru, nơi những kẻ vô văn phạm phu, do tiếp xúc với thân thọ khổ, thì tỏ ra buồn khổ, đau đớn và than vãn, đắm ngược than khóc và trở thành quân trí.” (xin đọc M i. 239; iii 285; S iv. 206) và bao lâu những điều này xảy ra, thì tình trạng vô minh lâu dài sẽ diễn ra. Và sự liên lạc được nối lại bằng cách nhắc lại: “với vô minh làm duyên thì các hành sanh khởi” v.v... và hữu luân tiếp tục. Chính vì thế các yếu tố của duyên khởi nên được hiểu như là mười hai bằng cách mang theo những yếu tố này cùng với lão và tử như là một dây liên kết. Như vậy ở đây ta nên hiểu định nghĩa như là “việc định nghĩa các yếu tố vậy”

634. Tại vị trí đầu tiên này là cách giải thích ngắn gọn theo đoạn tóm lược.

(c). Phần diễn giải chi tiết

635. Giờ đây ta thấy có một phần diễn giải chi tiết về phần mô tả. Vì người ta nói rằng: “với vô minh làm duyên thì các hành sanh khởi” Về điểm này, khi các hành lại có vô minh làm duyên được hiểu rõ. Vì khi một người con được mô tả, thì người cha phải được mô tả trước đó, vì nếu như điều này đúng như vậy, thì cũng vậy người con được mô tả rất khéo như là “con trai của Mitta” hoặc “con trai của Datta” chính vì thế Đức Phật là người rất khéo léo trong thuyết pháp đã nói **Tattha katamā avijjā? dukkhe aññāṇam** <135.8> (“về điểm này, vô minh là gì vậy? đó chính là không được biết về đau khổ”) v.v... để chứng tỏ vô minh trước tiên giống như người cha như là bậc tiền bối của các hành.

636. Về điểm này, vì vô minh không cho phép ta biết, thấy và thấu triệt được những trạng thái đích thực và cơ bản, của khổ đế và giữ cho khổ đế này được che dấu, che phủ và làm cho ta ra bối rối. Chính vì thế mà ta gọi là “không biết liên quan đến đau khổ.” Cũng giống vậy, vì vô minh không cho ta biết, thấy và thấu triệt được những đặc tính đích thực và căn bản nơi khổ tập... của diệt khổ... và cách dẫn đến diệt khổ, và giữ chúng che khuất và bao phủ và khiến cho ta thêm phần bối rối. Chính vì thế ta gọi là “không biết cách dẫn đến diệt khổ” chính trong bốn ví dụ này là điều không được biết đến, được giải thích như là vô minh theo phương pháp Tạng Kinh.

637. Nhưng trong chương toát yếu (*Nikkhepaṇḍa*) [thuộc tác phẩm *Dhammasaṅgani*] theo phương pháp tạng Vi Diệu Pháp) (Dhs §1162) không biết được giải thích như là điều thêm vào bốn ví dụ [bằng các từ] “không biết về quá khứ” [v.v...] [139]

638. Về điểm này, “Về quá khứ” (*pubbante*), đó là kệi gian đã qua, uẩn đã qua, các xứ đã qua. “Về tương lai” (*pubbantāparante*) là cả những gì đã nói ở trên. “duyên tánh đặc biệt” (*idapaccayatā*) là những yếu tố bắt đầu với vô minh là những nguyên nhân sanh khởi ra các hành, v.v... “là các pháp y tương sanh” (*paṭīccasamuppanna-dhammā*) là những pháp bắt đầu với các hành do vô minh mà được tạo ra. v.v...

639. Về điểm này, vì vô minh này không cho phép hiểu biết, thấy và thấu triệt những trạng thái đích thực và căn bản của các uẩn quá khứ. v.v... và giữ cho chúng bị che dấu và che phủ và làm vướng mắc vào. Chính vì thế ta gọi điều đó là “không hiểu biết quá khứ.” Cũng giống vậy vô minh không cho phép ta hiểu biết, thấy, thâm nhập vào những đặc tính đích thực và căn bản của các uẩn tương lai. v.v... các uẩn tương lai và các uẩn quá khứ. v.v... thuộc các duyên đặc biệt và các pháp y tương sinh và giữ chúng che khuất, che dấu và làm cho ta vướng mắc chính vì thế mà vô minh được gọi là: không hiểu biết liên quan đến duyên đặc biệt và các pháp y tương sinh chính trong tám thí dụ này theo phương pháp Vi diệu Pháp mà không hiểu biết được giải thích như là vô minh.

640. Điều đó là gì mà được giải thích như vậy? Đó chính là vô minh được giải thích như là nhiệm vụ và là các loại. Bằng cách nào vậy? Vì điều đó được giải thích như là nhiệm vụ theo các từ: “vô minh không cho phép hiểu biết thấy và thấu triệt tám thí dụ này.” và điều đó được giải thích như là loại nhờ vào các từ sau: “Khi nó nổi lên, không thấy có trong tám ví dụ trên”

641. Sau khi đã giải thích như trên, có 25 từ được bắt đầu với: đó là điều không hiểu biết, không thấy” (*yaṃ evarūpaṃ aññānaṃ adassanaṃ*) (*xin đọc Dhs § 1162*) được coi như là để chứng tỏ trạng thái của vô minh. Về điểm này, khi vô minh được giải thích bằng tám từ này nhưng trạng thái lại không được giải thích trở lại bằng 25 từ. Điều này không được giải thích cặn kẽ, chính vì khi một người đang tìm kiếm một con bò lạc có thể hỏi: thưa ngài, ngài có nhìn thấy con bò trắng hay con bò đỏ ạ? Và họ có thể trả lời “chẳng có mục tiêu nào cho những con bò trắng hay bò đỏ trong vương quốc này; đâu là đặc điểm con bò của bạn đây? Nhưng khi người đó nói: “một chiếc y cà sa” hay “một cây cày” thì con bò có thể được giải thích cặn kẽ. Tuy nhiên chính vì thế khi điều vô minh này được giải thích bằng tám từ đó nhưng trạng thái không được giải thích trở lại cặn kẽ bằng 25 từ [140] thì nó không được giải thích một cách cặn kẽ, nhưng khi trạng thái được giải thích cặn kẽ; thế nên điều đó nên được hiểu theo 25 từ được giải thích nhằm mục đích cho thấy trạng thái của nó.

642. Điều đó có thể nói như sau: trí chính là tuệ. (có nghĩa là, tuệ khiến ta biết một cách rõ ràng tứ thánh đế với từng ý nghĩa và từng nguyên nhân”[26] Nhưng vô minh này khi khởi sinh lại không để cho trí đó làm cho Pháp đó được biết một cách rõ ràng; như vậy, vì có sự đối nghịch lại với tuệ. Chính do không hiểu biết (*aññāna*). Cũng vậy thấy cũng là tuệ. Nó thấy được phẩm chất đó, nhưng vô minh khi nổi lên không để cho ta thấy được, như vậy vô minh nó là không thấy (*adassana*). Cũng vậy, lãnh hội là tuệ; nó lãnh hội phẩm chất đó; nhưng vô minh khi nổi lên không để cho ta lãnh hội, như vậy nó là không lãnh hội (*anabhisamaya*) liễu ngộ, giác ngộ, thấu triệt (thể nhập) là tuệ; nó liễu ngộ, giác ngộ, thấu triệt phẩm chất đó. Nhưng vô minh khi khởi sinh lại không để cho ta liễu ngộ, giác ngộ và thấu triệt nó. Như vậy đó chính là không liễu ngộ, không giác ngộ và không thấu triệt được (*ananubodha, asambodha, appativedha*) tiếp thu là tuệ. Nó tiếp thu được phẩm chất đó bằng cách nắm lấy và ôm chặt lấy. Nhưng vô minh khi nổi lên lại không để cho ta tiếp thu được bằng cách tóm lấy và ôm chặt lấy. Như vậy đây không phải là tiếp thu (*asaṅgāhanā*), lãnh hội cũng chính là tuệ, nó nắm chặt lấy phẩm chất đó bằng cách lao vào, thâm nhập vào. Nhưng vô minh khi khởi sinh lại không để cho ta tiếp thu được bằng cách lao vào, thâm nhập vào điều đó, chính vì thế đây không phải là lãnh hội (*apariyogāhanā*). Sự quán xét cũng chính là tuệ. Đặc tính này cân nhắc đúng đắn phẩm chất đó. Nhưng khi vô minh nổi lên nó không để cho ta cân nhắc đúng đắn, như vậy đó là không quán xét (*asamāpekkhanā*). Phản khán cũng chính là tuệ, đặc tính này phản khán về các phẩm chất đó. Nhưng khi vô minh nổi lên nó không để cho ta phản khán về phẩm chất đó. Như vậy đây không phải là quán xét nữa (*apaccavekkhanā*). “Chẳng có gì được làm rõ, và chính hành vi đó được thực hiện thiếu phản khán” là không phản tỉnh (*appaccakkha-kamma*). Thiếu trí (*dummejjha*) là do hiện trạng của người ngu dại, khờ khạo (*bālyā*) là do hiện trạng của một người khờ dại. Tỉnh giác cũng chính là tuệ. Với tỉnh giác ta hiểu rõ ràng Pháp Tứ thánh đế với từng ý nghĩa và từng lý do.⁽¹⁷⁾ Nhưng vô minh khi nổi lên sẽ không cho phép ta hiểu rõ phẩm chất đó, như vậy đây chính là thiếu tỉnh giác (*asampajañña*). Si (*moha*) do bị si mê, hôn ám (*pamoha*) do bị mê muội, si ám (*sammoha*) do bị ngu si đần độn. “Tìm thấy điều gì không nên tìm thấy” (*avindiyam vindati*) lại cũng là vô minh (*avijjā*). Điều làm cho ta nhận chìm.[27] Khiến ta chìm chìm trong qui trình hiện hữu đó là vô minh bộc (*avijjogha*). Bị bắt phục tùng (cột vào ách) một qui trình hiện hữu” đó là vô minh ách phối (*avijjāyoga*) [141] Vì liên tục xuất hiện do không được từ bỏ. Vô minh trở thành một vô minh tùy miên. (*avijjānusaya*). “Giống như những tên cướp bao vây những hành giả trên đường, nó cũng bao vây tâm thiện, bắt lấy tâm thức, cưỡng đoạt của cải của tâm” đó chính là việc vô minh xâm nhập (*avijjāpariyuṭṭhāna*). Chính ngay khi vật cản được gọi là cây cản đường được hạ xuống ngay tại cổng thành, thì lối thoát của cư dân bên trong thành phố và lối vào của cư dân bên ngoài thành phố phải dừng lại, chính vì thế nơi kẻ nào có cây chắn đường (*sakkāyanagara*) hạ xuống thì chính vô minh này cũng được hạ xuống. Trí là lối thoát để vào Níp bàn bị chặn lại. Như vậy có vô minh then chốt (*avijjālaṅgī*). Đó là bất thiện và là căn; hay đây là căn của những pháp bất thiện, lại chính là căn bất thiện vậy; điều đó chứ không phải điều gì khác là si mê ta muốn đề cập đến ở đây, chính là “si mê là căn bất thiện” (*moho akusala-mūlam*) *Ayam vuccati avijjā* <135.11> (“Ta gọi điều này là vô minh”) điều này được gọi là vô minh có những trạng thái như đã nêu trên. Như vậy, ta nên hiểu trạng thái của vô minh theo như 25 từ vừa nêu trên vậy.

643. Nhưng vô minh có trạng thái như vậy và có tên gọi là “thiếu hiểu biết về đau khổ”, v.v... lại là một phần của khổ đế. Đặc tính này câu sanh; khiến đối tượng đó nổi lên, song lại che dấu nó. Đặc điểm này chẳng phải là một phần trong tập đế, có đặc tính câu sanh, biến điều đó làm đối tượng; che dấu nó, đây không phải là một phần của Diệt đế; vô minh không câu sanh, không biến nó thành đối tượng; chỉ che dấu điều đó. Cũng không phải là một phần của đạo đế. Nó không câu sanh, không biến thành đối tượng, mà chỉ che dấu thôi. Vô minh nổi lên thì lấy đau khổ làm đối tượng, và che dấu

đau khổ. Vô minh nổi lên lấy tập khởi làm đối tượng; và che dấu đối tượng này. Vô minh không nổi lên lấy diệt làm đối tượng; nhưng lại che dấu chân đế này. Vô minh không nổi lên lấy đạo đế làm đối tượng; nhưng chỉ che dấu chân đế này mà thôi.

644. Hai chân đế này rất cao siêu vì chúng rất khó nhận ra; hai chân đế rất khó nhận ra vì chúng rất cao siêu”[28] Nhưng hơn thế nữa chân đế có tên gọi là diệt khổ đế thì cũng vừa cao siêu lại khó lòng nhận ra. Về điểm này, đau khổ thật là hiển nhiên. Nhưng vì khó lòng nhận ra được đặc tính cao siêu nơi chân đế này vì thế chân đế này thật là cao siêu. Cũng như vậy đối với tập đế. Nhưng chính vì rút tĩa ra được chất (*ajā*) dinh dưỡng là công việc không dễ dàng ví như việc làm nổi sóng[29] đại dương, khó lòng thu gom được cát dưới chân núi Sineru, khó lòng chiết xuất được tinh chất (*rasa*) bằng cách ép núi. Chính vì thế mà hai chân đế này khó lòng mà nhận ra, do tính cao siêu của nó. Nhưng diệt đế thì vô cùng cao siêu và vô cùng khó khăn để nhận ra. Như vậy sự tầm tối của si mê đã che khuất Tứ Diệu đế, vốn đã rất cao siêu vì khó lòng nhận ra, và khó lòng nhận ra vì chúng rất cao siêu. Và được gọi là vô minh.[30] (2) do vô minh làm duyên, Các hành nổi lên. (i) Sáu loại Hành.

645. [142] Đối với mệnh đề đề cập đến các hành, thay vì cho là các hành được truyền lại cho ta trong bản văn với từ “các hành” trong số các loại hành đã được khẳng định ở trên. [Đức Phật] lại nói thêm **Tattha katame avijjāpaccayā saṅkhārā ? Punñābhisāṅkhāro** <135. 12> (“về điểm này, điều chi là các hành do vô minh làm duyên? Đó chính là tác ý thiện.”) v.v... cho thấy chỉ có những hành với vô minh là duyên mà thôi.

646. Về điểm này, vì “phẩm hạnh công đức thanh tịnh (*puṇāti*) kẻ nào thực hiện nó, và hoàn chỉnh cả khuynh hướng của người ấy, và nó còn tạo ra một pháp cực kỳ đáng khen ngợi (*pujja*)” đó chính là “công đức hay phước hoặc phúc” (*puñña*). Vì công đức “tạo ra quả và tạo ra loại sắc do nghiệp hữu vi:”[31] điều này chính là “hành” (*abhisāṅkhāra*). Vì chính công đức cũng chỉ là hành đó là tác ý thiện; phi phúc (thiếu công đức) (*apuñña*). Vì đối lại với công đức “chính phi phúc cũng là hành” chính vì thế phi tác ý thiện nó không gây xáo trộn (*na iñjati*), chính vì thế nó là bất động (*āneñja*), chính bất động cũng lại là hành, chính vì thế là bất động hành và vì nó tạo ra pháp bất động nó chính là bất động hành vì sự xuất hiện của hành này lại thông qua thân xác hay vì xuất hiện thông qua thân xác hay chính là hành của thân xác thế nên “đó là thân hành” vì thế cho nên điều đó cũng có thể áp dụng với khẩu hành và tâm hành vậy

647. Về điểm này, tam pháp đầu tiên được đề cập đến hợp với Kinh Parivāṃsana tác ý thiện (S. ii 80) vì trong đó người ta nói rằng: “Nếu người đó tạo được tác ý thiện, thì tâm cũng đắc thủ công đức: nếu người đó tạo ra phi tác ý thiện, tâm cũng đạt được điều phi công đức. Nếu người đó đạt được bất động, thì tâm cũng đạt được bất động đó”. Tam pháp thứ hai cũng được coi như ăn nhập với Kinh Vibhaṅgasutta (Phân tích kinh) [32] được đề cập đến ngay sau đó. (Ta có thể nói rằng đây là điều được đề cập đến cũng khớp với phương pháp được triển khai trong Kinh Sammāditthisutta (M i 54). Trong đó có nói rằng: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, ba điều đó cũng là hành. Ba điều nào vậy? Đó là thân hành, khẩu hành và tâm hành.[33]”

648. Nhưng tại sao những hành trên được đề cập đến lại ăn nhập với các Kinh Phật này? Tạng Vi Diệu Pháp này không được làm mới, cũng không được các vị tôn giả bên ngoài giáo pháp nói ra, cũng chẳng do các đồ đệ, hay do các Chư thiên đâu, nhưng điều này được chính vị Chiến Thắng Toàn Tri nói ra nhằm minh họa ý nghĩa này cho là chỉ có một đoạn kinh duy nhất được trình bày giống như cách này theo như tạng Vi Diệu Pháp và trong các Kinh Phật.

649. Giờ đây để chứng tỏ cho thấy các hành này theo như cách phân loại Ngài đã nói **Tattha katamo puññābhisāṅkhāro?** <135.15> (“về điểm này, các tác ý thiện là gì vậy?”) v.v... ở đây, **kusalā cetanā** <135.16> (“*tu thiện*”) được khẳng định mà không có bất kỳ tính chất nào giống như tư (volition) thuộc bốn cảnh giới. Nhưng vì nó được định rõ là **kāmāvacarā rūpāvacarā** (“*thuộc cõi dục giới và cõi sắc giới*”) tác ý thiện bao gồm trong mười ba tư (volition) cụ thể là, tám tư thiện, thuộc cõi dục giới, và năm tư thiện thuộc cõi sắc giới. [143]

650. Sự xuất hiện cùng những tư này như là tác ý thiện tông được **dānamayā** (“*do bố thí thực hiện*”) v.v... về điểm này, những [*công đức*] thực hiện được do bố thí và thực hiện được do trì giới là tám tư (volition) thuộc cõi dục giới: nhưng những “*điều thực hiện được do tu tập*” lại có mười ba cả thảy. Chính vì kẻ nào đang diễn tập một pháp thuần thực lại không biết được điều đó nơi một vài ứng dụng, nhưng sau khi hướng tâm (adverting) biết được điều đó tuy nhiên vì thế tu tập của người nào

thực hiện công việc tu thiền đề mục biến xứ (kasiṇa) đầu tiên, hoặc những người phản khán thiền thuần thực và những ai tác ý một chủ đề thiền thuần thực không còn tương ưng với trí. Chính vì thế người đã nói ở trên: những điều đó khiến cho tu tập được liệt kê vào thứ mười ba.

651. Về điểm này, “được thực hiện qua bố thí” v.v... có nghĩa là: “tư, cố quyết, dự kiến nổi lên do bố thí liên quan[34] đến bố thí, được gọi là tác ý thiện bao gồm bố thí; tư, cố quyết, và dự kiến khởi sanh bao gồm trì giới có liên quan đến tu tập được gọi là tác ý thiện bao gồm tu tập đây là bài thuyết pháp ngắn gọn.

652. Nhưng đó chính là tư của người nào bố thí một ít những gì có được từ bốn nhu cầu cần thiết của mình bắt đầu với bố thí y cà sa hoặc trong số sáu cảnh bắt đầu với cảnh sắc; hay trong số mười vật thí bắt đầu bằng thực phẩm (*anna*) [35] đó là những gì ta gọi là “điều thực hiện bằng bố thí” điều này diễn ra trong ba lần, cụ thể là, trong giai đoạn đầu tiên khi có được những thứ đó ở kệ điểm bố thí, và nhớ lại những việc làm đó với tâm vui vẻ. Nhưng đây lại là tư diễn ra nơi người nào đó đi chùa. Nghĩ rằng: Tôi sẽ tiến hành nhằm mục đích có được trì giới hoàn thiện nơi người nào đó xuất gia và nơi người nào đã mãn nguyện với ước muốn của mình, mà công bố rằng: “tôi đã hoàn toàn thoải mái và thực sự đã xuất gia” nơi những ai đang tu tập thu thúc giới bốn. Nơi những ai thực sự quán tưởng những vật dụng cần thiết như là y cà sa, nơi những ai đang thực hiện thu thúc nơi nhãn môn liên quan đến cảnh sắc.v.v... đã được lưu ý rất nhiều đến ở đây và nơi những ai đang thanh tịnh sinh mạng, ta gọi điều đó là “thực hiện bằng trì giới” chính tư diễn ra nơi người đó, theo thánh đạo nhập thiền quán với đề tài thiền Paṭisambhidā, [36] đã tu tập con mắt thành vô thường, đau khổ, vô ngã và nơi kẻ nào tu tập được tại... tâm ... cảnh sắc... lão và tử như là điều vô thường, đau khổ và vô ngã [37] điều đó được gọi là thực hiện nhờ tu tập” đây là cách diễn giải theo chi tiết.

653. Trong phần mô tả về phi tác ý thiện, *akusalā cetanā* <135.19> (“*tư bất thiện*”) là mười hai tư tương ưng với tâm bất thiện. *Kāmāvacarā* (“*thuộc cõi dục giới*”): [144] Tuy nhiên về điểm này, ngoại trừ hai tư (volition) tương ưng với ưu, những gì còn lại đều khởi sanh nơi sắc hữu và nơi vô sắc hữu. Tuy nhiên chúng không lôi cuốn vào vòng luân hồi tái sanh và chỉ trong cõi mới triển nở [38] kết quả nhờ vòng luân hồi tái sanh. Như vậy chúng ta gọi các hành này là “chỉ thuộc cõi mà thôi”

654. Trong phần mô tả các bất động hành, *kusalā cetanā arūpāvacarā* <135.22> (“*tư thiện nơi cõi vô sắc*”) là bốn tư thiện nơi cõi vô sắc; vì bốn tư này được gọi là “các bất động hành” hiểu theo nghĩa là không làm dao động, và hiểu theo nghĩa tạo thành bất động. Cũng đối với mười lăm pháp, cụ thể là ba pháp gồm các tư thiện, tư quả và tư duy tác xuất phát từ thiền Jhana bậc bốn, thuộc cõi sắc giới [39] và mười hai tư thuộc cõi vô sắc giới ta gọi là “bất động” hiểu theo nghĩa không có dao động (bất động) và theo nghĩa không hề rung sợ.

655. Về điểm này, tư thiện thuộc cõi sắc giới khi nó không bị xáo trộn [40] và cũng khởi sanh ra sắc và vô sắc tương tự như chính nó lần lượt kèm theo trạng thái lo lắng hay không kèm theo với trạng thái lo lắng. Chính vì thế tư này có tên gọi là “bất động hành”; nhưng quả tư, tư duy tác, vì không đem lại kết quả, nên không tạo thành quả. Cũng giống vậy các quả tư và tư duy tác nơi cõi vô sắc. Chính vì vậy mười một tư này được gọi là “bất động” nhưng chúng không phải là các “hành” nhưng bốn loại tư thiện thuộc cõi vô sắc, giống như bóng các chú voi, ngựa v.v... vì hoàn toàn giống với voi và ngựa vì thế tư này tạo ra được một bất động vô sắc tương tự như chính mình. Như vậy ta gọi là bất động hành. [41]

656. Như vậy, cộng toàn bộ các tư lại, cụ thể là, mười ba tác ý thiện, mười hai phi tác ý thiện và bốn ý bất động hành. Làm thành 29 tư. Do đó, như thể đang cầm trong tay một chiếc cân vĩ đại và giống như đo lường trong một dụng cụ đo lường, Đức Phật đã phân loại với trí toàn tri của Ngài thành các tư thiện, tư bất thiện nổi lên nơi vô lượng chúng sanh và nơi thế giới vô hạn (vô biên) và giảng thuyết chúng thành con số 29.

657. Giờ đây, nhằm vạch ra tam nghiệp môn như là các cửa thông qua đó vô lượng chúng sanh nơi các thế giới vô biên có thể tích lũy được nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, Ngài nói : **Tattha katamo kāyasaṅkhāro? Kāyasañcetanā** <135.24> (“*về điểm này, thân hành là gì vậy? đó chính là thân cố quyết*”) v.v... Về điểm này, *Kāyasañcetanā* (“*thân cố quyết*”) là một vòng có hai mươi tư, cụ thể là, tám tư thiện, và mười hai tư bất thiện thuộc cõi dục giới xuất phát từ thân môn bằng cách khởi sanh ra thân biểu tri. Ta cũng có thể nói được đó là hai mươi tư thiện và bất thiện khởi sanh khi đã tiến tới nắm được, chiếm giữ lấy, và di chuyển nơi thân môn. (xin đọc MA. ii 364tt)

658. **Vacīsañcetanā** <135.25> [145] (“*khẩu cố quyết*”) chính là hai mươi tư xuất phát từ khẩu môn bằng cách khởi sanh ra khẩu biểu tri. Ta cũng có thể nói đó là hai mươi tư khởi sanh khi đạt đến cử động xương hàm làm cho lời nói được thốt ra nơi khẩu môn (xin đọc MA ii 364 tt) nhưng trong hai trường hợp này thì tư nơi thắng trí (*abhiññā-cetanā*) lại không là duyên cho thức sau này, chính vì thế nó không được gộp lại. Và giống như tư nơi thắng trí, cũng vậy tư phóng dật lại không phải là thứ duyên như vậy. Chính vì thế điều đó cũng không nên bao gồm thành duyên cho thức. Nhưng toàn bộ các hành này cũng thường xuất hiện với vô minh là duyên.

659. **Manosañcetanā** (“*ý cố quyết*”) có cả thảy hai mươi chín tư đã khởi sanh nơi ý môn mà không nổi lên theo biểu tri kể cả [thân biểu tri, lẫn khẩu biểu tri] như vậy Đức Phật đã thuyết pháp các môn như là phương thế để tích lũy nghiệp [chứng tỏ cho thấy] rằng vô lượng chúng sanh nơi thế giới vô biên cũng có thể tích lũy nghiệp thiện thông qua ba môn đó.

660. Nhưng sự tương quan lẫn nhau giữa hai tam pháp này cũng nên được hiểu. Bằng cách nào? Tác ý thiện của một người chế ngự khỏi thân ác hạnh có thể là thân hành, loại hành đó nơi một người thu thúc khỏi khẩu ác hạnh rất có thể cũng là khẩu hành. Như vậy tám tư (volition) thiện thuộc cõi dục giới cũng chính là tác ý thiện và chúng lại là thân hành và là khẩu hành. Nhưng mười ba tư khởi sanh nơi ý môn lại là tác ý thiện và là tâm hành, kể cả phi tác ý thiện trong khi xuất hiện thông qua thân ác hạnh cũng có thể là thân hành; trong lúc xuất hiện thông qua khẩu ác hạnh cũng có thể là khẩu hành nữa. Trong khi xuất hiện nơi ý môn và không xuất hiện nơi hai môn khác, nó có thể là tâm hành; như vậy phi tác ý thiện chính là thân hành và cũng là khẩu hành và ý hành nữa. Nhưng thân hành có thể là tác ý thiện và cũng có thể là phi tác ý thiện. Nó không phải là bất động hành. Cũng giống vậy khẩu hành, nhưng ý hành có thể là tác ý thiện và cũng có thể là phi tác ý thiện và cũng có thể là bất động hành. Như vậy đây là những hành được gọi là các hành có vô minh làm duyên. (ii) [vô minh là duyên cho các hành]

661. Nhưng làm thế nào để biết được các hành này lại có vô minh làm duyên? Vì chúng tồn tại chung với vô minh. Vì nơi một người không có trí ta gọi là vô minh, (không biết tới đau khổ), v.v... không đoạn trừ. Trước tiên do bởi hấn không hay biết về đau khổ là gì và về quá khứ, v.v... hấn tin tưởng đau khổ nơi vòng luân hồi tái sanh là sáng khoái và hấn khởi đầu ba loại hành lại chính là căn duyên của đau khổ đó. Do bởi hấn không hay biết gì về khởi sanh hấn bắt đầu các hành lại là nhân đau khổ và bắt đầu thu gom các nhu cầu cần thiết do tham lam; tưởng tượng chúng là nhân của dục lạc. Nhưng do hấn thiếu hiểu biết về diệt và đạo, [146] hấn coi diệt khổ thực tế chỉ là một số sanh thú [định mệnh] đặc biệt chứ không phải là diệt khổ và tưởng đạo dẫn đến diệt ở những tế lễ, hay khổ hạnh vĩnh cửu...v.v... thực tế đâu có phải là đạo dẫn đến diệt khổ. Họ ước ao diệt khổ và khởi đầu ba loại hành dưới dạng các việc tế lễ, hay khổ hạnh vĩnh cửu.

662. Hơn thế nữa, việc không đoạn trừ vô minh đó về tứ chân đế đặc biệt ngăn cản họ không công nhận đau khổ như loại đau khổ được gọi là quả công đức đầy dẫy những hiểm nguy bắt đầu với sanh, lão, bệnh và tử. Và vì vậy hấn bắt đầu với tác ý thiện được xếp vào loại thân hành, khẩu hành và ý hành để có thể đạt đến chính đau khổ đó. Cũng giống như người ước ao có được thần núi đã liều nhảy lên trên đỉnh ngọn núi xuống[42]. Cũng như vậy, vì không nhận ra được bằng cách nào quả công đức được coi như liệt vào dục lạc, cuối cùng lại tạo ra buồn sầu to lớn do bởi đau khổ thế vào đó, và điều đó chẳng mang lại bất kỳ điều hài lòng nào. Người đó khởi đầu các tác ý thiện thuộc loại đã nói ở trên lại là duyên cho đau khổ đó xuất hiện. Giống như con thiêu thân rơi vào trong ngọn lửa của chiếc đèn và lại giống như người muốn một giọt mật lại liếm vào lưỡi dao cạo dầu đong mật. Cũng vậy, vì không nhận ra nổi nguy trong khi quá buông thả . v.v... và kết quả từ đó mà ra, thông qua nhận thức sai lầm các dục lạc và đã bị các phiền não không chế, người đó bắt đầu phi tác ý thiện diễn ra nơi ba môn. Giống như một đứa trẻ đang đùa giỡn với rắc rên và giống như một người muốn chết và đã uống phải độc dược. Cũng do không nhận ra đau khổ đang biến đổi và đau khổ nơi các hành hiện tại nơi các quả vô sắc. Thông qua tưởng tưởng cửu, hấn ta bắt đầu thực hiện các bất động hành lại chính là các ý hành. Giống như một người đã lạc lối và theo đường dẫn đến thành phố ma quái.

663. Như vậy chính vì các hành này chỉ tồn tại một khi vô minh tồn tại, chứ vô minh không tồn tại thì hành không tồn tại, ta không biết được các hành này lại lấy vô minh làm duyên. Điều này cũng đã được đề cập đến như sau: “Hỡi các vị tỳ khưu, chính vì thiếu hiểu biết về vô minh người đó tạo ra các tác ý thiện, tạo thành các phi tác ý thiện, và các bất động hành: Hỡi các vị tỳ khưu, ngay khi một

vị Tỳ Khuru đã đoạn trừ vô minh của mình và mình khởi sanh, hỡi các vị tỳ khuru, với vô minh lia xa và minh khởi sanh người đó không hình thành ngay cả các tác ý thiện (xin đọc S ii. 82).

664. Ở đây ta có thể nói: “ Thoạt đầu chúng ta đồng ý với điều đó, cụ thể là, vô minh là duyên cho các hành, nhưng giờ đây ta phải khẳng định là: làm sao lại là duyên và với những hành loại nào? [43] (iii) [Cách thức vô minh làm duyên cho các hành (khởi sanh)

665. Về điểm này, có lời nói rằng:

*Vô minh đối với các tác ý thiện
Được hai lần coi là duyên,
Nhưng bằng nhiều cách với các phi tác ý thiện.
Và chỉ duy nhất một cách với bất động hành.*

666. [147] Về điểm này, đối với các tác ý thiện... thì hai lần” [có nghĩa là] làm duyên theo hai cách: một là làm cảnh duyên (*upanissaya*) và hai là làm thân y duyên đối với (a) các tác ý thiện dục giới vào sát na coi vô minh như là điều đáng tin cậy để đoạn trừ và làm lia xa, và (b) đối với các hành nơi cõi sắc giới vào kệ điểm hiểu biết lẫn lộn với tâm nhờ hiểu biết tâm thắng trí (*abhiññā-citta*) [44] nhưng là thân y duyên nơi kẻ nào, nhằm mục tiêu khuất phục vô minh, lại hoàn thành được những vật (*vatthu*) hành tông [45] thuộc cõi dục giới bao gồm bố thí, v.v... và nơi những ai nhằm cùng một mục tiêu lại nổi lên thiền jhana sắc giới. Cũng giống vậy nơi những ai có ảnh hưởng đến tác ý thiện đó, do vô minh làm cho lẫn lộn, đang khi ước ao lạc thú hiện hữu dục giới và hiện hữu sắc giới.

667. Nhưng đối với các hành tiếp theo (phi tác ý thiện) thì bằng nhiều cách” [có nghĩa là] nó làm duyên khởi sanh các phi tác ý thiện bằng nhiều cách. Bằng những cách nào vậy? làm cảnh duyên vào sát na tham lam, v.v... nổi lên do vô minh xúi giục; được coi như là đối tượng, là trường và là cảnh thân y duyên, vào sát na bố thí nhằm cho vô minh hưởng được tầm quan trọng đó; làm thân y duyên nơi kẻ nào, do vô minh và hiểm nguy không lường trước được lũng đoạn, mà thực hiện sát sanh, v.v... làm duyên bằng vô gián duyên, vô gián thân y duyên, tập hành duyên, vô hữu duyên và ly khứ duyên đối với tốc hành tâm thứ hai, và những tốc hành tâm tiếp theo, và làm duyên như thể nhân duyên, câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên nơi những ai thực hiện bất kỳ điều gì bất thiện. Như vậy ta hiểu duyên cho hành bằng nhiều cách.

668. Và giờ đây chỉ bằng một cách trong trường hợp cuối cùng” [có nghĩa là] được coi như là duyên chỉ bằng một cách cụ thể, là thân y duyên duy nhất cho các bất động hành. Nhưng pháp hỗ trợ này nên được hiểu như đã khẳng định đối với các tác ý thiện. (iv) [Chẳng có quả duy nhất khởi sanh từ một duyên duy nhất]

669. Ở đây ta có thể nói: Nhưng bằng cách nào có thể thực hiện điều này được? Liệu vô minh là điều duy nhất tạo ra các hành hay còn nhiều duyên khác nữa? Nhưng bằng cách nào đây? Trước tiên, nếu như chỉ có một nhân duy nhất, tiếp theo đó ta có thể khẳng định chỉ có một nhân duy nhất; nhưng rồi, nếu còn có các nhân khác nữa, thì cách mô tả là nhân duy nhất, cụ thể là, “với vô minh làm duyên các hành” sẽ không chính xác nữa. Tại sao vậy? Vì:

*Chẳng phải chỉ do một nhân duy nhất làm khởi sanh
Một kẻ quả duy nhất hay còn nhiều khác nữa,
cũng không phải chỉ một kẻ quả từ nhiều nhân khác.
điều này rất có lợi, để sử dụng nhân và quả làm tượng trưng [46].*

670. Vì ở đây chẳng có một quả duy nhất hay đa dạng nào khởi xuất từ nhân duy nhất, cũng chẳng có một quả duy nhất xuất khởi từ nhiều nhân đa dạng đâu. Nhưng nhiều quả chỉ khởi sanh từ nhiều nguyên nhân đa dạng mà thôi. Như vậy khởi xuất từ nhiều nguyên nhân đa dạng, ta gọi là khí hậu, đất, hạt giống và hàn nhiệt sanh, quả được gọi là chồi cây có hình sắc có khí, có vị.v.v... xuất hiện. Nhưng [14] một nhân tiêu biểu và kết quả được đưa ra như sau: “ Với vô minh làm duyên các hành khởi sanh, với các hành làm duyên thức lại có một ý nghĩa và cũng có một mục tiêu nhất định. Vì Đức Phật đã sử dụng nhân tiêu biểu và quả khi nào thích hợp mang tính tạo nhã cho việc thuyết pháp và thích hợp với khuynh hướng của những ai nhạy bén đối với những điều được giảng thuyết và Ngài đã làm như vậy nơi một số ví dụ điển hình vì đó là một yếu tố căn bản. [47] nơi một số ví dụ điển hình vì đã quá hiển nhiên, và nơi một số ví dụ điển hình vì không được chia sẻ với ai hết.

671. Vì trong đoạn Kinh: “Vói xúc làm duyên, thì cảm thọ [khởi sanh]” (M. i. 268) Ngài chỉ đề cập đến một nhân và quả vì chúng là những yếu tố căn bản. Vì xúc là nguyên nhân căn bản tạo ra cảm thọ, vì xúc xác định được các loại cảm thọ đối với từng loại xúc và cảm thọ cũng là [yếu tố] căn bản cho quả xúc vì nó xác định được loại xúc cho từng loại cảm thọ một. Ngài nói đến một nhân duy nhất nơi đoạn sau “Bệnh tật là do đờm dãi mà ra” (A v 110) vì đã quá rõ ràng, vì ở đây đờm dãi là điều đã quá hiển nhiên, chẳng phải do nghiệp v.v... Ngài lại đề cập đến một nhân duy nhất trong đoạn: “Hỡi các vị tỳ khuru, các pháp bất thiện đều khởi sanh từ không khéo tác ý mà ra” (xin đọc M. I 9; S v. 9), vì không được chia sẻ rộng rãi: là do không khéo tác ý về các pháp bất thiện không được chia sẻ toàn bộ (các pháp) trong cách đó như vật và cảnh được chia sẻ toàn bộ các pháp của năm dục tướng. Chính vì thế, cho dù các nguyên nhân khác tạo ra các hành, cụ thể là, vật và đối tượng; các pháp câu sanh v.v... vẫn tồn tại, cho đến lúc vô minh có thể hiểu ở đây như là nguyên nhân tiêu biểu đầu tiên của các hành vì đây là yếu tố căn bản làm nguyên nhân cho các nguyên nhân khác. Tạo ra các hành như thế là ái dục, v.v... như người ta đã nói như sau: “Nơi kẻ nào chỉ tìm kiếm thỏa mãn... thì ái dục phát triển” (S I 84) và : với vô minh khởi sanh thì phiền não cũng xuất hiện” (M. I 55); [nhưng cũng vì] tính chất quá hiển nhiên và vì không được chia sẻ theo như trong đoạn: không hiểu biết, hỡi các vị tỳ khuru, vì không hiểu biết, với vô minh, người đó đã tạo ra các tác ý thiện (xin đọc S. ii 82). Chính vì thế mục tiêu của nguyên nhân tiêu biểu và quả nơi từng ví dụ điển hình nên được hiểu theo cách giải thích này. [48]

672. Đến đây ta có thể đặt câu hỏi. “Cho dù là như vậy tuy nhiên vô minh vẫn là điều đáng chỉ trích và chỉ đem lại quả không đáng mong đợi. Thế thì làm thế nào vô minh có thể danh chính ngôn thuận làm duyên cho các tác ý thiện và cho các bất động hành được? Vì cây đường mía không thể được trồng từ hạt cây *nimba* [đắng xè]. Tại sao vô minh lại không hợp với cách lý luận (logic) vì nơi các từ [49] sau:

*Pháp duyên chỉ hoạt động được
Vừa là đối nghịch lại vừa không.
Và cả hai đều giống nhau lại vừa khác biệt.
Điều đó chẳng đem lại kết quả nào hết.*

673. Vì trên thế gian này, một nhân đối với các pháp có thể đối nghịch hay không đối nghịch với nhau, liên quan đến sự hiện hữu, đến bản chất [riêng tu], đến nhiệm vụ, v.v... đối với một thức có trước làm duyên, lại đối nghịch với hiện hữu, với thức tiếp theo và cũng như vậy đối với việc luyện tập nghề nghiệp [duyên] đối với thói quen nghề nghiệp, v.v... chỉ diễn ra liên tục. Nghiệp là một duyên, đối nghịch lại với bản chất tự nhiên, với vật chất; và cũng như vậy sữa, đối nghịch với sữa đông, v.v... Ánh sáng làm duyên lại đối nghịch với nhiệm vụ của nhãn thức và cũng vậy mặt đường v.v... đối với các chất say. Nhưng nhãn cộng với cảnh sắc v.v... là những duyên, không đối nghịch với hiện hữu, với nhãn thức v.v... [149] và tốc hành tâm đầu tiên và những tốc hành tâm tiếp theo [là duyên] không đối nghịch với bản chất tự nhiên và nhiệm vụ, đối với những tốc hành tâm tiếp theo, v.v... và chính vì thế duyên có thể hành động vừa đối lại cũng lại vừa không đối lại, cũng vì thế duyên vừa giống nhau cũng lại khác nhau. Đối với những duyên như sắc pháp được gọi là khí hậu và vật thực làm một duyên đối với sắc pháp tương đồng. Và cũng giống như vậy trong trường hợp các giống lúa trồng trên đồi. v.v... đối với vụ mùa lúa trồng trên đồi. Các sắc pháp không giống nhau làm duyên cho vô sắc pháp; và cũng vậy đối với vô sắc pháp [không tương đồng] đối với sắc pháp vậy; và cũng vậy lông bò, lông cừu, sừng, sữa đông, hạt vừng, bột mì, v.v... đối với cỏ *dabha*, cỏ *bhūtiṇaka*, v.v... [50] Và những pháp đó vừa là đối nghịch vừa không đối nghịch. Giống nhau lại khác nhau, cũng chẳng phải là kết quả (*vipāka*) đối với những pháp đó.

674. Vì thế cho nên, dù vô minh này có kết quả hoàn toàn đáng mơ ước đối với kết quả của nó, và lại đáng chê trách liên quan đến bản chất tự nhiên, ấy vậy nó vẫn nên được hiểu như là duyên. Đối nghịch và không đối nghịch, giống nhau và lại bất đồng đối với trường hợp có thể xảy ra, đối với hiện hữu, nhiệm vụ và bản chất tự nhiên và toàn bộ đều là các tác ý thiện v.v... và pháp này là duyên được đề ra theo cách thức đã đề cập đến ở trên bắt đầu như sau: “Vì nơi người nào không hiểu biết về đau khổ v.v... được gọi là vô minh, mà đã được đoạn trừ, trước tiên là do không hiểu rõ đau khổ và về quá khứ, v.v... lại tin tưởng đau khổ nơi vòng luân hồi tái sanh là khoái lạc, và người đó thực hiện ba loại hành này, làm nhân [tạo ra đau khổ] (xin đọc ở trên § 661 tt; Thanh Tịnh Đạo. 531)

675. Hơn nữa cũng còn có một cách trình bày khác.

Một người tỏ ra si ám với tử
Tái sanh và vòng luân hồi hồi sanh tử
Về trạng thái các hành khởi sanh,
Các pháp y tương sanh.
Người đó đã tạo ra các hành đó,
Cả ba loại hành vừa nêu trên
Chính vô minh sẽ trở thành
Duyên cho mỗi hành mỗi loại

676. Nhưng làm cách nào một người si ám như vậy lại có thể tạo được ba loại hành nêu trên? Trước tiên kẻ nào si ám về tử (*cuti*) thay vì coi tử như : “ Trong mọi hoàn cảnh, chết (*marāṇa*) tử chỉ là phá vỡ các uẩn mà thôi”. hình dung đây chỉ là một chúng sanh phải chết. Rằng đây chỉ là một cách đầu thai nơi thân xác của một chúng sanh khác, v.v... kẻ nào tỏ ra rồi chí trước tái sanh, thay vì coi tái sanh như sau: “ trong mọi hoàn cảnh, tái sanh chỉ là việc thể hiện các uẩn” hình dung ra đây là một chúng sanh được tái sanh, đây chỉ là cách thể hiện của chúng sanh đó nơi một thân xác mới v.v... một người si ám về vòng luân hồi tái sanh, thay vì coi vòng luân hồi tái sanh như được vẽ ra như sau:

Những chuỗi uẩn liên tiếp theo nhau,
Có các giới và cả các xứ ở đó.
Được thực hiện không hề gián đoạn
Là chính vòng luân hồi tái sanh ta nói tới.”
(Xin đọc DA ii 496; Asl 10; v.v...)

[150] Người đó hình dung ra rằng chính chúng sanh này đã đi từ thế giới này sang thế giới khác, rồi lại đi từ một thế giới khác trở lại với thế giới này, v.v... kẻ nào lầm lẫn về trạng thái nơi các hành; thay vì coi những trạng thái đặc biệt và tổng quát nơi các uẩn đó, lại hình dung ra các hành chỉ là bản ngã. Thuộc về bản ngã, và tồn tại vĩnh cửu, rất đẹp và dễ chịu vô cùng. Kẻ nào lầm lẫn về các pháp y tương sanh thay vì coi các hành đó khởi sanh là do vô minh, v.v... lại hình dung ra chính là bản ngã đã biết rõ hoặc không biết rõ. Chính bản ngã đã hành động và tạo ra hành động. Xuất hiện nơi vòng luân hồi tái sanh, các nguyên tử đó, chính các chúa tể tạo hóa, v.v... đã hình thành nên thân xác bằng nhiều giai đoạn phôi thai đa dạng và phú bẩm cho thân xác đó các căn, giúp tiếp xúc, cảm thọ, tham ái chấp thủ và phân đấu trên đời này, rồi lại được hiện hữu trở lại nơi hiện hữu tiếp theo; hay người đó có thể hình dung toàn bộ chúng sanh đều thay đổi pháp của mình theo như đã được tiên định từ trước, trùng hợp ngẫu nhiên nơi bản chất tự nhiên mà thôi. (xin đọc D I 53)

677. Bị vô minh làm mù quáng, như vậy hẳn hình dung. Giống như một người đang lang thang trên cõi đời này, gặp được chánh đạo và tà đạo cao siêu hay thấp hèn, phẳng phiu hay lồi lõm. Như vậy người này đã hình thành nên các tác ý thiện và các phi tác ý thiện và bất động hành. Chính vì thế mà người ta nói như sau:

Giống như một người mù từ thuở lọt lòng mẹ.
Đi đây đó mà không có người dẫn đường.
Và đã có lần đi trên đường chánh đạo.
Rồi đôi khi lại lạc vào chốn tà đạo.
Chính vì thế kẻ khờ không có người hướng dẫn
Lại vội vã thông qua vòng luân hồi hồi tái sanh.
Có lúc thực hiện được nhiều tác ý thiện,
Khi khác lại toàn là phi tác ý thiện thôi.
Khi được biết đích danh Phật Pháp
Và hiểu rõ chân đế cao siêu.
Rồi người đó đi trong bình an.
Vì vô minh đã được dừng lại.

Đây chính là cách giải thích chi tiết về câu “vô minh làm duyên cho hành khởi sanh.”[51](3) với các hành làm duyên, thì thức [khởi sanh] (i) Có tới 32 loại thức quả.

678. Trong phần mô tả câu “ có các hành làm duyên, thức [khởi sanh], đối với **cakkhuvīññāṇam** < 136.2> (“nhãn thức”) v.v... , nhãn thức lại có hai loại, cụ thể là: quả thiện và quả bất thiện, cũng giống như vậy đối với nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức. Nhưng ý thức thì có tới 22 loại, cụ

thể là, có hai loại quả ý giới thiện và quả ý giới bất thiện, có ba vô nhân ý thức giới, tám thức quả dục giới hữu nhân, năm sắc giới. và bốn vô sắc giới. [151] như vậy toàn bộ 32 tâm quả hiệp thể được gộp lại với sáu loại thức. Nhưng vì các loại tâm siêu thể không nằm trong phần diễn giải vòng luân hồi hồi tái sinh, vì chúng không được gộp lại trong đó.

679. Đến đây ta có thể [đặt câu hỏi:] “Nhưng làm thế nào ta biết được thức thuộc loại được khẳng định ở trên lại có hành làm duyên?” Vì không có nghiệp quả khi ta không tích lũy được nghiệp. Vì thức này lại chính là nghiệp quả và nghiệp quả không khởi sinh nếu ta không tích lũy được nghiệp. Nếu điều này xảy ra, thì toàn bộ các loại thức quả nghiệp có thể khởi sinh đối với toàn bộ các chúng sanh; và chúng thực sự đã không diễn ra, như vậy làm sao ta có thể biết được thức này lại có hành làm duyên.

680. Nhưng loại thức nào có được hành làm duyên đây?

681. Trước tiên, với tác ý thiện thuộc cõi dục giới làm duyên nổi lên mười sáu loại tâm quả, cụ thể là, năm quả thiện bắt đầu với nhân thức, và liên quan đến ý thức. Một loại ý giới và hai loại ý thức giới, và tám loại quả dục giới; theo như lời [Đức Phật] đã nói : do nghiệp thiện nơi cõi dục giới đã được thực hiện và tích lũy quả nhân thức khởi sinh (Dhs §431), nhĩ thức, tỷ thức, thiết thức, thân thức cũng vậy (Dhs § 443), quả ý giới nổi lên (Dha §455) ý thức giới câu hành hỷ cũng nổi lên (Dhs §469) ý thức giới câu hành xả nổi lên (Dhs §484), ý thức giới câu hành hỷ tương ưng trí nổi lên... .câu hành hỷ tương ưng trí hữu dẫn... .câu hành hỷ bất tương ưng trí... .câu hành hỷ bất tương ưng trí hữu dẫn... .câu hành xả tương ưng trí... .câu hành xả tương ưng hữu dẫn... .câu hành xả bất tương ưng trí... ..câu hành xả bất tương ưng trí hữu dẫn (Dhs §498)

682. Nhưng với tác ý thiện thuộc cõi sắc giới làm duyên, khởi sinh năm loại tâm quả thuộc cõi sắc giới. Theo như [Đức Phật] đã nói rằng: do chính nghiệp thiện thuộc cõi sắc giới được thực hiện, tích lũy, [là: nhờ thực hành cùng một thiền Jhana thiện này] [khi ta ly vọng người đó nhập thiền và trú ngụ tại thiền Jhana bậc nhất... bậc năm. (Dhs §§499-500)

683. Như vậy ta thấy xuất hiện 21 loại thức do các tác ý thiện làm duyên.

684. Nhưng với các phi tác ý thiện lại xuất hiện bảy loại thức. Cụ thể là năm loại tâm quả bất thiện bắt đầu với nhân thức. Một là ý giới và một là ý thức giới, theo như người ta đã nói rằng: do nghiệp bất thiện đã được thực hiện, tích lũy thì quả nhân thức nổi lên... [152] nhĩ thức, tỷ thức, thiết thức, thân thức cũng nổi lên (Dhs§ 556) quả ý giới (Dhs § 562) quả ý thức giới nổi lên (Dhs. § 564)

685. Nhưng với bất động hành làm duyên, lại diễn ra bốn loại thức, cụ thể là, bốn quả vô sắc, như có lời nói rằng: do cùng một nghiệp thiện vô sắc giới đã được thực hiện, tích lũy [ie.Nhờ tu tập cùng một loại thiền Jhana] [Khi xả lạc và xả khổ... thì người đó nhập vào và trú nơi thiền bậc bốn câu hành với hư không vô biên xứ bằng cách vượt qua hoàn toàn mọi sắc tướng, không xuất hiện các đối ngoại tướng (Dhs.§501) câu hành với thức vô biên xứ (Dhs. § 502), câu hành với vô sở hữu xứ (Dhs.§ 503), câu hành với phi tướng phi phi tướng xứ (Dhs. § 504)

686. Sau khi biết được như vậy, loại thức xuất hiện với các hành làm duyên, giờ đây sự xuất hiện của các hành nên được hiểu như sau (ii) thức quả khởi sinh.

687. Nhờ tâm quả này mà hữu tình khởi sinh theo hai cách, cụ thể là, trong quá trình hiện hữu riêng tư (*pavatti*) [52] và nơi vòng luân hồi tái sinh (*paṭisandhī*). Về điểm này, có ngũ song thức, hai loại ý giới và căn vô nhân ý thức giới câu hành với hỷ mười ba thức này chỉ khởi sinh trong qui trình hiện hữu với năm loại cấu thành hiện hữu, mười chín thức còn lại xuất hiện nơi ba loại hiện hữu hoặc là nơi qui trình hiện hữu, hoặc là nơi vòng luân hồi hồi tái sinh, như ứng được, bằng cách nào đây?

ii. Nơi qui trình hiện hữu

688. Trước tiên, kẻ nào được tái sinh thông qua tâm quả thiện hay tâm quả bất thiện, với xứ của mình đã trưởng thành [chính vì thế] mà năm tâm như tâm nhân thức, v.v... quả thiện xuất hiện, chu tất nhiệm vụ thấy, nghe, ngửi, nếm và tiếp xúc bằng cách lần lượt tốc hành tâm các cảnh sắc đáng ưa thích hoặc không đáng ưa thích trung bình..v.v... làm đối tượng xuất hiện nơi nhãn môn. v.v... và lấy thần kinh nhãn hỗ trợ. Cũng giống như thế đối với năm tâm quả bất thiện; chỉ có một khác biệt là lấy

cảnh sắc .v.v... làm đối tượng, những pháp này mang tính chất đáng ưa thích hoặc không đáng ưa thích trung bình. Và mười loại thức có đặc tính bất biến (*niyata*) đối với môn, đối tượng, vật và sở [53] và cũng mang đặc tính bất biến đối với nhiệm vụ.

689. Sau đó, tiếp theo sau nhãn, [v.v...] thức quả thiện, quả ý giới thiện diễn ra hoàn tất nhiệm vụ tiếp thu, do phải thôi thúc cùng với đối tượng kể trên, và lại có ý vật hỗ trợ. Cũng giống vậy, tiếp theo sau đối với nhãn, [v.v...] thức quả bất thiện đến lượt quả ý giới bất thiện cũng vậy. [153] Nhưng hai loại tâm này đang khi biến đổi (*aniyata*) liên quan đến môn và đối tượng lại bất biến liên quan đến vật và sở. Và chúng lại bất biến đối với nhiệm vụ nữa.

690. Nhưng theo sau quả ý giới thiện, là tâm vô nhân ý thức giới câu hành với hỷ, xuất hiện và hoàn tất nhiệm vụ quan sát. Bằng cách tốc hành tâm do cùng một đối tượng giống như đối tượng làm ý giới và lại có ý vật hỗ trợ và khi đối tượng này tương đối mãnh liệt nơi bất kỳ môn nào nơi chúng sanh thuộc cõi dục giới, bình thường vào cuối các tốc hành tâm tương ứng với tham ái, thì nắm lấy qui trình dòng hữu phần (*bhavaṅga-sota*) và chỉ xuất hiện một vài lần với tư cách làm na cảnh có cùng một đối tượng, như thế điều được coi là tốc hành tâm. Nhưng trong phần bản liệt kê tâm khởi sanh [54] có hai lần tâm đã được truyền lại liên quan đến na cảnh nơi tất cả các môn. Tâm này lại có hai tên gọi, đó là “na cảnh” (*tadārammaṇa*) và dòng hữu phần bổ xung (*piṭṭhi-bhavaṅga*). Tâm này lại có đặc tính bất biến đối với các môn và đối tượng, tâm này còn bất biến so với các vật và biến đổi sở vào địa điểm và nhiệm vụ.

691. Như vậy trước tiên mười ba loại tâm này nên được hiểu chỉ xuất hiện trong quá trình hiện hữu nơi năm thành tố hiện hữu mà thôi.

692. Liên quan đến mười chín [55] tâm còn lại chẳng có tâm nào lại không xuất hiện như là một dòng hữu phần thích hợp cho chính tâm đó. Nhưng trong quá trình hiện hữu thì trước tiên ta thấy có hai tâm xuất hiện, cụ thể là: hai tâm quả ý thức giới vô nhân thiện và bất thiện xuất hiện để chu tất bốn nhiệm vụ của mình, ý muốn nói là, nhiệm vụ quan sát nơi ngũ môn tiếp theo sau tâm quả ý giới thiện và bất thiện, tức nhiệm vụ na cảnh nơi lục môn theo cách đã nói ở trên. Nhiệm vụ hữu phần nhằm tiếp tục sau khi vòng luân hồi tái sanh do chính các tâm này đem lại khi không còn tâm nào nổi lên có thể cắt đứt dòng hữu phần này được và [cuối cùng] là nhiệm vụ của tâm tử xuất hiện ở cuối qui trình hiện hữu; hai tâm này lại bất biến so với vật và biến đổi so với các môn, đối tượng, sở và nhiệm vụ [56]

693. Còn tám thức dục giới hữu nhân xuất hiện nơi qui trình hiện hữu nhằm hoàn tất ba nhiệm vụ. Ý muốn nói là, nhiệm vụ na cảnh nơi lục môn theo cách thức đã nói đến ở trên. nhiệm vụ hữu phần sau khi vòng luân hồi tái sanh do chính các tâm này tự đem lại khi chẳng còn tâm nào nổi lên có thể cắt đứt dòng hữu phần. Và cuối cùng là nhiệm vụ của tâm tử xuất hiện vào cuối qui trình hiện hữu, và các tâm này bất biến vì có ý vật và biến đổi so với các môn, đối tượng sở và nhiệm vụ.⁴⁷

694. Năm thức sắc giới và bốn thức vô sắc giới khởi sanh nhằm chu tất hai nhiệm vụ, ý muốn nói, nhiệm vụ hữu phần tiếp tục diễn ra sau khi vòng luân hồi tái sanh đã tự đem lại cho mình khi chẳng còn tâm nào nổi lên để có thể cắt đứt dòng hữu phần đó; và cuối cùng là nhiệm vụ tâm tử. Liên quan đến hai thức vừa nêu trên, thức thuộc cõi sắc giới thì bất biến, do có được ý vật và đối tượng, và biến đổi liên quan đến sở và nhiệm vụ, đang khi đó các tâm khác khởi sanh mà không có được ý vật và bất biến so với đối tượng và biến đổi so với sở và nhiệm vụ.

695. Đầu tiên đây là lý do làm sao 32 loại thức xuất hiện trong qui trình hiện hữu với các hành làm duyên và ở đó [trong qui trình hiện hữu] các hành đa dạng này còn là duyên dưới dạng nghiệp duyên và thân y duyên cho 32 loại quả thức na cảnh (registration).

696. Về điểm này, trong số mười một loại thức có tên gọi là na cảnh, chẳng có tâm nào khởi sanh là na cảnh nơi cõi hiện hữu sắc giới và vô sắc giới. Tại sao vậy? Vì không thấy xuất hiện chủng tử (nhân) (*bijā*) vì ở đó, chẳng có chủng tử vòng luân hồi tái sanh được gọi là quả dục giới có thể trở thành đáng tác tạo trong quá trình hiện hữu có liên quan đến cảnh sắc..v.v... làm đối tượng. Điều này ám chỉ sự thiếu vắng nơi sự hiện hữu sắc giới thuộc nhãn thức (v.v...) chẳng? không đâu, đó chính là do nhờ sức mạnh khởi sanh nơi các quyền, và vì giới hạn của thức trong cách phân chia các môn và qui trình tâm (*dvāravāthibhede*).

697. Và chính vì na cảnh này không xuất hiện nơi sự hiện hữu sắc giới và vô sắc giới. Cũng giống vậy, tâm này không khởi sanh theo bất kỳ pháp nào không phải là dục giới; tại sao vậy? vì tâm này không do các pháp đó sản sanh ra; và chính vì sự khác biệt so với nhân vật tác thành ra nó. Giống như một quý tử, muốn ra khỏi nhà đi theo sau là người cha để ra cậu quý tử đó và một số bà con thân thuộc hảo tâm đi theo họ cũng giống hết với người cha của cậu bé; và cầm tay cậu bé, và không đi theo bất kỳ một người nào khác, thí dụ như, các nhân viên hoàng gia. Cũng giống vậy, khi có ước muốn thoát khỏi đối tượng dòng hữu phần, do bởi có sự chia sẻ, thì tâm này chỉ đi theo tốc hành tâm dục giới lại chính là người cha xuất khởi ra nó, và hoàn toàn giống như cha nó. Và không phải bất kỳ tốc hành tâm đáo đại nào hoặc vô thượng.[57]

698. Và chính vì tâm này (na cảnh) không theo bất kỳ đối tượng đáo đại và siêu thế nào,, cũng giống vậy khi các pháp dục giới này xuất hiện làm đối tượng đáo đại, tâm này cũng không theo chúng đâu. Tại sao vậy? Do xa lạ với sở, và vì luôn có một cảnh hy thiếu. Giống một người con dễ dạy luôn đi theo đường hướng của người cha và họ hàng thân thiết cũng giống như người cha của mình, chỉ đi theo người cha đến những nơi quen thuộc như cửa nhà, đến chợ, đến các ngã ba đường, v.v... chứ không đi theo khi người cha đi vào rừng hay ra chiến trận, như vậy khi đi theo các pháp dục giới, chỉ khi nào các pháp này khởi sanh không mang đặc tính đáo đại và đến nơi những sở quen thuộc, chứ không phải khi chúng xuất hiện do các pháp đáo đại và siêu thế thôi thúc. Và chỉ khi nào đối tượng được khẳng định là hoàn toàn cảnh hy thiếu như vậy: toàn bộ quả thuộc dục giới, duy tác ý giới, duy tác vô nhân, ý thức giới câu hành hỷ là những pháp này luôn có cảnh hy thiếu. (Dhs § 1406) Chính vì thế [155] ta nên hiểu đặc tính không đi theo với các pháp dục giới có cảnh đáo đại và siêu thế.

699. Hoặc cuộc thảo luận biện hộ này nhằm mục đích gì đây? Vì trong bài diễn giải đã được khẳng định dứt khoát rằng: “ Có mười một tâm na cảnh không chấp nhận đối tượng đó (*tadārammaṇaṃ na gaṇhanti*) một khi danh và dòng dõi (*nāma-gotta*) buộc thôi thúc tốc hành tâm do khái niệm không nắm bắt được đối tượng.[58] (*tadārammaṇaṃ na labbhati*) ; nơi tuệ quán (thiền quán) có ba điểm đặc trưng làm đối tượng gồm đối tượng không nắm được; nơi tuệ quán (thiền quán) mạnh mẽ dẫn đến khởi sanh ra đối tượng không nắm bắt được khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do các sắc pháp giới và vô sắc giới không nắm bắt được đối tượng; nơi các pháp cố định phần tà[59] coi như đối tượng đó không được nắm bắt; nơi các pháp cố định phần chánh là đối tượng đó không được nắm bắt; khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do các pháp siêu thế mà đối tượng đó không được nắm bắt; khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do trí thắng tri (*abhiññā-ñāṇa*) coi đó là đối tượng không thể nắm bắt được; khi tốc hành tâm bắt buộc thôi thúc do trí đạt thông (*paṭisambhidā*) mà đối tượng đó không thể nắm bắt được; nơi một đối tượng yếu thuộc cõi dục giới thì đối tượng đó không được nắm bắt; chỉ nơi một đối tượng mạnh thuộc sáu môn dục giới mà đối tượng được nắm bắt. Và khi đối tượng đó được nắm bắt thì chỉ có thể thực hiện điều này nơi cõi dục giới mà thôi. Không có tâm na cảnh (registration) nơi hiện hữu sắc giới và vô sắc giới.” (xin đọc Bdhd 58).

ii. Vòng luân hồi tái sanh

700. Nhưng những gì được trình bày ở trên, cụ thể là, điều gì: “có liên quan đến mười chín thức còn lại, thì chẳng có tâm nào không diễn ra là vòng luân hồi tái sanh thích hợp cho chính mình”. Thật khó hiểu điều này vì được trình bày quá ngắn gọn. Chính vì thế để có thể chứng tỏ cho thấy phương pháp theo chi tiết, người ta đặt câu hỏi như sau: (i) Có bao nhiêu vòng luân hồi tái sanh? (ii) Có bao nhiêu loại thức tái sanh? (iii) Vòng luân hồi tái sanh xuất phát từ đâu và do đâu mà ra? (iv) Vòng luân hồi tái sanh lấy điều gì làm đối tượng?

701. (i) Kể cả vòng luân hồi tái sanh nơi các chúng sanh vô tưởng, có tới hai mươi loại vòng luân hồi tái sanh.

702. (ii) Có mười chín loại tái sanh thức như đã nói ở trên.

703. (iii) Về điểm này, vòng luân hồi tái sanh thông qua quả bất thiện, ý thức giới vô nhân[60] khởi xuất nơi các đọa xứ. Vòng luân hồi tái sanh do quả[61] thiện khởi xuất từ thế giới nhân loại trong số những người mù bẩm sanh, điếc bẩm sanh, chảy dãi bẩm sanh. (M I 20; MA I 118) loại vô tính v.v... , vòng luân hồi tái sanh đối với việc công đức nhờ có tám thức quả chính hữu nhân [62] xuất hiện nơi chư thiên[63] nơi con người. Đó là nhờ vào năm thức quả thuộc sắc giới xuất hiện nơi cõi Phạm Thiên sắc giới, đó là nhờ bốn thức quả vô sắc giới xuất hiện nơi cõi vô sắc. Chính vì thế vòng luân hồi tái sanh khớp với phương tiện nhờ đó và là nơi vòng luân hồi tái sanh xuất hiện.

704. (iv) Nói tóm lại, vòng luân hồi tái sinh có ba loại đối tượng, nghiệp [156] là nghiệp tướng và tướng sanh thú. Về điểm này, nghiệp được tích lũy nhờ tư (volition) thiện và bất thiện; nghiệp tướng chính là vật (*vatthu*) bằng cách coi đó làm nghiệp đối tượng tích lũy. Về điểm này, cho dù nghiệp được hình thành một trăm ngàn triệu đại kiếp trước đó trong quá khứ, ấy vậy ngay tại sát na đó nghiệp hay nghiệp tướng của nó vẫn xuất hiện và được khởi sanh như thường.

705. Đây là một câu chuyện nói về sự xuất hiện nghiệp tướng. Hình như Gopaka Sivali cho xây dựng một ngôi đền tại chùa Tālapittika. Ngôi đền đã hiện ra với ông khi ông đang nằm trên giường bệnh. Nhìn thấy tướng này, ông đã chết và được tái sinh nơi thế giới Chur thiên.

706. Có một loại được gọi là chết trong si ám. Vì khi một người đang tìm kiếm một chánh đạo khác. Họ liền cắt đầu hẳn từ phía sau bằng một lưỡi kiếm sắc bén ; hoặc khi một người nằm xuống và nhắm mắt ngủ thiếp đi, người ta đã cắt đầu hẳn với một thanh kiếm sắc: [hay] người ta đã giết hẳn bằng cách chìm hẳn xuống nước. Ngay sát na đó một số nghiệp hay nghiệp tướng xuất hiện.

707. Còn một loại khác gọi là túc tử. (chết nhanh). Vì họ nghiền nát con ruồi đang đậu trên cán xẻng hay trên đầu bằng cách lấy búa đập dẹp lép. Ngay sát na đó thì nghiệp và nghiệp tướng xuất hiện.

708. Nhưng khi con ruồi bị đập nát như vậy đây không phải là thân môn hướng tâm đã dập tắt dòng hữu phần (life-continuum) đầu tiên đâu, mà chỉ có thể là ý môn hướng tâm đã làm gián đoạn dòng hữu phần đó. Rồi khi tốc hành tâm được thôi thúc, nó gia nhập trở lại dòng hữu phần lần thứ hai, thân môn hướng tâm đã gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó liền khởi xuất các qui trình tâm (*viñhi*), cụ thể là thân thức, tiếp thu, quan sát, và đoán định. Khi tốc hành tâm được thôi thúc. Nó lại gia nhập trở lại vào dòng hữu phần. Đến lần thứ ba, chính ý môn hướng tâm gián đoạn dòng hữu phần. Và khi tốc hành tâm bị thúc bách[64] nó lại nhập trở lại dòng hữu phần. Tại vị trí này thì tử được tạo ra (*kālakiriyam karoti*). Điều này được kể ra nhằm mục tiêu gì? Nhằm mục tiêu chứng minh đặc tính nhanh chóng nơi đối tượng các pháp vô sắc.

709. Tướng sanh thú xuất hiện như là một cảnh tượng (*vanna*) tại nơi tái sinh. Về điểm này, khi địa ngục xuất hiện, trông giống như một chiếc vạc kim loại; khi thế giới nhân loại xuất hiện thì bào thai xuất hiện như là một đôi dép len (*kambalayāna-sadisā*); khi thiên giới xuất hiện cây như ý, lâu đài thiên giới, và đệm thân cũng xuất hiện.

710. Như vậy ngắn gọn vòng luân hồi tái sinh có ba đối tượng đó là: nghiệp, nghiệp tướng và tướng sanh thú.

711. Một phương pháp khác: vòng luân hồi tái sinh có ba loại đối tượng cụ thể là, [157] quá khứ, hiện tại và đối tượng không thể sắp loại được; vòng luân hồi tái sinh vô tướng không có đối tượng.

712. Về điểm này, nơi cõi thức vô biên xứ và nơi cõi phi tướng phi phi tướng xứ thì đối tượng của vòng luân hồi tái sinh là quá khứ, đối tượng của mười loại vòng luân hồi tái sinh thuộc dục giới cũng chính là quá khứ hoặc hiện tại; đối tượng của điều còn lại thì không thể sắp loại được. Nhưng khi vòng luân hồi tái sinh xuất hiện như vậy, đối với ba loại đối tượng thì tâm tử tiếp theo sau đó cũng xuất hiện nhưng chỉ có đối tượng quá khứ hay đối tượng không sắp loại được, chẳng có tâm tử với một đối tượng hiện tại đâu. Chính vì thế, cách thức vòng luân hồi tái sinh xuất hiện nơi thiện thú và ác thú nên được hiểu cụ thể như sau: tái sinh thức xuất hiện với một trong ba loại đối tượng tiếp theo ngay sau tâm tử chỉ với một trong hai đối tượng mà thôi.

713. (Ia) Từ thiện thú chuyển sang ác thú thí dụ như: trước tiên, trong trường hợp một người nơi thiện thú thuộc cõi dục giới, lại là người làm điều bất thiện, khi người đó nằm trên giường chết thì nghiệp theo như những gì hẳn đã tích lũy được hoặc nghiệp tướng đó, lại được tập trung chú ý nơi ý môn. Vì như lời Đức Phật nói rằng: “ Thế rồi những hành vi bất thiện hẳn đã thực hiện trong quá khứ... che đậy hẳn, [phân tỏa ra và bao trùm lấy hẳn]” (M iii. 164). Tiếp theo là một qui trình (*viñhi*) tốc hành tâm[65] kết thúc với na cảnh (registration), hay với tốc hành tâm, đang khởi sanh bằng cách do nghiệp tướng đó thôi thúc, tâm tử làm đối tượng cũng xuất hiện ở đó (*visaya*) lấy dòng hữu phần làm đối tượng của tâm tử nữa. Khi tâm đó đã diệt, tâm tử liền khởi sanh, bằng cách do chính nghiệp hoặc nghiệp tướng đó thôi thúc đã xuất hiện nơi tiêu điểm. Tái sinh thức được định vị trí nơi các ác thú đã được tổng ra khỏi đó do sức mạnh các phiền não chưa được cắt bỏ đi. Đây là một loại

vòng luân hồi tái sinh có đối tượng là quá khứ và được xuất hiện tiếp ngay sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

714. (Ib) Trong trường hợp một người khác, do nghiệpthuộc loại đã nói đến ở trên, lại xuất hiện trước tiêu điểm nơi ý môn ngay vào sát na tử tướng khô cảnh với hình ảnh lửa và những ngọn lửa sáng rực, v.v... nơi địa ngục, v.v... đối với người này, khi dòng luân tái sinh tâm hữu phần đã hai lần khởi sinh và diệt, có ba loại thức nơi các qui trình tâm (*vīthi-cittāni*) đó nổi lên bị đối tượng thô thúc, cụ thể là, một hướng tâm (adverting), tốc hành tâm gồm năm sát na, do đặc tính chậm lại vì đã cận kề đến cái chết và hai na cảnh (registration). Sau đó lại khởi xuất một tâm tử đã biến đối tượng tâm của hữu phần làm chính đối tượng của tâm này. Cho đến giai đoạn này thì đã có tới mười một sát na tâm trôi qua. Rồi lại nổi lên tái sinh thức có cùng đối tượng như trên, có tuổi thọ còn lại với năm sát na tâm. Đây chính là loại vòng luân hồi tái sinh có đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

715. (Ic) Trong trường hợp của một người khác, cũng xuất hiện nơi tiêu điểm ở một trong năm môn [158] một đối tượng thấp hơn làm nguyên nhân tham ái điều xấu. v.v... khi các tâm của người này kết thúc với đoán định (*voṭṭhapana*) đã khởi sinh theo thứ tự liên tục, lại khởi sinh tốc hành tâm, có năm sát na, là do đặc tính chậm lại vì đã cận kề đến cái chết, và hai na cảnh (registration); sau đó lại khởi xuất một tâm tử đã biến đối tượng của tâm hữu phần làm chính đối tượng của tâm này. Cho đến giai đoạn này thì đã có tới mười một sát na tâm trôi qua, cụ thể là, hai sát na hữu phần, một tâm ngũ môn hướng tâm, một tâm nhãn thức, một tâm tiếp thân, một tâm đoán định. Có năm tốc hành tâm, hai na cảnh (registration) và một tâm tử. Rồi sau đó khởi sinh tái sinh thức của người đó, cũng có cùng một đối tượng như vậy. Lại có cùng một quãng đời còn lại thuộc một sát na tâm. Đây cũng là một loại tái sinh thức có một đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

716. Trước tiên, đây là cách vòng luân hồi tái sinh nơi ác thú với những đối tượng quá khứ và hiện tại diễn ra sau tâm tử nơi thiện thú với một đối tượng quá khứ.

717. (IIa-c) Nhưng trong trường hợp một người đang trong khổ cảnh đã tích lũy được nghiệpvô tội (không chê được) như đã nói ở trên. Toàn bộ nên được hiểu theo cùng một cách, thay thế phân sáng với phân tối như sau: nghiệpvô tội của người này [như đã được tích lũy] hay nghiệp tướng này cũng xuất hiện nơi tiêu điểm ở ý môn.

718. Đây là cách thức trong đó vòng luân hồi tái sinh nơi thiện thú với đối tượng quá khứ và hiện tại xuất hiện tiếp ngay sau tâm tử nơi ác thú với một đối tượng quá khứ.

719. (IIIa) Trong trường hợp một người nào đó đang trong nhân cảnh, cho dù người này đã tích lũy được nghiệpvô tội, khi đang nằm trên giường bệnh, thì nghiệpvô tội như đã được tích lũy từ xưa nay, hay nghiệp tướng đó đã xuất hiện nơi tiêu điểm ý môn. Vì [Đức Phật] đã nói rằng: “ Thế rồi với những công việc thiện người đó đã thực hiện trong quá khứ]... hãy che chở hấn, [hãy phủ khắp và bao bọc hấn] ‘ (M iii 171) v.v... Và điều này chỉ áp dụng cho kẻ nào đã tích lũy được nghiệpvô tội nơi cõi dục giới. Nhưng chỉ có xứ đáo đại xuất hiện nơi tiêu điểm trong trường hợp người đó đã tích lũy được nghiệpthuộc xứ đáo đại. (*mahaggata*) tiếp theo sau qui trình tốc hành tâm kết thúc với na cảnh. Hay chỉ đơn giản tốc hành tâm nổi lên do nghiệpvô và nghiệp tướng đó thô thúc mà thôi. Còn nổi lên tâm tử có đối tượng là dòng hữu phần (life-continuum), khi tâm này đã diệt. Lại nổi lên do cùng một nghiệpphay nghiệp tướng đó thô thúc xuất hiện nơi tiêu điểm. Tái sinh thức được định vị nơi các nhân cảnh, đã bị sức mạnh các phiền não chưa được cắt đứt thúc đẩy. Đây là loại vòng luân hồi tái sinh có đối tượng quá khứ hay một đối tượng không thể sắp xếp được và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

720. (IIIb) Trong trường hợp một người khác, do nghiệpdục giới vô tội, xuất hiện nơi tiêu điểm ý môn vào sát na tử thì tướng nhân cảnh, được gọi là sự xuất hiện nơi lòng mẹ trong trường hợp hiệp thể được gọi là xuất hiện nơi rừng lạc thú, cây như ý v.v... trong trường hợp nơi thiên giới. [159] **Tái sinh** thức khởi sinh tiếp ngay sau tâm tử để chứng tỏ liên quan đến tướng khổ cảnh. Đây là một loại vòng luân hồi tái sinh có đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp theo sau tâm tử với một đối tượng quá khứ.

721. (IIIc) Trong trường hợp của một người khác, các họ hàng dâng cúng những đối tượng nơi ngũ môn; hoặc là một cảnh sắc làm đối tượng như hoa, vòng hoa, cờ xí, phướng (tràng phan), v.v... lại nói

ràng: Đây là điều được dâng cúng cho Đức Phật (*Buddhapūja*) vì lợi ích của chính bạn thân yêu, hãy để tâm thanh thân. Hoặc lấy cảnh thính làm đối tượng, như thể lời thuyết pháp. Dâng lời hát tiếng ca, v.v... Hoặc giả lấy cảnh khí làm đối tượng như thể hương nhang, nước hoa, v.v... Hay cảnh vị làm đối tượng như thể mật ong, mật đường, v.v... nói rằng: “Thưa Ngài, hãy thưởng thức điều này, đây là của bố thí được dâng lên Ngài” Hoặc một cảnh xúc làm đối tượng như thể tơ lụa Trung Quốc, vải Somara, v.v... nói rằng: “Thưa Ngài hãy nhận lấy những thứ vải này, đây là của bố thí dành làm lợi ích cho chính Ngài. Khi cảnh sắc đó làm đối tượng đã xuất hiện nơi tiêu điểm đối với hấn, và tâm kết thúc bằng đoán định đã nổi lên với sự liên tục đúng lúc. Lúc đó tốc hành tâm khởi sanh trong người đó tổng số là năm sát na do sự chậm chạp xuất hiện vì gần đến giờ chết và hai na cảnh (registration); sau đó một tâm từ lấy đối tượng của tâm hữu phần làm đối tượng của chính mình và cuối cùng lại nổi lên tái sanh thức cũng có cùng một đối tượng chỉ tồn tại trong một sát na tâm ngắn ngủi. Đây cũng là một loại vòng luân hồi tái sanh có một đối tượng hiện tại và xuất hiện tiếp ngay sau tâm từ với một đối tượng quá khứ.

722. (III_d) Nhưng trong trường hợp của một người khác đang ở trong nhân cảnh vì đã đạt đến các xứ đảo đại. Thông qua đề mục thiên địa Biến Xứ (*kasiṇa*) v.v... vào sát na từ đã xuất hiện ở tiêu điểm ý môn, một nghiệp dục giới thiện, hay nghiệp tướng, hoặc tướng sanh thú (định mệnh), hoặc giả một ấn chứng của địa biến xứ, v.v... hoặc giả tâm đảo đại. Hoặc giả lại xuất hiện nơi tiêu điểm một đối tượng cao cấp hoặc giả thuộc nhân môn hay nhĩ môn là nguyên nhân tái sanh thiện, khi tâm kết thúc với đoán định nổi lên do liên tục tính, lúc đó có năm tốc hành tâm nổi lên do đặc tính chậm chạp, vì là sát na từ đã cận kề. Nhưng đối với ai với tâm đảo đại, na cảnh (registration) sẽ không diễn ra, chính vì thế một tâm từ nổi lên tiếp ngay sau những tốc hành tâm đó, biến đổi đối tượng của tâm hữu phần (life-continuum) thành đối tượng của mình. Vào lúc kết thúc giai đoạn này, thì tái sanh thức được định vị nơi một trong số các nhân cảnh nơi các pháp dục giới và nơi các pháp đảo đại, và lấy một trong số bất kỳ đối tượng nào đã xuất hiện như đã nói ở trên làm đối tượng cho mình. [160] Đây cũng là một loại tái sanh thức với đối tượng quá khứ, hiện tại hoặc không thể sắp loại được, xảy ra liền kề với tâm từ thuộc các nhân cảnh. Với một đối tượng không thể sắp xếp được.

723. (III 2a-d) Ta cũng nên hiểu tái sanh thức xảy ra liền ngay sau tâm từ vô sắc giới theo phương pháp này. Đây chính là cách tái sanh thức xuất hiện với đối tượng quá khứ hiện tại và không thể sắp xếp được liền kề ngay với tâm từ nơi các nhân cảnh với đối tượng quá khứ và không thể sắp xếp được.

724. (IV) Nhưng trong trường hợp một người nơi các ác thú lại làm điều bất thiện, thì nghiệp đó, hay là nghiệp tướng hay tướng sanh thú đó xuất hiện nơi tiêu điểm ý môn, hay ngũ môn (giác quan) làm đối tượng tạo và là nhân duyên tái sanh bất thiện. Lúc đó tái sanh thức nổi lên do đặc tính liên tục vào cuối sát na tâm từ được định sở nơi ác thú với một trong số các đối tượng đó làm đối tượng. Đây là cách tái sanh thức nổi lên với một đối tượng quá khứ hay hiện tại liền kề ngay với tâm từ nơi các khổ cảnh với một đối tượng quá khứ. (iii) Nghiệp làm duyên.

725. Cho tới điểm này ta đã chứng minh được có tới mười chín loại thức xuất hiện được coi như là tái sanh thức. Toàn bộ các tái sanh thức này [cũng sẽ được sắp xếp thêm như sau:]

Khi tái sanh thức thuộc loại đó xuất hiện ngoài ra còn có cách xếp loại hai lần nhờ nghiệp cho dù có pha trộn hay là không và sẽ được sắp xếp thêm một lần nữa

726. Đối với thức quả (của nghiệp) này, khi nổi lên nơi tái sanh thức, có thể thực hiện được nghiệp này thông qua hai cách. Vì sanh nghiệp của thức này ta có thể coi như là duyên hoặc giả là dị kệ nghiệp duyên (*nānākkaṇṇika*) hoặc giả là thân y duyên. Vì thế [Đức Phật] đã nói như sau: nghiệp thiện cũng như bất thiện chỉ là một duyên là thân y duyên đối với quả của nghiệp (xin đọc Tkp I 5)

727. Ta nên hiểu rằng khi thức quả xuất hiện như vậy, cả hai loại đối tượng được pha trộn cũng như không pha trộn sẽ được sắp xếp tiếp theo sau đó.

728. Thí dụ như: cho dù thức quả này xuất hiện theo cách là tái sanh thức, nó gồm hai cách và chia ra thành pha trộn và không được pha trộn với sắc, lại được chia thành ba loại là dục hữu, sắc hữu và vô

sắc hữu, còn phân thành bốn loại như trong trường hợp noãn sanh, thai sanh, thấp sanh, và hoá sanh, cũng chia ra thành năm sanh thú này, và thành bảy loại theo bảy thức trú; và cuối cùng thành tám loại theo tám hữu tình cư.

729. Về điểm này có kệ rằng:

*Tâm pha trộn có hai loại, có giới tính hay không.
Có giới tính cũng chia thành hai loại
Thập pháp cuối cùng đầu tiên có được.
Lần lượt chia thành ba và thành hai loại*

730. [161] “Thức pha trộn có hai loại, kể cả giới tính hay là không” không kể vô sắc hữu (*arūpa-bhava*), tái sanh thức đó nổi lên cùng với sắc pháp. Vì nó khởi sanh nơi sắc hữu không có giới tính (*bhāva*) được gọi là nữ quyền và nam quyền, và vì nó khởi sanh nơi dục hữu cùng với [hai giới tính, loại ra ngoài tái sanh thức nơi các vị hoạn quan. Như vậy có hai loại “có giới tính” (*sa-bhāva*) hoặc là “vô giới tính” (*a-bhāva*).[\[66\]](#)

731. “Và thức với giới tính cũng lại phân làm hai” (*sabhāvaṃ tattha ca dvidhā*): ở đây cũng là do thức này khởi sanh cùng với nữ tính hoặc nam tính (*itthipurisabhāvānaṃ*), thế nên thức này có hai bản chất. (*sabhāva*)

732. Là thập pháp cuối cùng nhưng lại nắm được trước tiên, lần lượt là ba thập pháp và hai thập pháp.” Ở đây cùng với tái sanh thức được trộn lẫn với sắc pháp và xuất hiện trước tiên thành một cặp “trộn lẫn cũng như không trộn chung,” ở đây khởi sanh tối thiểu cũng là hai thập pháp thuộc ý vật và thân, hoặc nơi ba thập pháp là ý vật, thân và giới tính. Chẳng còn cách rút gọn nào khác được nữa đối với sắc pháp bên dưới đó. Nhưng khi tái sanh thức này khởi sanh nơi hai loại sanh được gọi là noãn sanh và thai sanh, tái sanh thức thực hiện được điều này nơi một [giọt] dầu bơ trên một sợi len nơi của hài nhi mới sanh và được biết như là “một bào thai ở giai đoạn đầu tiên” (*kalala*)

733. Làm thế nào bốn loại sanh xuất hiện ta có thể hiểu căn cứ vào bốn loại sanh thú. Về vấn đề này có kệ rằng:

*Ba loại khởi sanh đầu tiên
không phải ở hỏa ngục, cũng không với chư thiên.
Cứu được địa thần, cả bốn loại được tìm thấy
Chỉ thể hiện nơi ba sanh thú khác nhau thôi.*

734. Về điểm này, với các từ, “nơi các vị Chư thiên” ta nên hiểu như là nơi hỏa ngục và nơi các vị chư thiên, ngoại trừ các vị địa thần. Cũng như nơi ma đói. (*peta*) đang bị cơn khát hoành hành. Ba loại sanh đầu tiên không thấy khởi sanh ở sanh thú này, cụ thể là, noãn sanh, thai sanh và thấp sanh; vì những sanh thú này chỉ là hóa sanh mà thôi. Nhưng nơi ba sanh thú còn lại, nơi súc sanh, ngạ quỷ và nhân loại, và nơi các địa thần như đã được loại trừ ở trên, chỉ có bốn loại sanh mà thôi.

735. Về điểm này lại có kệ rằng:

*Các chư thiên sắc giới có ba mươi chín loại.
Hoá sanh và thấp sanh
Ít nhất có bảy mươi điển hình sắc.
Và ít nhất cũng có tới ba mươi loại*

736. Trước tiên, trong số các vị Phạm Thiên sắc giới do hóa sanh đã khởi sanh cùng với tái sanh thức với ba mươi chín loại sắc làm thành bốn bọn (*kalāpa*), cụ thể là, thập pháp nhãn, thập pháp nhĩ và thập pháp ý vật và cứu pháp mạng quyền, nhưng loại ra ngoài các vị phạm thiên sắc giới, trong số các loại hóa sanh và thấp sanh khác, lại có tới bảy mươi loại sắc đa số với thập pháp nhãn, nhĩ, ti, thiệt, thân, giới tính và ý vật thập pháp. [162] và những loại này chỉ tìm thấy được nơi các chư thiên dục giới. Về điểm này, số lượng sắc bọn sắc lại gồm mười pháp, cụ thể là: (cảnh) sắc, khí, vị, vật thực, sắc tứ đại, thần kinh nhãn và mạng quyền được gọi là “nhân thập pháp.” Chính vì thế những gì còn lại cũng nên được hiểu như vậy. Nhưng ít nhất, có ba mươi loại sắc khởi sanh với thiệt, thân thập

pháp, và ý vật thập pháp thuộc những ai mù, điếc bẩm sinh và không có lưỡi[67] ngay từ lúc chào đời và vô tính. Nhưng giữa cái tối đa và tối thiểu việc phân chia nên được hiểu như là điều thích hợp.

737. Sau khi thông biết được như vậy, lại nữa.

*Ta phải cứu xét kỹ nhị pháp sanh tử.
Dưới dạng uẩn, đối tượng, nguyên nhân sanh thú và cảm thọ
Hạnh phúc, và rồi liên tưởng đến tâm và tứ
Phân biệt cả hai bằng điểm tương đồng và khác biệt.*

738. Ý nghĩa là: có tái sanh thức với hai đặc tính pha trộn và không trộn lẫn với vật chất (sắc) và có tâm tử xuất hiện ngay tức khắc trước đó, và ta nên biết đặc tính dị biệt và dị đồng theo các uẩn, v.v... về điểm này. Bằng cách nào đây?

739. Đôi khi, tiếp theo ngay sau tứ uẩn vô sắc tử là tứ uẩn tái sanh lại có đối tượng giống nhau (*abhinna*). Đôi khi lại có tái sanh kéo dài với một cảnh nội phần [tiếp theo sau] từ phi đảo đại, với một cảnh ngoại phần. Trước tiên đây là phương pháp có liên quan đến các cõi vô sắc giới. Nhưng đôi khi lại xuất hiện một tái sanh ngũ uẩn dục giới tiếp theo ngay sau tứ uẩn vô sắc. Đôi khi lại xuất hiện tái sanh tứ uẩn vô sắc tiếp ngay sau tứ ngũ uẩn dục giới hay tứ sắc giới.

740. Như vậy ta thấy có tái sanh thức với đối tượng quá khứ, không thể sắp xếp[68] được hay đối tượng hiện tại tiếp theo sau tử với đối tượng quá khứ. Vẫn có tái sanh nào đó nơi ác thú nào đó, [tiếp ngay sau] tử nơi một số thiện thú. Cũng xuất hiện tái sanh câu hành hữu nhân tiếp theo ngay sau tử vô nhân. Cũng còn có tái sanh tam nhân [tiếp ngay sau tử nhị nhân cũng có tái sanh câu hành hỷ tiếp ngay sau tử câu hành xả. Lại có tái sanh câu hành với hỷ tiếp ngay sau tử vô hỷ, cũng có tái sanh xuất hiện với tầm tiếp theo sau tử vô tầm. Có tái sanh câu hành tử tiếp theo sau tử vô tử. Lại có tái sanh câu hành với tầm và tử tiếp theo sau tử vô tầm và vô tử. Chính vì thế các tái sanh này phải được tăng gấp đôi lên do ý nghĩa đối nghịch là điều thích hợp.

*741. Chỉ có pháp với nhân duyên
Khởi sanh nơi hiện hữu liên tiếp;
Chẳng hề vượt quá giới hạn quá khứ
Cũng không khởi sanh, hoặc được khởi sanh từ đó.*

742. [163] Chính vì thế chỉ có sắc pháp và vô sắc mới khởi sanh khi có duyên, mới khởi sanh “nghĩa đen là xuất hiện” sự hiện hữu liên tiếp. Như lời người ta nói: “Đó không phải là chúng sanh tồn tại, chẳng phải là bản ngã, và cũng không vượt quá khỏi hiện hữu quá khứ (*saṅkanti*) nơi này nơi kia, cũng chẳng được thể hiện ở đây mà không có nguyên nhân nào cả.

743. Chúng ta sẽ giải thích cặn kẽ theo thứ tự hiển nhiên bằng tử nhân loại và tái sanh thức. Vì khi với hiện hữu quá khứ, một người nào đó tiến gần đến cái chết tự nhiên hoặc bạo loạn không thể nào chịu nổi sự tấn công của những nhát dao, không thể chịu nổi những cảm thọ đau đớn vào cuối giờ chết. Khi họ bị cắt rời khỏi những dây chằng các khớp xương tứ chi. Thân xác của người đó từ từ khô héo đi giống như một chiếc lá xanh lìa khỏi cành dưới ánh sáng mặt trời, và khi các nhân quyền, v.v... đã diệt và thân quyền, tâm quyền và mạng quyền chỉ còn có ý vật hỗ trợ mà thôi và thức lúc đó có sự hỗ trợ của ý vật xuất hiện bằng cách thôi thúc hoặc do một số nghiệp trong số các nghiệp quá khứ trọng nghiệp, thường nghiệp, cận tử nghiệp và khinh tác nghiệp và được gọi là “hành” có những duyên còn lại, hoặc do một đối tượng (*visaya*) nào đó thôi thúc được gọi là nghiệp tướng hoặc tướng sanh thú khiến xuất hiện do nghiệp đó và đang khi xuất hiện như vậy, do ái dục và vô minh đã không được đoạn trừ và nguy hiểm nơi đối tượng đó do vô minh che án, do ái dục đó thôi thúc và các hành câu sanh hất về phía trước. Và trong một qui trình liên tục như thế, đang khi nó còn bị ái dục thôi thúc và cách hành khát về phía trước như vậy; liền đoạn trừ sự hỗ trợ trước đó giống như một người qua sông bằng cách treo vào một sợi dây được cột vào một cây cọc ở bờ bên kia vậy. Và cho dù có được nguồn trợ giúp mới xuất phát từ nghiệp phay không, nó chỉ xuất hiện nhờ vào điều cảnh duyên, v.v... mà thôi.

744. Và ở đây, pháp trước đó (trong số hai pháp trên) được gọi là tử (*cuti*) do có sự tàn lụi đi (*cavanato*), và pháp sau đó được gọi là tái sanh (*paṭisandhi*) là do có sự nối kết với khởi đầu hiện hữu tiếp theo (*bhavantarādi-paṭisandhanato*). Nhưng ta nên hiểu điều này không xuất hiện ở đây từ

hiện hữu trước đó, cũng không tự xuất hiện mà không có nghiệp chướng, các hành có sự thúc đẩy có đối tượng v.v... làm nguyên nhân,

745. *Đây ta lấy tiếng vang và những điều giống thế*

làm ví dụ cụ thể để so sánh giống như nguồn suối tương tục tính xuất hiện chẳng do tự mình hoặc do điều gì khác.

[164] Và về điểm này, ta hãy lấy những điều lý giải thức này giống như tiếng vang, giống như ngọn đèn, chiếc mộc, một hình ảnh trên gương liên quan đến việc không xuất hiện ở đây từ hiện hữu trước đó và liên quan đến sự khởi sanh của thức đó do nguyên nhân được bao gồm trong hiện hữu quá khứ. Vì giống như một tiếng vang, một ngọn đèn, một chiếc mộc và một bóng hình theo thứ tự đều phát ra do tiếng động, v.v... làm nguyên nhân, và sẽ chẳng đi đến nơi nào khác thế nên thức này cũng như vậy mà thôi.

746. Và ở đây, với nguồn tương tục tính như vậy (*santāna*) thì chẳng tồn tại được liên tục tính tuyệt đối cũng như tính khác biệt đâu, vì nếu đồng nhất tính tuyệt đối xảy ra, nơi nguồn tương tục tính như vậy thì “bơ” không thể hình thành được từ “sữa”. Tuy nhiên nếu như đa dạng tính tuyệt đối diễn ra; thì bơ cũng không thể được phát xuất từ sữa đâu và điều này cũng diễn ra với toàn bộ các nhân duyên và những gì do nguyên nhân mà ra nếu điều này là đúng. Vì ta có thể kết thúc tính đồng nhất ở đây hoặc chẳng có cách nào khôi phục lại được đa dạng tính ở đây đâu.

747. Đến đây người ta có thể nói thêm: “Giả như có sự xuất hiện và lại không có biến đổi; thì kết quả có thể thuộc về một người nào khác, hoặc giả là do nghiệp nào khác chẳng, vì các uẩn xuất hiện nơi hiện trạng con người đã diệt và nghiệp làm duyên cho quả đó không thể chuyển qua nơi (quả tồn tại) và vì không có bất kỳ kinh nghiệm nào về điều này, thì quả đó thuộc về ai? Chính vì thế mà mô thức này không rõ ràng lắm.

748. Đây là câu trả lời:

Tương tục tính có kết quả xuất hiện

Chẳng xuất phát nhờ chi, cũng chẳng từ đâu cả.

Giống qui trình hình thành một hạt giống

Sẽ chứng minh được nội dung ý nghĩa của vấn đề.

749. Vì khi một kết quả khởi sanh nơi một tương tục tính duy nhất, thì quả này không thuộc về một nguyên nhân nghiệp của một người nào cả hay xuất phát từ một nghiệp nào khác. Vì lý do loại bỏ [69] đồng nhất tính và tính đa dạng tuyệt đối. Qui trình [70] hình thành nơi các hạt giống chứng tỏ ý nghĩa này một cách rõ ràng. Vì theo như các qui trình hình thành một hạt xoài, v.v... đã có hiệu lực. Khi liên tục tính của sự phát triển nơi những hạt giống đặc biệt nào đó xuất hiện sau này, là do những điều kiện duyên đã có được, điều này có được không phải là do quả của những hạt giống khác, cũng chẳng phải do những qui trình hình thành làm duyên, cũng chẳng do những hạt giống này hay do chính những qui trình hành thành này đã đạt đến vị trí nơi quả xuất hiện. Và điều đó nên được hiểu như là đã xuất hiện bằng cùng một cách như vậy ngay cả trong trường hợp của chúng ta nữa, ý nghĩa này cũng nên được hiểu từ một thực tế là do nghệ thuật, nghề nghiệp và dược liệu, v.v... đã học hỏi được từ ngày còn trẻ đã đem lại kết quả khi đạt đến trưởng thành.

750. Điều này cũng nêu lên một câu hỏi: “Vì không có chút kinh nghiệm nào về vấn đề này, thì quả này thuộc về ai? Về điểm này có kệ sau đây:

do kết quả xuất hiện mà thôi.

từ thường dùng đó: “kinh nghiệm”

vì ta chỉ bàn được về “quả”

một khi quả đã xuất hiện trên cây.

751. [165] Chính là vì đơn giản do sự xuất hiện của trái trên cây lại là một phần các trạng thái ta gọi là cây, mà ta có thể gọi là “cây ăn trái” hay “cây có trái” vì vậy cũng chỉ đơn giản do sự xuất hiện của kết quả bao gồm tham dục và đau khổ mà ta gọi là “kinh nghiệm” lại là một phần thuộc các uẩn mà ta gọi là “uẩn chur thiên” và “con người” mà ta có thể nói “chur thiên và con người có kinh nghiệm

hoặc cảm thọ được khoái lạc hay đau khổ”. Chính vì thế không nhất thiết phải cần đến một người khác [ie. Tách biệt ra]

752. Và bất cứ ai cũng có thể nói: “Điều này thật đã quá hiển nhiên, các hành nên được coi như là những duyên đối với kết quả cho dù chúng đã hiện hữu hay chưa hiện hữu; và nếu như khi chúng đã xuất hiện, kết quả chỉ xảy ra vào thời điểm xuất hiện mà thôi, nhưng nếu khi chúng chưa xuất hiện, chúng vẫn có thể liên tục mang lại kết quả cả trước và sau khi chúng xuất hiện, thế nên Ngài đề kệ rằng:

*Chúng chỉ là nguyên nhân khi được thể hiện.
Cũng chẳng phải do tác tạo ra quả,
Đây là những ví dụ nên hiểu rõ.
Nơi những gì được bắt đầu với một tác nhân.*

753. Vì các hành làm duyên tạo ra kết quả cho chính chúng, vì các quả này đã được thực hiện, không phải vì đã hiện hữu hay chưa hiện hữu. Theo như lời Đức Phật đã nói: “Là do nghiệp thiện nơi cõi dục giới đã được thực hiện, và đã được tích lũy mà quả nhân thức nổi lên” Dhs § 431). v.v... Sau khi đã trở thành duyên cho chính quả nơi các hành này tùy vào khả năng, thì chúng không thể đơm hoa kết trái được nữa, đơn giản là vì các quả đó đã chín mùi. Và để giải thích ý nghĩa này, ví dụ nhân viên (hay tác nhân), v.v... nên được áp dụng ở đây. Chính vì giống như trên đời này, khi có người nào đó trở thành nhân viên nhằm hoàn tất một công việc kinh doanh nào đó, và nhân viên này đã mua được hàng hóa hay giải quyết được khoản tiền vay [ngân hàng] thế rồi chỉ đơn giản việc thực hiện chuyển ngân mới chính là điều kiện hay duyên hoàn tất được dịch vụ đó, chứ không phải sự hiện hữu thực sự, hay không hiện hữu công việc chuyển ngân đó và sau khi đã hoàn tất công việc chuyển ngân, nhân viên đó chẳng còn trách nhiệm nào khác nữa. Tại sao vậy? Chính vì thường vụ đã hoàn tất. Cũng chính vì thế, vì sau khi đã thực hiện được các hành đó lại là duyên cho chính kết quả đó và không đem lại kết quả sau khi đã tạo ra kết quả theo khả năng của các hành đó.

754. Cho đến sát na khởi sanh này, với các hành làm duyên cho tái sanh thức đã diễn ra bằng hai cách pha trộn và không pha trộn với sắc pháp như ta đã chứng tỏ trước đó. (V) Các hành làm sao có thể làm duyên cho thức được.

755. Giờ đây để có thể loại bỏ lầm lẫn về toàn bộ ba mươi hai loại quả thức này.

*Ta nên hiểu rõ bằng cách nào và ra làm sao
các hành có thể làm duyên được.
cho tái sanh và cho cả qui trình hiện hữu.
nơi cả ba loại hiện hữu v.v...*

756. [166]. Về vấn đề này, có ba loại hiện hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú (định mệnh). bảy thức trú và chín hữu tình cư được gọi là “các loại hiện hữu v.v...” Ý nghĩa ở đây là ta nên nhận ra các loại tâm quả nào làm duyên nơi tái sanh thức và nơi qui trình hiện hữu (*pavatti*) nơi các loại hiện hữu này v.v... và chúng làm nguyên nhân bằng cách nào vậy.

757. Về điểm này, trước tiên liên quan đến các tác ý thiện: thì tác ý thiện bao gồm tám tư (volition) thuộc cõi dục giới làm một duyên theo hai cách: là dị kêi sát na nghiệp duyên và làm thân y duyên, một cách tổng thể đối với toàn bộ chín loại quả thức nơi tái sanh nơi thiện thú (định mệnh) dục hữu, các hành lại bao gồm năm loại tư thiện thuộc cõi sắc giới làm duyên, cũng giống như cách thức đã nêu trên. Đối với năm tái sanh chỉ có nơi sắc hữu mà thôi.

758. Dục hữu được chia ra, như đã nói trên, thành duyên theo hai cách. Còn với bảy loại thuộc cõi quả thức hạn chế ngoại trừ vô nhân ý thức giới câu hành xả^[71] trong qui trình hiện hữu, chứ không phải nơi tái sanh hay nơi thiện thú dục hữu và có cùng một hành làm duyên. Giống như vậy cho năm loại quả thức trong qui trình hiện hữu, không phải trong thời tái sanh trong sắc hữu. Nó làm một duyên cũng giống như vậy cho tám loại quả thức (cõi) hy thiếu (giới hạn) trong qui trình hiện hữu, không phải trong thời tái sanh nơi một khổ thú dục hữu. Ở đó chính là duyên dành cho tâm quả thiện xuất hiện nơi hỏa ngục trong việc gặp gỡ một đối tượng mong đợi về các cơ hội như thế trong cuộc viếng thăm của Ngài Trưởng lão MahāMoggallāna tới các vùng địa ngục. [Thông qua] cùng duyên,

một đối tượng ước muốn cũng có được trong số súc sanh và nơi các Naga, supannas[72] và các yêu quái có sức mạnh mãnh liệt.

759. Tác ý thiện này cũng là duyên đối với mười sáu loại tâm quả thiện trong qui trình hiện hữu và trong tái sanh nơi thiện thú thuộc dục hữu. Nhìn chung tác ý thiện cũng làm duyên đối với toàn bộ mười loại tâm quả trong qui trình hiện hữu và nơi tái sanh nơi sắc hữu.

760. Phi tác ý thiện, bao gồm mười hai Tư bất thiện là duyên cũng giống như nơi ác thú thuộc dục hữu đối với một loại tâm nơi tái sanh[73] không thấy ở trong qui trình hiện hữu; cũng giống vậy đối với sáu loại thức nơi qui trình hiện hữu, không phải nơi tái sanh và đối với toàn bộ bảy loại thức [chỉ một phần] trong qui trình hiện hữu và một phần trong tái sanh và nơi thiện thú nơi dục hữu. Đây cũng là một duyên giống như những hành đối với bảy loại thức nơi qui trình hiện hữu, chứ không phải nơi tái sanh. Nơi sắc hữu đây lại là một duyên cũng giống như đối với bốn loại tâm quả trong qui trình hiện hữu, không có ở nơi tái sanh. Như vậy đây là một duyên đối với sự thấy các cảnh sắc không được ước muốn của các vị Phạm Thiên [167] và nơi nghe đối với các cảnh thanh không đáng ước muốn ở cõi dục giới. Nhưng nơi cõi Phạm Thiên không có các cảnh sắc không đáng ước muốn. v.v... cũng giống như vậy nơi các cõi chư thiên thuộc cõi dục giới. [74]

761. Bất động hành là một nguyên nhân cũng giống vậy đối với bốn loại tâm quả cả trong qui trình hiện hữu, nơi đường hướng tái sanh vô sắc hữu.

762. Nhưng thông qua phương pháp bao gồm toàn bộ những gì liên quan đến điều thiện và điều bất thiện nơi cõi dục giới. Thân hành bao gồm hai mươi Tư làm duyên bằng hai cách, làm dị thời sát na nghiệp duyên và làm thân y duyên đối với mười loại tâm quả nơi tái sanh xuất hiện nơi dục hữu. Cũng cùng một hành như vậy làm duyên đối với mười ba loại tâm quả theo qui trình hiện hữu, không phải nơi tái sanh, ở nơi dục hữu, và đối với chín loại tâm quả cũng tương tự như vậy nơi dục hữu cũng cùng một hành như vậy đối với hai mươi ba loại tâm quả theo qui trình hiện hữu và nơi tái sanh.

763. Cũng như vậy đối với khẩu hành.

764. Nhưng tâm hành lại gồm tới 28 và 29 tư cũng làm duyên giống như vậy đối với mười chín loại tâm quả nơi tái sanh, không theo qui trình hiện hữu, ở toàn bộ ba loại hiện hữu. Lại cùng một loại hành đó là duyên cho 22 loại tâm quả, được nêu lên một cách tách biệt thành mười ba và chín loại, theo qui trình hiện hữu, không phải nơi tái sanh ở hai loại hiện hữu [tách biệt, cụ thể là, dục hữu và sắc hữu.]. Nhưng đây chính là một duyên giống như 32 loại tâm quả nơi cả qui trình hiện hữu và nơi tái sanh ở ba loại hiện hữu vậy.

765. Đây là điều đầu tiên chúng ta nên hiểu đối với loại tâm quả mà những hành này làm duyên nơi tái sanh và qui trình hiện hữu nơi ba loại hiện hữu và chúng là duyên theo cách nào.

766. Và ta cũng nên hiểu theo cùng một cách liên quan đến những loại sanh khởi khác (*yoni*) v.v... (vi) Phần Tóm Lược.

767. Về điểm này, tiếp theo sau đây là một điều khẳng định chỉ được dùng làm tiêu đề mà thôi, bắt đầu ngay từ đầu: đối với ba loại hành, trước tiên tác ý thiện tạo ra toàn bộ kết quả riêng bằng cách tạo ra hai loại hiện hữu cho tái sanh thức giống như vậy trong bốn loại sanh, cụ thể là: noãn sanh v.v... ; ở hai loại sanh thú, cụ thể là, chư thiên và nhân loại; ở bốn thức trú, cụ thể là nhân loại và các cảnh giới thiền Jhana bậc nhất, nhì và ba, [75] được mô tả như sau: thân dị tướng dị... .thân dị tướng đồng... .thân đồng tướng dị... .thân đồng tướng đồng (D iii 253); và chỉ thấy nơi bốn hữu tình cư mà thôi. Vì ở nơi cư trú của các chúng sanh vô tướng duyên này chỉ tạo ra sắc pháp mà thôi. Chính vì thế hành là duyên theo cách đã được khẳng định ở trên đối với 21 loại quả thức ở hai loại hiện hữu, bốn loại sanh, hai sanh thú, bốn thức trú [168] và bốn hữu tình cư. Theo như cách chúng được tạo ra nơi tái sanh hay trong qui trình hiện hữu.

768. Nhưng phi tác ý thiện chỉ được chín mùi thành tái sanh nơi dục hữu mà thôi, nơi bốn loại sanh, nơi ba sanh thú còn lại, nơi một thức trú được mô tả như là “ thân dị tướng đồng,” và hữu tình cư tương ứng hữu tình cư. Chính vì thế đây là duyên theo cách đã nói ở trên đối với bảy loại tâm quả chỉ trong một cách hiện hữu nơi bốn loại sanh, ba sanh thú, một thức trú và chỉ nơi một hữu tình cư. Cả ở nơi tái sanh lẫn trong qui trình hiện hữu.

769. Bất động hành chỉ được chín mùi thành tái sanh thức nơi hiện hữu vô sắc giới mà thôi, ở các loại hóa sanh, nơi sanh thú chư thiên, nơi ba thức trú bắt đầu với hư không vô biên, và bốn hữu tình cư bắt đầu với cõi hư không vô biên. Chính vì thế đây là duyên theo cách đã nói ở trên đối với bốn loại thức có một loại hiện hữu. Nơi một loại sanh, một sanh thú, nơi ba thức trú và bốn hữu tình cư cả ở tái sanh lẫn nơi qui trình hiện hữu.

770. Và vì thân hành tạo ra toàn bộ quả riêng cho chính mình bằng cách chỉ tạo ra tái sanh nơi dục hữu mà thôi, nơi bốn loại sanh, năm sanh thú, hai thức trú và ở hai nơi hữu tình cư, chính vì thế thân hành là duyên giống như vậy đối với 23 loại tâm quả có một loại hiện hữu. Ở bốn loại sanh, năm sanh thú, hai thức trú và hai hữu tình cư, cả ở tái sanh và nơi qui trình hiện hữu.

771. Cũng chính vì vậy đối với cả khẩu hành nữa.

772. Nhưng vì tâm hành không thể tạo quả ở bất kỳ nơi nào trừ ở hữu tình cư [ie.nơi vô] chính vì thế tâm hành cũng là duyên giống như vậy đối với 32 loại tâm quả nơi ba loại hiện hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú, bảy thức trú và tám hữu tình cư cả ở tái sanh lẫn trong qui trình hiện hữu theo như cách thức đã được áp dụng.

773. Nhưng ở nơi hữu tình cư vô tướng, thì cũng không có thức do hành làm duyên đầu. Hơn thế nữa, nơi các chúng sanh vô tướng tác ý thiện là dị thời sát na nghiệp duyên, vì sắc lại do nghiệp mà được tạo thành. (*kaṭattā-rūpa*).

774. Chính vì vậy:

*Ta nên hiểu điều gì và phương thế ra sao
các hành này đóng vai trò làm duyên
cả nơi tái sanh thức lẫn quá trình hiện hữu
nơi ba loại hiện hữu, vân vân và vân vân.*

Đây là cách mô tả “do hành làm duyên, thì tâm thức khởi sanh.” [169] (4) Do thức làm duyên, Danh-Sắc [khởi sanh]

(a) Định nghĩa.

775. Nơi phần giải thích câu: do thức làm duyên, thì danh sắc [nổi lên]

ta nên hiểu vấn đề như sau:

(1) như là cách phân loại giáo lý, [76]

(2) xuất hiện nơi toàn bộ hiện hữu. v.v...

(3) bao gồm toàn bộ và (4) các duyên thế hiện.

776. (1) “Như là cách phân loại giáo lý” [với các từ] **Tattha katamam rūpam? Cattāro ca mahābhūtā catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpam** <136.10> (“Về điểm này, sắc là gì vậy? Đó chính là Sắc Tứ Đại và sắc y sinh xuất phát từ nơi Sắc Tứ Đại này mà ra.”), trước tiên, ta thấy cả trong Kinh Phật lẫn ở đây, cách giải thích từ “sắc” đều hoàn toàn giống nhau, chẳng có sự khác biệt nào cả. Nhưng việc giải thích từ “danh” thì lại khác. Vì ta thấy đề cập đến trong Kinh Phật. Về vấn đề này, danh là gì vậy? Đó chính là thọ, tưởng, tư, xúc, tác ý (xin đọc S. ii 53; M. I 53) nhưng ở đây ta lại thấy, **vedanākkhandho saññākkhandho sañkhārakkhandho**. <136.8> (“thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn”). Vì ở đây [trong Kinh Phật] Ngài đã dạy các hành uẩn được chia ra làm ba, cụ thể là, tư, xúc, và tác ý. Cũng với hai loại uẩn khác nữa cho thấy “danh” xuất hiện với nhãn thức làm duyên và khi nổi lên, thì danh chỉ là duyên thuần túy vì nó không được đề cập đến bằng cách hỗ trợ cho các pháp khác như là ý vật (*cittassa ṭhiti*) và mạng quyền (*āyu*) nơi các pháp vô sắc. Nhưng ở đây, bao gồm toàn bộ các danh, cả danh được khẳng định và không được khẳng định ở trên. Ngài chỉ khẳng định có ba loại uẩn mà thôi, cụ thể là, thọ uẩn, tưởng uẩn, và hành uẩn.

777. Nhưng liệu có phải chỉ có ba uẩn là “danh” và thức không được gọi là “danh” hay sao? Không phải là như vậy đâu. Nhưng nếu danh được bao gồm, thì đồng hiện hữu hai loại thức, cụ thể như sau: thức là “danh” và thức làm duyên. Chính vì thế không kể thức được coi như là duyên, thì chỉ có ba

uẩn được khẳng định để chứng tỏ “danh” là duyên tạo ra. Điều này ở vị trí đầu tiên cho thấy định nghĩa nên được hiểu như thế nào theo cách phân loại giáo lý.

778. (2) “Danh” khởi sanh như thế nào nơi toàn bộ hiện hữu, v.v...” Nhưng ở đây ngoại trừ một hữu tình cư [ie. tướng] danh xuất hiện nơi toàn bộ hiện hữu, nơi loại sanh, thức trú, và những nơi hữu tình cư khác. Sắc xuất hiện nơi hai loại hiện hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú, bốn thức trú đầu tiên và năm hữu tình cư đầu tiên.

779. Và khi “danh sắc” xuất hiện như vậy, vì vào sát na tái sanh của bào thai vô tính và noãn sanh có sự thể hiện hai thừa kế^[77] căn bản, nghĩa là, hai thập pháp có ý vật và thần kinh thân và cũng như ba uẩn vô sắc. Chính vì thế theo chi tiết có tới 23 pháp xuất hiện, cụ thể là, hai mươi pháp được coi là uẩn sắc (*rūpa*), cụ thể và ba uẩn vô sắc. **[170]** nên được hiểu như là “danh sắc do thức làm duyên”. Nhưng vì không đề cập đến điều đã được xem xét, và được cứu xét, và như vậy huỷ bỏ chính ví dụ điển hình về sắc xuất phát từ một trong chín thừa kế căn bản, thế nên số còn lại mười bốn pháp.

780. Bằng cách thêm vào thập pháp giới tính đối với những gì hữu giới tính [trước khi thực hiện việc cắt bỏ trên] số pháp còn lại là 33: và không đề cập đến những gì đã đề cập đến trong những gì kể trên, và như vậy cắt bỏ mười tám sắc pháp [ie. mỗi loại chín pháp,] thuộc hai trong số các thừa kế căn bản, số còn lại chỉ là mười lăm pháp mà thôi.

781. Và vì ngay sát na tái sanh thức của những ai thuộc nhóm tùy tùng Phạm Thiên và những người khác trong số những chúng sanh hoá sanh, được thể hiện như là sắc giới bốn tiêu đề thừa kế, đó là nhãn, nhĩ, ý vật và thập pháp và mạng quyền cửu pháp. Và đồng thời là ba uẩn vô sắc. Chính vì thế theo chi tiết thì có 42 pháp, cụ thể là 39 sắc pháp cụ thể cộng với ba uẩn vô sắc nên được hiểu như là “danh sắc do thức làm duyên.” Nhưng vì không tính đến điều đã được đề cập đến và cắt bỏ 27 hiện trạng [ie. Mỗi thứ loại bỏ chín] khỏi ba thừa kế căn bản, nên chỉ còn lại mười lăm mà thôi.

782. Nơi dục hữu, vào sát na tái sanh nơi những loại hóa sanh hay thấp sanh lại có giới tính và các căn xứ đã trưởng thành. Lại có bảy thừa kế căn bản được thể hiện với tư cách là sắc và cùng với ba vô sắc uẩn khác nữa. Chính vì thế theo chi tiết thì 73 pháp, cụ thể là, bảy mươi pháp là sắc sắc và ba uẩn vô sắc. Nên được hiểu như là “danh sắc do thức làm duyên.” Nhưng do không đề cập đến những gì đã được đề cập đến trước đó và loại bỏ 54 pháp (ie. Chín pháp mỗi loại) khỏi một loạt sáu thừa kế căn bản, chỉ còn lại chín pháp mà thôi.

783. Đây chính là điều tối đa, Nhưng tối thiểu thì sự ước tính về “danh sắc có thức làm duyên” nơi tái sanh ở những ai thiếu sắc thừa kế căn bản nên được hiểu ngắn gọn và theo chi tiết bằng cách rút gọn lại một cách thích hợp.^[78]

784. Nhưng các chúng sanh vô sắc chỉ có ba uẩn mà thôi. Các chúng sanh vô tướng chỉ có mạng quyền cửu pháp là sắc mà thôi.

785. Ở vị trí đầu tiên đây là phương pháp liên quan đến tái sanh thức.

786. Nhưng nơi qui trình hiện hữu, thì ở mọi địa điểm khi sắc diễn ra, thì có sự thể hiện của sắc bất thuận thời kiết sở sanh. Điều này lệ thuộc sơ khởi tới thời tiết cùng diễn ra với tái sanh thức vào sát na trụ của nhiệt độ đó.^(thiti)^[79] Nhưng tái sanh thức không khởi sanh ra sắc. Vì giống như một người đang rơi vào một vực thẳm không thể hỗ trợ được cho người nào khác. Cũng vì vậy tâm không thể khởi sanh sắc được do đặc tính yếu đuối của nó. Do đặc tính yếu đuối của ý vật mà ra. Nhưng ngay từ dòng hữu phần đầu tiên sau tái sanh thức trở lên **[171]** lại có tới sắc bất thuận tâm sở sanh. Và vào thời điểm âm thanh xuất hiện, lại có thanh cửu pháp xuất phát từ thời tiết sở sanh xuất hiện sau thời điểm tái sanh thức và đến tâm sở sanh.

787. Sắc, vật thực, bất thuận, sở sanh xuất hiện nơi chúng sanh trong lòng mẹ sống nhờ vào sắc bao gồm sắc vật thực ngay sau khi thân xác tràn ngập chất dưỡng tố được người mẹ nuốt vào bụng; về điều này có kệ rằng:

*“Và như vậy khi mẹ ngồi vào ăn.
sử dụng đồ ăn và thức uống,*

*kẻ được dẫu trong lòng mẹ
cũng có được chất dưỡng tố từ đó.*

Và điều xảy ra nơi chúng sanh hoá sanh ngay sau khi lần đầu tiên chúng nuốt nước miếng đã xuất hiện ngay trong miệng của chính họ vậy.

788. Chính vì thế, với 26 [ví dụ điển hình sắc] bao gồm toàn bộ bát tuần vật thực sở sanh và từ hai loại thỉnh cửu pháp lần lượt do thời tiết sở sanh và tâm sở sanh, và cùng với 70 pháp đã được khẳng định do nghiệp sở sanh đã nổi lên nơi mỗi sát na tâm.[\[80\]](#) Như vậy có tới 96 ví dụ điển hình sắc và với ba ví dụ vô sắc tổng cộng ta có đến 99 pháp; hoặc giả vì âm thanh không hiện hữu đều hòa (*aniyata*), vì chỉ đôi khi âm thanh mới xuất hiện. Chính vì thế bằng cách khấu trừ đi hai pháp còn lại 97 pháp nên được hiểu như là “danh sắc do thức làm duyên.” nơi toàn bộ các chúng sanh. Theo như âm thanh được tạo ra, vì nơi những chúng sanh này cho dù có ngủ nghỉ, hay ăn không ngồi rồi hoặc đi dạo đây đó[\[81\]](#) hay ăn uống, toàn bộ những pháp này diễn ra ngày đêm do thức làm duyên về vấn đề chúng có thức làm duyên chúng ta sẽ bình luận sau.

789. Nhưng ở đây sắc nghiệp sanh, cho dù là điều đầu tiên được tìm thấy chỗ đứng nơi nhiều loại hiện hữu, sanh loại, sanh thú, thức trú và những hữu tình cư. Tuy vậy điều này vẫn không thể thực hiện được nếu như không được sắc thuộc ba nguồn sở sanh nâng đỡ, ba nguồn sở sanh này cũng không làm thế được nếu không có sự hỗ trợ của sắc nghiệp sanh. Nhưng, giống như những bó sậy được quăng xuống từ phía cho dù có bị gió thổi và giống như những con thuyền không còn có đủ phao cứu đắm[\[82\]](#) để có thể có được hỗ trợ đâu đó giữa đại dương khi bị sức mạnh của sóng gió. Khi họ nâng đỡ lẫn nhau và đứng vững được mà không phải sụp đổ. Họ có thể tồn tại một năm, hai năm... hàng trăm năm cho đến khi quãng đời của những chúng sanh đó hay những công quả của họ bị cạn kiệt.

790. Đây chính là cách ta nên hiểu về định nghĩa về câu “đối với việc xảy ra nơi toàn bộ[\[83\]](#) hiện hữu v.v...” [\[172\]](#)

791. (3) “Liên quan đến bao gồm toàn bộ” Giờ đây cũng (a) thấy xuất hiện danh đơn giản do thức làm duyên. Trong quá trình hiện hữu và tái sanh thức. Nơi cõi vô sắc giới và trong quá trình hiện hữu nơi ngũ uẩn, và (b) sắc đơn giản này do thức làm duyên nơi cả hai trường hợp trong số những chúng sanh vô tướng và trong qui trình hiện hữu nơi ngũ uẩn; và (c) phối hợp cả danh sắc lại do thức làm duyên, trong cả hai trường hợp, nơi ngũ uẩn toàn bộ những gì là sắc, danh và danh sắc tâm nên được hiểu như là “danh sắc cùng do thức làm duyên.” Bằng cách bao gồm toàn bộ đó vào thành một từ “danh sắc” theo như phương pháp được sử dụng một từ bao gồm tất cả để bao gồm các phần cấu thành (*ekadesa-sarūpekasesanaya*)

792. Liệu điều này có đúng do thiếu vắng thức nơi chúng sanh vô tướng chẳng? Điều này không đúng như vậy, vì

*Với thức làm nguyên nhân tâm
Và sắc nhân duyên được liệt kê theo hai cách
Như thế có và thiếu vắng kết quả.
Vì thế điều này được cho là chính xác.*

793. Đối với thức là duyên (*hetu*) tạo ra danh sắc được liệt kê thành hai loại vì được chia thành quả và phi quả. Và vì trong trường hợp chúng sanh vô tướng do sắc là nghiệp sở sanh, sắc này còn có duyên nghiệp tâm hành xuất hiện nơi ngũ uẩn. Điều này cũng áp dụng giống như vậy đối với sắc nghiệp sở sanh vào sát na thức thiện hay bất kỳ thức nào khác trong qui trình hiện hữu nơi ngũ uẩn đó. Chính vì thế điều này là chính xác.

794. Đây chính là cách làm thế nào ta nên hiểu định nghĩa ở đây “theo cách gộp lại”.

795. (4) “Liên quan đến cách thức làm duyên.” Ở đây có kệ rằng:

*Quả phước làm duyên
Cho sắc bằng chín cách
Cũng vậy nơi ý vật*

*Tám cách cho sắc khác
Tám hành làm duyên
Cho sắc một duy nhất.
Toàn bộ tâm duyên
Còn lại đều đúng cả.*

796. Tái sanh thức hoặc một số loại tâm quả khác làm duyên bằng chín cách, câu sanh duyên, tương ưng duyên, y chỉ duyên, hỗ tương duyên, quả duyên, thực duyên, quyền duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, hoặc ở tái sanh thức hoặc trong qui trình hiện hữu, vì danh được gọi là quả, cho dù có pha trộn với sắc hay không. Vào lúc tái sanh danh làm duyên theo chín cách, câu sanh duyên, y chỉ duyên, hỗ tương duyên, quả duyên, thực duyên, quyền duyên, bất tương duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với sắc thuộc ý vật. Tái sanh làm duyên theo tám cách, cụ thể giống như các duyên nêu trên chỉ trừ có hỗ tương duyên, đối với sắc khác với sắc ý vật.

797. Nhưng tâm nghiệp hành làm duyên chỉ bằng một cách mà thôi, đó là thân y chỉ duyên đối với sắc nơi chúng sanh vô tưởng, hay đối với sắc nghiệp sở sanh nơi ngũ uẩn, lại làm duyên theo phương pháp ghi trong Tạng Kinh.

798. [173] Toàn bộ các loại thức còn lại từ sát na tâm hữu phần đầu tiên trở lên, nên được hiểu như làm duyên dành cho một số sắc là thích hợp. Nhưng vì để chứng tỏ chúng thực hiện chức năng làm duyên như thế nào theo chi tiết, ta phải trích dẫn toàn bộ trong bộ Vị Trí (Paṭṭhāna) chúng tôi không đảm trách công việc đó.

799. Về điểm này, ta có thể đặt câu hỏi: “Nhưng bằng cách nào ta biết được danh sắc tái sanh lại có thức làm duyên? Từ Tạng Kinh và do suy luận mà ra. Vì trong Tạng Kinh ta thấy được thiết lập nơi rất nhiều đoạn cho là cảm thọ... v.v... có thức làm duyên, như trong đoạn sau: “Các pháp tùy chuyên với tâm.” (*cittānuparivattino dhammā*)(Dhs §1199, 1522; xin đọc 671, 772-3) nhưng theo suy luận thì:

*nhờ sắc thấy ở đây đều sanh khởi
từ tâm đi đến chỗ thiết lập
vậy thức cũng làm duyên
với cả những sắc vô hình.*

800. Dù thức có muốn hay không, một số ví dụ điển hình về sắc khởi sanh cũng ăn khớp với thức này; và sắc vô hình cũng suy ra từ sắc hữu hình. Như vậy ta có thể biết được nhờ sắc tâm sanh hữu hình, mà thức đã làm duyên cho sắc vô hình nơi tái sanh. Vì điều này được truyền lại trong Bộ Vị Trí (Paṭṭhāna) rằng: cũng giống như sắc do tâm sở sanh, sắc nghiệp sở sanh cũng có thức làm duyên như vậy.

801. Điều này cho thấy định nghĩa cũng nên hiểu “như là cách thức làm duyên thể hiện ra sao vậy.”

802. Ở đâu khi Đức Phật nói rằng: “do thức làm duyên, có danh sắc,” điều này đã trở nên rõ ràng đối với những người khôn ngoan, đã tìm tòi hiểu theo nghĩa cao siêu nhất tức là chỉ duy có danh sắc khởi sanh,^[84] chẳng phải con người, cũng không phải chúng sanh khởi sanh đâu. Chính vì thế mà pháp luân vô song được quay tới “chớ nên quay lui do các vị samôn, hay Bàlamôn hoặc bất kỳ vị chư thiên hay Māra hay đáng phạm thiên hoặc bất luận ai trên thế gian này.”(S. v. 424; M kinh số 141) đây là cách mô tả cho rằng: “do thức làm duyên thì danh sắc nổi lên” (5). Do danh sắc làm duyên thì lục xứ nổi lên.

(a) Bao gồm những gì trong đây.

803. Liên quan đến việc mô tả “do danh-sắc làm duyên thì lục xứ [nổi lên] có kệ rằng:

*Với danh được coi như ba uẩn.
Tức sắc, đại và các xứ vân vân
Đang khi toàn bộ làm duyên cả
Chỉ trừ phần tượng trưng còn lại.*

804. Về điểm này, liên quan đến danh sắc được coi làm duyên cho lục xứ nổi lên. Danh là tam uẩn bắt đầu với cảm thọ; đang khi sắc nên được hiểu là những gì gộp lại nơi chính thừa kế của sắc vậy [85] và gồm cả các đại và các xứ v.v... đó chính là sắc tứ đại, lục xứ (*vatthu*) [174] và sắc mạng quyền lúc nào cũng vậy [đóng vai trò các duyên chi]. Nhưng danh này, sắc này và danh sắc này được hiểu gọn lại là “danh sắc” làm duyên phát sanh lục xứ bao gồm cả xứ thứ sáu [tức là ý xứ]. Tại sao vậy? Vì nơi hiện hữu vô sắc thì chỉ có danh làm duyên mà thôi và đó chỉ có xứ thứ sáu tức là ý xứ mà thôi chớ không thể khác được. Vì trong đoạn bàn về những điều vô ký (*avyākata-vāra*) (Vbh 179), ta thấy đã được khẳng định như sau: “Với danh làm duyên thì lục xứ nổi lên”. Chính vì thế ta nên hiểu điều được gộp lại trong đây coi như đã quá rõ ràng.

805. Đến đây ta có thể đặt câu hỏi: “ Nhưng làm sao biết được danh sắc làm duyên cho lục xứ?” Vì lục xứ chỉ tồn tại một khi danh sắc nổi lên mà thôi” vì một xứ nào đó nổi lên chỉ khi nào có [một loại] danh sắc nào đó tồn tại mà thôi, chứ không thể khác được. Nhưng cách thức trong đó một trong hai tồn tại trong khi đó một trong hai không [tồn tại] (*tabbhāvabhāvībhāvitā*) sẽ được giải thích dưới đây trong đoạn bàn về ra sao làm duyên lại tồn tại được. Chính vì thế có kệ rằng:

*Điều do đó xuất hiện làm duyên.
Bằng cách nào, [diễn ra] nơi tái sanh
Và cả trong qui trình hiện hữu
Là điều tôn giá nên nhận ra.*

806. Về điểm này điều ta đưa ra tiếp theo sau đây sẽ làm rõ ý nghĩa.

1. Danh là duyên.

*807. Nơi tái sanh vô sắc
Và cả qui trình hiện hữu
Chỉ có một mình danh
Bằng bảy cách lục xứ
Ít nhất là làm duyên.*

808. Bằng cách nào vậy? Trước tiên nơi tái sanh, danh làm duyên ít nhất cũng theo bảy cách sau đây, câu sanh duyên, tương ưng duyên, y chỉ duyên, hỗ tương duyên, quả duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên, đối với lục xứ. Tuy nhiên một số [danh] làm duyên như là nhân duyên. [tức là tham ái v.v...] một số lại là thực duyên [tức là xúc và tư thực] chính vì thế danh cũng làm duyên theo những cách khác nữa đó chính là nhờ điểm khẳng định sau này mà ta nên hiểu tối đa và tối thiểu. Nơi quá trình hiện hữu cũng vậy, danh quả cũng làm duyên như đã khẳng định ở trên, nhưng loại [danh vô quả] khác cũng làm duyên theo sáu cách tối thiểu, giống như những duyên đã nói ở trên chỉ trừ có quả duyên. Tuy nhiên, một số danh lại là nhân duyên và một số là thực duyên. Như vậy danh cũng làm duyên bằng những cách khác nữa. Cũng chính nhờ những cách thức này, ta nên hiểu duyên tối đa và tối thiểu.

*809. Như nơi hiện hữu khác
danh cũng giống tái sanh
làm duyên cho xứ thứ sáu;
nơi sáu cách còn lại.*

810. Nơi một cách hiện hữu khác đối với vô sắc hữu, tức là, ngũ uẩn danh quả đó được liên kết với ý vật, làm duyên trong số bảy cách tối thiểu dành cho xứ quả thứ sáu, [175] tức là ý xứ. Theo cùng một cách như đã nói ở trên liên quan đến vô sắc hữu. Nhưng liên quan với sắc tứ đại, nó làm duyên bằng sáu cách, câu sanh duyên, y chỉ duyên, quả duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên. Còn đối với năm xứ bắt đầu với nhãn xứ. Tuy nhiên một số khác lại là nhân duyên, một số lại là thực duyên. Như vậy danh này cũng làm duyên theo nhiều cách khác nhau. Nhờ những nhân duyên này ta nên hiểu theo cách tối đa tối thiểu là như vậy.

*811. Quả chính là quả duyên
trong mạng quyền theo cùng những cách đó
trong vô quả cũng vẫn là danh vô quả
Làm duyên cho xứ thứ sáu theo sáu cách đó.*

812. Vì nơi tái sanh, cũng như nơi qui trình hiện hữu ngũ uẩn, quả làm duyên theo bảy cách tối thiểu đối với quả xứ thứ sáu. Nhưng danh vô quả cũng làm duyên đối với phi quả xứ thứ sáu, loại ra ngoài quả duyên. Nhưng tối thiểu tối đa nên được hiểu theo cách thức đã nói ở trên.

813. *Trong mạng quyền và các quả duyên năm duyên khác thể hiện bằng bốn cách: loại vô quả duyên chỉ có thể được giải thích theo cách nói ở trên.*

814. Ở đây cũng vậy, trong qui trình hiện hữu thì danh quả khác lại có thần kinh nhãn, v.v... làm vật (*vatthu*). Cũng được coi như làm duyên theo bốn cách, hậu sanh duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với những gì còn lại bắt đầu với nhãn xứ. Và với quả, cũng như nhị quả được giải thích; chính vì thế [danh] được phân loại theo danh thiện, v.v... nên được hiểu như làm duyên theo bốn cách.

815. Như vậy trước tiên có nên hiểu đối với những danh xứ nào (*āyatana*) làm duyên nơi tái sanh thức mà thôi và trong quá trình hiện hữu và bằng cách nào có thể làm duyên.

2. Danh làm duyên.

816. *Nơi vô sắc hữu, thì sắc ở đây không làm duyên ngay cả chỉ một xứ duy nhất nhưng nơi ngũ uẩn sắc vật được làm duyên nơi tái sanh lại bằng sáu cách đối với xứ thứ sáu, sắc tứ đại làm duyên lại theo bốn cách.*

817. Còn đối với sắc, sắc vật (*vatthu*) làm duyên nơi tái sanh theo sáu cách, câu sanh duyên hỗ tương duyên, bất tương ưng duyên hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, còn đối với ý xứ thứ sáu. Nhưng sắc tứ đại nhìn chung, tức là, nơi tái sanh thức và quá trình hiện hữu làm duyên theo bốn cách, câu sanh duyên, y chỉ duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với bất kỳ xứ nào trong số năm xứ bắt đầu với nhãn xứ, v.v... bất kỳ khi nào nổi lên.

818. *Mạng quyền, và vật thực cho cuộc sống. Làm duyên theo ba cách sau đây: Năm cách này, trong số sáu cách; Là xứ, thứ sáu trong năm cách.*

819. Nhưng trong tái sanh thức và trong quá trình hiện hữu thì sắc mạng quyền làm duyên theo ba cách là hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên và quyền duyên, đối với năm xứ bắt đầu với nhãn xá (cũng vậy vật thực) cũng như vật thực làm duyên theo ba cách, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên, và thực duyên, và cũng như vậy trong qui trình hiện hữu, không giống như tái sanh thức, và được áp dụng khi thân xác chúng sanh phụ thuộc vào vật thực lại bị tràn ngập với dưỡng tố. Nhưng trong quá trình hiện hữu không thuộc tái sanh thức. Năm xứ đó bắt đầu với nhãn xứ làm duyên theo sáu cách, y chỉ duyên, tiền sanh duyên, quyền duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, đối với phần xứ thứ sáu, ý xứ (*manāyatana*) bao gồm nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức. Nhưng trong quá trình hiện hữu, không phải là tái sanh thức; Thì sắc ý vật làm duyên theo năm cách, y chỉ duyên, tiền sanh duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên, đối với ý xứ còn lại ngoại trừ năm thức.

820. Đây là cách làm thế nào chúng ta nên hiểu tại sao chỉ có các sắc vật làm duyên nơi tái sanh thức và trong qui trình hiện hữu và làm sao danh này lại làm duyên.

3. Danh sắc làm duyên.

821. *Danh nào phối hợp với sắc làm duyên cho pháp khởi sanh.*

*cách nào từng trường hợp riêng rẽ.
Vị tôn tử có thể nhận ra được.*

822. Trước tiên, ví dụ như: nơi tái sanh thức bao gồm ngũ uẩn, danh sắc được coi như là bộ tam uẩn với sắc ý vật làm duyên, như câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, tương ưng duyên, bất tương ưng duyên, đối với xứ thứ sáu. Đây chỉ là tiêu đề mà thôi, nhưng vì tất cả đều có thể phân tích được theo cách đã nói ở trên nên ta không đưa ra chi tiết ở đây.

Đây là cách mô tả “do danh sắc làm duyên, thì sáu xứ nổi lên.” (6) do sáu xứ làm duyên.

823. Trong phần mô tả “sáu xứ làm duyên, thì xúc nổi lên” [ngài nói như sau:]

*xúc lại có sáu loại
ngắn gọn có nhãn xúc;
nhưng rồi lên tới 32 xúc[86]
với chi tiết kèm theo thức.*

824. Liên quan đến “nhãn xúc” v.v... đã được truyền lại trong Kinh Pāli có tới sáu loại xúc. Nhưng theo chi tiết thì có năm loại xúc đem lại quả thiện và năm loại đem lại quả bất thiện bắt đầu với nhãn xúc tất cả là mười loại; phần xúc còn lại được liên kết với 22 loại tâm quả hiệp thể là 22; như vậy tất cả các loại xúc lên tới 32 loại giống như thức có các hành làm duyên được đề cập đến ở trên.

825. Nhưng đối với lục xứ làm duyên thì ba mươi hai loại xúc này, về điểm này, có đề kệ như sau:

*một số Tôn Giả coi lục xứ
làm ngũ xứ nội phần
với xứ thứ sáu, và những xứ còn lại
cộng chung với sáu xứ ngoại phần.*

826. Về điểm này, trước tiên có những người đã coi điều này là cách giải thích sự xuất hiện của sắc được cấu tạo[87] và họ cho làm duyên [tức là các xứ] và xúc có y tương sanh lại được gộp chung nơi một thừa kế duy nhất.[88] [Chính vì thế] xúc được coi làm duyên cho cả xứ thứ sáu nơi vô sắc hữu, vì có ghi trong đoạn Kinh sau: “do xứ thứ sáu làm duyên, xúc nổi lên.”[89] và ở chỗ khác sáu xứ được coi như bao gồm cả trong đó và các xứ này có một từ bao gồm tất cả để gộp toàn bộ các thành phần (*ekadesa-sarūpekaśaṃ katvā*). Họ giảng dạy rằng: năm xứ nội phần bắt đầu với nhãn xúc cùng với xứ thứ sáu là “sáu xứ” đối với xứ thứ sáu và sáu xứ đó được gọi là “sáu xứ” duyên nội phần.

827. Nhưng cũng có những người lại cho là chỉ có xúc y tương sanh mới được gồm trong thừa kế duy nhất. Đang khi đó duyên lại thuộc về những thừa kế riêng rẽ. Và họ lại cho rằng tất cả hay bất kỳ xứ nào như vậy làm duyên cho xúc, và họ cũng gồm luôn cả các xứ ngoại phần vào số đó luôn. Chính vì thế họ đã cho rằng: với năm xứ nội phần cùng với xứ thứ sáu. Và cũng như các xứ ngoại phần bắt đầu với cảnh sắc, cũng được coi như là “lục xứ” vì xứ thứ sáu và lục xứ, khi đã được cân nhắc một cách toàn diện cộng với sáu xứ, thì được gọi là “lục xứ.”

828. Ở đây ta có thể nói: ‘Một loại xúc không thể xuất phát từ toàn bộ các xứ. Cũng như không phải toàn bộ các xúc xuất phát từ một xứ duy nhất được. Và chính vì thế “với lục xứ làm duyên, xúc [khởi sanh, xuất hiện] ở đây được nói ở số ít. Tại sao vậy? về vấn đề này đây là câu trả lời. Chính vì một xúc không thể xuất phát từ toàn bộ các xứ cũng như toàn bộ không thể xuất phát từ một mà ra. Tuy nhiên một xúc xuất phát từ nhiều; vì nhãn xúc xuất phát từ nhãn xứ, từ sắc xứ, từ ý xứ được gọi là nhãn thức. Và từ pháp xứ được bao trùm các pháp tương ưng còn lại. Chính vì thế điều này nên được phân tích liên tục như là điều thích hợp, vì thế có kệ rằng:

*cho dù ta khẳng định ở số ít
Đức Phật lại chỉ rõ kèm theo đây
Xúc này, cho dù chỉ có một
lại xuất phát từ nhiều xứ khác nhau.[90]*

[178] “Cho dù ta khẳng định ở số ít” nhờ lời khẳng định ở số ít này, cụ thể là, do lục xứ làm duyên, thì xúc [khởi sanh]. Đức Phật đã chỉ rõ là xúc, chỉ có một loại, lại xuất hiện từ nhiều xứ khác nhau.

Đây là ý nghĩa ta muốn giải thích.

(1) Phương cách làm duyên.

829. Nhưng liên quan đến các xứ.

*Ngũ xứ xuất hiện theo sáu cách.
Một loại bằng chín cách, lục xứ ngoại phần
Khi đã xuất hiện như vậy
Duyên khởi sanh xúc được hiểu rõ.*

830. Về điểm này, đây là cách giải thích. Trước tiên ngũ xứ bao gồm nhãn xứ, v.v... làm duyên cho năm loại xúc được chia thành nhãn xúc.v.v.. bằng sáu cách, y chỉ duyên, tiền sanh duyên, quyền duyên, bất tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên. v.v... Sau đó quả ý xúc duy nhất làm duyên cho quả ý xúc được phân chia một cách đa dạng bằng chín cách như sau: câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, thực duyên, căn duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên. Nhưng liên quan đến các xứ ngoại phần thì sắc xứ làm duyên cho nhãn xúc theo bốn cách, là cảnh duyên, tiền sanh duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, tinh xứ [v.v...] cũng giống như vậy đối với nhĩ xúc, v.v... nhưng cả hai thứ cộng chung với các pháp xứ làm duyên cũng giống như vậy và chỉ làm duyên cho ý xúc bằng cảnh duyên mà thôi. Như vậy “lục xứ ngoại phần khi khởi sanh ta biết được duyên của xúc” [Được giải thích]

Đây là cách mô tả câu “do lục xứ làm duyên, xúc [khởi sanh]”

(7). Do xúc làm duyên, thọ [khởi sanh]

831. Trong phần mô tả “do xúc làm duyên, cảm thọ [khởi sanh],

*cảm thọ tên gọi giống như môn
như nhãn xúc sanh vân vân.
Chỉ gồm có sáu loại, tuy con số lên đến
Tám mươi chín loại cảm thọ khác nhau.*

(Vis. 566 nhưng xin đọc PsA 363; NdA 228)

832. Với các từ “ý xúc sở sanh thọ” v.v... trong Kinh Pāli, chỉ có sáu loại cảm thọ được khẳng định là nhãn xúc sở sanh thọ v.v... tùy thuộc vào các môn. Tuy nhiên, khi được phân loại có liên quan đến 89 loại tâm, thì “ con số lên tới tám mươi chín loại”

833. *Tuy nhiên, nơi các cảm thọ này,
chỉ có ba mươi hai loại
liên kết với kết quả
ta phải đề cập đến ở đây
về điểm này, xúc làm duyên
nơi ngũ môn năm thọ trong tám cách
xúc còn lại chỉ bằng một cách
cũng như vậy nơi ý môn mà thôi. [179]*

834. Về điểm này, nơi ngũ môn, xúc bắt đầu với nhãn xúc làm duyên bằng tám cách, câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, thực duyên, tương đương duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên, cho năm loại cảm thọ, có xứ của chúng như là thần kinh nhãn.v.v... . Nhưng xúc đó bắt đầu với nhãn xúc làm duyên chỉ bằng một cách mà thôi, đó là thân y chỉ duyên, cho những quả thọ còn lại thuộc dục giới xuất hiện nơi mỗi môn thông qua tiếp xúc quan sát và na cảnh.

835. [Làm duyên] “nơi ý môn thì giống nhau” có nghĩa là xúc được gọi là ý xúc câu sanh cũng làm duyên bằng tám cách giống nhau đối với các loại quả thọ dục giới xuất hiện như là na cảnh nơi ý môn; và cũng chính là như vậy đối với các loại quả thọ thuộc ba cõi khác. Xuất hiện nơi tái sanh, hay thời tái sanh, thời hữu phần và tử. Nhưng ý xúc tương ưng với ý môn hướng tâm làm duyên bằng

một cách duy nhất mà thôi. Đó là thân y chỉ duyên, cho các cảm thọ dục giới nổi lên nơi ý môn thì được coi như là na cảnh.

Đây là cách mô tả mệnh đề “do xúc làm duyên, thọ [nổi lên]”

8. Do thọ làm duyên, ái dục [nổi lên]

836. Trong phần mô tả mệnh đề:

*Do thọ làm duyên,
Ái dục sẽ nổi lên
Đây sáu loại ái
Được chứng tỏ rõ ràng
Là sắc ái vậy.*

Và về điểm này, mỗi cảm thọ ở đây lại xuất hiện bằng ba cách.

837. Ý nghĩa trong phần mô tả mệnh đề “do cảm thọ làm duyên ái dục [nổi lên]” có sáu loại ái dục được chứng minh, giải thích và diễn giải đó là “sắc ái... pháp ái” được gọi với tên theo đối tượng như người con trai được gọi tên theo đặc tính của người cha. Vậy như ta có “con trai nhà giàu”; “con trai vị Bàlamôn”. Về điểm này “sắc ái” (*rūpatanḥā*) chính là ái dục có liên quan đến cảnh sắc; đây là ý nghĩa các từ.

838. Nhưng liên quan đến sáu loại ái dục, mỗi loại có 3 đặc điểm. Theo cách xuất hiện như: dục ái, hữu ái, và phi hữu ái. Vì khi sắc ái nổi lên trong hình thức hoan hỷ dục lạc có cảnh sắc làm đối tượng xuất hiện nơi tiêu điểm nhãn xứ, ta gọi đây là dục ái và khi nó xuất hiện câu hành với thường kiến, nổi lên cũng có cùng đối tượng như thế được coi như tồn tại vĩnh viễn, thì được gọi là hữu ái và khi tham ái câu hành theo thường kiến thì được gọi là hữu ái. Nhưng khi nó nổi lên câu hành với đoạn kiến và thừa nhận cùng một đối tượng phải được biến mất và tiêu diệt thì được gọi là phi hữu ái. Vì đây là tham ái câu hành với đoạn kiến. **[180]** Chính vì vậy trong trường hợp có thỉnh ái.v.v...

839. Những ái dục này lên tới mười tám loại. Mười tám loại này có liên quan đến chính cảnh sắc của mỗi chúng ta, v.v... và mười tám ái dục liên quan đến các đối tượng bên ngoài, lên tới 36 loại, 36 loại ái dục quá khứ, 36 loại ái dục tương lai và 36 loại ái dục hiện tại; tất cả lên tới 108 loại ái dục. Khi những loại ái dục này được tóm gọn lại ta biết rõ chúng chỉ còn sáu loại mà thôi, theo đối tượng như sắc ái. và chỉ còn ba loại dục ái v.v... .

840. Ngoại trừ tình cảm làm cảm thọ, sau khi đã cảm thấy sáng khoái nơi cảm thọ thì điều nổi lên thông qua các cảnh sắc và các đối tượng khác, con người này thừa nhận vinh dự của người họa sĩ, nhạc sĩ, người diễn viên, đầu bếp, kỹ thuật, nhà cung cấp thuốc trường sinh (*rasāyanavidhāyaka*) các bác sĩ, v.v... là những người đánh bóng các cảnh sắc, v.v... làm đối tượng, cũng nhờ tình thương đối với đứa con nhỏ sau khi đã có được sáng khoái với nó thì người mẹ đã thương cho bà mẹ. Chính vì thế ta nên hiểu toàn bộ những loại thêm khát (ái dục) này đều có cảm thọ làm duyên.

841. *Và ở đây vì ta đã rập tâm
chỉ có quả thọ lạc
vì thế đây là cách duy nhất
làm duyên cho ái dục mà thôi*

“chỉ một cách” có nghĩa làm duyên ở đây chỉ là thân y chỉ duyên.

842. Hay bởi vì:

*có người khổ vì tìm kiếm hạnh phúc
có hạnh phúc lại muốn nhiều hơn
nên đã coi, xả được biết đến
là hạnh phúc vì chính là an bình.
ba cảm thọ đều làm duyên
cho đủ thứ ái dục được gộp lại
do cảm thọ làm duyên như thế*

*nhieu ái dục sẽ khởi sanh từ đây
điều vị đại Tôn giả đã phán dạy.
dù cảm thọ làm duyên mà thôi.
nếu không có tùy miên trong đó.
Ái dục cũng không thể xuất hiện ra
Vật thánh nhân tuyệt hảo cũng giải thoát như vậy.*

Đây là cách mô tả giải thích mệnh đề “do thọ làm duyên ái khởi xuất ”

(9) do ái làm duyên, chấp thủ khởi xuất. (i) Bốn loại chấp thủ

843. Trong phần giải thích mệnh đề “do ái dục làm duyên chấp thủ [khởi xuất]”

*chấp thủ có bốn loại được giải thích
chỉ gồm giải thích ý nghĩa mà thôi
lại phân tích ngắn gọn và chi tiết
các pháp cũng như trình tự nữa.*

844. Trong bản văn Pāli có bốn loại chấp thủ cũng đã được truyền lại, cụ thể là, dục thủ, kiến thủ, giới cầm thủ và ngã chấp thủ.

845. (1) Đây là cách “phân tích ý nghĩa” bám lấy các loại vật dục được gọi là đối tượng (*vatthu*), như vậy đây là dục thủ. Cũng vậy, đây chính là tham dục và chấp thủ. Như vậy ta gọi là dục thủ. [181] Chấp thủ (*upādāna*) chính là bám víu chặt lấy; vì ở đây tiếp đầu ngữ *upa* có nghĩa là mạnh mẽ, như trong trường hợp từ *upāyāsa* (nổi khổ lớn lao) và (*upakutṭha*) (ghê tởm quá sức). Cũng vậy, đây chính là kiến, và chấp thủ, như vậy ta có kiến thủ. Vì trong trường hợp tà kiến: “những điều gì là ngã và thế giới là bên ngoài,” (D I 14) v.v... loại quan điểm vừa đề cập và chấp thủ điều trên. Cũng giống vậy, chấp thủ với giới cầm thủ. Như vậy ta có giới cầm thủ đối với việc tu tập khổ hạnh con bò, và thế nguyện con bò.v.v... (xin đọc M I 387tt) Chính cả hai đều là các loại chấp thủ cả, vì do niềm tin tưởng là thanh tịnh xuất hiện theo kiểu đó. Cũng giống vậy, họ đã tạo ra các lý thuyết căn cứ vào những điều đó. Như thế đây là một lý thuyết, họ bám víu lấy các lý thuyết đó, như vậy ta cũng có chấp thủ; họ lý thuyết hóa điều gì vậy? hoặc bám víu lấy điều gì vậy? bản ngã. Bám víu các lý thuyết bản ngã chính là ngã chấp thủ. Hoặc giả, nhờ điều đó họ bám víu lấy bản ngã mà đây chỉ là lý thuyết suông về bản ngã mà thôi. Như vậy điều đó chính là ngã chấp thủ. Đây là trường hợp đầu tiên về phần “phân tích ý nghĩa”

846. (2) Liên quan đến “mô tả ngắn gọn và đầy đủ các pháp” trước tiên mô tả ngắn gọn về dục thủ được gọi là ái dục mạnh mẽ, vì [Đức Phật] nói rằng: “Về điểm này, dục thủ là gì vậy? Điều diễn ra nơi dục lạc chính là tham muốn các dục, thèm khát các dục, khoái lạc về những dục, tham ái những dục, yêu thích những dục đó, nôn nóng về những dục đó, mê đắm cuồng dại vì những dục đó, đây là điều ta gọi là dục thủ.” (Dhs §1214) ái dục mạnh mẽ là tên gọi dành cho những ái dục tiếp theo đã trở thành vững chắc do những ái dục trước đó, đã và đang hành xử như là thân y chỉ duyên. Nhưng một số người lại cho là: “ái dục chính là khát khao một đối tượng mà người đó chưa đạt được, giống như cánh tay tên cướp dang rộng ra trong đêm tối: thủ chính là nắm chặt lấy một đối tượng đã chiếm đoạt được, giống như bọn cướp bám chặt lấy của cải chúng chiếm đoạt được. Những pháp này thì đối nghịch lại với đặc tính thiếu dục và tri túc. Vì thế nên chúng là căn nguyên mọi đau khổ. Do bởi việc tìm kiếm và giữ chặt lấy [tài sản]” (xin đọc ii 58tt) ba loại chấp thủ còn lại nói một cách ngắn gọn chỉ đơn giản là tà kiến mà thôi.

847. Nhưng triển khai một cách chi tiết, dục thủ là một pháp thèm khát mãnh liệt được mô tả ở trên, gồm có 108 loại liên quan đến các cảnh sắc..v.v... kiến thủ tà kiến dựa trên mười cơ sở tà kiến theo như [Đức Phật] đã nói như sau: “Về điểm này, kiến thủ là gì vậy? Không có bố thí, không có dâng cúng... trên thế gian này chẳng có các vị samôn hay Balamôn chánh hướng và chánh hạnh, là những người đã tự chứng đạt bằng thắng trí và dám công bố rằng thế gian này hay thế giới nào khác nữa, quan điểm như vậy theo kiểu này... chỉ là một loại giả định ngang bướng – điều này được gọi là kiến thủ.” (Vbh 375; Dhs §1215) Nhưng giới cầm thủ lại cho rằng quan điểm thanh tịnh chỉ xuất hiện từ nghi lễ và giới luật mà ra, theo như [Đức Phật] đã nói rằng: [182] “Về điểm này, giới cầm thủ là gì vậy?... sự thanh tịnh đó chỉ xuất hiện bằng chấp hành các nghi thức và lễ lạc, quan điểm thuộc loại này... loại giả định ngang bướng như thế được gọi là giới cầm thủ.” (Hhs §1216). Ngã chấp thủ chính

là dựa trên hai mươi quan điểm thân kiến, theo đó [Đức Phật] đã cho rằng: “Về vấn đề này, ngã chấp thủ là gì vậy? Ở đây một người vô học bình thường... không tu tập giới luật người đó chỉ nhận thấy sắc là ngã... một kiểu suy luận ngang bướng như vậy được gọi là ngã chấp thủ.” (Dhs §1217) Đây chính là cách giải thích ngắn gọn và đầy đủ các pháp”.

848. (3) Liên quan đến trình tự lớp lang” Ở đây trình tự có ba loại: trình tự khởi sanh, trình tự đoạn trừ và trình tự thuyết pháp.

849. Về điểm này, trình tự khởi sanh không hiểu theo nghĩa đen vì không có khởi sanh đầu tiên nơi các phiền não, nơi vòng luân hồi tái sanh vô thủy. Nhưng hiểu theo nghĩa tương đối [ta có thể hiểu như sau:] Bình thường một niềm tin hiện hữu duy nhất nơi thường kiến và đoạn kiến được tiến hành bằng cách giả định có bản ngã. Sau đó, nơi kẻ nào giả định rằng, ‘bản ngã tồn tại vĩnh cửu’ thì xuất hiện giới cấm thủ trong việc thanh tịnh bản ngã; và nơi kẻ nào giả định rằng, bản ngã này tiêu diệt và như vậy kẻ đó lại không đếm xỉa gì đến đời sau thì dục thủ nổi lên nơi kẻ đó. Chính vì thế trước tiên sẽ nổi lên ngã chấp thủ và sau đó là kiến thủ và rồi đến giới cấm thủ hay dục thủ. Thế rồi, đây chính là trình tự chấp thủ nổi lên nơi một qui trình hiện hữu.

850. Và ở đây kiến thủ, v.v... được đoạn trừ đầu tiên vì thánh đạo Nhập Lưu đã đoạn trừ được điều này; sau đó là dục thủ được đoạn trừ vì chính thánh đạo A-la-hán đã đoạn trừ được điều này. Đây cũng chính là trình tự đoạn trừ.

851. Nhưng dục thủ được giảng dạy đầu tiên trong số bốn chấp thủ này là do đặc tính quá rộng rãi bao la trong lãnh vực mục tiêu đối tượng (*visaya*) và cũng chính vì đặc tính quá rõ ràng nơi chấp thủ này, chấp thủ này có lãnh vực mục tiêu quá rộng rãi bao la là do đặc tính tương ứng với tám loại tâm. Các chấp thủ khác có lãnh vực hẹp hơn do chúng chỉ tương ứng với bốn loại tâm mà thôi. Và thường thường đó là dục thủ là một điều đã quá rõ ràng là do tình yêu của con người với đối tượng luyến ái. (xin đọc M i 167) các loại chấp thủ khác lại không vậy [nơi người nào đó] có dục thủ thường hay phô bày ra và bằng các lễ nghi (xin đọc M i 265) nhằm mục đích đạt đến cho được đối tượng dục lạc của mình. Kiến thủ khởi sanh tiếp theo sau dục thủ, vì kiến thủ thường phô bày và với các lễ nghi đều là tà kiến của người đó.^[91] Và sau đó lại chia ra làm hai đó là giới cấm thủ và ngã chấp thủ. Và về hai chấp thủ này, thì giới cấm thủ được giảng trước tiên mang đặc tính thô, vì nó có thể hiểu được bằng cách thấy tu những hạnh con bò, tu hạnh con chó của các vị đạo sĩ. Và sau cùng là ngã chấp thủ được giảng thuyết sau cùng vì do đặc tính cao siêu nơi chấp thủ này. Đây chính là trình tự thuyết pháp. (ii) phương cách nhân duyên.

852. *Ái dục ở đây chính làm duyên trước tiên chỉ một cách duy nhất. nhưng với ba loại ái dục còn lại có bảy, tám cách thể hiện vậy. [183]*

853. Và ở đây, liên quan đến bốn loại chấp thủ được thuyết pháp như sau đây: dục ái làm duyên bằng một cách duy nhất, đó là thân y chỉ duyên, cho loại chấp thủ đầu tiên, cụ thể là dục thủ, vì nó nổi lên liên quan đến những lãnh vực đối tượng trong đó hỷ ái. Nhưng ái dục còn làm duyên bằng bảy cách khác nhau, đó là câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ứng duyên, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên và nhân duyên, hay bằng bảy cách như trên và câu hành với thân y chỉ duyên nữa là tám, và cũng như vậy cho ba loại thủ chấp còn lại; và khi nào chấp thủ là thân y chỉ duyên thì sẽ không bao giờ trở thành câu sanh duyên được.

Đây là cách mô tả mệnh đề “do ái làm duyên, thủ [nổi lên]”

(10) Do thủ làm duyên, hữu xuất khởi.

(1) Định nghĩa.

854. Trong phần mô tả mệnh đề “do thủ làm duyên, hữu khởi xuất”

(1) về ý nghĩa, (2) về pháp
(3) về mục tiêu, (4) phân tích (5) phối hợp

(6) và những gì nhờ đó đã trở thành duyên.
Ta nên biết rõ ràng về định nghĩa.

855. (1) Về điểm này, điều gì tồn tại (*bhavati*), thì hiện hữu. **Duvidhena** <137. 1> (“bằng hai cách”) có nghĩa là do có sự xuất hiện bằng hai cách, hay *duvidhena* ở sử dụng cách thay vì ở chủ cách, và *duvidho* chính là điều muốn ám chỉ ở đây. **Atthi** (“có mặt”): có tồn tại. Chính qui trình nghiệp được coi như là hiện hữu được gọi là **kamma-bhavo** (“nghiệp hữu”), qui trình tái sinh cũng chính là hiện hữu **uppatti-bhavo** (“sinh hữu”) và ở đây qui trình tái sinh tồn tại. Như vậy hiện hữu tồn tại. Nhưng chính là vì “sự xuất hiện của Đức Phật là hạnh phúc khôn xiết” (Dh 194) được đề cập đến vì Ngài là nguyên nhân hạnh phúc khôn xiết. Chính vì thế nghiệp nên được hiểu như là hiện hữu được đặt tên theo kết quả. Vì do sự tạo ra hiện hữu đó.

856. Về điểm này, **katamo kammabhavo?** <137.3> (“nghiệp hữu là gì vậy?”) có nghĩa là trong số hai loại hữu, thì đâu là nghiệp hữu? **Puññābhisaṅkhāra** (“tác ý thiện”) v.v... có ý nghĩa như đã nói ở trên. (§ 645). **Sabbam** (“tất cả”): không còn lại. “điều gì đưa đến dẫn đến hiện hữu” đó chính là **bhavaḡami** (“điều dẫn đến hiện hữu”); bằng cách này thì đặc tính siêu thế bị loại ra. Vì đây là cách diễn giải luân hồi (*vaṭṭakathā*), nhưng điều siêu thế đó lại có tương ứng với xuất luân hồi, (*vivaṭṭa-nissita*). Điều gì được thực hiện (*karīyati*), và như vậy là nghiệp đó.

857. Loại hiện hữu được gọi là dục giới chính là **kāmbhavo** <137.8> (“dục hữu”) tương tự như vậy đối với các loại sắc hữu và vô sắc hữu. Ta còn có hiện hữu của những gì có tướng, hay có tướng ở đây nơi hiện hữu. Như vậy đây là **saññābhavo** “tướng hữu” [184] Điều trái ngược là **asaññā-bhavo** (“vô tướng hữu”), do bởi thiếu vắng tướng thô và hiện hữu tướng tinh tế điều đó là phi tướng phi phi tướng hữu đó. Như vậy đây là **nevasaññā-nāsaññābhavo** (phi tướng phi phi tướng hữu). Hiện hữu chỉ cấu tạo từ sắc uẩn mà thôi được gọi là **ekavokārabhavo** (“nhất uẩn hữu”); hay là loại hiện hữu đó chỉ một uẩn cấu tạo mà thôi, như vậy đây là hữu **Ayam vuccati uppattibhavo** (“điều này được gọi là sinh hữu”) loại hiện hữu này có chín loại và được gọi là sinh hữu .

858. Trước tiên điều này cho thấy định nghĩa nên được hiểu như thế nào ở đây “theo ý nghĩa” vậy.

859.(2) “Liên quan đến pháp” tuy nhiên, ở đây tác ý thiện như là một pháp gồm có mười ba loại tư (volition); các phi tác ý thiện gồm mười hai loại; bất động hành là pháp gồm bốn loại. Bằng cách nói “toàn bộ những nghiệp đều dẫn đến hiện hữu.” cũng được gộp lại ở đây toàn bộ những pháp tương ứng với tư (volition) hay là pháp dẫn đến tích lũy cái được gọi là nghiệp chướng.

860. Về điểm này, dục hữu chính là ngũ uẩn chiếm được thông qua nghiệp (*upādiṇṇa*); nghĩa đen là: (“bám víu lấy”). Cũng giống như thế sắc hữu, vô sắc hữu thì gồm có bốn loại; tướng hữu lại có từ bốn đến năm loại; phi tướng hữu, là một uẩn chiếm được nhờ nghiệp chướng, phi tướng phi phi tướng hữu gồm bốn loại, nhất uẩn hữu. v.v... liên tiếp chỉ có một loại. Bốn và năm uẩn, vì các uẩn chiếm được nhờ vào nghiệp chướng. Đây chính là cách ta nên hiểu định nghĩa cũng như là “một pháp”.

861. (3) “Như là mục tiêu” và cho dù trong phần mô tả hiện hữu một cách chính xác như trong phần mô tả về các hành chỉ có các tác ý thiện.v.v... được kể tới mà thôi, ấy vậy điều này cũng thế, việc nhắc lại có mục tiêu vì trong trường hợp trước đó nó làm duyên tái sinh [nơi hiện hữu này] do nghiệp quá khứ, đang khi đó trong trường hợp này nó làm duyên tái sinh trong tương lai là do nghiệp hiện tại. Hay nói cách khác, trước đó trong đoạn văn bắt đầu với: “Về vấn đề này, tác ý thiện là gì vậy?” Đó chính là tư (volition) thiện thuộc dục giới” <135.17> chỉ có tư (volition) mới được gọi là “hành” nhưng ở đây, các từ “toàn bộ nghiệp đều dẫn đến hiện hữu” <137.5> cũng vậy các pháp tương ứng với tư (volition) được gộp trong đó và trước đó chỉ có nghiệp làm duyên cho thức mới được gọi là “các hành mà thôi”; nhưng hiện nay cũng vậy điều gì tạo ra hữu cũng được gộp lại. Nhưng tại sao có nhiều từ đến như vậy? Trong trường hợp mệnh đề “do vô minh làm duyên, các hành xuất hiện” chỉ có các pháp thiện và bất thiện được diễn tả là các tác ý thiện. v.v... ; nhưng trong mệnh đề “do thủ làm duyên hữu xuất hiện,” các pháp thiện và bất thiện kể cả các pháp vô ký cũng được diễn tả ở đây, vì do việc gộp chung cả sinh hữu (*uppattibhava*). Chính vì thế [185] việc nhắc lại chỉ có một mục tiêu nơi mỗi ví dụ. Đây chính là điều định nghĩa được công nhận “làm mục tiêu.”

863. (4). “ Theo cách phân tích, phối hợp” có nghĩa là cả hai việc phân tích và phối hợp hữu đều có thủ làm duyên. Nghiệp do dục thủ làm duyên, được thực hiện và tạo ra dục hữu, chính là “nghiệp

hữu” các uẩn nhờ đó được tạo ra chính là “sinh hữu” cũng tương tự như vậy trong trường hợp sắc hữu và vô sắc hữu. Như vậy có tới hai loại dục hữu, do dục thủ làm duyên và gộp lại trong đó chính là tướng hữu và ngũ uẩn. Và có hai loại vô sắc hữu; và được gộp lại trong đó là tướng hữu và tứ uẩn hữu. Như vậy cộng chung lại với những gì được gộp lại, có sáu loại hiện hữu. Và chính vì, cùng với những gì được gộp lại có tới sáu loại hiện hữu do dục thủ làm duyên. Chính vì thế theo phân tích gộp chung tất cả lại có tới 24 loại hiện hữu do dục thủ làm duyên.

864. (5) “Theo cách phối hợp” bằng cách hợp chung nghiệp hữu với sinh hữu, cùng với những gì được gộp chung lại có một loại dục hữu với dục thủ làm duyên; cũng giống vậy với sắc uẩn và vô sắc hữu. Như vậy lại có ba loại hiện hữu, và cũng giống như vậy do ba loại chấp thủ còn lại làm duyên. Chính vì thế nhờ phối hợp, cùng chung với loại được gộp lại có mười hai loại hiện hữu do chấp thủ làm duyên.

865. Hơn thế nữa, nhìn chung nghiệp do chấp thủ làm duyên dành được dục hữu là nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra đó là sinh hữu. Tương tự như vậy trong trường hợp sắc hữu và vô sắc hữu. Chính vì thế, cùng với cách được gộp trong các loại hữu này, còn có hai loại dục hữu, hai loại sắc hữu và hai loại vô sắc hữu. Hoặc giả, không chia thành nghiệp hữu và sinh hữu, cùng với hữu được gộp chung với các loại hữu này, còn có ba loại hữu khác đó là dục hữu, v.v... hay không chia thành dục hữu v.v... cùng với hữu được gộp chung với chúng, có hai loại hữu, như nghiệp hữu và sinh hữu. Và cũng như vậy, không chia thành nghiệp hữu và sinh hữu. Chỉ còn có một loại hữu theo như những từ trong mệnh đề “do chấp thủ làm duyên, hữu [khởi sinh]”

866. Điều này cho thấy bằng cách nào ta nên hiểu rõ về định nghĩa hữu do chấp thủ làm duyên theo phân tích và phối hợp là như thế nào.

867. (6) “Liên quan đến điều trở thành duyên” có nghĩa là ta nên hiểu định nghĩa ở đây xem loại chấp thủ nào làm duyên cho loại hữu nào. Nhưng ở đây điều gì làm duyên cho điều gì? Bất kỳ loại nào [186] có thể làm duyên cho bất kỳ loại hữu nào. Đối với một người bình thường lại giống như một người mất trí. Và thiếu suy xét: “Điều này đúng hay sai?” và đang khi khao khát thông qua bất kỳ loại chấp thủ nào thuộc bất kỳ loại hữu nào, người đó thực hiện bất kỳ loại nghiệp nào. Chính vì thế điều gì một số người cho là, cụ thể như, những loại sắc hữu và vô sắc hữu đó không thể xuất hiện thông qua giới cấm thủ, không nên được chấp nhận. Điều gì nên được chấp nhận đó là toàn bộ các loại [hữu] xuất hiện thông qua toàn bộ các loại [chấp thủ]

868. Thí dụ như, ở đây có một số người nghĩ rằng theo tin đồn hay tà kiến mà dục giới sẽ được hoàn thành nơi cõi nhân loại trong số các gia đình vĩ đại Khattiya, v.v... và nơi sáu cõi chư thiên thuộc dục giới do bị lạc lõng bằng tà thuyết đó..v.v... [92] và tưởng tượng ra rằng do nghiệp mà dục giới sẽ được hoàn tất. Do dục thủ kẻ đó thực hiện nhằm mục đích chứng đắc ước muốn đó, lại hành động theo thân ác hạnh..v.v... bằng cách hoàn tất thân ác hạnh đó kẻ đó phải tái sinh nơi những cõi thông khổ. Hay do ao ước dục vọng, hiển hiện ở đây vào lúc này và đang khi bảo vệ những gì đã chiếm đoạt được, người đó thực hiện các hành vi thân ác hạnh. v.v... do thực hiện ác hạnh như thế người đó phải tái sinh cõi thông khổ. Nghiệp chính là nguyên nhân người đó phải tái sinh, ta thấy có nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp tạo ra lại là sinh hữu. Nhưng tướng hữu và ngũ uẩn cũng được gộp lại trong đó.

869. Nhưng có người khác đã tăng cường hiểu biết của mình bằng cách lắng nghe Phật Pháp v.v... tưởng tượng ra rằng, “nhờ vào loại nghiệp này thì ước muốn tham dục sẽ được thực hiện.” nhờ vào dục thủ này người đó thực hiện được những thân thiện hạnh.v.v... bằng cách thỏa mãn được thiện hạnh như vậy, người đó được tái sinh nơi các vị Chư thiên hay nơi nhân loại. Nghiệp là lý do khiến người đó tái sinh có được nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra do nghiệp cũng là sinh hữu. Nhưng hữu và ngũ uẩn cũng được gộp lại trong đó. Như vậy dục thủ làm duyên cho dục hữu với những phân chia và cũng được gộp lại trong đó.

870. Một người khác, đang khi nghe thấy hoặc nghĩ rằng ngoài dục giới đạt đến hoàn thiện nơi các cõi sắc và các cõi vô sắc, do dục thủ tạo ra các thiện chứng hữu sắc và vô sắc, và nhằm tới những chứng đắc đó, thì được tái sinh nơi cõi phạm thiên sắc giới và vô sắc giới. Nghiệp làm duyên khiến cho người đó tái sinh cũng có nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra do nghiệp lại chính là sinh hữu. Nhưng mang đặc tính tướng hữu, vô tướng hữu, phi tướng phi phi tướng hữu cũng như các loại hữu gồm nhất uẩn hữu, tứ uẩn hữu và ngũ uẩn cũng được gộp lại trong đó. Như vậy dục thủ chính làm duyên cho sắc hữu và vô sắc hữu cộng với cách phân chia và điều được gộp lại trong đó. [187]

871. Một người khác, do chấp thủ với đoạn kiến như sau: “ Bản ngã này bị tiêu diệt. Tiêu diệt hoàn toàn. Nơi các cõi vui thuộc dục giới, hay nơi một hoặc các loại sắc và vô sắc hữu, lại thực hiện được nghiệp để đạt đến mục tiêu đó. Nghiệp của người đó chính là nghiệp hữu. Nhưng những loại tướng hữu, v.v... cũng được gồm trong đó. Như vậy kiến thủ là nguyên nhân cho cả ba. Cụ thể là dục hữu, các loại sắc hữu và vô sắc hữu với những cách phân chia và điều chúng gồm tóm trong đó.

872. Một người khác, do ngã chấp thủ, lại nghĩ rằng: “ Bản ngã này sẽ nhập cõi lạc hay sẽ được giải thoát khỏi lo âu nơi các cõi vui thuộc cõi dục giới hay nơi một hoặc hai trong các cõi sắc giới và vô sắc giới nào đó.” Và người đó đã thực hiện nghiệp để đạt được cõi đó. Nghiệp của người đó chính là nghiệp hữu. Các uẩn được tạo ra do nghiệp lại là sanh hữu. Nhưng các loại tướng uẩn.v.v... cũng được gộp lại trong đó. Như vậy ngã chấp thủ làm duyên cho toàn bộ cả ba hữu, cụ thể là dục hữu, các loại sắc hữu và vô sắc hữu cộng với những cách phân chia và những gì chúng gộp chung lại trong đó.

873. Một người khác, nhờ giới cấm thủ lại nghĩ rằng: Những nghi thức và lễ bái này dẫn hẳn đến hoàn thiện được các nghi lễ này dẫn đến hạnh phúc tốt đỉnh hoàn hảo nơi các cõi vui thuộc cõi dục giới hoặc nơi một hay các cõi sắc và vô sắc khác. Và người đó thực hiện nghiệp để đạt đến điều đó. Nghiệp của người đó chính là nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp đó tạo ra chính là sanh hữu. Nhưng các loại tướng hữu v.v... được gộp lại trong đó. Như vậy giới cấm thủ làm duyên cho toàn bộ cả ba loại hữu cụ thể là, dục hữu, các loại sắc hữu và vô sắc hữu với những cách phân chia và những gì được gộp trong đó.

874. Đây chính là cách ta nên hiểu định nghĩa ở đây như làm duyên khiến cho hữu khởi sanh vậy.

(ii) Phương cách duyên.

875. Nhưng duyên ở đây là gì cho loại hiện hữu nào khởi sanh theo cách nào vậy?

Nên nhớ chấp thủ chỉ là thân y chỉ duyên

Cho sắc hữu cũng như vô sắc hữu.

và còn câu sanh duyên vân vân và vân vân.

Chính làm duyên cho dục hữu.

876. Thủ này, cho dù có bốn đặc tính, chỉ làm duyên bằng một cách duy nhất mà thôi, đó là thân y chỉ duyên, cho sắc hữu cũng như vô sắc hữu, cụ thể là, đối với nghiệp thiện thuộc nghiệp hữu. Diễn ra nơi dục hữu và đối với sanh hữu [nơi sắc và vô sắc hữu]. Liên quan đến dục hữu, đây làm duyên. “đó là câu sanh duyên v.v...” tức là, câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, bất ly khứ duyên, và nhân duyên. Đối với nghiệp hữu bất thiện tương ưng với chính bốn chấp thủ và chỉ có thân chỉ duyên mà thôi; đối với bất tương ưng.

Đây chính là cách mô tả mệnh đề “ do thủ làm duyên, hữu [khởi sanh]”

(iii) Do hữu làm duyên, sanh [xuất hiện].

877. [188] Liên quan đến phần mô tả về [mệnh đề] “do hữu làm duyên, sanh [xuất hiện]” v.v..định nghĩa về “sanh”v.v... ta nên hiểu đã được khẳng định trong phân tích về đế (*saccavibhaṅga*) .

878. Nhưng ở đây chỉ có nghiệp hữu được coi là “hiện hữu” vậy; vì chính điều đó, chứ không phải sanh hữu, có thể làm duyên cho sanh [khởi xuất]. Nhưng nó lại làm duyên theo hai cách đó là nghiệp duyên và thân y chỉ duyên.

879. Ở đây ta có thể nêu câu hỏi: “Nhưng bằng cách nào ta có thể biết được hữu làm duyên cho sanh [xuất hiện]?” là vì do sự khác biệt kém hơn và tốt hơn có thể quan sát được cho dù ta thấy có bình đẳng trong các duyên bên ngoài. Vì cho dù có sự ngang nhau nơi các nguyên nhân bên ngoài như thể là cha, mẹ, hạt giống, máu, chất dinh dưỡng, v.v... ta luôn thấy có sự khác biệt bên trong như thấp hơn cao hơn nơi chúng sanh, cho dù họ có là anh chị em song sanh, và điều đó nhất định là không có nguyên nhân đâu; vì nguyên nhân không luôn xuất hiện mọi nơi mọi lúc đâu. Cũng như chẳng có nguyên nhân nào khác hơn nghiệp hữu, vì không có lý do nào khác nơi thừa kế nội phần nơi các chúng sanh được sanh khởi từ đó. Chính vì thế nó chỉ có nghiệp hữu duy nhất cho sự khác biệt này; vì nghiệp chính là nguyên nhân cho sự khác biệt thấp hơn và cao hơn này nơi chúng sanh. Chính vì

thế Đức Phật đã nói: “Chính nghiệp đã sắp xếp chúng sanh theo thứ tự thấp hơn và cao hơn.” (M iii. 203) từ đó ta có thể biết được hữu chính làm duyên để sanh [khởi xuất].

880. Và vì khi không có sanh xuất hiện, cũng chẳng có lão và tử, cũng chẳng có các cõi bắt đầu với buồn khổ xuất hiện; nhưng khi đã có sanh, thì tức khắc sẽ xuất hiện lão và tử và các pháp khởi đầu với sầu, buồn rầu hoặc là phụ thuộc vào lão và tử nơi một người mất trí bị ảnh hưởng bởi các pháp đau đớn, được gọi là lão và tử hoặc giả họ không phải phụ thuộc vào một người chịu ảnh hưởng do một vài pháp đau đớn nào khác hơn thế. Chính vì thế sanh này làm duyên cho cả hai tức là lão và tử và cho cả buồn rầu nữa, v.v... nhưng nó chỉ làm duyên theo một cách mà thôi đó là thuộc dạng thân y chỉ duyên.^[93]

Đây là cách mô tả mệnh đề “do hữu làm duyên, sanh [xuất khởi] v.v...”

881. **evam etassa** <138. 22> (“*như vậy đây là...*”) v.v... nên được hiểu theo cách đã được trình bày ở đoạn tóm tắt (§ 625 ở trên) **Saṅgati** (“*xuất hiện cùng một lúc*”) v.v... đây chính là những ẩn dụ chứng minh việc “tập khởi”^[94]

(d) Hiện hữu luân

(1) Luân (bánh xe)

882. Đến đây cuối cùng thì buồn rầu, v.v... cũng đã được khẳng định. Bởi vậy vô minh được khẳng định ngay từ lúc khởi đầu Hữu Luân như vậy; mệnh đề “do vô minh [189] làm duyên, các hành sanh khởi.” Cũng được xác lập với buồn rầu, v.v... chính vì thế ta nên cho phù hợp với điều đó như sau:

*hữu luân hé khởi đầu không được biết.
chẳng có ai thực hiện lẫn người cảm thọ
trống rỗng với thập nhị hư vô, và không ngừng lại
ở bất kỳ nơi đâu, vì bánh xe (luân) không ngừng quay liên tục.*

883. Nhưng ở đây, (i) làm sao buồn rầu, v.v... có thể thiết lập vô minh (ii) là hữu luân này lại không có người khởi đầu? (iii) bằng cách nào chẳng có người tác thành lẫn người cảm thọ? (iv) tại sao lại trống rỗng với thập nhị hư vô?

884. (i) Buồn rầu, đau đớn^[95], sầu khổ, thương tiếc và thống khổ lại không thể tách biệt khỏi vô minh, và than khóc thấy xuất hiện nơi người hay si mê: chính vì thế trước tiên khi những điều này đã được thiết lập, thì vô minh cũng được thiết lập. Hơn thế nữa “do sự xuất hiện các phiền não cũng lại thấy nổi lên vô minh” (M I 55) đã được nói đến, và do sự sanh khởi các phiền não ta thấy xuất hiện những điều này bắt đầu với buồn khổ. Bằng cách nào vậy?

885. Trước tiên, buồn rầu luôn tách biệt khỏi vật dục (*vatthu-kāma*) lại có khởi sanh nơi dục lậu. Theo như có lời nói rằng:

*“do ước muốn và tham dục
nếu như ước muốn lẫn tránh người ta.
Người đó đau khổ như thế
Một mũi tên đâm thủng tâm can.*

Và theo như lời [Đức Phật] đã nói: “buồn rầu thường xuất phát từ những tham dục” (Dh. 215)

886. Và toàn bộ những điều này xuất hiện do khởi sanh các kiến lậu. Theo như có lời nói rằng: “Tôi là sắc, sắc của tôi” với thay đổi và sắc biến đổi liền xuất khởi buồn rầu, than vãn, đau đớn, sầu khổ và thất vọng” (S iii. 3)

887. Và do kiến lậu nổi lên cũng như hữu lậu, theo như lời [Đức Phật] đã nói: “Thế rồi có bất kỳ chư thiên nào xuất hiện, cho dù có sống trường thọ, mỹ miều, sung sướng tốt độ, cư trú lâu dài nơi những tòa lâu đài to lớn, khi họ nghe được học thuyết Phật Pháp của vị Như Lai, họ lại cảm thấy run sợ, xao xuyến, và cảm thấy động tâm” (S iii 85) giống như trong trường hợp các chư thiên bị quấy nhiễu liên tục do nỗi sợ hãi chết chóc vì quan sát thấy năm điềm báo^[96].

888. Và khi do sự xuất hiện hữu lậu, cũng như với vô minh lậu, theo như [Đức Phật] đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, kẻ khờ cảm nghiệm được đau khổ và buồn rầu ở đây vào lúc này theo ba cách” (M iii 163)

889. Vì thế cho nên, vì những pháp này nổi lên với sự xuất hiện các phiền não. Chính vì thế khi họ được thiết lập họ thiết lập phiền não là nguyên nhân vô minh; và khi lậu hoặc được thiết lập, vô minh cũng được thiết lập, do bởi nó có mặt khi duyên cũng có mặt. Đầu tiên điều này chứng tỏ ta nên hiểu vô minh được thiết lập như thế nào do sầu khổ v.v...

890. (ii) Nhưng khi vô minh đã được thiết lập vì nó có mặt khi duyên có mặt, và khi “do vô minh làm duyên các hành xuất hiện, do các hành làm duyên thì thức nổi lên,” [190] như vậy ta có qui trình nhân quả tiếp diễn liên tục. Chính vì thế khi hữu luân với mười hai yếu tố, xoay quanh với mỗi nối kết nhân quả được thiết lập “như thể không có khởi đầu”

891. Điều này là như vậy, có các từ nói lên: “do vô minh làm duyên, các hành nổi lên”, không phải là cách giải thích một khởi đầu đơn giản; đây là cách diễn giải một pháp cơ bản vì vô minh là một pháp cơ bản đối với ba luân. Chính do nắm bắt được vô minh mà kẻ khờ nắm được phiền não luân còn lại. Trong nghiệp luân.. v.v... chính vì nắm được đầu rấn mà cánh tay đã bị các phần thân còn lại của con rấn quấn chặt. Nhưng khi việc cắt bỏ vô minh đem lại hiệu quả, thì người khờ đó được giải thoát khỏi chúng giống như cánh tay bị mình rấn quấn chặt được buông ra khi người ta cắt đứt đầu rấn. Theo như lời [Đức Phật] đã nói rằng: “Với những gì còn lại cũng tiêu tan hết và vô minh đã bị diệt” (S ii 1) v.v... Chính vì thế đây là cách diễn giải pháp căn bản nhờ đó ta có sự lệ thuộc của người nắm được vô minh, và có được giải thoát đối với kẻ nào diệt trừ được triền phược đó. Đây không phải là cách giải thích của sự khởi đầu đơn giản.[97]

892. (iii) Hữu Luân này bao gồm sự xuất hiện các hành, v.v... cộng với vô minh, v.v... làm nguyên nhân tương ứng. Chính vì thế chẳng có người tác thành nào khác hơn là những nguyên nhân này như thể là Đấng Phạm Thiên (Brahmā), được coi như là “ Đấng Đại Phạm Thiên, Đấng Thánh Sư, Đấng Tạo Hóa” (D I 18) [nhằm thực hiện nhiệm vụ người tác tạo vòng luân hồi tái sinh; và không có ngã nào như là người cảm thọ lạc và khổ được coi như “đây là ngã của tôi đang nói và đang cảm thọ” (M io 8) Đây chính là cách ta nên hiểu “chẳng có bất kỳ người tác tạo cũng như cảm thọ nào cả.”

893. (iv) Nhưng ở đây, vì vô minh và giống như những yếu tố bao gồm các hành, v.v... thì thiếu vắng đặc tính trường cửu vì bản chất của vô minh là sinh và diệt. Và không có sắc đẹp do bởi vô minh đã làm dơ bẩn và tạo ra phiền não và không có lạc vì đã bị sanh và diệt đàn áp, và không có bất kỳ bản ngã [có khả năng] vận dụng được sức mạnh, vì vô minh chỉ tồn tại phụ thuộc vào các nguyên nhân mà thôi; hay vì vô minh giống như các yếu tố tạo ra các hành, v.v... lại không phải là ngã hoặc không do ngã” không phải nơi ngã, cũng không sở hữu được ngã, chính vì thế hữu luân này nên được hiểu như là “không có (không sở hữu) mười hai hư không.”

(3). Ba loại thời gian.

894. Sau khi thẩm nhuần được điều này, lại nữa,

Vô minh và ái dục làm căn nguyên

Thời gian còn chia thành ba gồm quá khứ, v.v...

Lệ thuộc vào đó đã chính thức có hai, tám và hai thuộc về các yếu tố của mình.

895. [191] vô minh và ái dục là hai điều nên được hiểu như là căn nguyên của hữu luân. Vì phát xuất ra từ quá khứ, thế nên vô minh chính là căn của (hữu luân này) và cảm thọ là mục tiêu cuối cùng của vô minh; và vì tiếp tục tiến tới tương lai, thì ái dục chính là căn nguyên còn lão và tử là mục đích cuối cùng; như vậy nó có hai đặc tính là như vậy.

896. Về điểm này, điều đầu tiên được khẳng định do cách của người nào đó có thói quen (*carita* “*tính khí*”) là tà kiến, và thứ hai theo cách của người nào đó có thói quen là ái dục. Vì vô minh chính là lãnh tụ nơi vòng luân hồi tái sinh đối với những kẻ nào có tính khí là tà kiến. Và ái dục chính là lãnh tụ của những ai có tính khí là ái dục. Hay trước tiên là nhằm mục tiêu diệt trừ đoạn kiến vì do sự xuất hiện quả đã làm rõ một điều là không hề có đoạn diệt các nguyên nhân; và thứ hai là nhằm mục tiêu diệt trừ thường kiến vì nó đã làm rõ lão và tử nơi điều đã xuất khởi. Hoặc giả điều đầu tiên đề

cập đến những người được thụ thai trong lòng mẹ vì điều đó minh chứng các căn xuất hiện liên tục; và điều thứ hai đề cập đến các hóa sanh do sự xuất hiện các căn một cách đồng thời.

897. Quá khứ, hiện tại và tương lai là ba loại thời gian. Liên quan đến những điều này ta nên hiểu rằng, theo những gì được truyền đạt xuống một cách thích đáng trong Kinh Pāli, thì hai yếu tố, vô minh và các hành thuộc thời gian quá khứ, tám yếu tố bắt đầu với thức và kết thúc với hữu thuộc thời gian hiện tại và hai yếu tố sanh, lão và tử thuộc thời gian tương lai.

(3) Nhân và quả

898. Lại nữa chúng ta nên hiểu như sau:

(i) Trước tiên có ba mối nối (hay liên kết) nhân, quả, nhân

Như là những phần đầu tiên, và

(ii) lại có bốn tóm tắt khác nhau

(iii) bánh xe gồm tới hai mươi hành tướng

(iv) với ba vòng luân hồi đang quay liên tục.

899. Về điểm này, giữa các hành và thức tái sanh, có một mối nối bao gồm nhân và quả; giữa cảm thọ và ái dục có một mối nối bao gồm quả và nhân; và giữa hữu và sanh có một mối nối bao gồm nhân và quả. Đây là cách chúng ta nên hiểu rằng “có ba mối nối nhân quả, nhân là các phần đầu tiên.

900. (ii) Nhưng lại có bốn giai đoạn, được xác định bằng khởi thủy và chung cuộc của các mối nối. Tức là: vô minh/ các hành là một tóm tắt; thức/ danh sắc/ lục xứ/ xúc thọ là tóm tắt thứ hai; ái dục / thủ/ hữu là tóm tắt thứ ba; và sanh/ lão và tử là tóm tắt thứ tư. Đây là cách chúng ta nên hiểu có “bốn tóm tắt khác nhau” là như thế nào.

901. (iii) Nhưng

Nhưng có ngũ nhân trong quá khứ.

Và (2) kèm theo với ngũ quả ở hiện tại

ngũ duyên cũng diễn ra vào lúc này.

và (4) trong tương lai với ngũ quả như trên.

Và nhờ vào hai mươi (bánh xe) được gọi là hành tướng^[98] các từ diễn tả “có bánh xe là hai mươi hành tướng” nên được hiểu như trên.

902. Về điểm này, (1) liên quan đến các từ “ngũ nhân xảy ra trong quá khứ,” trước tiên chỉ có hai nguyên nhân, cụ thể là, vô minh và các hành, **[192]** được khẳng định. Nhưng vì kẻ ngu dốt lại khao khát, và đang khao khát, người đó bám chặt lấy, và với chấp thủ là nguyên nhân liền xuất hiện hữu. Chính vì thế ái dục, thủ và hữu cũng được gộp lại thành nhân quá khứ. Chính vì vậy [Đức Phật] đã nói rằng: “Nơi nghiệp hữu trước đó, có xuất hiện mê, chính là vô minh; đã có tích lũy tái sanh tạo nghiệp chướng, đó là hành; cũng có chấp thủ đó là ái dục; có việc ôm ghi chặt lấy, ta gọi là bám víu, cũng có tư (volition) đó là hữu. Như vậy năm pháp trong nghiệp thức trước đó làm duyên cho xuất hiện tái sanh ở tại nơi đây nơi hữu hiện tại” (Ps. I 52)

903. Về điểm này, nơi nghiệp hữu trước đó” có nghĩa là nơi nghiệp hiện sinh đã được thực hiện nơi kiếp trước. “Có si mê xuất hiện, đó là vô minh” có nghĩa là si mê mà sau này là đau khổ. v.v... đã vì thế mà gây si mê cho những người đã thực hiện nghiệp chướng. Đó chính là vô minh. “có tích lũy đó là các hành” có nghĩa là các tư (volition) trước đó nơi người nào đã thực hiện nghiệp chướng. Giống như các tư trước đó đã nổi lên nơi người nào đã sửa soạn những pháp cần thiết cho một cuộc bố thí hàng tháng hay hàng năm sau khi người đó đã có suy nghĩ: “Tôi sẽ thực hiện bố thí.” Nhưng đó là tư của người nào cuối cùng đã giao của bố thí đến tận tay người nhận được gọi là hiện hữu hay nói khác đi đó chính là tư (volition) nơi sáu tộc hành tâm của một hướng tâm (adverting) duy nhất được gọi là các hành có tích lũy và Tư thứ bảy^[99] được gọi là hiện hữu hay bất kỳ Tư nào được gọi là “hiện hữu” và là các pháp tương ứng với điều được gọi là “các hành có tích lũy” “lại có tham lam đó là ái dục” có nghĩa là người này thực hiện nghiệp bất kỳ tham lam nào đều có, và khát vọng đối với quả được gọi là sanh hữu, là ái dục. “Lại có việc ôm ghi chặt lấy ta gọi là chấp thủ.” có nghĩa là việc ôm ghi chặt lấy, chấp thủ, bám chặt lấy được gọi làm duyên cho nghiệp hữu và diễn ra theo những cách như :

“Bằng cách thực hiện điều này tôi sẽ cảm nghiệm được dục lạc nơi chỗ này chỗ nọ. Tôi sẽ cắt đứt điều này được gọi là chấp thủ “Lại có tư (volition) được gọi là hiện hữu” có nghĩa là loại tư đã được khẳng định ở trên vào cuối câu đề cập đến “ tích lũy tức là hiện hữu” đây chính là cách ta nên hiểu ý nghĩa.

904. (2) “Và giờ đây có năm loại quả” có nghĩa là điều được ghi trong kinh Pāli bắt đầu với thức và kết thúc bằng thọ, theo như được mô tả như sau: “Ở đây nơi hữu hiện tại có tái sanh, đó là thức, đó là thọ thai trong lòng mẹ, gồm danh và sắc; cũng còn có thân kinh đó là xứ; đó là điều ta có thể đụng chạm tới, đó là xúc; đó là điều ta có thể cảm nhận được, đó là thọ, như vậy năm pháp ở đây có mặt nơi sanh hữu hiện tại cũng có làm duyên^[100] của nó nơi các nghiệp được thực hiện trong quá khứ” (Ps. I 52).

905. Về điểm này, “ta có tái sanh, đó chính là thức” có nghĩa là điều ta gọi là “tái sanh thức” vì nó nổi lên nối liền hiện hữu tiếp theo đó chính là thức. Cũng có tái sanh nơi lòng mẹ đó chính là danh và sắc có nghĩa là đó là điều bao gồm sự giáng sanh các sắc pháp và phi sắc trong lòng mẹ. Sự xuất hiện và thâm nhập [vào lòng mẹ] là danh và sắc. “ cũng còn có thân kinh, đó chính là xứ điều này **[193]** được nhắc đến liên quan đến năm xứ bắt đầu với nhãn xứ. “Còn có những gì có thể sờ mó đụng tới được, đó là xúc” có nghĩa là những gì nổi lên khi ta đụng chạm tới đối tượng, đó chính là xúc cũng xuất hiện những gì ta có thể cảm nghiệm được, đó là thọ. Có nghĩa là điều ta cảm nghiệm được như là nghiệp quả nổi lên cùng với tái sanh thức, hay với xúc mang theo sáu xứ làm duyên. Đó chính là cảm thọ. Đây là cách ta nên hiểu về ý nghĩa ở đây.

906. (3) “Năm nhân giờ đây cũng xuất hiện ở thời điểm này” có nghĩa là ái dục, v.v... ái dục, thủ và hữu cũng được truyền lại trong Kinh Pāli. Nhưng khi hữu được gộp lại trong đó, thì các hành lại xảy ra trước đó, hoặc những gì tương ứng với hành cũng được gộp lại trong đó. Và bằng cách gộp ái dục và thủ, vô minh tương ứng với điều đó hoặc do đó người nào có si mê thực hiện nghiệp cũng được liệt kê trong đó. Như vậy ta có năm nguyên nhân, như [Đức Phật] đã nói: ở đây (hữu hiện tại) với sự trưởng thành của xứ, ta thấy xuất hiện si mê, đó là vô minh, lại có tích lũy được gọi là các hành, rồi tham lam, đó là ái dục, bám víu chặt lấy, đó là thủ, Tư (volition) là hữu. Như vậy năm pháp này xuất hiện ở đây trong nghiệp hữu hiện tại làm duyên cho tái sanh trong tương lai.” (Ps. I 52)

907. Về điểm này, nhờ có mệnh đề: “Ở đây (nơi hữu hiện tại), nhờ các xứ đã trưởng thành” mà chỉ rõ si mê, xuất hiện vào thời điểm thực hiện nghiệp nơi kẻ nào đã có được các xứ trưởng thành đã quá rõ.

908. (4) Và trong tương lai ngũ quả có nghĩa là năm quả bắt đầu với thức. Những quả này được diễn tả bằng từ “sanh.” Nhưng “lão và tử” chính là “lão và tử” của chính năm quả này. Chính vì thế có lời [Đức Phật] đã nói rằng: “Trong tương lai sẽ xuất hiện tái sanh, đó là thức, sẽ có tái thụ thai [trong lòng mẹ] đó là danh và sắc; sẽ có thân kinh đó là xứ; cũng sẽ có những gì tiếp xúc được đó là xúc; điều cảm nghiệm được đó là thọ. Như vậy năm pháp có trong sanh hữu có duyên nơi các nghiệp đã được thực hiện ở đây [nơi hiện hữu]” (Ps. I 52) Như vậy [hữu Luân] “có các bánh xe chính là hai mươi hành tướng.

909. Về điểm này, nơi hiện hữu trước đó có năm nghiệp hợp thành, và giờ đây lại có năm quả; giờ đây lại có năm nghiệp cấu thành; và trong tương lai cũng có năm quả. Như vậy mười pháp gồm có nghiệp và mười pháp là quả. Chính vì thế nơi hai ví dụ có nghiệp được gọi là nghiệp và trong hai ví dụ có quả được gọi là quả; như vậy toàn bộ hữu luân này chính là vòng luân hồi duyên khởi (*paccayākaravaṭṭa*) bao gồm cả nghiệp và quả. Cũng giống thế nơi hai ví dụ cũng có nghiệp như là tóm tắt nghiệp chướng, và nơi hai ví dụ lại có quả như là tóm tắt quả; như vậy toàn bộ điều này gồm có tóm tắt nghiệp và tóm tắt quả. Trong hai ví dụ có nghiệp^[194] đó là nghiệp luân. Và trong hai ví dụ có quả đó là quả luân. Như vậy toàn bộ điều này bao gồm nghiệp luân hồi và quả luân hồi. Trong hai ví dụ có nghiệp như là nghiệp hữu, và trong hai ví dụ lại có quả đóng vai trò là quả hữu. Như vậy toàn bộ những điều này bao gồm quả hữu và nghiệp hữu. Cũng giống vậy, nơi hai ví dụ ở đây cũng có nghiệp là nghiệp thừa kế và nơi hai có quả là quả thừa kế. Như vậy toàn bộ điều này gồm có nghiệp thừa kế và quả thừa kế. Trong hai ví dụ có nghiệp được gọi là hành động (nghiệp =kriya) và hai ví dụ có quả được gọi là nghiệp quả (kết quả của hành động) như vậy toàn bộ điều này lại gồm có nghiệp (hành động) và quả nghiệp (tức là kết quả của hành động).

910. Như vậy với nguyên nhân nổi lên; có đau khổ nổi lên.

Vô thường, không trường cửu, bất kiên định và thay đổi
 Các pháp sở sanh từ các pháp khác làm duyên;
 Không có ngã tồn tại ở đây cũng không có gì khác.
 Làm lý do, cấu thành và nguyên nhân.
 Chính là pháp lại nảy sinh ra pháp
 Và Đức Phật dạy ta Giáo Pháp
 Để diệt tất cả các lý do là như vậy.
 Khi ta diệt được các lý do
 Vòng luân hồi, đã bị cắt đứt sẽ không còn quay vòng nữa.
 Chính vì thế ở đây cuộc sống thanh tịnh sẽ tồn tại
 Rồi đau khổ sẽ được đặt dấu chấm hết.
 Chẳng tìm đâu ra chúng sanh, cũng chẳng còn
 Trường cửu hay đoạn diệt.

911. (iv) “Với ba vòng luân hồi chuyển động liên tục” ở đây các hành và hữu là nghiệp luân; vô minh, ái dục là phiền não luân; thức danh sắc và lục xứ. Xúc và thọ là quả luân. Như vậy hữu luân, đang khi có ba vòng luân hồi với ba luân này ta nên hiểu đang chuyển động liên tục vì đang quay tròn liên tục, mãi mãi ta phải kể đến phiền não luân không được cắt đứt, vì các duyên [được cấu thành] cũng không được cắt đứt.

(4) Đa dạng.

912. Khi [vòng luân hồi] xoay chuyển liên tục như vậy:

(i) Liên quan đến nguồn gốc tứ diệu đế.
 (ii) Liên quan đến nhiệm vụ, (iii) ngăn ngừa, (iv)
 ẩn dụ (v) các loại đặc tính uyên thâm,
 và (vi) các phương pháp
 nên được hiểu biết một cách phù hợp.

913. Về điểm này, (i) “liên quan đến nguồn gốc chân đế” nghiệp thiện và nghiệp bất thiện được khẳng định trong phân phân tích các chân đế không phân biệt được nguồn gốc đau khổ. Chính vì thế các hành xuất phát từ vô minh [như đã được khẳng định], “do vô minh làm duyên, các hành khởi xuất.” Và chân đế thứ hai với chân đế thứ hai làm nguồn gốc; thức do các hành chính là chân đế đầu tiên với chân đế thứ hai là nguồn gốc; các pháp bắt đầu với danh sắc và kết thúc với thọ quả. Cảm thọ tuần tự do thức, v.v... khởi xuất là chân đế đầu tiên với chân đế đầu tiên làm nguồn gốc. Ái dục do cảm thọ khởi xuất là chân đế thứ hai với chân đế đầu tiên là nguồn gốc. Thủ do ái dục khởi xuất là chân đế thứ hai với chân đế thứ hai làm nguồn gốc, hữu do thủ là chân đế thứ nhất và thứ nhì với chân đế thứ hai làm nguồn gốc. Sanh [195] do hữu là chân đế đầu tiên với chân đế thứ nhì làm nguồn gốc. Lão và tử do sanh khởi xuất là chân đế thứ nhất có chân đế đầu tiên làm nguồn gốc. Như vậy ở vị trí đầu tiên [vòng hữu luân] nên được biết đến như là nguồn gốc trong bốn chân đế nơi bất kỳ trường hợp nào thì thật là thích hợp.

914. (ii) [“Liên quan đến nhiệm vụ”] vô minh đã làm rối loạn chúng sanh về đối tượng (*vatthu*) và làm duyên để cho các hành thể hiện chính mình; cũng giống như nghiệp hành được hình thành các hành và làm duyên cho thức; thức nhận ra đối tượng (*vatthu*) và làm duyên cho danh sắc; danh sắc thì hỗ trợ lẫn nhau và làm duyên cho lục xứ; lục xứ xuất hiện nơi nhiều lãnh vực đối tượng và làm duyên cho xúc, xúc đụng chạm đối tượng và làm duyên cho thọ; cảm thọ cảm nghiệm được hương vị (*rasa*) của đối tượng và làm duyên cho ái dục; ái dục ham muốn những điều tham dục nổi lên và cũng làm duyên cho chấp thủ; chấp thủ bám chặt lấy những gì do chấp thủ nổi lên và làm duyên cho sự hiện hữu đó; hiện hữu lại do chúng sanh vào nhiều loại sanh thú khác nhau và làm duyên cho sanh khởi xuất; sanh tạo ra nhiều uẩn do sự khởi xuất như tạo dựng ra chúng và làm duyên cho lão và tử sanh khởi. Lão và tử lại chắc chắn (*adhitiṭṭhati*) sự thối rữa và tan rã nơi các uẩn và làm duyên thành tựu hữu tiếp theo vì nó chắc chắn buồn sâu v.v... chính thì thế hữu luân nên được hiểu như là điều phù hợp với hai cách “làm nhiệm vụ” trong bất kỳ cách nào thích hợp với bất kỳ một phần nào.

915. (iii) [“Liên quan đến việc ngăn ngừa”] mệnh đề, “do vô minh làm duyên, các hành [khởi xuất] ngăn cản ta thấy một vị sáng tạo; mệnh đề, “do các hành làm duyên, thức [khởi xuất] ngăn cản ta nhìn thấy được sự luân chuyển của bản ngã; mệnh đề “do thức danh sắc [nổi lên] ngăn cản nhận thức

do tính cô đọng vì nó cho thấy cách phân tích điều căn bản phỏng đoán về bản ngã. Các mệnh đề bắt đầu, “do danh sắc làm duyên, sáu xứ xuất hiện” ngăn cản sự quan sát thấy ngã hữu hành, v.v... xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, già và chết. Chính vì thế hữu luân nên được hiểu rõ một cách thích đáng “như là các ngăn cản” những nhận thức sai lệch.

916. (Iv) [“liên quan đến ẩn dụ”] vô minh giống như một người mù, do không nhìn ra những trạng thái theo đúng như chủng loại và đặc tính chung nhất của chúng; hành do vô minh làm duyên giống như người mù vấp ngã; [196] thức do các hành làm duyên giống như sự té ngã của người vấp; danh và sắc do thức làm duyên lại giống sự xuất hiện của chỗ xung tấy lên nơi người té ngã; lục xứ do danh và sắc làm duyên giống như một chỗ áp xe làm cho chỗ xung bề mặt ra; xúc do lục xứ làm duyên giống như chỗ áp xe ở chỗ xung tấy; cảm thọ do xúc làm duyên giống như đau đớn do cú đâm gây ra; ái dục do cảm thọ làm duyên giống như sự chờ đợi một cách chữa trị; chấp thủ do ái dục làm duyên giống như nắm lấy điều tai họa do phải chờ đợi cách chữa trị; hiện hữu do chấp thủ làm duyên giống như việc nộp đơn xin một cách chữa trị có hại đã được nắm lấy. Sanh do hiện hữu làm duyên giống như sự xuất hiện một cách thay đổi (tồi tệ hơn) nơi vết sưng do sử dụng cách chữa trị tai hại. Lão và tử do sanh làm duyên giống như sự vỡ tung ra ở chỗ xung tấy sau khi trải qua những thay đổi trên đó.

917. Hay còn nữa, vô minh ở đây lại khuất phục được chúng sanh với những thiết sót và sai lầm, [101] giống như một bệnh đục thủy tinh thể ảnh hưởng đến con mắt và người khờ dại đã bị khuất phục bằng cách tự dây mình vào các hành tạo ra những hữu khác. Giống như con sâu bướm làm tổ kén với các sợi tơ làm kén, thức cảm trong tay do hành đặt một chân trong những sanh thú khác nhau [của hữu] như một vị hoàng tử được một vị quan cố vấn nắm trong tay tìm thấy một địa vị trong vương quốc của mình [xa hơn] tâm tử do có cơ hội về điềm tái sanh, tạo ra danh sắc trong nhiều hành tướng khác nhau của mình nơi tái sanh (thời tục sinh), như một nhà ảo thuật tạo ra một ảo ảnh; lục xứ từ khi được vun trồng trong danh sắc cho đến lúc lớn lên, tăng trưởng và đầy đủ, giống như một chỗ nhiều cây rừng được vun trồng nơi vùng đất phì nhiêu; xúc là sự phát sanh từ đối chiếu của các xứ, giống như ngọn lửa phát sanh từ vật đánh lửa cùng với củi lửa; thọ xuất hiện trong sự đụng chạm do xúc, giống như ngọn lửa đang cháy nơi một người tiếp xúc với lửa; ái tăng trưởng nơi một người cảm thọ, giống như sự khát nước nơi một người uống nước muối; một người khao khát [do ái dục] phát sanh ham muốn các loại hiện hữu, như một người khát nước uống nước (muối), đó là thủ của người ấy, do thủ người đó cố chấp bảo hữu, như một con cá vương vào lưới câu vì tham môi; và khi hữu có mặt thì sanh có mặt; giống như khi có hạt giống thì có mầm non; và lão tử chắc chắn đến với một người được sanh ra, giống như sự sụp đổ xuống với một cây đã già; như vậy hữu luân này nên hiểu về ẩn dụ theo cách thích hợp.

918. (v) “Đặc tính thâm thúy” giờ đây có lời Đức Phật nói: “Hỡi Ananda, duyên khởi thật thâm thúy biết bao và nó cũng tỏ ra thật thâm thúy là vậy” (D ii 55) đã được đề cập đến liên quan đến tính thâm thúy nơi (a) ý nghĩa, (b) giới luật, (c) cách giảng dạy, (d) và cách thâm nhập. [197] Chính vì thế hữu luân nên được hiểu như “các loại thâm thúy nơi bất kỳ cách nào thích hợp.

919. Về điểm này, (a) ý nghĩa của lão và tử được tạo ra và xuất khởi do sanh làm duyên sâu xa do đặc tính khó khăn để hiểu được ý nghĩa cách nó nổi lên do sanh làm duyên như sau: Chẳng phải lão và tử không xuất khởi từ sinh mà ra, cũng chẳng phải sanh phai nhạt đi, mà có thể phát xuất từ điều gì khác đâu. Lão và tử chỉ do sanh mà khởi xuất chính vì bản chất lão và tử. Và ý nghĩa của sinh được tạo ra và được khởi sanh do hữu làm duyên; đối với các hành được tạo ra và khởi sanh do vô minh làm duyên thì cũng rất thâm thúy cùng một cách như vậy. Chính vì thế hữu luân cũng thâm thúy nơi ý nghĩa (*attha*): trước tiên điều này chính là sự thâm thúy nơi ý nghĩa ở đây. Vì đây là quả của một nguyên nhân được gọi là ý nghĩa theo như lời Đức Phật nói rằng: “trí về quả của nguyên nhân chính là nghĩa đạt thông. (Vbh 293) [102]

920. (b) Ý nghĩa của vô minh làm duyên các hành nổi lên cũng rất thâm thúy do sự khó khăn để hiểu ra theo cách nào và ở cơ hội nào [103] vô minh làm duyên cho nhiều hành khác nhau; ý nghĩa của các hành... của sanh làm duyên cho lão và tử cũng thâm thúy như vậy. Chính vì thế hữu luân cũng rất thâm thúy nơi pháp (*dhamma*) đây chính là sự thâm thúy của pháp ở đây. Vì “pháp” là tên của một nguyên nhân (*hetu*), theo như có lời Đức Phật nói rằng: “trí về nhân chính là pháp đạt thông vậy. (Vbh 293)

921.(c) Rồi học thuyết về y tương sanh cũng rất thâm thúy vì cần đưa ra nhiều cách thức giải thích cho nhiều nguyên do đa dạng, và chẳng có trí nào ngoại trừ trí toàn tri có được cơ sở cho học thuyết này: nơi một số địa điểm trong các Kinh Phật được thuyết pháp theo thứ tự tiến tới. Một số nơi khác lại giải thích theo thứ tự ngược lại, bắt đầu từ giữa, nơi một vài chỗ trong bốn tóm tắt và ba liên kết, một số kinh lại giải thích trong ba tóm tắt và hai liên kết và một số kinh lại giải thích bằng hai tóm tắt và một liên kết. Chính vì thế hữu luân rất thâm thúy trong giải thích. Đây chính là đặc tính phong phú trong cách thuyết pháp.

922. (d) Rồi đến bản chất (*sabhāva*) vô minh, v.v... do việc thâm nhập của vô minh, v.v... được thâm nhập một cách chính xác[104] liên quan đến những đặc tính đặc biệt rất là thâm thúy vì khó lòng có thể đo lường được. Chính vì thế hữu luân này rất thâm thúy trong việc thâm nhập. Vì ở đây ý nghĩa vô minh thì bất khả ngộ, bất khả quan sát và không thể thâm nhập của chân đế thâm thúy đó. Chính vì thế ý nghĩa của các hành theo cách thức hình thành và tích lũy cùng với tham lam và vô tham cũng rất thâm thúy; ý nghĩa của thức thì trống rỗng, bất động (*ayyāpāra*) [198] và sự thể hiện của tái sanh không thể luân hồi được cũng rất là thâm thúy; chính vì thế ý nghĩa của danh sắc cũng xuất hiện, như là xoay quanh các chất cấu thành đó. Và liên quan đến việc (ngiênêng về) hướng về phía một đối tượng và bị tiêu hoại (*ruppana*) [cũng rất là thâm thúy] ý nghĩa của lục xứ như thành trường thế giới, môn, lãnh vực, lãnh vực đối tượng và lãnh vực chiếm lãnh đối tượng[105] cũng vô cùng thâm thúy; ý nghĩa của xúc, như sờ mó đụng chạm, trùng hợp và hội hợp cũng thâm thúy; ý nghĩa cảm thọ như việc cảm nghiệm được tác nhân kích thích của đối tượng, như lạc, khổ hay xả, vô ngã, và điều được cảm nghiệm thì cũng vô cùng sâu xa. Ý nghĩa của ái dục như là một điều thú vị, nhận chìm, một dòng thác, cây leo, một dòng sông, một đại dương khát ái (craving), không thể nào lấp đầy được cũng rất là thâm thúy; ý nghĩa chấp thủ như bám víu, nắm chặt lấy, giải thích sai, bám chặt lấy, và khó lòng lấy được cũng hết sức sâu xa. Ý nghĩa của hữu như tích lũy, hình thành nghiệp và lao vào đủ loại sanh, sanh thú, thức trú và hữu tình cư cũng vô cùng phong phú; ý nghĩa của sanh như sanh, khởi sanh, tái đầu thai, tái sanh và hiện ra cũng không kém phần sâu xa. Ý nghĩa của lão và tử hiểu theo nghĩa phá hủy, qua đi, tan vỡ thay đổi cũng rất thâm thúy chính vì thế hữu luân rất sâu xa để thấu triệt, chứng ngộ đây chính là đặc tính phong phú của việc thấu triệt, chứng ngộ.

923. (vi) Rồi ở đây ta lại có bốn phương pháp để nghiên cứu ý nghĩa, cụ thể như sau, (a) phương pháp đồng nhất hoá, (b) phương pháp đa dạng hóa. (c) phương pháp bất động hoá,[106] (d) phương pháp bản chất thích hợp.[107] Hữu luân này cũng nên được thấu hiểu theo như “nhiều phương pháp trên”.

924. Về điểm này, (a) ta có đặc tính không gián đoạn nơi thừa kế như sau: do vô minh làm duyên, các hành nổi lên; do các hành làm duyên, thức khởi sanh; y hết như hạt giống cây trồng đã đạt đến giai đoạn của một cây thông qua giai đoạn cây non, v.v... được gọi là “phương pháp đồng nhất hoá.” Kẻ nào hiểu thấu đáo được phương pháp này thì diệt trừ đoạn kiến. Do việc am hiểu được đặc tính liên tục của thừa kế diễn ra do chuỗi nhân quả và kẻ nào hiểu một cách sai lầm thì bám víu vào thường kiến, bằng cách hiểu đồng nhất hóa nơi thừa kế bị gián đoạn, không liên tục xuất hiện nơi chuỗi nhân quả.

925.(b) Nhưng việc định nghĩa vô minh v.v... được gọi là “phương pháp đa dạng hóa” kẻ nào nhận ra một cách đích thực thì diệt trừ thường kiến bằng cách nhận ra được khởi sanh liên tục các pháp mới.; và kẻ nào hiểu một cách sai lệch thì chấp thủ với đoạn kiến bằng cách hiểu rõ sự đa dạng cá nhân nơi điều diễn ra nơi thừa kế duy nhất như thể là một liên tục đứt đoạn.

926. (c) Không có một hoạt động như vậy diễn ra nơi vô minh như: ‘Các hành phải do tôi thực hiện’ hay về phía các hành như sau: “ thức phải do chúng tôi làm nổi lên” v.v... đây là phương pháp bất động hóa.” Kẻ nào nhận thức được đúng đắn phương pháp này sẽ diệt trừ ngã kiến, bằng cách hiểu rõ sự thiếu vắng đáng tạo hóa, kẻ nào nhận thức sai lầm thì chấp thủ lấy vô hành kiến[108].” Vì kẻ đó không nhận thức được rằng. Cho dù không có hành động thì nhiệm vụ nguyên nhân của vô minh, v.v... cũng vẫn được thiết lập như là pháp do những bản chất liên quan.

927. (d) Nhưng việc chỉ tạo ra các hành. v.v... một cách tương ứng chứ không khác được với vô minh, v.v... là nguyên nhân thích ứng, [199] giống như một cục sữa đông, v.v... với sữa làm duyên tương ứng được gọi là phương pháp bản chất thích hợp kẻ nào hiểu rõ được điều này sẽ diệt trừ vô nhân kiến, và vô hành kiến bằng cách hiểu rõ làm thế nào quả lại phù hợp với nguyên nhân. Kẻ nào

nhận ra sai lầm bằng cách cho là chẳng có điều gì tạo ra được bất kỳ điều gì khác. Thay vì hiểu rõ sự xuất hiện quả phù hợp với nguyên nhân lại chấp thủ với cả hai quan điểm vô nhân kiến và lý thuyết tiền định.

928. Như vậy hữu luân

*như làm nguồn cội nơi tứ diệu đế.
Làm nhiệm vụ ngăn cản, ấn dụ,
Là những loại tâm thúy, và phương pháp
Ta nên hiểu một cách rõ ràng rành mạch*

929. Vì chẳng có kẻ nào, ngay cả trong giấc mơ, lại có thể thoát ra khỏi dòng luân hồi tái sinh, tương tự như tiếng sét, luôn luôn gây tàn phá. Ngược bằng người đó cắt đứt được với con dao trí tuệ, mài sắc bén bằng viên đá mài ta gọi là thiền định cao siêu, hữu luân chẳng đem lại cho ta vị trí do đặc tính cao siêu khôn lường và khó lòng có thể bỏ lại đằng sau^[109] do trạng thái hỗn độn của quá nhiều phương pháp mà ra.

930. Và chính Đức Phật đã đề cập đến vấn đề này như sau: ‘Hỡi Ānanda, y tương sinh này thật là cao siêu khôn lường và lại còn tỏ ra vô vùng tâm thúy. Và: “Hỡi Ānanda, chính do không hiểu căn kẽ, không thấu đáo vấn đề không chứng ngộ được, mà y tương sinh này đã trở thành một vấn đề rối như một mớ bòng bong lộn xộn. Một sợi chỉ đã cột đầu lại giống như loại cỏ *muñja*, và không thể thoát ra khỏi dòng luân hồi tái sinh với khổ cảnh, với ác thú, và đoạ xứ đời đời. (S ii 92; D ii 55)

931. Chính vì vậy, hãy tu luyện cho chính mình và vì lợi ích và hạnh phúc chúng sanh, và hãy từ bỏ những bồn phận khác không cần thiết.

*Mong rằng kẻ khôn ngoan, luôn chánh niệm
Để tu tập những điều có thể tìm ra được
Có cơ sở vững chãi và đa dạng nơi
Y tương ứng vậy.
Đến đây kết thúc phần phân tích theo Kinh Tạng*

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

(a) **Mẫu đề** (*mātikā*).

932. Đức Phật với vô chướng ngại trí liên quan đến toàn bộ các pháp, đã chứng tỏ trong phần trình bày ở chương phân tích theo Kinh Tạng Pāli bằng phương thức đa dạng về duyên khởi được giải thoát khỏi những gúc mắc và hiện trạng phức tạp. Như thể trải rộng ra trên toàn cõi trần gian và như thể lan tỏa ra khắp không gian, và hiện nay, vì duyên khởi này tồn tại **[200]** không những nơi thức đa dạng, nhưng còn lan tỏa ra nơi từng tâm thức riêng rẽ, Ngài đã phán **avijjāpaccayā saṅkhāro** < 138. 27> (“do vô minh làm duyên, các hành nổi lên”) v.v... như vậy đưa ra được một lộ trình để thuyết pháp liên quan đến các khía cạnh đa dạng. Về duyên khởi nơi cùng sát na tâm riêng biệt bằng phương pháp phân tích theo Vi Diệu Pháp.

933. Nhưng, khi lộ trình được đề ra như sau:

*với vô minh, vân vân và vân vân
làm căn, từ căn làm thành chín phương pháp.
Về điểm này, ta nên hiểu thông tứ pháp
Cũng như các khác biệt nơi các đoạn.*

934. Về điểm này, đây là cách giải thích. Vì ở đây với chín quyền bắt đầu với, vô minh, hành, thức, danh, lục xứ, xúc, thọ, ái, thủ. Chính từ các quyền này đã làm thành chín phương pháp^[110] cụ thể như sau, phương pháp bắt đầu với vô minh, bắt đầu với một hành, với thức, phương pháp bắt đầu với danh, bắt đầu với lục xứ, bắt đầu với xúc, với thọ, với ái và với thủ. Liên quan đến những phương pháp này (chín). Trước tiên trong trường hợp phương pháp bắt đầu với vô minh có tới bốn tứ đế, cụ

thê là, tứ đề duyên khởi, tứ đề nhân, tứ đề tương ưng và tứ đề hỗ tương. Và trong trường hợp này cũng như nơi các trường hợp còn lại. Như vậy trong trường hợp mỗi phương pháp cho bốn tứ đề làm thành 36 tứ pháp. Về điểm này, với bốn đoạn bao gồm trong mỗi tứ pháp, ta nên hiểu thành mười sáu đoạn nơi mỗi phương pháp bằng thông qua bốn pháp, làm thành 144 đoạn.

I. Phương pháp căn vô minh.

(1) Tứ đề duyên khởi.

935. Về điểm này, nơi tứ đề duyên khởi, phương pháp căn vô minh, là phương pháp xuất hiện đầu tiên, đoạn đầu tiên được gọi là “đoạn mười hai chi với hai chi không hoàn chỉnh” vì phương pháp được khẳng định với danh trong vị trí danh sắc và xứ thứ sáu nơi vị trí lục xứ. Đoạn thứ hai được gọi là “đoạn mười một chi với một chi không hoàn chỉnh.” Vì phương pháp này được khẳng định danh ở vị trí danh sắc và không có gì liên quan đến lục xứ cả. Đoạn thứ ba được gọi là “đoạn mười hai chi với một chi không hoàn chỉnh.”^[111] Vì phương pháp được khẳng định với xứ thứ sáu nơi vị trí lục xứ. Đoạn thứ tư được gọi là “đoạn hoàn chỉnh với thập nhị chi”

936. Ở đây ta có thể nêu thắc mắc.: Vì Đức Phật đã nói: do xứ thứ sáu làm duyên xúc xuất hiện đây chẳng phải là “đoạn với một chi không hoàn chỉnh sao? Không đâu, vì đó không phải là một chi. Vì ở đây chỉ có xúc là chi, chứ xứ thứ sáu thì không. Chính vì thế vì nó không phải là chi nên phương pháp này không được gọi là với một chi không hoàn chỉnh.^[112]

937. Nhưng trong bài diễn giải có nói: Đoạn đầu tiên được hiểu theo nghĩa bao gồm toàn bộ. **[201]** đoạn thứ hai theo nghĩa duyên khác biệt, đoạn thứ ba liên quan đến chúng sanh thai sanh. Đoạn thứ ba liên quan đến các chúng sanh hóa sanh. Cũng giống như vậy, đoạn đầu tiên được hiểu theo nghĩa bao gồm toàn bộ, đoạn thứ hai theo nghĩa các duyên^[113] khác biệt, đoạn thứ ba có liên quan đến những điều có xứ không hoàn chỉnh, đoạn thứ tư liên quan đến những xứ hoàn chỉnh. Cũng giống như trên, đoạn đầu tiên được đề cập đến theo nghĩa bao gồm toàn bộ. Đoạn thứ hai liên quan đến Kinh Tạng Mahānidāna (D ī 55 tt) đoạn thứ ba liên quan đến sắc hữu, đoạn thứ tư có liên quan đến dục hữu.

938. Về điểm này, đoạn đầu tiên thâm nhập vào từng đoạn trong số ba đoạn trên bắt đầu với đoạn thứ hai; chính vì thế đoạn này được gọi là “bao gồm toàn bộ [các đoạn khác]”. Sự khác biệt giữa các đoạn khác sẽ được làm rõ sau này nhằm mục đích giải thích điều đó:

*(1) ở đâu có điều cần giải thích khác đi
hay không được đề cập đến. Ta nên xác định.
và rồi đến phương cách làm sao
có thể trở thành duyên được.*

Tứ đề đầu tiên.

939. Về điểm này, (1) đây là phương pháp. Trước tiên nói chung liên quan đến bốn phương pháp này, thay vì nói các hành [ở số nhiều] như trong chương phân tích theo Kinh Tạng , **saṅkhāro** ta đề cập đến một hành [ở số ít] Tại sao vậy? vì phương pháp này liên quan các sát na tâm riêng rẽ. Vì trong chương phân tích theo Kinh Tạng ta thấy duyên khởi thuộc một số sát na tâm được giải thích. Ở đây một sát na tâm riêng rẽ được tiến hành và vì không có^[114] nhiều tư (volition) nơi một sát na tâm riêng rẽ; “hành” được đề cập đến thay vì phải đề cập đến nhiều “hành” khác nhau.

Đoạn đầu tiên.

940. Nhưng ở đây trong đoạn thứ nhất ta có **viññāṇapaccayā nāmaṃ** < 138. 28> (“do thức làm duyên, danh nổi lên”) chỉ được nói đến. Loại bỏ sắc ra một bên là do đề cập đến các pháp bao gồm bên trong một sát na tâm riêng rẽ và liên quan đến điều thường được thấy nơi toàn bộ các ví dụ điển hình. Vì điều đó (tức là danh) được bao gồm trong một sát na tâm duy nhất. Và cũng rất thông thường đối với toàn bộ các ví dụ. Vì chẳng thấy nơi ví dụ điển hình nào mà thức lại không diễn ra nơi địa điểm cho phép. Và vì chỉ có một loại xúc được gộp trong một sát na tâm đó, chính vì thế xứ thích hợp như làm duyên, ta nói: do danh làm duyên, xứ thứ sáu nổi lên đem lại cho ý xứ một mình một chỗ trong lục xứ. Vì đây làm duyên thích hợp đối với một loại xúc bất thiện.

941. Và như trong mệnh đề đã được thừa nhận, “do hành làm duyên, thức nổi lên” cũng đã được khẳng định ở đây; nhưng vì mục đích cho thấy trạng thái giữa nhân và quả. Và nhằm mục đích hoàn tất các yếu tố nên lại được xét đến một lần nữa ở đây. Vì ở đó một hành đặc biệt được coi như là nguyên nhân, và danh nói chung là quả. Nhưng danh nói chung cũng chỉ làm duyên và xúc cách riêng chính là quả.

942. Nhưng vì buồn khổ, v.v... lại không được tạo ra nơi một sát na tâm và không diễn ra nơi tất cả các ví dụ ở đó thức xuất hiện hay nơi bất luận thức nào, chính vì thế chúng không được gộp lại trong đó. Nhưng sanh [202] lão và tử, cho dù không thể đo lường được do các sát na tâm được gộp vào vì chúng tồn tại nơi các sát na tâm đó và cũng vì mục tiêu hoàn tất các yếu tố.

943. Đây chính là lý do tại sao nơi vị trí đầu tiên “điều được khẳng định cách khác” và điều không được khẳng định” nên được hiểu như vậy.

944. Nhưng vì đối với điều này, ý nghĩa của điều được khẳng định ở đây nơi các đoạn kế tiếp nên được hiểu theo cách thức đã nói ở trên. Bất luận điều gì được truyền đạt cách khác nơi các đoạn khác sẽ được giải thích khi chúng ta đề cập đến.

945. (2) “Và cách thức trong đó, bất luận điều gì trở thành duyên” ở đây vô minh làm duyên cho hành bằng bảy cách, cụ thể là, có sáu cách bao gồm câu sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên, được chia sẻ với các pháp tương ưng. và là nhân duyên.

946. Về vấn đề này; vì có ba tứ đề dưới đây bắt đầu với tứ đề nhân được khẳng định như là bất ly khứ duyên. Tương ưng duyên và hỗ tương duyên chính vì thế ta đoạn trừ những duyên đó ở đây, vô minh nên được hiểu như làm duyên đối với hành là một trong bốn duyên còn lại; hành làm duyên cho thức nổi lên theo tám cách, cụ thể là, vì có sáu duyên được chia sẻ và làm nghiệp duyên và thực duyên. Nhưng bỏ qua cùng ba duyên trên ở đây nó được làm duyên theo năm cách; thức cũng làm duyên đối với danh bằng chín cách cụ thể là, sáu duyên được chia sẻ như là quyền duyên, thực duyên, và trường duyên nhưng loại bỏ cùng ba duyên, nó làm duyên theo sáu cách: danh làm duyên cho nhiều cách cho xứ thứ sáu bằng sáu cách chia sẻ, nhưng đôi khi ở đây là trường duyên, và đôi khi là vật thực duyên..v.v..nhưng loại bỏ cùng ba duyên, ở đây nó làm duyên theo ba cách, bốn cách hoặc năm cách. Xứ thứ sáu làm duyên cho xúc giống như thức làm duyên cho danh. Như vậy xúc làm duyên cho thọ theo bảy cách như là sáu duyên được chia sẻ và là thực duyên; nhưng loại bỏ cùng ba duyên đó ở đây nó làm duyên theo bốn cách. Cảm thọ làm duyên cho ái dục bằng tám cách, cụ thể là, sáu cách được chia sẻ và thiền duyên và quyền duyên. Nhưng loại bỏ ba duyên giống nhau ở đây nó làm duyên theo năm cách; ái dục làm duyên cho chấp thủ giống như vô minh làm duyên cho hành, chấp thủ làm duyên cho hữu theo bảy cách, cụ thể là sáu duyên được chia sẻ và là đạo duyên. Nhưng loại bỏ ba duyên giống nhau đi ta chỉ còn ở đây một duyên theo bốn cách, nhưng vì ở đây đặc tính của các uẩn được ám chỉ bằng sanh chính vì thế hữu lại làm duyên cho sanh một cách trừu tượng (*pariyāvena*) như là thân y chỉ duyên mà thôi. Cũng như vậy sanh làm duyên cho lão và tử.

947. Nhưng những ai cho rằng: Trong tứ đề này bắt đầu với vô minh lại làm duyên tương ứng, như câu sanh duyên, dành cho toàn bộ những pháp bắt đầu với hành. Vì đoạn đầu tiên chỉ được bắt đầu với câu sanh duyên mà thôi nên được loại bỏ bằng cách chỉ ra rằng không có làm duyên như vậy dành cho hữu v.v... trong khi đó lại có việc tạo ra những duyên còn lại. Vì hữu không phải làm duyên cho sanh khởi xuất như là câu sanh duyên. [203] Cũng như sanh không phải làm duyên cho lão và tử, và những gì được khẳng định là những duyên còn lại đối với những pháp bắt đầu với hành cũng được tạo ra như vậy, chính vì thế chúng ta không thể bác bỏ những duyên này.

948. Bằng cách này, ở vị trí đầu tiên liên quan đến đoạn đầu tiên, ở đó có một số điều nói khác đi; hay không được đề cập đến, và điều gì đã trở thành duyên cần được hiểu thấu đáo.

Đoạn hai.

949. Liên quan đến đoạn hai v.v... phương pháp cũng giống như trên. Tuy nhiên có một khác biệt này, trong đoạn hai, bằng cách nói rằng: **nāma-paccayā phasso** <138.34> (“do danh làm duyên, xúc khởi sanh”) không có gì được khẳng định nơi lục xứ cả. Điều này nhằm mục tiêu gì? Nhằm mục tiêu chứng tỏ cho thấy duyên khác và nhằm mục tiêu bao gồm lời dạy trong Kinh Mahā Nidāna Suttanta

(D.ii.55), mục tiêu không chỉ có lục xứ làm duyên cho xúc mà còn ba uẩn bắt đầu với thọ cũng làm duyên cho xúc: vì trong Kinh Mahānidāna Suttanta y tương sanh được khẳng định với mười một chi loại bỏ ra ngoài lục xứ như sau: “Khi được hỏi, hỡi Ananda, liệu có xúc xuất hiện do duyên gì hay không?” chúng ta phải trả lời “có đấy.” Nếu ta nói: “do danh làm duyên, xúc nổi lên” (D ii 56). Chính vì thế trong đoạn hai “do danh làm duyên, xúc xuất hiện” được nói ra và không còn điều gì khác thay thế cho lục xứ nhằm mục đích cho thấy sự khác biệt của duyên và bao gồm lý thuyết viết trong Kinh Mahānidāna Suttanta. Điều này ở vị trí đầu tiên chính là sự khác biệt liên quan đến đoạn thứ hai.

Đoạn ba.

950. Liên quan đến đoạn ba. Vì với các từ: “do thức làm duyên, danh và sắc xuất hiện.” Chi thứ tư được khẳng định ở đây như được truyền lại trong chương phân tích theo Kinh Tạng, lại không thích hợp đối với duyên khởi ở đây. Có phải chỉ liên quan đến các sát na tâm chăng? Điều này không thích hợp. Tại sao vậy? Vì pháp duyên tâm nơi chính đặc tính của duyên đó; vì về vấn đề này, nếu sắc tồn tại vượt quá sát na tâm thì thức đó dĩ nhiên làm duyên cho sắc cũng như cho chính trạng thái của sắc. Bằng cách nào vậy? trước tiên, đối với duyên nào là tiền sanh duyên và tâm sở sanh hay thuộc các loại duyên khác. Tương tự như hậu sanh duyên đối với tiền sanh duyên” (Tkp i 5) Nhưng nó làm duyên cho sắc tâm sở sanh câu sanh bằng y chỉ duyên nhân, theo như [Đức Phật] đã nói: “Tâm và các sở hữu tâm làm duyên như y chỉ duyên cho các loại sắc tâm sở sanh (Tkp i 4)

951. Nếu điều này là như vậy, tại sao lại không được khẳng định như thế trong đoạn trước đó? [204] Vì điều này đã được thuyết pháp liên quan đến vị trí sắc diễn ra. Đối với duyên khởi đã được truyền dạy. Liên quan đến vị trí sắc khởi sanh, bằng thai sanh với dục hữu, và các chúng sanh hóa sanh nơi những ai các xứ chưa hoàn chỉnh, và nơi các vị chư thiên thuộc cõi sắc giới. Chính vì thế ở đây, thay vì nói “do danh và sắc làm duyên, xứ thứ sáu khởi sanh” thì ta nói “xứ thứ sáu.”

952. Về điểm này, danh cũng giống như điều ta đã đề cập đến ở trên; nhưng sắc nên được hiểu như là sắc ý vật. Nhưng điều đó làm duyên để cho xứ thứ sáu nổi lên bằng hai cách đó là y chỉ duyên và tiền sanh duyên. Đây chính là sự khác biệt liên quan đến đoạn thứ ba.

Đoạn thứ tư.

953. Nhưng đoạn thứ tư được khẳng định theo cách loại sanh đối với cách hóa sanh, theo các xứ của những ai có xứ đã hoàn chỉnh, và theo cách hiện hữu đối với chúng sanh thuộc cõi dục giới. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “do danh sắc làm duyên, lục xứ xuất hiện” được đề cập đến ở đây. Về vấn đề này, danh làm duyên cho xứ thứ sáu giống như câu sanh duyên, v.v... và đối với nhãn xứ, v.v... giống như hậu sanh duyên vậy. Liên quan đến sắc, thì sắc ý vật làm duyên cho xứ thứ sáu như là y chỉ duyên và tiền sanh duyên. Sắc tứ đại làm duyên cho nhãn xứ, v.v... là câu sanh duyên, y chỉ duyên, hiện hữu duyên, và bất ly khứ duyên.

954. Nhưng do duyên khởi này chỉ là một sát na tâm riêng rẽ, chính vì thế thay vì nói “do lục xứ làm duyên”, ở đây người ta nói: “do đệ lục xứ làm duyên, xúc [khởi sanh]” đây chính là điều khác biệt trong chương thứ tư[115] vậy.

955. Sau khi đã biết được khác biệt nơi các đoạn có chức năng theo cách này, một lần nữa, liên quan đến toàn bộ các chương này, chúng ta nên hiểu đặc biệt hai đoạn đầu được khẳng định như vậy nhằm mục đích cho thấy mục tiêu là chứng tỏ duyên khởi nơi vô sắc hữu vì nơi vô sắc hữu thì các chi y tương sinh xuất hiện không trộn lẫn với sắc. Đoạn thứ ba được khẳng định nhằm mục đích chứng tỏ duyên khởi nơi sắc hữu. Vì nơi sắc hữu, cho dù ta thấy xuất hiện có sự pha trộn sắc giới, ấy vậy lục xứ không xuất hiện; đoạn thứ tư được khẳng định nhằm mục tiêu cho thấy duyên khởi nơi dục hữu, vì nơi dục hữu thì toàn bộ lục xứ xuất hiện.

956. Hay nói khác đi, đoạn thứ ba được khẳng định có liên quan đến sát na xuất hiện nghiệp bất thiện vì đối với những gì có các xứ chưa hoàn chỉnh nơi sắc hữu và nơi dục hữu; hoặc giả đoạn thứ tư được khẳng định có liên quan đến những gì có các xứ hoàn chỉnh nơi dục hữu vậy.

957. Hay nói cách khác, đoạn đầu tiên được khẳng định có liên quan đến cách ứng dụng toàn diện; vì ta không thấy có nơi tâm diễn ra. Đoạn thứ hai được khẳng định có liên quan đến sự khác biệt về

duyên; vì ở đây ta thấy sự khác biệt ở chỗ (cốt ở) chúng có tới mười một chi và ở chỗ xúc lấy danh làm duyên. Đoạn thứ ba được khẳng định có liên quan đến hai loại sanh đầu tiên; vì nó được tạo ra ở nơi hai loại sanh đầu tiên này. [205] Vì ở đó lục xứ không được tạo ra lúc nào cũng giống nhau. Đoạn thứ tư được khẳng định liên quan đến hai loại sanh cuối cùng vì ở đó lục xứ luôn luôn được tạo ra. [116]

958. Và những gì được trình bày cho đến thời điểm này chỉ là cách diễn giải nhằm minh chứng ý nghĩa đoạn kệ, cụ thể như sau,

*Có đôi điều được khẳng định khác đi
Hay không được nói ra, chúng ta nên phân biệt
Cách thức căn cứ vào đó duyên xuất hiện*

Những tứ đề còn lại.

959. Toàn bộ những gì còn lại tiếp theo sau đây
Đều phải tuân thủ phương pháp nêu trên.
Cho dù ta nên hiểu rõ sự khác biệt
Liên quan đến những tứ đề còn lại.

Về điểm này, trước tiên phương pháp đã được trình bày ở đây là rõ ràng trong mọi tình huống; nhưng sự khác biệt nên được hiểu như sau: (ii) Tứ đề nhân

960. Trước tiên, liên quan đến Tứ đề nhân. **Avijjā-hetuko** <139.16> (“có vô minh làm nhân”) có nghĩa là “vô minh là nhân”. Ý muốn nói ở đây là: [vô minh là] nguyên nhân chính là do [vô minh] cùng tồn tại với [nguyên nhân] đó, ở đây tức là hành, là do [vô minh] xuất hiện và đi cùng với hành cho đến khi [hành] tan rã. Sau khi chứng tỏ được, từ đoạn “do vô minh làm duyên” (*avijjā-paccayā*) cho đến thời điểm này, vô minh làm duyên khiến cho hành xuất khởi, nhìn chung bằng câu sanh duyên, v.v... giờ đây với cách diễn ra **avijjā-hetuko** (“có vô minh làm nhân”), thì pháp của một bất ly khứ duyên được đặc biệt chỉ rõ.

961. Liên quan đến **saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ saṅkhārahetukaṃ** (“do hành làm duyên, thức (nổi lên) [thức này] lại có hành làm nhân”) v.v... ta cũng áp dụng cùng một phương pháp như đã nêu trên.

962. Nhưng tại sao đoạn “có... làm nhân” lại không được áp dụng với trường hợp hữu, v.v... ? là do thiếu vắng cả đặc tính bất biến nơi bất ly khứ duyên lẫn sự thiếu vắng bất ly khứ duyên nữa; ta thấy có các từ “ngoại trừ thủ, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn, đây là điều được gọi là hữu có thủ làm duyên.” (Vbh 145), Ở đây “hiện hữu” là danh đối với tứ uẩn có thủ làm duyên. Và với các từ “sanh cũng được gộp lại nơi hai uẩn.” (Dhk 15) v.v... , sanh lão và tử cũng được gộp chung lại nơi các hành uẩn. Vì ở đây [nơi y tương sinh] kể cả thủ, thì sanh, lão và tử không thể có được, thủ không phải là một bất ly khứ duyên bất biến đối với hữu. Về điểm này, với các từ “cái được cho là sanh dưới nhiều pháp đa dạng” (Vbh. 145) v.v... liên quan đến những trạng thái hữu vi. Pháp bất ly khứ duyên không được tạo ra dành cho sanh vì do thiếu vắng một loại hữu được gọi là “lão và tử” ngay tại sát na sanh khởi xuất. Nhưng hữu làm duyên cho sanh, và sanh lại làm duyên cho lão và tử với tư cách chỉ là y chỉ duyên mà thôi. Như vậy trong mọi trường hợp ta nên hiểu rằng đoạn từ “có... làm nhân” lại không thể áp dụng trong trường hợp hữu.v.v... được là vì do thiếu cả tính kiên định nơi bất ly khứ duyên lẫn bất ly khứ duyên nữa. [206]

963. Nhưng có một số người [117] lại cho rằng: xuất phát từ các từ “hữu theo hai cách” (Vbh 137), thì hữu pha trộn lẫn với qui trình tái sanh (*uppatti*) và chính vì thủ không phải là bất ly khứ duyên đối với sanh hữu cho là “do thủ làm duyên, hữu [nổi lên]” chỉ muốn nói là thay vì nói “do thủ làm duyên hữu [nổi lên] lại lấy thủ làm nhân. Và ta không thể nói vượt quá được điểm này do các nguyên nhân này thường bị gián đoạn. Điều đó là sai vì hữu trộn lẫn với qui trình tái sanh không có chủ ý nhắm tới ở đây, vì chính là các uẩn vô sắc đã được truyền đạt ở đây như là hữu vậy và với mệnh đề “do hữu làm duyên, sanh [xuất hiện]” đây chính là một loại hữu còn sót lại loại ra ngoài sanh, lão và tử. Là những gì cần được hiểu làm duyên dành cho sanh, tại sao? Bởi vì sanh không thể làm duyên cho sanh Nếu đúng như vậy, thì ta không nên cho rằng “loại ra ngoài sanh, lão và tử, thì hữu có thể làm duyên cho sanh nổi lên chăng? Phải, nó phải nói như vậy. Nhưng nơi nào vị trí điều nên nói là sai, người ta

không nói nó như thế. Vì trong phần diễn giải của chi thứ mười, nó là hữu phải được khẳng định tạo ra do thủ làm duyên. Vì trong phần diễn giải chi thứ mười một chính sanh là điều ta phải khẳng định. Nhưng không có nơi nào ta thấy đề cập về loại hữu đó làm duyên cho sanh cả. Đây là điều không được đề cập đến do thiếu địa điểm đã được đề cập đến.[\[118\]](#) Nhưng điều không được đề cập đến ta nên hiểu một cách chính xác, và liên quan đến câu “do thức làm duyên, danh và sắc nổi lên” v.v... do có sự tạo ra bất ly khứ duyên[\[119\]](#) về phía thức, v.v... các từ “có thức làm nhân” v.v... được đã được khẳng định.

964. Đây là điều khác biệt liên quan đến tứ đề nhân. (iii) Tứ đề tương ưng.

965. Liên quan đến tứ đề tương ưng. Sau khi đã chứng tỏ cho thấy từ đoạn “do vô minh làm duyên” trở về trước cho là hành do vô minh làm duyên khi mà duyên của vô minh chính là câu sanh duyên, v.v... trở lại với pháp tương ưng duyên được vạch ra với câu **avijjāsampayutto** <140.17> (“*trong ưng với vô minh*”). Ta thấy với các mệnh đề khác cũng được áp dụng cùng phương pháp nêu trên.

966. Nhưng vì không có tương ứng nơi các pháp vô sắc với các sắc pháp[\[120\]](#) chính vì thế liên quan đến các mệnh đề bắt đầu với “do thức làm duyên, danh và sắc nổi lên” trong đoạn ba và đoạn bốn thì chỉ có phương pháp thích hợp, cụ thể là danh tương ưng với thức.” v.v... được sử dụng.

967. Đây chính là sự khác biệt liên quan đến tứ đề tương ưng .

Tứ đề hổ tương

968. Liên quan đến tứ đề hổ tương. Sau khi đã chứng tỏ được (nhờ đoạn) “do vô minh làm duyên” đó là hành có vô minh làm duyên như câu sanh duyên, v.v... thì pháp hổ tương duyên được chỉ rõ cho thấy bằng cách diễn tả. **saṅkhārapaccayā avijjā** <141. 17> (“*do hành làm duyên, vô minh xuất hiện*”) Nơi các mệnh đề khác cùng một phương pháp cũng được áp dụng.

969. Nhưng vì hữu là một pháp có qui mô hiểu biết (*nippadesa*) và chấp thủ là một pháp với qui mô được tuyển chọn (*sappadesa*)[\[121\]](#) và nó còn là một pháp có phạm vi tuyển chọn làm duyên cho một pháp với phạm vi hiểu biết được, không phải là một pháp có phạm vi hiểu biết làm duyên cho một pháp có phạm vi tuyển chọn. Chính vì thế ở đây “do hữu làm duyên, chấp thủ xuất hiện” không được đề cập đến ở đây. Nói cách khác, ta không nói như trên [\[122\]](#) là do không có sự liên tục trong việc thuyết pháp. [\[207\]](#)

970. Và vì có lục xứ do danh sắc làm duyên. Và cũng thấy có nơi một sát na tâm duy nhất lại không có danh sắc do đệ lục xứ làm duyên, nhờ đó lục xứ có thể trở thành hổ tương duyên, chính vì thế ở đoạn thứ tư chỉ có điều thích hợp được đề cập đến cụ thể là, ta sử dụng[\[123\]](#) mệnh đề “do lục xứ làm duyên, danh và sắc [nổi lên]”

971. Đây chính là sự khác biệt có liên quan đến tứ đề hổ tương.

Đến đây kết thúc lộ trình phương pháp căn vô minh

2. Tám phương pháp còn lại căn từ các Hành, v.v...

972. Giờ đây phương pháp căn từ các hành được bắt đầu với **saṅkhārapaccayā avijjā** <142.23> (“*do hành làm duyên, vô minh [nổi lên]*”). Ở đây bốn tứ đề và mười sáu đoạn nên được hiểu như trong trường hợp căn từ vô minh. Nhưng cách thuyết pháp được tóm lược lại, chỉ cho thấy đoạn đầu tiên thuộc tứ đề thứ nhất; và trong trường hợp này, chính vì thế trong trường hợp căn thức, v.v...

973. Về điểm này, liên quan đến toàn bộ tám phương pháp này từ phương pháp xuất phát từ hành trở lên, sau khi đã chứng tỏ bằng các từ : “do hành làm duyên, thì vô minh xuất hiện.” v.v... vô minh đó có hành v.v... làm duyên đó chính là câu sanh duyên. v.v... lại nữa căn cứ vào xoay chuyển luân duyên khởi được chứng tỏ trong một sát na tâm duy nhất bằng các mệnh đề bắt đầu bằng câu “do vô minh làm duyên, hành xuất hiện”.

974. Nhưng tại sao lại không có những phương pháp xuất phát từ sanh, lão và tử được khẳng định? Liệu không có vô minh do duyên hữu chăng? Không phải không có đâu. Nhưng khi “do hành làm

duyên, vô minh xuất hiện” v.v... được khẳng định thì không có pháp nào được gộp trong hiện hữu nào không được khẳng định trước đó. Như làm duyên cho vô minh đâu. Chính vì thế một phương pháp căn hữu không được khẳng định là do thiếu vắng bất kỳ duyên nào cho vô minh. Như đã được khẳng định ở trên và vô minh cũng được gộp chung trong đó bằng cách lấy hữu làm duyên; chính vì thế nói rằng “do hữu làm duyên, vô minh xuất hiện” có thể giống như ta nói “do vô minh làm duyên, thì vô minh cũng xuất hiện.” và vô minh không phải làm duyên cho vô minh xuất hiện nơi một sát na tâm duy nhất. Về điểm này, do có sự gián đoạn, nên những phương pháp căn sanh, lão và tử không được sử dụng ở đây. Hơn thế nữa, sanh lão và tử được chứa trong hữu và chúng không làm duyên cho vô minh xuất hiện. Nơi một sát na tâm duy nhất. Như vậy những phương pháp căn hữu, căn sanh hoặc lão và tử không được đưa ra ở đây.

Đến đây kết thúc phần giải thích về lộ mẫu đề.

(b) Tâm sanh (*cittuppāda*)

(1) Tâm bất thiện.

(i). Phương pháp đầu tiên,

975. Giờ đây như đã trình bày ở trên, trong đoạn tác phẩm Dhammasaṅgaṇi về tâm sanh (*cittuppāda kaṇḍa*), thì tâm thiện được bàn đến trước tiên, theo thứ tự được trình bày trong mẫu đề (*mātikā*) được bắt đầu với tam đề thiện; nhưng vì mẫu đề ở đây không được trình bày theo cách đó, thay vì bắt đầu với tâm thiện, được gọi là **Katame dhammā akusalā** <144.1> (“*các pháp bất thiện là gì?*”) và chính vì thế để chứng tỏ các chi của y tương sanh bắt đầu với vô minh. [208] bằng cách phân tích các chi của y tương sanh đó theo một thứ tự đã được trình bày. Vì mẫu đề được trình bày bằng các pháp bất thiện chỉ với một mệnh đề sơ khởi như sau “do vô minh làm duyên, hành xuất hiện[124].

976. Ý nghĩa ở đây nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên. Liên quan đến đoạn trong tác phẩm Dhammasaṅgaṇi về chương tâm sanh. Nhưng vì trong một sát na tâm duy nhất không có thể tạo ra dục thủ từ ái dục, chính vì thế theo thứ tự được chứng tỏ cho thấy có loại chấp thủ do ái dục làm duyên có thể được áp dụng ở đây, **diṭṭhi diṭṭhigataṃ** <145. 5> (“*kiến, thiên kiến*”), v.v... được trình bày; và trong phần giải thích hữu, vì thủ được gộp lại trong các hành uẩn, chính vì thế **ṭhapetvā upādānaṃ vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho viññāṇakkhandho** <145. 11> người ta nói: (“*ngoại trừ chấp thủ, chỉ còn lại thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn mà thôi.*” không được khẳng định [125] như vậy, thế nên chỉ còn cách khẳng định như sau: chấp thủ có chấp thủ làm duyên, và rằng cũng chính chấp thủ đó lại không làm duyên cho chính mình. Trong phần diễn giải về sanh, v.v... vì những uẩn này chính là sanh v.v... nơi pháp vô sắc, chính vì thế “tan rã, hoa râm, vết nhăn, chết đi và sự ra đi. Không được đề cập đến.

977. Sau khi đã trình bày đoạn thứ nhất như vậy, duyên khởi lại được chứng minh trong đoạn hai có cùng điều kiện hoàn cảnh như trong đoạn nhất. Và để chứng tỏ duyên khởi bằng một phương pháp khác về cùng một cơ hội đó, thay vì khẳng định định nghĩa cơ hội đó một cách riêng biệt một lần nữa. Bài thuyết pháp được thực hiện theo cách bắt đầu với các từ sau: **tasmim samaye avijjāpaccayā saṅkhāro** <145.22> (“*ở vào cơ hội đó do vô minh làm duyên thì hành [nổi lên]*”). Về điểm này, **ṭhapetvā phassaṃ** <146.17> (“*ngoại trừ xúc*”) được nói ra nhằm mục đích loại bỏ xúc [khỏi danh] vì xúc thường được gộp chung lại nơi danh mà thôi.

978. Trong đoạn thứ ba, khi sắc tâm sở sanh nhờ thức làm duyên xuất hiện, **cakkhāyatanassa upacayo** <147.4> (“*việc tích lũy nơi nhãn xứ*”) v.v... được đề cập đến vì nó đã trở thành xuất hiện nơi nhãn xứ được tăng cường do sắc tâm sở sanh đã được tích lũy lại, và người ta đã khẳng định như vậy cũng chỉ vì thức đã làm duyên, như thế là hậu sanh duyên, đối với sắc nghiệp sở sanh xuất hiện vào cơ hội đó. Về điểm này, cho dù chỉ có hai loại thừa kế, cụ thể là, nghiệp sở sanh và tâm sở sanh, đã được đề cập tới. Tuy nhiên hai loại thừa kế khác cũng nên được đề cập đến nữa; vì thức cũng đã làm duyên cho các loại thừa kế đó nữa.

979. Tuy nhiên, trong đoạn thứ tư, có ghi **Tattha katamaṃ nāmarūpa-paccayā saḷāyatanam? Cakkhāyatanam** <148.18> (“*về điểm này, đâu là lục xứ do danh sắc làm duyên? Đó là nhãn xứ*”) được đề cập đến vì chỉ nơi một sát na tâm duy nhất thì nhãn xứ, v.v... xuất hiện do sắc tứ đại làm

duyên và xứ thứ sáu do sắc ý vật làm duyên, và toàn bộ những thứ đó xuất hiện tuần tự theo các hoàn cảnh danh làm duyên. Thông qua hậu sanh duyên và câu sanh duyên.

Đây chính là cách giải thích về tứ đề đầu tiên [209]

980. Trong tứ đề thứ hai mọi sự đã rõ ràng.

981. Trong tứ đề thứ ba ghi: **Idam vuccati viññāpaccayā nāmarūpaṃ viññāṣampayuttam nāmaṃ** <157.26> (“Điều này được gọi là danh và sắc do thức làm duyên, danh tương ứng với thức”).v.v... được đề cập đến để chứng minh một cách riêng rẽ cho là ở đâu không có sự xuất hiện tương ứng duyên do vì điều đó mà xuất hiện.

Đây chính là cách giải thích tứ đề thứ ba.

982. Trong tứ đề thứ tư, cho dù “thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Điều này được gọi là danh do xúc làm duyên.”[126] <161.8> được nói đến trong phần diễn giải về danh do xúc làm duyên và cho dù “ngoại trừ xúc, thọ uẩn... thức uẩn.” Không được đề cập đến [như vậy] trong phần diễn giải mệnh đề tiếp theo trực tiếp, tuy nhiên hình như cũng được khẳng định ở đây, đối với bất kỳ danh nào làm duyên cho xúc, thì xúc cũng làm duyên cho danh đó.

Đây chính là cách giải thích tứ đề thứ tư

(ii) Tám phương pháp còn lại.

983. Và chính vì phương pháp đầu tiên căn từ vô minh với bốn tứ đề và mười sáu đoạn được diễn giải liên quan đến loại tâm bất thiện đầu tiên này, thế nên ta cũng nên hiểu còn có tám phương pháp bắt đầu với căn hành. Nhưng Kinh Tạng Pāli cũng được rút gọn lại như vậy chỉ liên quan đến loại tâm bất thiện đầu tiên mà thôi. Ta nên hiểu cũng còn có chín phương pháp, ba mươi sáu tứ đề và một trăm bốn mươi bốn đoạn.

(2). Tâm bất thiện còn lại.

984. Giờ đây để chứng tỏ duyên khởi bằng cùng một cách thức giống nhau của các loại tâm bất thiện còn lại ta có đoạn bắt đầu với các từ **Katame dhammā akusalā?** <164.33> (“pháp nào là bất thiện?”) đã được khẳng định.

985. Về điểm này, vì nơi hai loại tâm bất tương ứng với tà kiến không có thủ do ái làm duyên, chính vì thế nơi vị trí của chấp thủ, mệnh đề được hoàn tất với từ “thắng giải” (*adhimokkha*), cũng giống như chấp thủ, đang có một ảnh hưởng rất mạnh (*dalha-nipātinā*).

986. Và nơi các loại tâm câu hành ưu, vì không có ái dục do thọ làm duyên, chính vì thế nơi vị trí của ái dục thì mệnh đề được hoàn tất với phần nộ (*paṭigha*) như là một phiền não mạnh mẽ giống như ái dục; và thế chỗ cho ái dục, cũng kèm theo với quyết định nữa.

987. Trong loại tâm tương ứng hoài nghi, vì thiếu cương quyết nên không có “thắng giải” chính vì thế thay vào chỗ ái dục mệnh đề được hoàn chỉnh với hoài nghi như là một phiền não mạnh mẽ giống như ái dục, và thế cho chấp thủ, để lại một khoảng trống.

988. Tuy nhiên trong loại tâm tương ứng với trạo cử, vì có xuất hiện thắng giải, chính vì thế, thế vào chỗ ái dục mệnh đề được hoàn chỉnh với trạo cử như là một phiền não mạnh mẽ; và cũng chính là thắng giải thay vào chỗ cho chấp thủ vậy.

989. Kinh Tạng Pāli được giảm lược liên tục, chỉ cho thấy những khác biệt mà thôi. [210]

990. Liên quan đến sự khác biệt được chỉ rõ ra, về điểm này, chỉ có sự giải thích về thắng giải đã không đưa ra, điều còn lại đã được đề cập đến ở trên.

991. Nhưng trong phần giải thích về “thắng giải”, **adhimokkha** <165.17> (“thắng giải”) thông qua hành vi quyết đoán (*adhimuccana*); hay “tâm đã quyết đoán liên quan đến đối tượng và đạt đến quyết

đoán thông qua thiếu hoài nghi.”; đây là “thắng giải” “hành vi quyết tâm hay liên quan đến đối tượng” chính là **adhimuccanā** (“*quyết tâm đối với điều đó*”)

992. Trong trường hợp toàn bộ những loại tâm lại có sự phân chia thành phương pháp, tứ đề và đoạn nên được hiểu như là cách thức đã được khẳng định liên quan đến loại tâm đầu tiên. Chính vì không có phương pháp bắt nguồn từ chấp thủ trong trường hợp đó [tâm] tương ứng hoài nghi thì chỉ có tám phương pháp mà thôi, 32 tứ đề và 128 đoạn mà thôi.

Đây là cách giải thích tâm bất thiện

(3) Tâm thiện, căn hành .

993. Giờ đây, đoạn Kinh Phật bắt đầu với **Katame dhammā kusalā?** <169.18> (“*loại pháp thiện nào vậy?*”) được bắt đầu nhằm chứng tỏ cho thấy duyên khởi theo cùng một cách liên quan đến các pháp thiện, v.v... cũng như tâm thiện nữa. Nhưng đang khi trong trường hợp mẫu đề bất thiện được trình bày đầu tiên và sau đó cách giải thích đã được đưa ra. Nhưng ở đây ta không theo một tuần tự như thế. Tại sao vậy? vì có sự hiện diện của nhiều biến thể trong đoạn kết luận (*appanā-vāra*). Vì liên quan đến các (pháp) thiện hiệp thể, v.v... vì các pháp này được gồm trong Khổ Đế. Thế nên phần kết luận như sau **evam etassa kevalassa dukkhak-khandhassa** <169.18> (“*như vậy ở đây đã nổi lên toàn bộ khổ uẩn này.*”) và liên quan đến các pháp thiện siêu thế, v.v... thì phần kết luận là **evam etesaṃ dhammānaṃ** <173.7> (“*thế nên có nổi lên những pháp này*”) là phần kết luận. Chính vì thế ở đây không thể đề ra được một mẫu đề được tất cả mọi người chia sẻ. Và cách giải thích được đưa ra ở đây sau khi đã phác họa một mẫu đề riêng rẽ áp dụng vào nhiều [pháp] thiện đa dạng v.v...

994. Về điểm này, vì trong một sát na tâm duy nhất không có vô minh xuất hiện chung với một hành (vi) thiện đâu. Chính vì thế thay vì nói, **kusalamūlam** <169.14> (“*căn thiện*”) được nói ra ở đây vì chính là căn các pháp thiện, vì vô minh là các pháp bất thiện này; và vì không thấy ái dục và chấp thủ xuất hiện thế chỗ cho ái dục thế nên “tịnh tín” (*pasāda*)^[127] được chiếm vai trò chủ yếu nơi đối tượng giống như ái dục, được đề cập đến ở đây và thế chỗ cho thủ. Ta nói đến “thắng giải” là một tác động mạnh.

995. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên

Đây chính là cách giải thích các pháp thiện.

(4) Vô ký.

996. Theo kiểu nghiệp mà nói thì loại tâm vô ký đã được phân tích theo cùng một tuần tự như đã được truyền đạt lại trong đoạn viết về tâm sanh (*cittuppāda*) trong tác phẩm Dhammasaṅgani. Và trong toàn bộ các đoạn thì các phương pháp căn vô minh được bỏ qua. Tại sao vậy? Vì không thấy có điều gì có thể thế chỗ cho vô minh được trong trường hợp tâm thiện **[211]** có căn thiện thế chỗ cho vô minh; nhưng trong trường hợp nhãn thức v.v... thì lại không có gì cả. Nhưng cho dù đã có trong trường hợp các tâm hữu nhân đó, tuy nhiên cho dù có như vậy đi chăng nữa thì căn này cũng không được gộp lại trong đó.^[128] Bởi vì căn này bị gián đoạn ở đây.^[129] Thế nên ta nên hiểu học thuyết như đã được trình bày giống như phải rút xuống dòng năm thức vậy.

997. Nhưng đặc biệt ở đây, liên quan đến nhãn thức, v.v... thì vị trí ái dục và vị trí chấp thủ được bỏ trống. Tại sao vậy? Do thiếu những pháp mạnh thích hợp cho vị trí ái dục đó và cũng vì thiếu thắng giải. Trong trường hợp các loại tâm vô nhân thì chỉ có vị trí của ái dục được bỏ trống mà thôi. Trong trường hợp các loại tâm hữu nhân, thì vị trí của ái dục được “tịnh tín” lấp đầy. Vì tịnh tín được tạo ra trong đó. Như vậy ở đây, liên quan đến nhãn thức quả thiện và bất thiện, v.v... ta nên hiểu mỗi loại có tới sáu phương pháp căn từ hành, từ thức, từ danh, từ lục xúc từ xúc và từ cảm thọ; liên quan đến các loại tâm vô nhân, mỗi loại có tới bảy căn từ thắng giải, liên quan đến những loại hữu nhân, thì mỗi loại có tới tám căn xuất phát từ tịnh tín.

998. Cũng về điểm này, liên quan đến nhãn thức, v.v... chỉ có đoạn đầu trong số bốn tứ đề được khẳng định; đoạn thứ hai không được khẳng định cho dù được áp dụng ở một nghĩa khác về duyên. Các đoạn thứ ba và thứ tư cũng không được khẳng định vì cả hai không được tạo ra. Đối với hai đoạn này được pha trộn với sắc, và nhãn thức v.v... không xuất khởi từ sắc, và vì hai đoạn chỉ được ứng

dụng trong tứ đề đầu tiên, cũng như vậy đối với các tứ đề còn lại. Chính vì thế cho dù trong trường hợp tứ đề đầu tiên đoạn thứ hai và trong trường hợp các tứ đề còn lại thì cứ hai tứ đề một không được khẳng định. Tuy nhiên các tứ đề này nên được hiểu như là đã được khẳng định vậy.

999. Trong trường hợp còn lại tâm vô ký vô nhân. Toàn bộ các đoạn được áp dụng cho tất cả các tứ đề nhưng vì có sự gián đoạn. Chúng chỉ được coi như kết tục loại tâm này mà thôi, và giáo lý chỉ được đưa ra giống như bị rơi xuống vực sâu ngũ thức. Cũng trong trường hợp loại tâm quả hữu phần còn lại, ta cũng áp dụng cùng một phương pháp. Chỉ trừ những loại quả thuộc cõi vô sắc. Vì trong trường hợp các loại quả nơi cõi vô sắc. Chỉ có hai loại được áp dụng mà thôi.

Đây chính là phần diễn giải tâm vô ký

(5) Tâm thiện căn vô minh.

1.000. Còn nữa, giờ đây, để có thể chứng tỏ duyên khởi nơi một sát na tâm riêng rẽ bằng một cách khác. Có đoạn kinh Pāli bắt đầu với đoạn **Katame dhammā kusalā** <184.8> (“*những pháp thiện nào vậy?*”) Về điểm này, **avijjāpaccayā** <184.12> (“*do vô minh làm duyên*”) được đề cập đến có liên quan đến pháp thân y chỉ duyên. Chính vì điều đó trong đoạn diễn giải, đang khi không phân tích bằng cách nói rằng: “*Về điểm này, vô minh mang ý nghĩa gì vậy?*” thay vì **Tattha katamo avijjāpaccayā saṅkhāro** <184.19> ta lại nói (“*về điểm này, đâu là hành mà lại có vô minh làm duyên?*”) Vì chỉ có hành được gọi là tư thiện [212] câu sanh với tâm vào cơ hội đó, chứ không phải vô minh.

1001. Về điểm này, vô minh chỉ làm duyên cho những pháp thiện hiệp thể theo cách đã được khẳng định trong phần Kinh Tạng Pāli nêu ở trên (§ 666) Nhưng vì đây là người không diệt trừ vô minh lại tu luyện những điều thuộc về siêu thế. Nhằm mục tiêu đoạn trừ vô minh, chính vì thế mà vô minh cũng làm duyên nhờ việc thắng vượt được điều đó, vì ta chỉ có thể tích lũy được điều thiện nếu như ta có vô minh mà thôi, không có cách nào khác đâu.

1002. Về điểm này, liên quan đến pháp thiện thuộc ba cõi, tích lũy có thể áp dụng cả trong lúc hôn độn lẫn trong lúc tu tập bằng cách thắng vượt vô minh; liên quan đến vấn đề siêu thế. Tích lũy có thể áp dụng được bằng cách cắt bỏ vô minh mà thôi.

1.003. Điều còn lại như đã nói ở trên; nhưng có điều khác biệt ở đây: đang khi trong trường hợp ở trên nơi mỗi tâm thiện có tới chín mươi sáu phương pháp, mỗi phương pháp lại gồm cả bốn tứ đề được áp dụng. Các tứ đề này không được áp dụng theo cùng một cách như ở đây; Tại sao vậy? vì thiếu bất ly khứ duyên, tương ưng duyên, và hỗ tương duyên về phía vô minh. Tuy nhiên ở đây, chỉ có tứ đề đầu tiên được áp dụng bằng cách thức do thân y chỉ duyên; và được tóm gọn lại bằng cách chỉ cho thấy đoạn đầu tiên trong tứ đề đó; nhưng điều này nên được chứng minh một cách rộng ra.

Đây chính là phần giải thích về pháp thiện căn từ vô minh.

(6). Vô ký căn quả thiện và căn quả bất thiện.

1004. Giờ đây để chứng tỏ duyên khởi bằng một phương pháp khác liên quan đến vô ký, đoạn kinh phật bắt đầu với **Katame dhammā avyākatā** <187.5> (“*pháp nào là vô ký vậy?*”)

1005. Về điểm này, có đoạn cụ thể như, **kusalamūla-paccayā** <187.8> (“*do căn thiện làm duyên*”) đã được khẳng định liên quan đến thân y chỉ duyên; cho chính căn thiện lại chính là thân ý duyên cho quả thiện, và căn bất thiện đối với quả bất thiện. Nhưng không nên khẳng định chỉ liên quan đến dị thời sát na nghiệp duyên mà thôi. Chính vì thế đây làm duyên cả cho thân y chỉ duyên, lẫn dị thời sát na nghiệp duyên. Chính vì thế trong đoạn giải thích này, thay vì phân tích như sau: “*về điểm này, căn thiện là vậy?*” đó là **Tattha katame kusalamūla-paccayā saṅkhāro** <187.15> (“*về điểm này, đâu là hành do căn thiện làm duyên?*”) là điều đã được phân tích rõ ràng. Và cũng giống vậy trong trường hợp quả bất thiện.

1006. Và như trong trường hợp pháp thiện căn vô minh, cũng chính như trong trường hợp giải thích về quả. Chỉ có tứ đề đầu tiên được áp dụng. Và đã được giảm lược bằng cách cho thấy có đoạn đầu

tiên mà thôi. Chính vì thế liên quan đến mỗi loại tâm quả, cách phân tích phương pháp và đoạn nên được hiểu chỉ bằng một tứ đề duy nhất liên quan đến căn thiện và căn bất thiện.

1007. Nhưng vì chẳng phải vô minh cũng chẳng phải căn thiện lẫn căn bất thiện có thể chiếm được thân y chỉ duyên đối với các pháp vô ký đầu, chính vì thế duyên khởi không được khẳng định theo các pháp vô ký vậy. [213]

1008. *Sau khi đã khẳng định điều đó ở nhiều đoạn khác nhau. Liên quan đến các pháp thiện, bất thiện lẫn vô ký,
Tuy nhiên, lại còn thông qua các vị phát ngôn tuyệt diệu nhất. Duyên khởi đã được khẳng định chỉ bằng một cách
Thông qua thân y chỉ duyên đối với quả thiện lẫn bất thiện,
Nhằm mục tiêu tạo ra trí đa dạng
Về “các pháp nào làm duyên cho pháp nào”
Và cũng chính vì thế trí đa dạng này liên quan đến điều đó
sẽ chẳng bao giờ xuất hiện nơi chúng sanh nào
Không có được một thứ tự tiếp diễn.
Bao gồm pháp học pháp hành
Chính vì thế. Thế theo thứ tự tiếp diễn
Bao gồm pháp học pháp hành
Kẻ khôn ngoan luôn hành động thêm vào đó
Vì chẳng còn điều gì khác hơn là điều đó
Rất cần thiết được đem ra thực hiện vậy.*

1009. Nhưng duyên khởi được giảng bằng cách chỉ phân tích theo thứ tự liên tục kép mà thôi; đó là phân tích theo Tạng Kinh Pāli và phân tích theo Vi Diệu Pháp.

Đến đây kết thúc phần giải thích về phân tích duyên khởi sinh

-ooOoo-

[1]. Tác phẩm phân tích này (*vibhaṅga*) không có Chương Kinh Tạng

[2] xin đọc phần mở đầu cách phân tích các xứ (nền tảng); cũng đọc thêm Vis, 480

[3]. *Sitṭha*: Mht giải thích bằng từ *Sajjitam uppditam* được coi như quá khứ phân từ của từ *Sajjeti*, quá khứ phân từ này không thấy giải thích trong tự điển PED. Xin đọc thêm Vis. Trsl tr. 560 n.

[4]. *Juṭṭha*: Mht giải thích bằng từ *sevita* không thấy giải thích trong tự điển PED

[5] Asl tr. 312 tt. Phiên bản Vis ghi từ *khandhaniddese* thay vì từ *heṭṭh* xin đọc thêm chương XIV.

[6]. Có nghĩa là hiện trạng đó cũng có hai đặc tính vì xuất hiện theo hai cách trong mạng quyền, có nghĩa là sắc và vô sắc. xin đọc Vbh. 123

[7] Mt. cho là bài bình luận ở đây xếp theo thứ tự thích hợp với bài bình luận *Indriyayamaka*. Chứ không giống như tác phẩm *Vibhaṅga* (Phân tích Luận) trong đó mạng quyền được xếp ngay sau ý quyền. Đây không phải trường hợp đối với hầu hết các ấn bản được in ra nhưng lại là bản dịch duy nhất được MS sử dụng cho E^c và phải được cho là chính xác như đã được công nhận trong tác phẩm phân tích Luận (C^e 1975) [LSC]

[8] xin lưu ý thứ tự các quyền được sắp xếp ở đây và trong Vis. tr. 493 [LSC]

[9] Điều này rõ ràng ám chỉ sự thiếu vắng cả chánh tinh tấn lẫn tà tinh tấn. Trong phần đăng ký đối với tinh tấn quyền, và sự thiếu vắng của cả chánh định và tà định trong phần đăng ký định quyền (không kể đến trường hợp trước đó; chẳng đá động gì đến các giác chi cả (*bojjhaṅgas*). Có nhiều ấn bản tập Vbh lại thực hiện điều này trong trường hợp liên quan đến định quyền. [LSC]

[10] *Mahāpadesa* - xin đọc D ii 123tt; A ii 167tt.; Nett. 21

[11] Vật thực, ái dục, cảm thọ, xúc, danh sắc và thức thuộc hiện tại; các hành và vô minh thuộc quá khứ (xin đọc Mht) cũng xin đọc thêm dưới đây phần phân tích y tương sanh nơi tam kêi.

[12] *Vaṭṭa*: lun từ này ám chỉ y tương sinh được coi như là điều Sanh khởi, *Vivatta* (đứng yên) hay xuất luân hồi đây là từ tương đương với cách giải thích về “diệt”

[13] *Nāṇamoli* đưa ra một bản dịch không theo nghĩa đen như trong bản dịch Vis. tr. 603. chỉ dựa vào SA ii 38 tt Mt lại triển khai rộng thêm phần diễn giải ghi trong SA [LSC]

[14] Chân đế và quyền lại xuất hiện theo thứ tự ngược lại như trong Vis.

[15] Đọc là *Paṭiccā ti na vinā tena. taṃ appaccakkhitvā ti attho*. PTS Vis. Đọc là *Paṭiccā ti na vinā appaccakkhitvā ti attho*

[16] *Eti*. Các hình thức động từ xuất phát từ *Paṭiccā ti & paccaya*.

[17] *Kāyavacīcittasaṅkhārā tayo* không thấy ghi trong bản dịch Vis. do PTS thực hiện.

[18] Xin đọc §212 ở trên và Vis. tr. 481.

[19] Chơi chữ *dvidhā, khaṇati dukkha*; xin đọc thêm bản dịch Vis tr. 151 n. cũng đọc các từ bắt nguồn từ *dukkha* trong phần bình luận tác phẩm *Saccavibhaṅga* (§ 420 ở trên) và trong Vis 494.

[20] Tức là đặc tính chung nhất nơi tứ uẩn vô sắc đã tạo ra điều đó.

[21] Mht (B^e 1960) ii. 254 ghi là *ādi* chỉ xuất hiện ở đây mà thôi. chứ không thấy trong Vis

[22] *Saccavibhaṅga* Vis trang 528 ghi *saccaniddese* vì nhiều lý do quá rõ ràng. Xin đọc § 424 ở trên.

[23] *Appaṭipatti-micchāpaṭipatti*. Nơi bản dịch Vis. tr.607 và 674 dịch giả đưa ra hai từ “vô lý” và “tà thuyết” thêm vào phần chú thích tiếp theo... ”vô lý” tức là không hiểu biết về đau khổ.,v.v... “tà thuyết” là tương điên đảo đối với điều bất tịnh.,v.v... cho là tịnh chẳng hạn, hoặc giả “tà thuyết” không liên kết với tà kiến và tà thuyết lại liên kết với tà kiến đó, cách dùng chữ *paṭipatti* ít khi thấy trong tiếng Pāli lại có nghĩa là “lý thuyết” nhưng gặp nhiều trong tiếng Phạn không thấy ghi trong từ điển PED. Một cách dịch khác về hai từ này có thể hiểu là “bất khả tri” thuyết và “điều dị đoan” (Mht (B^e 1960) ii 254)

xét theo góc độ rộng hơn các từ “bỏ quên” và “sai phạm” cũng được dùng ở đây tuy nhiên, cũng rất có nghĩa nhằm mô tả hai góc độ của vô minh. Các từ này sẽ được gặp trở lại dưới đây, §917 [Ny] Mt cũng có cách dịch giống như Mht. Ta cũng có thể nên hiểu từ này với nghĩa thông thường đó là “thiếu tu luyện” và “tu luyện sai” [LSC]

[24] rất có thể ghi là *micchatta-sammatta-niyatāniyatato* với đoạn C^e vi tới đoạn E^e [LSC]

[25] khí, vị, xúc có đối tượng tiếp giáp với nhau; mắt không có đối tượng tiếp giáp với nhau; đối tượng ý thì không có cả hai đặc tính đó. (Mht.)

[26] Cách dịch *atthattham kāraṇakāraṇam* với đoạn C^e Bản dịch này đã được xác định do phần giải thích trong Mt. [LSC]

[27] *Ohanati*: không hiểu theo nghĩa này như trong Mt.[LSC]

[28] xin đọc ở trên § 445 bản diễn giải tác phẩm *Saccavibhaṅga*.

[29] *Manthetvā* (động từ *mantha*): không thấy ghi trong từ điển PED.

[30] Đoạn này được trình bày trong một đoạn ngắn hơn rất nhiều ở trong Vis.530-531.

- [31] Xin đọc Tkp. 5 Vis. 538 và TkpA 45.
- [32] S ii. 4; kinh này không được ghi kế cận với Kinh *Parivīmaṃ sanasutta*.
- [33] Bản văn *Sammditṭhisutta* có phần rất khác so với Mt. đã chỉ ra.
- [34] *Adhikicca* từ này không thấy ghi trong tự điển Pāli PED
- [35] Đây là danh sách chuẩn “thập xứ bắt đầu với vật thực” xin đọc M. iii. 205; S I 94 (bát xứ mà thôi); A I 107, iv. 60. 163 239; It. 65 (CMMS)
- [36] xin đọc Ps. I 53 (Ñāṇakathā Đoạn 5) [*kalāpa-*] *sammasana-ñāṇa*)
- [37] đó là danh sách đầy đủ gồm 201 pháp , xin đọc Ps. I 5-8 và Vis. 607-9
- [38] Từ *Avacārenti*; từ này không thấy ghi trong tự điển Pāli PED
- [39] Các số 13, 16, 85 trong bảng Khandha (Nyanatiloka. Tự điển Phật giáo)
- [40] *Aniñja*: dạng từ này không thấy ghi trong tự điển PED.
- [41] Vấn đề ở đây là đang khi toàn bộ mười lăm tư (volition) không “bất động” chỉ có bốn tư thiện là “các bất động hành” vì mười một tư còn lại “không tạo ra quả.” [Ny]
- [42] Mht. ghi *mārupapātam = pabbata-sikhara-ppapāto*.
- [43] Trong Vis. tới điểm này có bài bình luận về 24 duyên cũng tạo ra điểm khởi đầu cho Comy tới Tkp.
- [44] Thông qua biết tâm của người khác, v.v... [Ny]
- [45] *Puñña-kiriya-vatthu*. Từ đây ta có các danh sách gồm tới mười ba (“ba và mười”) (xin đọc Nyanatiloka , tự điển Phật Giáo [Ny]
- [46] để có thể làm rõ, bản dịch của dịch giả đoạn kệ này đã ghi lại trong phần dịch Vis.thay thế vào đó. [Ny]
- [47] đọc là *padhānatta* thay vì *paṭṭhānatta*.
- [48] *Parihāravacana*; nghĩa này không thấy ghi trong tự điển PED. Xin đọc MA. v. 14; *apica pīti-paṭisaṃvedī ti atthavaṇṇanāyam p’etassa parihāro vutto yeva*.
- [49] Tức là ngay cả trong số các nhà tư tưởng bên ngoài Giáo Pháp cũng công nhận phán quyết này.
- [50] Hình như đây là điều gây tranh cãi tại sao những điều này, nếu như được giải thích đúng đắn, nên được coi như là nguyên nhân các điều được đề cập đến ở trên.
- [51] Vis. lại thêm từ *mukham*.
- [52] Tức là qui trình diễn tiến tâm trong một hiện hữu từ tái sinh cho đến tâm tử.
- [53] *Ṭhānā*, nơi, sở ám chỉ một chỗ xảy ra trong qui trình tâm (*citta-vīthi*) Cho dù những điều vừa đề cập tới bao gồm tới mười bốn nhiệm vụ, ngũ song thức chỉ được tính có một “sở” hay một giai đoạn mà thôi.
- [54] Theo Mt điều được đề cập có liên quan đến việc liệt kê tâm khởi xuất trước một cảnh sắc mạnh v.v... trong bài thuyết pháp về quả (*vipākakathā*). Điểm này có liên quan đến Asl 276 là nguồn. Nhưng xin đọc Asl 265 về những quan điểm khác cho phép xuất hiện *tadārammaṇa* na cảnh duy nhất. Mt. anut và Mht đã thảo luận về những lý lẽ tán thành và phản đối. Vấn đề chính ở đây là cho

dù một cảnh sắc chỉ có một sát na tâm của hữu duy nhất còn sót lại cũng có khả năng trở thành đối tượng của một *tadārammaṇa* na cảnh [LSC]

[55] mười ba đó là các số 34-40 và 50-55 trong bản kê Khandha (Nyanatiloka, op. cit.) mười chín là các số 41-49 và 56865 trong bảng kê Khandha

[56] xin đọc là *aniyadvārārammaṇa*– với C^e [LSC]

[57] tức là không phải dục giới.

[58] hoặc do “đối tượng đó không nắm bắt được” dịch là “na cảnh không thích hợp ở đây”

[59] xin đọc các tam đề Dhs Mātikā

[60] số 56 trong bảng kê (Nyanatiloka, op. cit.)

[61] Số 41 trong bảng kê (Nyanatiloka, op. cit.)

[62] Số 42-49 trong bảng kê (Nyanatiloka, op. cit.)

[63] Vis. 548 thêm vào ở đây “thuộc dục giới”

[64] dịch giống như C^e và phụ đề E^e [LSC]

[65] *Sudhāya vā javana-vuythiyā*. Tức là một qui trình thôi thúc chấm dứt không kèm theo đồng sở duyên, điểm này không thấy ghi trong Vis.

[66] Các từ *sa-bhāva* và *a-bhāva* (được viết như vậy trong B^e) không nên lẫn lộn với *sabhāva* “bản chất” tiếp ngay theo sau với *abhāva* “thiếu vắng” *Bhāva* cũng có thể được dịch ở đây là “trạng thái” tức là “trạng thái nữ tính”

[67] Nhưng Mṭ lại chỉ rõ cho thấy Vbh 412tt không đề cập đến khả năng các chúng sanh tái sanh mà không có thân kinh tỳ. Anut lại tranh luận nhiều về các quan điểm khác nhau về vấn đề này. [LSC]

[68] *Atīta-navattabba* không thấy ghi trong bản văn Vis.

[69] từ *Paṭisiddhattā*: không thấy ghi trong tự điển PED

[70] *Abhisāṅkhāra*. Mt. giải thích là *Catumadhura-alattakarasādi-bhāvanā ambamātuluṅgādibijānaṃ* tức là bón phân cho cây non. Ý tưởng ở đây là bón phân cho một cây xoài cách thích hợp sẽ ảnh hưởng đến quả sau này. [LSC]

[71] số 62 trong bảng kê khandha (Nyanatiloka, op. cit.) không được gộp lại trong đó vì cũng có quả ở tái sanh [LSC]

[72] *Nāga-supanna* không thấy trong bản văn Vis.

[73] Số 56 trong bảng kê *khandha* (Nyanatiloka, op. cit.)

[74] Mt bình luận rằng: làm sao lại không xuất hiện đặc tính không ưa đối với các vòng hoa đã tàn v.v... ngay vào thời điểm xuất hiện những điểm báo [tử] với các vị chư thiên. Tuy nhiên một số lại cho là nơi cõi chư thiên điều người ta coi như không ưa thích. Chỉ là phân tích sai lầm những thực tế chỉ có điều ưa thích diễn ra mà thôi.

[75] *Manussānañ c’eva Paṭhamadutiyaṭṭiyajjāna-bhūmīnañ ca vasena* không thấy ghi lại trong Vis.

[76] đoạn bốn đầu tiên bài kệ này khác với những gì được ghi lại trong Vis. do cách sắp xếp các tư liệu có khác nhau.

[77] *Santatisīsa*. Sắc thừa kế có thể là một trong số các thập pháp, cửu pháp hoặc bát pháp (*dasaka, navaka, atthaka*). Bát pháp gồm có sắc tứ đại, cảnh sắc, khí, vị và vật thực. Cửu pháp mạng quyền bao gồm tám yếu tố trên cộng với mạng quyền. Thập pháp gồm có chín yếu tố trên cộng với sắc ý vật, hay thần kinh thân, hoặc nữ tính, nam tính. Hay nhãn, tỉ hay thiệt. Chín thành tố nơi một người thì đồng nhất (giống hệt) với chín thành tố của người khác. Và cùng với cửu pháp đó; chính vì thế ta có điều che dấu.

[78] Bản văn Vis. đọc thấy *paṭisandhiyaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpasāṅkhā veditabbā*. VbhA (B^e) *paṭisandhi-viññāṇapaccayā nāmarūpasāṅkhatā veditabbā*. Như vậy bản Vis. đã được chọn.

[79] Xin đọc ở trên §§ 101 và 106.

[80] Xin đọc ở trên §§ 116

[81] *Carantānaṃ*; không thấy ghi trong bản văn Vis.

[82] *Vāhanika*; không thấy có trong tự điển PED.

[83] *Sabba* không thấy ghi trong bản văn Vis. vì có sự khác biệt ở các câu kệ khởi đầu so với những câu được trích dẫn

[84] Mt. thì cho rằng với các từ “ duy chỉ có danh và sắc khởi xuất” Khổ đế được khẳng định. Do sự xuất hiện của khổ đế ngầm hiểu cũng xuất hiện ba chân đế khác.

[85] Văn bản Vis. đọc là *sasantati* thay cho *sakasantati*.

[86] Tức là. 32 loại tâm quả – xin đọc ở trên. “do các hành làm duyên, thức khởi xuất. – có 32 loại thức quả.”

[87]. *Upādinna*. Nghĩa đen là “bám chặt lấy hay chấp thủ” có nghĩa là, các uẩn dành lại được thông qua nghiệp chướng.

[88] Ta đọc thấy trong Vis. *sakasantati*, nhưng từ *ekasantati* hình như thích hợp hơn ăn khớp với câu tiếp theo sau đó.

[89] Vbh 138

[90] *Eko p’anekāyatana-*: không giống như trong bản văn PTS. *Eko pan’ekāyatana-* [Ny]

[91] E^e và B^e đọc là *na sassatadiṭṭhī ti*. Là điều đáng ngờ. Bản đối chiếu tại Harvard và tác phẩm Saṅgāyanā tiếng Miến lại ghi là *sāssa diṭṭhī ti*. Xem ra có vẻ khớp hơn với văn cảnh. Bản này đã được dịch giả chấp nhận trong bản dịch Vis. của ông. Và bản dịch sau này cũng đã được xử dụng ở đây thế cho những đoạn sửa bằng bút chì ở bản thảo viết tay của dịch giả. [Ny]

[92] “Vân vân” ở đây ám chỉ sự chờ đợi của những con người sai lạc, không thực hiện việc tác ý thiện trong quá khứ và hướng đi sai lạc nơi quyết tâm của họ. Mt. giải thích học thuyết sai lạc ở đây ám chỉ đến Purāṇas, dân Bhārata, tức là việc bắt cóc Sītā. (tức là Rāmāyaṇa). nghi lễ còn liên quan đến cả cảnh tù tội của súc sanh, v.v... Anuṭ đã đề cập đến Brahmaṇḍa, Liṅga và Skanda Purāṇas và giải thích *pasubandhavidhi*, như thể nhằm ám chỉ đến nghi lễ hiến tế liên quan đến các nghi lễ có dính líu đến sát sanh súc vật. [LSC]

[93] *Upanissayakoṭiyā ti upanissayaṃsena; upanissayalesenā ti attho. Yo hi paṭṭhāne anāgato sati bhāvā asati ca abhāvā suttantikapariyāyena upanissayo, so upanissayakoṭi ti vuccati (mṭ)* (xin đọc §180 tt ở trên và CPD [LSC]

[94] Đoạn này không thấy ghi lại cả trong Vis. lẫn như ta vẫn hy vọng và không thấy ghi lại trong bản thảo chép tay của Nanamoli [LSC]

[95] *Dukkha* cũng thất lạc không ghi lại trong Vis. tr. 576

[96] Hoa tàn đi. Áo của họ trở nên bẩn thỉu. Mồ hôi toát ra ở nách. Nước da tái mét. Và họ tỏ ra không hài lòng với môi trường xung quanh; xin đọc MA iv. 170.

[97] Đoạn này không có trong bản thảo viết tay của dịch giả. Nhưng lại thấy có ở cả hai E^e và B^e Tôi đã thêm đoạn này vào trích từ tác phẩm đối chiếu trong Vis. vào chính bản dịch của Ñāṇamoli [Ny]

[98] bản dịch Vis. 579 cho ghi *vīsatiyā ākārasaṅkhātehi arehi vīsati ākāran ti* xem ra thích hợp.

[99] Vis. (E^e) dịch là *sattamo bhavo*

[100] xin đọc phụ đề về bản dịch Vis. tr. 670 [Ny]

[101]. Xin đọc ở trên số 14

[102]. Xin đọc dưới đây, phần diễn giải về *Paṭisambhidāvivhaṅga*.

[103]. *Avatthā*. Nghĩa này không thấy có trong tự điển PED.

[104]. E^e và B^e viết *Dhammā* trong khi đó Vis. lại ghi là *sammā*

[105]. E^e và B^e ghi *visayavisayī-*; Vis. trong 584 chỉ ghi có *-visayi mà thōi*.

[106] hay “không quan tâm” (*avyāpāra*). Xin đọc bản dịch Vis. tr. 676, n. 47 [Ny]. “thiếu hoạt động” đã được thay thế với từ của ñāṇamoli là “thiếu quan tâm” [LSC]

[107] *Evam-dhammatā-nayo*, được dịch theo bản dịch Thanh Tịnh Đạo. “tính qui tác không thể tránh khỏi”

[108]. Hay, quan điểm thiếu hiệu quả đạo đức trong hành động.

[109] *Dur-abhiyānaṃ* ý nghĩa của từ tiếng Phạn cũng cho phép dịch là “khó tiếp cận” hay “khó thâm nhập” Thanh Tịnh Đạo C^e đọc là *dur-atiyānaṃ*. [Ny]

[110] Ba từ “đoạn” (*vra*). “tứ đề” (*catukka*) và “phương pháp” (*naya*), được gắn chặt với các trang tiếp theo một nghĩa vô cùng giới hạn, cần thiết phải thông hiểu được bản diễn giải.

[111] Bản chép tay của Ñāṇamoli có ghi “với một chi hoàn chỉnh” đây là cách dịch trong C^e và E^e Tuy nhiên hình như tốt hơn là theo bản thảo chép tay được E^e trích dẫn.

[112] Xin đọc đoạn ở trên, n.106

[113] xin đọc đoạn dưới đây §949

[114] Hãy đọc *na santī ti* là *ca santī ti* [Ny]

[115] xuất phát từ điểm này và đoạn nêu trên. §936. hình như vừa đủ để dịch đoạn thứ tư là *nāmarūpapaccayā saḷāyatanam. chaṭṭhāyatanam paccayā phasso*; xin cũng đọc thêm cách dịch khác được đưa ra trong Vbh. 141 n.3 và 142 n.1. cũng như hiểu ý nghĩa đòi hỏi ở đoạn dịch này.

[116] Mt: vì trong hai loại sanh đầu tiên ngay cả khi lục xứ được tạo ra đối với một số người, lại không diễn ra trong giai đoạn phôi thai đầu tiên v.v... ngài đã nói thêm: *không phải luôn luôn lúc nào cũng được tạo ra đối với những ai được tạo ra*.

[117] theo Mt. thì đây là ý kiến của trưởng lão Revata

[118] Mt. chỉ ra cho thấy lý do tại sao lại không có nơi nào đề cập đến sanh, lão và tử lại không phải là những pháp có thực (*sabhāvadhamma*) mà chỉ đơn giản là pháp các thực trạng diễn ra mà thôi.

[119] đọc là *avigatapaccaya*- với C^e và v1 tới E^e [LSC]

[120] xin đọc định nghĩa tương ưng duyên và bất tương ưng duyên trong Tkp I 6; cũng như trong bản dịch Thanh Tịnh Đạo 619tt.

[121] trong bản thảo của mình, dịch giả đã dùng “without reminder” với từ *nippadesa* và “with reminder” với từ *sappadesa*. Trong Thanh Tịnh Đạo (589§95) ngài dịch hai từ này là “bao hàm toàn diện” và “có chọn lựa” tương ứng. Cách dịch này vì rõ ràng hơn nên được chấp nhận ở đây, thêm vào từ “phạm vi” [Ny]

[122] Xin đọc đoạn trên §963

[123] Mt, và anuṭ chỉ rõ rằng tứ đề này không ám chỉ hỗ tương duyên hiểu theo nghĩa hẹp Bộ Trí (Paṭṭhāna). [LSC]

[124] Tức là lộ trình gồm 144 đoạn chỉ là một sườn giới thiệu tâm bất thiện sanh, và một số từ, cho dù không phải là hình thái, nên phải được thay thế trong trường hợp tâm thiện sanh và tâm vô ký sanh.

[125] Xin đọc là *avuccamāne*.

[126] Đoạn *ṭhapetvā phassaṃ* hình như được bao gồm một cách sai lầm trong B^e và E^e ở đây. Mt. lại cho biết *phassapaccayā nāman ti phassapaccaya bhāvena vattabbass’eva nāmassa attano paccuppanna pavatti dassitā; ṭhapetvā phassan ti puna vacane koci attho atthi ti na vuttan ti dassento tathā pī ti ādim āha*.

[127] *Pasdo ti saddh* (mṭ)

[128] “Ở đó” (*tattha*): nơi các pháp có nhân duyên (theo tác phẩm *Sammohavinodaṇī* (*yojana*) do Ñāṇakitti, Rangoon xuất bản năm 1928 [Ny]

[129] “Ở đây” (*idha*): trong số những tâm nhãn thức, v.v... (Ñāṇakitti op. Cit. [Ny]

-ooOoo-

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

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

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007