

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)

Tập I

Chương Một

PHÂN TÍCH CÁC UẨN
(*Khandhavibhanga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) [Ngũ uẩn]

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

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

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

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

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

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

(b). Sắc Uẩn

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tương lai và hiện tại cũng giống như vậy.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đây là cách mô tả về sắc uẩn

(c) Thọ uẩn.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đây là phần mô tả thọ uẩn

(d) Tưởng uẩn.

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

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

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

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

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

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

Đây là cách mô tả về tướng uẩn.

(e) Hành uẩn.

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

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

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

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

Đây là phần mô tả về hành uẩn. [21]

(f) Thức uẩn.

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

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

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

Đây là phần mô tả về Thức uẩn.

(g) Phần chung

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

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

15. Tỏa sáng (*parinipphanna*)

16. Hữu vi (*sankhata*)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(h) Định Nghĩa.

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

“Để sắp xếp kiến thức ngũ uẩn thành:

(1) Một là theo trình tự xuất hiện.

(2) hai là căn cứ vào khác biệt,

(3) ba là không hơn và không kém

(4) bốn là tương tự như một ẩn dụ.

(5) năm là được thấy đến hai lần,

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

[Đây là cách ta định nghĩa [ngũ uẩn]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

(a). Sắc

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

(b). Thọ

(1). Cách sắp xếp.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) Ý Nghĩa.

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

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

[Phương pháp áp dụng thiền quán]

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

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

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

[Nhãn]

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

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

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

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

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

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

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

[Nhĩ]

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

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

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

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

[Tỷ, Thiệt, Thân]

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

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

[Ý]

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

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

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

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

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

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

Đây là cách mô tả về các thọ uẩn.

(c) – (e) Tưởng v.v...

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

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

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

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

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

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

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

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

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

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

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

-ooOoo-

Chương Hai

PHÂN TÍCH CÁC XỨ

(*Āyatanavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẶNG

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

cakkhāyatanam rūpāyatanam <70.1> (“mười hai xứ: nhãn xứ, sắc xứ”) v.v..

(a) Định Nghĩa

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

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

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

(6) giống như thể quan sát là vậy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(b) Vô thường, v.v...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kết thúc Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

C. PHẦN VẤN ĐÁP.

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

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

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

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

Kết thúc mô tả về phân tích các xứ

-ooOoo-

Chương Ba

PHÂN TÍCH CÁC GIỚI

(*Dhātu vibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

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

(a). Lục đề đầu tiên.

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

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

Địa hay địa giới

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Thủy giới

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hỏa giới.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Phong Đại hay phong giới.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hư không giới.

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

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

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

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

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

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

Thức Giới

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

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

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

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

(b) Lục đề thứ nhì

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

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

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

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

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

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

(c) Lục đề thứ nhì

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chấm dứt phân tích theo Kinh tạng

B. PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

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

(a) Định nghĩa

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

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

Như vậy ta nên hiểu thế nào là định nghĩa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(b) Phần mô tả.

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

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

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

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

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

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

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

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

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

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

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

Đến đây kết thúc chương phân tích các giới.

-ooOoo-

Chương Bốn

PHÂN TÍCH THÁNH ĐỀ (*Saccavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

(a) Định nghĩa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(b) Đau khổ

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

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

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

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

(1) Sanh

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

464. Chính vì thế Đức Phật đã dạy rằng:

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

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

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

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

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

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

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

(2) Lão

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

474. Hơn thế nữa:

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

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

(3) Tử

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

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

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

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

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

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

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

481. Như vậy:

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

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

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

(4) Sanh, lão và tử

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

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

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

(5). Sầu khổ

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

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

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

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

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

488. Hơn thế nữa:

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

(6) Than van khóc lóc.

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

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

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

492. Hơn thế nữa:

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

(7) Đau đớn

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

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

495. Hơn thế nữa:

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

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

497. Hơn thế nữa:

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

[106] (8) Nỗi ai oán

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

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

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

501. Hơn thế nữa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

508. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói:

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

(10) Xa lìa người ta yêu .

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

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

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

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

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

512. Chính vì thế Đức Phật đã nói:

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

(11). Điều mong ước.

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

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

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

516. Chính vì thế:

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

(12) Ngũ uẩn làm đối tượng thêm khát.

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

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

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

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

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

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

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

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

Phần diễn giải ý nghĩa khổ để kết thúc tại đây

(c) Khởi sanh.

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

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

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

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

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

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

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

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

Phân diễn giải về tập để kết thúc tại đây.

(d) Tịch diệt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đến đây kết thúc phần giải thích Diệt Đế

(e) Bát chánh đạo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Chánh kiến

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

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

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

(2) Chánh tư duy

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

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

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

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

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

(3) Chánh ngữ

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

(4) Chánh nghiệp

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

(5) Chánh mạng

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

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

Đây chính là chánh mạng.

(6) Chánh tinh tấn

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

(7) Chánh niệm

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

(8) Chánh định

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

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

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

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

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

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

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

Đến đây kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

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

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

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

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

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

Đến đây kết thúc chương phân tích theo vi diệu Pháp

B. Phần vấn đáp.

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

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

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

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

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

Đến đây kết thúc chương phân tích thánh đế

-ooOoo-

[1] Ngũ uẩn: Sắc uẩn.. .thức uẩn

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

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

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

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

[6] hay “bị tiêu hoại” (méo mó)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[16] *Avamata. Pp. avamaññati*.

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

- [47] *Sahetuka-ahetuka*. “ *nhị đề thứ nhất*” trong tác phẩm *Dhs Matika* viết là “*hetu-ahetu*”.
- [48]. có nghĩa là 50 nhị đề x 19 tam đề.
- [49] Xin đọc trong *Trsl* §§ 43- 61
- [50] Điều này xác minh tính chính xác của tác phẩm *Vbh* (B) (v.1 đến điểm E) được đọc tiếp theo sau đây *Vbh Trsl* [LSC]
- [51] Mt: “*Nhờ quán xét*” [Ny]
- [52] Mt: “*Liên quan tới vật chất (Sắc) v.v... người đó bị ràng buộc với ý tưởng “tôi là”* [Ny].
- [53] *Asanniṭṭhāgata* = *a* + *saṃ* + *niṭṭhi* + *gata*
- [54] Số một và 27 số khác nữa như đã chứng minh trong bản văn Pāli trong đoạn nói về Double Succession)
- [55] Không có trong tự điển PED
- [56] Không có trong tự điển PED; từ *rūpayati* chỉ được đề cập chung với từ *rpa*
- [57] Không có trong tự điển PED
- [58] Không có trong tự điển PED
- [59] Không có trong tự điển PED
- [60] Không có trong tự điển PED
- [61] Không có trong tự điển PED
- [62] Không có trong tự điển PED; Thanh Tịnh Đạo 481 có ghi *munāti* có nghĩa là “*thước đo*”
- [63] Danh từ do từ *āyatati* mà ra; xin đọc dưới đây, phụ chú số 13
- [64] danh từ do từ *tanoti* mà ra; Không có trong tự điển PED nhưng lại xuất hiện trong đó bằng từ *āyatana* trong trích đoạn từ *KhA* 82
- [65] Sở hữu cách số nhiều của từ *āya*.
- [66]. *Nayana* hiểu theo nghĩa trực tiếp như là một danh từ *neti* không có trong tự điển PED.
- [67]. Không có trong tự điển PED
- [68] *Atīta-āyatam* ; C và Thanh Tịnh Đạo 481 có viết thành *Atīva-āyatam*
- [69] Toàn bộ các từ bắt nguồn từ đó thực chất chỉ là trò chơi chữ.
- [70] *Ākara* được hiểu hoặc là “*kho tàng*” (tiền ký quỹ) hay là “*mỏ quý*”, trong tự điển PED ghi là “*mỏ đá quý*” (xin đọc từ *ratanākara*)
- [71] *Rūpakaṇḍaniddesa*. *Dhs* § 583 tt và *Asl* 296tt chính do điều tham khảo này, câu này khác với câu ghi trong Thanh Tịnh Đạo.
- [72] Xin đọc ở trên §129 và Thanh Tịnh Đạo 476
- [73] có nghĩa là bốn khả năng bắt đầu với hành nan (*paṭipadā*) đặc trì (*abhiññā*)
- [74] đoạn này khác với đoạn ghi trong Thanh Tịnh Đạo 483-4)

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

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

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

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

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

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

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

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

[83] *Tayā atibahuṃ cuṇṇikaraṇaṃ karontena*

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

[85] *Kaṇṇehi piḷanditum na sakkoti*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[96] *Galavāṭaka*: như ở trên, n.8

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[112] không thấy ghi trong tự điển PED.

[113] Xin đọc trong Vis 363

[114] *Supanna* và *garuḷa* là một loại quỷ hay là chư thiên có cánh.

[115] Xin đọc trong Asl 325

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

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

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

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

[120] có nghĩa là trong Dhs

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

[122] như trên

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

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

[125] Xin đọc ở phần trên §§ 211 t \$\$

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

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

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

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

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

[131] Xin đọc mht (C^e) ii. 515

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

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

[134] Ngũ môn hướng tâm (adverting)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- [154] Xin đọc SA ii 13tt và MA I 217.
- [155] đọc là *yuttā* C^e;E^e và MA có ghi là *vuttā* tương tự như các giận giống nhau trong SA.
- [156] *Vatthikosa* không có nghĩa là pudendum như có ghi trong tự điển Pāli Anh phải có nghĩa là bao hay bị , túi đựng bông dái trong đó. ie. Tức là thành bụng.
- [157] *Asuci* không thấy ghi trong Thanh Tịnh Đạo.
- [158]. Xin đọc MA I 215-216; SA ii 11
- [159] *Tayo*; thất lạc trong Thanh Tịnh Đạo
- [160] cột con bò ở rừng vào chiếc sào (cọc) có nghĩa là có sự hiện hữu của một vũng nước.
- [161] Hay là chết lâm sàng được gọi với tên là Maccu (=māra)
- [162] Cũng thế như trong bản thảo *Ñāṇamoli*. Câu này không thấy ghi trong E^e hay ^e nhưng MA I 216 và SA ii 13 cả hai đọc là *tena samuccheda-maraṇādīni nisedheti* ("nhờ những điều này mà loại bỏ tử giống như là cắt bỏ. V.v... ") xin đọc § 480 dưới đây. [LSC]
- [163] *ātikkhaya-maraṇa*; Thanh Tịnh Đạo ghi là *Jātipaccaya-maraṇa*.
- [164] *Gativippavāsa* trong PTS Vis, và nhậ
- [165] *Niḍa hanti* (từ chữ *ḍahati*): nghĩa này không thấy ghi trong tự điển Anh Pāli.
- [166] *Suhajja*; không thấy ghi trong tự điển Pāli anh; xin đọc A iv. 96; M. iii 266; Sn. 37
- [167] *āpādana*; không thấy ghi trong tự điển Pāli Anh. Xin đọc Thanh Tịnh Đạo..64
- [168] *Byasati*; không có ghi trong tự điển Pāli Anh.
- [169] Bản văn Thanh Tịnh Đạo. ghi là *parinijjhāpana*.
- [170] B^e và C^e có ghi *Sallaṃ viya vitujjati*; Thanh Tịnh Đạo. Có ghi *visasallaṃ va tujjati*.
- [171] Thanh Tịnh Đạo. Ghi là *khandanti*
- [172] *Chinnapapātaṃ papatanti*; Thanh Tịnh Đạo. Có ghi *uddhaṃ pādaṃ papatanti*.
- [173] *Vyāsattilakkhaṇo*. Thanh Tịnh Đạo có ghi *Citta-paridahana-lakkhaṇo*. Xin đọc M iii 61.
- [174] Theo Mṭ. không phải chính đau khổ 'hoặc là do bị sân hận, hay do thuộc một pháp khác gộp lại trong hành uẩn.' Tác giả tiếp tục trích Dhk để chứng minh rằng không phải là đau khổ tâm .. Vism 504 đã xác định rằng chính là bị ghét bỏ. (*Ñāṇamoli* dịch là "tính hóm hỉnh" nhưng xin đọc Mht.) nhưng lại thêm một vài (eke) tý như một pháp được gộp lại trong hành uẩn." [LSC]
- [175] *Telādīnaṃ*; không thấy có trong Thanh Tịnh Đạo.
- [176] *Anutthunanaṃ anto nijjhāyanaṃ* (mht)
- [177] *Attabhāvo* Thanh Tịnh Đạo thêm từ *nibbattiti* ("được sinh ra")
- [178] *Vippasanna-pañcapasādaṃ*; Mṭ ghi *parisuddha-nīlapīta-lohitakaṇha-odāta-vaṇṇapasādaṃ*
- [179]. *Rasada*; không thấy ghi trong tự điển Pāli Anh.
- [180] *Matta*. "nóng bức" "động dục"

[181] Mht. “Giống con sư tử hướng sức mạnh của mình chống lại một người đang bắn cung nhắm vào nó. Chứ không nhắm vào mũi tên. chính vì thế Đức Phật nhắm vào nguyên nhân, chứ không nhắm vào kết quả. Nhưng giống như các chú chó khi bị ném cục đất. Gầm gừ và cắn cục đất và không tấn công người ném cục đất đó. chính vì thế những người ngoại giáo muốn diệt khổ lại nhắm vào diệt một số bộ phận trong người. Chứ không diệt các phiền não.” (bản dịch Thanh Tịnh Đạo. 577 n.,15)
[Mt. chỉ đơn giản cho rằng: con sư tử tấn công người bắn cung. Chứ không tấn công mũi tên., chó cắn cục đất chứ không cắn người ném cục đất đó. (LSC]

[182] Mt. ngôn ngữ gồm bốn yếu tố hấp dẫn con người ta – chánh ngữ có bản chất là kiềm chế (*virati*) đối lại với các loại ngôn ngữ được thốt ra với trạng thái là nắm chặt lấy điều có nhiệm vụ nắm bắt lấy con người và các pháp tương ứng bằng cách diệt trừ tà ngữ nhằm chia rẽ hai đối tượng này. Bản dịch Thanh Tịnh Đạo. Tr. 583 n. có trích mht. cũng tương tự với Anut. [LSC]

[183] An dụ đã được duyệt lại [Ny]

[184] đọc là *katvā* kèm với C^e và E^e có ghi *akavatvā* [LSC]

[185] *Abhiniveso*; không có ý nghĩa này ghi trong tự điển tiếng Anh-Pāli xin đọc MA I 276; Vis.436

[186] do thiếu từ *saṅkappa*. vì *vitakka* không thấy xuất hiện trong thiền Jhana bậc hai.

[187] Do thiếu vắng HỖ-pīti nơi thiền jhana bậc ba.

[188] *Viniddhunako*; không thấy có trong tự điển Pāli-Anh xin đọc Vis.510

[189] xin đọc Ân đức *vijjācaranasampanno* M I 37, v.v...) xin cũng đọc M. I 358; D I 99tt.

[190]. Xin đọc đoạn tiếp theo và Comy *maggavibhaṅga*. Chương Vi Diệu Pháp

[191] *Jhānābhiniveso*. Mt: *jhānehi desana-paveso*. *Bhāvanā-paveso* v (“nhập diệt giải bằng cách (ie., Dưới tiêu đề) thiền Jhana. Hay nhập thiền tu tịnh”) [Ny]

[192] *Na-vattbbarammaṇaṃ*. điều này có nghĩa là được phân tích với các từ thuộc các nhóm tương ứng.. Ở đây là tam đề cảnh[Ny]

-ooOoo-

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

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

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007