

PHẬT GIÁO NGUYÊN THUYẾT
THERAVĀDAChú Giải BỘ PHÂN TÍCH
(*Vibhanga Atthakathā*)

Nguyên Tác Pāli: *Bhadantācariya Buddhaghosa*
Bản Anh Ngữ: *Bhikkhu Ñāṇamoli*
Bản Việt Ngữ: *Tỳ khuru Thiện Minh*

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

Chương Bảy

PHÂN TÍCH TỨ NIỆM XỨ
(*Satipaṭṭhānavibhanga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO TẠNG KINH

(a) diễn giải từ tổng quát

1010. [214] Giờ đây trong chương phân tích Tứ Niệm Xứ tiếp theo sau đó, **cattāro** <193.1> (“bốn, tứ” là cách phân chia theo số học. Nhờ đó [Đức Phật] chứng tỏ cách phân tích các Niệm Xứ[1] không vượt quá mà cũng không dưới con số đó (bốn)

1011. **Satipaṭṭhāna** (“các niệm xứ”): có ba loại niệm xứ, (1) lãnh vực hay hành xứ chánh niệm (*satigocaro*), (2) sự vượt trội ba lần về oán giận và hải lòng của thiền sư với việc nhập của các thiền sinh trên bước đường tu luyện (*tidhā paṭipannesu sāvakesu Satthuno paṭighānūnaya - vitivattatā*) và (3) nhập chánh niệm (*sati*)

1012. (1) Trong đoạn văn bắt đầu với: “Ta sẽ thuyết pháp, hỡi các vị tỳ khuru. Ta sẽ thuyết pháp về sanh khởi và đoạn diệt của tứ niệm xứ; hãy lắng nghe[2] đây... và hỡi các vị tỳ khuru, điều gì là sanh khởi nơi thân xác.? Do sự tập khởi vật thực, ta có tập khởi thân xác. (S v 184), đó là lãnh vực chánh niệm. Cũng giống vậy, trong các đoạn như: “Thân xác chính là kiến lập (*uppaṭṭhāna*), chứ không phải là chánh niệm. Chính niệm cũng là kiến lập lẫn chánh niệm cộng chung lại” (Ps I 177. ii 232) ý nghĩa của điều này như sau: cái trên đó ta xây dựng điều gì.” (*paṭiṭṭhāti*) chính là nền tảng (xứ). Ta xây dựng điều gì? chánh niệm. [Như vậy] đó chính là nền tảng của chánh niệm, hay là niệm xứ. (*satiyā* [sở hữu cách] (*paṭṭhānam*) điều làm nền tảng cho chánh niệm (*sati-paṭṭhāna*)

1013. Hay nền tảng (*paṭṭhāna*) có nghĩa là một nơi để [tu tập] tinh cần (*padhānaṭṭhāna*): hiểu theo nghĩa này đó là một “nơi” (*paṭṭhāna*) dành cho chánh niệm (*satiyā*; là sở hữu cách hay chỉ định cách) đó là nền tảng của chánh niệm: (*satipaṭṭhāna*), giống như một chỗ ở cho các chú voi.” (*hatthiṭṭhāna*), “chỗ ở cho ngựa” (*assaṭṭhāna*).

1014. (2) Liên quan đến đoạn: “Có ba nền tảng (xứ) cho chánh niệm mà vị Thánh Nhân đã tu dưỡng; và việc tu dưỡng này vị Thánh Nhân là một vị thiền sư xứng đáng để dạy bảo cho đám đông” (M iii 216. 221) đây chính là điều vượt trội hơn ba lần do thiền sư về oán giận và hải lòng liên quan đến việc nhập thiền của các thiền sinh đang đi trên đường (tu luyện) điều đó được gọi là “nền tảng chánh niệm” hay là “niệm xứ”. Điều đó có nghĩa là: “Việc thiết lập” (*paṭṭhāna*) đó là vì điều đó phải xuất hiện là ý nghĩa ở đây. Vì phải có điều gì xuất hiện do đâu mà ra? Do chánh niệm mà xuất hiện. Chính vì thế ta có “nền tảng chánh niệm” (*satipaṭṭhāna*), cũng chính là sự thiết lập nhờ có chánh niệm”. (*satiyā* [sử dụng cách] (*paṭṭhānam*)).

1015. (3) Nhưng trong đoạn: “Tứ niệm xứ được tu tập và thường xuyên thực hành nhằm hoàn chỉnh thất giác chi.” (S v. 329) Chính chánh niệm đó được gọi là “sự thiết lập chánh niệm” ý nghĩa điều đó là “điều ta xây dựng” (*paṭiṭṭhāti*) chính là nền tảng (*paṭṭhāna*); là điều được thành lập (*upaṭṭhāti*): “xuống đến tận, thâm nhập được vào, tiến hành” là ý nghĩa ở đây. [Như vậy] chính chánh niệm hiểu theo nghĩa là nền tảng (*paṭṭhānaṭṭhena*) là nền tảng chánh niệm vậy (*satipaṭṭhāna*)

1016. Hay nói khác đi, “chánh niệm” hiểu theo nghĩa nhớ lại (*saraṇaṭṭhena*). Nền tảng chính là sự thiết lập, (*upaṭṭhāna*). [215] Như vậy “đây chính là chánh niệm và điều làm nền tảng hay căn bản đó” (*sati ca sā paṭṭhānañ ca*) lại chính là “nền tảng chánh niệm” hay là “niệm xứ” (*satipaṭṭhāna*)

1017. Nếu là như vậy, tại sao “niệm xứ” lại ở số nhiều? Chính vì chánh niệm thì đa dạng. Vì chánh niệm đó ở số nhiều, tương ứng với nhiều loại đối tượng khác nhau.

1018. Nhưng tại sao chính xác Đức Phật chỉ khẳng định có “tứ niệm xứ” mà thôi, không hơn không kém? Vì lợi ích cho những kẻ nào có thể lắng nghe được lời thuyết pháp. Vì đối với những ai có tánh ái dục, có tánh tà kiến. Lại có dư chỉ tịnh, và có dư quán minh mỗi lần xuất hiện dưới hai hình thức nhờ nhanh trí hay chậm trí [liên quan đến những điều này] đối với những ai có tánh ái dục, lại chậm trí nhớ, thì lấy tùy quán thô thân niệm xứ chính là con đường thanh tịnh vậy, (thanh tịnh đạo) và đối với kẻ nào nhanh trí (thông minh) thì tùy quán tế thọ niệm xứ. Cũng thế đối với kẻ nào có tánh tà kiến. Lại chậm trí thông minh thì tùy quán không được chia ra một cách rõ ràng như là tâm niệm xứ cũng là con đường thanh tịnh (thanh tịnh đạo) và đối với kẻ nào nhanh trí (thông minh) thì tùy quán các đối tượng tâm được phân chia rõ ràng làm pháp niệm xứ; và đối với kẻ nào có dư chỉ tịnh mà lại chậm trí, niệm xứ đầu tiên lại là con đường thanh tịnh (thanh tịnh đạo) vì người đó đạt được ấn chứng một cách dễ dàng, không mấy khó khăn, và đối với kẻ nào lanh trí, niệm xứ thứ nhì vì người đó không quá kiên định đối với các đối tượng thô thiển. Cũng vậy với kẻ nào nắm được quán minh thừa mà lại chậm trí nhớ lại có chánh niệm xứ thứ ba làm đối tượng và đối với kẻ nào nhanh trí thì có niệm xứ thứ tư làm đối tượng. Như vậy tứ niệm xứ được khẳng định, không hơn không kém.

1019. Nói khác đi, để có thể đoạn trừ những điên đảo (*vipallāsa*) nơi tịnh tướng, lạc, thường và hữu ngã. Vì thân là bất tịnh, về điểm này chúng sanh lại bị điên đảo [mà coi đó là điều đẹp đẽ do tịnh điên đảo. Niệm xứ đầu tiên được khẳng định nhằm giúp đoạn trừ điên đảo đó bằng cách chỉ cho thấy tính chất bất tịnh trong đó và liên quan đến cảm thọ, v.v... lại coi như là “thường, khoái lạc, và bản ngã.” Cảm thọ gây đau khổ, tâm thì vô thường, và những pháp lại vô ngã. Và các chúng sanh bị điên đảo bởi những điều khoái lạc, thường và hữu ngã như thế. Và niệm xứ còn lại được khẳng định để đoạn trừ những điều điên đảo bằng cách thấy đau khổ, v.v... về mặt này, như vậy họ nên hiểu một cách khác việc khẳng định chỉ có bốn niệm xứ không hơn không kém. Để có thể đoạn trừ được những mối điên đảo thuộc tịnh, khoái lạc, thường, và hữu ngã.

1020. Và con số bốn ở đây nên được hiểu như đã được khẳng định nhằm mục tiêu không chỉ đoạn trừ những điên đảo mà còn bốn bộc lưu, phối, lậu hoặc, phược, chấp thủ và những sanh thú. Để có thể biến tri được bốn loại vật thực. Ở vị trí đầu tiên đây là phương pháp diễn giải [3] vậy.

1021. Nhưng trong tác phẩm diễn giải lại thấy đề cập đến điều này: “Nền tảng chánh niệm chỉ duy nhất có một và bằng cách vừa nhớ lại lần tập trung lại làm một duy nhất và chỉ được phân thành bốn nhờ vào đối tượng [thiền mà thôi]” [216]

1022. Giống trường hợp một thành phố với bốn cổng thành. Những ai đến từ phía đông mang theo của cải có nguồn gốc xuất xứ từ phía đông, được vào thành phố qua cổng phía đông, cũng như vậy đối với những ai qua cổng phía nam... phía tây và phía bắc chỉ mang theo của cải có nguồn gốc xuất xứ từ phía bắc mới đi qua cổng phía bắc vào thành phố mà thôi. Chính vì thế ta nên hiểu qui định này là như vậy. Cũng giống như vậy khi ta coi thành phố là Níp-bàn; giống như cổng thành [4] với bát thánh đạo siêu thế; giống như phía đông v.v... cộng với thân xác v.v... Cũng giống như những ai đến từ phía đông với của cải có xuất xứ từ phía đông chỉ vào thành phố qua cổng phía đông, cũng vậy những ai thông qua tùy quán về thân, thông qua tu tập tùy quán về thân xác với mười bốn cách cũng chỉ gia nhập vào một niết bàn duy nhất, thông qua bát thánh đạo được sức mạnh thân tùy quán tạo ra. Giống như những ai đến từ cổng nam, với những đồ đạc có nguồn gốc xuất xứ từ phía nam vào thành phố qua cổng nam. Cũng như vậy những ai đến bằng cách tùy quán về cảm thọ, bằng cách tu tập tùy quán về cảm thọ với chín cách, cũng nhập níp bàn, là một níp bàn duy nhất, thông qua sức mạnh thọ tùy quán tạo ra. Giống hệt như kẻ nào nhập thành phố qua cổng phía tây, cũng vậy những kẻ nào đến

bằng cách tùy quán về tâm, bằng tu tập tùy quán về tâm với mười sáu cách, cũng nhập níp bàn, cũng chỉ là một níp bàn duy nhất, thông qua Thánh Đạo được tạo ra do sức mạnh tâm tùy quán. Giống như những ai đến từ phía bắc với đồ đặc có nguồn gốc xuất xứ từ phía bắc chỉ được vào thành phố qua cổng phía bắc, cũng vậy những ai tùy quán về pháp với năm cách, cũng nhập níp bàn, một níp bàn duy nhất, thông qua sức mạnh pháp tùy quán tạo ra.

1023. Theo cách này ta nên hiểu rằng: “chỉ có một niệm xứ duy nhất vừa thông qua vừa nhớ lại cũng như gộp chung lại thành một mối thông nhất và lại là bốn thông qua đối tượng [thiền mà ra]”.

1024. **Idha bhikkhu** (“ở đây một vị Tỳ Khuru”): ở đây, cho dù cách phân tích các niệm xứ đã được Đức Phật diễn giải nơi cõi chư thiên và không chỉ có một vị Tỳ Khuru ngồi đó nghe Đức Phật thuyết pháp, ấy vậy, tuy điều đó đã diễn ra như vậy, vì chư vị Tỳ Khuru tu tập tứ niệm xứ, và vì đây chính là những hành xứ thuộc chư vị Tỳ Khuru theo đuổi. Chính vì vậy [Đức Phật] đã thuyết pháp với đám đông thánh giả nghe Ngài với các ngôn từ: “ở đây một vị Tỳ Khuru.” Nhưng có phải chỉ có chư vị Tỳ Khuru tu tập những niệm xứ đó thôi chứ không phải có các Tỳ Khuru ni nữa hay sao? [217] Có cả các Tỳ Khuru ni và nhiều người khác cũng tu niệm xứ đó nữa. Nhưng vì chư vị Tỳ Khuru thuộc “tầng già thâm niên hơn” chính vì lý đó [Đức Phật] đã nói với nhóm cử tọa của Ngài bằng những lời lẽ: “ở đây một vị Tỳ Khuru”

1025. Nói khác đi, [Đức Phật] đã nói như vậy để chứng tỏ hoàn cảnh tu luyện của chư vị Tỳ Khuru mà thôi. Vì ai gia nhập tu luyện Chánh Đạo này cũng được gọi là Tỳ Khuru, vì kẻ nào nhập thánh đạo này cho dù có là chư thiên hay con người được coi là Tỳ Khuru theo như lời [Đức Phật] đã dạy rằng:

*Cho dù được trang trí lộng lẫy,
nhưng nếu kẻ đó bước đi trong an tịnh,
trong an bình, thuần thực,
bảo đảm và thanh tịnh
loại bỏ gây gộc mọi chúng sanh*

Cho dù là nhà sư, Bàlamôn cũng là vị Tỳ Khuru vậy. (Dh.142)

1026. **Ajjhattam** <193.1> (“nội phân”): nội bên trong bản thân là điều ta muốn nói đến ở đây: chính vì thế **Ajjhattam kāye** (“nội phân bên trong thân xác”) có nghĩa là “bên trong chính thân xác chúng ta.”

1027. Về điểm này, **kāye** (“bên trong thân xác”) [có nghĩa là] bên trong sắc thân này (*rūpakāye*) vì sắc thân muốn nói đến ở đây là “thân xác” hiểu theo nghĩa một tập hợp các pháp bao gồm các chi khác nhau và tóc v.v... giống như “thân xác” con voi, xác những chiếc chiến xa v.v...

1028. Và hiểu theo nghĩa một tập hợp, chính vì thế hiểu theo nghĩa nguồn gốc xuất xứ (*ayā*) đê tiện (*kucchita*), điều đáng ghê tởm nhất chính là “thân xác” (*āya*). “Nguồn gốc” (*ayā*) là một nơi khởi xuất. Về điểm này, ý nghĩa của từ: “chúng khởi xuất ra từ đó” chính nguồn gốc. Điều gì xuất khởi từ đó vậy? là tóc trên đầu, v.v... chính vì thế nguồn gốc tóc trên đầu là ghê tởm, gớm ghiếc, v.v... “*kucchitānaṃ ayo*” chính là “thân xác” (*kāyo*) vậy.

1029. **Kāyānupassī** <193.2> (“tùy quán thân”): một người có bản chất (*sīla*) tùy quán thân; hay một người đang tùy quán thân. Và sau khi đã nói **kāye** (“bên trong thân xác”) việc đề cập đến thân xác lần thứ hai [với các từ] **kāyānupassī** ta nên hiểu “việc đang tùy quán thân” được thực hiện nhằm mục tiêu (1) định nghĩa [tùy quán] (2) không pha trộn lẫn lộn và (3) phá vỡ qui ước thoả thuận, v.v...

1030. (1) Thông qua lời [khẳng định rằng:] “bên trong thân xác người đó không tùy quán cảm thọ hay không tùy quán thân hoặc không tùy quán các pháp, nhưng chỉ tùy quán thân trong thân mà thôi” [điều chỉ ra cho thấy chỉ có ai tu tập thiền thân, trên cơ sở (*vatthu*) được gọi là thân xác, thì việc định nghĩa tùy quán không pha trộn mới được làm rõ ở đây.

1031. (2) Cũng giống vậy [bằng cách chỉ ra rằng:] “trong thân xác người đó không tùy quán chỉ có một phần bất kỳ nào tách biệt mà không phải là các chi, và người đó không tùy quán bất kỳ về người phụ nữ nào hay về bất kỳ người đàn ông nào tách biệt khỏi tóc trên đầu, lông trên mình, v.v... : khác hơn là về thân xác có tóc mọc trên đầu, có lông mọc trên mình. Và điều này ta gọi là tập hợp những

sắc tứ đại và [sắc y sinh], người đó không tùy quán về bất kỳ điều gì khác hơn những sắc tứ đại và những sắc y sinh đó; nhưng là chỉ tùy quán về một tập hợp gồm các chi khác nhau, giống như ai đó tùy quán về các thành tố nơi chiếc chiến xa; người đó cũng tùy quán về một tập hợp gồm có tóc trên đầu, lông trên mình. v.v... cũng như có kẻ nào đó đang chiêm ngưỡng các thành phần cấu thành của một thành phố vậy, [218] và người đó tùy quán về một tập hợp sắc tứ đại giống như rút ra những bó thân chuỗi lá cuối cùng, giống như một người mở bàn tay không ra và nhờ đó mà quan sát được nhiều thành phần cấu kết nền tảng (*vatthu*) được gọi là “thân xác” dưới dạng một tập hợp duy nhất, “việc phá vỡ thỏa thuận” cũng được làm rõ. Vì ở đây không có “thân xác” hay “người phụ nữ” hoặc người “đàn ông” hay bất kỳ điều gì khác được quan sát cả, ngoại trừ một tập hợp như đã nói đến ở trên. Nhưng liên quan đến chính những gì đã nói đến ở trên thì chỉ tập hợp các pháp được quan sát mà thôi. Chúng sanh có thể quan niệm sai lạc điều này, điều nọ và đó chỉ là những niềm tin sai lạc mà thôi.

1032. Chính vì thế các vị Trưởng Lão có kệ rằng:

*điều ta thấy, lại không nhìn thấy;
điều nhìn thấy ta lại chẳng thấy gì;
thiếu quan sát, kẻ khờ nhanh chóng bị giam cầm
và kết sử chính là không giải thoát vậy.*

1033. (3) “Nhằm phá bỏ thỏa thuận v.v...” được nói lên: và ở đây thông qua cách diễn tả “vân vân và vân vân” ta nên hiểu ý nghĩa như sau. Đối với con người chỉ đang tùy quán “niệm thân” trong thân này mà thôi và không “tùy quán niệm” về bất kỳ chủ đề thiên nào khác. Điều này mang ý nghĩa gì vậy? Không giống như những ai đang tùy quán niệm nước với ảo ảnh chẳng có chút nước nào cả, người đó không tùy quán về thường, về lạc, về ngã và về tịnh bên trong thân xác đó là điều vô thường, gây đau khổ, vô ngã và là bất tịnh. Nhưng người đó đang tùy quán niệm thân. “người đó đang tùy quán niệm về một tập hợp bao gồm đặc tính vô thường, đau khổ, vô ngã và bất tịnh là ý nghĩa muốn nói ở đây.

1034. Hay nói cách khác, ý nghĩa tùy quán “niệm thân trong thân” nên được hiểu theo cách này, vì chính tùy quán niệm ngay thân xác này bao gồm toàn bộ thân xác được khẳng định trong Kinh Mahāsatiṭṭhāna-Suttanta. Về phần bắt đầu từ hơi thở, cụ thể là, “Hơi các vị tỳ khuru, ở đây một vị Tỳ Khuru đi vào rừng... niệm hơi thở vào, kệ ra v.v... và kết thúc ở đoạn về xương trở thành cát bụi (D ii 291 tt) và về toàn bộ những gì thuộc thân xác đó như đã được khẳng định trong Kinh Paṭisambhidā [ở đoạn nói về]: Ở đây ai tùy quán niệm về địa thân như là vô thường... về thủy thân... hỏa thân... khí thân... Về tóc trên đầu thân... lông trên mình thân... da bên ngoài thân... ngoại biểu bì thân... thịt thân... máu thân... gân thân... xương thân... tuỷ thân” (Ps. ii 232).

1035. Nói cách khác, vì không tùy quán về bất kỳ pháp nào nơi thân được coi như là “cái tôi” hay “cái của tôi” hay vì tùy quán niệm về tập hợp này tập hợp nọ về các pháp khác như điều đã được bắt đầu với tóc trên đầu và lông trên mình. Thì ý nghĩa nên được coi như là “tùy quán niệm thân trong thân xác đó là “tập hợp các pháp bắt đầu với tóc trên đầu.”

1036. Hơn thế nữa, vì tùy quán niệm thân trong thân xác này được gọi là tập hợp toàn bộ những khía cạnh bắt đầu với đặc tính vô thường đã được truyền lại trong Kinh Vô Ngại Giải đạo liên tiếp trong đoạn bắt đầu với: “Người đó tùy quán niệm điều đó như là vô thường, chứ không phải là thường hằng (Ps. ii 232, [219] ý nghĩa “tùy quán niệm thân trong thân” nên được coi như sau. Đối với Tỳ Khuru thực hiện tùy quán niệm thân trong thân, vị này tùy quán niệm thân bằng cách thực hiện bảy bước, bắt đầu với niệm vô thường; vị này tùy quán niệm thân như là vô thường, chứ không phải là thường hằng; tùy quán niệm vô ngã chứ không phải là ngã; với cảm thọ khiếp sợ, chứ không phải hoan hỷ; người đó làm cho ly tham, chứ không kích động lên, người đó tạo diệt, chứ không tạo khởi xuất, người đó xả ly chứ không bám víu lấy. (Ps. ii 232) Ta nên hiểu rằng “với niệm vô thường người đó diệt trừ các thường tưởng, niệm đau khổ người đó diệt trừ lạc tưởng; niệm vô ngã người đó diệt trừ ngã; cảm thấy khiếp sợ, người đó diệt trừ hoan hỷ, ly tham, người đó diệt trừ tham lam; tạo diệt, người đó diệt trừ khởi xuất, xả ly người đó từ bỏ chấp thủ.” (Ps. ii 232)

1037. **Viharati** <193.2> (“trú ngụ”): điều này chứng tỏ việc chuyên tâm của một số người ở các nơi cư trú theo bốn oai nghi (đi, đứng, nằm và ngồi). Bằng cách chấm dứt bực dọc trong một oai nghi

(*iriyāpatha*) bằng cách chuyển sang một oai nghi khác, người đó tiến hành (*harati*), tiếp tục tư cách của mình (*atthāhāva*) thoát khỏi đầu vết (*apathamāna*) đó là ý nghĩa muốn nói.

1038. **Bahiddhā kāye** (“*trong thân ngoại phần*”): nơi thân xác của người khác. **Ajjhattabahiddhā kāye** <193.3> (“*trong thân nội ngoại phần*”) có lúc niệm về chính thân xác của mình và lúc khác lại về thân xác người khác. Bằng phương pháp đầu tiên, nắm chặt lấy thân xác chính mình như đã được khẳng định. Phương pháp thứ hai, [thực hiện như vậy] nơi thân xác người khác. Phương pháp thứ ba có lúc nơi thân xác của mình lúc nơi thân xác của người khác, nhưng không có sự phối hợp đối tượng nội phần và ngoại phần cùng một lúc. Nhưng ở đây điều ta có thể khẳng định là sau một thời gian khi người đó đã quen với chủ đề thiền của mình có chuyển qua chuyển lại giữa các chủ đề này dễ dàng.

1039. **Ātāpi** (“*nhiệt tâm*”): điều này chứng tỏ việc chuyên tâm tinh tấn mà nắm chặt lấy thân xác. Vì người đó đã có được tinh tấn, được gọi là “*nhuệ khí*”, ta gọi người đó là “*nhiệt tâm*” có [nhuệ khí] thiêu rụi các phiền não ở cả ba cõi [hiện] hữu.

1040. **Sampajāno** (“*tỉnh giác*”): tức là có trí tuệ gọi là tỉnh giác giúp nắm chặt lấy được thân xác.

1041. **Satimā** (“*chánh niệm*”): có được chánh niệm giúp nắm được thân xác. Nhưng nhờ nắm chặt được đối tượng bằng chánh niệm, vị Tỳ Khuru này có thể tùy quán với trí tuệ vì chẳng ai có thể tùy quán được mà lại thiếu chánh niệm; và chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “*Và hỡi Chư vị Tỳ Khuru, ta nói rằng chánh niệm hiện hữu khắp nơi*” (S v 115) chính vì thế ở đây, [từ câu] “*người đó trú tùy quán niệm thân trong thân*” cho tới lúc này, [220] đây chính là chủ đề thiền bao gồm niệm xứ, cũng chính là tùy quán niệm thân trong thân được diễn tả ở đây. Nói cách khác, vì lười biếng nội phần đã gây trở ngại cho người nào không có nhiệt tâm và vì thiếu tỉnh giác người đó đã lẫn lộn về nắm bắt lấy những gì làm phương tiện và loại bỏ điều chẳng phải là phương tiện, vì một người thất niệm thì nắm bắt điều gì là phương tiện và buông bỏ điều gì không phải là phương tiện. Chính vì thế chủ đề thiền không đem lại thành công cho người đó, vì thế ta nên hiểu rõ các từ “*nhiệt tâm, tỉnh giác, và chánh niệm*” được nói đến ở đây để chỉ ra những pháp thông qua sức mạnh đó đã khiến cho chủ đề thiền đem lại thành quả.

1042. Chính vì thế sau khi đã vạch rõ tất cả (tứ) niệm xứ chính là tùy quán niệm thân và các thiền chi liên kết với chánh niệm đó, [5] giờ đây [Đức Phật] lại nói: **vineyya loke abhijjhā-domanassam** (“*khi ta diệt trừ một bên tham lam và ưu sầu liên quan đến thế gian*”) để chỉ ra cho thấy những yếu tố cần phải diệt trừ. Về điểm này, **vineyya** (“*đang khi diệt trừ một bên*”) [có nghĩa là diệt trừ bằng phương tiện diệt trừ nhờ ngăn chặn].

1043. **Loke** (“*liên quan đến thế gian*”): ở đây cũng chính thân xác đó, được chia thành nội phần và ngoại phần, được nắm chặt lấy điều ta gọi là “*thân*”; “*đang khi diệt trừ tham lam và ưu buồn liên quan đến thế gian*” là ý nghĩa muốn đưa ra ở đây. Nhưng vì tham dục (*kāmacchanda*) được gộp lại ở đây bằng cách liệt kê cả tham lam và sân ác và gộp luôn cả ưu buồn, chính vì thế thông qua quan sát hai pháp sức mạnh gộp vào năm loại triền cái, ta nên hiểu việc diệt trừ triền cái như đã được khẳng định ở đây.

1044. Và đến đây đặc biệt bằng cách diệt trừ tham lam được khẳng định bằng diệt trừ những tham lam bám rễ sâu nơi tiện nghi thể xác và bằng cách diệt trừ ưu sầu đối với sân hận bám rễ sâu nơi không tiện nghi thân xác và bằng cách diệt trừ tham lam được khẳng định thông qua diệt trừ khoái lạc thể xác, và bằng cách diệt trừ ưu sầu, nhằm chán bằng việc tu luyện tùy quán thiền thân bằng cách diệt trừ tham lam (được khẳng định bằng việc diệt trừ những giả định về các sắc pháp đẹp, khoái lạc không đúng đắn v.v... có liên quan đến thể xác, và diệt trừ ưu sầu chống đối với các pháp bất tịnh, bất lạc...v.v...thuộc về thân. Chính vì thế sức mạnh thiền và khả năng thiền nơi các vị thiền sinh được chứng tỏ rõ ràng ở đây. Vì đây chính là sức mạnh thiền tức là điều có thể giải thoát khỏi mọi tham và sân chiến thắng được nhằm chán, khoái lạc và lại không do giả định điều không trung thực và thắc mắc về điều chân thực và kẻ nào đã được giải thoát khỏi tham và sân đã chiến thắng được điều nhằm chán và khoái lạc và không giả định những điều không trung thực và thắc mắc về điều chân thực chính là khả năng thiền vậy.

1045. Một phương pháp khác nữa, **Kāye kāyānupassī** <193.3> (“*niệm thân trong thân*”): ở đây, bằng cách tùy quán ta khẳng định được đề mục thiền. **Viharati** (“*trú ngụ*”): ở đây chính là sự bảo vệ thân xác của kẻ nào đã tùy quán với đề mục thiền đó, bằng cách lưu lại nơi cư trú như đã nói ở trên.

Liên quan đến “nhiệt tâm” v.v.... ta nên hiểu chánh tinh tấn như đã được khẳng định như là “nhuệ khí”; một đề mục thiền thường rất có lợi (xin đọc Vis. 97) hay là những phương tiện để bảo vệ đề mục thiền thông qua “chánh niệm và tỉnh giác hoặc chỉ tịnh đạt được nhờ tùy quán thân, ta nên hiểu điều này như đã được khẳng định: nhờ “chánh niệm và quán minh” “do tỉnh giác” [221] và ta cũng nên hiểu kết quả của việc tu tập này như đã được khẳng định bằng cách loại bỏ tham lam và ưu sầu.

1046. Ở vị trí đầu tiên đầu chính là bài diễn giải về ý nghĩa đoạn tóm tắt (*uddesa*) niệm xứ bao gồm tùy quán thân.

1047. Liên quan đến phần toát yếu về niệm xứ bao gồm tùy quán cảm thọ v.v... **ajjhataṃ** <193.12> (“*nội phần*”) v.v... ta nên được hiểu cùng một cách như đã nói ở trên. Vì cũng như vậy, liên quan đến những điều này, việc nắm bắt cũng được khẳng định theo ba cách, cụ thể như sau. “Nơi chính những cảm thọ của ta, v.v... có lúc nơi cảm thọ của người khác, lúc khác lại nơi cảm thọ của mình và của người khác, v.v...” và liên quan đến **vedanāsu vedanānupassī** <193.5> (“*đang khi tùy quán thọ trong cảm thọ*”) v.v... việc thêm từ: “cảm thọ” v.v... lần thứ hai nên được hiểu như là theo phương pháp đã được khẳng định ở trên liên quan đến tùy quán thân.

1048. **Vedanāsu vedanānupassī** (*tùy quán thọ trong cảm thọ*). **citte cittānupassī** <193.8> (“*tùy quán tâm trong tâm*”) và **dhammesu dhammānupassī** <193.11> (“*tùy quán về pháp trong pháp*”): nhưng ở đây “cảm thọ” chính là ba cảm thọ và chỉ là những cảm thọ hiệp thể mà thôi; “tâm” cũng chỉ mang đặc tính hiệp thể; giống như các pháp. Việc phân tích sẽ trở thành rõ ràng trong đoạn mô tả (*niddesa-vāra*) (tức là §1053) Tuy nhiên, vì cảm thọ đã được tùy quán ở đây, kẻ nào tùy quán như vậy nên hiểu đây chính là “tùy quán thọ trong cảm thọ” Cũng vậy trong trường hợp tâm và pháp.

1049. Và ta nên tùy quán thọ như thế nào? Trước tiên thọ lạc như đau khổ, rồi thọ khổ giống như một mũi tên và cảm thọ phi khổ phi lạc giống như vô thường, như [Đức Phật] kể rằng:

Kẻ nào nhận ra lạc là đau khổ.

Ai coi mũi tên nhìn thành đau khổ.

Kẻ nào nhận ra phi lạc phi khổ chỉ là vô thường

Chư vị Tỳ Khưu đó nhận thức đúng đắn là vậy.

Sẽ hành vân du trong niềm thanh thản [6]. (S. iv 207)

1050. Và toàn bộ những [cảm thọ] cần phải được tùy quán như là đau khổ. Vì [Đức Phật] đã nói điều này là: “Bất luận điều gì được cảm nghiệm, toàn bộ những điều đó đều nằm trong phạm vi đau khổ cả. Ta nói như vậy. (xin đọc M iii 208; S ii iv 216-7) và cảm thọ lạc cũng nên được tùy quán như là đau khổ; như có lời nói rằng: “cảm thọ lạc... [liên kết với] hữu là lạc. [Liên kết với vô thường đều là đau khổ’ (M.i 303), chính vì vậy tất cả chúng ta nên tìm hiểu chi tiết. Hơn thế nữa, chúng nên được tùy quán với bảy tùy quán bắt đầu với vô thường. [7] Điều còn lại sẽ được làm rõ trong chương mô tả.

1051. Và liên quan đến tâm và pháp, trước tiên tâm nên được tùy quán bằng bảy tùy quán bắt đầu với vô thường, được chia ra một cách khác nhau tùy thuộc vào đối tượng thành trường câu sanh, cõi, nghiệp chướng, nghiệp quả, duy tác v.v... và theo những cách được truyền đạt lại trong chương mô tả bắt đầu với “tâm tham,” [222] và thứ hai là các pháp nên được tùy quán theo những đặc tính đặc biệt và chung chung. Như đặc tính trống rỗng, theo bảy tùy quán bắt đầu với vô thường, và theo cách phân chia được truyền đạt lại trong đoạn mô tả bắt đầu với đoạn “Khi khởi xuất” (*santaṃ vā*) và *khi không khởi xuất*” (*asantaṃ vā*). Điều còn lại giống như đã nói ở trên.

1052. Và chắc chắn là, cho dù khi có liên quan đến thế giới của một số người được gọi là thân, thì tham lam và ưu sầu được diệt trừ, chúng cũng sẽ được diệt trừ liên quan đến những thế giới cảm thọ nữa, v.v... tuy nhiên chúng được khẳng định liên tục ở đây bằng những con người khác nhau và bằng cách thức tu tập tùy quán niệm xứ trong nhiều chốc lát khác nhau. Nói cách khác, cho dù ngay sau khi chúng ta đã diệt trừ được trong một trường hợp, chúng cũng được diệt trừ trong những trường hợp còn lại. [Tuy nhiên] ta nên hiểu như được diễn tả sau đây nhằm mục tiêu chứng tỏ cách diệt trừ bằng những cách duy thân xác mà thôi.

Đến đây kết thúc bài thuyết pháp về chương tóm lược

(b) Quán Thân.

(1) Tuỳ quán Thân nội phần

1053. Giờ đây, giống như một người kẻ đan lát mây tre lá tài ba, có ý định tạo ra những dụng cụ như chiếc thảm với chất lượng kém hay chất lượng hảo hạng, hay một chiếc hộp hoặc một chiếc rương một chiếc rỏ... chỉ cần có một cây tre to cắt làm bốn khúc, thì người đó đã có thể tạo ra từng thanh tre và chẻ thành nan nhỏ và đan thành những dụng cụ nọ theo ý muốn và giống như một người kẻ bạc tài ba, muốn chế tạo ra những đồ trang sức đa dạng, lấy một thỏi vàng ròng và xẻ nhỏ ra làm bốn, với mỗi thỏi vàng nhỏ như vậy, người kẻ bạc đó có thể chế biến thành những đồ trang sức tuyệt đẹp; cũng giống như vậy trong trường hợp Đức Phật, vì Ngài muốn tạo ra từ giáo pháp của Ngài những niềm xú đa dạng để tiếp cận với những nét đặc điểm cho chúng sanh, Ngài đã nói những lời sau: “Ở đây một vị Tỳ Khuru đang trú ngụ tùy quán thân trong nội phần[8] v.v... lại chia nhỏ từng pháp niệm xú thành bốn cách tiếp cận đối tượng, rồi từ đó nắm bắt được từng niệm xú một và phân loại các niệm xú đó sau đó bắt đầu diễn giải chương mô tả các niệm xú với những lời lẽ sau **Kathaṇ ca bhikkhu ajjhataṃ kāye kāyānupassī viharati**[9] <193.15> (“*Và bằng cách nào một vị Tỳ Khuru có thể tùy quán niệm thân trong thân nội phần được?*”)

1054. Về điểm này, **Kathaṇ ca** (“*Và bằng cách nào*”) v.v... là một câu hỏi cho thấy ước muốn diễn giảng. Đây là ý nghĩa ngắn gọn: “*Và bằng cách nào, bằng phương thức nào, một vị Tỳ Khuru lại trú ngụ tùy quán niệm thân trong thân nội phần được?*” Và cũng giống như vậy trong trường hợp những câu hỏi còn lại.

1055. **Idha bhikkhu** <193.16> (“*ở đây một vị Tỳ Khuru*”): một vị Tỳ Khuru đang trú ngụ nơi Giáo Pháp này, và ở đây từ “*ở đây*” ám chỉ giáo pháp là điều hỗ trợ cho người đang tu tập tùy quán thân “*một cách nội phần*” v.v... dưới mọi hình thức; và từ chối không thực hiện điều đó nơi bất kỳ một giáo pháp nào khác.. vì thế Ngài đã nói điều này: “*Chỉ có ở đây, hồi chư vị Tỳ Khuru, mới có vị Samôn đầu tiên, vị Samôn thứ hai, thứ ba, thứ tư. Còn ở các giáo pháp khác chẳng có được một Sa môn nào cả.*” (M. I 63). [223] chính vì thế “*một vị Tỳ Khuru trú ngụ nơi Giáo Pháp này được đề cập tới là như vậy.*”

(i) Đại cương về 32 thể.

1056. **Ajjhattaṃ kāyaṃ** (“*thân xác nội phần*”: thân xác của mình. **Uddhaṃ pādatalā** (“*Từ gót chân trở lên*”): từ gót chân trở lên. **Adho kesamatthakā** (“*từ ngọn tóc trên đầu trở xuống*”): từ phần cao nhất là ngọn tóc trên đầu trở xuống. **Tacapariyantam** <193.17> (“*những gì chứa trong làn da*”): toàn bộ những gì được giới hạn bên trong phạm vi làn da. **Pūraṃ nānappakārassa asucino paccavekkhati** (“*quán tưởng... .đủ thứ loại bất tịnh.*”): Ngài nhận ra rằng thân xác này tích tụ biết bao nhiêu thứ bất tịnh gồm đủ loại bắt đầu bằng tóc trên đầu, v.v... Bằng cách nào vậy? “*Trong thân xác này có đủ các [thứ bất tịnh] nào là tóc trên đầu, lông trên mình... nước tiểu.*” Về vấn đề này, **atthi** <193.18> (“*hiện hữu ở đó*”) có nghĩa là hiện đang tồn tại trong đó. **Imasmim** (“*bên trong đó*”): bên trong [thân xác] này, điều này ám chỉ “*từ gót chân trở lên và từ ngọn tóc trên đầu trở xuống. Gói gọn trong phần da và đủ thứ thể bất tịnh.*”, **Kāye** (“*bên trong thân xác*”) bên trong sắc thân này (*sarīra*): vì chính là sắc thân này được gọi là *kāya*, đó là một đồng rác rưởi và vì đây là nguồn gốc (*āya*) xuất phát ra tóc trên đầu. v.v... và hàng trăm loại bệnh tật bắt đầu với bệnh đau mắt thật là ghê tởm (*kucchita*)

1057. **Kesā lomā** (“*tóc trên đầu, lông trên mình*”): đây là 32 thể của [sắc thân] bắt đầu với tóc trên đầu. Về điểm này, cấu trúc câu văn nên được hiểu như sau: “*Trong thân xác này có tóc mọc trên đầu, trong sắc thân này lại có lông mọc khắp mình.*” Đối với người nào thẩm sát bằng mọi cách cái thân xác dài một trượng này (xin đọc S I 62) bắt đầu sự từ gót chân trở lên, từ ngọn tóc trên đầu trở xuống, và rồi bắt đầu với da bao quanh, chẳng bao giờ nhìn thấy bất kỳ điều gì đẹp đẽ trong đó như thể viên ngọc quý chẳng hạn, hay đá quý, hay một viên lục ngọc thạch, hay gỗ lô hội⁹ hay cây nghệ tây hoặc long não, hay bột kẹm, v.v... ; ngược lại ta chỉ nhìn thấy toàn là mùi hôi thối đa dạng, khó chịu và những thể bất tịnh bao gồm những loại tóc, lông, đủ loại, v.v... Chính vì vậy Ngài nói: “*Trong thân xác này chỉ có tóc, lông... nước tiểu*” đây là cách diễn giải cấu trúc các từ ở đây.

1058. Nhưng một thiện gia nam tử muốn đạt đến bậc A-la-hán bằng cách tu tập đề mục thiền này nên học hỏi điều này từ một người bạn thân. Đầu tiên sau khi người này đã thanh tịnh xong bốn loại giới, và cắt bỏ được khỏi mười trở ngại trong số đó thông qua việc thiết lập nơi giới đã được thanh tịnh

cẩn thận, sau khi đã tạo ra được thiên bậc một, nhờ tác ý tới những điều bất tịnh nơi thân xác làm đề mục thiền, sau khi làm nổi lên tuệ bằng cách lấy thiền cơ bản Jhana, người đó đã đạt đến bậc A-la-hán, hay đạt đến thánh quả Bất Lai, v.v... và là một thiền sư diễn giải các bản văn chính người đó đã quá quen đến từng chi tiết nhỏ nhất trong Tạng Kinh Pāli và các bài bình luận về Kinh đó. [Nhưng] kẻ nào không tìm ra được một người bạn tốt đã được thanh tịnh như vậy [224] tại một ngôi chùa nào đó thì nên học hỏi bằng cách đi đến một ngôi chùa của người bạn tốt đó. Về điểm này, Thanh tịnh bốn loại giới phá bỏ và cắt đứt những trở ngại và những hình thái để tiến tới với một vị thiền sư đã được giải thích toàn bộ đến từng chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo. Chính vì thế điều đó nên được hiểu ở đây là đã được giải thích trong đó.

1059. Nhưng một vị thiền sư giải thích đề mục thiền đó nên thực hiện điều này bằng ba cách. Một vị Tỳ Khuru đã tự mình học hỏi được đề mục thiền này; đối với vị này đề mục thiền nên được diễn giải trong một hay hai phiên họp và thực hiện việc tụng đề mục thiền này. Một vị Tỳ Khuru ước ao học hỏi đề mục thiền này bằng cách đến sống với một vị thiền sư; đối với vị Tỳ Khuru này, nên giải thích đề mục thiền này mỗi khi vị này tiến tới nhận giáo huấn nơi vị thiền sư của mình; còn đối với vị Tỳ Khuru khác lại lo lắng đi tới đâu đó sau khi đã học được đề mục thiền; đối với vị này đề mục thiền chẳng nên được diễn giải cách quá chi tiết hay quá ngắn gọn, nhưng chỉ diễn giải đơn giản và thẳng vào ngay vấn đề. Và người nào diễn giải đề mục thiền này nên truyền đạt điều gì? Bấy tài khéo học hỏi và mười tài khéo đem ra suy nghĩ như thế nào.

(ii). Thiện xảo bảy cách học hỏi.

1060. Về điểm này, thiện xảo bảy cách học hỏi nên được nói ra như thế này: (1) đọc ra bằng lời nói, (2) suy nghĩ trong tâm trí, (3) suy nghĩ bằng màu sắc, (4) bằng hình dáng. (5) theo phương hướng. (6) căn cứ vào vị trí, (7) theo cách phân định ranh giới.

1061. (1) Vì trong trường hợp đề mục thiền này bao gồm tác ý điều ghê tởm. Ngay cả nếu như người tùy quán đề mục thiền này là một vị thiền sư đi chẳng nữa thì việc tụng kinh bằng lời cũng nên thực hiện trước tiên vào lúc tác ý đề mục thiền này. Vì đề mục thiền chỉ trở thành hiển nhiên đối với một số người thông qua việc tụng bằng lời mà thôi, như trong trường hợp hai vị trưởng lão học hỏi đề mục thiền này dưới sự hướng dẫn của vị trưởng lão Mahādeva là người đang trụ trì tại quốc gia đồi núi tức là vùng [Malaya ở đảo quốc Ceylon] hình như hai vị này đã xin Ngài chỉ cho một đề mục thiền, vị trưởng lão đã trao cho họ Kinh Tạng Pāli về 32 thể. (nói rằng) “hãy tụng duy nhất 32 thể này trong vòng bốn tháng” cho dù hai vị đã quá quen thuộc một cách tuần tự với hai ba bản kinh Nikāya. Chính vì chỉ thông qua tụng 32 thể này trong vòng bốn tháng mà hai vị này đã trở thành các vị Nhập Lưu, đạt được hiểu biết rõ ràng về bản văn Kinh Phật đó. Chính vì thế một vị thiền sư diễn giải đề mục thiền nên yêu cầu các thiền sinh của mình : “trước tiên hãy tụng đoạn Kinh này cái đã”

1062. Và khi người đó đã thực hiện việc tụng kinh hãy chia các [thể này] thành nhóm ngũ về da, v.v... và hãy thực hiện đi thực hiện lại điều này. Sau khi nói rằng: “Tóc trên đầu, lông trên mình, móng, răng, da” người này lặp lại từ cuối lên trên: da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Kế tiếp theo sau đó là đến nhóm ngũ về thân sau khi đã nói rằng: “Thịt, gân, xương, tủy xương, thận” Ngài lại nhắc lại từ dưới lên trên: thận, [225]tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo đó đến lượt bộ ngũ về phổi, sau khi nói rằng: “tim, gan, cơ hoành, lá lách, phổi,” ngài nên nhắc lại từ cuối lên: phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim, thận, tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo sau đó tới nhóm ngũ về não hay óc, thêm vào bản văn, và cuối cùng là đến “phân” (*karīsa*), nhóm ngũ “não” (*matthaluṅga*) được ghi lại trong văn bản tác phẩm Vô Ngại Giải Đạo (Paṭisambhidā-magga) (Ps I 7). Cho dù không được gộp lại trong bản văn này. Sau khi nói: ruột già, ruột non, vật thực mới, phân, não Ngài nên nhắc lại từ dưới lên trên: não, phân, vật thực mới, ruột non, ruột già, phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim; thận, tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo liên quan đến nhóm ngũ về mỡ, sau khi nói : mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ. Ngài nên nhắc lại từ dưới lên trên: Mỡ, mồ hôi, máu, mủ, đờm, mật, não, phân, vật thực mới, ruột non, ruột già, phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim, thận, tủy xương, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu. Tiếp theo sau đó, liên quan đến nhóm ngũ về nước tiểu, sau khi nói ra: nước mắt, dầu da, nước miếng, nước mũi, nước, nước tiểu. Ngài lại nhắc trở lại từ dưới lên trên: nước tiểu, nước, nước mũi, nước miếng, dầu da, nước mắt, mỡ, mồ hôi, máu, mủ, đờm, mật; não, phân, vật thực mới, ruột non, ruột già, phổi, lá lách, cơ hoành, gan, tim, thận, tủy xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông trên mình, tóc trên đầu.

1063. Việc tụng kinh nên được thực hiện to tiếng như vậy hàng trăm lần, hàng ngàn lần, ngay cả hàng trăm ngàn lần. Vì chỉ thông qua việc tụng lớn tiếng như vậy thì đề mục thiền mới trở nên quen thuộc và tâm mới không chuyển tới lui từ đề mục thiền này sang đề mục thiền khác. Và các thành phần trở thành hiển nhiên và giống như ngón tay nơi cặp bàn tay chấp lại^[10] và còn rõ ràng như những hàng cột nơi hàng rào trước nhà vậy.

1064. (2) Nhưng không chỉ với việc tụng kinh nên được thực hiện lớn tiếng, mà còn phải thực hiện cả trong tâm nữa, vì việc tụng kinh ngoài miệng là nguyên nhân cho việc tụng kinh trong tâm vậy và việc tụng trong tâm lại là nguyên nhân giúp cho việc thâm nhập thấu đáo vào những trạng thái hay đặc tướng đó.^[11]

1065. (3) “Liên quan đến màu sắc” màu sắc tóc trên đầu, v.v... cũng nên được định nghĩa một cách rõ ràng.

1066. (4) “Liên quan đến hình dáng” hình dáng các thành phần đó cũng nên được định nghĩa rõ ràng nữa.

1067. (5) “Liên quan đến phương hướng” liên quan đến thân xác này, từ lỗ mũi trở lên được gọi là hướng thượng, và từ lỗ mũi trở xuống được gọi là hướng hạ.” Chính vì thế phương hướng nên được định nghĩa như sau: “thể này theo hướng này”.

1068. (6) “Liên quan đến địa điểm” địa điểm hay vị trí của thể này nên được định nghĩa như sau: “thể này được thiết lập ở vị trí này,”

1069. (7) “về phân định ranh giới” có hai loại phân định ranh giới, cụ thể là, phân định theo đặc tính tương tự, và phân định theo đặc tính khác biệt. Về điểm này, phân định theo đặc tính tương tự nên được hiểu như sau: “thể này được phân định là ở trên và ở dưới và xung quanh” cách phân định ranh giới theo khác biệt nên được hiểu như không trộn lẫn lại với nhau như sau: tóc trên đầu thì chẳng phải là lông trên mình và lông trên mình chẳng phải là tóc trên đầu.”

1070. Nhưng khi thiền sư trình bày kỹ xảo trong việc học hỏi theo bảy cách như vậy, vị này nên thực hiện như vậy, biết rằng nơi một số kinh Phật thì đề mục thiền này cũng đã được diễn giải như là điều ghê tởm và nơi một số kinh Phật lại được diễn giải như là các Đại, vì trong Kinh Đại Niệm Xứ (D sutta 22) chỉ được diễn giải như là đặc tính ghê tởm mà thôi, còn trong Kinh Mahā Hatthipadopama (M sutta 28), Kinh Mahā Rāhulovāda (M sutta 62) và Kinh Dhātu-Vibhaṅga (Phân Biệt Giới) (M sutta 140) đề mục thiền này được diễn giải như là các Đại. Trong kinh Thân Hành niệm (Kāyagatāsati) (M sutta 119) tuy nhiên, bốn bậc thiền Jhana lại được giải thích có liên quan đến điều gì đó được xuất hiện như là màu sắc. Về vấn đề này, đây là một đề mục thiền quán được diễn giải như là các yếu tố (Đại) và như là chỉ tịnh hay thiền chỉ lại được diễn giải như là điều ghê tởm. Kết quả chỉ là đề mục thiền chỉ mà thôi. Nhìn chung họ cũng cho là đề mục thiền này được giải thích như là điều phổ biến cho mọi người.^[12]

(ii). Kỹ xảo tác ý bằng mười cách.

1071. Sau khi đã trình bày về kỹ năng tiếp thu học hỏi theo bảy cách, [Đức Phật] lại đề cập đến kỹ năng gồm mười đặc tính tác ý như sau: (1) Theo trình tự (*anupubbato*), (2) không quá nhanh (*nātisīghato*), (3) không quá chậm (*nātisaṅkato*), (4) tránh phóng dật. (phân tâm), (5) vượt qua các khái niệm, (6) từ bỏ liên tục. (7) liên quan đến an chỉ định, (8)-(10) liên quan đến ba bài kinh.

1072. Về điểm này, (1) “Theo trình tự” kể từ lúc bắt đầu tụng đề mục thiền này, nên tác ý tuần tự từng thể một không nhảy qua bất kỳ đề mục thiền nào. Vì giống như một người không có tài khéo lại trèo lên một cái thang 32 nấc từng bậc một, thì thân xác người đó sẽ kiệt sức và té xuống mà chưa hoàn tất được việc leo hết chiếc thang đó. Cũng vậy đối với người nào tác ý mà lại nhảy qua các thể đó sẽ trở nên kiệt sức và không thể hoàn tất việc tu luyện do không thể đạt được hài lòng là điều phải chiếm được để cho việc tu tập dẫn đến thành công.

1073. (2) Cũng như kẻ nào tác ý tuân thủ theo trình tự, không nên thực hiện quá nhanh đề mục thiền này. ^[227]Vì khi một người tiến hành một cuộc hành trình ba dặm mà không quan sát những khúc quanh phải theo cũng như phải tránh, ngay cả khi người đó đã hoàn tất cuộc hành trình đi và trở lại

đến bảy lần rất nhanh như vậy, ngay cả cuối cùng người đó đã hoàn tất cuộc hành trình, người đó vẫn phải tự hỏi xem con đường người đó đã đi qua; cũng như vậy khi người nào tác ý quá nhanh, cho dù có đạt đến mục đích chủ đề thiền, nhưng chủ đề thiền đó vẫn không trở nên rõ ràng và không đem lại điều gì khác biệt. Chính vì thế không nên tác ý quá nhanh như vậy.

1074. (3) Và chính vì không nên tác ý quá “nhanh vội”, cũng chẳng nên tác ý quá “chậm chạp.” Vì giống như một người muốn thực hiện một cuộc hành trình ba dặm trong vòng một ngày, nếu người đó cứ lảng vảng trên đường quanh cây cối, vách đá, ao hồ v.v... người đó sẽ không kết thúc được cuộc hành trình và phải mất đến hai ba ngày để hoàn tất cuộc hành trình đó. Chính vì thế quả thực khi người đó tác ý quá chậm chạp, cũng không thể đạt đến mục tiêu đề mục thiền đã đề ra và đề mục thiền đó không trở thành điều kiện để phân biệt được.

1075.(4) “Liên quan đến việc tránh phân tâm” phân tâm trong số những đối tượng đa dạng bên ngoài để cho đề mục thiền qua đi là điều ta phải hết sức tránh. Vì giống như khi người đó đã gia nhập vào một lối đi chỉ rộng có một bộ, nếu cứ chờ đợi đây kia mà không nhìn vào các bậc đá, người đó có thể xây chân và rơi xuống vực thẳm sâu hàng trăm bộ. Cũng vậy khi có phân tâm lo ra, thì đề mục thiền có thể bị mất và bị phá huỷ; chính vì thế ta nên tác ý đồng thời cũng tránh né phân tâm.

1076. (5) “Còn phải vượt qua (hiểu rõ) khái niệm”; khái niệm ở đây là “tóc trên đầu, lông trên mình”.v.v.. phải được hiểu rõ (vượt qua) và nhận thức cho là “đó là điều ghê tởm” nên được thiết lập. Vì giống như một người đang trong cơn hạn hán lại tìm thấy cho mình một hồ đầy nước trong rừng, người đó liền dựng lên một vài loại dấu hiệu nào đó như lá dừa,v.v... và dùng những dấu đó dẫn đến hồ nước mà tắm và uống nước cho no thỏa. Nhưng khi đường đi đã trở nên quá rõ ràng với những bảng hiệu hướng dẫn giao thông thì không cần đến những dấu hiệu đó nữa, và họ đến và tắm rồi uống nước bất kỳ lúc nào họ muốn; cũng như vậy trong giai đoạn đầu trước khi đặc tính ghê tởm đã trở nên hiển nhiên đối với người đó, khi người đó đã tác ý bằng những khái niệm “tóc trên đầu, lông trên mình” sau đó người đó có thể thẳng vượt được khái niệm “tóc trên đầu, lông trên mình” và đã thiết lập được tâm chỉ về đặc tính ghê tởm đó mà thôi.

1077. (6) “Đối với việc loại bỏ liên tục”; người đó nên tác ý bằng cách liên tục bỏ lại đằng sau bất kỳ thể nào không xuất hiện. Vì khi người bắt đầu tác ý với đề mục thiền “tóc trên đầu” thì tác ý của người này được tiến hành cho đến khi [228] đạt được thể cuối cùng, đó là “nước tiểu” và dừng lại ở đó; rồi khi người đó tiếp tục tác ý một số thể sẽ xuất hiện ra một số khác thì không. Người đó nên làm việc với bất kỳ thể nào xuất hiện vì chỉ khi nào một trong hai thể xuất hiện thì lại xuất hiện rõ ràng hơn. Người đó nên tạo cho an chỉ định nổi lên bằng cách tác ý liên tục không ngừng vào thể đang xuất hiện đó.

1078. Đây có một ví dụ chứng minh cho sự việc này. Giả sử có một người thợ săn, muốn bắt một con khỉ đang sống trong khu rừng dừa có 32 cây, chỉ với một mũi tên người thợ săn đã có thể xuyên thủng một cành lá dừa ở hàng đầu và kêu lớn tiếng. Thế rồi con khỉ nhảy liên tục từ cây dừa này sang cây dừa khác cho đến cây cuối cùng. Cuối cùng khi người thợ săn cũng chạy đến cây đó và lại làm như trước đó, con khỉ cũng lặp lại cùng một cách như đã làm với cây dừa đầu tiên, bị rượt đuổi liên tục như vậy, đang khi đã nhảy từ chỗ này sang chỗ khác, thì một tiếng la lớn phát ra, cuối cùng con khỉ nhảy lên cây dừa và nắm chặt lấy cành lá chưa nở ngay ở giữa thân cây. Con khỉ không thể nhảy lên được nữa như thể đã bị mũi tên xuyên thủng. Chính vì thế tác ý cũng nên theo một trình tự như vậy.

1079. Về điểm này, đây là cách áp dụng ẩn dụ. Cũng như có đến 32 cây dừa trong rừng dừa, thì trong thân xác này cũng có 32 thể, giống như con khỉ là tâm; còn người thợ săn là thiền sinh. Vì nơi cư trú của con khỉ là rừng dừa với 32 cây; như vậy phạm vi tâm của thiền sinh nơi thân xác cũng gồm có 32 thể làm đối tượng. Giống như con khỉ nhảy từ cây dừa này sang cây dừa khác và tiến tới cây dừa cuối cùng khi người thợ săn đã xuyên thủng chiếc lá dừa trên cây với một mũi tên trên đó con khỉ đang đứng đó ngay từ lúc đầu và đưa ra một tiếng la, chính vì thế đây cũng là cách thiền sinh ổn định tâm nơi thể cuối cùng sau khi đã bắt đầu tác ý với đề mục thiền “tóc trên đầu” và tiến tới qua từng thể một cách thành công. Cũng như vậy trong trường hợp trở lại ngay từ đầu, cũng giống như con khỉ bị đuổi theo và nhảy từ chỗ này sang chỗ khác. Khi một tiếng hét nổi lên đó là công việc khởi đầu nơi những thể đã xuất hiện khi một số xuất hiện với người đó đang lúc tác ý liên tục qua những phần không xuất hiện. Khi một số xuất hiện với người này khi tác ý liên tục trở lại. Giống như việc dùng

lại cuối cùng trên một cành dứa và bám chặt lấy ngọn dứa nhọn ở giữa cây. Không nhảy lên được nữa như thể đã bị đâm thủng. [229] An chỉ định xuất hiện, sau khi đã liên tục tác ý về các thể, cuối cùng đã xuất hiện hoàn toàn hơn khi cả hai đã xuất hiện.

1080. Cũng lại có một ẩn dụ khác nữa. Giả sử có một Tỳ Khuru là người sử dụng đồ ăn khát thực đang sống gần một ngôi làng gồm 32 gia đình, và khi đã có được hai phần bố thí tại nhà đầu tiên, Tỳ Khuru liền bỏ qua một nhà, và ngày hôm sau, sau khi đã nhận được ba phần bố thí tại ba nhà đầu tiên, ngài liền bỏ qua hai nhà kế tiếp đó; và vào ngày thứ ba khi ngài có được đầy bát khát thực với của bố thí ngay tại gia đình đầu tiên, ngài liền quay trở về phòng hội và dùng vật thực đó. Vì thế tác ý thân cũng giống như vậy.

1081. Ba mươi hai (32) thể giống như một ngôi làng với 32 gia đình. Thiên sinh giống như vị Tỳ Khuru sử dụng vật thực bố thí. Việc làm đầu tiên của thiên sinh tác ý 32 thể giống như cuộc sống của thiên sinh sử dụng đồ bố thí gần ngôi làng đó. Việc tiếp tục tác ý của thiên sinh sau khi đã bỏ qua những thể không xuất hiện điều này giống như việc lấy được vật thực bố thí thiên sinh liền sử dụng của thí này, ngay tại gia đình đầu tiên và bỏ qua không lại một gia đình tiếp đó và giống như việc khát thực vào ngày hôm sau thiên sinh có được ba phần bố thí ngay tại gia đình thứ nhất. Và bỏ qua luôn hai gia đình kế tiếp. Việc An chỉ Định (Absorption) xuất hiện bằng cách tác ý liên tục đề mục thiên xuất hiện ngày càng rõ hơn điều này giống như việc sử dụng vật thực bố thí của Tỳ Khuru sau khi đã nhận được đầy bát khát thực ngay tại gia đình đầu tiên vào ngày thứ ba và sau đó đi đến phòng hội.

1082. (7) “Đối với an chỉ định: Còn đối với an chỉ định từng phần một; mục tiêu ở đây, ta nên hiểu rằng an chỉ định xuất hiện nơi từng thể đề mục thiên bắt đầu với tóc trên đầu.

1083. (8)-(10) “Liên quan đến ba bài Kinh” ý định ở đây như sau: ba bài kinh sau đây, cụ thể là, Tăng thượng tâm, Trầm tĩnh thức, và Thiện xảo giác chi. Nên được hiểu rõ vấn đề liên kết tịnh tiến với chánh định.

1084. Về điểm này, (8) Kinh này nên được hiểu như là Kinh Tăng thượng tâm: Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có ba tướng thỉnh thoảng một vị Tỳ Khuru nên phải tác ý tới khi Ngài miệt mài với tăng thượng tâm. Tướng định[13] cũng nên thỉnh thoảng tác ý tới; tướng nỗ lực cũng vậy; Tướng xả thỉnh thoảng cũng nên tác ý tới. Nếu Chư vị Tỳ Khuru nào miệt mài với tăng thượng tâm mà chỉ tác ý đến tướng chánh định, tâm đó có thể dẫn tới biếng nhác. Nếu chư vị Tỳ Khuru nào miệt mài với tăng thượng tâm mà chỉ tác ý đến tướng nỗ lực, tâm này có thể chỉ dẫn đến trạo cử mà thôi. Nếu như một vị Tỳ Khuru chỉ miệt mài tới tăng thượng tâm mà chỉ tác ý tới tướng xả, thì tâm đó rất có thể không trở thành chuyên chú một cách đúng đắn.[230] về đoạn tận các phiền não. “Nhưng hỡi Chư vị Tỳ Khuru, khi có Tỳ Khuru nào thỉnh thoảng lại tác ý tới tướng chánh định ... tướng nỗ lực... tướng xả, thì tâm trở nên dễ uốn nắn, dễ sử dụng, lại trong sáng, không nóng giận và dễ dàng tập trung cách đúng đắn để đoạn tận các phiền não. Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, giống như một thợ kim hoàn điêu luyện hay một học viên nghề kim hoàn đang sửa soạn lò bễ của mình và đốt lò lên rồi dùng những chiếc kẹp để đặt vàng thô lên ngọn lửa; thỉnh thoảng lại thổi lò cho rực thêm, rồi thỉnh thoảng lại rải một chút nước và thỉnh thoảng lại chăm chú đến ngọn lửa trong lò. Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, nếu như người thợ kim hoàn, học viên nghề kim hoàn chỉ thổi lò mà thôi thì vàng thô sẽ chảy lỏng ra. Nếu người thợ kim hoàn và người học nghề chỉ tưới nước lên vàng thô mà thôi, vàng có thể nguội đi. Nếu như người thợ kim hoàn và người học nghề chỉ ngồi nhìn ngắm vàng thô mà thôi vì vàng chẳng bao giờ được luyện đúng mức. Nhưng hỡi chư vị Tỳ Khuru, khi người thợ kim hoàn và người học nghề thỉnh thoảng lại thổi lửa trên vàng thô, thỉnh thoảng lại tưới lên chút nước và thỉnh thoảng nhìn ngắm vàng thô đó, thì chắc chắn vàng thô sẽ trở nên dễ uốn nắn, dễ sử dụng, lại sáng bóng và không rỉ sét, và sẵn sàng chế biến một cách dễ dàng thành những món đồ trang sức hảo hạng với bất kỳ món nữ trang nào họ muốn chế tạo. Cho dù là sợi dây chuyền, hay một chiếc nhẫn hoặc giả một chiếc kiềng đeo cổ hay một thỏi vàng ròng, theo yêu cầu của người thợ kim hoàn đó. Chính vì thế, hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có ba tướng một vị Tỳ Khuru miệt mài với tăng thượng tâm cần phải tác ý... nhằm tập trung cách đúng đắn để đoạn tận các phiền não. Thông qua thể hiện thắng trí vị này sẽ đạt được khả năng thực chứng được bất kỳ pháp nào có thể diễn ra thông qua thắng trí đó, nhờ đó mà uốn nắn tâm của mình, bất luận lúc nào có cơ hội. (A I 256-258)

1085. (9) Kinh này nên được biết đến là sự nguội lạnh: “đạt được sáu pháp, hồi chư vị Tỳ Khuru, một vị Tỳ Khuru có thể vượt qua được tính nguội lạnh. Sáu pháp đó là gì vậy? Hồi chư vị Tỳ Khuru, Ở đây bất kỳ lúc nào tâm cần phải được thu thúc, thì vị Tỳ Khuru sẽ thu thúc, khi tâm cần phải được đưa vào chiều cổ thì vị đó sẽ đưa ra chiều cổ. Khi [231] tâm cần được hoan hỷ, thì vị đó sẽ biến tâm thành hoan hỷ. Khi tâm cần phải được chăm sóc với xả thì vị đó sẽ dùng xả mà chăm sóc. Ngài quyết tâm đạt đến niềm vui sướng siêu phàm nơi Níp bàn. Khi được trang bị với sáu pháp như vậy, hồi Chư vị Tỳ Khuru, một vị Tỳ Khuru sẽ có khả năng thắng vượt được tính nguội lạnh. (A iii 435)

1086. (10) Nhưng thiện xảo các giác chi đã được truyền lại trong Tương ưng giác chi, trong Đại Phẩm tương ưng bộ như sau: “thực vậy, hồi Chư vị Tỳ Khuru, khi tâm ta trở nên lười biếng chậm chạp thì đó chẳng phải là thời gian để tu tập an tịnh giác chi đâu.” (S v 113).

1087. Chính vì thế khi thiên sinh đã hiểu rõ được bảy kỹ xảo tiếp thu học hỏi và đã định rõ một cách thích hợp mười khả năng tác ý, thiên sinh sẽ am hiểu được đề mục thiền này một cách thích hợp với cả hai loại kỹ xảo này vậy.

(iv) tác ý (32) thể là điều ghê tởm.

1088. Nếu như thuận tiện cho vị Tỳ Khuru đó cùng sống chung với thiên sư của mình trong cùng một ngôi chùa, thì vị ấy không cần thiết phải có đề mục thiền giải thích chi tiết đến như vậy. Nhưng vị ấy có thể được giải thích một cách tiệm tiến (dần dần theo tiến độ) theo mức độ tiến bộ vị ấy đạt được đang khi chú tâm miệt mài công việc tu tập.

1089. Nhưng kẻ nào lại muốn sống nơi khác thì nên được giải thích cặn kẽ đến từng chi tiết theo cách thức đã khẳng định ở trên, suy xét cặn kẽ các điều đã nghe, giải quyết hết mọi khó khăn; và ngài nên từ bỏ một nơi cư trú không thích hợp với việc tu tập đề mục thiền và an trú tại một nơi nào không thấy xuất hiện mười tám khiếm khuyết bắt đầu với “một ngôi chùa quá rộng rãi”, loại bỏ được những trở ngại nhỏ, và trước tiên là những người có cá tính tham lam, vì ngài nhất định phải diệt trừ tham lam. Và vì thế cho nên ngài phải thực hiện công việc đầu tiên là tác ý đến đặc tính ghê tởm (thuộc 32 thể đó)

Chi Tiết 32 thể.

1090. Nhưng kẻ nào đã bắt đầu các đề mục thiền đó trước tiên nên nắm rõ tướng nơi tóc trên đầu. Bằng cách nào vậy? Ta nên xác định được màu sắc trước tiên bằng cách nhổ một vài sợi tóc và đặt vào lòng bàn tay. Ta cũng có thể nhìn ngắm những sợi tóc nơi tiệm cắt tóc, hoặc đôi khi ta cũng có thể thấy một vài sợi tóc rơi trong chậu nước hay ngay cả trong tô cháo hoa dọn lên nữa. Quan sát các sợi tóc khi còn chưa “ngả bạc.” Quan sát cả khi các sợi tóc đã “bạc trắng” và cũng quan sát cả khi đang còn hoa râm. Ta nên lưu ý đến các sợi tóc theo như chúng đang trong tình trạng phổ biến nhất. Và cũng tương tự như trường hợp quan sát tóc trên đầu, ta cũng nên nắm rõ theo bề ngoài trong trường hợp toàn bộ “ngũ pháp về da” nữa.

1091. [232] Sau khi đã nắm rõ tướng và xác định được toàn bộ các thể thông qua màu sắc, hình dáng, phương hướng, vị trí và phân định ranh giới; ngài lại nên xác định rõ tính chất ghê tởm theo năm cách như màu sắc, hình dạng, mùi vị, môi trường và vị trí nữa.

1092. Dưới đây là cách giải thích lần lượt toàn bộ (32) thể như sau.

Tóc trên đầu

1093. Trước hết màu nguyên thủy của tóc trên đầu là màu đen, tức là màu các hạt *arittthaka* còn tươi. Về hình dáng, tóc có hình dạng giống như những cây thước đo tròn, về phương hướng, tóc nằm ở phần hướng thượng. Về vị trí, vị trí tóc là phần nội bì ướt bao phủ quanh hộp sọ và hai bên phía dưới là hai tai, phía trước là trán và đằng sau là gáy [14]. Về phân định ranh giới; tóc trên đầu có phần chân tóc được gắn chặt bề mặt biểu bì trên đầu được gắn vào một đầu giống như đầu hạt lúa được gắn vào phần da bao phủ trên đầu. Tóc có khoảng không trên đầu; và nằm cạnh rất nhiều các sợi tóc khác, không có hai sợi dính liền nhau. Đây là cách phân định ranh giới theo đặc tính giống nhau, tóc không phải là lông. Lông trên mình cũng chẳng phải là tóc trên đầu; như vậy, không pha trộn lẫn với 32 thể

còn lại, tóc là một thể riêng biệt. Đây chính là cách phân định ranh giới của tóc bằng đặc tính khác nhau; đây là định nghĩa tóc dựa trên màu sắc, hình dạng, v.v...

1094. Nhưng phần tiếp theo là định nghĩa tóc với đặc tính ghê tởm với năm cách dựa vào màu sắc, hình dáng, v.v...

1095. (i) So với màu sắc, những sợi tóc này thật ghê tởm dễ sợ, và tóc cũng rất ghê tởm dễ sợ xét theo đặc tính hình dáng mùi vị, nơi tóc tọa lạc, và vị trí cố định của tóc; vì khi bắt gặp thấy màu của bất kỳ sợi tóc nào rơi vào tô cháo rất ngon hay một bát cơm, [người ta] cảm thấy ghê tởm nói rằng: ôi cơm cháo gì mà trộn lẫn với tóc thể kia; nhặt mấy sợi tóc đó đi ngay. Như vậy đó ta thấy tóc thật đáng sợ do màu sắc tóc.

1096. (ii) Cũng thế khi họ đang ăn cơm vào ban đêm, họ cũng cảm thấy ghê tởm khi cảm thấy có một sợi vô *akka* hay một sợi vô *makaci* trong bát cơm. Như vậy tóc trên đầu thật ghê tởm đáng sợ xét theo hình dáng.

1097. (iii) và mùi của tóc thật là đáng sợ. Trừ phi được sức dầu thơm, hay có mùi thơm của hoa cài trên đầu và tóc còn có mùi thật dễ sợ hơn nữa khi ta bỏ tóc vào lửa, Vì mặc dù tóc không ghê tởm mấy với màu sắc và hình dạng, tuy nhiên tóc vẫn thật sự có mùi rất ghê tởm. Vì giống như phân của đũa tre nít có màu sắc giống như màu nghệ và có hình dáng giống như hình dạng một miếng nghệ. Và giống như một xác con chó mực chết chường sinh được ném trong đồng rác, còn về màu sắc lại là màu sắc của quả thốt nốt chín. Và hình dáng giống hình dáng một chiếc trông hình ống cuộn tròn lại là thất chấp lại. Còn răng thì giống hệt những búp hoa nhài chưa nở; [233] chính vì thế, nếu như cả hai đặc tính xét theo góc độ màu sắc và hình dáng đều không đủ ghê tởm, thì vẫn còn đặc tính mùi vị và chính vì thế ngay cả tóc trên đầu không đáng ghê tởm xét ở góc độ màu sắc và hình dáng thì chúng lại rất ghê tởm xét ở góc độ mùi vị vậy.

1098. (iv) Nhưng giống như những cây lá cà ri mọc trên một đồng chất thải của ngôi làng nơi một chỗ đáng ghê sợ khiến cho những người văn minh tỏ ra ghê tởm và không dám sử dụng. Chính vì thế tóc trên đầu cũng rất là ghê tởm, vì tóc được mọc trên đồng chất thải gồm có mủ, máu, nước tiểu, phân, mật, đờm, và nước mũi.v.v... đây chính là đặc tính ghê tởm xét ở góc độ chỗ ở.

1099. (v) Và những sợi tóc này lại mọc trên một đồng gồm 32 thể giống như một chồi non mọc trên đồng phân bón; và do chúng mọc trên một bãi tha ma hay trên một đồng phế thải như vậy, giống như hoa huệ nước và hoa sen, v.v ... mọc gần một cống nước thải bản thủ ghê tởm. Đây chính là đặc điểm ghê tởm của tóc xét ở góc độ vị trí.

1100. Và đặc tính ghê tởm của toàn bộ các thể (32) cũng nên được xác định theo cùng một cách thức ở góc độ màu sắc, hình dáng, mùi, chỗ ở và vị trí theo cùng một cách giống như tóc trên đầu vậy. Nhưng toàn bộ những thể này nên được xác định một cách riêng biệt ở góc độ màu sắc, hình dáng, phương hướng, vị trí và phân định ranh giới.

Lông trên mình

1101. Về điểm này, trước tiên liên quan đến màu sắc nguyên thủy, lông trên mình không có màu đen hoàn toàn giống như tóc, nhưng có màu đen nâu. Liên quan đến hình dáng, lông có hình dáng như rễ dừa có một đầu cong xuống. Về phương hướng, lông nằm ở hai tư thế. Còn về vị trí, ngoại trừ trên đầu là nơi đã có tóc mọc, và lòng bàn tay và gót chân thì lông mọc ở hầu hết các phần biểu bì bao phủ cơ thể. Về phân định ranh giới, một đầu lông dính chặt vào bề mặt biểu bì được gọi là chân lông, được gắn chặt vào phần nội biểu bì sâu khoảng độ một *likkhā* [15] trên phần biểu bì bao bọc khắp cơ thể. Còn phần trên thì nằm trên không. Toàn bộ vây quanh nhau, chẳng có tới hai sợi lông nào giống nhau. Đây là cách phân định theo đặc tính tương tự nhưng còn phân định khác biệt, cũng giống như phân định tóc trên đầu vậy.

Móng

1102. “Móng” là tên của hai mươi mẩu móng ta có. Toàn bộ móng tay, móng chân có màu trắng, hình dạng của móng giống hình vây cá, về phương hướng, móng chân ở phần hướng hạ, còn móng tay nằm về hướng thượng; như vậy móng chân móng tay mọc theo hai phương hướng. Về vị trí móng

được gắn vào đầu phía sau ngón tay, ngón chân. Về phân định giới hạn móng được giới hạn theo hai hướng ở phần thịt trên đầu ngón tay và ngón chân, phía trong là phần thịt móng tay móng chân, phần ngoài và ở đầu ngoài không có thịt, còn hai bên phần móng được gắn vào thịt ở hai bên ngón tay và ngón chân. Chẳng có hai móng nào dính liền nhau cả. [234] đây là cách phân định giới hạn theo đặc tính giống nhau; nhưng các phân định giới hạn theo đặc tính khác biệt cũng giống như phân định giới hạn tóc trên đầu vậy.

Răng.

1103. “Răng” có 32 xương răng nơi người nào có răng còn hoàn chỉnh. Răng có màu trắng. Về hình dáng, răng có nhiều hình dáng khác nhau. Trước tiên ở hàm dưới có bốn răng cửa có hình dạng giống như hạt bí ngô cắm thành hàng trên một cục đất sét. Ở mỗi bên răng cửa có một răng (nanh) một chân và một đầu với hình dáng giống một búp hoa nhài. Kế bên (răng nanh) có hai răng hàm nhỏ với hai chân và hai đầu có hình dạng toa xe nối nhau. Rồi bên cạnh đó lại có hai răng ba chân và ba đầu, rồi mỗi bên lại có hai răng nữa có bốn chân và bốn đầu. Cũng như vậy ở hàm trên. Về phương hướng răng nằm ở hướng thượng. Về vị trí răng được gắn trên hai xương hàm. Về phân định giới hạn, răng được gắn ở phần dưới với bề mặt chân răng ngấp vào xương hàm phần trên thì nằm trên không và kế cận bên nhau. Không có bất kỳ hai răng nào gắn liền với nhau cả. Đây là cách phân định giới hạn theo đặc tính tương đồng; nhưng cách phân định giới hạn bất tương đồng thì cũng giống như phân định tóc vậy.

Da

1104. “Da” (*taca*): phần nội biểu bì (*camma*) bao bọc toàn bộ thân thể. Ở trên phần nội biểu bì có một lớp mỏng gọi là ngoại biểu bì (*chavi*) có màu đen, màu nâu hay màu vàng tùy theo, và làn da này rất mỏng ngay cả toàn bộ thân thể nếu gom lại cũng chỉ bằng phần nhân hạt quả táo mà thôi. Nhưng về màu thì da chỉ có màu trắng mà thôi, và phần trắng này chỉ hiển hiện một khi phần ngoại biểu bì bị phá hủy do tiếp xúc với ngọn lửa, hay bị va chạm do cú đấm v.v...

1105. Về hình dạng, da có hình dạng của thân thể. Đây là cách trình bày ngắn gọn. Nhưng theo chi tiết, thì da ngón chân có hình dạng một tổ kén nhộng; da ở mu bàn chân có hình dạng những chiếc giày ở phần cột dây; phần da ở bắp chân giống hình dạng một chiếc lá cọ bọc một nắm cơm bên trong. Da đùi có hình dáng một chiếc túi chứa đầy lúa bên trong. Da ở phần sườn lưng có hình dạng một miếng vải lọc chứa đầy nước. Da ở phần lưng có hình dạng một miếng da căng trên tám ván. Da ở phần bụng có hình dạng một miếng da căng trên thân một cây đàn luyt; da ở má thì hơn kém có hình dạng vuông. Da ở hai cánh tay có hình dạng một miếng da căng trên một cái túi đựng cung tên; da trên mu bàn tay có hình dạng của chiếc hộp đựng dao cạo hay có hình dạng một chiếc hộp đựng lược; da ngón tay có hình dạng một chiếc hộp đựng chìa khoá. Da cổ có hình dạng như là một chiếc cổ áo côn; da mặt có hình dáng như là tổ côn trùng có đầy lỗ. Da đầu có hình dạng một chiếc bao đựng bát.

1106. Vị hành thiền muốn thấu hiểu về da, trước tiên nên [235] xác định rõ phần nội biểu bì che phủ khuôn mặt. Hướng hiểu biết của mình về gương mặt bắt đầu từ phần môi. Tiếp theo đó là phần nội biểu bì che phủ phần xương trán. Tiếp theo ngài nên xác định rõ phần nội biểu bì trên đầu tách khỏi phần liên quan của nội biểu bì với xương bằng cách xen lẫn tâm hiểu biết của mình vào giữa xương đầu và phần nội biểu bì của đầu như thể ngài đưa cánh tay vào trong chiếc bao lấy chiếc bát đã được để vào trong bao. Tiếp theo là phần nội biểu bì của thân mình tiếp theo là phần nội biểu bì tay phải cả bên trong lẫn bên ngoài; rồi cùng một cách như vậy là phần nội biểu bì của tay trái. Tiếp theo, sau khi đã xác định rõ phần nội biểu bì lưng. Phần nội biểu bì chân phải cả phần trước phần sau rồi cùng một cách như vậy là phần nội biểu bì của thân trái, tiếp theo là phần nội biểu bì các phần đặc biệt, phần bụng, phần tim và phần cổ cũng phải lần lượt xác định rõ. Rồi sau khi đã xác định rõ phần nội biểu bì của hàm dưới tiếp theo đến phần cổ. Ngài kết thúc bằng cách tiếp đến phần biểu bì môi dưới. Đối với kẻ nào đã thấu hiểu được da một cách thô thiển như vậy thì da cũng trở thành hiển nhiên một cách tinh tế như vậy.

1107. Về phương hướng, da nằm ở mọi phương hướng. Còn về vị trí, da bao phủ toàn bộ cơ thể, về phân định giới hạn, da được dính liền phía dưới với bề mặt và phía trên là không gian. Đây là cách phân định ranh giới theo tương đồng. Nhưng cách phân định ranh giới da theo khác biệt cũng tương tự với phân định về tóc vậy.

Thịt

1108. “Thịt” gồm 900 miếng thịt, về màu sắc, toàn bộ thịt có màu đỏ giống như hoa *kimsuka*. Về hình dáng, thịt ở bắp chân có hình dạng giống com nấu chín gói trong một túi làm bằng lá cọ; thịt ở đùi giống như một chiếc trục cán bột; thịt ở lưng có hình dáng những miếng đường thốt nốt. Thịt ở giữa mỗi cặp sườn lại có hình dạng một lớp vữa trát đất sét mỏng trên phía trước bên trong phòng. Thịt ở ngực giống như hình dáng một cục đất sét được làm tròn và ném xuống đó, thịt ở hai cánh tay có hình dáng một con chuột lột da to gấp hai lần con chuột bình thường. Đối với người nào muốn thấu hiểu về thịt một cách thô thiển như vậy. Thịt cũng sẽ trở thành tinh tế nữa. Về phương hướng, thịt nằm về cả hai hướng, về vị trí, thịt được trát như trát vữa vào với khoảng độ 310[16] xương. Về phân định ranh giới thịt được gắn dính với bề mặt ở phía dưới, được gắn vào một tập hợp các xương, phía trên và bốn xung quanh có da bọc. Từng miếng một. [136]. Đây là cách phân định theo đặc tính tương tự giống nhau. Nhưng phân định ranh giới theo đặc tính khác biệt cũng giống như cách phân định ở tóc vậy.

Gân

1109. “Gân”: có tới 900 sợi gân. Về màu sắc, toàn bộ gân đều có màu trắng. Về hình dáng, gân có nhiều hình dáng đa dạng. Vì trong số đó, bắt đầu với phần thượng từ cổ trở lên, có năm sợi gân to cột phần thân lại xuống cho tới phần trước tim. Có năm sợi cột phần phía sau có năm sợi cột phần sườn bên phải và năm sợi cột phần phía trái. Và trong số những sợi gân cột tay phải, có năm sợi chạy xuống từ phía trước tay và năm sợi cột phía sau; cũng giống vậy; những sợi cột tay trái và những sợi gân cột chân phải, năm sợi chạy xuống từ mặt trước chân và năm sợi chạy xuống phía sau; cũng giống vậy có những sợi gân cột chân trái. Như vậy có sáu mươi sợi gân lớn nhỏ, được gọi là “những kẻ nâng đỡ cơ thể”, chạy từ trên xuống cột thân thể lại, và cũng có tên gọi là “các dây chằng”. Toàn bộ gân đều có hình dạng những đọt non ở củ khoai lang. Nhưng một số khác lại trải rộng ở nhiều chỗ khác nhau trông đẹp hơn những loại gân vừa kể. Chúng lại có hình dáng những sợi dây bện và dây chằng. Một số sợi gân khác trông đẹp hơn có hình dáng cây leo tòi tẹt. Một số khác thì đẹp hơn loại đó và có hình dáng một sợi dây đàn lứt dây. Các loại gân khác có hình dạng những sợi chỉ thô kệch. Những sợi gân ở mu bàn tay và bàn chân lại có hình dáng móng một con chim. Những sợi gân trên đầu có hình dáng những miếng lưới trùm đầu trẻ con, những sợi gân ở lưng có hình dạng một chiếc lưới ướt trải dưới mặt trời. Phần các sợi gân còn lại có hình dáng theo từng loại chi khác nhau có hình dáng một miếng lưới kê cột lên cơ thể. Về phương hướng, gân nằm ở hai hướng. Về vị trí, chúng cột toàn bộ các khúc xương trong toàn bộ cơ thể lại với nhau. Còn về phân định giới hạn, chúng được cột dính lại ở bề mặt. Được cột lại trên 300 khúc xương, phát trên do các thể tiếp giáp với thịt và phần nội biểu bì, bốn chung quanh mỗi xương lại với nhau. Đây là cách phân định ranh giới theo cách tương đồng, nhưng cách phân định về khác biệt cũng giống như cách phân định ở tóc vậy.

Xương

1110. “Xương” : ngoại trừ ba mươi hai xương là răng; xương bao gồm 64 xương còn lại ở tay, 64 xương ở chân, 64 xương nhỏ phụ thuộc thịt. Hai xương gót chân; nơi mỗi cẳng chân có hai xương mắt cá chân, hai xương ống chân, một xương bánh chè và một [237] xương đùi; hai xương chậu, mười tám đốt xương sống, hai mươi tư khúc xương sườn, mười bốn xương ngực. Một xương tim. Lại đốt xương cổ, hai xương bả vai.[17] Hai xương cánh tay, hai cặp xương tay, bảy đốt xương cổ, hai xương hàm, một xương mũi hai xương mắt, hai xương tai, một xương trán, một xương sọ. Chính xương hộp sọ theo cách này chính xác có 300 xương.

1111. Về màu sắc, toàn bộ xương đều có màu trắng. Về hình dáng, xương có nhiều hình dáng khác nhau. Về vấn đề này, xương đốt ngón chân có hình dáng các hạt *kataka*[18] những xương kế tiếp ở đoạn giữa lại có hình như những hạt mít. Những xương ở đoạn cuối lại có hình dáng những chiếc trống nhỏ. Những xương bàn chân có hình dáng giống một chùm củ từ bị ép nát. Xương gót chân có hình dáng hạt cây thốt nốt. Xương mắt cá chân có hình dáng như hai trái banh nhỏ úp lại với nhau. Vị trí của xương ống chân lại nằm trên xương mắt cá chân. Có hình dáng một cây *sindi*[19] non, lột hết vỏ. Xương ống nhỏ có hình dáng một cây cung. Còn xương ống lớn có hình dáng lưng con rắn khô teo lại. Xương đầu gối có hình dáng một miếng bột biển chảy ra ở một mặt. Về điểm này, nơi tiếp

giáp với xương ống có hình dạng một đầu cùn chiếc sừng bò. Xương đùi có hình dáng những chiếc cán rìu hay lưỡi hái được bào một cách sơ sài.

1112. Nơi[20] xương đùi được gắn với xương chậu có hình dáng giống như một quả banh. Vị trí tiếp giáp với xương chậu có hình dạng một quả *punnāga* cắt một đầu. Hai xương chậu được gắn chặt lại với nhau lại có hình dáng một cái lò của người kê gốm; tách riêng ra chúng có hình dáng một chiếc đai cột chiếc búa của những người thợ rèn. Xương cạnh sườn, ở một đầu, có hình dáng như mũ chụp rần lật ngược. Được khoét tới bảy tám chỗ. [238]Mười tám đốt xương sống ở bên trong có hình dáng những cuộn giấy than chì chiếc nọ chồng lên nhau; bên ngoài có hình dáng một chuỗi các hạt và mỗi đốt có hai hoặc ba chỗ nhô ra chồng lên nhau giống như thể những răng cưa. Trong số 24 chiếc xương sườn, những chiếc không hoàn chỉnh có hình dáng như những chiếc kiếm lưỡi liềm không hoàn chỉnh, còn những chiếc hoàn chỉnh có hình dáng những chiếc kiếm lưỡi liềm hoàn chỉnh. Toàn bộ các xương sườn cộng lại có hình dáng đôi cánh gà trống màu trắng gang ra, mười bốn chiếc xương ngực có hình dáng một hàng ghé của chiếc chiến xa cổ[21]. Còn xương tim có hình dáng phần bên trong một chiếc thìa gỗ. Xương cổ có hình dáng một chiếc cán rìu kim loại. Xương vai[22] có hình dáng giống như chiếc cuốc của người Sinhale bị mòn một bên. Xương cánh tay có hình dạng chiếc cán gương soi. Xương cẳng tay có hình dáng như thân cây cọ dừa song sanh. Xương cổ tay có hình dạng như một tờ giấy than dính dán lại với nhau.

1113. Xương bàn tay có hình dáng một chùm củ khoai từ bị thâm lại. Còn đối với các xương ngón tay, xương phần cuối có hình dáng như những chiếc trống nhỏ; phần giữa có hình dạng giống như những chiếc hạt mít non. Đoạn cuối có hình dạng hạt quả *kataka*. Bảy đốt xương cổ có hình dáng những miếng măng tre xâu lại với nhau trên một cái que đem phơi. Phần xương hàm dưới có hình dáng chiếc đai búa của người thợ rèn. Phần xương hàm trên có hình dáng như một con dao nạo dừa. Xương hốc mắt và xương lỗ mũi có hình dáng như những hạt thốt nốt non đã khoét bỏ phần ruột. Phần xương trán có hình dáng như là một đĩa làm bằng vỏ sò lật ngược. Xương vành tai (xương chũm sau mang tai) có hình dáng những chiếc hộp đựng dao cạo của thợ hớt tóc. Xương đỉnh đầu ở vị trí người ta cột khăn xếp có hình dáng như những miếng vỏ bánh đang trên chảo bánh bơ làm đặc lại. [23]Xương chòm đầu có hình dáng một quả dừa không cân (nghiêng sang một bên) có một lỗ ở phần cuối. Toàn bộ xương đầu (chung lại) có hình dáng những miếng vỏ trái bầu khô khâu lại với nhau.

1114. Về phương hướng, xương nằm rải rác khắp nơi, về vị trí, xương được tìm thấy khắp nơi trên thân thể ta. [239] Nhưng đặc biệt như sau: xương đầu nằm trên xương cổ, xương cổ trên xương sống, xương sống nằm trên xương chậu, xương chậu lại nằm trên xương đùi, xương đùi nằm trên xương đầu gối, xương đầu gối nằm trên xương ống quyển, xương ống quyển lại nằm trên xương mắt cá chân, xương mắt cá chân nằm trên xương bàn chân, và xương bàn chân thì ôm lấy xương mắt cá, và xương mắt cá chân nằm trên xương lưng bàn chân. Về phân định ranh giới, bên trong xương có tuỷ xương, trên xương có thịt bao bọc cả ở phần cuối lẫn phần đầu. Đây là cách phân định ranh giới theo đặc tính tương đồng, còn theo đặc tính khác biệt cũng giống như phân định tóc vậy [mỗi khúc xương] được phân định ở bên trong do có tuỷ xương. Ở phần trên là thịt, và phần cuối và phần gốc mỗi khúc xương được định nghĩa theo cách tương tự như nhau; nhưng dùng cách phân định theo khác biệt cũng tương tự như cách ta phân định ở phần nói về tóc trên đầu vậy.

Tuỷ xương

1115. Tuỷ xương nằm bên trong các xương đó. Về màu sắc, tuỷ xương có màu trắng. Về hình dạng, nằm bên trong các xương lớn nhất thì có hình dạng giống như những chồi mía đường xoắn quện lại với nhau như trong một đoạn ống tre xoắn quện lại với nhau. Phần tuỷ có trong những đoạn xương nhỏ hơn cũng có hình dáng như những chồi mía đường được xoi lên có kích cỡ thích hợp như những đoạn ống tre. Về phương hướng, tuỷ nằm bên trong phương hướng của xương, về vị trí tuỷ được gắn bên trong xương. Về phân định ranh giới, tuỷ được phân định bằng bề mặt bên trong xương, cách phân định này theo tương tự, những phân định theo khác biệt thì giống như cách phân định tóc vậy.

Thận.

1116. “Thận” : hai cục thịt có chung một sợi dây nối lại với nhau. Về màu sắc, thận có màu đỏ tím, là màu của những hạt *pālibhaddaka*. Về hình dáng, nó có hình dáng một cặp banh con nít chơi; hay có hình dáng một cặp quả xoài gắn chung thành một chùm. Về phương hướng, nó nằm theo phương

hướng thượng, về vị trí ta thấy thận nằm hai bên thận tim được một sợi gân chắc cột lại với đầu từ phần dưới cô[24] sau khi chạy xuống một quãng thì chia hai. Về phân định ranh giới, thận được cột lại với những gì thuộc về thận. Đây là cách phân định theo tương tự, nhưng phân định theo khác biệt thì giống như phân định tóc vậy.

Tim

1117. “Tim”: đó là cục thịt tim. Về màu sắc, tim có màu đen của một cánh hoa sen đỏ. Hình dáng, tim có hình dạng một búp sen lộn úp ngược xuống sau khi đã loại bỏ hết các cánh hoa bên ngoài. Bên ngoài nhẵn nhụi, và phần bên trong giống như phần trong của một quả mướp (*kosātakī*). Nơi những người nào có trí tuệ thì tim có trái rộng ra một chút, còn nơi những kẻ nào hiểu biết đần độn thì tim chỉ giống như một búp hoa chưa nở. Bên trong tim có một hồ sâu có kích thước một hạt *punnāga*. Trong đó một nửa *pasata* máu được tích trong đó, tùy vào đó mà ý giới và ý thức giới xuất hiện. Nhưng phần máu của những ai có tánh tham lam thì có màu đỏ [240] những ai có tánh sân hận thì có màu đen, còn nơi những ai có tánh si mê thì máu giống như nước rửa thịt, nơi những ai có tánh tầm thì máu có màu như một loại súp đậu lăng, nơi những ai có tánh đức tin thì có màu vàng của loại hoa *kaṇikāra*, nơi những ai có tánh giác máu trong suốt, tinh khiết, trong sạch, không gợn bẩn, tinh sáng, trong lành, giống như một viên đá quý được gọt dũa kỹ và tỏa sáng. Về phương hướng nó nằm theo phương hướng thượng. Về vị trí tim tọa lạc ở giữa hai bên ngực bên trong cơ thể. Về phân định ranh giới, tim thuộc về những gì liên quan đến tim. Đây là cách phân định theo tương tự nhưng phân định theo khác biệt thì giống như cách phân định tóc trên đầu.

Gan

1118. “Gan” là hai miếng (phiến) thịt. Về màu sắc, gan có màu đỏ hơi ngả sang màu nâu. Như phần bên ngoài của bông sen trắng. Về hình dáng, hình dáng như là một lá cây *koviḷāra* có một rễ và hai đầu nơi những người chậm chạp thì gan chỉ có một lá và rất to. Trong khi nơi những người có trí tuệ thì gan có đến hai ba lá nhỏ hơn gan theo hướng gan được hướng về phía trên. Còn về vị trí thì gan được nằm gần phía bên phải, bên trong từ phía hai vú. Về phân định ranh giới, gan bị giới hạn do những gì thuộc về gan, đây là cách phân định theo tương đồng. Nhưng theo phân định theo bất tương đồng thì giống như cách phân định về tóc.

Cơ hoành [25]

1119. “Cơ hoành”: là một phần che đậy bằng thịt, gồm hai loại, được coi như là được che phủ và lộ ra ngoài. Về màu sắc, cả hai loại đều có màu trắng, màu của một miếng vải *dukūla*. Còn về hình dáng nó có hình dáng nơi vị trí của nó, về phương hướng phần cơ hoành được che phủ nằm về hướng thượng, còn phần che đậy thì theo cả hai hướng. Về vị trí, cơ hoành che phủ được tìm thấy đang che phủ tim và thận; phần không che phủ thì bao bọc lớp thịt bên dưới phần nội biểu bì trong toàn bộ cơ thể. Về phân định ranh giới, cơ hoành được cột bên dưới phần thịt, bên trên có phần nội biểu bì, chung quanh toàn bộ biểu bì thuộc về cơ hoành. Đây là cách phân định ranh về đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định về bất tương đồng cũng tương tự như phân định tóc trên đầu vậy.

Lá lách

1120. “Lách”: một cục thịt giống như chiếc lưỡi ở bụng. Về màu sắc “hơi xanh”. Về hình dáng, dài khoảng bảy ngón đốt tay. Không có gì gắn vào đáy cả, và có hình dáng như chiếc lưỡi bê đực con. Về phương hướng thì lá lách hướng lên trên, còn về vị trí thì lá lách nằm ở gần phần trên của thất lưng về phía bên trái tim, khi lá lách bị thương mà tuột ra ngoài thì con người ta có thể chết. [241] về phân định giới hạn, lá lách được phân định như những gì thuộc về lá lách. Đây là phần phân định theo tương đồng, nhưng phần phân định theo khác nhau thì giống như cách phân định tóc vậy.

Phổi

1121 “Phổi” được chia ra thành 32 miếng thịt phổi[26] về màu sắc phổi có màu đỏ của một quả vải *niggunḍi* chưa chín nhũn. Về hình dáng, phổi giống như một miếng bánh dày cắt không đều. Bên trong, vì phổi bị tác động do sức nóng nghiệp sở sanh nổi lên do thiếu đồ ăn thức uống, và phổi trở nên thiếu sinh động và thiếu chất dinh dưỡng, giống như một đồng rom. Về hướng, phổi nằm ở phần hướng thượng, về vị trí, phổi được thấy ở bên trong cơ thể giữa hai vú trên ở trên tim và gan và phổi

che kín cả hai. Về phân định giới hạn phổi lệ thuộc vào những gì thuộc về phổi. Đây là cách phân định giống nhau. Nhưng cách phân định theo khác biệt cũng giống như cách phân định về tóc vậy.

Ruột (già)

1122. “Ruột già”: giống như vòng dây[27] có tới hai mươi một chỗ thắt vòng, dài khoảng 32 gang ở người đàn ông, và dài 28 gang tay ở người phụ nữ. Ruột già có màu trắng giống màu cát cộng với vôi. Về hình dạng ruột già có hình dạng một con rắn săn chuột cụt đầu, đặt cuộn tròn lại trong một chiếc máng nhào bột dây máu. Về hướng ruột già nằm ở cả hai hướng. Về vị trí, ruột già được cột ở trên với thực quản và bên dưới với một chỗ thoát phân ra ngoài, (rectum) và được đặt như vậy bên trong cấu trúc cơ thể và đoạn thải phân ra ngoài. Về phân định ranh giới, ruột già được phân định qua những gì tương tự với ruột già; đây là cách phân định bằng đặc tính tương đồng. Nhưng phân định về bất tương đồng cũng giống như cách phân định tóc trên đầu.

Ruột (non)

1123. “Ruột non” : phần được cột lại nơi những chỗ ruột già cuộn lại. Về màu sắc, ruột non có màu trắng. Có màu của rễ cây huệ nước có thể ăn được. Về hướng, ruột non nằm theo hai hướng. Về vị trí ruột non được thấy nằm giữa hai mươi một khúc ruột già. Giống như những sợi được thấy bên trong cuộn dây thừng rửa chân được khâu lại với nhau, và được thấy cột các khúc ruột già lại với nhau để cho ruột già không tuột xuống những công việc đang thực hiện với cuốc, búa rìu v.v... giống như sợi dây con rối cánh tay bằng gỗ của con rối vào lúc con rối đang được kéo theo. Về phân định ranh giới ruột non được giới hạn điều thuộc về ruột non. Đây là cách phân định tương đồng, nhưng cách phân định bất tương đồng lại giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Vật thực mới (dưỡng chấp)

1124. “Vật thực mới hay dưỡng chấp”: là những gì được ăn, uống, nhai và thường thức và được đưa vào dạ dày. Về màu sắc, có màu giống như thức ăn đã được đưa vào miệng. Về hình dạng thì vật thực mới giống như cơm được cột lỏng lẻo trong một chiếc bình lọc nước. Về hướng, vật thực mới thuộc hướng thượng. Về vị trí, vật thực mới nằm trong dạ dày, điều được gọi là dạ dày chính là một phần của màng ruột, [242] giống như một túi khí căng phồng lên được tạo ra ở phần giữa một chiếc áo khi ta vắt nước và rồi vắt từ hai đầu, bên ngoài rất nhẵn nhụi trong khi đó bên trong lại giống như quả bóng bằng vải bị vấy bẩn bằng cách bao gói lại thật thừa[28] trong đó; một số người cho là nó giống như một quả mít thối

1125. Đây là chỗ mà giới bọ thường hay đến ở sôi động xôn xao. Có tới ba mươi hai gia đình họ giới như là giới tròn, giới làm xung lên, giới đục thân dừa, giới có miệng kim, giới chỉ v.v... giun lá, giun chỉ, v.v... khi không có đồ ăn thức uống gì cả, v.v... hiện tại, chúng nhảy lên kêu rít lên và đâm bỏ vào phần thịt của tim; và khi có đồ ăn và thức uống, v.v... được nuốt xuống. Chúng chờ đợi với mở giương lên cao và bò tới để chộp lấy đầu tiên một vài miếng đồ ăn vừa nuốt xuống và đây chính là nhà trẻ, nhà xí, bệnh viện và bãi tha ma của bọn giới này.

1126. Ngay cả khi mưa to vào thời điểm hạn hán và những gì được nước cuốn theo vào trong hầm chứa phân ngay công của một ngôi làng hoang vắng; có nhiều loại rác rến phân thú vật như nước tiểu, phân người, một miếng da thối hay xương, gân, cũng như nước miếng, nước mũi, máu, v.v... trộn lẫn với bùn và nước đã tụ lại ở đó. Và sau một vài ngày các gia đình giới xuất hiện và làm dậy men, và sức nóng mặt trời làm nóng lên sùi bọt và bong bóng nổi trên mặt, đổi sang màu đen và lại làm thối um lên và ghê tởm đến nỗi không ai dám đến gần. Hãy nhìn vào đó, có quá nhiều mùi vị từ đó; cũng vậy, [dạ dày là một chỗ] sự phân loại đồ ăn thức uống v.v... rơi xuống sau khi đã được nghiền nát ra do những chiếc răng già nhát ra và do bàn tay của chiếc lưỡi và được nước miếng nhào quện lại với nhau làm mất đi vào lúc đó màu sắc, hương vị và v.v... làm thành một loại hỗn hợp nhão *koleyya* và chất nôn mửa của con chó, rồi để được say nơi chất mật, đăm và gió đã gom lại ở đó, tại đó vật thực mới được lên men với năng lượng của sức nóng trong dạ dày, làm sôi lên các gia đình giới bọ kia, làm nổi bọt và bong bóng trên mặt, cho đến khi vật thực mới được trở thành một loại phân chuồng rất thối và gây nôn mửa, ngay cả chỉ nghe được đã khiến cho ta không thấy chút hứng thú nào để ăn uống gì cả.v.v... chỉ nhìn thấy với con mắt am tường mà thôi.

1127. Và khi đồ ăn thức uống rơi vào đó, vật thực mới sẽ chia ra thành năm loại: các giòi bọt nhấm mắt một phần, năng lượng trong dạ dày đốt cháy một phần, một phần trở thành nước tiểu, một phần trở thành phân, và một phần trở thành chất dinh dưỡng và tạo thành máu, thịt v.v... Về phân định ranh giới. [243] Thông qua phân định như sau, vật thực mới được phân định nhờ những gì tương tự với vật thực mới nuốt vào bụng; đây là cách phân định theo điểm tương đồng. Nhưng phân định theo khác biệt cũng giống như phân định tóc trên đầu vậy.

Phân

1128. “Phân” đồ thải ra. Về màu sắc, bình thường phân có màu giống như màu đồ ăn nuốt vào bụng. Về hình thái, hình dáng của phân giống như hình dạng của vị trí phân hiện đang tồn tại trong bụng. Về phương hướng, phân thuộc về hướng hạ. Về vị trí, phân được tìm thấy ở chỗ chứa những thực phẩm ghê tởm. Chỗ chứa dành cho thực phẩm đã tiêu hóa nằm ở phía dưới ngay tại vị trí cuối cùng của ruột già nằm giữa rốn và phần cuối xương sống, đo được khoảng tám gang tay chiều cao và giống như phần bên trong của một ống tre; và giống như nước mưa đổ từ chỗ cao nhất chảy đầy xuống nơi thấp nhất và đọng lại ở đó.. cũng vậy, bất kỳ loại đồ ăn nào, thức uống nào, v.v... sau khi đã rơi vào chỗ đựng đồ ăn không tiêu hóa được và được đốt nóng liên tục, được ninh lên do lửa nóng trong dạ dày cho đến khi chúng trở thành mền mại giống như bột trong một máy phun nước, chảy qua lỗ hồng xuống ruột già, và được ép cho đến khi chúng chỉ còn bị nén lại ở đó giống như đất sét màu nâu được nhồi vào trong ống tre và nằm lại trong đó. Về phân định; phân được giới hạn do bề mặt của chỗ chứa dành cho thực phẩm được tiêu hóa và do những gì thuộc về phân. Đây là cách phân định theo những gì giống nhau. Nhưng cách phân định theo những gì không giống nhau thì giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Bộ não hay óc.

1129. “Não bộ” là một đồng chất béo mềm nằm bên trong xương hộp sọ. Về màu sắc, não có màu trắng, là màu của một miếng nấm dù, có một số người lại cho là não có màu của một loại sữa chuyển sang đông đặc nhưng chưa trở thành sữa đông.. về hình dạng não có hình dạng của vị trí não tọa lạc. Về phương hướng thì não nằm về hướng cao nhất, còn về vị trí, não được chia ra thành bốn miếng nằm trong hộp sọ. Giống như bốn cục bột nhào, được đặt chung với nhau tương ứng với bốn đường phân giới hộp sọ. Về cách phân định ranh giới, não được giới hạn do bề mặt của hộp sọ và do những gì thuộc về não. Đây là cách phân định thông qua những tương đồng. Nhưng sự phân định do khác biệt thì tương tự như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Mật

1130. Có hai loại mật: là mật cố định và mật di chuyển. Về điểm này, liên quan đến màu sắc, mật cố định tại chỗ mật có màu sắc như loại dầu đặc *madhuka*; mật di chuyển có màu sắc của những chiếc hoa *ākulī*. Về hình dạng, cả hai có hình dáng giống như vị trí mật đang hiện hữu. Về phương hướng, mật cố định thuộc về hướng thượng; mật di chuyển thuộc cả hai phương hướng. Về vị trí, mật di chuyển nằm rải đều trên toàn bộ cấu trúc thể xác. Giống như một giọt dầu trong vũng nước, chỉ trừ những phần thịt lộ ra ngoài như tóc trên đầu, lông trên mình, răng, móng, và những phần da đã chai khô lại. Khi loại mật này bị xáo trộn, khiến cho mắt trở thành vàng, làm cho mắt choáng vàng, làm cho tứ chi run rẩy và ngứa ngáy[29] Loại mật cố định [244] nằm trong một đồ đựng gọi là túi mật, loại mật này nằm gần gan giữa tim và phổi giống như một hạt *kosātakī* (bầu mướp) màu đỏ. Loại mật này, khi bị xáo trộn sẽ khiến cho chúng sanh phải điên loạn và làm cho họ trở thành điên dại, khiến họ mất lương tri, mắc cỡ và làm những điều không được phép làm, nói những điều không đáng nói, và suy nghĩ những gì không nên. Về phân định ranh giới, mật bị giới hạn bởi những gì thuộc về mật. Cách phân định này theo cách tương tự. Nhưng phân định ranh giới theo khác biệt thì giống như tóc trên đầu vậy.

Đàm

1131. Đàm có một lượng khoảng độ một bát đầy và ở bên trong cơ thể. Về màu sắc, đàm có màu trắng, là màu của loại nước cốt lá trái vải *Nāgabālā*. Về hình dạng, có hình dáng giống như vị trí đàm đang hiện hữu. Về phương hướng, đàm thuộc phương hướng thượng. Về vị trí đàm được tìm thấy ở bề mặt dạ dày giống như cỏ dại nuôi vịt, và lớp váng xanh trên bề mặt của nước phân chia ra khi lấy một chiếc gậy hay là một cây đánh bò quăng xuống nước và rồi chúng lan tỏa ra. Cũng như vậy, vào

thời điểm ăn uống.v.v... khi đồ ăn và đồ uống v.v... rơi xuống dạ dày thì đàm phân chia và rời lan tỏa ra khắp bề mặt dạ dày, và nếu như có phần yếu. Thì dạ dày trở thành hoàn toàn ghê tởm với mùi phân thú vật này, giống như một đĩnh nhọt chín hay một trứng gà thối, và rời những ợ và miệng sực mùi với một thứ mùi hôi thối giống như phân người xuất ra từ dạ dày đến nỗi người đó phải được bảo cho biết là nên chạy đi nơi khác, mùi hơi thở của bạn ghê tởm quá. Nhưng khi có quá dồi dào mùi đàm hôi thối đó thì vẫn được giữ trên bề mặt dạ dày, giống như một cái nắp hố xí. Về phần phân định ranh giới đàm bị giới hạn bởi những gì thuộc về đàm, đây là cách phân định ranh giới theo tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo khác biệt lại giống như tóc trên đầu vậy.

Mủ

1132. Mủ được tạo ra từ máu bị thối rữa. Về màu sắc, mủ có màu giống như tàn lá được tẩy trắng. Nhưng ở trong xác chết thì mủ có màu của một dề com dày đang bị thiu. Về hình dáng, có hình dáng giống như vị trí mủ đang hiện hữu. Về phương hướng, mủ thuộc về cả hai phương hướng. Về vị trí, tuy nhiên, thì không có vị trí cố định dành cho mủ xuất hiện, mủ được tìm thấy ở nơi nào mủ được tích lũy... mủ không có vị trí nhất định và được gom lại ở bất kỳ nơi nào trong cơ thể con người của ta. Nơi nào máu tích tụ lại và trở nên thối rữa, nơi nào đó trên cấu trúc thể xác bị hư do những vết thương được tạo ra do vấp phải gốc cây, đập phải gai, bị bỏng do lửa gây ra.v.v... hoặc ở đâu có những ung nhọt, những cụm ung nhọt xuất hiện thì ở đó có mủ xuất hiện. Về phân định ranh giới, mủ được giới hạn do những gì thuộc về mủ. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định theo bất tương đồng thì cũng giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Máu

1133. “Máu”: có hai loại máu: máu tích tụ và máu di chuyển. Ở đây về màu sắc, máu tích tụ có màu như là một loại dung dịch sữa được nấu chín và đông đặc lại, trong khi đó máu di chuyển lại có màu của dung dịch sữa trong sáng. Về hình dáng, cả hai loại máu đều có hình dáng giống như vị trí máu đang hiện hữu. Về phương hướng, máu tích tụ lại thì nằm về phía trên còn máu di chuyển thì nằm về cả hai hướng trên dưới. Về vị trí, chỉ trừ những phần thịt lộ ra tóc trên đầu và lông trên da, răng, móng, những phần không có thịt và những phần da cứng, phần máu di chuyển trải đều trên toàn bộ phần cấu trúc thân thể máu bám vào. Sắc thân thông qua một hệ thống các mạch máu[30]. Trong khi đó máu tích tụ được chứa đầy phần dưới một phía gan vào khoảng độ một tô đầy, và do máu văng tóe từ từ ra trên tim, thận và phổi, và giữ cho tim, thận và phổi luôn lúc nào cũng ẩm, vì khi nào máu không thể làm ẩm được thận, tim và phổi v.v... thì các chúng sanh cảm thấy khát. Về phân định ranh giới, máu bị giới hạn bởi những gì thuộc về máu. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Còn phân định theo bất tương đồng thì tương tự như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Mồ hôi

1134. Đây là một yếu tố nước rỉ ra từ các lỗ chân lông trên cơ thể con người ta. v.v... Về màu sắc, mồ hôi có màu dầu vừng trong suốt. Về hình dáng, mồ hôi có hình dáng của vị trí đang toát ra. Về phương hướng mồ hôi thuộc cả hai phương hướng. Về vị trí, không có vị trí cố định nào dành cho mồ hôi, mồ hôi có thể xuất hiện cả giống như máu vậy. Nhưng khi cấu trúc thân xác bị nóng lên vì lửa, ánh sáng mặt trời, hay có sự thay đổi nhiệt độ, v.v... thì lúc đó mồ hôi được rỉ ra thành từng giọt ngay lỗ chân tóc, lỗ chân lông như thể nước rỉ ra từ một chùm hoa sen được cắt không đều nhô lên trên mặt nước, chính vì thế hình dáng của mồ hôi nên được hiểu theo như những lỗ chân tóc và lỗ chân lông và các vị thiền sư cao niên đã nói “những ai nắm bắt đề mục thiền mà chỉ tác ý đến mồ hôi như nó xuất hiện đây nơi những lỗ chân tóc trên đầu và lông trên người. Về cách phân định ranh giới, mồ hôi bị giới hạn do những gì thuộc về mồ hôi. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng.; nhưng cách phân định theo khác biệt lại cũng tương tự như tóc trên đầu vậy.

Mỡ béo.

1135. Đây là một loại mỡ bôi trơn. Về màu sắc, mỡ có màu vàng củ nghệ sất lác mỏng. Về hình dáng, trước tiên trong cơ thể của người béo mập khoẻ mạnh trong trường hợp những người sống trong hạnh phúc và có một thân hình khoẻ mạnh thì mỡ trải đều trên phần bề mặt giữa thịt và nội biểu bì, và có hình dáng như miếng vải *dukūla* (vải musilin) mỏng được nhuộm trong nước nghệ. Trong khi nơi những người có thân hình gầy còm thì hình dáng của mỡ giống như những phần bên trong của miếng vải *dukūla* được nhuộm trong nước nghệ giống như bao bọc lấy thịt chân, thịt đùi,

thịt lung, thịt xương sống, thịt che phủ phần bụng. Về phương hướng, [246]mỡ được thấy ở cả hai hướng. Về vị trí mỡ trải dài trên toàn bộ cấu trúc thân xác nơi người nào có thân hình mạnh khỏe và bao bọc trên thịt chân, v.v... nơi người nào có thân hình gầy còm; và cho dù mỡ được mô tả như là “mỡ để bôi trơn” thì mỡ vẫn không được dùng để bôi lên đầu cũng không phải dầu được ăn vào miệng. Về phân định ranh giới mỡ bị giới hạn, mỡ được phân định ở bên dưới phần thịt và trên phần da và bao quanh những gì được coi như giống với mỡ. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng, nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng thì giống như phân định tóc trên đầu vậy.

Nước mắt

1136. Nước mắt là một yếu tố giống như nước, rỉ ra từ hai con mắt. Về màu sắc, nước mắt có màu giống như dầu vừng tinh khiết. Về hình dáng, nước mắt có hình dáng giống như vị trí đang hiện hữu. Về phương hướng, nước mắt thuộc về hướng thượng. Về vị trí, nước mắt được thấy xuất hiện trong hốc mắt nhưng không luôn được chứa trong hốc mắt; giống như mật được chứa trong túi mật. Tuy nhiên khi chúng sanh cảm thấy vui vẻ và cười to chảy cả nước mắt ra. Hoặc khi cảm thấy buồn khổ, khóc và than vãn hay ăn một thứ đồ ăn rất đặc biệt nào đó, hay khi mắt bị ảnh hưởng bằng thứ gì đó tỷ dụ như khói, bụi, bản v.v... được xuất phát từ niềm vui, nỗi buồn, do đồ ăn không bình thường. v.v... thì nước mắt chảy ra đầy hốc mắt hay trào ra ngoài. Và các vị thiền sư cao niên đã bình giải rằng, “ai nắm bắt đề mục thiền và quan tâm đến nước mắt nên tác ý đến nước mắt một khi nước mắt tràn ra đầy hốc mắt. Về phân định ranh giới, nước mắt bị giới hạn do những gì thuộc về nước mắt, đây là cách phân định theo cách tương tự. Nhưng cách phân định theo đặc tính khác biệt lại giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Dầu da

1137. Đây là một loại mỡ lỏng bôi trơn. Về màu sắc, dầu da có màu sắc của dầu dừa; cũng được gọi là mỡ bò nhờ vào màu của nó. Giống như màu của mỡ được rỉ thành giọt trên cháo trắng cho người ốm. Về hình dáng, dầu da có hình dáng những giọt mỡ bôi trơn trải lan rộng trên mặt nước vào lúc ta tắm. Về phương hướng dầu da thuộc cả hai phương hướng. Về vị trí dầu da được thấy chủ yếu nơi lòng bàn tay, mu bàn tay, mu bàn chân và lòng bàn chân. Trên đầu mũi, trên trán, và những điểm ở vai. Nhưng khi những phần cơ thể đó bị nóng lên do sức nóng của lửa, sức nóng mặt trời, do nhiệt độ không thích hợp, hay những yếu tố không thích hợp khác.v.v... hay có những yếu tố không thuận lợi. Thì chúng tan ra và chảy ra ở tại đó giống như một màn sương mỏng trên nước tắm trong. Về cách phân định, nó bị giới hạn do những gì thuộc về dầu da. Đây là cách phân định do đặc tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng lại giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Nước miếng

1138. Đây là một yếu tố nước trộn lẫn với bọt ở bên trong miệng. Về màu sắc, nước miếng có màu trắng, là màu của bọt. Về hình dáng, có hình dáng giống như vị trí nước miếng đang toát ra [247]nước miếng giống như hình dáng nước bọt. Về phương hướng, nước miếng thuộc hướng thượng. Về vị trí, ta tìm thấy nước miếng trên lưỡi và chảy xuống sang hai bên má; và ta luôn thấy nước bọt được tích tụ ở đó. Nhưng khi các chúng sanh được chứng kiến bất kỳ đồ ăn nào đặc biệt, nhớ lại thứ đồ ăn đó hay để thứ gì nóng, đắng, cay, mặn, hoặc chua vào trong miệng, hay khi lòng họ cảm thấy uể oải hoặc khi sự buồn nôn nổi lên vì bất kỳ lý do nào đó, thì nước miếng xuất hiện và chảy xuống má sang hai bên để đọng lại trên lưỡi. Trên đầu lưỡi có một lớp mỏng, còn ở cuối lưỡi thì đọng lại một lớp dày. Có thể làm ướt được hạt lúa, hạt gạo và bất kỳ điều gì có thể bỏ vào miệng nhai được. Như nước trong một hồ được mức ra đổ lên trên bờ sông có cát. Về phân định ranh giới nước miếng bị giới hạn do những gì thuộc nước miếng. Đây là cách phân định theo đặc tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng thì giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Nước mũi

1139. Đây là một thứ không được tinh khiết rỉ ra từ não. Về màu sắc, nước mũi có màu trắng như màu cơm dừa thốt nốt còn non. Về hình dáng nước mũi có hình dáng giống như hình dáng vị trí nước mũi đang xuất hiện. Về phương hướng nước mũi thuộc phương hướng thượng. Về vị trí, nước mũi được thấy lấp đầy lỗ mũi và nước mũi không phải lúc nào cũng được tồn tại ở trong đó; nhưng giống như một người cột một cục sữa đông nơi một chiếc lá sen, chằm ở dưới bằng một chiếc gai. Và

những cục sữa đông đó rỉ ra và chảy thành giọt. Cũng vậy khi chúng sanh khóc hay phải chịu những điều bất trắc về những gì diễn ra do ăn phải đồ ăn không tốt, hay do tình hình nhiệt độ thay đổi, thì não trong đầu biến thành nước mũi, chảy ra và rơi xuống từ lỗ hồng trong vòm miệng và rồi lấp đầy lỗ mũi và lưu lại trong đó; và ở đây khi thiền sư nắm bắt được đối tượng thiền nước miếng chỉ nên nắm bắt như thể được thấy chúng lấp đầy hai lỗ mũi. Về cách phân định ranh giới nước mũi bị giới hạn bằng những gì thuộc về nước mũi. Đây là cách phân định theo đặc tính tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc tính bất tương đồng thì cũng giống như cách phân định tóc trên đầu.

Nước khớp.

1140. Đây là một thứ rác rến nhầy nhụa nằm bên trong khớp xương trong cơ thể. Về màu sắc, nước khớp có màu như chất gồm *kaṇikāra*. Về hình dáng, nước khớp có hình dáng giống như vị trí có nước khớp trong đó. Về phương hướng thì nước khớp có ở cả hai phương hướng. Về vị trí, nước khớp được thấy có trong toàn bộ 180 khớp xương để bôi trơn cho các khớp đó. Nếu nước khớp này không được dồi dào thì khi ta đứng dậy, ngồi xuống, di chuyển tới lui, cúi xuống, duỗi thẳng ra, thì xương cốt của người này sẽ phát ra tiếng kêu cọt kẹt. Và người đó sẽ tạo ra tiếng kêu giống như tiếng búng ngón tay vậy [248] và khi người này chỉ cần đi một vài ba dặm cách chuyên động của người này liền bị xáo trộn và tứ chi trở nên đau đớn khó chịu. Nhưng nếu một người có nhiều nước khớp, thì các xương không kêu cọt kẹt khi người đó đứng lên, ngồi xuống, v.v... và ngay cả khi người đó đi bộ một khoảng cách xa thì cử động của người này không gây phiền hà và các chi của người này không gây ra đau đớn. Về cách phân định ranh giới, nước khớp bị giới hạn do những gì thuộc về nước khớp. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc điểm bất tương đồng thì lại tương tự như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Nước tiểu

1141. Về màu sắc, nước tiểu có màu giống như màu đậu xanh ngâm vào nước muối. [31] Về hình dáng, nước tiểu có hình dáng nước chứa trong chiếc bình lật ngược xuống. Về vị trí, nước tiểu được tìm thấy đựng trong bàng quang; đối với bàng quang được giống như hình dáng nước được để trong một bình nước úp ngược đầu xuống. Vì giống như một chiếc bình gốm rỗ tổ ong không có miệng được đặt trong một hầm chứa phân thì dung dịch chảy xuống chiếc hầm đó sẽ thấm vào chiếc bình gốm rỗ tổ ong đó là điều hiển nhiên, và chính vì thế mà nước tiểu chảy đi nơi nào khác ngoài bong đái là điều tất nhiên. Nhưng lối thoát ra cũng đã hiển nhiên, và khi bong đái đầy nước tiểu. Các chúng sanh tìm cách đổ nước ra. Và ở đây giống như một dung dịch từ một hầm chứa phân trong một bình chứa có lỗ là điều tất nhiên. Về cách phân định nước tiểu bị giới hạn do điều thuộc về nước tiểu. Đây là cách phân định theo đặc điểm tương đồng. Nhưng cách phân định theo đặc điểm bất tương đồng thì cũng giống như cách phân định tóc trên đầu vậy.

Khởi sanh an chỉ định

1142. Khi Thiền sinh đã xác định rõ được các thể bắt đầu với tóc trên đầu theo cách thức này đối với màu sắc, hình thái, phương hướng, vị trí và phân định. Và người đó dẫn đến suy nghĩ theo những cách thức bắt đầu theo thứ tự. Không quá chậm chạp như là “điều ghê tởm gớm ghiếc” dưới năm góc độ màu sắc, hình dáng, mùi, chỗ ở và vị trí. Và cuối cùng lại khắc phục được khái niệm. Thế rồi chính khi một người với con mắt tinh đời đang quan sát các vòng hoa với 32 loại màu sắc cột lại bằng một sợi dây duy nhất, thì toàn bộ các thứ hoa đó đều trở thành hiển nhiên rõ ràng đối với người đó cùng một lúc, cũng như vậy khi người đó quan sát thân xác này như vậy: Trong thân xác này có tóc mọc trên đầu, rồi toàn bộ những thể này trở thành hiển nhiên trước người đó cùng một lúc. Chính vì thế người ta nói ở trên trong phần giải thích về khả năng dẫn đến tác ý rằng: vì khi một người mới khởi sự học Pháp tác ý đến “tóc trên đầu” việc tác ý của người đó tiếp tục diễn ra cho đến khi người đó đến được thể cuối cùng đó là “nước tiểu” và dừng tại đó” [32]

1143. Nhưng nếu như người đó cũng gắn chặt tâm một cách ngoại phân cũng như khi toàn bộ những thể đó đã trở nên hiển nhiên bằng cách này rồi các chúng sanh cũng như súc sanh đang vẩn đục đây đó lại bị tước bỏ khía cạnh các chúng sanh, và họ đều xuất hiện như là một tập hợp các thể; và khi đó uống, lương thực v.v... được nuốt xuống bụng thì những thứ đó lại tỏ ra như được đưa vào một tập hợp các thể. Rồi như thế người đó [249] cứ liên tục tác ý những thể đó là điều “ghê tởm, gớm ghiếc” bằng cách liên tiếp loại bỏ v.v... thì cuối cùng an chỉ định sẽ khởi sanh nơi người đó.

1144. Về điểm này, sự việc tóc xuất hiện..v.v... với màu sắc, hình dáng, phương hướng, địa điểm (vị trí) và phân định là học tướng hay thô tướng (*uggahanimitta*) ; sự xuất hiện các tướng này được coi như ghê tởm gớm ghiếc dưới mọi góc độ chính là quang tướng (*paṭibhāganimitta*) vậy..

1145. Vì khi người đó liên tục hướng tâm và tác ý và suy nghĩ về điều đó và gắn chặt tâm của mình vào đó. Bốn danh uẩn có điều ghê tởm gớm ghiếc làm đối tượng; an chỉ định xuất hiện ngay khi nhập thiền Jhana bậc một. Trong giai đoạn đầu tiên công việc khởi đầu và việc cận hành định được câu hành với tầm và tứ, câu hành với hỷ, câu hành với lạc và có đối tượng ghê tởm. Tâm an chỉ định cũng câu hành với tầm, tứ, hỷ và lạc. Nhưng vì lại thuộc về các cõi khác nhau (*bhūmi*) chúng là đáo đại ra (*mahaggata*) và thuộc cõi sắc giới, và lạc nổi lên thông qua quan sát được hạnh phúc hay phước lành nơi đối tượng này ghê tởm này; hay nổi lên thông qua sức mạnh có được tính hợp nhất [33] đó.

1146. Nhưng thiền bậc hai v.v... không được tạo ra ở đây, tại sao vậy? vì đặc tính thô thiển, đối với đối tượng là thô thiển. Do chỉ duy nhất có tầm mà nhất hành tâm được tạo ra ở đây, chứ không phải do khắc phục được tầm đầu, điều này trước tiên là cách diễn giải đề mục thiền thông qua chỉ tịnh (*samatha*) Nhưng điều này nên được hiểu như vậy một cách chung chung (*sādhāraṇa-vasena*) không có phân biệt rõ ràng.

1147. Vì khi một người mong muốn tu tập đề mục thiền này phải học hỏi đề mục thiền và gắng sức thực hiện bền bỉ công việc tụng bằng lời trong giai đoạn thiền về tướng màu sắc, tướng hình dạng, tướng chiều hướng, tướng vị trí, tướng phân định về tóc trên đầu v.v... và suy nghĩ liên quan đến mỗi thể này; điều này giống như người đó phải thực hiện tụng kinh theo ba cách, bằng cách nào?

Một khoá huấn luyện sáu tháng.

1148. Trước tiên việc tụng về năm thể của da theo cách đã nói ở trên, đọc xuôi tới trong năm ngày, và đọc ngược lại trong năm ngày, và đọc xuôi tới và ngược lại trong năm ngày, nên được thực hiện trong nửa tháng. Sau đó, đi đến vị thiền sư và học hỏi thêm “năm thể về thân” việc tụng này cũng nên được thực hiện như vậy trong vòng nửa tháng. Sau đó lại thực hiện mười thể này cùng với nhau trong vòng nửa tháng nữa... ..

1149. Về điểm này, đối với một vị Tỳ Khuru có nhiều tiềm năng (*upanissaya sampanna*) và cũng là người có nhiều trí tuệ, đang tu tập đề mục thiền, những thể này trở thành hiển nhiên. Nếu chúng chưa trở thành hiển nhiên cho một ai đó; người đó không nên thư giãn nghị lực suy tư của mình: các thể này không thể trở thành hiển nhiên. Công việc tụng nên được thực hiện đề cập đến càng nhiều các thể càng tốt. Cho đến khi chúng trở nên hiển nhiên... ..

1150. Nhưng kẻ nào diễn giải đề mục thiền như vậy, chẳng nên làm như vậy với kẻ nào đã có được nhiều trí tuệ cũng chẳng nên làm đối với kẻ nào có trí tuệ chậm chạp. Ta nên diễn giải như vậy cho một người có trí tuệ trung bình. Vì đối với một người có trí tuệ trung bình các vị thiền sư đã để lại các bản văn tồn tại trong sáu tháng, nhưng một người nào đó mà các thể này chưa rõ ràng về điểm này nên tiếp tục công việc tụng vượt quá thời gian đó nữa; nhưng không nên quyết định về khoảng thời gian kéo dài bao nhiêu nên thực hiện việc quyết định khoảng thời gian là sáu tháng. Ai đang tụng như vậy không nên quán xét lại yếu tố màu sắc, cũng không nên tác ý đến những trạng thái làm gì; việc tụng này chỉ nên thực hiện bằng cách tập trung tác ý vào những thể mà thôi.

1151. Cũng vậy thiền sư chẳng nên diễn giải bằng cách xác định như sau: “hãy tụng về đặc điểm màu sắc. “Đâu là khuyết điểm của việc diễn giải bằng cách làm rõ những đặc điểm như vậy? điều này sẽ dẫn đến nhận ra thất bại nơi thành công. Vì nếu như, khi thiền sư nói: “xin hãy thực hiện tụng bằng cách xác định màu sắc.” Đang khi thực hiện việc tụng kinh như vậy thì đề mục thiền sẽ không trở thành hiển nhiên về góc độ thành màu sắc đối với vị Tỳ Khuru này đâu, nhưng lại trở thành hiển nhiên dưới góc độ ghê tởm hoặc như là giới và như vậy vị này sẽ không nhận ra được đặc điểm sai trái nơi đề mục thiền này đâu; ngài chỉ đơn giản coi đề mục thiền đó một cách khác [34] với những gì thiền sư đã diễn giải. Nếu khi thiền sư nói: hãy thực hiện tụng bằng đặc tính ghê tởm” rồi nếu như vị này thực hiện như thế thì đề mục thiền này chẳng trở nên hiển nhiên với đặc tính ghê tởm đâu; nhưng lại trở thành hiển nhiên như là một giới màu sắc mà thôi; thế rồi ngài sẽ chẳng nhận ra được đặc điểm sai trái nơi đề mục thiền này. Vị Tỳ Khuru đã thực hiện đề mục thiền một cách khác đi với những gì thiền sư đã diễn giải. Nhưng nếu như có người nói: “hãy tụng bằng các giới” rồi khi vị Tỳ Khuru này

thực hiện như vậy thì đề mục thiền sẽ không trở nên hiển nhiên cho ngài như là một giới đầu. Song lại là màu sắc hay là điều gì đó ghê tởm gớm ghiếc, và rồi ngài chẳng phải là người nhận ra được đặc điểm sai trái nơi đề mục thiền này đâu. Tỳ Khuru này chỉ đơn giản thực hiện một cách khác đi so với điều vị thiền sư đã diễn giải mà thôi. Đây chính là khiếm khuyết nơi cách thiền sư diễn giải đề mục thiền này bằng cách xác định trạng thái mà thôi.

1152. Nhưng người ta nên trình bày như thế nào? Nên nói như thế vậy: Hãy tụng bằng cách đề ra các thể mà thôi; bằng cách nào vậy? nên nói như sau: Hãy tụng như sau: thể tóc trên đầu, lông trên mình.

(v) Liên kết bài học lại.

Đề mục biến xứ (kasiṇas) màu sắc

1153. Nhưng nếu như vị Tỳ Khuru đang thực hiện việc tụng kinh thông qua các thể. Thì điều trở thành hiển nhiên với ngài lại chính là màu sắc, [251] lúc đó Tỳ Khuru nên tường trình lại với vị thiền sư cố vấn của mình như sau: Con đang tụng 32 thể, nhưng điều hiển nhiên nơi con lại là màu sắc. Vị thiền sư không nên có ấn tượng sai lạc bằng cách nói rằng: “Đây chính là trạng thái sai lạc, một đề mục thiền sai cũng có thể xuất hiện như là đề mục thiền đúng đắn đó”, song ngài nên nói rằng: “Tốt lắm, thật tuyệt vời, Tỳ Khuru vừa mới hoàn tất công việc sơ khởi về đề mục biến xứ màu sắc trước đó. Chỉ có đề mục thiền này thích hợp đối với Tỳ Khuru vào lúc này mà thôi, hãy tụng bằng cách màu sắc đi thôi” và rồi thiền sinh nên thực hiện tụng bằng cách màu sắc.

1154. Sau khi đã thực hiện như vậy vị Tỳ Khuru đạt được bốn đề mục biến xứ (kasiṇas) màu sắc, cụ thể là, xanh[35], vàng, đỏ và trắng[36]. Đối với vị Tỳ Khuru nào tác ý “xanh đen, xanh đen” màu sắc tóc, lông, mặt và nơi những thể có màu đen nơi con mắt, thì thiền Jhana bậc bốn hay bậc năm khởi xuất và một khi chọn thiền cơ cho thiền quán và thiết lập được tuệ quán, ngài sẽ đạt đến bậc A-la-hán. Nhưng đối với vị Tỳ Khuru tác ý “vàng, vàng” màu sắc nơi mũi và nơi những thể có màu vàng ở mắt, Tỳ Khuru này nhập thiền Jhana bậc bốn, và bậc năm, rồi vị này cũng đạt đến bậc A-la-hán. Nhưng Tỳ Khuru này lại tác ý “đỏ, đỏ” là màu đỏ nơi thịt, máu và các thể có màu đỏ của mắt, thì thiền Jhana bậc bốn và bậc năm khởi xuất và thông qua thiền cơ cho thiền quán và thiết lập được tuệ quán này, Tỳ Khuru đã đạt đến bậc A-la-hán. Nhưng đối với vị Tỳ Khuru nào tác ý như “trắng, trắng” là màu sắc nơi móng, răng và phần nội biểu bì, xương và phần trắng nơi con mắt thì thiền bậc bốn và bậc năm nổi lên và bằng cách nhập thiền cơ cho thiền quán và thiết lập được tuệ quán, thì ngài cũng đạt đến bậc A-la-hán. Đây là kết luận ở chừng mực bậc A-la-hán, do vị Tỳ Khuru đã làm nảy sinh tác ý thông qua đặc điểm là màu sắc vậy.

Ghê tởm gớm ghiếc.

1155. Đối với Tỳ Khuru khác khi tụng kinh thông qua thể nào trở nên hiển nhiên như là điều ghê tởm gớm ghiếc thì ngài nên tường trình lại với vị thiền sư cố vấn của mình. Vị thiền sư này chẳng nên có ấn tượng sai lạc nói rằng: Đây chỉ là đặc điểm sai lầm mà thôi đâu; một đề mục thiền sai lầm cũng có thể trở thành đề mục thiền đúng đắn. Ngài nên nói với thiền sinh của mình: “Tốt lắm, thật là tuyệt, bạn đã thực hiện công việc tác ý về đặc điểm ghê tởm gớm ghiếc trong quá khứ, chỉ có đề mục thiền này là thích hợp cho Tỳ Khuru mà thôi. Hãy tụng về đặc điểm ghê tởm gớm ghiếc đó đi. Và rồi Tỳ Khuru tụng hết đoạn Kinh bằng cách tụng những đặc điểm gớm ghiếc đó.

1156. Đối với kẻ nào tụng kinh thông qua đặc điểm ghê tởm gớm ghiếc đó [như sau]: Tóc trên đầu thực sự là ghê tởm, khủng khiếp, đáng ghê tởm, gớm ghiếc. Lúc đó thiền jhana bậc nhất khởi xuất với đối tượng gớm ghiếc đó. Lấy thiền làm thiền cơ và thiết lập tuệ quán, Tỳ Khuru liền đạt đến A-la-hán. Vì vị Tỳ Khuru này đã nhập tâm thông qua đặc điểm gớm ghiếc này.

Các giới hay đại.

1157. Đối với vị Tỳ Khuru khác, đang khi tụng kinh về các thể, và điều đó trở nên hiển nhiên dưới dạng các giới hay đại. Điều gì đã trở thành hiển nhiên như vậy? Trước tiên tóc trên đầu xuất hiện dưới dạng giống như loại cỏ *kunṭha* trồng trên đỉnh một tổ kiến; [37] lông trên mình xuất hiện giống như loại cỏ *dabba* mọc nơi công viên ngôi làng cổ kia; móng trở nên giống như hạt quả *madhuka* phơi trên những chiếc xào; răng trông giống như hạt bí ngô gắn trên một cục đất sét; da trông giống như bộ da bò ướt bao bọc thân một cây đòn luyt; thịt trông giống như một loại vữa đất sét trát trên

bức tường; còn gân trông giống như một cây leo cột khung cứng cáp lại (*dabbasambhāra*), xương giống như bức tường và khung nhà cứng cáp đã được dựng ở đúng vị trí; tủy xương lại giống như một cây măng tre ẩm ướt mọc giữa những cây tre to lớn; sáu thể còn lại là thận, tim, gan, lá lách, cơ hoành và phổi xuất hiện trông giống như cửa tiệm bán thịt. Ruột già, dài độ 32 ngón tay, trông giống như một con rắn săn chuột cuộn tròn lại và được đặt trong chiếc máng ăn màu đỏ; ruột non trông giống như một sợi dây thừng được may lại thành một đồ lau chân; vật thực mới trông giống như cơm rời rạc đựng trong chiếc khăn lọc nước; phân trông giống như một cục đất sét màu nâu nhồi trong một khúc tre; não giống như một trái banh làm bằng bốn loại bột gạo đặt chung với nhau và ép lại. Mười hai yếu tố nước xuất hiện giống như nước được đổ vào mười hai chậu nước đặt thành một hàng dài.

1158. Rồi Tỳ Khuru nên tường trình lại cho vị thiên sư tư vấn của mình. Vị thiên sư này không nên để lạc hướng nói rằng: “Đây là trạng thái sai lầm, một đề mục thiên sai lại xuất hiện một cách đúng đắn. Ngài chỉ nên nói với thiên sinh của mình như sau: “Tốt lắm, tuyệt vời lắm, bạn phải thực hiện công việc vừa làm để tác ý những giới hay đại đã qua. Hãy tụng dưới dạng các giới hay đại đó đi và rồi Tỳ Khuru nên thực hiện công việc tụng theo cách các giới hay đại như trên.

1159. Đây là qui trình tụng bằng cách tác ý các giới hay đại chính. Ở đây Tỳ Khuru nên tác ý như sau: Tóc mọc ở phần nội biểu bì đang bao phủ đầu, chúng không biết: chúng tôi được thấy trong lớp nội biểu bì bao phủ da đầu; cũng vậy phần nội biểu bì bao phủ đầu đầu có biết được: Tóc trên đầu được thấy mọc trên tôi ngài tác ý cho là những điều này không có cố ý (*volition*) chỉ là vô ký, rỗng không, cứng, rắn chắc, đó là địa đại.”

1160. Lông trên mình thấy xuất hiện trên phần nội biểu bì đang bao phủ toàn khắp cơ thể, lông không biết: chúng tôi được thấy trên phần nội biểu bì đang bao phủ thân xác; [153] phần nội biểu bì bao bọc cơ thể ta không ý thức được; “Lông trên mình đang mọc trên tôi.” Ngài cũng suy nghĩ rằng, cả những thứ đó đều thiếu cố ý (*volition*) cả.

1161. Móng xuất hiện ngay trên đầu ngón tay ngón chân chúng đâu có biết được: “Chúng ta xuất hiện ngay trên đầu ngón tay đầu ngón chân” cũng như vậy đầu ngón tay và đầu ngón chân đâu có biết: “Móng tay móng chân xuất hiện từ đầu ngón tay ngón chân chúng ta đâu” cả những thứ đó đều thiếu cố ý.

1162. Răng được khởi sanh ra từ xương hàm. Chúng đâu có biết: Chúng ta được khởi sanh ra từ xương hàm. Cả xương hàm cũng không hay biết: có răng khởi sanh ra từ chỗ chúng ta cả những thứ đó đều thiếu cố ý.

1163. Da cũng không biết: “Tôi đang bao bọc toàn bộ cơ thể” cũng vậy cơ thể không hay biết; da bao phủ toàn bộ tôi, cả điều này cũng thiếu cố ý.

1164. Thịt cũng không hay biết: “Thân xác được trát với tôi” cũng vậy cơ thể đâu có ý thức được: “Tôi được trát lên với một lớp thịt.” Cũng vậy, điều này hoàn toàn thiếu cố ý.

1165. Gân cũng không hề hay biết: “Tôi cột chung lại một đồng xương.” cũng vậy đồng xương đâu có biết được: “cả một mạng lưới gân đang cột chúng ta lại với nhau.” Cả điều này cũng thiếu cố ý.

1166. Xương hộp sọ không hay biết: “Tôi đang tựa trên xương cổ,” cũng vậy xương cổ không hay biết: “xương hộp sọ đang tựa trên tôi”. Xương cổ không biết: tôi đang dựa trên xương sống. Xương sống cũng vậy... ..xương hông... ..xương ống quyển... ..xương mắt cá không biết: tôi đang dựa trên xương gót chân. Xương gót chân cũng không biết: xương mắt cá được tôi chống đỡ..v.v..Xương cổ không biết: xương hộp sọ được tôi chống đỡ. Cả điều này nữa cũng thiếu cố ý là vậy.

1167. Các xương đứng vững trên một loạt những khớp xương. Việc nối kết này chỉ ảnh hưởng do nhiều khớp xương đa dạng, chớ không phải do các sợi gân đâu; điều này bị tan rã đe dọa. Hoàn toàn thiếu ý hành và giống hệt như một tên bù nhìn. (*kaṭṭhakalīngarūpamo*)[\[38\]](#)

1168. Tủy xương, thận... não người đó tác ý những thể đó hoàn toàn trong tình trạng thiếu cố ý, vô ký, rỗng không, cứng nhắc, cứng rắn, là địa đại, mật, đàm,... nước tiểu ngài tác ý mà thiếu cố ý, vô ký, rỗng không và thủy đại.

1169. Đối với những ai tác ý được sắc nhị đại này là hỏa đại, lại nổi bật nơi phân bụng, trở thành hiển nhiên. Và phong đại, lại nổi bật ở phần mũi cũng trở thành hiển nhiên.

1170. Đối với người nào tác ý được sắc tứ đại này, thì sắc y sinh trở nên hiển nhiên. Sắc tứ đại bị gián đoạn do sắc y sinh và sắc y sinh do sắc tứ đại; giống như ánh sáng mặt trời bị gián đoạn do bóng mây và bóng mây lại che phủ ánh sáng mặt trời, tuy nhiên sắc tứ đại lại bị sắc giới ngăn trở [254] và sắc y sinh lại do sắc tứ đại ngăn trở.

1171. Sau đó vì ngài đã phân biệt được sắc uẩn như sau: sắc tứ đại và 23 loại sắc y sinh chỉ là sắc uẩn, các vô sắc uẩn cũng trở thành hiển nhiên với ngài thông qua một môi trường đó là xứ và các môn

1172. Sắc và vô sắc, được phân biệt như vậy lại trở thành các bộ ngũ uẩn, các bộ ngũ uẩn cũng chính là mười hai xứ; mười hai xứ lại trở thành mười tám giới, và như vậy do biến thành mười hai thể như ta trở bàn tay. Ngài đã xác định danh sắc.

1173. Sau khi tìm hiểu: Danh sắc này không được tạo ra mà không có nhân, không có duyên; kết luận danh sắc được tạo ra có nhân, có duyên, vậy thì nhân là gì?, duyên là gì? [Đức Phật] đã xác định duyên như sau: Với vô minh làm duyên, ái dục làm duyên, nghiệp làm duyên, vật thực làm duyên, (Ps. I 55) và loại bỏ mọi nghi ngờ về ba giai đoạn thời gian như vậy: trong quá khứ chúng cũng làm duyên, và các pháp khởi xuất đều có nguyên nhân cả trong tương lai và cả hiện tại nữa. Toàn bộ cũng chỉ làm duyên và các pháp này khởi xuất đều do nguyên nhân cả. Vượt qua giới hạn đó thì chẳng có chúng sanh hay con người nào khởi xuất. Và chỉ là một đồng các hành mà thôi. Nhưng tuệ quán khẳng định các hành này lại được gọi là “biến trí đạt tri” (*nātapariññā*)

1174. Vị Tỳ Khuru nào thiết lập khẳng định các hành như vậy, đã đặt căn của mình nơi giáo Pháp của Đấng thập lực và đạt được chỗ đứng vững chắc. Ngài trở thành một vị Tiểu nhập lưu (*cūḷa-sotāpanna*) có định mệnh chắc chắn. Nhưng có được hoàn cảnh, con người, thực phẩm và nghe giới luật như vậy thật là thích hợp chỉ cho một lượt, cho một buổi hội kiến tối cao như vậy, ngài đã đạt đến được bậc A-la-hán bằng cách áp dụng tam tướng và tuệ quán được các hành bằng các tuệ quán liên tục. Đây là phần kết luận, liên quan đến bậc A-la-hán. Đối với vị Tỳ Khuru nào nắm lòng được Giáo Pháp thông qua các đại vậy.

Trong trường hợp không thành công bước đầu.

1175. Nhưng đối với người nào đặc tính màu sắc, đặc tính ghê tởm gớm ghiếc cũng như trống rỗng không xuất hiện, người đó cũng nên cứ tiếp tục hành thiền, không nên từ bỏ đề mục thiền đó nghĩ rằng “những đặc tính đó chẳng xuất hiện nơi tôi” nhưng chỉ nên tập trung cố gắng tác ý vào các thể mà thôi. Hình như các vị Niên Trưởng đã nói : “Chỉ bằng cách tác ý vào các thể là cách đo lường mà thôi” (*koṭṭhāsamanasikāro va pamāṇan*). Chính vì thế những ai thực hiện tụng kinh bằng các thể liên tục không ngơi, các thể này sẽ trở nên quen thuộc đối với người này.

1176. Nhưng khi nào các thể này trở nên quen thuộc? Ngay sau khi “tóc trên đầu” đã được hướng tâm, đã được tác ý [thông qua những thể đang xảy ra] và tự thiết lập nơi thể đầu tiên, là não bộ và ngay sau khi não bộ đã được hướng tâm tới lại được tác ý trở lại và tự thiết lập thể đầu tiên, là tóc trên đầu, rồi như đối với một người chột mắt [255] nhìn một vòng hoa với 32 màu được kết lại vào một sợi dây, hoặc người đó đã bỏ qua và nhìn lại 32 cơ sở (*vatipāda*) đã được gắn hàng loạt, những chiếc hoa đủ 32 màu hay cơ sở hàng rào đó chỉ trở thành hiển nhiên hàng loạt mà thôi. Chính vì thế 32 màu hay cơ sở hàng rào cũng trở thành hiện hữu hàng loạt mà thôi. Cho dù có là súc sanh hay nhân loại cho dù có cố gắng mấy đi nữa cũng không thể xuất hiện thành chúng sanh được, chúng chỉ xuất hiện như là các thể mà thôi. Vật thực được nhai trong miệng và được thưởng thức như thể được đặt vào trong các thể mà thôi.

1177. Bắt đầu ngay từ thời gian nên quen thuộc với các thể đó, vị Tỳ Khuru sẽ được giải thoát bằng một trong ba cách sau đây: đề mục thiền xuất hiện như là màu sắc, hoặc với đặc tính ghê tởm, hay trống rỗng. Giống như một người phụ nữ muốn làm bánh, có thể nướng bất kỳ loại bánh nào người đó muốn với số bột đã được nhào trộn và dậy men, hay giống như một bình đựng đầy nước và được đặt lên một chỗ cao, nước có thể đổ theo bất kỳ hướng nào. Chính vì thế kể từ lúc làm quen được với các thể, như vậy người đó sẽ được giải thoát bằng một trong ba cách. Đối với ai muốn đặc tính màu

sắc xuất hiện, thì màu sắc sẽ xuất hiện, nếu muốn xuất hiện như là đặc tính ghê tởm, đặc tính này cũng sẽ xuất hiện, hay nếu muốn xuất hiện trống rỗng cũng được. Ta gọi điều này là “mối liên kết bài học” (*uggahasandhi*) các vị Tỳ Khuru nào đã đạt đến bậc A-la-hán bằng cách sử dụng “mối liên kết bài học” này thì nhiều vô số kể.

Tránh phân tâm hay chậm trễ

1178. Nhưng nếu đề mục thiền không xuất hiện ra với Tỳ Khuru nào đó trong giai đoạn “liên kết bài học” đang khi học đề mục thiền đó, nếu nơi cư trú của thiền sư thích hợp. Có nghĩa là tốt, nếu không thì người đó phải đến cư trú ở một nơi thích hợp. Tránh xa 18 lỗi phạm tại ngôi chùa, vị Tỳ Khuru này nên đến cư ngụ ở một nơi đạt đủ năm yếu tố, và chính vị Tỳ Khuru này cũng phải có được năm yếu tố. Chính vì thế, khi từ chỗ khát thực trở về lại nơi cư ngụ, sau khi đã dùng bữa, vị Tỳ Khuru này nên trở lại nơi cư trú qua đêm, hay qua ngày, và tác ý đề mục thiền đó. Bằng cách nào đây?

1179. Trước tiên vị Tỳ Khuru này nên tác ý liên tục ngay từ lúc đầu theo những phương pháp đã được khẳng định ở trên, không bỏ qua bất kỳ phần nào. Vì giống như một người nào đó cảm nghiệm được những lợi thế của một lâu đài bằng cách leo lên lâu đài mà lại thành công bước lên từng bậc thang một, một cầu thang có tới 32 bậc. Kẻ nào tác ý thành công đề mục thiền như: “Tóc trên đầu, lông trên mình” thì không thể rời bỏ được đề mục thiền và người đó sẽ được ném chín pháp siêu thế tương tự như những tiện nghi nơi toà lâu đài vậy

1180. Cũng vậy, khi vị Tỳ Khuru này thực hiện công việc tác ý thành công, vị này không nên thực hiện quá nhanh vội, cũng không nên quá chậm chạp. [256] Vì khi tác ý các đề mục thiền đó quá nhanh vội, mặc dù đề mục thiền đó đã trở nên quen thuộc, ấy vậy vẫn chưa trở thành quen thuộc, và cho dù chưa trở thành hiển nhiên, ở đây ta thấy giống hệt như ẩn dụ ta đã đề cập đến ở trên. Khi vị Tỳ Khuru thực hiện tác ý quá chậm chạp, thì đề mục thiền không thể đạt đến kết thúc, đề mục thiền sẽ bị cản trở đang khi vẫn còn phải tiến hành. Vì giống như một người quyết định thực hiện một cuộc hành trình dài ba dặm khi đã dàn xếp một cuộc hẹn [39] vào ngay buổi tối hôm đó, (*sāyam kaccham bandhitvā*), nếu như, ngay từ lúc khởi đầu, vừa thấy một bóng mát người đó đã chạy lại nghỉ ngơi một chút, ngay khi gặp một dải cát dài người đó chạy lại ngã lưng đôi chút, ngay khi gặp một chiếc hồ trong rừng người đó cũng chạy lại uống nước và tắm mát đôi chút; ngay khi gặp một vách đá cao người đó liền leo lên và quan sát địa thế, ngay khi trên đường đi có sư tử, cọp beo hay báo có thể giết chết người đó, hoặc những tên cướp có thể cướp của và giết chết người đó; cũng chính vì thế, khi tác ý đề mục thiền quá chậm chạp, thì đề mục thiền đó sẽ không thể đi đến kết thúc, đề mục thiền đó sẽ gặp cản trở ngay trên đường đi. Chính vì thế mà ta chẳng nên tác ý đề mục thiền đó quá nhanh cũng như quá chậm ba mươi lần một ngày: mười lần vào buổi sáng, giữa ngày mười lần, và vào buổi tối mười lần.

1181. Không được phép bỏ qua. Cũng giống như lúc thức dậy vào buổi sáng mà ta không súc miệng [40] đánh răng là điều chẳng nên, và cũng chẳng nên không bỏ vào miệng ăn, và thưởng thức những gì nên ăn và được thưởng thức. Chính vì thế cần phải thực hiện điều này, tuyệt đối không phải là điều tốt nếu ta không thực hiện như vậy. Nhưng kẻ nào thực hiện điều này thì sẽ chiếm được và duy trì được ích lợi lớn. Thực vậy, giống hệt như trường hợp một người sở hữu ba thửa ruộng. Một thửa đem lại hoa lợi tám đấu, một thửa đem lại mười sáu đấu và thửa còn lại đem lại cho ông ta tới ba mươi hai đấu; và vì không thể cày cấy cả ba thửa ruộng cùng một lúc, người đó nên trồng cấy thửa ruộng đem lại cho mình 32 đấu và bỏ hai thửa kia là điều hợp lý, công việc cày bừa, gieo cấy, thu hoạch v.v... chỉ nên được thực hiện ở thửa ruộng thứ ba mà thôi, và đó là thửa ruộng xem ra sẽ đem lại cho người đó một mùa bội thu hơn hai thửa ruộng kia. Cũng như vậy, tuy nhiên cho dù có bỏ qua những việc gì trong việc súc miệng rửa mặt, v.v... [nếu cần thiết] thì ta chỉ nên thực hiện công việc này mà thôi. Thật không hay nếu ta không thực hiện như vậy. Kẻ nào thực hiện như vậy sẽ thu hoạch và duy trì được lợi ích lớn lao. Đến điểm này, điều ta gọi là trung đạo cũng đã được diễn giải.

1182. Cũng vậy kẻ nào đã gia nhập thánh đạo này phải tránh khỏi phân tâm (*vikkhepa*). Vì khi đó không chú tâm đến đề mục thiền, thì tâm lo ra, và rồi người đó sẽ rời bỏ đề mục thiền do không thể khắc phục được những hiểm nguy trong quá trình tồn tại. Vì giống như một người sau khi đã trả món nợ một ngàn quan và lại kiếm được lời, người đó bắt đầu lên đường hành trình và trên đường đi phải trèo lên một cây cầu gỗ dành cho người đi bộ, chỉ rộng có một bộ mà thôi, được giăng trên một hẻm núi cao, bên dưới có đầy cá sấu [257] yêu quái và ma quỷ, và do không chú ý đến bước chân đang

khi tiến bước và đưa mắt nhìn chỗ này chỗ nọ, người bộ hành có thể té và làm mồi cho cá sấu.v.v... chính vì thế do không để tâm vào các đề mục thiền mà tâm bị lo ra và người đó rời bỏ và không thể khắc phục được những nguy hiểm do qui trình tồn tại đem lại.

1183. Về điểm này, đây là cách giải thích ẩn dụ: giống như vào thời điểm trả nợ một ngàn quan tiền và lại kiếm được tiền lời là thời điểm Tỳ Khuru học hỏi chủ đề thiền do thiên sư cung cấp. Giống như vực sâu nơi hẻm núi cao trên đường đi chính là qui trình tái sanh; giống như thời gian bị cá xấu xấu xé, v.v... là những gì có căn trong quá trình hiện hữu. Giống như cây cầu chỉ rộng có một bộ, chính là việc Tỳ Khuru thực hiện tụng kinh; giống như thời gian người này, đang trèo lên cây cầu chỉ rộng có một bộ và không chú ý đến bước chân của mình và lại còn đưa mắt nhìn đó đây, thế nên đã té xuống vực và làm mồi cho bọn cá sấu hung hãn.v.v... nên được hiểu là do thiếu khả năng khắc phục được những hiểm nguy trong qui trình hiện hữu do không chú tâm đến đề mục thiền, Tỳ Khuru đã để cho phân tâm xuất hiện và rời bỏ khỏi đề mục thiền.

1184. Chính vì thế tóc trên đầu nên được tác ý. Sau khi đã đem tóc trên đầu tác ý và thoát khỏi phân tâm, chính với tâm được thanh tịnh mà lông trên mình, móng, răng và da nên được tác ý luôn. Kẻ nào thực hiện việc tác ý như vậy sẽ không bị phân tâm lo ra nữa và không rời khỏi được đề mục thiền, và có thể khắc phục được những mối hiểm nguy trong qui trình hiện hữu.

1185. Nhưng ẩn dụ ở đây cũng nên được hiểu theo nghĩa ngược lại. Giống như một người tài ba đang vượt sông sang bờ bên kia, sau khi đã trả nợ một ngàn quan và kiếm được phần lời cho mình và leo lên cây cầu gỗ sau khi đã sắp xếp quần áo và luyện cho thân xác trở nên cứng rắn bằng những yếu tố^[41] khác nhau đây là điều nên được hiểu là việc khắc phục tài ba của Tỳ Khuru trước những nỗi nguy hiểm trong qui trình hiện hữu bằng cách tác ý đề mục thiền tóc trên đầu sau khi đã tránh được phân tâm và chỉ tác ý với tâm đã được thanh tịnh đề mục thiền lông trên mình, móng, răng, da và không để phải rời bỏ các đề mục thiền đó vì lo ra như vậy nữa.

(vii) Đạt đến an chỉ định.

1186. Còn nữa, khi Tỳ Khuru đã tránh được phân tâm theo cách nêu trên, ngài nên suy tính đến việc khắc phục khái niệm (*paññāttim samatikkamanato manasikātabbam*) theo cách đã khẳng định ở trên §1076). Loại bỏ ra ngoài khái niệm “tóc trên đầu, lông trên mình” niệm như là “điều ghê tởm, gớm ghiếc” nên được đưa ra. Nhưng trước tiên đề mục thiền đó không xuất hiện như là điều **[258]** ghê tởm. Và khi nào đề mục thiền này vẫn chưa xuất hiện, thì khái niệm [tác ý] không được gác sang một bên. Rồi khi đề mục thiền đó đã xuất hiện, bỏ qua sang một bên khái niệm, đề mục thiền đó nên được tác ý như là điều ghê tởm. Và khi ngài đã tác ý [đề mục đó] như là điều ghê tởm, Tỳ Khuru nên thực hiện như vậy theo năm cách như đã nêu trên. Vì trong bộ ngũ về da cũng có thể chiếm được năm đặc điểm ghê tởm về màu sắc, hình dáng, mùi vị, mục tiêu và nơi chốn (*vaṇṇa-sañthāna-gandha-āsaya-okāsa*) Liên quan đến điều còn lại, cách tác ý nên được tu tập theo bất kỳ cách nào có thể đạt được.

1187. Về điểm này, năm thể bắt đầu với tóc trên đầu được coi như là tướng sắc đẹp, tạo ra tham ái, đối tượng đáng mong muốn. Toàn bộ chúng sanh tham dục trở nên tham dục liên quan đến năm thể này. Nhưng vị Tỳ Khuru này lại tu tập để đạt đến chánh định (concentration) toàn diện thông qua đặc tính ghê tởm về điều đã tạo ra nguyên nhân tham dục cho nhiều người. Từ thời điểm ngài đạt đến an chỉ định nơi năm thể này, ngài cũng đạt đến an chỉ định mà không gặp rắc rối gì nơi điều còn lại.

1188. Về điểm này, đây lại có một ẩn dụ nữa được đưa ra: Giống như một nhà bán cung thiện xạ, đã làm hài lòng nhà vua và nhận được một ngôi làng tuyệt vời đem lại lợi lộc đáng giá cả 100.000 quan, đang khi đi tới ngôi làng đó đeo theo năm thứ khí giới và nhìn thấy 32 tên cướp trên đường, người đó muốn giết chết năm tên đầu sỏ trong số họ, và từ thời điểm giết được bọn họ, ngài mới phát hiện ra chẳng có hai tên trong bọn chúng lại đi cùng một đường với nhau, nhưng thực vậy điều này đã diễn ra. Giống như thời điểm người bán cung đã làm hài lòng nhà vua và chiếm được ngôi làng tuyệt vời làm phần thưởng chính là thời điểm Tỳ Khuru học đề mục thiền nơi thiên sư của mình và đã duy trì được công việc này; giống như 32 tên cướp lại chính là 32 thể; giống như năm tên cướp đầu sỏ lại là năm thể bắt đầu là tóc trên đầu; giống như thời điểm khi năm tên cướp đầu sỏ bị giết là thời điểm Tỳ Khuru đạt đến an chỉ định nhờ vào đặc điểm ghê tởm về bộ năm da, lại là nguyên nhân tạo tham dục cho mọi chúng sanh; giống như thời gian chạy trốn của các tên cướp chỉ bằng một cái bạt tai, nên được hiểu như là việc đạt đến an chỉ định của kẻ nào không gặp rắc rối vì liên quan đến những thể còn lại.

1189. Và khi ngài đã khắc phục được khái niệm theo cách này, tác ý nên được tu tập bằng cách từ bỏ dần dần. Và chỉ khi nào Tỳ Khuru tác ý liên tục được tóc trên đầu và đạt đến xác định tóc trên đầu thì lúc đó ngài mới niệm đến lông trên mình. Cho đến khi nào lông trên mình chưa xuất hiện được, bao lâu ngài nên tác ý “tóc trên đầu, tóc trên đầu” Nhưng khi lông trên mình đã nổi lên, rồi bỏ sang một bên tóc trên đầu, chính niệm nên được thiết lập với lông trên mình. Tác ý nên được tu luyện với cùng một cách liên quan đến móng..v.v..

1190. Về điểm này, đây lại có một ẩn dụ nữa: Giống như con đĩa khi nó chưa tìm ra một chỗ đứng chắc chắn ở phía trước, [259] nó không rời bỏ đĩa điểm chiếc đuôi đĩa ta đang bám lấy, nhưng khi đĩa ta đã tìm được chỗ đứng chắc chắn ở phía trước, thì nó liền cong đuôi lên, đi tới điểm đó và lấy miệng bám chặt lấy điểm đó. Chính vì thế, chỉ khi nào Tỳ Khuru tác ý liên tục đề mục thiền tóc trên đầu và xác định được đề mục thiền tóc trên đầu rồi ngài mới niệm đến lông trên mình. Cho đến khi nào lông trên mình chưa xuất hiện, ngài vẫn còn phải tác ý “tóc trên đầu, tóc trên đầu.” Nhưng khi lông trên mình đã xuất hiện trong tâm bỏ sang một bên tóc trên đầu, thì ngài niệm lông trên mình, tác ý nên được tu luyện theo cùng một cách thức như vậy liên quan đến móng..v.v..

1191. Vì khi Tỳ Khuru tu tập theo cách này liền xuất hiện việc tác ý được khẳng định là: “an chỉ định được thiết lập” bằng cách nào vậy? Đây chính là đề mục thiền để cho an chỉ định xuất hiện và đạt đến an chỉ định chỉ dành cho những ai đã tác ý. Chỉ ngay vào lúc đầu an chỉ định đó chưa xuất hiện. Vì ngay khi “tóc trên đầu” đã được hướng tâm tới, thì tâm đã trưởng thành trong số rất nhiều đối tượng đa dạng trong một qui trình vô thủy nơi vòng luân hồi tái sinh lại lọt đến tai thông qua tụng kinh[42] và tự thiết lập được nơi nào; và ngay sau khi “não” được hướng chú ý tới, não liền chú ý tới theo như tai đang nghe tụng kinh và tự thiết lập nơi tóc trên đầu. Nhưng khi Tỳ Khuru tác ý đối tượng đó, thì thể này hay thể nọ [nơi cơ thể] xuất hiện, và chánh niệm cũng diễn ra được chánh định (concentration) hỗ trợ. Chính vì thế bất kỳ thể nào xuất hiện mạnh hơn thì Tỳ Khuru nên hướng an chỉ định đến đó bằng cách thực hiện cố gắng gấp đôi. Bằng cách này vào kể từ thời điểm ngài đạt đến an chỉ định nơi các thể này, thì ngài cũng đạt đến an chỉ định nơi các thể khác mà không gặp trở ngại nào.

1192. Về điểm này, lại có ẩn dụ rừng dừa và con khi (xin đọc Vis.. 245tt. KhA 73 tr như ở trên § 1078). Hơn thế nữa, chuỗi sự kiện xảy ra ở đây nên được hiểu theo cách sau đây: Có một con khi đang sống tại một khu vườn trồng 32 cây dừa. Có một bác thợ săn muốn bắt sống con khi lại đứng ở gốc cây dừa cuối cùng và la lên một tiếng lớn. Con khi kiêu hãnh, nhảy từ cây dừa này sang cây dừa khác, và dừng lại ở cây dừa cuối cùng. Người thợ săn lại chạy tới đó và la lên một tiếng lớn nữa. Con khi lại giống như lần trước nhảy từ cây này sang cây khác và lại dừng ở cây dừa đầu tiên. Quá mệt mỏi cứ phải bám theo con khi liên tục và con khi cũng vô cùng mệt mỏi vì cứ phải nhảy và di chuyển liên tục cứ mỗi lần người thợ săn dừng lại và la lên, như vậy con khi liền nắm lấy cành lá dừa non và đã bị bắt do một mũi tên đâm trúng và không thể chạy được nữa.

1193. Về điểm này, giống như 32 cây dừa là 32 thể; giống như con khi, là tâm, và người thợ săn chính là thiền sinh Yogin; giống như thời gian khi người thợ săn đứng chờ ở gốc cây dừa [260] cất tiếng la to và con khi kiêu hãnh chạy trốn và đứng chờ ở cây dừa cuối hàng dừa, chính là [thời gian] tâm đã nổi lên nơi nhiều đối tượng khác nhau vào lúc đầu của qui trình nơi vòng luân hồi tái sinh, ngay khi đối tượng “tóc trên đầu” được chú ý tới, tiến tới với tai nghe theo nhịp tụng kinh[43] và tự thiết lập trong “não”. Giống như thời điểm (con khi) quay trở lại gần đến cuối hàng dừa, khi con khi đã dừng lại và cất tiếng la lên ở cuối hàng dừa lại chính là việc tự thiết lập [trở lại] nơi tóc trên đầu đi theo tới tai bằng cách tụng kinh, ngay khi “não” được chú ý tới; giống như thời điểm con khi nhảy từ nơi này sang nơi khác [người thợ săn] kêu lớn lên và trở nên mệt mỏi, do liên tục bám theo là cách thức tiến lên của người đang tác ý liên tục bằng cách liên tục niệm với từng thể khi xuất hiện; giống như thời điểm con khi không chạy trốn nữa ngay cả khi đã bị bắt và đã bị mũi tên xuyên thủng chính là thời điểm đạt đến an chỉ định bằng cách cố gắng gấp đôi liên quan đến bất kỳ thể nào xuất hiện mạnh hơn.

1194. Từ thời điểm đạt đến an chỉ định trong đó Tỳ Khuru sẽ đạt đến an chỉ định nơi [thể] còn lại mà không gặp trở ngại nào. Chính vì thế Tỳ Khuru nên lưu ý tới và suy nghĩ về “điều ghê tởm, gớm ghiếc” liên tục và nên tác ý và lưu tâm đến. Khi ngài làm như vậy, thì bốn uẩn lấy đặc tính ghê tởm gớm ghiếc làm đối tượng và ngài đạt đến an chỉ định.

1195. Toàn bộ những gì còn lại giống hệt như đã được khẳng định ở trên, cụ thể là “thức ở các giai đoạn đầu được gọi là công việc tiên khởi và phương tiện câu hành với tâm và tứ.” (§1145) Nhưng nếu như Tỳ Khuru chỉ tác ý vào một thể, chỉ có thiên Jhana bậc nhất được tạo ra mà thôi. Nếu ngài tác ý từng thể một, thì cả 32 thiên bậc một sẽ được tạo ra, câu chuyện và câu hỏi bất tận tay[44] đã được làm rõ.

(2) Tùy quán thân ngoại phần và thân nội ngoại phần.

1196. **So tam nimittam** 193.23> (*vị ấy... .. ấn tướng*): Vị Tỳ Khuru đó đang tu tập ấn tướng đó. **Āsevati** (*tập luyện*): theo đuổi, năng lui tới. **Bhāveti** (“*tu tập*”): phát triển: tăng trưởng. **Bahulikaroti** (“*tập luyện nhiều – thường xuyên tu tập*”) thực hiện liên tục. **Svāvatthitam vavatthāpeti** <193.24> (“*xác định một cách thấu đáo*”) : định nghĩa một cách toàn diện. **Bahiddhā kāye cittaṃ upasamharati** <193.26> (*vào thân bên ngoài*) thực hiện xong điều đó, ngài tác ý, ấn định, gọi tới qui vào thân một người khác. **Atthi ssa kāye.** <194.4> (“*hiện diện nơi thể xác của ngài*”) = *atthi assa kāye*.

1197. **Ajjhattabahiddhā kāye cittaṃ upasamharati** <194.11> (“*tác ý để qui vào thân xác nội phần và ngoại phần*”): ngài tác ý để lúc này thì qui vào thể xác của chính mình lúc khác lại qui vào thể xác của người khác . **[261] Atthi kāye** <194.17> (“*hiện diện nơi thân xác*”) ngài nói điều này là vì không loại trừ thân xác của chính ngài cũng như thân xác của người khác được nhắm tới ở đây.

1198. Nhưng ở đây, đối với kẻ nào đang thực hiện công việc sơ khởi là coi chính thân xác của mình là điều “ghê tởm”, cả an chỉ định và cận hành định đều diễn ra. Vì ai đang thực hiện việc tác ý vào điều ghê tởm gồm ghiếc nơi thân xác của người khác, thì cả an chỉ định lẫn cận hành định đều không diễn ra. Nhưng chẳng phải cả hai trạng thái này đều đã xuất hiện liên quan đến mười cách tùy quán về bất tịnh chăng? Vâng, điều này đã diễn ra. Vì những trạng thái đó thuộc một tầng lớp những gì không thể nắm bắt được (*anupādinna*), chính vì thế trong việc tùy quán kiểu này thì cả an chỉ định và cận hành định đều diễn ra. Nhưng ta nên hiểu điều này chỉ thuộc về tầng lớp có thể hiểu được mà thôi, chính vì thế cả hai hiện trạng này khởi xuất ở đây. Nhưng một điều ta nên hiểu ở đây là có sự phát triển thiên quán nên mới được gọi là tùy quán về bất tịnh[45]

1199. Điều gì đã được diễn giải trong đoạn này vậy? Ta đã diễn giải về chỉ tịnh và quán minh .

Phương pháp chung.

1200. Đến đây, ta nên hiểu phương pháp chung như được chia sẻ toàn bộ việc tác ý thuộc loại phương pháp này. Vì liên quan đến những đặc điểm này có kệ rằng:

(1) *thông qua ấn tướng, (2) trạng thái, và (3) giới*
(4) *rời đến trống rỗng, (5) ngũ uẩn vân vân.*
Nên hiểu rõ định nghĩa về túc trên đầu
Theo những đặc tính nêu trên.

1201. Về điểm này, (1) liên quan đến “ấn tướng”: trong số 32 thể có tới 160 ấn tướng, nhờ đó thiên sinh có thể nắm bắt được 32 khía cạnh được gọi là thể: có nghĩa là: ấn tướng màu sắc của tóc, ấn tướng hình dạng, ấn tướng phương hướng, ấn tướng (vị trí) và ấn tướng giới hạn làm thành ngũ tướng. Và cũng như vậy liên quan đến lông trên mình cũng có ngũ ấn tướng như vừa nêu trên.

1202. (2) Liên quan đến “trạng thái”: trong số 32 thể có 128 trạng thái nhờ đó thiên sinh có thể tác ý thành 32 thể được coi như là trạng thái: có nghĩa là độ cứng là trạng thái của tóc, rời trạng thái cố kết, trạng thái sức ấm và trạng thái y nâng đỡ nơi tóc làm thành bốn trạng thái, và cũng như vậy liên quan đến lông trên mình cũng có bốn trạng thái như nêu ở trên.

1203. (3) Liên quan đến “đại giới” trong số 32 thể, liên quan đến những giới đề cập đến trong đoạn: “Hỡi chư vị Tỳ Khuru, con người này gồm có bốn giới.” (M iii. 128.), có 128 giới nhờ đó thiên sinh có thể nắm bắt được (hiểu rõ) 32 thể liên quan đến các đại, hay giới. Đó là yếu tố cứng rắn nơi tóc lại là địa đại, giới cố kết thuộc thủy đại, giới sức ấm thuộc hỏa đại, và giới y chỉ thuộc hòa (phong) đại làm thành tứ đại hay bốn giới. Và cũng được áp dụng cho cả lông trên mình, v.v...

1204. (4) Liên quan đến “trông rỗng” trong số 32 thể có 96 dáng vẻ trông rỗng [262] Nhờ đó thiên sinh có tuệ quán được 32 thể được coi như là “trông rỗng” có nghĩa là, tóc trên đầu thì trông rỗng ngả, hoặc những gì liên quan đến ngả, liên quan đến thường xuyên, lâu dài hay vĩnh hằng hay không có khả năng thay đổi. Như vậy có cả thầy ba loại “hư vô” hay “trông rỗng” nơi tóc trên đầu, trước tiên là vô ngả, rồi đến thiếu những gì liên quan đến ngả và cuối cùng là trông rỗng những gì liên quan đến thường xuyên, tức là vô thường. Và cũng như vậy liên quan đến lông trên mình cũng có ba dáng vẻ bên ngoài như vậy.,v.v... [46]

1205. (5) Liên quan đến “uẩn, v.v...” trong số 32 thể khi tóc trên đầu được phân biệt thông qua dáng vẻ các uẩn thì xác định nên được hiểu theo phương pháp dưới đây: “có bao nhiêu uẩn cả thầy? Có bao nhiêu xứ? Có bao nhiêu giới (Đại)? có bao nhiêu chân đế? Có bao nhiêu niệm xứ?”

(4) Giải thích từ trong bản văn Phân tích (Vibhaṅga)

1206. Sau khi đã vạch rõ chi tiết tùy quán về thân theo ba cách bắt đầu với “nội phần” có đoạn bắt đầu với **anupassī** <194.25> (“*đang tùy quán*”) được bắt đầu để có thể chứng tỏ cho thấy, bằng cách phân tích các từ bắt đầu với “ngài tùy quán thân trong thân, với nhiệt tâm, với tinh giác và chánh niệm và chú tâm.”

1207. Về điểm này, **Tattha katamā anupassanā? Yā paññā pajānanā** (“*về điểm này, tùy quán là gì vậy?*”) Đó chính là hiểu biết, tức là hành vi hiểu rõ”) v.v... được đề cập đến để chỉ ra thông qua loại tùy quán nào ngài đã tùy quán thân. Chính vì thế với **ātāpi** <194.32> (“*nhiệt tâm*”) v.v... ở đây, **paññā pajānanā** <194.26> (*hiểu biết, tức là hành vi hiểu rõ*”), v.v... nên được hiểu giống như cách đã được diễn giải trong đoạn tâm sanh (*cittuppāda*) (xin đọc Asl 147).

1208. **Upedo** <194.28> (“*được dự nhập*”)v.v... tất cả đều đồng nghĩa với nhau. Hơn thế nữa ngài **upeto** (“*được dự nhập*”) thông qua tu tập (*āsevanā*): **samupeto** (“*được dự nhập*”) có nghĩa là ngài được trang bị hoàn toàn đầy đủ để tu tập. Trong trường hợp hai cặp **upāgato** (“*đi đến*”) và **samupāgato** (“*đi đến hoàn toàn*”), **upapanno** (“*sanh*”) và **samupapanno** <194.29> (“*trương sinh.*”) thì phương pháp lại giống nhau. Nhưng ngài lại là người **samannāgato** (“*thành tựu*”) nhờ tu tập nhiều. Như vậy ta nên hiểu cấu trúc câu ở đây như vậy. Liên quan đến **iminā ātāpena upeto** (“*được dự nhập với lòng nhiệt tâm*”), v.v... thì phương pháp vẫn giống nhau.

1209. Liên quan đến từ **viharati** <194.30> (“*cư trú*”) về vấn đề này, không đặt câu hỏi: “trú ngụ là gì vậy?” ngài liền nói **iriyati** (“*tự mình xử sự*”) việc thuyết pháp thông qua một bài diễn giải có liên quan với một người (*puggalāditthānā desanā*) [47] nghĩa là vì có một trong số bốn oai nghi (*iriyāpatha*) đó, ngài đã tự xử sự (*iriyati*). Nhờ bốn oai nghi, **vattati** (“*ngài tiến hành*”) nhờ tiến trình của bộ phận xe cộ. **Pāleti** (“*ngài gìn giữ*”) nhờ việc bảo vệ thân xác bằng việc chịu đựng lâu dài thông qua loại bỏ đau khổ ở một tư thế này chuyển sang tư thế khác; **yapeti** (“*ngài thực hiện*”) nhờ việc tiến hành ở mọi tư thế do không dừng lại ở bất kỳ tư thế nào.; **yāpeti** (“*ngài duy trì*”) do việc duy trì thân xác bằng cách này hay cách khác nhờ ở tư thế này tư thế nọ **carati** (“*ngài hành động*”) do đã tiến hành một thời gian dài **viharati** <194.31> (*ngài sống*) vì việc kéo dài cuộc sống (*harāṇa*) bằng cách làm gián đoạn tư thế này bằng tư thế khác.

1210. **Sv eva kāyo loko** <195.10> (“*chính thân xác này cũng là thế gian mà thôi*”) Cùng thân xác này ngài trú trong đó để tùy quán thân lại chính là thế gian (*loka*) hiểu theo nghĩa tiêu hoại và đổ bể. (*hujjanapalujjana*). Nhưng vì ta đang diệt trừ tham và ưu khỏi thân xác này, thế nên cả hai cũng bị diệt trừ khỏi cảm thọ, v.v... chính vì thế ta đề cập đến “*ngũ thủ uẩn cũng chính là thế gian*”

1211. [263] Liên quan đến **santā** <195.20> (“*được bình an*”), v.v... đây chính là **santā** (“*được bình an*”), nhờ sự an bình do diệt (*nirodha*) mà ra; họ đã trở thành **samitā** (“*chế ngự được*”) bằng việc chế ngự tu tập (*bhāvanā*); họ đã được **vūpasantā** (“*vắng lặng*”) bằng cách làm dịu đi điều không xảy ra do thông hiểu toàn bộ những điều cơ bản. **Atthaṅgatā** <195.21> (“*dập tắt*”) đem lại (*gata*) lợi nhuận (*attha*) gọi là diệt. **Abbhatthaṅgatā** (“*diệt tắt*”) giảm bớt hoàn toàn do pháp ngăn ngừa được liên tục tái tạo ra. **Appitā** (“*đình chỉ*”): từ bỏ sang một bên. Cũng có nghĩa là “*thiết lập được tình trạng không xuất hiện*” (*appavattiyam thitā*). **Vyappitā** (“*cấm chỉ*”) hầu như đã được từ bỏ, cũng có nghĩa là “*thiết lập được hoàn toàn tình trạng không diễn ra.*” (*ativiya appavattiyam hitā*). **Sositā** (“*kiệt quệ*”): chúng đã kiệt quệ do phải kiệt quệ như vậy chúng không thể xuất khỏi được nữa.

Visositā < 195.22 > (“*tàn lụi đi hoàn toàn*”) tan biến hoàn toàn: “biến tan” là ý nghĩa muốn đề cập đến. **Vyantīkatā** (“*tận diệt*”): làm thế nào chẳng còn điều gì nhắc nhở đến.

1212. Và ở đây ta nên hiểu rằng nhờ khẳng định “tùy quán thân” mà việc duy trì được đề mục thiền bằng cách ở lại với đề mục thiền đó; nhờ “nhiệt tâm” (*ātapā*), chánh tinh tấn; nhờ “chánh niệm và tỉnh giác” (*satisampajañña*). Những phương cách duy trì đề mục thiền hay nhờ “chánh niệm” thiền chỉ có được thông qua tùy quán thân; nhờ “tỉnh giác”, nhờ thiền quán (*vipassanā*); nhờ diệt trừ được tham lam và uyu, thành quả tu tập.

(c) Thọ quán

1213. Liên quan đến việc diễn giải thọ tùy quán, giống như những gì đã được khẳng định ở trên và ta cũng nên hiểu theo cùng một cách như vậy.

1214. Nhưng liên quan đến **sukhaṃ vedanaṃ vediyamāno** <195.26> (“*cảm nghiệm được thọ lạc*”), v.v... **sukhaṃ vedanaṃ** (“*thọ lạc*”) cảm nghiệm được thân thọ lạc và tâm thọ lạc. Ngài hiểu ra rằng: “tôi hiểu ra được thọ lạc” Về điểm này, cho dù chắc chắn những đứa trẻ đang nằm trong lòng mẹ và bú sữa mẹ, v.v... biết rằng: “chúng tôi cảm nghiệm được điều khoái lạc.” Tuy nhiên ta không nói điều này có liên quan đến một loại kiến thức như vậy, vì kiến thức đó không diệt trừ niềm tin nơi chúng sanh, hoặc diệt trừ tướng của một chúng sanh, và cũng chẳng phải là đề mục thiền hay việc tu tập niệm xứ đâu. Nhưng việc hiểu biết của vị Tỳ Khuru này loại bỏ niềm tin nơi chúng sanh, diệt trừ tướng về chúng sanh, cũng vừa là một đề mục thiền cũng như niệm xứ nữa. Vì người ta nói điều này có liên quan đến một cảm thọ như vậy câu hành với tỉnh giác về vấn nạn sau: “Ai cảm nghiệm vậy? Cảm thọ đó thuộc về người nào vậy? Lý do cảm thọ xuất hiện để làm gì?”

1215. Ai đã cảm nghiệm được? Về vấn đề này, chẳng có chúng sanh hay người nào cảm nghiệm cả. Cảm thọ thuộc về ai? Chẳng thuộc về người nào cả. Cảm thọ xuất hiện vì lý do gì? Cảm thọ có thể xuất hiện vì đối tượng cũng là xứ (*vatthu*)^[48] nữa. Chính vì thế người đó hiểu biết phù hợp với “cảm thọ cảm nghiệm bằng cách biến đổi căn bản (xứ) này nọ làm đối tượng khoái lạc, v.v... nhưng **[264]** các từ “tôi cảm nghiệm được” chỉ là một cách diễn tả qui ước mà thôi, được sử dụng liên quan đến cảm thọ đó khởi xuất mà thôi;” với cách này ta nên hiểu “người đó biết tức là: “tôi cảm nghiệm được thọ lạc.” Đang khi ta khẳng định như vậy: chính cảm thọ là điều ta cảm nghiệm được bằng cách biến “xứ” thành đối tượng.

1216. Giống như một vị Trưởng lão sống tại Cittalappabata, hình như vào lúc vị Trưởng Lão bị bệnh thường rên rỉ và lăn qua lăn lại do cảm thọ của ngài quá mạnh mẽ. Một vị Tỳ Khuru trẻ nói với ngài:

“Thưa ngài, chỗ nào làm cho ngài đau thế?”

“Bạn ơi, chẳng có chỗ nào khiến tôi đau đâu, chính là do cảm thọ cảm nghiệm được bằng cách biến xứ làm đối tượng vậy.

“Kể từ khi trí hiểu được như vậy cam chịu có còn thích hợp nữa không thưa ngài.?”

“Bạn ơi, tôi đang chịu đựng đó thôi.

“Thưa ngài, chịu đựng có phải là điều đáng khen chẳng?”

Vị Trưởng Lão cam chịu. Tính hài hước bùng lên nơi tâm can của ngài. Ruột gan ngài phơi một đồng trên giường, vị Trưởng Lão đã chỉ cho vị Tỳ Khuru trẻ tuổi thấy điều này.

“Bạn ơi, chịu đựng tới cỡ này có thích hợp chẳng?”

Vị Tỳ Khuru trẻ im lặng. Vị Trưởng Lão, tự khoát lấy cho mình cả tinh tấn lẫn an tịnh^[49] đã đạt đến bậc A-la-hán cùng với Pháp đạt thông và giống như “Đấng Thế Tôn” (*samasīsin*) ngài đã đạt đến tịch diệt [ngay lập tức] sau khi chết^[50].

1217. Và giống như trường hợp một thọ lạc, cũng vậy như trong trường hợp **dukkhaṃ ... nirāmiṣaṃ vā adukkhamasukhaṃ vedanaṃ vediyamāno nirāmiṣaṃ adukkhamasukhaṃ vedanaṃ**

vediyāmī ti pajānāti <195.27> (“ cảm nghiệm được thọ khổ... cảm nghiệm được thọ phi vật chất phi lạc phi khổ, ngài nhận ra rằng: “tôi cảm nghiệm được thọ phi vật chất phi lạc phi khổ.”)

1218. Như vậy, đang khi diễn giải đề mục thiền vô sắc pháp, sau khi đã diễn giải đề mục thiền sắc pháp. Đức Phật đã thực hiện điều này thông qua cảm thọ. Vì đề mục thiền có hai đặc tính: đề mục thiền sắc và đề mục thiền vô sắc và ta cũng đặt cho cái tên là “phân biệt được sắc và vô sắc”. Về điểm này, khi đang diễn giải đề mục thiền sắc, Đức Phật đã diễn giải định nghĩa các đại thông qua tác ý ngắn gọn hay tác ý chi tiết và cả hai loại ngắn gọn hay chi tiết đều được chứng minh dưới mọi khía cạnh trong Thanh Tịnh Đạo (xin đọc Vis.347 tt). Nhưng khi diễn giải đề mục thiền vô sắc, hầu như ngài đã diễn giải bằng cảm thọ. Vì việc tác ý suy nghĩ [51] đề mục thiền vô sắc lại có ba cách: thông qua xúc, thông qua cảm thọ, và thông qua tâm. Bằng cách nào vậy? Khi đề mục thiền sắc được phân biệt ngắn gọn hay chi tiết, (1) đối với ai đề mục thể hiện hiển nhiên thành xúc nổi lên và tiếp xúc với đối tượng nơi tác động hay ảnh hưởng đầu tiên của tâm và sở hữu tâm trên đối tượng; (2) đối với người khác cảm thọ nổi lên và cảm nhận được đối tượng đó; (3) đối với người khác tâm đó trở thành hiển nhiên thì xuất khởi và nhận thức được nhờ phân biệt được đối tượng đó.

1219. [265] Về điểm này, (1) đối với người nào xúc trở thành hiển nhiên lại phân biệt được bộ ngũ xúc như sau: “Không chỉ xúc nổi lên, nhưng cùng với xúc lại có cảm thọ nổi lên nữa và cảm nghiệm được cùng một đối tượng, cũng vậy tưởng cũng nhận ra được xúc đó cũng như thể tư (volition) tạo ra những lộ trình về xúc và cũng có tâm nổi lên và cũng nhận ra được xúc đó. (2) Nơi kẻ nào cảm thọ đã trở nên hiển nhiên cũng phân biệt được bộ ngũ xúc như sau: “Không chỉ có cảm thọ nổi lên mà thôi, nhưng cùng với cảm thọ đó còn có xúc làm nhiệm vụ tiếp xúc với đề mục thiền đó, cả tưởng cũng nhận ra được cảm thọ đó rồi tư (volition) tạo thành lộ trình về đề mục thiền đó và rồi lại có tâm nổi lên để nhận ra đề mục đó nữa. (3) đối với người nào tâm thức đã trở thành hiển nhiên, giúp nhận ra đề mục đó, cũng phân biệt được xúc theo năm cách như sau: “Không chỉ có tâm nổi lên, nhưng còn có xúc nổi lên giúp tiếp xúc với cùng một đối tượng đó. Lại có cảm thọ cảm nghiệm được xúc đó. Rồi tưởng nhận ra xúc đó, cũng như tư (volition) tạo ra lộ trình về xúc đó.

1220. Đang khi xét đến năm pháp này tùy thuộc vào bộ ngũ xúc phụ thuộc điều gì vậy? Ngài đã hiểu ra: “chúng phụ thuộc vào xứ.” Điều ta gọi là xứ chính là thân xác. Về điều này, [Đức Phật] nói rằng: “Nhưng đây là điều tâm của tôi phụ thuộc vào.” (D I 76) có nghĩa là: xứ này bao gồm cả sắc tứ đại và sắc y sinh. Do đó ngài quan sát được danh sắc như sau: xứ chính là sắc, ngũ xúc là danh, sắc là sắc uẩn còn danh chính là bốn uẩn vô sắc vậy. Như vậy xứ bao gồm chỉ có ngũ uẩn mà thôi, vì không có ngũ uẩn ngoài danh sắc, và cũng không có danh sắc ngoài ngũ uẩn. Thông qua tìm hiểu: đối với ngũ uẩn, thì nguyên nhân của chúng là gì vậy?” [Đức Phật] đã nhận ra: chúng có vô minh, v.v... làm duyên.” Chính vì thế [ta biết rằng:] đây chính là duyên lẫn y tương sinh vậy. Chẳng có được chúng sanh và con người riêng rẽ đâu, mà chỉ có một đồng hành mà thôi. [Đức Phật] đã áp dụng tam tướng bằng danh và sắc làm duyên và thông qua danh và sắc với những duyên của chúng ngài đã tùy quán “vô thường, đau khổ, vô ngã” nhờ tuệ quán liên tiếp.

1221. Vì ngài đang mong chờ thấu triệt [chân đế, nói rằng:] Hôm nay! Hôm nay! vào một ngày có khi hậu thích hợp, có người thích hợp, có đồ ăn thích hợp, lắng nghe pháp thích hợp, ngồi trong một buổi họp một mình ngài đã nhập thiền quán đến tận đỉnh cao và thiết lập được bậc A-la-hán. Như vậy đối với ba hạng người này cũng vậy, đề mục thiền được diễn giải cho tới bậc A-la-hán.

1222. Tuy nhiên, ở đây đang khi diễn giải về đề mục thiền vô sắc. Đức Phật đã thực hiện thông qua cảm thọ [266] đang khi diễn giải thông qua xúc hay tâm, điều này không trở thành hiển nhiên, hình như tâm đã trở thành khó hiểu. Nhưng nhờ cách cảm thọ thì nó trở thành hiển nhiên.

1223. Tại sao vậy? Vì do tính hiển nhiên khởi xuất cảm thọ. Vì khởi xuất thọ lạc và thọ khổ đã quá hiển nhiên. Khi thọ lạc nổi lên, nó làm giao động, nghiền nát, lan tỏa khắp và tràn ngập thân xác, giống như phải ăn bơ đã rửa đến một trăm lần, giống như được xúc dầu đã đun sôi một trăm lần, và giống như được làm lạnh bằng một con sốt rét giống như đổ một trăm bình nước lạnh lên người vậy, khiến cho người đó phải thốt lên: “Ôi sung sướng vô biên,” khi khổ nổi lên làm giao động, nghiền nát, lan tỏa khắp và tràn ngập toàn thân. Giống như một ngọn giáo nóng đỏ đâm vào người. Giống như làm tung tóe kim loại nóng chảy, giống như ném một lượng than hồng vào trong đám cỏ khô và các cây trong rừng, khiến cho người đó phải thốt lên: “Ôi, đau đớn quá, ôi đau đớn biết chừng nào!” Như vậy khởi xuất thọ lạc và thọ khổ đã rõ ràng.

1224. Nhưng cảm thọ phi lạc phi khổ thì khó lòng chứng minh, lại tối nghĩa và không rõ ràng. Nó chỉ trở thành hiển nhiên đối với ai hiểu được như sau: cảm thọ phi lạc phi khổ là một loại cảm thọ chính, đối nghịch lại với thọ lạc và thọ khổ, khi khoái lạc và đau khổ không xuất hiện cảm thọ này giống điều gì vậy? Giống như một người thợ săn nai, đang theo dõi dấu vết một con nai chạy trốn chạy giữa đường lên một dốc đá cao và người thợ săn khám phá ra dấu chân con vật ở gần bên vách đá, nhưng chẳng nhìn thấy gì trong đó, người thợ săn chỉ biết rằng: con nai leo lên leo xuống ở chỗ này, ở giữa chắc là nơi con vật đã leo qua dốc đá. Như vậy giống như vết chân ở chỗ con vật leo lên, thọ lạc thật quá hiển nhiên; giống như vết chân nơi con vật bước xuống, khổ khởi xuất cũng đã hiển nhiên. Như ta hiểu được như sau: con vật leo lên leo xuống ở đây và ở giữa là nơi nó leo lên (điều này rõ ràng đối với ai hiểu ra được như vậy). “cảm thọ phi lạc phi khổ lại là thọ xả. Đối nghịch lại với thọ lạc và thọ khổ. Khi lạc và khổ không xuất hiện” Như vậy, đang khi diễn giải đề mục thiền sắc đầu tiên, tiếp theo đó Đức Phật đã chỉ ra đề mục thiền vô sắc, được trình bày qua cảm thọ vậy.

1225. Và không những chỉ có ở đây ngài đã giảng dạy điều này như vậy, nhưng trong Trường Bộ Kinh (dīgha Nikāya) trong bộ Mahānidāna (D sutta 15) Kinh Tạng Sakkapañha (D sutta 21) và Mahāsatipatthāna (D sutta 15); [267] trong Trung Bộ Kinh có tác phẩm Satipatthāna (M Sutta 43) Kinh Cūḷatanhāsankhaya Sutta (M. sutta 37) Mahātanhāsankhaya Sutta (M sutta 28), Kinh Cūḷavedalla (M sutta 43) Kinh Mahāvedalla (M.sutta 44) Kinh Raṭṭhapāla (M sutta 82) Kinh Māgandiya (M sutta 75) Kinh Dhātuvibhaṅga (M. sutta 140) Kinh Āneñjasappāya (M sutta 106) ; và trong Tương Ưng Bộ Kinh có kinh Cūḷanidāna (S ii 92) Kinh Rukkūpama (S ii 87) Kinh Parivīmaṃsana (S. sutta 80) và trong toàn bộ Bộ Kinh Tương Ưng Vedanā (S .iv 204-237) Như vậy trong rất nhiều Kinh (sau phần diễn giải đầu tiên chủ đề thiền sắc, rồi sau đó ngài đã chỉ ra cho thấy chủ đề thiền vô sắc, trình bày đề mục thiền bằng cảm thọ và trong những trường hợp này, đó là phân niệm xứ.

1226. Về điểm này, liên hệ tới **sukhaṃ vedanaṃ** <195.26> (“*một thọ lạc*”), v.v... cũng còn có phương pháp khác này nữa để hiểu rõ. Ngài biết rằng: “tôi cảm thấy một thọ lạc” có nghĩa là: “Vào sát na thọ lạc vì thiếu sự hiện diện của thọ khổ, ngài nhận ra được: “tôi cảm nhận được một thọ lạc.” Chính vì thế (hiểu biết): vì không có khổ nổi lên đã xuất hiện trước đó và vì sự hiện hữu của thọ lạc này khi khổ bắt đầu xuất hiện. Chính vì thế cảm thọ này được gọi là vô thường, không tồn tại vĩnh cửu và dễ bị thay đổi. Như vậy ngài đã hiểu được rõ ràng về điều đó.

1227. Vì chính Đức Phật đã đề cập đến điều này: “ Hỡi Aggivessana, khi ngài cảm thấy thọ lạc, thì không cảm thấy thọ khổ cũng như không cảm thấy thọ phi lạc phi khổ nữa. Hỡi Aggivessana, khi người đó cảm thấy thọ khổ... cũng cảm thấy thọ phi lạc phi khổ, rồi người đó không cảm thấy thọ lạc và không cảm thấy thọ khổ. Rồi người đó chỉ cảm thấy thọ phi lạc phi khổ mà thôi. Hỡi Aggivessana, thọ lạc thì vô thường, hữu vi, khởi xuất có nguyên nhân, và dễ biến mất, dễ bị qua đi, dễ bị phai nhạt đi, dễ bị diệt. Và hỡi Aggivessana, thọ khổ... và cảm thọ phi lạc phi khổ... thì vô thường, hữu vi, nổi lên có nguyên nhân, dễ biến mất, dễ qua đi, dễ bị diệt, Nhận thấy như vậy, hỡi Aggivessana, người thánh đệ tử thông minh nhằm chán trước thọ lạc, nhằm chán trước thọ khổ, nhằm chán trước cảm thọ phi lạc phi khổ; nhằm chán, thì ly tham, khi ly tham người thánh đệ tử đó được giải thoát, khi người thánh đệ tử được giải thoát liền nổi lên tri kiến khiến ngài được giải thoát. Người đó hiểu ra rằng: “sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, điều cần làm đã được thực hiện. Chẳng còn điều gì khác có thể xuất hiện đâu.” (M. i 500). [268]

1228. Liên quan đến **sāmisam vā sukhaṃ** <195.30> (“*hay là cảm thọ thuộc vật chất*”), v.v... thọ lạc thuộc vật chất lạc chính là tên dành cho sáu loại thọ lạc dựa trên cuộc sống gia đình phụ thuộc vào sáu môi ràng buộc dục lạc; **nirāmisam sukhaṃ** <195.33> (“*thọ lạc phi vật chất*”) là tên đặt cho sáu loại thọ lạc dựa trên xuất gia. **Sāmisam dukkhaṃ** <195.34> (“*thọ khổ thuộc vật chất*”) là tên đặt cho sáu loại thọ khổ dựa trên cuộc sống gia đình; **nirāmisam dukkhaṃ** < 195.35> (“*thọ khổ phi vật chất*”) là tên dành cho sáu loại thọ khổ dựa trên xuất gia. **Sāmisam adukkhamasukhaṃ** <195.38> (“*cảm thọ phi lạc phi khổ*”) là tên dành cho sáu loại cảm thọ xả dựa trên cuộc sống gia đình; **nirāmisam adukkhamasukhaṃ** <195.40> (“*cảm thọ phi lạc phi khổ*”) là tên dành cho sáu loại cảm thọ dựa trên xuất gia. Những cảm thọ này được trình bày trong Kinh Pāli trong năm mươi kinh cuối cùng (*Uparipannāsa*) [trong bản kinh Saḷāyatanavibhaṅga (M sutta 137)]

1229. **So tam nimittam** (“*kẻ nào... ấn tượng đó*”) : kẻ nào tu tập ấn tượng cảm thọ đó. **Bahiddhā vedanāsu** (“*nơi cảm thọ ngoại phần*”): nơi cảm thọ của người khác. **Sukhaṃ vedanaṃ vediyamānaṃ** (“*cảm nhận thọ lạc*”) một người khác cảm nghiệm thọ lạc. **Ajjhattabahiddhā** (“*nội*

phân và ngoại phân”): lúc này người tác ý vào cảm thọ của chính mình, lúc khác lại tác ý vào cảm thọ của người khác. Trong đoạn cuối cùng. Vì chẳng phải bản ngã, cũng chẳng phải điều gì khác được xác định, chính vì thế để có thể vạch ra được cách tác ý cảm thọ duy nhất, **idha bhikkhu sukham vedanam sukhā vedanā ti** <196.28> người nói rằng : (“ở đây khi vị Tỳ Khuru hiểu được thọ lạc như là thọ lạc vậy.”

1230. Ở đây điều còn lại đã quá rõ ràng. Nhưng trong đoạn này chỉ có thiền quán thuần túy mới được diễn giải mà thôi.

(d) Tùy quán tâm

1231. Liên quan đến việc diễn giải tùy quán tâm, cũng giống như những gì đã được khẳng định ở trên và ta nên hiểu theo cùng một cách như vậy. Nhưng liên quan đến **sarāgam vā cittaṃ** <197.17> (“tâm có tham”) v.v... **sarāgam** (“tham lam”) có nghĩa là tám loại tâm tương ưng với tham.

Vītarāgam (“thoát khỏi tham lam”) là tâm thiện và vô ký hiệp thể. Tuy nhiên vì đây chính là sự hiểu biết về các pháp chứ không phải là một tập hợp các pháp, chính vì thế tâm siêu thế không được áp dụng ở đây, ngay cả liên quan đến một trong hai từ. [52] Bốn loại tâm bất thiện cũng không thấy xuất hiện nơi các từ trước đó hay các từ tiếp theo sau.

1232. **Sadosam** (“có sân”) là hai loại tâm tương ưng với cảm thọ ưu. **Vītidosam** (“thoát hận”) là một tâm thiện và vô ký hiệp thể. Mười loại tâm bất thiện không thấy xuất hiện hoặc nơi các từ trước đó và các từ tiếp theo đây.

1233. **Samoham** (“si”) là hai loại tâm, tức là tâm đó tương ưng với hoài nghi và tương ưng với phóng dật. Nhưng vì si mê nổi lên nơi toàn bộ tâm thức bất thiện [269] chính vì thế những tâm bất thiện còn lại cũng được ứng dụng ở đây; vì trong bộ nhị này [53] và toàn bộ mười hai loại tâm bất thiện không được kể vào đây. **Vītamoham**. (“ly si”) tâm thiện và vô ký hiệp thể.

1234. **Saṅkhittam** <197.23> (“hôn trầm”): do cứng cõi và hôn trầm tấn công. Chính vì thế đây là tên của tâm hôn trầm **vikkhittam** (“phóng dật”) câu hành với giao động. Vì đây là tâm bị thua cuộc.

1235. **Mahaggatam** (“đáo đại”): thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới. **Amahaggatam** (“phi đáo đại”): thuộc cõi dục giới.

1236. **Sattaram** (“hữu thượng”) thuộc cõi dục giới. **Anuttaram** (“vô thượng”) thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới. Ở đây “hữu thượng” cũng có thể được coi như thuộc cõi sắc giới và “vô thượng” chỉ thuộc cõi vô sắc giới mà thôi.

1237. **Samāhitam** (“định tĩnh”) là tâm của người nào đạt đến an chỉ định (*Absorption*) hay cận hành định **Asamāhitam** (“không định tĩnh”) là tâm không có bất kỳ loại định nào kể trên.

1238. **Vimuttam** (“được giải thoát”) chính là tâm được giải thoát hoặc do giải thoát thay thế bằng sự nhất thời, (*tadaṅgavimutti*) hay là giải thoát do trấn áp (*vikkhambhanavimutti*). **Avimuttam** (“không được giải thoát”) là điều không được giải thoát do bất kỳ loại giải thoát nào. Tuy nhiên, ở đây không có cơ hội giải thoát bằng triệt tiêu. (*samucchadavimutti*), giải thoát thông qua an tịnh (*passaddhivimutti*) và giải thoát thông qua xuất gia (*nissaraṇavimutti*)

1239. **Sarāgam assa cittaṃ**. <197.378> (“tâm vị ấy có tham”) = *sarāgam assa cittaṃ*.

1240. Các tâm còn lại cũng đã rõ theo phương pháp đề cập đến ở trên. Trong đoạn này chỉ có tuệ quán thuần túy được diễn giải mà thôi

(e) Tùy quán Pháp

1241. Cho tới điểm này, nhờ có tùy quán thân mới chỉ rõ việc nắm chắc sắc uẩn được diễn giải mà thôi, và nhờ tùy quán thọ chỉ có thọ uẩn được diễn giải và nhờ tùy quán tâm có thức uẩn được diễn giải; Tuy nhiên để có thể giải thích tương uẩn, và hành uẩn dưới tiêu đề các pháp tương ưng ngài phán. **Kathaṅ ca bhikkhu** <199.12> (“và một Chư vị Tỳ Khuru làm thế nào”), v.v... nhằm chỉ ra cho rõ tùy quán pháp là như thế nào

Năm loại triền cái

1242. Về điểm này, **santam** <199.14> (“*khi nào có... xuất hiện*”) có nghĩa là tồn tại do thường xuyên lai vãng tới; **asantam** <199.15> (“*khi nào không có... xuất hiện*”) có nghĩa là không tồn tại do không thường xuyên lai vãng tới hay vì đã bị diệt trừ. **Yathā ca** <199.17> (“*và làm thế nào*”): vì lý do gì xuất hiện tham dục khởi xuất. **Tañ ca pajānāti** <199.18> (“*điều đó ngài đã hiểu rõ*”): ngài biết rõ ý nghĩa lý do nên được hiểu theo nghĩa từng trường hợp xuất hiện ở mỗi đoạn sau đây.

Tham dục (*kāmacchanda*)

1243. Về điểm này, [270] khởi sanh (*uppāda*) xuất hiện là do không khéo tác ý liên quan đến tướng sắc đẹp... liên quan đến “tướng sắc đẹp” (*subhanimitta*), sắc đẹp là tướng sắc đẹp và đối tượng sắc đẹp cũng là tướng sắc đẹp. Không khéo tác ý (thiếu khôn ngoan) (*ayoniso manasikāra*) là tên dành cho việc tác ý điều không phải là các phương tiện (*anupāya-manasikāra*), đối với việc tác ý điều không phải là cách thức (*uppatha-manasikāra*) (xin đọc MA i 64) và đối với tác ý điều vĩnh cửu liên quan đến vô thường, đến hạnh phúc vô biên, liên quan đến đau khổ, đến bản ngã, liên quan đến vô ngã hay đến sắc đẹp và liên quan đến điều bất tịnh. Vì do sử dụng nhiều điều liên quan đến đối tượng đã khiến cho tham dục nổi lên.

1244. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có tướng sắc đẹp, mà tác ý không khéo, tu tập nhiều chính là vật thực làm khởi sanh tham dục chưa khởi sanh. (S v.64. 103)

1245. Việc “diệt trừ” (*pahāna*) chỉ xuất hiện do khéo tác ý liên quan đến tướng bất tịnh và đối tượng bất tịnh cũng là tướng bất tịnh nữa. “khéo tác ý” (*yoniso manasikāra*) là tên gọi dành cho việc tác ý điều gì làm phương tiện (*upāya manasikāra*) và việc tác ý điều vô thường liên quan đến vô thường, đau khổ liên quan đến đau khổ và bất tịnh liên quan đến bất tịnh. Vì việc sử dụng điều này liên quan nhiều đến đối tượng nên tham dục phải được diệt trừ.

1246. Chính vì thế Đức Phật có nói: “ Hỡi các vị tỳ khuru, có tướng bất tịnh khéo tác ý được tu tập nhiều trong đó chính là vật thực để cho chưa khởi sanh tham dục không nổi lên. (S.v. 105)

1247. Hơn thế nữa, sáu điều dẫn đến diệt trừ tham dục: (1) đạt được tướng bất tịnh, (2) tận tâm phát triển bất tịnh (3) thu thúc môn quyền (4) hiểu biết độ lượng vật thực.(5) bạn hữu thân thiết tốt, (6) lời nói thích hợp.

1248. (1) Vì tham dục được diệt trừ nơi người nào đạt được mười loại tướng bất tịnh (xin đọc Vis.VI), (2) kẻ nào tu tập điều đó, (3) môn của kẻ nào được thu thúc đối với các căn. Và cũng như (4) kẻ nào biết được độ lượng chính xác để ăn nhờ tu tập tự kiềm chế trong việc uống nước [kết thúc bữa ăn] khi vẫn còn chỗ để ăn thêm ba bốn miếng nữa. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng:

*Nên uống nước kết thúc bữa ăn
khi còn dăm ba miếng ăn cho sượng bụng..
Vị Tỳ Khuru nào tỏ ra tích cực
Sẽ tìm được no tràn hạnh phúc. (Thag 983)*

1249. (5) Người nào có bạn hữu tốt sẽ diệt trừ được tham dục, họ là những người chuyên tâm tu tập những điều bất tịnh giống như Trưởng Lão Tissa, là người chuyên nghiên cứu về điều bất tịnh (*Asubhakammika-Tissa*) (xin đọc Vis.20)

1250. Cũng (6) chính do diệt trừ nhờ cách ăn nói thích hợp, khi đứng cũng như khi ngồi.v.v... được căn cứ vào mười đặc tính bất tịnh [171] Chính vì thế [Đức Phật] đã nói như trên: Có sáu điều dẫn đến diệt trừ được tham dục”

1251. Nhưng ngài hiểu rõ rằng: chỉ thông qua thánh đạo A-la-hán ta mới đạt đến được bất khởi sanh tham dục trong tương lai. Chỉ được diệt trừ thông qua sáu điều vừa kể trên.

(2) Sân độc (ác ý) (*vyāpāda*)

1252. Sự xuất hiện của ác ý xảy ra do không khéo tác ý, liên quan đến hận tướng (*paṭighanimitta*). Về điểm này, hận chính là “hận tướng” và đối tượng của hận cũng là “hận tướng”. “không khéo tác ý” có một đặc điểm xuyên suốt. Do việc sử dụng ác ý quá nhiều liên quan đến tướng đó, thế nên ác ý khởi xuất.

1253. Chính vì thế Đức Phật có nói: “Hỡi các vị tỳ khuru, hận tướng hiện hữu. Không khéo tác ý trong đó là vật thực khiến cho ác ý tiềm ẩn nổi lên, hoặc làm cho tướng ác ý hiện khởi phát triển và gia thêm. (S v 103)

1254. Nhưng việc diệt trừ ác ý xảy ra thông qua không khéo tác ý liên quan đến từ tâm giải thoát (tình bằng hữu). Về điểm này, khi “từ (tình bạn)” đã được khẳng định, cả an chỉ định và cận hành định đều rất thích hợp; nhưng khi “tâm giải thoát” được khẳng định thì chỉ có an chỉ định là thích hợp mà thôi. Không khéo tác ý có những trạng thái như đã nói ở trên. Vì việc sử dụng tác ý này có nhiều điều liên quan đến đối tượng đó, ác ý cần được loại bỏ.

1255. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có từ tâm giải thoát. Khéo tác ý được tu tập nhiều trong đó là vật thực khiến cho ác ý không diễn ra, hoặc đối với ác ý khởi xuất không cho sự tăng trưởng và nổi lên (S v. 105)^[54]

1256. Hơn thế nữa, có sáu điều dẫn đến diệt trừ được ác ý: (1) đạt được từ tướng, (2) tận tình phát triển từ (tính bằng hữu) (3) quán xét lại nghiệp sở hữu. (4) suy tư nhiều, (5) tình bạn tốt. (6) nói năng thích hợp.

1257. (1) Vì ác ý được diệt trừ một khi ta đạt được từ (tình bằng hữu) dưới mọi hình thức đặc biệt hay do lan tỏa định hướng chung nhất.

1258. (2) và cũng như khi nào ta phát triển được tình bằng hữu và lan tỏa định hướng không giới hạn.

1259. (3) cũng như khi nào ta quán xét lại chủ quyền của chính người đó hay nghiệp của người khác. Như vậy: nếu bạn tức giận với người khác. Bạn sẽ làm gì? Liệu bạn có thể phá hủy được giới hạnh của người đó chẳng? v.v... hay bạn không có được vì đó là nghiệp của chính bạn. Và liệu bạn sẽ không đi tiếp chứ, do đó là lý do của chính nghiệp của bạn chẳng? Trở nên bực tức với người khác cũng giống như muốn đánh người đó bằng cách lượm cục than đỏ hồng, một chiếc dùi đỏ lửa, đóng phân v.v... và nếu người đó nổi nóng với bạn, Bạn sẽ làm gì? Liệu người đó có phá hủy giới hạnh của bạn chẳng? Người đó cũng kiếm ra bằng chính lý lẽ nghiệp của mình và sẽ đi tiếp, nhờ lý lẽ nghiệp của người đó, giống như một món quà không được chấp nhận. Giống như nắm bụi được đáp ngược gió. **[272]** Tức giận của người đó sẽ đổ trở lại lên trên đầu người đó.

1260. (4) cũng như người nào tu tập tình bạn tốt rất thích thú nếu tình bạn tăng trưởng giống như trường hợp Trưởng lão Assagutta.

1261. (5) cũng như người nào đang chăm chú suy nghĩ sau khi đã quán xét chính nghiệp của mình.

1262. (6) ác ý cũng được diệt trừ thông qua lời nói thích hợp trong mọi tình huống đang khi ta ngồi, đứng, v.v... dựa trên tình bằng hữu.

1263 Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “ Có sáu điều dẫn đến diệt trừ ác ý đó là: đạt được từ tướng, nhiệt tâm phát triển từ (tình bằng hữu), quán xét nghiệp của chính mình, suy tư nhiều, tình bạn tốt, ăn nói thích hợp.

1264. Nhưng [Đức Phật] đã hiểu rõ: chính nhờ thánh đạo bắt lại xuất hiện mà ác ý đã không nổi lên và bị diệt trừ trong tương lai thông qua sáu điều ở trên.

(3). Hôn trầm và thụy miên (*thīnamiddha*)

1265. Việc khởi xuất hôn trầm và thụy miên xảy ra là do không khéo tác ý, liên quan đến chán nản (*arati*), v.v... “Nổi chán nản” là tên dành cho tính không hài lòng; “tình trạng bạc nhược” (*tandi*) là tên dành cho tính lười biếng; “giương dài ra” (*vijambhikā*) là tên dành cho việc làm cho thân xác mềm nhũn ra; “uể oải sau bữa ăn” (*bhattasammada*) là tên dành để gọi sự choáng váng lão đảo sau

bữa ăn và tính cuồng nhiệt sau bữa ăn. Và sự “mệt nhọc tâm” (*cetaso ca līnattam*) là tên gọi pháp bố phò tâm. Vì việc tác ý quá nhiều liên quan đến các pháp này bắt đầu bằng nổi chán nản, tính cứng nhắc và trạng thái lơ đãng nổi lên.

1266. Chính vì thế Đức Phật đã nói: Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có sự nhầm chán và tình trạng bạc nhược, tình trạng uơ ải, tình trạng uể oải sau bữa ăn và tình trạng mệt mỏi tâm. Không khéo tác ý được tu tập quá nhiều đó chính là vật thực làm nổi lên tính hôn trầm và thụy miên không đáng hoan nghênh hay làm tăng trưởng và gia tăng hôn trầm và thụy miên không đáng hoan nghênh. (S v. 103).

1267. Nhưng việc diệt trừ chỉ xuất hiện thông qua việc khéo tác ý liên quan đến đoạn cần giới (*ārambhadhātu*, v.v... đoạn cần giới là tên gọi tinh tấn (cố gắng) đầu tiên. “nỗ lực giới” (*nikkamadhātu*), vì việc tiên hành (*nikkantattā*) thoát khỏi lười biếng lại mạnh mẽ hơn là yếu tố sau; cần cố giới (*parakkamadhātu*), vì tiến tới giai đoạn xa hơn. (*param param thānam akkamanato*), lại là giai đoạn mãnh liệt hơn giai đoạn trên, do sử dụng khéo tác ý quá nhiều liên quan đến ba loại tinh tấn, tính cứng nhắc và trạng thái lơ đãng sẽ bị diệt trừ.

1268. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có những đoạn cần giới, và nỗ lực giới và cần cố giới. Khéo tác ý được tập luyện nhiều trong đó là vật thực dành cho hôn trầm và thụy miên không khởi xuất hoặc chậm đà phát triển và không gia tăng hôn trầm và thụy miên nổi lên (S v. 105) 53

1269. Hơn thế nữa có sáu điều dẫn đến diệt trừ hôn trầm và thụy miên. [273] (1) hiểu rõ tướng trong ăn uống quá độ, (2) thay đổi oai nghi hoàn toàn, (3) tác ý tưởng ánh sáng, (4) sống ngoài trời thoáng đãng, (5) tình bạn tốt, (6) ăn nói thích hợp.

1270. (1) Vì hôn trầm và thụy miên được diệt trừ nơi những người nắm được (hiểu ra) tướng (dấu hiệu ăn uống thái quá) như vậy: hôn trầm và thụy miên đè nặng lên người đó giống như một con voi to tướng xuất hiện nơi kẻ nào ngồi thiền cả ngày hay một phần ban đêm để thực hiện nhiệm vụ của vị samôn. Sau khi đã ăn uống giống như một người ăn miệt mài đến nỗi phải kéo ra khỏi chỗ ngồi, hay lăn xuống đất hết chỗ này đến chỗ khác, hoặc cởi hết cả quần áo ra, hoặc ăn đến nỗi quạ đến mổ đồ ăn dư trong miệng hắn, hay ăn đến ói mửa ra. Những điều này không thấy xảy ra nơi Tỳ Khuru nào tu tập tự kiểm chế bằng cách uống nước [vào cuối bữa ăn] còn chưa chỗ để ăn được dăm ba miếng nữa.

1271. (2) Cũng như nơi người nào đó, khi hôn trầm và thụy miên xuất hiện đã biết đổi sang một oai nghi khác.

1272. (3) Cũng như nơi người nào đó, tác ý vào ban đêm dưới ánh trăng, ánh đèn dầu hay ánh sáng đuốc hay vào ban ngày dưới ánh sáng mặt trời.

1273. (4) Và cũng như nơi người nào đó sống ở ngoài trời

1274. (5) Hôn trầm và thụy miên cũng dễ bị diệt trừ nơi kẻ nào chuyên tu tập tình bạn hữu tốt là những người đã diệt trừ được hôn trầm và thụy miên giống như Trưởng Lão MahaKassapa.

1275. (6) cũng chính là việc diệt trừ được hôn trầm và thụy miên thông qua việc ăn nói thích hợp. Đang khi đứng, ngồi, v.v... là những điều dựa trên những hạnh đầu đà (*dhutaṅga*) Chính vì thế mà Ngài đã phán như trên: có sáu điều dẫn đến diệt trừ được hôn trầm và thụy miên đó là: nắm được dấu hiệu ăn uống quá độ, thay đổi hoàn toàn oai nghi của mình, tưởng về ánh sáng. Sống cuộc sống ngoài trời, vun đắp tình bạn tốt, ăn nói cho thích hợp.

1276. Nhưng ngài lại nên nhớ rằng chính do thông qua thánh đạo của vị A-la-hán ta mới diệt trừ được hôn trầm và thụy miên sẽ không khởi xuất trong tương lai và diệt trừ được chúng chỉ bằng cách sử dụng sáu điều trên.

(4). Trạo cử và hồi hận (xao xuyên và lo âu) (*uddhacca-kukkucca*)

1277. Việc khởi xuất trạo cử hồi hận xuất hiện thông qua không khéo tác ý liên quan đến việc không làm dịu được tâm. “Bất An” (*avūpasama*) là tên dành cho pháp đang lo lắng xao xuyên, trạo cử cũng có cùng

một ý nghĩa như vậy. Vì là do việc không khéo tác ý quá nhiều liên quan đến điều đó mà trạo cử và hối hận nổi lên.

1278. Chính vì thế mà Đức Phật đã nói: Hối Chư vị Tỳ Khuru. Có bất an trong tâm. Không khéo tác ý tập luyện quá nhiều trong đó chính là vật thực làm nổi dậy trạo hối lẽ ra không được nổi dậy. (S v. 103)

1279. Nhưng việc diệt trừ thông qua khéo tác ý liên quan đến làm an tâm được gọi là chánh định (concentration).

1280. Chính vì thế Đức Phật có nói: Có an bình trong tâm. Khéo tác ý tập luyện nhiều chính là vật thực không làm nổi dậy trạo hối lẽ ra phải nổi lên. (S v. 103)

1281. Hơn thế nữa, có sáu điều dẫn đến diệt trừ trạo cử đó là: (1) đa văn. (2) đặt câu hỏi, (3) trí tuệ về bản chất giới luật. [274](4) kính trọng người cao niên. (5) tình bạn tốt. (6) ăn nói thích hợp.

1282. (1) Trạo cử được diệt trừ thông qua việc thu thập đa văn khi người đó biết được một, hai, ba, bốn, năm bộ Kinh Pāli (*Nikāya*) cả về bản văn lẫn ý nghĩa.

1283. (2) cũng như người nào đưa ra nhiều câu hỏi về điều gì được phép và không được phép thực hiện.

1284. (3) cũng vậy người nào có trí tuệ về bản chất do đạt đến thông thuộc vững vàng những điều được ghi trong Luật (*Vinaya*)

1285. (4) cũng như người nào thường xuyên lui tới với các vị trưởng lão, những vị cao niên.

1286. (5) Trạo cử chỉ được diệt trừ khi người nào tu tập tình bạn hữu tốt họ là những chuyên gia về Luật (*Vinaya*) giống như Trưởng Lão Upāli.

1287. (6) Trạo hối cũng được diệt trừ thông qua việc ăn nói những lời lẽ thích hợp cả khi đứng cũng như khi ngồi, v.v... dựa trên những gì được phép và không được phép thực hiện.

1288. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói như thế này: “Có sáu việc dẫn đến diệt trừ trạo hối; đó là: thu thập được đa văn, nêu câu hỏi thắc mắc, có trí tuệ về bản chất Luật (*Vinaya*), tôn trọng những vị cao niên, trưởng lão, tu tập lời ăn tiếng nói thích hợp.”

1289. Nhưng [Đức Phật] hiểu rõ rằng: chỉ thông qua thánh đạo A-la-hán diệt trừ trạo cử và thông qua thánh đạo của Đấng bất lai diệt trừ hối hận ta mới diệt trừ được trạo hối khởi xuất trong tương lai bằng cách tu tập sáu việc nêu trên.

(5). Hoài nghi (*vicikicchā*)

1290. Hoài nghi xuất hiện thông qua không khéo tác ý liên quan đến các pháp hoài nghi được tạo ra (*vicikicchāthāniya*), “các pháp hoài nghi được tạo ra” là tên gọi hoài nghi vì hoài nghi là lý do tạo ra mối hoài nghi tiếp theo. Do không khéo tác ý quá nhiều liên quan đến điều đó thế nên hoài nghi nổi lên.

1291. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hối Chư vị Tỳ Khuru, có các pháp tạo ra hoài nghi. Trong đó việc không khéo tác ý quá mức được tu tập liên tục chính là vật thực làm cho hoài nghi tiềm ẩn không đáng hoan nghênh khởi xuất hay tạo ra sự phát triển cũng như gia tăng hoài nghi đã tồn tại. (S v. 103)

1292. Nhưng việc diệt trừ hoài nghi này chỉ xuất hiện thông qua khéo tác ý về những pháp thiện và pháp bất thiện, v.v... ..

1293. Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hối Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp thiện và bất thiện nổi lên, cũng có các pháp đáng chê bai và không đáng chê bai, các pháp phải được tu tập kỹ càng và cả những pháp không được tập luyện nữa cũng có những pháp thấp kém và cao sang, các pháp đen tối và sáng sủa với từng đối tác có liên quan. Trong đó việc tu tập được tập luyện nhiều chính là vật thực

khiến cho hoài nghi tiềm ẩn không xuất khởi, hoặc khiến cho hoài nghi hiện hữu không tăng trưởng và gia tăng.

1294. Hơn thế nữa, có sáu việc dẫn đến diệt trừ được hoài nghi đó là: (1) đa văn, (2) đặt câu hỏi, (3) trí tuệ về bản chất Luật (Vinaya) (4) dòi dào quyết tâm, (5) tinh bạn tốt. (6) lời ăn tiếng nói thích hợp.

1295. Vì hoài nghi được diệt trừ thông qua học hỏi diễn ra nơi những ai đạt được một, hai, ba, bốn, năm bộ Kinh cả về bản văn Pāli lẫn ý nghĩa.

1296. (2) Điều này cũng diễn ra nơi những người có khả năng nêu nhiều câu hỏi về Tam Bảo.

1297. (3) Cũng diễn ra nơi những người đạt được lão thông Luật (Vinaya)

1298. (4) Rồi còn diễn ra nơi những [275] có quyết tâm mạnh mẽ được gọi là đặt niềm tin nơi Tam Bảo.

1299. (5) Hoài nghi cũng được diệt trừ nơi những người tu tập tình bằng hữu tốt là người cương quyết đặt niềm tin nơi (tam bảo) giống như Trưởng Lão Vakkali.

1300. (6) Hoài nghi cũng được diệt trừ thông qua lời ăn tiếng nói thích hợp khi đứng cũng như khi ngồi.v.v... (trong mọi tư thế) làm cơ sở học hỏi và tu tập các ân đức Tam Bảo.

1301. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói: “Có sáu việc dẫn đến diệt trừ được hoài nghi đó là : có đa văn, đặt nhiều câu hỏi, trí tuệ về bản chất Luật (Vinaya) có quyết tâm dòi dào, có tình bằng hữu tốt, và có lời ăn tiếng nói thích hợp.

1302. Nhưng ngài hiểu rằng chính là do thánh đạo của Đấng nhập lưu mới loại bỏ việc xuất hiện hoài nghi không đáng hoan nghênh trong tương lai bằng cách tu tập sáu việc nêu trên.

Các giác chi

1303. Trong đoạn đề cập đến các Giác Chi. **Santam** <199.33> (“*khi nào... diễn ra*”) [có nghĩa là] tồn tại do đạt được. **Asantam** <199.31> (“*khi nào... không diễn ra*”) không tồn tại do không đạt được.

(1) Chánh Niệm (*sati*)

1304. Liên quan đến **yathā ca anuppanassa**. <199.33> (“*làm cách nào điều chưa sanh khởi được xuất khởi*”). Tuy nhiên, trước tiên việc khởi xuất niệm giác chi diễn ra như sau: “Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp tạo ra niệm giác chi. Việc tu luyện nhiều khéo tác ý chính là vật thực làm xuất hiện niệm giác chi chưa sanh khởi được xuất khởi. Hay dẫn đến sự phát triển, tu tập và hoàn thiện niệm giác chi khởi xuất. (S. v. 65)

1305. Về điểm này, “Các pháp tạo ra niệm giác chi” lại chính là chánh niệm, là khéo tác ý quá nhiều với những trạng thái như đã được khẳng định ở trên. Do việc sử dụng quá nhiều chánh niệm này quá nhiều đã khiến cho niệm giác chi nổi lên.

1306. Hơn thế nữa, có bốn việc dẫn đến niệm giác chi khởi xuất đó là: (1) chánh niệm và tỉnh giác, (2) xa lánh những người không chuyên niệm (3) tôn trọng các bậc đạt chánh niệm (4) và có quyết tâm cao ngay sau đó.

1307. Niệm giác chi nổi lên thông qua (1) chánh niệm và tỉnh giác liên quan đến bảy ví dụ điển hình bắt đầu với “đi tới[55]” v.v... (2) xa lánh những con người không chuyên niệm, giống như những con qua tìm kiếm đồ ăn đã bị loại bỏ (3) tôn trọng các bậc vị vọng, giống như Trưởng lão Tissadatta và Trưởng lão Abhaya, và (4) thông qua có khuynh hướng rõ ràng nhằm làm nổi lên chánh niệm đang khi đứng, ngồi,v.v...

1308. Nhưng người nào hiểu rằng: chính do thánh đạo A-la-hán ta đạt được hoàn thiện do tu tập các niệm giác chi đã nổi lên do tu luyện bốn việc nêu trên.

(2). Trạch Pháp (*dhammavicaya*)

1309. Nhưng Trạch pháp giác chi nổi lên như thế này: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp thiện cũng như bất thiện nổi lên, một số pháp đáng khen, số khác lại đáng chê. Có các pháp phải được tu tập kỹ lưỡng, có các pháp thì không có các pháp thấp kém, các pháp khác lại cao siêu, có các pháp tối tăm cũng như sáng sủa so với các đối tác. Việc khéo tác ý được tu tập thường xuyên là vật thực khiến nổi lên trạch pháp giác chi, làm phát triển, gia tăng thêm, nhằm tiến tới hoàn thiện giác chi đó chính là trạch pháp giác chi.”⁵³ (S. v. 66)

1310. [276] hơn thế nữa, có bảy việc dẫn đến xuất khởi trạch pháp giác chi : (1) nêu vấn nạn, (2) thanh tẩy các niệm xứ, (3) truyền đạt tính điềm đạm nơi các căn. (4) lánh xa những người ngu dốt, (5) thân cận những người có trí tuệ, (6) quán xét việc tập luyện kiên thức sâu rộng, và (7) có quyết tâm cao.

1311. Về điềm này, (1) “nêu vấn nạn” chính là nhắc lại những câu hỏi liên quan đến ý nghĩa các uẩn, giới, xứ, quyền lực, giác chi, chi đạo, thiên chi, chỉ tịnh và quán minh.

1312. (2) “Thanh tẩy các xứ.” là hành vi tẩy rửa các xứ (căn bản) cá nhân và ngoại phần (của người khác); vì khi tóc trên đầu của ta, móng tay móng chân và lông trên mình đã quá dài hay thân xác có quá nhiều tâm trạng (*ussanna-dosa*)^[56] lại vậy bẩn và bị mồ hôi làm hoen ố. Thế rồi các xứ (căn bản) cá nhân bị vậy bẩn và không được thanh tịnh. Nhưng khi y cà sa đã trở nên cũ kỹ, bẩn thỉu và xông mùi hôi hám, hoặc nơi cư trú cũng trở thành bẩn thỉu, lúc đó các xứ (căn bản) ngoại phần (hay của người khác) cũng trở nên vậy bẩn và không được thanh tịnh. Chính vì thế việc tẩy rửa căn bản cá nhân nên được thực hiện bằng cách như cắt tóc trên đầu.v.v... bằng cách làm giảm nhẹ thân xác lên bằng những chất tẩy rửa và chất thuốc xỏ và bằng cách gội đầu và tắm rửa. Các điều căn bản ngoại phần nên được tẩy rửa bằng cách cắt bớt, tắm giặt, nhuộm lại, sửa chữa, v.v... vì một khi những căn bản cá nhân và ngoại phần này không sạch sẽ, thì tâm và các sở hữu tâm cũng bị ô uế. Giống như ánh sáng từ ngọn lửa nổi lên phụ thuộc hoàn toàn vào chiếc bát đèn, tim đèn, và dầu dơ bẩn vậy. Nhưng khi những điều căn bản cá nhân và ngoại phần được tẩy sạch, thì ngay cả tâm và các sở hữu tâm cũng sẽ vị ô uế. Giống như ánh sáng từ ngọn lửa nổi lên tùy thuộc vào bát đèn, tim đèn và dầu sạch vậy. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói rằng: “ Hành vi tẩy sạch các xứ (căn bản) dẫn đến khởi xuất trạch pháp giác chi.

1313. (3) “Truyền đạt tính điềm đạm nơi (ngũ) quyền là tên đặt cho hành vi quân bình ngũ quyền bắt đầu từ niềm tin. Vì nếu tín quyền của ta mạnh mẽ và những thứ khác lại uế oải chậm chạp thì tín quyền không thể thi hành nhiệm vụ nỗ lực được, niệm quyền không thể thực hiện nhiệm vụ thiết lập được, định quyền không thể thực hiện nhiệm vụ bất phóng dật và tuệ quyền cũng không thể thực hiện nhiệm vụ tri kiến được. Chính vì thế [tín quyền] nên được giảm bớt bằng cách phản kháng bản chất thực tiễn nơi đối tượng tạo ra niềm tin^[57] thái quá hay bằng cách không tác ý một khi đức tin đó vẫn trong tình trạng thái quá nơi người tác ý. Và ở đây câu chuyện về Trưởng Lão Vakkali là một minh chứng (xin đọc S iii 119). Nhưng nếu tín quyền đủ mạnh [277], lúc đó thì ngay cả tín quyền cũng không thể thi hành nhiệm vụ quyết tâm và các quyền khác cũng không thể thực thi nhiệm vụ tương xứng của mình được. Chính vì thế tín quyền nên được giảm bớt bằng cách tu luyện an tịnh v.v... Và ở đây câu chuyện về Trưởng Lão Sona nên đã chứng tỏ điều đó (xin đọc Vin I 182); A iii 374). Và liên quan đến những gì còn lại: khi một người có sức mạnh dư thừa, thì những quyền (khả năng) khác không thể thực hiện được những nhiệm vụ tương ứng; vì thế cho nên ta nên hiểu rõ điều này.

1314. Tuy nhiên, đặc biệt ở đây người ta lại khen ngợi cách quân bình tín quyền với tuệ quyền và định quyền (concentration) và tấn quyền. Một người có niềm tin mãnh liệt nhưng trí tuệ thì lỏng lẻo tin tưởng nơi họ thực sự là điều ngu xuẩn và không dựa trên cơ sở nào cả. Một người có trí tuệ mạnh mẽ những với niềm tin lỏng lẻo thì sẽ trở nên xảo trá và bất trị giống như căn bệnh bị lờn thuốc. Người đó nghĩ rằng: Nghiệp thiện xuất hiện chỉ bằng cách áp ủ tư tưởng người đó đã đi quá xa và vì không thực hiện được các hành vi công đức thiện, thông qua bố thí,v.v... người đó tái xuất hiện tại hỏa ngục. Nhờ cân bằng hóa được cả hai quyền đức tin và trí tuệ người đó được tin cẩn, nhưng chỉ dựa trên các căn (cở sở) mà thôi.

1315. Tính biếng nhác khuất phục được kẻ nào có định mạnh mẽ nhưng chánh tinh tấn lỏng lẻo vì do khuynh hướng định đó lại thiên về biếng nhác. Phóng dật khuất phục được người có tinh tấn mạnh mẽ mà định lại lỏng lẻo vì khuynh hướng của tinh tấn là phóng dật. Nhưng định được buộc vào (thắng ách) với tinh tấn người đó sẽ không thể rơi vào biếng nhác; và tinh tấn buộc vào định thì

không rơi vào phóng dật. Chính vì thế cân bằng được cả hai quyền trên sẽ đem lại hiệu quả. Vì an chỉ định (Absorption) chỉ xuất hiện một khi ta cân bằng được cả hai quyền đó mà thôi.

1316. Hơn thế nữa, đức tin mạnh mẽ rất thích hợp với người nào đang thực thi định; vì như vậy người đó sẽ đạt đến an chỉ định (Absorption) thông qua niềm tin và niềm trông cậy. Nhưng liên quan đến định và tuệ, nhất hành tâm mạnh mẽ lại thích hợp với người nào đang nhập định vì như vậy, người ấy đạt đến an chỉ định. Trí tuệ mạnh cho người thực hiện thiền quán, vì như vậy người đó thấu triệt hay chứng đắc được những tướng. Nhưng do an tịnh hoá được cả hai thì an chỉ định chắc chắn sẽ xuất hiện.

1317. Nhưng chánh niệm mạnh mẽ lại thích hợp trong mọi tình huống; vì chánh niệm bảo vệ được tâm khỏi rơi vào phóng dật cho dù có niềm tin, tinh tấn và trí tuệ thường có khuynh hướng thiên về phóng dật, và từ chỗ rơi vào biếng nhác do định quá đáng lại người đó lại có khuynh hướng tới biếng nhác. Chính vì thế chánh niệm là điều đáng mơ ước trong mọi tình huống. Giống như muối có thể dùng để nêm nếm tất cả các món cà ri và giống như ngài bộ trưởng không bộ thì quán xuyên toàn bộ công việc của nhà vua. Chính vì thế ta có thể nói điều này [58]: “Thực sự Đức Phật đã khẳng định chánh niệm được coi như là ích lợi cho tất cả mọi người” (xin đọc S v.115) Vì lý do gì vậy? Vì tâm nương tựa vào nơi chánh niệm [278] và chánh niệm được thể hiện như là việc bảo hộ trong mọi tình huống. Và chẳng có bất kỳ tu tập và kiểm chế tâm nào diễn ra mà không có chánh niệm.

1318. (4) “Tránh giao lưu với người thiếu trí tuệ” có nghĩa là tránh cho xa những người không thông minh và thiếu trí tuệ vững chắc về thành phần ngũ uẩn, v.v...

1319. (5) “Tu dưỡng (vun đắp) cho những người có trí tuệ” là tên dành để gọi việc tu dưỡng những người có trí tuệ về sanh và diệt, hiểu rõ được năm mươi trạng thái (xin đọc Ps. I 54-57).

1320. (6) “Phản khán lại các lãnh vực tu tập trí tuệ sâu rộng,” có nghĩa là quán xét bằng nhiều cách, bằng trí tuệ sâu rộng diễn ra liên quan đến các uẩn v.v...

1321.(7) “Với quyết đoán trong đó,” có nghĩa là có khuynh hướng nhắm tới, thiên về và tâm ngã theo nhằm mục tiêu làm nổi lên các trạch pháp giác chi trong mọi oai nghi đứng, ngồi, v.v...

1322. Nhưng [Đức Phật] hiểu rằng chỉ có thông qua thánh đạo A-la-hán mới đạt đến được thiện hảo thông qua tập luyện, trạch pháp giác chi đang khởi xuất.

(3). Cần hay chánh tinh tấn (*viriya*)

1323. Nhưng tinh tấn giác chi xuất hiện như sau: ‘Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có đoạn cần giới, nỗ lực giới và cần cố giới. Trong đó việc khéo tác ý được thực hiện chính là vật thực làm nổi dậy tinh tấn giác chi chưa nổi lên hay dẫn giác chi đến phát triển, tăng thêm, đạt đến hoàn hảo giác chi, thì lúc đó tinh tấn nổi lên. (S v.66)

1324. Hơn thế nữa, có mười một pháp dẫn đến sanh khởi tinh tấn giác chi: (1) quán tưởng đặc tính sợ hãi nơi các khổ cảnh; (2) quán tưởng nhận thấy lợi ích của tinh tấn, (3) quán tưởng cách tiến hành, (4) đáng tin nhiệm trong việc bố thí. (5) quán tưởng đặc tính vĩ đại nơi di sản thừa kế, (6) quán tưởng ân đức vĩ đại nơi Đức Phật (7) nơi Tổ tiên, (8) nơi bạn bè trong cuộc sống phạm hạnh. (9) tránh những con người vô công rồi nghề, (10) vun trồng hay tu dưỡng những người tích cực (11) cộng với đặc tính quyết đoán trong đó.

1325. Về điểm này, (1) tinh tấn giác chi khởi sanh nơi người nào quán tưởng đặc tính sợ hãi nơi các khổ cảnh như sau: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, đây chính là thời điểm dành cho bạn để truyền bá chánh tinh tấn, vì vào thời điểm phải trải qua đau khổ lớn lao bắt đầu với những tra tấn với năm loại cực hình nơi hỏa ngục (xin đọc M sutta 129); và nơi súc sanh hiện hữu vào lúc bị sa lưới, vướng vào cạm bẫy và lưới xét và vào thời điểm súc sanh phải đóng vào xe kéo, v.v... khi người đó bị đánh đập và xuyên thủng bằng gậy nhọn, bằng đập gai, v.v... ; và phải rơi vào cõi nạ quỷ vào thời điểm bị đau yếu vì đói khát kéo dài hàng ngàn năm trong khoảng thời gian nhiều Đức Phật xuất hiện; và trong số các quỷ xứ Kālakañjika Asura [279] vào thời điểm phải trải qua những đau khổ do sương gió, sức nóng mặt trời với thân hình gầy còm chỉ còn da bọc xương, dài khoảng độ sáu mươi tới tám mươi gang tay vào những thời điểm như vậy người đó không còn có khả năng làm nổi lên tinh tấn giác chi.

1326. (2) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào nhận ra được lợi ích như sau: chín pháp siêu thế không thể đạt được do những người lười biếng, nhưng chỉ có những người tích cực mà thôi, đây chính là một lợi ích do chánh tinh tấn đem lại.

1327. (3) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào quán tưởng cách thức tiến hành như sau: Chánh đạo của Chư Phật Toàn Giác, các Độc Giác Phật và các đại thánh văn đã đi thì bạn cũng phải theo đuổi; chánh đạo này không dành cho những kẻ lười biếng.

1328. (4) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào đã quán tưởng đặc tính tín nhiệm liên quan đến của bố thí như sau: Những ai đã hỗ trợ nhà người bằng của bố thí; những người này không phải là họ hàng thân thiết của bạn cũng chẳng phải là đây tớ hay nô lệ, hay họ cũng chẳng bố thí cho nhà người điều gì tốt đẹp [nghĩ rằng:] Chúng ta sẽ sống lệ thuộc vào người này; nhưng họ nghĩ rằng: ngoại trừ chánh quả to lớn do hành động của họ đem lại và những đồ thiết yếu của họ đã không được Đức Phật cho phép sử dụng nhằm phi thân béo xác và sống trong khoái lạc đâu, những nhu cầu cần thiết này được ban tặng cho bạn để sử dụng mà làm nhiệm vụ người sa môn, để bạn thoát khỏi vòng luân hồi đau khổ hiện hữu. Giờ đây do sống nhàn hạ bạn để mất hết uy tín đối với của bố thí đó. Chỉ có kẻ nào hăng hái mới tạo được uy tín để nhận của bố thí mà thôi.

1329. Giống như Trưởng Lão Mahamitta. Hình như Trưởng Lão đang sống trong một căn hầm của bác nông dân (*Kassakaleṇa*). Trong ngôi làng ngài thường lui tới khát thực có một người phụ nữ rất nổi bật, đã trở thành người mộ đạo chăm sóc cho ngài như người con trai của bà ta. Một ngày kia trước khi vào rừng bà nói với đứa con gái: Con yêu, mẹ để com đã nấu chín (*purāṇatandulā*) ở chỗ đó, mẹ để bình sữa ở chỗ nọ chỗ kia, bơ ở đó, mật đường ở chỗ nọ. Khi anh con, là hòa thượng Trưởng Lão Mitta tới đây, con hãy đưa cho anh con com mẹ đã nấu cùng với sữa, bơ lỏng, mật ong và mật đường. Và con hãy ăn một chút. Nhưng con yêu, con sẽ ăn gì nào? Mẹ đã ăn một chút com nguội nấu từ hôm qua với một chút cháo trắng. Con yêu, con sẽ ăn gì vào bữa trưa? Hãy nấu một chút cháo chua với gạo tằm và nêm vào một ít thảo mộc và để lại cho mẹ một ít nhé.

1330. Khi ngài vừa lấy bát khát thực ra, và mặc y ngoài vào, vị trưởng Lão nghe thấy câu chuyện [bằng thiên nhĩ thông] ngài liền tự nhủ như sau: Hình như người sùng đạo vĩ đại, [280] đã ăn com nguội và cháo trắng và cũng sẽ ăn cháo chua và thảo mộc vào bữa trưa. Nhưng bà ta đã dành com chín, v.v... cho nhà người. Ấy vậy mà bà ta đã không kỳ vọng gì ở nhà người sẽ ban lại cho bà bất kỳ điều gì như ruộng đất quần áo hay đồ ăn... Nhưng bà ta bố thí chỉ hy vọng có ba điều thành tựu. [59] Liệu nhà người có thể hay không có thể ban cho bà ta những thành tựu đó hay sao? Rồi (trưởng lão) lại nghĩ: Nhà người sẽ không được nhận những của bố thí này nữa nếu như nhà người vẫn còn vướng mắc vào tham, sân và si. Vị trưởng lão đặt bát khát thực lại chỗ cũ trong túi sách, cột lại và quay về, trở lại với căn hầm bác nông dân, rồi Trưởng lão đặt chiếc bát dưới đầu giường và y cà sa vắt lên chỗ mắc áo rồi ngồi xuống và quyết tâm chánh tinh tấn như sau: “Tôi sẽ không ra ngoài khát thực mà không đạt đến bậc A-la-hán”

1331. Vị Tỳ Khuru này đã quá siêng năng trong một thời gian dài, bằng cách tăng thêm tuệ quán; ngài đã đạt đến A-la-hán trước bữa ăn và Đẳng tối cao, với các phiền não đã được đoạn tận, ngài [60] đó mỉm cười giống như một đóa hoa sen đang nở. Một vị chư thiên đang cư trú trên cây ngay cửa căn hầm đã thốt lên bài tán ca như sau:

*Vinh danh Ngài, ôi Đấng Thế Tôn
Vinh danh thuộc về ngài, ôi người tốt lành nhất trên đời
Đấng không ưu phiền mọi phiền não đã đoạn tận
Ngài đáng nhận muôn vàn của bố thí*

Và [Đấng Thế Tôn] nói với ngài: Trưởng lão thân mến, bố thí cho vị A-la-hán giống như ngài đi khát thực, người phụ nữ già đó sẽ thoát khỏi mọi đau khổ.

1332. Khi vị trưởng lão đứng dậy và ra mở cửa, Ngài biết nhìn ra ngoài là trời vẫn còn sớm, rồi ngài cầm lấy bát khát thực, khoác y cà sa và y tăng già lê rồi ra đi tới ngôi làng. Cô gái đã sửa soạn bữa ăn và đang ngồi chờ bên cửa, nghĩ rằng: Giờ đây anh tôi sẽ đến, giờ thì anh tôi sẽ đến. Khi vị trưởng lão tới cửa nhà, cô gái liền cầm lấy bát khát thực và đổ đầy com trong đó với đồ bố thí cũng với bơ và mật đường. Cô ta trao bát khát thực lại cho vị Trưởng lão. Sau khi chúc lành cho cô gái: mong rằng con được hạnh phúc rồi vị Trưởng lão ra đi.

1333. Nàng đứng ngó vị Trưởng lão. Vì ngài toát ra một màu sắc vô cùng thanh tịnh. Các căn của ngài hiện rõ ràng nét, và mặt của ngài chiếu sáng cực kỳ chói lọi, giống như một quả thốt nốt chín rụng khỏi cuống. Khi người phụ nữ sùng đạo trở về nhà, bà hỏi con gái: “Con yêu, anh con có tới không? Con gái kể lại cho mẹ nghe toàn bộ câu chuyện xảy ra. Người sùng đạo hiểu ra rằng: “Nhiệm vụ con trai tôi là ra đi và đạt đến đắc đạo ngày hôm nay.” Và bà ta nói: “ Con yêu anh trai con đã được hoan hỷ nơi giáo pháp của Đấng Toàn Giác. Thật vậy, anh con chẳng còn điều gì phải hối tiếc cả.

1334. (5) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào duyệt lại đặc tính vĩ đại nơi di sản thừa kế như sau: Thật vậy di sản của Bạc đạo sư thật là vĩ đại khôn lường, cụ thể là, thất thánh sản.^[61] Những kẻ lười biếng không thể có được những kho tàng này. Vì **[281]** giống như một đứa con trai bỏ nhà ra đi vì bị cha mẹ tước mất quyền thừa kế, nói rằng: Đây chẳng phải con trai ta, và người con đó không có được tài sản của cha mẹ. Chính vì thế kẻ nào lười biếng không thể đạt được tài sản các kho báu. Chỉ có kẻ nào tích cực mới đạt được mà thôi.

1335. Giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào quán tưởng ân đức vĩ đại nơi Đức Phật như sau: Bạc đạo sư của ngài thật vĩ đại biết nhường nào. Mười ngàn cõi thế giới này rung chuyển vào thời điểm ngài tái sanh nơi lòng mẹ, vào thời điểm ngài xuất gia, vào thời điểm ngài giác ngộ, khi ngài chuyển pháp luân, thực hiện song thông ngự xuống từ cõi các vị chư thiên, và từ bỏ thọ hành vào thời điểm ngài chứng đắc viên tịch. Điều này có thích hợp với bạn, là người đã lui tới với giáo pháp của một vị đạo sư vĩ đại như vậy mà lại tỏ ra lười biếng chẳng?

1336. (7) Giác chi này cũng nổi lên nơi người nào quán tưởng được đặc tính vĩ đại nơi dòng tộc như sau: Nhờ dòng tộc mà bạn hiện không còn thuộc nhóm thường dân. Bạn đã sanh ra trong dòng tộc nhà vua Okkāka liên tục không đứt đoạn. Từ Mahāsammata; và bạn là cháu đức vua Suddhodana và hoàng hậu Mahā Māya và em trai của bạn là Rāhula. Vì bạn là con trai của vị đại vương như vậy, thật không xứng đáng chút nào nếu như bạn sống trong lười biếng.

1337 (8) Giác chi này còn nổi lên nơi kẻ nào quán tưởng đặc tính vĩ đại nơi các bạn hữu trong cuộc sống phạm hạnh như sau: Sāriputta và Moggallāna và tám mươi đại đệ tử đã thấu triệt được Pháp siêu thế nhờ chánh tinh tấn. Liệu bạn có muốn dỗi bước theo chánh đạo của họ hay không?

1338. (9) Và cũng vậy giác chi này lại nổi lên nơi người nào tránh xa những con người lười biếng, chẳng có chút nghị lực thân xác cũng như tâm linh nào cả. Giống như một con mãng xà nằm trơ ra sau khi đã tống đầy bụng với đủ thứ đồ ăn thức uống.

1339. (10) Và giác chi này cũng xuất hiện nơi người nào chăm sóc cho những người tích cực đang tự tu luyện chính mình.

1340. (11) Và giác chi này cũng xuất hiện nơi những người nào với tâm có khuynh hướng, sẵn sàng giúp đỡ, và hướng tới phía trước, nhằm mục tiêu làm nổi dậy chánh tinh tấn đang khi trong mọi oai nghi như ngồi, đứng.v.v...

1341 Nhưng người đó nên hiểu rằng chính thông qua thánh đạo của vị A-la-hán mà chứng đắc được hoàn thiện thông qua phát triển tinh tấn giác chi đã nổi lên.

(4) Hỷ (niềm vui khôn xiết) (*pīti*)

1342. Nhưng hỷ giác chi lại xuất hiện như thế này: Hỡi Chư vị Tỳ Khuru, có những pháp tạo ra hỷ giác chi. Việc khéo tác ý được tu luyện nhiều chính là vật thực khiến cho hỷ giác chi tiềm ẩn nổi lên, hay làm cho hỷ giác chi tăng trưởng, phát triển, gia tăng và hoàn thiện. (Sv. 66) Về điểm này, những pháp tạo ra hỷ giác chi lại chính là hỷ vậy. **[282]** Việc tác ý tạo ra giác chi này được gọi là khéo tác ý.

1343. Hơn thế nữa, có mười một pháp dẫn đến khởi xuất hỷ giác chi như sau: (1) Tùy niệm về Đức Phật (2) tùy niệm về giáo pháp, (3) tùy niệm về Tăng Già, (4) tùy niệm về giới đức, (5) tùy niệm về tính quảng đại, (6) tùy niệm các chư thiên. (7) tùy niệm về hoà bình, (8) tránh xa những người thô bạo, (9) thân cận những người chơn chánh (10) quán tưởng những bài thuyết pháp tạo niềm tin (11) có nhân tố quyết tâm trong đó.

1344. (1) Vì hỷ giác chi khởi xuất nơi người nào tùy niệm về những ân đức cao quý nơi Đức Phật và tùy niệm này lan tỏa ra khắp thân xác người đó với cận hành định.

1345. (2) – (3) cũng như nơi kẻ nào tùy niệm về những ân đức cao quý nơi giáo pháp và những ân đức cao quý nơi Tăng già.

1346. (4) Cũng như nơi kẻ nào tùy niệm về tứ thanh tịnh giới được duy trì liên tục trong một thời gian dài; và cũng như nơi những đạo hữu quán tưởng thập giới và ngũ giới.

1347. (5) Cũng như nơi kẻ nào quán tưởng tính quảng đại, sau khi bố thí thực phẩm tốt cho bạn bè đồng liêu tu luyện cuộc sống phạm hạnh trong thời gian mất mùa. Nghĩ rằng: “như vậy chúng ta bố thí”; và cũng như nơi một đạo hữu quán tưởng của bố thí dành cho những vị thánh đức trong suốt thời buổi khan hiếm đó.

1348. (6) Và giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào quán tưởng những ân đức cao quý này hiện hữu nơi chính bản thân về những ân đức, để đạt được và đạt đến được pháp chư thiên.

1349. (7) Và giác chi cũng như nơi kẻ nào quán tưởng như sau: Các phiền não do thiền chứng không xuất hiện trong vòng sáu mươi hay bảy mươi năm nữa.

1350. (8) Giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào xa tránh những kẻ thô bạo, tỏ ra bất kính mỗi khi chiêm ngưỡng chùa chiền, cây Bồ Đề (khôn ngoan), và các vị Trưởng lão, do thiếu niềm tin và tình yêu đối với Đức Phật mà coi những thứ đó như đồ rắc rối trên lưng lừa (con la).

1351. (9) Giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào thân cận những người tràn đầy tin tưởng, hiền lành và đáng yêu đối với Đức Phật v.v...

1352. (10) Giác chi này cũng xuất hiện nơi kẻ nào quán tưởng những bài thuyết pháp tạo cảm hứng để minh chứng những ân đức Tam Bảo.

1353. (11) và hỷ giác chi cũng xuất hiện nơi kẻ nào có tâm quyết đoán nhằm mục tiêu khiến cho hỷ nổi lên trong bất kỳ oai nghi nào (đứng, ngồi, nằm, v.v...)

1354. Nhưng quan trọng là người đó hiểu ra rằng chính nhờ thông qua thánh đạo Alahán ta mới có thể đạt đến hoàn thiện thông qua phát triển được hỷ giác chi đã xuất khởi nơi ta vậy.

(5) An tịnh (*passaddhi*)

1355. Nhưng việc khởi xuất an tịnh giác chi lại diễn ra như sau: Hối Chư vị Tỳ Khuru, có hai loại an tịnh đó là thân an tịnh và tâm an tịnh. Việc khéo tác ý tu luyện nhiều chính là vật thực làm nổi dậy an tịnh giác chi tiềm ẩn trong đó, hay khiến cho giác chi này phát triển, tăng thêm, thăng tiến và đạt đến hoàn chỉnh an tịnh giác chi đã khởi xuất.

1356. Hơn thế nữa, có bảy pháp khiến an tịnh giác chi khởi xuất như sau: (1) sử dụng thực phẩm thích hợp (tốt), (2) [283] vận dụng khí trời tốt, (3) sử dụng một oai nghi thoải mái, (4) duy trì trung đạo, (5) tránh xa những kẻ có tính khí thô bạo. (7) thân cận những người có tính khí an tịnh, (7) cộng với yếu tố quyết đoán trong đó.

1357. (1) An tịnh giác chi nổi lên nơi kẻ nào biết sử dụng thực phẩm nhẹ nhàng, thích hợp và (2) giác chi này cũng xuất hiện nơi kẻ nào biết vận dụng khí trời tốt với hai loại nóng và lạnh và (3) biết vận dụng một oai nghi thích hợp như đứng, ngồi, đi lại, v.v... Nhưng điều này không liên quan gì đến kẻ nào có bản chất của một Ví Nhân, có thể chịu đựng toàn bộ những loại thời tiết và bất kỳ oai nghi nào; nhưng chỉ cốt đề cập đến những kẻ nào xem ra đối nghịch lại được với bản chất tự nhiên nơi một số điều kiện thời tiết và oai nghi mà thôi. An tịnh giác chi nổi lên khi người đó tránh những loại thời tiết hay những oai nghi trái nghịch đó và vận dụng được thời tiết và những oai nghi thích hợp hơn.

1358. (4) Quán tưởng sở hữu nghiệp của chính mình và của cả người khác được gọi là: “duy trì trung đạo.” Giác chi này chỉ nổi lên thông qua việc duy trì trung đạo này.

1359. (5) Và giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào tránh xa những hạng người có tính khí thô bạo, đến mức độ thường hay sử dụng đến gạch đá và gậy gộc để tấn công người khác.

1360. (6) Và giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào thường thân cận những hạng người biết kiềm chế chân tay và đạt thân an tịnh.

1361. 7) Và giác chi này cũng nổi lên nơi kẻ nào có tâm quyết đoán trong đó, nhằm mục tiêu làm nổi lên an tịnh trong mọi oai nghi đứng, ngồi, nằm, v.v...

1362. Nhưng người đó nên hiểu rằng chính là thông qua thánh đạo A-la-hán mà chúng ta có được điều hoàn thiện thông qua phát triển an tịnh giác chi đã nổi lên.

(6) Định (*samādhī*).

1363. Nhưng việc khởi xuất định giác chi lại xuất hiện như sau: Hối Chư vị Tỳ Khuru, có tướng an tịnh, cũng lại có định. Việc khéo tác ý được tu tập nhiều chính là vật thực làm nổi lên định giác chi còn tiềm ẩn trong đó dẫn đến tăng trưởng, tăng tiến, phát triển và hoàn thiện hóa định giác chi vậy. (S. v. 66) Về điểm này, “tướng an tịnh” là chính an tịnh và “tướng bất phóng dật” nên được hiểu theo nghĩa “không phóng dật”

1364. Hơn thế nữa, có mười một pháp dẫn đến khởi xuất định giác chi; (1) hành vi thanh tẩy các xứ, (2) phổ biến đặc tính quân bình nơi ngũ căn, (3) tài khéo nhận ra ấn tướng, (4) cố gắng, tâm trong mọi cơ hội, (5) kiềm chế tâm trong mọi hoàn cảnh, (6) hân hoan trong mọi hoàn cảnh, (7) nhìn ngắm với xả trong mọi hoàn cảnh, (8) tránh xa những người không định tâm. (9) thân cận những người biết định tâm. (10) quán tưởng thiên Jhana và giải thoát. (11) có quyết tâm trong đó.

1365. Về điểm này, (1) “hành vi thanh tẩy các xứ” và (2) phổ biến đặc tính quân bình nơi ngũ căn nên được hiểu như đã nói ở trên (xin đọc ở trên §1312)

1366. (3) “Tài khéo trong việc phát hiện ấn tướng” là tên dành cho tài khéo chứng đắc ấn tướng biến xứ (*kasina*).

1367. (4) “Gắng tâm trong mọi tình huống,” là [284] việc tập luyện tâm, khi đã tỏ ra uể oải do quá biếng nhác, v.v... bằng cách làm nổi lên trạch pháp giác chi tinh tấn giác chi và hỷ giác chi.

1368. (5) “Kiềm chế tâm trong mọi tình huống” là kiềm chế tâm, khi bị phóng dật thông qua tích cực thái quá. v.v... bằng cách làm nổi lên các giác chi an tịnh, định và xả.

1369. (6), “Hân hoan trong mọi hoàn cảnh”; khi tâm tỏ ra nản chí, ngã lòng do tập luyện lỏng lẻo, không nghiêm túc nơi trí tuệ, và do thất bại trong việc đắc chứng tịnh lạc, thế rồi người đó làm nổi lên bằng cách quán tưởng tám cơ sở động tâm (*samvega*.) Có bốn cơ sở như vậy cụ thể là, sanh, lão, bệnh và tử. Và đau khổ nơi cõi khổ là cơ sở thứ năm và đau khổ xuất phát từ vòng hữu luân quá khứ, đau khổ xuất phát từ vòng hữu luân tương lai và đau khổ xuất phát từ việc tìm kiếm đồ ăn hiện tại và người đó tạo ra niềm tin thông qua tùy niệm những ân đức nơi Tam Bảo. Điều này được gọi là “hân hoan trong mọi tình huống.”

1370. (7). “Nhìn ngắm với xả trong mọi tình huống”; khi tâm đã chứng đắc tu tập chính đáng, được giải thoát khỏi đặc tính lười biếng, phóng dật và nản lòng và đang tiến liên đều đặn nơi đối tượng, và thâm nhập tiến tới an tịnh, rồi tiến hành công việc tu tập, kiềm chế và hân hoan, giống như người đánh xe khi những con ngựa kéo tiến bước đều đặn. (Xin đọc MA iv. 143) Đây là điều ta gọi là nhìn ngắm với xả trong mọi tình huống.

1371. (8) “Tránh xa những người không có khả năng định tâm” có nghĩa là tránh xa những con người tâm bị phóng dật và không đạt đến được cả cận hành định lẫn an chỉ định (*Absorption*)

1372. (9) Thân cận những người có định tâm có nghĩa là việc tu dưỡng, lui tới, kính trọng những người có định tâm bằng nhập cận hành định hay nhập an chỉ định. (10)[62]

1373. (11) “Có quyết tâm trong đó,” nghĩa là việc hướng lòng, thiên về và ngã theo nhằm mục đích làm nổi lên định giác chi trong mọi tư thế, như ngồi, đứng, v.v...

1374. Nhưng ta nên hiểu rằng chỉ thông qua thánh đạo A-la-hán ta mới đạt đến được hoàn hảo, thông qua phát triển định giác chi, vừa mới nổi lên.

(7) Xả (sự bình thản)

1375. Nhưng việc khởi xuất xả giác chi xuất hiện như thế này: “Hồi Chư vị Tỳ Khuru, có các pháp tạo ra xả giác chi. Việc khéo tác ý được tu tập nhiều trong đó chính là vật thực làm nổi lên xả giác chi tiềm ẩn. [285] hay dẫn đến tăng trưởng, gia tăng, phát triển và hoàn hảo hóa xả giác chi này.” (S v. 67)

1376. Hơn thế nữa, có năm pháp dẫn khiến cho xả giác chi khởi xuất đó là: (1) duy trì pháp trung dung liên quan đến mọi chúng sanh, (2) duy trì pháp trung dung liên quan đến các hành. (3) tránh những hạng người đánh giá cao chúng sanh và các hành. (4) thân cận những người duy trì pháp trung dung liên quan đến chúng sanh và các hành. (5) cần có yếu tố quyết đoán trong đó.

1377. Về điểm này, (1) người đó nổi lên “pháp trung dung liên quan đến chúng sanh bằng hai cách, (a) thông qua việc quán tưởng sở hữu nghiệp theo những công việc mình đã thực hiện, và điều này hợp với những việc làm của bạn và cũng sẽ hợp với việc làm của người khác. Người khác là ai để bạn đánh giá cao như thế?” và (b) thông qua quán tưởng sự thiếu vắng bất kỳ điều gì như vậy như thế: Theo nghĩa tuyệt đối chúng sanh không tồn tại; người đó là ai để bạn phải đánh giá cao như thế?

1378. (2) Người làm nổi lên “pháp trung dung liên quan đến các hành” bằng hai cách. (a) bằng cách quán tưởng đặc tính vô chủ sở hữu như sau: “Chiếc y cà sa này sẽ phai tàn đi và cũ đi; sau đó trở thành giẻ lau chân. Người ta sẽ ném đi ; nhưng nếu chiếc y đó có chủ sở hữu thì người đó sẽ không cho phép chiếc y tàn rụi đi như vậy.” và (b) thông qua quán tưởng đặc tính nhất thời như sau: điều này sẽ không tồn tại, mà chỉ mang tính nhất thời mà thôi.’ và như trường hợp chiếc y cà sa đã vậy cũng sẽ xảy ra đối với chiếc bát khát thực v.v...

1379. (3) “ Tránh những con người quá đề cao chúng sanh và các hành.” (a) người đề cao chúng sanh là tên gọi dành cho người nào, với tư cách là một chủ gia, đã thực sự hãnh diện về con trai con gái của chính mình hay với tư cách là một kẻ xuất gia đi tu lại thực sự hãnh diện về đệ tử của mình, hãnh diện về đồng phạm hạnh, hay về thầy tiếp độ của mình, v.v... người đó tự cắt tóc bằng chính bàn tay của mình, tự mình may vá giặt giũ và nhuộm y cà sa, làm bát [63] khát thực cho mình, v.v... ; và nếu như những thứ đó có thất lạc đâu đó trong giây lát, thì người đó đi tìm kiếm lục lạo khắp nơi giống như một con nai thất lạc: hỏi rằng: thầy sa di này nọ đang ở đâu, vị Tỳ Khuru trẻ này nọ đang ở đâu?” và nếu có ai hỏi ngài : “Có phải thầy cần người này người nọ để cắt tóc, v.v... có phải không?” ngài sẽ không cho phép, nói rằng: ta không khiến thầy đó làm công việc riêng của chính thầy cơ mà; nếu thầy cần đến vị đó, hẳn thầy sẽ khiến cho người đó mệt mỏi mà thôi. Nhưng [286] (b) là người “đề cao các hành” là tên gọi dành cho người nào đó thực sự cảm thấy hãnh diện về y cà sa, về bát khát thực, về chậu rửa mặt, gậy, trượng, v.v... người đó sẽ chẳng cho phép người nào đụng tới những thứ đó. Nếu xin được mượn tạm trong một thời gian ngắn người đó nói: Chúng ta rất thích những thứ đó và không dám sử dụng chúng, thì làm sao có thể cho thầy mượn được? Nhưng nếu người nào vô tư, và dừng dung với những thứ đó được gọi là “người duy trì được pháp trung dung liên quan đến chúng sanh và các hành.” Xả giác chi nổi lên nơi người nào tránh xa những hạng người quá đề cao chúng sanh và các hành như vậy.

1380. (4) Xả giác chi cũng xuất hiện nơi người nào thân cận những ai duy trì được các pháp trung dung liên quan đến chúng sanh và các hành.,

1381. (5) Và xả giác chi cũng nổi lên nơi người nào có quyết đoán nhằm mục tiêu làm khởi xuất bình thản trong mọi oai nghi như ngồi, đứng, v.v...

1382. Nhưng ngài đã hiểu: chính thông qua thánh đạo A-la-hán thì hoàn hảo khởi xuất nhờ phát triển xả giác chi đã nổi lên.

1383. Những điều còn lại đã quá rõ ràng. Cũng như trong hai đoạn này [tức là các triền cái và các giác chi] thì tuệ quán thuần túy được diễn giải.

(f) Kết luận

1384. Chính vì vậy, đối với tứ niệm xứ, trong giai đoạn đầu ta có thể chứng đắc được trong nhiều sát na tâm khác nhau. Đối với kẻ nào có tâm chi phân biệt thân xác; người khác phân biệt cảm thọ, người khác phân biệt tâm, có kẻ khác lại phân biệt pháp. Nhưng vào thời điểm ta chứng đắc thánh đạo siêu thế chúng chỉ có thể đạt đến được nơi một sát na tâm duy nhất mà thôi. Vì ngay từ lúc bắt đầu chính do chánh niệm tương ứng với tuệ quán của người đã phân biệt thân xác thì gọi là “Thân tùy quán” người đạt được chánh niệm đó gọi là người tùy quán thân. Chánh niệm người tùy quán thân của một người chứng đắc thánh đạo thông qua tuệ quán được gọi là “người tùy quán thân”... bằng phân biệt cảm thọ... bằng phân biệt tâm... đó chính là chánh niệm tương ứng với tuệ quán nơi một người đã thông qua phân biệt được gọi là “pháp tùy quán” người nào chứng đắc được các pháp đó được gọi là “người tùy quán pháp” Chánh niệm tương ứng với đạo ngay tại sát na đạo của một người đã chứng đắc thánh đạo bằng cách tu tập tuệ quán được gọi “pháp tùy quán”. Người nào chứng đắc chánh niệm đó được gọi là “nhập tâm trực nhất quán.” Chính vì thế trong trường hợp đầu tiên giáo lý chỉ đề cập đến con người mà thôi.

1385. Nhưng Chánh niệm phân biệt thân xác nhờ diệt trừ được đặc tính tịnh điên đảo (*vipallāsa*) của nơi thân xác và tiếp theo thông qua chánh đạo được gọi “thân tùy quán”. Chánh niệm phân biệt cảm thọ do diệt trừ được đặc tính lạc điên đảo nơi cảm thọ và tiếp theo sau đó thông qua chánh đạo được gọi là “thọ tùy quán”. Chánh đạo tâm do diệt trừ đặc tính thường điên đảo nơi tâm và tiếp theo sau đó thông qua chánh đạo được gọi là “Tâm tùy quán” Chánh niệm phân biệt pháp tùy quán do diệt trừ được đặc tính ngã điên đảo [287] Nơi pháp và tiếp theo sau đó thông qua chánh đạo được gọi là “tùy quán pháp”, Chính vì thế chánh niệm duy nhất liên kết với chánh đạo lại có tới bốn tên hiệu theo nghĩa hoàn tất được bốn nhiệm vụ, chính vì thế người ta đã nói ở trên: “Nhưng vào sát na đạo siêu thế chúng được chứng đắc chỉ trong một sát na tâm duy nhất mà thôi.

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

1386. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, vì giáo lý được thực hiện thông qua những niệm xứ siêu thế, thay vì bản văn được trình bày như trong trường hợp các niệm xứ hiệp thế với thân xác, v.v..làm đối tượng, toàn thể các niệm xứ bắt đầu với Thân tùy quán được mô tả bằng cách chứng tỏ chỉ các tiêu đề giáo lý được giải thích trong tác phẩm Dhammasaṅgani mà thôi.

1387. Về điểm này, cách phân chia ở đây nên được hiểu là những phương pháp. Bằng cách nào vậy? Liên quan đến thân tùy quán. Trước tiên trong trường hợp thánh đạo nhập lưu: có mười phương pháp trong cách nắm bắt thuộc lòng thiền Jhana (*jhānābhinivesa*) thông qua hai phương pháp của bộ tứ (bốn thiền Jhana) và bộ ngũ (năm thiền Jhana) liên quan đến từng ví dụ điển hình trong năm ví dụ đó, cụ thể là, phần thuần tiến hành (*suddhika-paṭipadā = bare way*) phần thuần không tánh (*suddhika-suññatā = Bare Void*) tiến hành căn không tánh (*suññatā-paṭipadā = void way*), phần thuần vô nguyện (*suddhika-appaṇihita*) và tiến hành căn vô nguyện (*appaṇihita-paṭipadā- Desireless Way*). Chính vì thế cũng như trong trường hợp những việc để tâm suy nghĩ còn lại, như vậy trong hai mươi lần để tâm suy nghĩ kỹ đã có tới hai trăm phương pháp. Những phương pháp này còn được nhân lên bốn lần với bốn trường (*adhipati = sự trội hơn*) làm thành tám trăm phương pháp. Như vậy hai trăm phương pháp (thuần) cộng với tám trăm thành trường toàn bộ gồm có tới một ngàn phương pháp. Cũng giống như vậy trong trường hợp Thọ tùy quán, v.v... và liên quan đến thuần niệm xứ. Như vậy trong trường hợp thánh đạo nhập lưu có năm ngàn phương pháp và trong trường hợp thánh đạo nhập lưu. Thì cũng giống như trong trường hợp những thánh đạo còn lại. Như vậy liên quan đến thiện ta có tới hai mươi ngàn phương pháp.

1388. Nhưng có tới ba lần liên quan đến cách phân chia thành không tánh, vô nguyện và vô tướng. Trong trường hợp quả lại có tới sáu mươi ngàn phương pháp. Tuy nhiên chính vì thế chương phân tích theo Vi diệu pháp lại có hai đặc điểm với các cách mô tả là niệm xứ thiện và quả niệm xứ tương

ứng đã hoàn thành nhiệm vụ một cách tương ứng và đã có nhiệm vụ của mình được hoàn tất. Và chương phân tích theo vi diệu pháp này còn có mười chương với mười đoạn mô tả, cụ thể là: năm đoạn có liên quan đến niệm xứ thiện và năm đoạn liên quan đến quả niệm xứ; mỗi đoạn thông qua thân tùy quán.v.v... và thông qua thuần phương pháp và lại được trang hoàng với tám ngàn phương pháp.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. PHẦN VẤN ĐÁP

1389. Trong phần vấn đáp. Pháp thiện,v.v... nơi các (tứ) niệm xứ nên được hiểu theo bản văn Pāli.

1390. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh vì có sự xuất hiện liên quan đến vô lượng Níp-bàn, nên toàn bộ những niệm xứ này chỉ có một cảnh vô lượng mà thôi, không có đạo thành cảnh. Nhưng chúng lại có đạo thành nhân thông qua câu thì chúng nhân bằng cách coi cần và thậm là tối ưu vào thời điểm tu tập chánh đạo lại có đạo thành trưởng. Trong trường hợp phát triển chánh đạo lại có dục hay tâm làm tối ưu. Ta không thể phân loại chúng có đạo thành trưởng được” và vào thời điểm có thánh quả chúng cũng không được phân loại thành như vậy.

1391. liên quan đến quá khứ, v.v... chúng không thể được phân tích do bởi pháp có duy nhất một đối tượng. Nhưng vì Níp bàn là một cảnh pháp ngoại phần; vì thế nên chúng cũng có cảnh ngoại phần. Như vậy trong phần vấn đáp này, chỗ có (tứ) niệm xứ thuộc về sản phẩm siêu thế mới được diễn giải mà thôi; vì chỉ trong chương phân tích theo Kinh Tạng thì (Tứ) niệm xứ này mới được Đức Phật diễn giải lẫn lộn giữa hiệp thế và siêu thế mà thôi. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp niệm xứ chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi. Như vậy chương phân tích (Tứ) niệm xứ này cũng chỉ được giảng thuyết bằng cách phân tích trong ba cách liên tục mà thôi.

Kết thúc chương phân tích (Tứ) niệm xứ

-ooOoo-

[1] *Satipaṭṭhāna-paricchedo*; (Tứ Niệm Xứ); cũng thấy trong DA. iii 752. MA I 237 có ghi là *satipaṭṭhānamagga paricchedo*.

[2] E^c và C^c lại ghi thêm *sādhukam manasikarotha* ở đây, không thấy ghi trong S v 184 và cả trong DA và MA [LSC]

[3] *Pakarāṇa-naya*. Mt. có bình luận rằng: đây là phương pháp diễn giải theo cách giải thích Ceylon. Họ cũng cho là đây cũng chính là phương pháp phân tích của các thiền sư trong các tác phẩm diễn giải *Netti* và *Peṭaka*. Dt. Iii 366 chỉ nói đơn giản như sau: đây là phương pháp bình luận về Tạng Kinh theo cách thức *Nettipakarāṇa*. Bản văn song ngữ gần gũi nhất với *Peṭ* 244 tt. và *Nett*. 114 tt. đặc biệt là tác phẩm sau, nhưng chú ý ở đây có bỏ bớt *Salla* và *viññāṇaṭṭhiti* trong số mười phiền não và có khác biệt thứ tự sắp xếp các phiền não này. Mt. hình như muốn giải thích *Pakarāṇa* giống như cách giải thích bằng tiếng Ceylon (*Tambapaṇṇibhāsā*) hay rất có thể đây là cách giải thích theo trường phái Sinhale. *Pakarāṇa-naya* có thể được dịch là “phương pháp mang tính giải thích” hơn là “phương pháp diễn giải” [LSC]

[4] C^c: *nibbānaṃ Mahānagaradvāraṃ*. Trong cả bản văn DA và MA đều tương tự như nhau nhưng lại bỏ từ *mahā* [LSC]

[5] Xin đọc MA I 362 vì chánh tinh tấn và chánh định được coi như là những liên đới cần thiết với Chánh Niệm vậy

[6] Cũng xin đọc DA và MA nhưng S và PsA I 178 đã biến tri *Cảm thọ*” trong câu cuối cùng. Phần giải thích của Dt hình như tuân thủ theo cách dịch kinh điển.

[7]. Xin đọc ở trên. §1036 và xin cũng đọc thêm Vis. 289.

[8] Từ *Ajjhattam* không thấy xuất hiện trong tác phẩm MA. cũng không thấy xuất hiện trong bản văn tiếng Miến

[9] *Agaru*, không hiểu theo nghĩa được ghi trong tự điển PED.: = viết là *agalu* xin đọc thêm trong bản dịch Vis tr. 261

[10] *Hatthasaṅkhalikā*; mṭ + mḥṭ “Giống như một hàng ngón tay” xin đọc anut.

[11] E^c và C^c lại thêm vào một câu (không thấy trong Vis.243); thâm nhập được vào các trạng thái hay đặc tướng chính là một nguyên nhân để thâm nhập được thánh đạo và thánh quả. *Lakkhaṇa* rất có thể được coi như tam tướng của vô thường, v.v... Tuy nhiên Mt. giải thích từ *lakkhaṇapaṭivedho* chính là: cách thấu triệt được bất tịnh hay thấu triệt được đặc tính các đại. Xin đọc anut. Bản dịch Vis. tr. 262 n. và KhA 41 [LSC]

[12] Câu này được loại bỏ trong bản Vis. và trong bản thảo chép tay bản dịch này. Tuy nhiên tôi thêm vào như là Mt. giải thích rằng: đây ám chỉ cả điều đã được đề cập tới và cũng nhằm chứng tỏ cho thấy có sự gộp chung thiền Jhana bậc bốn được coi như là một đề mục biến xứ về màu sắc (colour kasina) [LSC]

[13] Mt. cho rằng: *Tướng Định* cũng chính là chánh định theo cách mô tả điều gì đó (*upalakkhaṇākāra*). *Nên tác ý*: nên ý thức rằng; ý nghĩa ở đây là tướng định ie. Đối tượng chính là nguyên nhân khiến cho chánh định nên được lưu ý tới. [LSC]

[14] *Galavāṭaka*: không hiểu theo nghĩa đã được ghi trong tự điển Pāli-Anh. Xin đọc MĀ ii 58 và bản dịch Vis. tr. 268.

[15] Cách đo chiều dài bằng một phần bảy của một *ūkā* (đầu con chấy, rận)

[16] bản dịch là *dasādhikāni tīṇi atthisatāni* với bản E.^c (bản dịch Vis. tr. 272 và bản dịch KhA tr. 47 cả hai đều có tới ba trăm có lẽ chiếc xương [LSC]

[17] *Koṭṭhaṭṭhīni*. Ý nghĩa ở đây đòi hỏi phải hiểu theo văn cảnh. Bằng không thì bỏ sót không nói đến hai chiếc xương này, và việc mô tả như vậy là thích hợp. Tự điển Pāli-Anh có ghi “xương dạ dày và xương bụng (?) xin đọc Bản dịch Vis. tr. 273 n.

[18] *Kataka*, trong tự điển Pāli-anh không thấy ghi ý nghĩa từ này; xin đọc Bản dịch Vis. 591; MA ii 13.

[19] B^c đọc là *apaṇīta-tacaṃ bhinditvā kaḷīra saṅghānam*; trong Vis.và E^c lại đọc là *apaṇīta-taca-sindikaḷīra-saṅghānam*; xin đọc thêm bản dịch KhA tr. 50 n.

[20] Đoạn này không thấy ghi trong bản dịch B^c

[21] *Pañjara*. Không thấy có trong tự điển Pāli-Anh. KhA 50 có ghi “một dãy phiến đá”

[22] Xin đọc ở trên n. 17

[23] *Saṅkuṭitaḡhaṭapunnapaṭalakhanda* ; xin đọc phụ đề trong bản dịch KhA tr. 51 có lẽ “đây là hình dáng một miếng màng đồ đầy bơ đặc trong đó.

[24] xin đọc ở trên, n.14.

[25] “Midriff” rõ ràng ở đây không khớp với cách mô tả tiếp theo sau, cũng không giống như từ được ghi trong tự điển Pāli-Anh. Thật khó biết được chữ nào là thích hợp ở đây.

[26] Xin đọc phụ đề Bản dịch KhA. tr. 56. ám chỉ bản dịch *dvatti-(hai hoặc ba)* [LSC]

[27] *.Obhagga*; ý nghĩa ghi trong tự điển Pāli-anh không thích hợp ở đây

[28] Xin đọc Bản dịch Vis.tr. 277 n. 31 và bản dịch KhA tr. 58 n. 44

[29] *Kaṇḍūyati*, không có trong tự điển Pāli-Anh.

[30] *Upādinna* (“bám vú lấy”) có nghĩa là đạt được do nghiệp[Ny]

[31] Tác phẩm Vis. ở đây trước tiên có ghi *muttarasam* (bản chất nước tiểu” hay là “dung dịch nước tiểu”) Dịch giả đã ghi chú điều này trong bản thảo viết tay của ông [Ny]

[32]. Xin đọc ở trên §1077.

[33] *.Ekattārammaṇabalena*- Nhờ vào sức mạnh duy nhất làm đối tượng Mt.: nhờ một đối tượng mà bản chất của đối tượng đó chỉ là đơn lẻ (*ekasabhāva*) vì nó thoát khỏi rắc rối được tạo ra do có một số đối tượng đa dạng và xuất hiện nơi tâm định tĩnh nghiêm chỉnh với các triền cái đã được trấn áp. Vì đối tượng duy nhất này ngay khi xuất hiện thì đã nổi lên giống hệt như đối tượng duy nhất đó, đối tượng đó nổi lên hoàn hảo hóa bằng lan tràn hỷ ra ngoài (*pharaṇapiti*) và còn nổi lên lạc tâm được cảm nghiệm khía cạnh hấp dẫn. Vì thiếu nổi liên kết và lạc tâm thì không hề diễn ra sự duy nhất với người nào đã vượt qua hỷ và lạc. [LSC]

[34] *Kappetvā*; xin đọc là *vikappetvā*?

[35] *Nīla* + màu xanh (hoa), màu xanh lá (lá hay là đồng), đen (đêm, tóc) v.v...

[36] xin đọc MA iii 257.

[37] Xin đọc ở trên § 276tt., Vis. 353tt, và KhA 42 tt.

[38] trong nguyên bản đoạn trước đó dưới dạng một đoạn kê. Xin đọc bản dịch KhA. tr. 52 [LSC]

[39] *Kaccham*; Nghĩa của từ này không khớp với nghĩa ghi trong tự điển Pāli-Anh .

[40] *Yathā hi pāto va utthāya mukhaṃ no dhovituṃ na vaṭṭati*: đoạn này bị bỏ qua không thấy trong bản dịch E° [Ny]

[41] *Dhātupatthaddha-kāyaṃ- katvā*; được giải thích bằng đoạn *dhātunā upatthaddha-kāyaṃ* trong tác phẩm Sammohavinodanī yojanā. Giới đề cập đến ở đây có nghĩa là Thủy đại (*āpo-dhātu*) có nhiệm vụ nổi kết hay tạo ra cô kết ảnh hưởng đến đặc tính cứng rắn. [Ny]

[42] *Sajjhāya sotānusarena*. Điều này rất có thể mang ý nghĩa “theo dòng sông” hay liên tục quen thuộc’ trong bản tụng kinh ‘ [Ny]

[43] *Sajjhāya sotānusarena*. Điều này rất có thể mang ý nghĩa “theo dòng sông” hay ‘liên tục quen thuộc’ trong bản tụng kinh ‘ [Ny]

[44] Mt. đưa ra cùng một câu chuyện được kể trong tác phẩm Vis. 266, đặc tính chính xác của câu chuyện không có gì phải nghi ngờ, nhưng xin đọc thêm § 413 ở trên [LSC]

[45] Mt. vạch rõ rằng có một số trường hợp chứng đắc cận hành định nhờ có mười điều bất tịnh (*asubha*) liên quan đến một cơ thể sống. Trích dẫn các chuyện kể của ngài Mahātissa và một vị Samôn hầu hạ cho Saṅgharakkhita (xin đọc Vis. 194) Tuy nhiên ta không thể đạt đến an chỉ định được khi tóc trên đầu v.v... được coi như là một chúng sanh. (“có trong thân xác của chúng (tức là tóc) nhưng nếu không đạt đến An chỉ Định, tùy quán về nguy hiểm (*ādīnavānupassanā*) không thể diễn ra, liên quan đến thân xác của người khác được. Đây là lý do tại sao VbhA đề cập đến việc tu luyện tuệ quán có tên là tùy quán đến “điều bất tịnh[LSC]

[46] Đoạn này khác so với đoạn ghi trong KhA 74-5 [LSC]

[47] Xin đọc bốn loại thuyết pháp, *puggalādhiṭṭhānā dhammadesanā*. v.v... trong MA i 24

[48] Dt. Ghi lại trong DA iii 773: Ở đây những đối tượng cảnh sắc, v.v... được coi như là các vật (*vatthu*) vì chúng là nguyên nhân khiến cảm thọ khởi xuất.

[49] E^c dịch là *viriyasamataṃ*, cũng vậy trong tác phẩm DA (E^c). Dt.; MA (E^c), MSS Dt. Đọc là *viriyasamathaṃ*; C^c dịch là *viriyasamathiṃ*, có sự hỗ trợ của mt. và anut. [LSC]

[50] MA I 275; DA iii 774; cũng xin đọc MA I 79 là một dạng khác trong cùng một câu chuyện

[51] *Abhinivesa*. Không có ghi trong tự điển Pāli-Anh

[52] Bản dịch bỏ qua một đoạn không thấy có cả ở trong DA iii 776 lẫn trong MA I 279 nhưng lại thấy xuất hiện cả trong E^c và C^c. Rất có thể đây là lời chú giải. Mt. không bình luận về điểm này [LSC]

[53] tức là *samohaṃ-vītamohaṃ*

[54] Bản văn S có hơi khác một chút trong tất cả các đoạn này hình như được trích từ tác phẩm Tương Ưng giác chi (*Bojjhaṅga-samyutta*) Một số bài có sự xác nhận trong các *ṭikā*s td. Dt. Ii 410 [LSC]

[55] *Abhikkantādi* xem D kinh 22. M kinh 10 – Vbh 244 cũng trong chú giải những đoạn này

[56] cũng giống như trong Dt. Ii 410 [Ny]

[57] *Dhammasabhāvapaccavekkhaṇena*. Bản dịch của dịch giả về đoạn này đã thay đổi để khớp với phần giải thích tiếp theo sau đây được ghi lại trong Dt. Ii 412: “nhờ quán xét một cách hợp lý - liên quan đến các pháp thích hợp và hữu vi v.v... đối tượng đó gọi lại niềm tin, thông qua đó, nhờ tin tưởng vào các ân đức tuyệt vời, v.v... tín quyền đã trở nên mạnh mẽ một cách thái quá” (*Yassa saddheyyavatthuno ulāratādiguṇe adhimuccanassa sātisayappavattiyā saddhindriyaṃ. balavaṃ jātamaṃ, tassa paccayapaccayuppanatādivibhāgato yathāvato vīmaṃsanena*) [Ny]

[58] Điều này có thể được ám chỉ trong Mil. 38, nhưng Dt. Ii 415 và *tika* MA I 292 giải thích điều này như trong “*aṭṭhakathā*” vậy. [LSC]

[59] Theo Dt. Ii 417 đó là con người, chư thiên và Níp-bàn

[60] bản dịch *nisīdi* với E^c, C^c và DA iii 791; MA I 294 đọc là *nikkhami* [LSC]

[61] Xin đọc A iv 5; tín tài, giới tài, tâm tài, quý tài, văn tài, thí tài và tuệ tài.

[62] Không có giải thích về đề mục thứ mười trong tác phẩm VbhA, DA hay MA; cũng như không thấy trong bất kỳ một đoạn đối chiếu nào trong Vis. 135 tt. chỉ mht. có đoạn sau: quán tưởng về thiền Jhana và giải thoát.[quán tưởng về] thiền Jhana bậc một và các bậc khác nữa, đều được coi như là giải thoát vì chúng đã được giải thoát khỏi những pháp đối nghịch với thiền này.v.v... đây chỉ là những suy tư được nhắc lại theo cách sau đây: Như vậy đây chỉ là việc phát triển tu tập thiền, như vậy việc nhập thiền Jhana, việc quyết định thời gian kéo dài bao lâu, và việc xuất ra khỏi thiền, đặc tính bất tịnh, cũng như thanh tịnh “(*Jhānavimokkha-paccavekkhaṇā ti paṭhamādīni jhānāni paccanikadhammehi suṭṭhu vimuttatādinā te yeva vimokkhā tesamaṃ evamaṃ bhāvanā evamaṃ bhāvanā evamaṃ samāpajjanā evamaṃ adhiṭṭhānaṃ evamaṃ saṃkilesa evamaṃ vodānan ti pati pati avekkhaṇā*)” [Ny]

[63] bằng cách thoa dầu và nướng lên để khỏi bị rỉ sét.

-ooOoo-

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

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007