

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

## Tập II

## Chương Tám

PHÂN LOẠI CHÁNH TINH TẤN  
(*Sammappadhānavibhaṅga*)

## A. CHƯƠNG KINH TẠNG

1392. [289] Giờ đây trong bản phân tích chánh cần tiếp theo sau đó, **cattāro** <208.1> (“bốn”) là cách phân chia số học. Theo cách đó ngài cho thấy cách phân tích chánh cần chẳng ở trên mà cũng chẳng ở dưới. **Sammappadhāna** (“Chánh Cần”) [có nghĩa là] cố gắng là lý do, cố gắng là phương tiện và cố gắng là khôn ngoan.

1393. **Idha bhikkhu** (“một tỳ khuru ở đây”): một tỳ khuru đang tu luyện theo hệ thống Giáo Pháp này. **Anuppannānaṃ** (“bất khởi xuất”): không cho sanh ra. **Pāpakānaṃ** <208.2> (“điều ác”): xấu xa, ác. **Akusalanānaṃ dhammānaṃ** (“các pháp bất thiện”): các pháp thiện. **Anuppādāya** (“đối với điều bất khởi xuất”): chưa phát sanh. **Chandaṃ janeti** (“ngài tạo ra ước vọng”): ngài khiến cho phát sanh, làm cho phát sanh. Ta gọi dục thiện là ước muốn hành động. **Vāyamati** <208.3> (“ngài tinh tấn”): ngài thực hiện một cố gắng mãnh liệt[1]. **Viriyaṃ ārabhati** (“sử dụng chuyên cần”): ngài sử dụng sức mạnh thân xác và tâm linh. **Cittaṃ paggaṇhāti** (“làm kiên tâm”): ngài khuấy động tâm linh với cùng câu sanh tinh tấn đó. **Padahati** (“phấn đấu”): ngài sử dụng tinh tấn với hết sức mình. Nhưng lần lượt ta cũng nên phân tích bốn loại tinh tấn này cùng với tu luyện, phát triển, thường xuyên luyện tập cộng với kiên trì.

1394. **Uppannānaṃ pāpakānaṃ** <208.4> (“về điều ác nổi lên”): liên quan đến các pháp ác đã thâm nhập ta không thể gọi là chưa sanh.[2] **Pahānāya** <208.5> (“đối với việc loại bỏ”): nhằm mục đích từ bỏ, đoạn trừ.

1395. **Anuppannānaṃ kusalanānaṃ** <208.6> (“về điều thiện chưa sanh”): đối với những pháp thiện chưa sanh đã trở thành có lợi (thiện). **Uppādāya** <208.7> (“khiến cho khởi xuất”): nhằm mục tiêu nhằm đến việc khởi xuất.

1396. **Uppannānaṃ** <208.8> (“đã sanh”): đã tạo ra. **Thitiyā** <208.9> (“để duy trì”): nhằm mục tiêu duy trì. **Asammosāya** (“không biến mất”): nhằm mục tiêu không để mất đi. **Bhiyyo-bhāvāya** (“tăng cường sức mạnh”): nhằm mục tiêu gia tăng. [290] **Vepullāya** (“tăng triển thêm”): nhằm đến sự dồi dào. **Bhāvanāya** <208.10> (“phát triển, tiến bộ thêm”): nhằm tiến tới. **Pāripūriyā** (“hoàn hảo”): nhằm mục tiêu hoàn chỉnh, hoàn hảo hóa.

1397. Đầu tiên việc này nhằm mục đích vạch ra ý nghĩa từng từ riêng biệt thuộc bốn loại chánh cần liên quan đến phần tóm lược này. Giờ đây đề cho thấy các từ này được phân tích liên tiếp nhau, trong

đoạn mô tả bắt đầu với các từ **Kathaṅ ca bhikkhu anuppanṇānaṃ** <208.12> (“bằng cách nào một vị tỳ khuru... không cho phát sanh”)

1398. Về điểm này, tập chú giải nhắm tới điều tương đồng với những gì đã được truyền lại cho ta trong tập Dhammasaṅgaha(= dhammasaṅgaṇi) nên được hiểu theo cùng một cách như vậy; nhưng liên quan đến những gì không được truyền lại trong trường hợp này. Trước tiên việc giải nghĩa từ “ước muốn” **yo chando** <208.25> (“điều được ước ao”) lại là điều được ao ước bằng cách kêu gọi. **Chandikatā** [3] (“lập nguyện”): là hiện trạng ước ao hay đặc tính ảnh hưởng đến ước ao. **Kattukamyatā** (“ước ao được hành động”) =kattu+ kāmata; **kusalo** (“điều thiện”) là có tài khéo.

1399. **Dhammacchando** (“pháp dục”) đó là dục của thực tính (*sabhāvacchanda*). Vì dục này có nhiều loại và có nhiều khía cạnh như thế ái dục (*tanhāchanda*), tà kiến dục (*ditthichanda*) tinh tấn dục (*viriyachanda*) pháp dục (*dhammacchanda*). Trong ví dụ này, “dục thiện với giới pháp chính là ước muốn hành động” được chú tâm cho đó là “pháp dục” nằm trong số những dục này.

1400. **Imaṃ chandaṃ janeti** <208.26> (“ngài phát ra dục này”): là người có ảnh hưởng đến ước ao tạo ra ước vọng. **Sañjaneti** (“tạo ra”): từ này được tạo ra với tiếp đầu ngữ. **Uṭṭhāpeti** <208.27> (“nổi lên”): kẻ nào gây ảnh hưởng đến ước ao sẽ tạo ra ước vọng. **Samuṭṭhāpeti** (“làm trào ra”): từ này làm tăng thêm nhờ tiếp đầu ngữ. **Nibbatteti** (“làm xảy ra”): là người ảnh hưởng đến ước vọng được xảy ra. **Abhinibbatteti** (“làm sanh khởi”): từ này làm tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ.

1401. Hơn thế nữa, kẻ nào gây ảnh hưởng đến ước vọng thì “tạo ra dục” kẻ nào gây ảnh hưởng đến ước ao liên tục cũng sẽ “tạo ra” dục.” Kẻ nào làm nổi dậy trở lại khi ước vọng bị xa sút liên tục do một số trở ngại nổi lên chính là người giữ cho dục liên tục chuyển động “tạo cho dục nổi dậy”. Kẻ nào làm sáng tỏ ước vọng hầu làm tạo ra dục là người không ngần ngại khiến cho lòng dục trào dâng. Không may mắn miễn cưỡng cũng như không dè dặt khiến dục trào dâng.”

1402. Trong phần mô tả về tinh cần, kẻ nào gây ảnh hưởng đến lòng hăng hái thì **viriyam ārabhati** <209.6> (“người khởi động chánh tinh cần”) [291] Từ thứ hai được tăng thêm với một tiếp đầu ngữ. Kẻ nào gây ảnh hưởng đến lòng hăng hái **āsevati bhāveti** <209.7> (“vun trồng và phát triển chánh tinh cần”). Kẻ nào gây ảnh hưởng đến hăng hái liên tục **bahulīkaroti** (“thì tu tập liên tục”). Kẻ gây ảnh hưởng đến chánh tinh cần ngay từ đầu **ārabhati** <209.6> (“khởi xuất chánh tinh cần”). Kẻ gây ảnh hưởng liên tục **samārabhati** (“khởi xướng”). Kẻ nào năng lui tới với chánh tinh cần bằng cách tu luyện chánh tinh cần đó **āsevati** <209.7> (“tu tập chánh tinh cần”). Kẻ nào tạo cho chánh tinh cần tăng triển **bhāveti** (“phát triển chánh tinh cần”). Kẻ nào thực thi chánh tinh cần trong mọi sanh hoạt **bahulīkaroti** (“làm cho sung mãn chánh tinh cần”).

1403. Trong phần giải thích tình trạng kiên tâm, kẻ nào chế ngự được tâm linh trong việc tu luyện tinh cần **cittaṃ paggaṇhāti** <209.10> (“luyện tập ý chí”): “nổi lên” là ý nghĩa ở đây. Kẻ nào luyện tập tâm liên tục **sampaggaṇhāti** <209.11> (“bảo trì”). Kẻ nào ủng hộ được hiện trạng ý chí như vậy cường ép không để cho ý chí rơi trở lại tình trạng cũ **upatthambheti** (“ủng hộ”). Kẻ nào ủng hộ liên tục nhằm mục tiêu củng cố những gì đã tu luyện **paccupatthambheti** (“hỗ trợ”).

1404. Trong phần giải thích từ “duy trì” (*thiti*). **Yā thiti so asammo** <210.28> (“điều gì đã được duy trì thì không thể biến mất”)v.v... là những gì được đề cập đến để chứng tỏ cho thấy toàn bộ các từ này bắt đầu với từ “không biến mất” (*asammosa*) đều là từ đồng nghĩa với các từ ở trên, ta cũng có thể nói mỗi từ ở trên đều có nghĩa tiếp theo sau đây. Điều còn lại đều có nghĩa đã quá rõ ràng.

1405. Đây là vị trí đầu tiên trong tập chú giải Pāli; nhưng phần tiếp theo là thảo luận về định nghĩa. Vì phần thảo luận về Chánh Cần này gồm hai phần là: hiệp thế và siêu thế.

### Chánh cần hiệp thế.

1406. Về vấn đề này, thuộc hiệp thế chính là giai đoạn đầu tiên nơi mọi [chánh đạo][4] ta nên hiểu như là vào giai đoạn chánh đạo hiệp thế theo phương pháp của Kassapa Saṃyutta; vì có lời kể lại rằng: “Các chư huynh thân mến, có bốn chánh cần này, thế nào bốn nào vậy? Chư huynh thân mến, ở đây một vị tỳ khuru nhiệt tâm như vậy thì những pháp ác, pháp bất thiện không diễn ra, bằng không chúng có thể gây hại cho ta”; vị ấy chứng tỏ lòng nhiệt tâm như sau: những ác bất thiện pháp đã sanh có thể gây hại cho ta, nếu chúng không được đoạn trừ. Ngài chứng tỏ lòng nhiệt tâm như sau:

“Những pháp thiện không diễn ra có thể gây hại cho ta nếu như chúng không xuất hiện.” Ngài chứng tỏ lòng nhiệt tâm như sau: “Những pháp thiện đã khởi xuất có thể gây hại cho ta nếu chúng bị diệt.” (xin đọc S. ii. 197)

1407. Và ở đây, **anuppannā kusalā dhammā** (“*những pháp thiện chưa sanh*”) vừa là chỉ, quán và cũng là thánh đạo nữa. [292] **Uppannā kusalā dhammā** (“*các pháp thiện đã sanh*”) chứng tỏ là chỉ và quán mà thôi. Nhưng các pháp này không là thánh đạo, chỉ xuất hiện có một lần, lại gây hại cho ta nếu chúng bị diệt; vì chúng chỉ có thể bị diệt bằng cách tạo ra nguyên nhân cho quả. Nói cách khác, “chỉ có chỉ và quán được cứu xét liên quan đến giai đoạn sơ đẳng này mới được đề cập đến[5] mà thôi.” Nhưng điều đó lại không chính xác.

1408. Về điểm này, đây là chuyện kể nhằm làm sáng tỏ chỉ và quán, nếu bị diệt sẽ gây hại cho ta ra sao.

1409. Có một vị Trưởng Lão đã triệt phá hết các cấu uế, hình như ngài đang suy tính thực hiện cúng dường tại một Bảo tháp có trồng cây Bồ Đề.[6] Có một Sa-di đi theo, thầy có [nhiệm vụ mang đồ đạc] cho vị Trưởng Lão. Sa-di này xuất thân từ vùng quê thuộc Bảo tháp vĩ đại này và đã gia nhập thiền viện Piyānga[7]. Khi Tăng Đoàn các vị Tỷ khuru đã cúng dường tại Bảo tháp vào buổi tối, ngài Trưởng Lão không xuất hiện tham gia cúng dường cùng với Tăng Đoàn. Tại sao vậy? vị nào đã đoạn tận các lậu hoặc thì quy y Tam Bảo với cung cách hết sức trang trọng. Chính vì thế khi Tăng Đoàn các tỷ khuru quay trở lại phòng riêng sau khi đã thực hiện cúng dường, vào lúc mọi người đang dùng bữa tối, Trưởng Lão liền ra ngoài một mình mà không báo cho ai biết, ngài có ý đi kính lễ Bảo tháp một mình mà thôi.

1410. Sa di suy nghĩ: “Tại sao Trưởng Lão lại ra ngoài một mình vào thời điểm không bình thường như vậy? Ta phải tìm cho ra lẽ”, và Sa di ra ngoài bám theo vết chân thầy mình. Vì không để ý nên Trưởng Lão không biết có sự hiện diện của đệ tử, ngài liền đi lên khu vực vây kín trong chùa từ cổng phía nam. Sa di bám sát vết chân của thầy mình cũng đi lên theo. Ngay khi Trưởng Lão chiêm ngắm Bảo tháp, có phi lạc khôn tả tràn ngập toàn thân ngài, như có Đức Thế Tôn làm đối tượng hành thiền và ngài đã toàn tâm toàn lực nhập thiền định. Ngài đã kính lễ Bảo tháp với niềm vui sướng vô tận. Chứng kiến cung cách thầy mình kính lễ Bảo tháp, Sa di liền suy nghĩ: “Thiền sư của ta kính lễ với niềm hân hoan lớn lao trong lòng. Điều gì sẽ xảy ra nếu như ta dâng cúng hoa (*pūjā*) vào lúc này?”

1411. Sau khi đã kính lễ Trưởng Lão đứng lên, hai tay chấp lại để trên đầu ngài đứng yên lặng nhìn lên Bảo tháp vĩ đại. Ngay lúc đó Sa di liền hăng giọng chứng tỏ sự hiện diện của mình. Trưởng Lão nhìn quanh và thấy đệ tử của mình liền hỏi. “Con đến lúc nào vậy?”

Thưa ngài thiền sư kính mến, khi ngài còn đang kính lễ Bảo tháp. Ngài đã kính lễ Bảo tháp với lòng hân hoan khôn xiết. Điều gì sẽ diễn ra nếu như ngài lấy hoa mà dâng cúng?

Đúng vậy, hỡi đệ tử, ở nơi nào không qui tập Xá lợi Đức Phật như tại Bảo tháp này. Ai lại không kính lễ Bảo tháp to lớn (*thūpa*) không gì sánh bằng như vậy mà lại không dâng kính hoa?”

1412. Sa di lên tiếng: “Xin thầy hãy đợi một chút, con sẽ quay trở lại ngay thôi.” Và ngay sau đó Sa di cũng nhập thiền Jhana và bằng sức mạnh thần thông Sa di đã bay tới núi Hy-mã-lạp-son, Sa di đã đổ đầy nước vào chiếc bình lọc và cắm vào bình đầy hoa tươi muôn màu tỏa hương thơm ngát. [293] Và trước khi Thiền Sư di chuyển từ cổng nam đến cổng bắc; Sa di đặt vào tay Trưởng Lão chiếc bình lọc cắm đầy hoa nói rằng: “Kính thầy, xin thầy hãy dâng hoa đi.”

Trưởng Lão lên tiếng, bình này hoa có ít quá chăng?

Nào, kính Ngài hãy dâng những đóa hoa này nhằm làm rạng danh ân đức đặc biệt của Đức Thế Tôn.

1413. Vị Trưởng Lão đi theo cầu thang lên lối vào phía tây và bắt đầu dâng hoa trên phòng bên trong sân thượng có rào chắn (*kucchivedikā-bhūmi*). Lập tức toàn bộ sân thượng được phủ đầy hoa, rơi xuống phủ đầy cả tầng hai ngập lên tới đầu gối. Ngài bước xuống tầng dưới và cũng dâng hoa tại lối ngõ dành cho người đi bộ (*pāda-piṭṭhikapanti*), lập tức từ trời hoa rơi xuống phủ đầy tầng lầu nhất. Thấy hoa phủ đầy, ngài liền bước xuống tầng trệt và rải hoa trên sân nhà tầng trệt đó. Và khắp nơi

trong khuôn viên Bảo tháp đó đều được phủ đầy hoa. Sau khi đã rải hoa phủ khắp nơi, ngài Trương Lão liền nói với Sa di: “Hỡi thầy Sa-di, vẫn chưa hết hoa đâu.”

Thưa thầy, xin dốc ngược chiếc bình lọc nước xem sao.

1414. Dốc ngược chiếc bình, Ngài Trương Lão lắc chiếc bình và chẳng còn chiếc hoa nào nữa. Ngài liền trao chiếc bình lại cho Sa di và dạo quanh Bảo tháp ba vòng, luôn giữ phía bên phải với [8] bức tường con Voi. Ngài dừng lại để kính lễ tại bốn cổng thành [9]. Khi đã quay trở lại phòng riêng (am) của mình. Ngài Trương Lão suy nghĩ: “Làm thế nào đệ tử của mình lại có được sức mạnh thần thông như vậy!” Liệu Sa di có thể liên tục duy trì được sức mạnh thần thông này hay chẳng? Và nhận thấy Sa di không thể làm được điều đó Trương Lão liền nói với Sa di: “Hỡi Sa di, giờ đây nhà ngươi đã được phú cho sức mạnh phi thường. Nhưng sau này, khi sức mạnh đó biến mất, Sa di sẽ uống cháo sùng do chính tay một cô gái thợ dệt sửa soạn cho nhà ngươi.

1415. Chính do lỗi phạm từ hồi trai trẻ, thế nên những lời của thiền sư không thể khuấy động được Sa-di để hỏi ngài như sau: Xin thầy giải thích đề mục thiền định đó cho con, thưa ngài trưởng lão kính mến, và Sa-di đã bỏ đi như thể không nghe thấy gì cả, nghĩ rằng: ‘Trời đất thật, không hiểu thầy mình nói điều gì vậy?’

1416. Sau khi kính lễ bảo tháp và cây Bồ Đề, Vị Trưởng Lão truyền cho Sa di sửa soạn lấy bát khát thực và y cà sa và trong một quãng thời gian sau họ đã tới được Thiền Viện Lớn tại Kutełitissa.

1417. Thầy Sa di đã không lên đường khát thực chung với thiền sư của mình, nhưng sau khi hỏi thầy xem ngài đi đến ngôi làng nào để khát thực? khi Sa di biết thiền sư của mình đã đến cổng làng, thầy liền lấy bát khát thực của mình và của cả thầy mình, cùng với y cà sa và bay trên không [294] đến ngôi làng đó để khát thực. Cứ mỗi lần vị trưởng lão cảnh cáo đồ đệ: “hỡi Sa di, đừng hành động như vậy, sức mạnh thần thông của người phạm phu không bền và vững chắc đâu; thực hiện một điều trông thấy không thích hợp như vậy, rất có thể sức mạnh đó có thể biến mất ngay tức khắc đó. Và sau khi đã làm mất một thiền chứng an tịnh như vậy thì người đó không thể đứng vững trong tu luyện cuộc sống phạm hạnh được nữa [10]. Nhưng thầy Sa di nghĩ: Trời đất thật, không hiểu thầy mình đang nói gì vậy? và Sa di không muốn nghe nữa. Sa di cứ tiếp tục thực hiện như những gì cậu đã làm trước đó.

1418. Kính lễ Bảo tháp đó một khoảng thời gian sau Trương Lão đã đến ngôi chùa Kupavena. [11] Đang khi Trương Lão cũng đến cư trú tại đó, thầy Sa di vẫn cứ tiếp tục thực hiện những phép mầu như trước. Thế rồi một ngày kia có cô gái xinh đẹp, con một người thợ dệt đang trong thời thanh xuân đang trên đường rời khỏi làng Kupavena. Và nàng đang bước xuống đầm sen để hái hoa, vừa đi vừa hát như nàng vẫn thường làm. Nhưng ngay lúc đó Sa di bay ngang qua trên đầm sen. Và giống như một người câu cá mù đây bí ẩn. [12] Thầy Sa di nghe thấy tiếng nàng hát. Ngay lập tức sức mạnh thần thông nơi Sa di tan biến và thầy trông giống hệt con quạ bị gãy cánh. Nhưng nhờ đã chứng đắc được an tịnh Sa di không rơi ngay xuống nước, nhưng rơi từ từ như một hạt bông vải đang chìm xuống, Sa di đã trôi dạt vào bờ đầm sen.

1419. Ngay tức khắc Sa di đã nhanh chóng chạy lại trả cho thiền sư của mình cả bát khát thực và y cà sa của mình. Thiền sư [suy nghĩ:] “Đúng như ta đã dự đoán trước; [ngay cả] nếu Sa di có bị ngã cản thì chàng cũng sẽ không quay trở lại”. Thiền sư không nói một lời và đi vào trong làng khát thực.

1420. Thầy Sa di ra đi và ngồi trên bờ đầm sen chờ cho nàng bước ra khỏi nước. Nàng cũng đã nhìn thấy Sa di bay trên không và giờ đây đã quay trở lại và ngồi chờ nàng trên bờ, nàng biết rõ chỉ vì nàng mà Sa di đã trở nên không hài lòng. Nàng nói, hỡi Sa di hãy bước lại đây. Chàng thực hiện y lời nàng. Nàng lên khỏi nước, sau khi đã mặc quần áo vào, liền tiến đến với chàng. Nàng hỏi, “Có gì vậy, thưa thầy Sa di.?”

1421. Chàng kể lại câu chuyện của mình. Với rất nhiều biện minh nàng vạch ra nỗi nguy hiểm trong cuộc sống gia đình và những lợi ích to lớn trong cuộc sống phạm hạnh [nhưng] cho dù với tất cả những lời tán tỉnh của nàng, nhưng nàng vẫn không thể xua tan được nỗi bất mãn nơi chàng [nghĩ rằng]: Chính lỗi tại tôi mà chàng đã đánh mất hết sức mạnh thần thông, thật không đúng nếu ta bỏ chàng vào. Nàng nói với Sa di hãy chờ tại đó. Nàng chạy về nhà và kể lại toàn bộ sự việc xảy ra cho cha mẹ nghe. Cả hai ông bà cũng chạy ra và cho dù họ đã cảnh cáo Sa di bằng đủ mọi cách, nhưng vì



chàng không muốn nghe, họ liền nói: Xin đừng có tưởng chúng ta là gia đình thuộc đẳng cấp thượng lưu, [13] chúng ta chỉ là hạng thợ dệt và đan giỏ mà thôi. Liệu chàng có thể làm công việc dệt vải được chăng?’ Thầy Sa di nói: “Hỡi đạo hữu, nếu ta trở thành một đạo hữu bình thường ta sẽ có thể làm được cả nghề dệt vải lẫn nghề đan lát. Có gì đâu? Xin đừng có thêm muốn ta chỉ vì bộ y cà sa này [hãy cho ta đồ thường dân để mặc đi nào.]”

1422. [295] Sau khi đưa cho cậu ta một bộ đồ để che ngang phần thắt lưng, người thợ dệt liền dẫn Sa di về nhà và gả con gái cho thầy. Sau khi đã học nghề dệt vải, thầy Sa di cũng làm việc tại xưởng dệt chung với những người thợ dệt khác. Các bà vợ của những người thợ dệt khác đã nấu cơm sớm vào buổi sáng và mang theo [vào phòng làm việc]. Vợ của Sa di lại không đến thẳng ngay nơi làm việc. Khi những người thợ dệt khác nghỉ tay để dùng bữa, chàng ngồi nghỉ vớ vắn với con thoi trong tay. Sau cùng thì nạng cũng tới. Chàng liền mắng nạng mà rằng: “Sao em mãi giờ mới tới!”

1423. Và khi họ biết rằng tâm trí [của người đàn ông] đã đeo bám chặt lấy họ, thì các người phụ nữ liền đối xử với Sa di chẳng khác gì một nô bộc, ngay cả khi người đàn ông đó có là một Chuyển Luân Vương đi chăng nữa. Chính vì thế nạng liền trả lời như sau: “Nơi gia đình của người khác, củi đuốc, lá cây, muối và đủ mọi thứ đều do người hầu hạ giúp việc và hầu hạ [14] lo liệu đầy đủ cả. Nhưng em chỉ có một mình. Anh chẳng biết trong nhà có gì và thiếu thốn điều gì cả, nếu chàng muốn, thì hãy ăn đi nào, nhược bằng không thì đừng có ăn.”

1424. Chàng nói: “Không những em đã mang cơm đến cho anh quá trễ khi trời đã xế chiều mà em còn làm tổn thương đến anh bằng những lời lẽ như vậy sao!” Thế rồi chàng nổi giận đùng đùng và chẳng còn nhìn thấy trời trăng gì nữa, vớ được bất kỳ điều gì chàng liền đập nạng với thứ đó. Chàng rút con thoi ra khỏi khung dệt và ném vào nạng. Nhìn thấy con thoi bay tới, nạng quay đi nửa vòng. Bởi chung một đầu con thoi rất nhọn và sắc và khi nạng quay một vòng thì đầu con thoi liền bay trúng ngay vào tròng mắt của nạng và găm vào đó. Lập tức nạng đưa hai tay lên bịt mắt. Máu từ vết thương tuôn ra xối xả.

1425. Và ngay lúc đó chàng nhớ lại lời của thầy mình. Chàng bắt đầu la lớn lên rằng: “Chính những điều này đã được thầy ta nói trước! Trong tương lai nhà người sẽ ăn cháo trắng trộn với máu của người tớ gái bị mù.” Giờ đây những gì Trưởng Lão đã nhìn thấy trước đã trở thành hiện thực. Ôi thầy tôi, nhìn xa trông rộng biết nhường nào!

Chính vì thế một số người nói rằng: “Đủ rồi, anh bạn, đừng nói nhiều. Con mắt bị hư không thể chữa lành lại được bằng lời kêu la than vãn nữa.”

Chàng liền nói: “Ta không than khóc vì lý do đó. Nhưng có liên quan đến điều thầy ta đã nói trước.” Và chàng kể lại cho họ nghe tất cả những gì đã xảy ra. Chính vì thế mà chỉ và quán đó một khi đã tiêu hoại sẽ gây hại cho con người ta là vì vậy.

1426. Lại có một chuyện kể khác nữa. Có khoảng độ ba mươi vị tỳ khưu đã kính lễ một Bảo tháp lớn tại thành phố Kalyāṇi, và khi họ đã đi xuống một cánh rừng có con đường chính dẫn vào, họ nhìn thấy có một người xuất hiện, người này đang làm việc trong một cánh rừng đốt than gần ngay bên cạnh đường. Toàn thân người đó vấy bẩn bụi than, và chiếc vải thắt ngang lưng duy nhất màu vàng đang quấn ngang mình cũng lem luốc hết toàn là vết than. Chính vì thế nhìn vào người đó ta cứ tưởng như trông thấy một cục than. [296] Sau khi đã thực hiện xong công việc ban ngày. Người đó lượm lật một bó củi đốt xem quá phân nửa và vác về nhà, đi theo một lối mòn với tóc dài như treo ngang lưng, người đốt than dừng lại nhìn thẳng vào các vị tỳ khưu.

1427. Khi chứng kiến một con người như vậy, các Sa di nhìn nhau nói rằng: “Hỡi ông bạn, bố của bạn, ông nội của bạn, ông chú của bạn.” Thế rồi họ cười khúc khích với nhau và tiếp tục đi. Họ cất tiếng hỏi. “Hỡi cận sự nam, tên nhà người là gì vậy?” Khi nghe các vị hỏi tên mình như vậy, người thợ đốt than cảm thấy rất bối rối và đặt bó củi xuống sửa lại chiếc áo cho chỉnh tề. Người đó kính lễ các Sa di nói rằng: “Xin các vị đợi tôi một lát.”

1428. Các vị Trưởng lão cũng chờ. Các Sa di tiến lên và cười nhiều hơn ngay trước mặt các vị Trưởng lão. Người cận sự nam nói: “Nhìn kia tôi là giống gì sao nhìn thấy tôi các vị lại cười to đến thế! Thật vậy trước kia tôi cũng là một vị sa môn giống như các vị đó. Nhưng các vị vẫn chưa đạt đến tình trạng tâm nhất cảnh tính. Tôi cũng có sức mạnh với nhiều khả năng thần thông và mạnh mẽ nơi

chánh pháp này. Tôi đã xử lý đất cũng giống như gió và gió cũng giống như đất; tôi cũng xử lý được cả điều ở xa cũng như ở gần. Tôi cũng đã thâm nhập một lần vào tới tận cả Thập Vạn<sup>[15]</sup> ta bà thế giới. Các vị có nhìn thấy tay tôi không? Giờ đây trông chúng giống như cánh tay khi. Ngồi thiền tại đây tôi có thể với chính bàn tay này đưng tới tận mặt trăng và mặt trời. Tôi ngồi thiền lấy mặt trăng và mặt trời làm bệ ngồi. Đó là những sức mạnh kỳ diệu của ta tiêu hoại đi vì lười biếng. Xin đừng có lười biếng nhé. Chỉ vì chây lười mà người ta sẽ phải gánh chịu những điều tàn tạ như vậy đó. Những kẻ nào sống cố gắng tích cực sẽ chấm dứt được sanh, lão và tử. Chính vì thế liệu các vị có thể lấy tôi làm bài học hãy cố gắng liên tục đi, thưa các vị đáng kính!”

1429. Người đót than đã khuyên và cảnh cáo các Sa di như vậy. Bị thôi thúc do động tâm của những lời ông ta nói. Ba mươi vị đã chiếu cố thiền quán và họ đã đạt đến bậc A-la-hán.

1430. Như vậy điều này cũng nên hiểu rằng chỉ và quán nếu bị tiêu hoại sẽ gây hại cho cả người khác nữa vậy.

1431. Đầu tiên đây là một định nghĩa việc thảo luận về chánh cần hiệp thế. Nhưng vào sát na chánh cần thuộc thánh đạo siêu thế đây chỉ là một loại chánh cần với bốn tên gọi khác nhau với bốn nhiệm vụ khác nhau.

1432. Về điểm này,<sup>[16]</sup> “Đối với [chánh cần] “không cho phát sanh” [nghĩa là] không cho phát sanh do không thường xuyên lui tới (*asamudācāra*) hoặc do có đối tượng không có kinh nghiệm. Vì không có các pháp bất thiện xấu xa nào, lại chưa phát sanh ở nơi nào khác hơn là vòng luân hồi chưa được bắt đầu tái sanh. Và chính những pháp không cho phát sanh đó nổi lên khi chúng xuất hiện <sup>[297]</sup> và được diệt trừ khi chúng bị diệt trừ.

1433. Về điểm này, một người không thường xuyên lui tới với các phiền não, do tối ngày phải bận bịu với công việc; người khác lại do [bận bịu với sách vở (*gantha*) với những việc tu tập đầu đà]. Thiền định, thiền quán hay xây dựng. Bằng cách nào vậy?

1434. Một người thực hiện các nhiệm vụ thường nhật. Các phiền não không còn cơ hội xuất hiện nơi những người thực hiện 82 bổn phận tối thiểu, mười bốn bổn phận to lớn hơn và các bổn phận liên quan đến các đại sảnh trong Bảo tháp, với cây Bồ Đề, với việc nước uống, bồn đựng nước, phòng giới bát quan trai (Upasatha) và liên quan đến kẻ đi người lại trong Bảo tháp. Nhưng vào các dịp khác, khi người đó đã bỏ qua bổn phận của mình và đi chu du nhàn hạ đây kia. Các phiền não lại nổi lên trong người đó do phi như lý tác ý và thất niệm như vậy, các phiền não đó đã khởi sanh sau khi không cho phát sanh thông qua không lui tới thường xuyên.

1435. Người khác lại chuyên tâm vào sách vở. Người đó nghiên cứu hết bộ Kinh Phật này đến bộ Kinh Phật khác, một hai ba bốn và năm tập. Khi người đó nghiên cứu lời Đức Phật dạy trong Tam Tạng để biết ý nghĩa. Theo phương cách Kinh Pāli, theo phương cách những chuỗi nhiều chủ đề khác nhau (*anusandhi*.) bằng cách theo thứ tự kế tiếp nhau (*pubhāpara*) tụng các kinh đó, nghiên cứu, cứu xét, nhật lại, diễn giảng và giải thích. Các phiền não không còn có cơ hội xuất hiện. Nhưng vào lúc khác, khi người đó bỏ sách sang một bên và đi ngao du không chút chú ý, chúng liền xuất hiện đúng lúc phi như lý tác ý và thất niệm. Như vậy chúng đã khởi sanh sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới.

1436. Nhưng một người khác lại thọ trì các hạnh đầu đà. Người đó chọn lấy cho chính mình những giới đức của mười ba hạnh đầu đà. Khi người đó chuyên tâm vào các giới đức nơi các hạnh đầu đà đó, thì các phiền não không có cơ hội xuất hiện. Nhưng vào thời điểm khác khi người đó đã bỏ qua không thực hành các hạnh đầu đà đó và đi ngao du đây kia sau khi đã trở lại hiện tình phong phú. Các phiền não sẽ nổi lên nơi người đó do phi như lý tác ý và thất niệm. Như vậy các phiền não cũng đã khởi xuất sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới.

1437. Nhưng người khác lại là chuyên gia chứng đắc được tám thành tích. Vì người đó đã duy trì được tình trạng thiện xảo hướng tâm, v.v... trong thiền thứ nhất v.v.. các phiền não không còn cơ hội xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác khi người đó hoại thiền Jhana hay từ bỏ không nhập thiền Jhana và chỉ la cà trò chuyện gẫu .v.v... thì các phiền não lại khởi sanh trong người đó do phi như lý tác ý và thất niệm. Như vậy các phiền não đó đã khởi sanh sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới thâm nom.

1438. Nhưng người khác lại tu luyện thiên quán. Người đó kiên trì tiếp tục tu tập bảy tuý quán. [298] và về mười tám chánh tuệ giác. Vì người đó kiên định như vậy, các phiền não không còn cơ hội xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác, khi người đó bỏ không kiên trì tiếp tục công việc tu luyện thiên quán và lại bận bịu thực hiện những việc luyện tập thể thao. Chúng lại xuất hiện trở lại do phi như lý tác ý hoặc thất niệm. Như vậy chúng cũng đã khởi sanh sau khi không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới thăm nom.

1439. Một người khác lại bận bịu trong công việc xây dựng; người đó cho xây một ngôi nhà giới bát quan trai (Uposatha) một nhà ăn v.v... khi người đó chỉ suy tính đến những vấn đề đó, thì các phiền não không có cơ hội để xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác, khi công việc xây cất đã hoàn tất hay bị tạm ngưng thì các phiền não đó lại nổi lên do phi như lý tác ý hoặc thất niệm. Như vậy các phiền não đó cũng lại khởi sanh sau khi không cho khởi sanh do không thường xuyên lui tới thăm nom.

1440. Nhưng một người khác đã từ cõi Phạm Thiên quay trở lại và đã trở thành một con người thanh tịnh vì chẳng còn việc tu luyện nào nữa nơi người đó. Thế nên các phiền não không còn cơ hội xuất hiện. Nhưng vào một dịp khác, khi người đó đã tu luyện về điều đó, các phiền não đó liền xuất hiện do phi như lý tác ý, hoặc thất niệm. Như vậy chúng các phiền não đó cũng lại khởi sanh trở lại sau khi không cho khởi sanh do không thường xuyên lui tới thăm nom.

1441. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu thế nào là pháp không cho khởi sanh thông qua không thường xuyên lui tới thăm nom.

1442. Thông qua một đối tượng chưa có kinh nghiệm là như thế nào? Ở giai đoạn này một số người có được một đối tượng tạo ra sắc khoái, v.v... chưa từng cảm nghiệm được trước đó. Phiền não tham, v.v... nổi lên nơi người đó do phi như lý tác ý và do thất niệm. Như vậy [đối tượng đó] sau khi đã là không cho khởi sanh thông qua đối tượng chưa từng được kinh nghiệm lại nổi lên.

1443. Nhưng vào sát na thánh đạo siêu thế thì đối tượng đó chính là chánh cần duy nhất hoàn tất cả hai nhiệm vụ không cho khởi sanh nơi những gì chưa khởi sanh và có thể nổi lên như thế, và cũng thực hiện chức năng diệt trừ những gì đã khởi sanh.

1444. Chính vì thế ta nói đến ác pháp đã khởi sanh, nhưng ở đây khởi sanh lại có bốn loại: [17] (1) khởi sanh như là việc xuất hiện bình thường, (2) khởi sanh như đã được cảm nghiệm và đã trôi qua, (3) khởi sanh trong trường hợp đã có cơ hội. (4) khởi sanh vì đã có được một lãnh vực.

1445. Về điểm này loại (1) những phiền não đã tồn tại. Đã có được khởi sanh, v.v... thì khởi sanh như là điều xuất hiện bình thường.

1446. (2) Khi nghiệp đã được tích lũy tốc lực tâm, thì quả nghiệp đã chấm dứt sau khi cảm nghiệm được bản chất cơ bản của đối tượng trở thành “qua đi sau khi đã cảm nghiệm được” và nghiệp sanh và diệt trôi qua sau khi đã xuất hiện, cả hai loại được coi như là đối tượng “đã khởi sanh như là [đối tượng] đã được cảm nghiệm và đã trôi qua.” [18]

1447 (3) Nghiệp thiện và bất thiện hạn chế quả của nghiệp khác và tạo cơ hội cho chính quả đó. [299] Khi một cơ hội như vậy được xuất hiện thì quả nổi lên. Từ thời điểm cơ hội đó hình thành được coi như là khởi sanh; ta gọi điều này là “khởi sanh sau khi đã có được cơ hội tốt”.

1448. (4) Nhưng ngũ uẩn được coi như là lãnh vực cho tuệ quán. Ngũ uẩn này được chia thành quá khứ v.v... nhưng các phiền não vốn thuộc ngũ uẩn này lại không được coi là quá khứ hiện tại và tương lai; thuộc về các uẩn quá khứ chúng không thể bị diệt trừ. Thuộc về các uẩn tương lai và hiện tại chúng cũng không thể bị diệt trừ. Ta gọi điều này là “khởi sanh sau khi đã có được một lãnh vực.” Kể từ đó các vị Trưởng Lão đã cho rằng: “Các phiền não không thể diệt trừ được nơi lãnh vực này lãnh vực nọ, [19] được coi như “ được khởi sanh sau khi đã có được một lãnh vực.”

1449. “Khởi sanh” lại có bốn loại như sau: (5) khởi sanh như là một tư cách đạo đức, (6) khởi sanh vì một đối tượng đã được bàn đến, (7) khởi sanh do việc không đè nén, (8) khởi sanh do không trừ tuyệt.

1450. Về điểm này, (5) điều gì đang tồn tại hiện nay chính là cái ta gọi là “khởi sanh như là một tư cách đạo đức.”

1451. (6) Sau khi con mắt đã được mở ra chỉ một lần, khi bắt lấy cảnh với tư cách là một tướng (dấu chỉ), ta không thể cho rằng các phiền não sẽ không nổi lên, ở bất kỳ sát na nào khi [đối tượng đó] được nhớ lại (*anussaritānussaritakkhane*). Tại sao vậy? Vì đối tượng đó đã được bàn đến. Giống như điều gì vậy? Chính vì ta không thể cho rằng sữa sẽ không chảy ra từ một vị trí trên một cây tạo ra sữa do ta lấy rìu chặt liên tục vào gốc. Như vậy ta gọi điều này là “đã khởi sanh vì đối tượng đó đã được bàn tới.”

1452. (7) Nhưng khi các phiền não không được trấn áp do các thiên chúng ta đã đạt được, ta không thể cho rằng chúng sẽ không nổi lên trong tình huống đó. Tại sao vậy? Vì không đè nén. Giống như điều gì vậy? Giống như ta không thể cho rằng nếu người nào đó lấy búa chém vào cây sữa. Thì sữa sẽ từ đó mà chẳng chảy ra. Như vậy ta gọi điều này là khởi sanh do không đè nén.

1453. (8) Nhưng tư tưởng cho rằng ta không thể nói rằng các phiền não không được trừ tuyệt nhờ thánh đạo sẽ không phát sanh nơi một người nào đó ngay cả nếu như người đó được tái sanh nơi tột đỉnh hiện hữu; cũng nên được thảo luận tỉ mỉ theo cùng một cách thức như vậy. Ta gọi điều này là “khởi sanh do không trừ tuyệt.”

1454. Trong số những cách thức “khởi sanh” đa dạng như vậy, ta nói đến bốn loại “khởi sanh” như sau, (1) “khởi sanh như là điều xảy ra một cách thường tình”. (2) “khởi sanh như đã được cảm nghiệm và đã qua đi.” (3) “khởi sanh vì có cơ hội thuận tiện” và (5) “khởi sanh như là một tư cách đạo đức” thì thánh đạo sẽ không thể nào triệt tiêu được (đoạn tận). Nhưng bốn loại “khởi sanh” còn lại, có nghĩa là (4). “khởi sanh vì đạt đến được một lãnh vực.”, (6) “khởi sanh vì ta đã đề cập đến một đối tượng”, (7) “khởi sanh do không đè nén.” và (8) “khởi sanh do không trừ tuyệt.” Thì thánh đạo có thể đoạn trừ được, vì thánh đạo một khi nổi lên, sẽ đoạn trừ các phiền não đó. Các phiền não được thánh đạo đoạn trừ được đó sẽ không được coi như là những phiền não quá khứ, tương lai và hiện tại.

1455. Và cả điều này cũng được nói tới: “Nếu như người đó diệt trừ được các phiền não quá khứ, chính tiêu diệt điều đã diệt. [300] đoạn diệt điều đã đoạn diệt, tạo ra tan biến điều đã tan biến, dập tắt điều đã biến mất: người đó đoạn trừ được quá khứ là điều không tồn tại...”

1456. Nếu người đó đoạn trừ được các phiền não tương lai, chính vì người đó đoạn trừ điều chưa được sanh ra. Đoạn trừ các phiền não tương lai chính là đoạn trừ điều chưa được tạo ra. Đoạn trừ điều chưa khởi sanh, chính là đoạn trừ điều chưa xuất hiện, đoạn trừ được phiền não tương lai chính là đoạn trừ được điều chưa tồn tại.

1457. Nếu người đó đoạn trừ được các phiền não hiện tại, chính vì kẻ nào tham lam loại bỏ được tham lam, kẻ nào sân hận loại bỏ được sân hận, kẻ nào si mê thì loại bỏ được si mê, kẻ nào ngã mạn loại bỏ được kiêu hãnh, tà kiến loại bỏ tà kiến, kẻ nào trạo cử loại bỏ tâm phóng dật, thì người đó không tìm thấy mục tiêu loại bỏ được đặc tính hoài nghi và kẻ nào lại ngoan cố từ bỏ được tùy miên; các pháp ác và thiện đều diễn ra cùng một lúc. Và luôn lúc nào cũng xuất hiện sự tu tiến phiền toái nơi thánh đạo vậy...

1458. Chính vì thế có phải chẳng có tu tiên gì nơi thánh đạo chẳng? chẳng có thực chứng nơi thánh quả chẳng, chẳng có đoạn trừ được những phiền não, chẳng có lãnh hội pháp chẳng?... [ngược lại] nơi thánh đạo lúc nào cũng xuất khởi phát triển, lúc nào thánh quả cũng thể hiện thực chứng, lúc nào cũng đoạn trừ được các phiền não, lãnh hội pháp, giống như gì vậy? Giống như một cây non vậy... [v.v... ]” ( Pts ii. 217 tt.)

1459. Ta thấy trình bày trong Kinh Pāli một ẩn dụ về một cây tạo ra quả chưa sanh ra.. Nhưng ta nên chứng minh với cây có quả đã sanh ra. Chính vì giống như có một cây xoài non mang trái. Và những người ăn một số quả xoài đó và hái đầy giỏ những trái non khác và rồi lại có người khác lấy chiếc rìu chặt luôn cây đó. Trong trường hợp như vậy, chẳng trái xoài nào thuộc quá khứ bị tiêu diệt cả kể cả các quả trong hiện tại và tương lai. Vì những quả trong quá khứ không bị tiêu diệt vì người ta đã ăn hết rồi. Và những quả tương lai vì chưa được sản sanh ra, người đó không thể tiêu diệt được. Nhưng khi cây bị đốn hạ; vì không có quả vào thời điểm đó, thì các quả hiện tại cũng không bị tiêu diệt. Nhưng chỉ có những trái nào do chất đất và nước tạo ra nếu như cây không bị đốn hạ thì bị tiêu diệt



mà thôi. Vì những gì không được sanh ra thì sẽ không được sanh. Những gì không tác tạo thì sẽ không thể được tác tạo. Những gì không hiện thực thì chẳng trở thành hiện thực được.

1460. Chính vì thế mà thánh đạo chẳng hề đoạn trừ được những loại phiền não quá khứ, v.v... cũng như không đoạn trừ được chúng, những phiền não nào đã xuất hiện, nếu các uẩn đã không được biến tri thông qua thánh đạo, chính là vì các uẩn đó đã được biến tri thông qua thánh đạo đã nổi lên. Những phiền não nào chưa khởi sanh sẽ không được sanh ra, chưa tạo ra sẽ không được tái tạo, chưa thể hiện cũng chẳng bao giờ được hiện thể cả.

1461. Lại nữa ý nghĩa này nên được giải thích bằng các vị thuốc do phụ nữ vừa có mang nhằm mục tiêu phá thai. [301] hay là nhằm mục tiêu chữa trị bệnh cho người ốm.

1462. Chính vì thế những phiền não được thánh đạo đã đoạn trừ sẽ chẳng được gọi là phiền não quá khứ, tương lai và hiện tại, thánh đạo cũng không thể đoạn trừ được phiền não đó. Nhưng ta chỉ đề cập đến những gì có liên quan đến các phiền não do thánh đạo đoạn trừ được coi là “ác pháp đã sanh” v.v... và không những thánh đạo chỉ đoạn trừ các phiền não mà thôi nhưng còn đoạn trừ cả chấp thủ vào các uẩn có thể nổi lên do việc không thể đoạn trừ được các phiền não đó.

1463. Theo chi tiết người ta đề cập đến vấn đề này như sau: thông qua đoạn diệt, tâm tạo nghiệp do trí nơi thánh đạo Nhập Lưu, thì danh và sắc có thể khởi sanh trong vòng luân hồi tái sanh vô thủy sẽ dừng lại ở đây. Ngoại trừ [thời gian] nơi bầy hiện hữu” (xin đọc Asl . 236)

1464. Như vậy thánh đạo nổi lên từ động thái chấp thủ và không chấp thủ. Nhưng lại thông qua ba cách hiện hữu. Thánh đạo nhập lưu xuất khởi khỏi cảnh, thánh đạo nhất lai xuất khởi khỏi một phần hữu nhân cảnh, thánh đạo bất lai xuất khởi khỏi nhân cảnh dục hữu và thánh đạo A-la-hán xuất khởi từ cõi sắc giới và vô sắc giới hiện hữu. “Thánh đạo này xuất khởi từ toàn bộ các loại hiện hữu” họ cũng cho biết như vậy.

1465. Thế rồi bằng cách nào, vào sát na thánh đạo xuất hiện, lại tu tiến khởi sanh điều chưa khởi sanh được? Hay làm thế nào việc duy trì những gì đã sanh lên? Thông qua chính việc xuất hiện thánh đạo vậy. Vì ta có thể gọi thánh đạo là chưa khởi sanh khi thánh đạo này diễn ra vì thánh đạo này đã không diễn ra trước đó. Những vị nào đã đến được một địa điểm chưa từng tới được trong quá khứ trước đó, phải cảm nghiệm một đối tượng chưa hề cảm nghiệm được trước đó đều có thể công bố như sau: “Chúng tôi đã tới được một địa điểm chưa từng tới trước đó. Chúng tôi cảm nghiệm được đối tượng chưa từng được cảm nghiệm trước đó”, và cái ta gọi là xuất hiện cũng có thể gọi là duy trì được, như vậy ta có thể nói người đó tu luyện để duy trì.

1466. Như vậy chánh cần của vị tỳ khuru đó ngay lúc thánh đạo siêu thế nổi lên lại có bốn tên gọi bắt đầu với: “không cho sanh các ác bất thiện pháp chưa sanh”.

1467. Đây là bài thuyết pháp về chánh cần vào ngay sát na thánh đạo siêu thế xuất hiện. Như vậy chánh cần đã được giải thích ở đây với đặc tính hiệp thế và siêu thế lẫn lộn nhau.

*Kết thúc chương phân tích theo kinh tạng*

## **B.CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP.**

1468. Trong Vi Diệu Pháp, toàn bộ chánh cần được mô tả bằng cách cho thấy tựa đề của phương pháp thuyết giảng được phân tích trong tác phẩm Dhammasaṅgani.

1469. Về điểm này, việc phân chia các phương pháp nên được hiểu thấu đáo. Bằng cách nào vậy? [302] Trước tiên liên quan đến chánh cần thứ nhất, có năm ví dụ điển hình nằm trong khuynh hướng thiên của thánh đạo nhập lưu cụ thể như sau, (1) thuần tiến hành, (2) thuần không tánh, (3) tiến hành không tánh, (4) thuần vô nguyện, (5) tiến hành vô nguyện, Mỗi chánh cần được tính gấp đôi liên quan đến [Thiền Jhana] nhóm bốn và năm phương pháp làm thành mười phương pháp. Cũng như vậy trong trường hợp những gì còn lại; như vậy trong hai mươi phương pháp nằm trong khuynh hướng Thiền Jhana lại có đến hai trăm phương pháp. Những phương pháp này lại được nhân lên bốn lần

nờ vào bốn tướng trở thành một ngàn phương pháp. Cũng giống vậy trong trường hợp chánh cần thứ hai, v.v... và với thuần chánh cần (xin đọc Vbh. 214). Như vậy nơi thánh đạo Nhập Lưu có tới năm ngàn phương pháp. Giống như trong thánh đạo Nhập Lưu, cũng vậy giống như trong các thánh đạo khác; như vậy thông qua thánh đạo thiện, lại có tới hai mươi ngàn phương pháp. Nhưng vì không có nhiệm vụ nào do chánh cần thực hiện nơi thánh quả, thế nên phân thánh quả không được đề cập đến ở đây.

1470. Nhưng ở đây chúng ta nên hiểu Chánh cần như đã được diễn giải chỉ thuộc đặc tính siêu thế đã được tạo ra mà thôi.

*Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.*

### C. Phần vấn đáp

1471. Trong phần vấn đáp có đề cập đến [chánh cần] là pháp thiện .v.v.. nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli mà thôi. Nhưng liên quan đến toàn bộ tam đề cảnh, thì toàn bộ những chánh cần này, vì chúng xuất hiện có liên quan đến Níp-bàn vô lượng, cũng chỉ có một cảnh vô lượng mà thôi. Chúng không hề có đạo thành cảnh, nhưng do đặc tính làm câu sanh nhân, chúng có đạo thành nhân. Bằng cách thực hiện thẩm (*vīmaṃsā*) trước tiên chúng có đạo thành trường ngay vào sát na phát triển thánh đạo đó. Trong quá trình phát triển thánh đạo đó với dục (*chanda*) hay tâm (*citta*) trước tiên ta không thể nói rằng chúng có đạo thành trường. Tuy nhiên, trước tiên với chánh cần (*virīya*) do thiếu chánh cần khác, ta không thể cho rằng chúng có đạo thành trường, cũng không phải không có đạo thành trường; cũng như thế liên quan đến quá khứ... v.v... do pháp chỉ có một đối tượng duy nhất, ta không thể cho rằng chúng sẽ là như vậy. Nhưng bởi vì Níp-bàn là một pháp ngoại phần thế nên chánh cần cũng có một cảnh ngoại phần vậy.

1472. Chính vì thế trong phần vấn đáp này ta nên hiểu chánh cần được chú giải như thế chỉ thuộc về đặc tính siêu thế, đã được tạo ra mà thôi; vì chánh cần đã được Đấng Toàn Giác chú giải trong chương phân tích theo Kinh Tạng như là điều pha trộn giữa đặc tính hiệp thế và đặc tính siêu thế. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp thì [chánh cần] này [chỉ được chú giải] duy nhất với đặc tính siêu thế mà thôi. Như vậy cách phân tích về Chánh Cần này cũng đã được diễn giải bằng cách chỉ ra ba chu kỳ nơi chánh cần vậy.

*Kết thúc giải thích về phân tích Chánh Cần.*

-ooOoo-

### Chương Chín

## PHÂN TÍCH THẦN TỨC (*Iddhipādavibhaṅga*)

### A. CHƯƠNG KINH TẠNG

1473. [303] Giờ đây trong phần phân tích thần tức tiếp theo sau đó, *cattāra* <216.1> (“bốn”) là cách phân loại số học. *Iddhipāda* (“thần tức”): ở đây là “thành công” (*ijjhati*) chính là “thần hay như ý” (*iddhi*): là “thành công toàn diện, hoàn thành công việc là ý nghĩa ở đây. Hay nói cách khác. “các sanh đạt được thành công do các phương tiện có được, thực hiện được mức độ thành công, tăng trưởng và trở nên tuyệt vời.” Đó chính là “thần hay như ý”; theo ý nghĩa thứ nhất chính thành công là nền tảng gọi là thần tức, đó là một phần của thành công cũng là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. Theo nghĩa thứ hai, nền tảng đem lại thành công chính là thần tức. “túc, cơ sở.” [Như vậy] (*pādā*) ở đây

chính là nền tảng ; “phương tiện để đạt đến” [thành công] là ý nghĩa ở đây. Vì bằng cách đó họ đạt đến, tiến tới thành công ta gọi là cách phân biệt tiện tiến cao hơn. Chính vì thế ta gọi là “túc”. Như vậy đầu tiên ta nên hiểu ý nghĩa ở đây là tứ thần túc hay bốn cơ sở [nền tảng] dẫn đến thành công.

1474. Giờ đây để có thể chứng minh [bốn thần túc] này bằng cách phân tích, ta bắt đầu với đoạn được bắt đầu với các từ **idha bhikkhu** ( ở đây có một Tỳ khuru). Về điểm này **idha bhikkhu** ( ở đây có một Tỳ khuru). [có nghĩa là] có một vị Tỳ khuru trong giáo pháp này. **Chandasamādhī-padhāna-saṅkhāra-samannāgataṃ** (“*thành tựu dục định câu hành*”). [20] Ở đây **Chandasamādhī** (“*thiền định nhờ vào dục*”) túc là thiền định lấy dục làm nguyên nhân hoặc lấy dục làm trưởng. Đây là một từ ám chỉ thiền định có được bằng cách coi dục như là ước muốn hành động. (*kattukamyatā-chanda*) làm trưởng. **Padhāna-saṅkhāra** <216.2> (*cần hành*) [có nghĩa là] những hành đã trở thành chánh cần. Đây là một từ ám chỉ năng lực chánh cần đã hoàn tất được bốn nhiệm vụ. **Samannāgataṃ** (“*đắc thủ được*”): được phú bẩm với thiền định thông qua dục và với các hành lại chính là chánh cần.

1475. **Iddhipādaṃ** (“*thần túc*”): hoặc là hiểu theo nghĩa thành công (*ijjhanaṭṭhena*) theo cách thức tác tạo nên. (*nibbattipariyāyena*): ý nghĩa ở đây là “các chúng sanh thành công (*ijjhanti*) bằng những phương tiện đó, là thành công, tăng thêm, hoặc được khen ngợi”; hoặc giả là điều đã trở thành túc (*pāda*) hiểu theo nghĩa việc hướng dẫn (*adhiṭṭhānaṭṭhena*) những hành cố ý được coi là chánh cần và thiền định thông qua dục và điều đó liên quan đến tâm thiền thuộc cận hành định, thiền Jhana, v.v... và ta gọi là “thần” (“*iddhi*”) theo phương cách này; ý nghĩa ở đây là “toàn bộ tâm và những sở hữu tâm.” vì dưới đây chúng ta gọi là “thọ uẩn... thức uẩn như thể là một”, “thần túc” thích hợp với ý nghĩa này.

1476. Liên quan đến điều còn lại, ta nên hiểu ý nghĩa theo cách thức này, vì giống như **Chandasamādhī** <216.1> (“*dục định*”) chính là thiền định đắc thủ được bằng cách khiến cho dục trở nên trưởng. [304] Chính vì thế **viriyasamādhī** <216.3> (“ *tinh tấn định*”) **Cittasamādhī** <216.4> (“*tâm định*”)... **vīmaṃsāsamādhī** <216.5> (“*thâm sát định*”) là thiền định đắc thủ được thông qua cái gọi là thâm trưởng.

1477. Đến đây đoạn văn bắt đầu với **Kathaṅ ca bhikkhu** <216.7> (“*và làm thế nào một vị Tỳ khuru*”) được bắt đầu để có thể chứng tỏ những cách diễn đạt thiền định thông qua dục, v.v... bằng cách phân tích chúng. Về điểm này, liên quan đến **chandaṅ ce bhikkhu adhipatiṃ karitvā** <216.9> (“*nếu một vị Tỳ khuru khiến cho dục trở nên trưởng.*”) ý nghĩa ở đây là: nếu một vị Tỳ khuru, do biến dục trở nên trưởng, dục cao nhất. Dục làm trách nhiệm. Dục làm người tiên phong, lại đắc thủ được, tạo ra được thiền định, thì thiền định này tạo ra được là nhân danh gọi là “dục định”. Liên quan đến **Viriyāṅ ce** <217. 24> (“*nếu một vị tỳ khuru do thực hiện chánh cần*”) v.v... thì phương pháp cũng giống như trên.

1478. **Ime vuccanti padhāna-saṅkhāra** <216.21> (“*ta gọi những điều này là cách cần hành.*”) : đến điểm này những gì ta đã chú giải chính là chánh tinh tấn đã hoàn tất được bốn nhiệm vụ và được gọi là các hình thành có ý thức tức là chánh cần.”) nơi vị Tỳ khuru đã tu luyện được thần túc bao gồm ở dục.

1479. **Tad ekajjhaṃ abhisamīyūhitvā** <216.24> (“*bằng cách tóm lược tất cả chung lại với nhau.*”): bằng biến toàn bộ điều đó chung lại thành một tổng số cuối cùng, là ý nghĩa. **Saṅkhyam gacchati** <216.24> (“*được biết đến dưới dạng*”) : ta nên hiểu như sau đây là một danh hiệu riêng lẻ mà thôi; đó là ý nghĩa ở đây.

1480. Giờ đây, bằng cách phân tích nhằm cho thấy các pháp bắt đầu với dục nơi nhóm các cách diễn tả, cụ thể là “dục định và cần hành.” Đoạn văn được bắt đầu với **Tattha katamo chando?** <216.25> (“*về điểm này, dục là gì vậy?*”) được bắt đầu như sau, đó là điều với ý nghĩa đã quá rõ ràng.

1481. **Upeto hoti** <217.12> (“*là được phú bẩm cho*”): chính là được phú bẩm cho với toàn bộ những pháp được gọi là “thần túc”. **Tesaṃ dhammānaṃ** <217.15> (“*thuộc những pháp đó*”): thuộc những pháp tương ưng đó bắt đầu với dục.

1482. **Iddhi samiddhi** (“*thành công, hoàn thành*”) v.v... cả hai từ chỉ là từ đồng nghĩa với việc chế tạo. Điều này chỉ là như vậy, **iddhi** (“*thành công*”) được hiểu theo nghĩa là tạo ra thành công.

(*ijjhanakatthena*); **samiddhi** (“hoàn thành”) có nghĩa là thành công đã được hoàn tất.; hay từ được tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ. Một cách thành công chính là **ijjhanā** (“đắc thành”). **Samijjhanā** <217.16> (“thành mãn”) được tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ có được nhờ vào sự thể hiện nơi chính đặc tính tương tục tính của chúng ta lại là **lābho** (“đạt được”). Có được nữa bằng đặc tính rất hăng hái cố gắng chiếm lại những gì đã mất lại là **paṭilābho** (“đắc được”): hay từ đó được gia tăng thêm bằng một tiếp đầu ngữ. **Patti** (“đạt đến”) chính là tới nơi, đạt được ngay tức khắc bằng cách không để mất đi lại là **sampatti** (“thành đạt”). **Phusanā** <217.17> (“chứng đắc”) chính là đưng tới được bằng cách lấy lại được. [305] **Sacchikiriyā** (“tác chứng”) chính là nhận thức rõ bằng cách lấy lại được. **Upasampadā** (“thành tựu”) chính là dành lại được bằng cách chiếm lấy lại, là cách chúng ta nên hiểu như vậy.

1483. **Tathābhūta** <217.18> (“thuộc một trong số những thứ đã trở thành”): thuộc một trong những pháp đã trở nên theo cách đó; ý nghĩa là “điều gì còn lại sau khi đã đạt được những pháp bắt đầu với dục.” Sau khi đã kết thúc dục, v.v... bằng cách có được **vedanākkhandho** (“thọ uân”) v.v... như vậy thì tứ uân đã được giải thích rõ ràng.

1484. **Te dhamme** <217.20> (“những pháp đó”): bốn uân vô sắc đó: thì các pháp bắt đầu với dục cũng được đề cập đến **āsevatī** (“tu luyện, vun sỏi”): có ý nghĩa như đã nói đến ở trên. Và trong trường hợp những gì được mô tả còn lại (*niddesa*) về những thần túc, chúng ta nên hiểu ý nghĩa theo cùng một cách như trong trường hợp này.

1485. Chúng ta đã chú giải được điều gì cho quan điểm này? Đề mục thiện đã đem đến kết luận về bốn loại Tỳ khuru như chúng ta đã giải thích. Một loại Tỳ khuru dựa trên dục; [Tỳ khuru này] suy nghĩ: “Vì chúng ta có thể đạt đến mục tiêu thông qua dục thiện đối với Giới Pháp. Đó là ước muốn hành động, tôi sẽ tạo ra được pháp siêu thế; tạo ra được pháp này không có gì rắc rối đối với tôi cả, và biến dục thành cao nhất, thành trách nhiệm, thành người tiên phong. Tỳ khuru đó tạo ra được các pháp siêu thế. Một vị khác lại dựa trên chánh cần, một vị khác lại dựa trên tâm (*citta*) vị khác lại dựa trên tuệ (*pañña*). [Tỳ khuru này lại nghĩ:] Vì mục tiêu có thể được tạo ra nhờ tuệ, tôi sẽ tạo ra một pháp siêu thế; chẳng có gì rắc rối để tạo ra điều đó đối với tôi, và biến tuệ trở nên cao nhất, tuệ là trách nhiệm, tuệ thành người tiên phong. Ngài đã tạo ra các pháp siêu thế.

1486. Bằng cách nào vậy? Giống như bốn người con trai của các vị cố vấn hoàng gia đang ước ao được nâng lên địa vị trọng vọng hơn và trong số bốn người này có người lại dựa [21] vào những dịch vụ người đó thực hiện, người khác lại dựa trên lòng dũng cảm. Người khác dựa trên những lời tư vấn, người khác lại dựa trên nguồn gốc gia đình. Bằng cách nào vậy? Trong số này, người đầu tiên nghĩ rằng: vì mục tiêu có thể đạt đến được nhờ vào việc tu luyện không dễ duôi trong việc phục vụ. Tôi sẽ đạt đến chức vụ đó. Người đó dựa trên<sup>2</sup> cách phục vụ của mình. Người thứ hai, [lại nghĩ]: ngay cả có người nào đó không dễ duôi trong việc phục vụ vẫn không thể dàn xếp được những trận cãi vả xảy ra, nhưng chắc chắn sẽ xảy ra những trận đánh nhau bên biên giới vương quốc. Khi có giao tranh xảy ra, bằng cách nhập ngũ làm người điều khiển chiến xa cách sẽ làm hài lòng nhà vua. Tôi chắc sẽ bảo đảm được vị trí đó, bằng cách dựa trên lòng dũng cảm. Người thứ ba [nghĩ rằng]: một số người kiên cường có lẽ thuộc giới hạ lưu; [nhưng khi] vị trí đó được ban ra sau khi đã cứu xét đến nguồn gốc gia đình. Thì chắc vị trí đó sẽ được dành cho tôi, dựa trên nguồn gốc gia đình khá giả của tôi. Người thứ tư [nghĩ rằng]: có người có thể sanh ra trong gia đình vị vọng nhưng chưa chắc đã có thể cố vấn được. Khi xảy ra một hoàn cảnh cần đến những lời cố vấn để có thể đối phó hữu hiệu bằng lời khuyên. Tôi sẽ bảo đảm một chức vụ [306] dựa trên<sup>2</sup> lời cố vấn mỗi vị trong số họ. Nhờ vào sức mạnh họ dựa vào, đã dành được một chức vụ nhà vua giao.

1487. Về điểm này, người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách dựa vào dục [nghĩ rằng]: Vì phúc lợi có thể được tạo ra nhờ vào dục tốt (thiện) đối với Giáo Pháp đó là ước muốn hành động. Ta sẽ tạo ra được pháp siêu thế đó; chẳng có gì rắc rối xảy ra với tôi trong việc tạo ra pháp đó cả. Và người đó biến dục thành tối thượng, làm chủ và thành người tiên phong. Người đó tạo ra được các pháp siêu thế, giống như trưởng lão Rattḥapāla, ta nên coi ngài như là người chiếm được một vị trí (chức vụ) bằng cách chuyên cần phục vụ vì vị Trưởng Lão đó tạo ra.

1488. Người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách dựa vào cách tinh tấn cao nhất, làm chủ và là người tiên phong. Giống như trưởng lão Sona, ta nên coi giống như một người chiếm được chức vụ



thông qua đặc tính hoan hỷ đức vua bằng sự dũng cảm. Vì vị trưởng này tạo ra được pháp siêu thế bằng năng lực tinh tấn.

1489. Người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách tâm được tột đỉnh, tâm làm chủ, tâm được người tiên phong. Giống như Trưởng Lão Sambhūta, ta nên coi giống như một người chiếm được chức vụ thông qua đặc tính tuyệt vời của dòng họ mình, vì vị Trưởng lão đó tạo ra pháp siêu thế đó bằng cách tâm làm chủ.

1490. Người nào tạo ra được pháp siêu thế bằng cách thẩm điều tột đỉnh, thẩm làm chủ, thẩm người tiên phong, giống như Trưởng lão Mogharāja, nên được coi như người chiếm được chức vụ của mình nhờ dựa trên lời cổ vấn. Vì vị trưởng lão tạo ra được pháp siêu thế đó bằng cách thẩm làm chủ<sup>[22]</sup> của mình

1491. Và ở đây ba pháp ta gọi là “cần hành và dục định” cả ba đều là thần (*iddhi*) và là thần túc (*iddhipāda*); nhưng các uẩn tương ứng còn lại cũng chỉ là thần túc vậy; và ba pháp ta gọi là “cần hành và tinh tấn định... tâm ... thẩm cả ba đều là thần và thần túc. Nhưng bốn uẩn tương ứng lại chỉ là thần túc mà thôi; trước tiên điều này là chú giải không kèm theo chia đoạn nhỏ.

1492. Nhưng với đoạn nhỏ này ta cũng gọi dục là thành công: Tứ uẩn được tu tập với dục được coi là làm chủ ta gọi là dục thần túc mà có. Hai pháp, là cần hành và định, thông qua các hành uẩn mà thâm nhập được vào dục thần túc. Như vậy nếu ta cho rằng chúng dẫn đến túc thì cũng là điều đúng đắn vậy.

1493. Ở đây cũng vậy, ta gọi định là thần; ta cũng gọi tứ uẩn được tu tập với định làm chủ làm thần túc thông qua định. **[307]** Hai pháp là dục và cần hành, thâm nhập được vào định thông qua các hành uẩn làm thần túc. Như vậy, nếu ta cho rằng chúng đã thâm nhập được vào túc âu cũng không sai.

1494. Ở đây cũng vậy, cần hành cũng được gọi là thần. Tứ uẩn được tu luyện với cần hành cũng được gọi là thần túc thông qua cái gọi là cần hành. Hai pháp, là dục và định, thông qua các hành uẩn thâm nhập được vào thần túc thông qua cần hành vậy. Như vậy, nếu ta cho rằng chúng đã thâm nhập được vào túc âu cũng không sai.

1495. Ở đây cũng vậy, ta gọi dục là thần... tâm cũng được gọi là thần... .thẩm cũng được gọi là thần... thì cũng vậy nếu ta cho rằng chúng đã thâm nhập được vào túc âu cũng không sai. Ta gọi điều này là cách diễn giải với các phân đoạn (chương phụ).

1496. Nhưng chẳng có gì mới ở đây cả. Điều ta đã gộp lại chỉ đơn giản được làm rõ như là bản chất mà thôi. Bằng cách nào vậy? Ba pháp, dục, định và cần hành cả ba đều vừa là thần cũng như là thần túc mà thôi. Bốn uẩn tương ứng còn lại cũng chỉ là thần túc nữa. Vì khi ba pháp này thần chúng sẽ thực hiện như vậy cùng với tứ uẩn tương ứng còn lại, không thể thiếu chúng được. Nhưng tứ uẩn tương ứng cũng được gọi là “thần” hiểu theo nghĩa có thành công (*ijjhanakatthēna*) và “túc” hiểu theo nghĩa nền tảng (*paṭiṭṭhānatthēna*). “thần”, hay “thần túc” chẳng phải là một từ nào khác hơn mà chỉ là một từ ám chỉ tứ uẩn tương ứng mà thôi.

1497. Ba pháp tấn, v.v... tâm, v.v... thẩm, định và cần hành... chỉ là một từ ám chỉ tứ uẩn tương ứng [nơi từng trường hợp mà thôi].

1498. Hơn thế nữa ta nên hiểu rằng giai đoạn trước đó cũng được gọi là thần túc. Và ta cũng gọi đạt được (*paṭilābha*) là thần. Ta nên minh họa ý nghĩa này bằng cần hành định và thiền quán. Công việc giai đoạn chuẩn bị nơi thiền thứ nhất cũng được gọi là thần túc và thiền thứ nhất gọi là thần. Và giai đoạn công việc chuẩn bị cho thiền Jhana thứ hai... thứ ba... thứ tư... cõi hư không vô biên xứ... cõi thức vô biên xứ... . Cõi vô sở hữu xứ... .cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ cũng được gọi là thần túc; cõi phi tưởng phi phi tưởng được gọi là thần vậy.

1499. Thiền quán dành cho thánh đạo Nhập Lưu được gọi là thần túc; thánh đạo Nhập Lưu cũng được gọi là thần. Thiền quán dành cho thánh đạo Nhất Lai... thánh đạo Bất Lai... thánh đạo A-la-hán được gọi là thần túc. Thánh đạo A-la-hán cũng chính là thần vậy.

1500. Điều này cũng cho phép ta minh họa bằng điều đã đạt được. Vì ta gọi thiên thứ nhất là thần túc; thiên thứ nhì được gọi là thần túc. Thiên thứ ba được gọi là thần... ..thánh đạo Bất Lai được gọi là thần túc; cho nên thánh đạo A-la-hán cũng là thần vậy.

1501. [308] Ta nên hiểu thần và thần túc theo nghĩa nào đây? Thần chỉ được hiểu theo nghĩa đem lại thành công thịnh vượng; túc chỉ được hiểu là nền móng mà thôi. Như vậy ở đây “thần” hay “túc” chẳng phải là một từ ám chỉ điều gì khác hơn, mà chỉ là một từ ám chỉ tứ uẩn tương ưng mà thôi.

1502. Nhưng khi điều này được khẳng định như vậy thì người ta lại cho rằng: Đây chỉ là một từ dành cho tứ uẩn tương ưng mà thôi. Nếu như Đức Thế Tôn không đem vào một chương nhỏ hơn tiếp đó (*Uttaracūlabhājanīya*). Nhưng trong phân đoạn nhỏ hơn này thì dục được giải thích như là “dục thần túc” <223. 26> chính dục... chính tâm ... . chính thâm đã được giải thích như là “thâm thần túc” <224.15> Nhưng có một số người[23] rằng: “thần thì chưa hoàn tất (*anipphanna*); thần túc mới được hoàn tất”. Sau khi đã khước từ lời khẳng định của họ, việc giàn xếp được diễn giải lại chính là thần đó và thần túc cũng đã được hoàn tất. Và chịu ảnh hưởng của ba đặc điểm đó vậy.

1503. Như vậy trong chương phân tích theo Kinh Tạng này những thần túc đã được diễn giải có đặc tính pha trộn giữa đặc tính hiệp thể và đặc tính siêu thể.

*Kết thúc phần phân tích theo Kinh Tạng.*

## B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP.

1504. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp đã rõ ràng. Nhưng ta phải tính đến những phương pháp ở đây. Vì nơi vị trí **Chanda-samādhī-padhānasāṅkhāra-samannāgataṃ iddhipādaṃ** <220.12> (“*thần túc lại bao gồm dục, định và cần hành.*”) được cho là có đến bốn ngàn phương pháp siêu thể được đưa ra chi tiết.[24] Cũng như vậy trong trường hợp tinh tấn định thông qua tấn v.v...

1505. Cũng giống vậy trong chương chia nhỏ tiếp theo sau đó có tới bốn ngàn phương pháp được trình bày chi tiết liên quan đến dục thần túc, và liên quan đến dục, tâm và thâm thần túc, cả bốn phương pháp đều như vậy cả. Như vậy ta có tổng số lên tới ba mươi hai ngàn phương pháp được chi tiết hóa bằng tám tứ đề.

1506. Như vậy ta nên hiểu chương phân tích theo Vi Diệu Pháp này được diễn giải nhằm trang điểm với ba mươi hai ngàn phương pháp thông qua cách thức đó, các thần túc thuộc về đặc tính siêu thể mới được chú giải mà thôi.

*Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.*

## C. PHẦN VẤN ĐÁP

1507. Trong phần vấn đáp pháp thiện, v.v... nơi các thần túc chúng ta nên hiểu theo chính Kinh Phật Pāli. Nhưng liên quan đến các tam đề cảnh, thì toàn bộ những thần túc này do chúng diễn ra đều có liên quan đến Níp Bàn vô lượng, nên chỉ có cảnh vô lượng mà thôi, không có đạo thành cảnh. Nhưng do câu sanh nhân chúng cũng có được đạo thành nhân, chứ không có đạo thành trưởng. Vì bốn trưởng chẳng đem lại quyền ưu tiên lẫn cho nhau. Tại sao vậy? Vì mỗi pháp riêng đều ở mức độ tối thượng. Chính vì giống như bốn vị hoàng tử có nguồn gốc gia đình như nhau, tuổi tác bằng nhau, khả năng chịu đựng ngang nhau và tài khéo cũng ngang nhau, do đặc tính tột đỉnh từng vị có khác nhau nên họ không kính trọng lẫn nhau. [309] Cũng như vậy bốn trưởng này, do có đặc tính tột đỉnh đặc biệt tùy thuộc vào bản chất riêng của từng pháp một, đều không đem lại ưu tiên lẫn cho nhau. Như vậy không bao giờ có đạo thành trưởng. Chúng ta cũng không bao giờ được coi như là quá khứ v.v... vì chỉ có một đối tượng duy nhất. Nhưng vì níp bàn là một pháp ngoại phần; thế nên cả bốn đều có một cảnh ngoại phần là vì vậy.

1508. Chính vì vậy trong phần vấn đáp này chỉ có những thần túc có đặc tính siêu thế là được giải thích. Vì chỉ có trong chương phân tích theo Kinh Tạng các thần túc mới được chính Đức Phật diễn giải như là điều pha trộn giữa đặc tính hiệp thế và siêu thế. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp, chúng chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi; chính vì vậy phần phân tích thần túc này cũng được diễn giải bằng cách phân tích<sup>[25]</sup> theo ba chu kỳ kể trên.

*Kết thúc phần chú giải chương phân tích thần túc.*

-ooOoo-

## Chương Mười

# PHÂN TÍCH CÁC GIÁC CHI (*Bojjhaṅgavibhaṅga*)

### A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

#### (a). Lời mở đầu.

1509. [310] Giờ đây trong phần phân tích các giác chi tiếp ngay sau đó. **Satta** <227.1> (“bảy”) chính là cách phân chia số học. **Bojjhaṅgā** (“Giác Chi”): các yếu tố hoặc (a) thuộc giác ngộ hay (b) thuộc một người đã chứng đắc giác ngộ, là những giác chi. Đây chính là điều chúng ta sẽ đề cập đến.

1510. (a) Việc giác ngộ (*bodhi*) được đề cập liên quan đến các pháp xảy ra nhờ đó vị Thánh đệ tử đạt đến giác ngộ (*bujjhanti*). Vào sát na Thánh đạo xảy ra một sự trùng hợp thời gian nơi các pháp gọi là “niệm trạch pháp, tinh tấn, hỷ, an tịnh, thiền định, trạng thái xả” đã đối nghịch lại nhiều hiểm nguy đa dạng bao gồm biếng nhác và phóng dật, trạng thái tỉnh và gắng sức, đắm say dục lạc và tự hành khổ hạnh, cố chấp thường kiến và đoạn kiến v.v... “Giác Ngộ” có nghĩa là thức tỉnh từ cơn mê ngủ nơi liên tục tính các phiền não. Hay thấu triệt được tứ diệu đế, hay thực chứng được chính Níp Bàn. Các yếu tố (*aṅgā*) Giác Ngộ [tức là sự trùng hợp các pháp] cũng được gọi là các giác chi, cũng giống như các thiền chi, chi đạo v.v...

1511. (b) Nhưng ta gọi vị Thánh đệ tử là “bậc giác ngộ” (*bodhin*) liên quan đến vị nào đã chứng đắc giác ngộ thông qua sự trùng hợp nơi các pháp thuộc loại đã được khẳng định ở trên; các yếu tố nơi người đã đạt đến giác ngộ là các giác chi, giống như một đạo quân, các yếu tố của một chiến xa. v.v... chính vì thế tập chú giải<sup>[26]</sup> của các vị thiên sư có nói: “Các yếu tố của người nào đang được giác ngộ (*bujjhanaka*) chính là các giác chi vậy”.

1512. Hơn thế nữa: “các giác chi được hiểu theo nghĩa nào? Chúng dẫn đến giác ngộ [chính vì thế] ta gọi đó là các giác chi. “Chúng tỉnh thức” (*bujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi; chúng duy trì tỉnh thức (*anubujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi; chúng khiến cho thức tỉnh lại (*patibujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi; chúng khiến cho tỉnh thức hoàn toàn. (*sambujjhanti*) [chính vì thế] đó là các giác chi (Ps ii. 115). Như vậy ở đây chúng ta cũng nên hiểu ý nghĩa các giác chi theo phương pháp vô ngại giải (*Paṭisambhidā*)

1513. Liên quan đến **satisambojjhaṅgo** (“niệm giác chi”) v.v... Một giác chi được tán dương, xuất sắc chính là *niệm giác chi*. Chính niệm với tư cách là một giác chi cũng chính là “niệm giác chi.” Về điểm này, niệm giác chi lại có trạng thái đang thiết lập. Trạch pháp giác chi cũng có trạng thái thâm sát<sup>[27]</sup>. Tinh tấn giác chi có trạng thái cố gắng nỗ lực. Hỷ giác chi có sung mãn. An tịnh giác chi có trạng thái làm êm dịu đi. Định giác chi có trạng thái không dao động, nao núng. Xả giác chi có trạng thái suy tưởng.

1514. [311] Liên quan đến những giác chi này, vì có lời nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, ta nói với các người, niệm là điều vô cùng hữu ích.” (S. v. 115). Niệm giác chi được khẳng định đầu tiên vì trạng thái hữu ích của nó đối với toàn bộ các giác chi [còn lại]. [28] Ngoài giác chi này ra, theo phương pháp bắt đầu như sau: “Như vậy trú niệm, Ngài trạch pháp đó với tuệ” (M. iii 85; S. v. 68., v.v... ) đặc tính liên kết các giác chi này bằng cách đưa ra hàng loạt như vậy cũng đã được truyền xuống đến chúng ta trong Kinh Phật Pāli.

1515. Nhưng tại sao chúng ta khẳng định chỉ có “bảy” giác chi, không hơn không kém? Vì do đặc tính đối nghịch lại với biếng nhác [tột đỉnh] và phóng dật. Và vì trạng thái giúp ích cho toàn bộ các giác chi. Vì ở đây, có ba giác chi đối nghịch lại với tính biếng nhác. Như có lời nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, khi tâm trở nên biếng nhác, thì đó là thời điểm để ta tu tập trạch pháp giác chi, là thời điểm để phát triển tinh tấn giác chi, là thời điểm để phát triển hỷ giác chi. (S. v. 113). Và cả ba pháp này đều đối nghịch lại với phóng dật, như có lời nói rằng: “Hỡi chư vị Tỳ khuru, khi tâm bị phóng dật, thì đó là thời điểm để tu luyện an tịnh giác chi, là thời điểm để tu luyện định giác chi, là thời điểm để phát triển xả giác chi.” (S. v. 114)

1516. Tuy nhiên, ở đây có một loại (giác chi) lại tỏ ra hữu ích cho toàn bộ các giác chi, vì đáng ước mơ có liên quan đến toàn bộ các giác chi khác, giống như ta nên nếm muối vào tất cả các món ăn, giống như một quan tể tướng am tường toàn bộ công việc của hoàng thượng, như vậy có lời nói rằng: “Hỡi các vị tỳ khuru, ta nói cho các người biết, chánh niệm đem lại ích lợi cho tất cả mọi người (*sabbatthika*). (S. v 115). Kinh Phật Pāli cũng cho hay: “Chánh niệm đem lại ích lợi khắp nơi.” (*sabbatthaka*). [29] Ý nghĩa ở đây là, thật đáng ước biết bao để có được cả hai pháp đó.” Chính vì thế ta nên hiểu rằng vì chúng có trạng thái đối nghịch lại với tính biếng nhác và phóng dật và vì nó đem lại lợi ích cho toàn thể mọi người, thế nên tất giác chi được khẳng định là chỉ có bảy, không hơn không kém.

### (b) Phương pháp đầu tiên.

1517. Giờ đây để chỉ rõ hành động khác biệt của các giác chi đó, do mỗi giác chi đều có phạm sự riêng của mình liên quan đến một đối tượng duy nhất, có đoạn văn bắt đầu như sau: **Tattha katamo satisambojjhaṅgo?** <227.5> (“về điểm này, niệm giác chi là gì vậy?”)

1518. Về điểm này, *Idha bhikkhu* <227.6> (“ở đây có một vị Tỳ khuru”) [có nghĩa là] một vị Tỳ khuru đang cư trú trong giáo pháp này. **Satimā hoti** (“có niệm”): ngài có được niệm thông qua niệm, giống như một người có được tuệ thông qua tuệ, có được danh tiếng nhờ vào danh tiếng vậy, có được tài sản nhờ vào tài sản; được thành tựu niệm là ý nghĩa ở đây.

1519. **Paramena** (“cao siêu”): đạt đến mức tột đỉnh. Về điều đó, vì phù hợp với cả Níp Bàn lẫn chân đế hiểu theo đệ nhất nghĩa đế. Và với thánh đạo cũng được gọi là tột đỉnh, cực điểm, tốt nhất, **Satinepakkena** (“với niệm và thận trọng”): tuệ còn được gọi là thận trọng; cả với niệm [312] lẫn thận trọng là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

1520. Nhưng tại sao tuệ lại được gộp vào trong chương xử lý niệm? Để chỉ định ra một trạng thái niệm mạnh mẽ. Vì niệm khởi xuất với hay không với tuệ. Lúc khởi xuất với tuệ thì niệm được coi là mạnh. Khi không có niệm mà vẫn khởi xuất thì được gọi là yếu. Chính vì thế tuệ được gộp lại để chỉ cho biết một pháp mạnh. Vì giống như hai vị quan thừa tướng của nhà vua có thể chờ đợi ở hai hướng khác nhau, và một vị có thể chờ đợi với một hoàng tử. Còn vị kia lại dựa trên chính bản chất của mình. (*dhammata*). Thế rồi hai vị quan tể tướng này, vị nào chờ với vị hoàng tử lại có cả sức mạnh của mình lẫn sức mạnh của vị hoàng tử; nhưng vị thừa tướng chỉ dựa vào sức mạnh của mình thì không có sức mạnh ngang bằng với vị trước. Thật vậy chính vì thế, giống như quan thừa tướng của nhà vua chờ đợi với vị hoàng tử là niệm nổi lên với tuệ; giống như người chờ đợi chỉ dựa vào chính bản chất của mình mà thôi được coi như là niệm không đi kèm theo với tuệ. Về điểm này, giống như vị quan thừa tướng của nhà vua chờ với vị hoàng tử có cả sức mạnh của mình cộng với sức mạnh của vị hoàng tử. Chính vì thế niệm nổi lên cộng với tuệ thì mạnh. Giống như kẻ nào chờ đợi một mình thì không có sức mạnh ngang bằng với người trước vậy, chính vì thế niệm nổi lên thiếu tuệ thì yếu, như vậy tuệ được gộp chung lại ở đây để chứng tỏ sức mạnh.

1521. **Cirakatam pi** <227.7> (“điều gì được thực hiện lâu dài”) Điều gì được thực hiện trong một thời gian lâu dài với chính bản thân của mình hoặc của người khác, cho dù là bản phận hay là một đề



mục hoàn tịnh hay là công việc chuẩn bị cho đề mục hoàn tịnh. **Cirabhāsitaṃ pi** (“điều gì được đề cập đến lâu nay”) nói về giới luật hay định nghĩa các đề mục thiền dưới chủ đề các bốn phần, hay cũng thuyết pháp xuất hiện dưới tiêu đề lãnh vực giải thoát, đã được nói đến rất lâu và rất nhiều với chính lời nói của mình hay của người khác. **Saritā hoti**[30] (“chính ngài đã niệm tưởng lại”) chính ngài là người đã nhớ lại một phần các pháp vô sắc giới đã diễn ra, tạo ra thân biểu tri cả về khẩu biểu tri như thế “đã sanh lên như thế này, và diệt như thế này.” **Anussaritā** (“một người tùy niệm được”) một người luôn luôn nhớ lại hoài hoài.

1522. **Ayaṃ vuccati satisambojjhaṅgo** <227.8> (“ta gọi điều này là niệm giác chi”): niệm này tương ứng với thiền quán đã khởi xuất như thế đó, và tạo ra các giác chi còn lại được gọi là niệm giác chi.

1523. **So tatthā sato viharanto** <227.9> (“ngài trú chánh niệm như thế đó”) : vị Tỳ khuru đó trú nơi chánh niệm nổi lên theo cách đó. **Taṃ dhammaṃ** (“pháp đó”): pháp đó được thực hiện đã lâu, nói đến đã lâu về loại pháp đã được khẳng định ở trên. **Paññāya pavicinati**[31] (“Lấy tuệ mà thăm sát”): ngài đã thăm sát với tuệ những pháp như Vô thường, đau khổ và vô ngã.[313] **Pavicarati**<sup>6</sup> <227.10> (“cân phân”): ngài cân phân bằng cách dùng tuệ bằng đặc tính vô thường, đau khổ và vô ngã để khám phá tại đó. **Parivimamsaṃ āpajjati** (“ngài vào cuộc khảo sát kỹ lưỡng.”): gia nhập vào một cuộc nghiên cứu, một cuộc tìm kiếm. **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”): tuệ quán này tạo ra các giác chi thuộc loại đã đề cập đến ở trên, ta gọi là trạch pháp giác chi.

1524. **Tassa taṃ dhammaṃ** <227.12> (“nơi người nào thăm sát... pháp đó”) : đối với một vị Tỳ khuru [đang thăm sát... ] pháp đó thuộc loại đã nói đến ở trên. **Āraddhaṃ hoti** <227.13> (“được tinh tấn”): được chu tất, được đưa vào thực hiện. **Asallīnaṃ** (“không lui sụt”): không lui sụt vì được tinh tấn. **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”): tinh tấn này tương ứng với thiền quán và tạo ra các giác chi được gọi là tinh tấn giác chi.

1525. **Nirāmisā** <227.15> (“không thuộc vật chất”): không hiệp thể, được thanh tịnh do thiếu (*āmisā*) vật chất dục lạc, vật chất thế gian và vật chất vòng tái sanh (luân hồi) **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”) : hỷ này tương ứng với thiền quán và tạo ra các giác chi được gọi là hỷ giác chi.

1526. **Pitimanassa** <227.17> (“người có tâm tràn ngập hỷ vô tận”): là người có tâm tương ứng với hỷ vô tận. **Kāyo pi passambhati** (“có thân ... bình thân”): thân được coi là tam pháp uẩn [32] đã trở nên bình ổn thông qua an tịnh khỏi mọi phiền muộn do phiền não đem lại. **Cittam pi** (“và tâm”): kể cả thức uẩn cũng trở thành an tịnh như vậy. **Ayaṃ vuccati** <227.18> (“ta gọi điều này là”) : An tịnh này tương ứng với thiền quán và tạo ra giác chi được gọi là an tịnh giác chi.

1527. **Passaddakāyassa sukhino** <227.19> (“nơi người nào có an tịnh và an lạc thân”): nơi người nào trở nên hạnh phúc do an lạc khởi xuất từ pháp an tịnh thân. **Samādhīyati** (“trở thành định”): tập trung suy tư đúng đắn (*sammā-ādhīyati*) được thiết lập vững chắc nơi đối tượng, và trở nên như thế thực chứng được an chỉ định. **Ayaṃ vuccati** (“ta gọi điều này là”) : nhất hành tâm này, (định) tương ứng với thiền quán và tạo ra các giác chi ta gọi là định giác chi.

1528. **Tathāsamaḥitaṃ** <227.21> (“định tâm được như vậy”): định tâm được nhờ vào định đó như thể thực chứng được an chỉ định. **Sādhukam ajjupekkhitā hoti** (“là người đang nhìn ngắm (nhập định) với xả hoàn toàn.”): người đó đã định với xả hoàn toàn và không còn quan tâm[33] đây đó người đó nhìn ngắm với xả tựa như chúng đắc và gia tăng thêm được những pháp đó.[314] **Ayaṃ vuccati** <227.22> (“ta gọi điều này là”) : đặc tính pháp trung dung này được hoàn tất pháp không chậm chạp cũng như không vượt trội về một phần sáu giác chi còn lại, được gọi là xả giác chi.

1529. Ta đã giải thích được những gì cho tới điểm này? Đó chính là tuệ quán, chẳng có gì trước đó hoặc sau đó nhưng chỉ đơn giản trong một sát na tâm duy nhất, được nhân lên rất nhiều nơi bản chất và những trạng thái và không lệ thuộc gì đến giai đoạn trước đó; ta đã chú giải là những giác chi vậy.

### (c) Phương pháp thứ hai

1530. Giờ đây ngài cho biết **satta bojjhaṅgā** <227.23> (“thất Giác Chi”) v.v.. lại nữa, ngài chỉ ra cho thấy một phương pháp thứ hai nhằm mục tiêu cho thấy cách trình bày (*pariyāya*) trong đó thất giác chi giờ đây trở thành mười bốn.

1531. Về điểm này, đây là cách chú giải về từ. *Ajjhattam dhammesu sati* <228. 2> (“*niệm có liên quan đến các pháp nội phần*”) : niệm nổi lên nơi người nào nắm bắt được chính các pháp hành của mình. *Bahiddhā dhammesu sati* (“*niệm liên quan đến những pháp ngoại phần*”): niệm liên quan đến việc nắm bắt được chính các pháp hành bên ngoài. *Yad api* <228.3> (“*điều gì đó*”) = *yā pi* : **tad pi** (“*điều đó*”) = *sā pi*. *Abhiññāya* <228.4> (“*thăng trí*”) : nhằm mục đích có được thăng trí liên quan đến các pháp được thăng trí. *Sambodhāya* (“*đạt đến giác ngộ*”): đây là thánh đạo được gọi là giác ngộ; nhằm mục tiêu đạt đến thánh đạo. Đó là ý nghĩa muốn nói ở đây. *Nibbānāya* (“*đạt đến Níp-bàn*”): chính là ái dục ta gọi là *vāna*<sup>[34]</sup> (= “*tham ái*”). “*chẳng có sự gì xuất phát từ đó*” lại được gọi là *nibbāna* (*nir* = *vāna*). Níp bàn dẫn đến mục tiêu đó; vì mục tiêu thực chứng vô vi giới, yếu tố bất tử, chính là ý nghĩa ở đây.

1532. Liên quan đến trạch pháp giác chi <228.7> cũng vậy, đây cũng chính là một phương pháp giống như nhau.

1533. *Kāyikaṃ* <228.15> (“*thuộc thân*”) : tinh tấn khởi xuất nơi người nào đã hạ quyết tâm du hành tới lui, lên xuống. *Cetasikaṃ* (“*thuộc tâm*”): tinh tấn khởi xuất mà không khuấy động thân xác như vậy: ta sẽ không làm gián đoạn giai đoạn này cho đến khi tâm ta chưa được giải thoát khỏi mọi phiền não do không chấp thủ đây kia.

1534. *Kāyapassaddhi* <228.27> (“*an tịnh thân*”): an tịnh khỏi những nỗi lo lắng nơi ba danh uẩn. *Cittapassaddhi* (“*an tịnh tâm*”): an tịnh khỏi những phiền muộn nơi thức uẩn.

1535. Liên quan đến xả giác chi <228.39>, định nghĩa về giác chi này cũng giống như định nghĩa về niệm giác chi.

1536. Trong phương pháp này thì thất giác chi được diễn giải bằng cách pha trộn giữa những đặc tính hiệp thế và siêu thế.

1537. Nhưng các vị Trưởng Lão thời cổ lại chỉ ra bằng cách đi vào chi tiết cho thấy cho đến điểm này vẫn chưa rõ ràng. Vì trong số các giác chi này, niệm, trạch pháp và xả liên quan đến các pháp nội phần. Vì chúng có chính các uẩn của mình làm đối tượng lại chỉ mang đặc tính hiệp thế mà thôi; cũng vậy thân tinh tấn chưa chứng đắc thánh đạo về mặt khác, hỷ và định thiếu tầm và tứ [315] lại là siêu thế. Điều còn lại chỉ là xen lẫn giữa hiệp thế và siêu thế. Về điểm này, niệm, trạch pháp và xả liên quan đến những pháp nội phần lại có một đối tượng bên trong; nhưng các [giác chi] siêu thế lại có một đối tượng ngoại phần. Như vậy pháp siêu thế không thể áp dụng được vào đây. Cũng như vậy, nếu ai cho rằng tinh tấn được tạo ra do chiêm được bằng cách du hành lên xuống là hiệp thế thì sẽ không gặp trục trặc.

1538. Khi nào thì giác chi hỷ và định mà thiếu tầm và tứ được coi là hiệp thế? Trước tiên, nơi cõi dục giới thì hỷ giác chi được tìm thấy, nhưng hỷ mà không có tầm và tứ lại không thể tìm thấy được. Nơi cõi sắc giới thì hỷ không có tầm và tứ được tìm thấy nhưng hỷ giác chi lại không. Nơi cõi vô sắc giới ta chẳng tìm thấy được tầm nào. Nhưng ở đây cả điều tìm thấy cũng bị bác bỏ liên quan đến điều không tìm thấy được. Chính vì vậy hỷ giác chi lại thiếu tầm và tứ được loại ra khỏi cõi dục giới và khỏi cõi sắc giới cũng như khỏi cõi vô sắc giới. Như vậy ta chỉ diễn giải được điều gì thuộc siêu thế đã được tạo ra mà thôi.

1539. Cũng giống vậy hiểu theo nghĩa cõi dục giới định giác chi được tìm thấy, nhưng định mà không có tầm và tứ lại không tìm thấy. Nơi cõi sắc giới và cõi vô sắc giới định mà thiếu tầm và tứ thì không được tìm thấy, nhưng định giác chi cũng không được tìm thấy. Như vậy định giác chi mà thiếu tầm và tứ đã bị loại khỏi cõi dục giới và cõi sắc giới cũng như cõi vô sắc giới; chính vì thế định giác chi chỉ được diễn giải là thuộc về siêu thế được tạo ra mà thôi.

1540. Hơn thế nữa, siêu thế lại được tạo thành do lấy hiệp thế và hiệp thế được tạo thành lại do siêu thế mà ra. Vì có một thời điểm để tu luyện niệm siêu thế, trạch pháp và xả liên quan đến các pháp nội phần. Về điểm này, có đoạn kinh này như sau: Hỡi các chư huynh, giải thoát nội phần chính là diệt trừ được chấp thủ, ta nói với các người, như vậy thì các lậu hoặc này sẽ không còn thuộc về người đó nữa.’ (xin đọc S. ii. 54; Spk. Ii 63-4) theo như Kinh Phật này thì chắc hẳn chúng mang đặc tính siêu thế.

1541. Nhưng khi thiền quán gia nhập vào với thánh đạo đang khi tinh tấn thuộc về thân được tạo ra do bận bịu du hành lên xuống vẫn chưa được diệt xuống. Thì tinh tấn này lại là siêu thế.

1542. Nhưng liên quan đến các vị Trưởng Lão đó cho rằng giác chi lại được khôi phục lại [35] nơi thiền đề mục Kasina, thiền hơi thở, và thiền phạm trú (Divine Abodes) không bị loại bỏ. Theo như cách chúng được khẳng định nơi hỷ và định giác chi mà không có tâm và tứ lại là hiệp thế.

#### (d) Phương pháp thứ ba.

1543. [316] Giờ đây ngài nói đến **satta bojjaṅgā** <229.1> (“*Thất Giác Chi*”), v.v... còn nữa, chứng minh phương pháp thứ ba diễn ra bằng cách tu tập các giác chi.

1544. Về điểm này, đây là tập chú giải về các từ mới. **Bhāveti** <229.4> (“*ngài tu luyện*”): ngài làm gia tăng thêm, tái tạo thường xuyên và chế tạo ra nơi chính tương tục tính của mình. **Vivekanissitaṃ** (“*phụ thuộc vào (viễn ly) = viveke nissitaṃ*”). Hạnh viễn ly chính là sống ẩn dật. Gồm có năm loại, cụ thể là hạnh viễn ly nhất thời (*tadaṅgaviveka*), thông qua trần áp (*vikkhambhana*), triệt tiêu (*samuccheda*), an tịnh (*paṭipassanddhi*) và xuất ly (*nissaraṇa*).

1545. Về điểm này, viễn ly thông qua nhất thời chính là thiền quán; viễn ly thông qua trần áp đó chính là tám thiền chứng; (hạnh viễn ly) thông qua triệt tiêu chính là thánh đạo; (hạnh viễn ly) thông qua an tịnh chính là thánh quả; (hạnh viễn ly) thông qua xuất ly chính là Níp-bàn, được coi như là từ bỏ mọi tướng. Như vậy “*phụ thuộc vào (viễn ly)*” đó chính là phụ thuộc vào năm (hạnh viễn ly) này; “*ngài tu luyện niệm giác chi là điều phụ thuộc vào (hạnh viễn ly) này*”. Thông qua nhất thời, phụ thuộc vào (hạnh viễn ly) thông qua triệt tiêu và phụ thuộc vào (hạnh viễn ly) thông qua từ bỏ. Đây chính là ý nghĩa chúng ta nên hiểu ở đây.

1546. Đối với thiền sinh này là người đã tận tụy trong việc luyện tập phát triển niệm giác chi. Như vậy chính ngài đã tu tập niệm giác chi vào ngay sát na thiền quán phụ thuộc vào viễn ly nhất thời. Được coi như là nhiệm vụ, và phụ thuộc vào viễn ly xuất ly được coi như là một khuynh hướng; nhưng vào sát na thánh đạo xuất khởi [ngài tu luyện] việc đó phụ thuộc vào viễn ly triệt tiêu làm nhiệm vụ; và phụ thuộc vào viễn ly xuất ly làm đối tượng.

1547. Một số người [lại nói]: cũng chính do phụ thuộc vào năm viễn ly, vì cả năm cách này đem lại cho ta giác chi không chỉ vào sát na thiền quán, thánh đạo và thánh quả mạnh, nhưng chúng cũng thừa nhận [điều đó] trong thiền Jhana Kasina, nơi thiền hơi thở, nơi thiền phạm trú chính là nền tảng cho thiền quán; và cả năm cách viễn ly này cũng không đối nghịch lại với ý kiến của các vị thiền sư trong các tập chú giải. Chính vì thế, theo ý kiến của họ: ngay sát na những thiền này diễn ra nó cũng phụ thuộc vào viễn ly thông qua trần áp làm nhiệm vụ vậy; và người ta nói rằng vào sát na khởi sanh thiền quán nó phụ thuộc vào viễn ly xuất ly làm khuynh hướng. Chính vì thế có lời nói rằng, “*người đó tu tập phát triển điều đó cũng còn phụ thuộc vào viễn ly an tịnh cũng không có gì là sai*”.

1548. Chính vì thế đối với **virāganissitaṃ** (“*phụ thuộc vào ly tham*”) v.v... và ly tham v.v... cũng có cùng ý nghĩa [36] giống như viễn ly, chỉ khác ở đây là đoạn diệt lại có hai đặc tính, cụ thể là đoạn diệt từ bỏ và đoạn diệt thể nhập. Ở đây đoạn diệt từ bỏ chính là diệt trừ các phiền não bằng cách nhất thời ngay sát na thiền quán khởi xuất, và bằng cách triệt tiêu vào ngay sát na thánh đạo. Đoạn diệt thể nhập chính là gia nhập vào níp-bàn bằng khuynh hướng thêm vào đó ngay tại sát na thiền quán xuất khởi. Và bằng cách biến nó thành đối tượng vào ngay sát na thánh đạo khởi xuất. Cả hai điều này thay đổi cho nhau đều có thể được hiểu theo như phương pháp chú giải này và được coi như là xen lẫn giữa hiệp thế và siêu thế. [317] Chính niệm giác chi này cũng từ bỏ luôn các phiền não và nhập vào níp bàn theo cách thức đã trình bày ở trên.

1549. **Vossaggaparīṇāmiṃ** (“*đem lại kết quả đoạn diệt*”): bằng toàn bộ câu này [có nghĩa là] đang thay đổi [37] và đã thay đổi, [38] đang dị thực và đã dị thực nhằm mục tiêu đoạn diệt, điều muốn nói ở đây là : “*Đối với vị Tỳ khuru này là người đang tu luyện nhằm phát triển các giác chi thì cũng phát triển được niệm giác chi theo đó nó đang dị thực nhằm mục đích đoạn diệt như là cách gia nhập vào níp bàn. Và theo như vậy điều đó đã đem lại kết quả rồi.*” Cũng giống như vậy đối với các giác chi còn lại.

1550. Cũng theo phương pháp này, các giác chi cũng đã được chú giải theo cách pha tạp các đặc tính hiệp thể lẫn siêu thể.

*Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng*

## B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

1551. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, với câu trả lời sau khi đã hỏi về toàn bộ thất giác chi và với câu trả lời sau khi đã hỏi về chúng một cách riêng rẽ. Có hai phương pháp được đưa ra. Chúng ta nên hiểu việc chú giải về thất giác chi này theo cách thức đã được khẳng định ở trên.

1552. Nhưng trong phần mô tả về xả giác chi (nghĩa đen là “thái độ bàng quang”) **upekkhā** <230.12> (“xả”); (nghĩa đen là “thái độ bàng quang”) chính là thông qua việc dừng dừng (*upekkhanā*); **upekkhanā** (“dừng dừng”) chính là cách dừng dừng. “kê ơ, không gây ra khuấy động, vào các pháp đang diễn ra và thích hợp [với lòng thanh thản. Xả] (*upekkhitabbayutta*) chính là **upekkhā** (“xả, lòng thanh thản”= “thái độ bàng quang”): “điều khiển cho một người [với lòng bàng quang] (*upekkhāpeti*)” chính là **upekkhanā** (“dừng dừng”). Dừng dừng kiểu đó vượt hơn hẳn kiểu dừng dừng hiệp thể vì đã đạt đến pháp của một giác chi đó là **ajjhupekkhanā** (“nhìn ngắm với [bình thản] xả hoàn toàn”) **Majjhataṭṭā** (“đặc tính quân bình”) chính là trạng thái quân bình (*majjhatabhāva*) bằng cách không vương vấn vào bất kỳ công việc nào<sup>[39]</sup> nhưng để có thể cho thấy điều đó “lại thuộc về tâm” (*cittassa*), không thuộc hữu tình nào (*sattassa*) nào, [ngài cho biết **Majjhataṭṭā cittassa** (“sự quân bình của tâm”) Đây chính là cách chú giải các từ mới ở đây.

1553. Nhưng ở đây ta phải tính đến các phương pháp chú giải. Vì trong câu trả lời sau khi đã hỏi về thất giác chi chung với nhau, <229.14> đã có đến một ngàn phương pháp cho mỗi thánh đạo; như vậy bốn ngàn phương pháp đã được chỉ ra những khác biệt. Trong câu trả lời sau khi đã đặt câu hỏi đến từng phương pháp riêng rẽ <230.19> có tới bốn phương pháp liên quan đến từng giác chi; như vậy là bảy nhân với bốn thành 28. Các phương pháp này cộng với bốn phương pháp nêu trên làm thành 32; như vậy toàn bộ ba mươi hai ngàn phương pháp được phân biệt rạch ròi trong chương Vi Diệu Pháp có nghĩa là, chỉ kể đến những pháp thiện mà thôi.

1554. Nhưng vì cũng trong sát na thánh quả ta lại thấy có các giác chi xuất hiện <231.25> và các thánh quả sa môn đều là những nhân thiện. Chính vì thế để có thể chứng tỏ các giác chi nơi các nhân này, phương pháp xử lý với thánh quả (*vipāka*) cũng đã được bắt đầu nơi một phần bản văn tiếp ngay sau cách mô tả về nhân thiện. [318] Điều này cũng có hai đặc tính cộng với câu trả lời sau khi đã hỏi về chúng cùng một lúc và với câu trả lời sau khi đã hỏi một cách riêng lẻ. Chúng ta nên hiểu những gì còn lại ở đây theo như phương pháp đã nói đến ở trên. Nhưng liên quan đến thánh quả, nhiều phương pháp đã phải thực hiện đến ba lần mới được coi là thiện.

*Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp*

## C. Phần vấn đáp.

1555. Liên quan đến phần vấn đáp các giác chi nên được hiểu theo đúng như trong Kinh Phật Pāli.

1556. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh, toàn bộ những giác chi này đều chỉ có cảnh vô lượng mà thôi. Vì đối với việc xảy ra liên quan đến Níp bàn vô lượng. Nhưng ở đây, do câu sanh nhân, có thánh đạo làm nhân thiện. Trong khi coi tinh tấn hay trạch pháp dẫn đầu ngay vào sát na phát triển thánh đạo, thì lúc đó chúng lại có thánh đạo thành trưởng. Trong trường hợp phát triển thánh đạo, lại có dục hay tâm dẫn đầu chúng không được coi như là đã có thánh đạo thành trưởng và vào sát na thánh quả ta cũng nên coi như vậy nữa.

1557. Liên quan đến quá khứ v.v... chúng không được đề cập đến. Do bởi pháp chỉ có một đối tượng duy nhất. Nhưng vì Níp-bàn lại là một cảnh pháp ngoại phần. Thế nên chúng lại có một cảnh ngoại phần. Như vậy trong phần vấn đáp này, cũng như vậy, chỉ có các giác chi thuộc về những gì tạo ra



siêu thế mới được giải thích. Vì chỉ trong phương pháp thứ nhất trong chương phân tích theo Kinh Tạng thì các giác chi mới được Đức Phật giải thích là hiệp thế; trong phương pháp thứ hai và thứ ba ngài diễn giải chúng là pha trộn giữa hiệp thế với siêu thế. Nhưng trong phương pháp thứ tư trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp này các giác chi đều thuộc dạng siêu thế cả. Như vậy việc phân tích các giác chi cũng được diễn giải phân tích bằng cách chứng tỏ trong ba chu kỳ như vậy.

*Kết thúc chú giải phần phân tích các giác chi*

-ooOoo-

## Chương Mười Một

# PHÂN TÍCH VỀ ĐẠO (*Maggavibhaṅga*)

### A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

1558. [319] Giờ đây trong phần phân tích các chi đạo tiếp ngay sau đó, tất cả đều bắt đầu với [các từ] **ariyo aṭṭhaṅgiko maggo** <235. 11> (“*Bát Chánh Đạo*”) ta nên hiểu theo phương pháp đã được khẳng định liên quan đến cách mô tả về đạo dẫn đến đoạn diệt đau khổ trong phần phân tích về đế. (*Saccavibhaṅga*) (xin đọc ở trên, §537tt)

1559. Liên quan đến phương pháp thứ hai được chứng tỏ riêng rẽ ở trên có liên quan đến việc tập luyện. Toàn bộ đều bắt đầu với [các từ] **sammādiṭṭhiṃ bhāveti vivekanissitaṃ** <236.25> (“*ngài tu tập chánh kiến tùy thuộc vào viễn ly*”) nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định có liên quan đến phần phân tích các giác chi (*Bojjhaṅgavibhaṅga*) (xin đọc ở trên § 1544)

1560. Như vậy chương phân tích theo Kinh Tạng này với hai phương pháp được diễn giải pha trộn với đặc tính hiệp thế và siêu thế.

*Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng*

### B. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP.

1561. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, **aṭṭhaṅgiko maggo** <236.33> (“*Bát chi Đạo*”) được trình bày mà không đề cập đến “thánh” (*noble=ariyo*). Cho dù không được khẳng định như vậy. Tuy nhiên đạo đó vẫn là thánh. Vì giống như một đứa trẻ được đầu thai trong bụng một hoàng hậu được xúc dầu phong vương. Tuy nó không được gọi là hoàng tử, tuy nhiên đứa trẻ vẫn là một hoàng tử; chính vì thế, cho dù chánh đạo này không được gọi là “thánh” tuy nhiên ta nên hiểu chánh đạo này vẫn là “thánh”. Ở đây cũng vậy, ta nên hiểu những gì còn lại theo phương pháp đã được khẳng định liên quan đến cách phân tích về đế vậy.

1562. Cũng như vậy liên quan đến năm chi <237.41>. cho dù là “tám” hay “bát” cũng không được nói đến, tuy nhiên ta nên hiểu được là tám chi; vì không có thánh đạo siêu thế nào lại gồm có năm chi cả. Đây là cách chú giải đã được các thiền sư đồng ý như vậy .

1563. Nhưng có một vị diễn giả thích tranh luận (*vitaṇḍavādin*) lại cho rằng: “Chẳng có tới bát chi đạo siêu thế đâu; chỉ có năm (ngũ) chi đạo mà thôi.” Nghe nói đâu ngài đã trích trong một Kinh Phật chắc chắn cho rằng, không nhận ra bất kỳ một chánh đạo nào khác. Chắc hẳn ngài đã trích đoạn này trong Kinh Mahāsaḷāyatana : “Quan điểm của một người như vậy là chánh kiến; tinh tấn của một con

người như vậy là chánh tinh tấn; suy nghĩ của một con người như vậy là chánh tư duy; nhập định của một người như vậy là chánh định; niệm của một người như vậy là chánh niệm; nhưng thân nghiệp của người đó, khẩu nghiệp của người đó và cách sống của người đó đã được thanh tịnh hoàn toàn trước đó” (M. iii 289)

1564. Bởi vậy ta nên nói về người đó rằng: “Hãy trích đoạn tiếp theo đó, nếu người đó thực hiện như vậy thì thật là tốt. Nếu người đó không trích đoạn đó, sau khi chính mình đã trích như vậy: như vậy phải chăng Bát Chánh Đạo này đạt đến toàn hảo thông qua tu luyện chính mình chẳng ( Trung Bộ Kinh iii. 289). [320] Ta nên nói với người đó mà rằng: “Thiền sư đã bác bỏ lời khẳng định của mình bằng chính lời diễn giảng[40] của ngài; và chẳng có thánh đạo siêu thế nào chỉ gồm có năm chi đạo; mà chỉ có tám chi mà thôi.

1565. Nhưng ba chi đạo chỉ xuất hiện trước đó đã được thanh tịnh. Và vào sát na xuất hiện thánh đạo siêu thế thì cả ba lại trở nên thanh tịnh nhiều hơn. Thế rồi nhờ vào ngũ chi đạo này thì mục tiêu nào đã được đảm nhiệm? Mục tiêu nhằm chứng tỏ những phạm sự xem ra đã quá rõ ràng.

1566. Vì vào sát na người đó từ bỏ tà ngữ và hoàn hảo chánh ngữ của mình, vào sát na chẳng còn chánh nghiệp và chánh mệnh; thì chỉ có năm chi nghiệp tạo cho ta có thể từ bỏ được tà ngữ. Cũng vậy chánh ngữ không thể tự hoàn hảo được nhờ chính những hành vi kiêng cử.[41]

1567. Vào thời điểm khi ngài từ bỏ tà mạng và hoàn hảo hóa chánh mạng. Vào thời điểm đó cũng chẳng có chánh ngữ và chánh mạng đâu. Chỉ duy nhất năm chi nghiệp tạo này mới có thể từ bỏ được tà nghiệp. Nhưng chánh nghiệp lại không thể hoàn hảo hóa được nhờ vào kiêng cử đâu.

1568. Vào thời điểm khi ngài từ bỏ tà nghiệp và hoàn hảo hóa chánh nghiệp. Vào thời điểm chẳng có chánh ngữ và chánh nghiệp. Chỉ có năm chi nghiệp tạo mới có thể giúp từ bỏ tà mạng. Nhưng chánh mạng không được hoàn hảo hóa thông qua kiêng cử đâu; điều này được coi như là “ngũ chi đạo” để có thể cho thấy nhiệm vụ ngoại lệ của các chi đạo tạo ra nghiệp. Nhưng thánh đạo siêu thế chỉ có tám chi mà thôi không hề có năm chi đạo bao giờ.

1569. Nhưng nếu bạn cho là có bát chi đạo với chánh ngữ v.v... thì có bốn loại tư dành cho chánh ngữ. Ba loại tư nơi chánh nghiệp và bảy loại tư nơi chánh mạng; như vậy làm sao bạn có thể thoát khỏi được những loại tư đa dạng đến như vậy? Chính vì thế mà thánh đạo siêu thế chỉ có năm chi mà thôi.

1570. Chúng ta sẽ có thể thoát khỏi các tư đa dạng như vậy; và chúng ta có thể nói rằng thánh đạo siêu thế gồm có tám mà thôi. Ta có thể đặt câu hỏi: “Phải chăng ngài là một Pháp sư của bài Kinh Mahācattāḷisaka (M. iii 73) hay không? Nếu ngài nói rằng: Ta không thuộc nhóm đó thì ngài có thể nói cho vị đó rằng: Ta không hay biết gì, vì ta đâu có thuyết pháp điều đó đâu nào. Nếu người đó bảo: Vâng ta diễn giải điều đó. Ngài có thể đáp lại: hãy trích dẫn đoạn kinh đó xem sao. Nếu người đó trích dẫn được đoạn Kinh đó thì mọi sự đều ổn cả.

1571. Nếu người đó không trích dẫn nổi, chính chúng ta nên trích dẫn từ đoạn năm mươi cuối cùng [trong Trung Bộ Kinh mà rằng:] Hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh ngữ là gì vậy? Ta cho chư vị biết, chánh ngữ có hai loại. Có một loại chánh ngữ bị lệ thuộc vào các lậu hoặc, đem lại công đức và kết quả phàm tục. Cũng có một loại chánh ngữ thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc siêu thế và là một chi đạo. Và hỡi Tỳ khuru, chánh ngữ nào lại lệ thuộc vào các lậu hoặc[321], đem lại công đức và kết quả phàm tục vậy? Tránh xa nói dối, tránh xa nói lời đâm thọc, tránh xa nói ác khẩu, tránh xa nói nhảm nhí. Hỡi chư vị Tỳ khuru, đó chính là chánh ngữ lệ thuộc các lậu hoặc, đem lại công đức và kết quả phàm tục vậy.

1572. Hỡi Tỳ khuru, và đâu là chánh ngữ ta coi như là thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc mang đặc tính siêu thế và còn chi đạo nữa vậy? Bất luận hành vi chưa bỏ, kiềm chế, kiêng cử, xa tránh khỏi bốn loại khẩu ác hạnh nơi người nào có thánh tâm, có tâm thoát khỏi mọi lậu hoặc, được phú cho thánh đạo, lại tu luyện thánh đạo. Hỡi chư vị Tỳ khuru, ta gọi những gì vừa nêu trên là chánh ngữ thánh đức, thoát mọi lậu hoặc, siêu thế và cũng là chi đạo nữa.

1573. Hỡi chư vị Tỳ khuru, và chánh nghiệp là gì vậy? Chánh nghiệp cũng gồm hai loại. Ta nói... và cũng đem lại kết quả phàm tục. Và hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh nghiệp nào lại mang đặc tính thánh

đức, thoát khỏi lậu hoặc, siêu thế và cũng là chi đạo?... Và hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh mạng là gì vậy? Ta nói cho các vị hay, chánh mạng cũng có hai loại... và cũng đem lại kết quả phạm tục nữa.

1574. Và hỡi chư vị Tỳ khuru, chánh mạng nào mang đặc tính thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc, siêu thế và còn là chi đạo vậy? Bất kỳ hành vi chừa bỏ, kiềm chế, kiêng cử, xa tránh khỏi tà mạng nơi người nào có thánh tâm, có tâm thoát khỏi lậu hoặc, và được phú bẩm cho thánh đạo. Hỡi chư vị Tỳ khuru, đó chính là chánh mạng thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc, là chánh mạng siêu thế và là chi đạo nữa. (M. iii. 74tt.)

1575. Chính vì thế ở đây chỉ đơn giản việc kiềm chế không phạm phải bốn loại khẩu ác hạnh, thoát khỏi ba loại thân ác hạnh và thoát khỏi tà mạng đều được gọi là thánh đức, thoát khỏi mọi lậu hoặc, siêu thế và là một chi đạo. Vì thế do đâu xuất hiện loại tư đa dạng với năm chi đạo ở đây? Chính Kinh Phật này sẽ vạch ra cho các người thấy. Kẻ nào không muốn chấp nhận, thì thánh đạo siêu thế vẫn gồm “tám” [chi]. Nếu người đó đồng ý chấp nhận, đó là điều tốt.

1576. Nếu như người đó không đồng ý, ta phải chỉ cho người đó nhận ra bằng cách trích dẫn nhiều lý do khác. Về vấn đề này Đức Phật nói như sau: “Hỡi Subhadda, nếu như Bát Thánh Đạo không được tìm thấy nơi pháp và luật nào, thì ta cũng không tìm được đệ nhất sa môn tại nơi đó... Hỡi Subhadda, trong pháp và luật này có Bát Thánh Đạo, thì hỡi Subhadda, cũng chính nơi đây ta tìm thấy được đệ nhất sa môn... nơi các giáo pháp khác ta chẳng tìm đâu ra các sa môn đâu (D. ii 151) Và nơi hàng trăm Kinh Phật khác thì chánh đạo cũng được truyền lại cho ta dưới dạng bát chi đạo.

1577. Cũng có lời trong Thuyết Sự Luận (Katthavathu) như sau:

*Trong các đạo: có Bát Chánh Đạo tuyệt hảo  
Bốn đoạn nói về Tỳ Diệu Đế là cao siêu nhất  
Ly tham là pháp cao thượng nhất.  
Cao thượng nhất đối với loài hai chân là bậc kiến giả”  
(Dh. 273)*

[322] Phải chăng điều đó khẳng định rõ có Kinh Phật loại đó chăng?’ ‘Đúng vậy. Chính vì thế chánh đạo gồm tám chi như đã kể đến ở trên.’” (Kvu XX 5)

1578. Tuy nhiên, nếu người đó vẫn không chấp nhận khái niệm đó<sup>[42]</sup> cho dù đã trưng ra nhiều lý lẽ đến như vậy, ta nên thái hời người đó thì hơn. [nói rằng:] Hãy đi, gia nhập thiền viện và ăn cháo hoa thì hơn! và lại chẳng còn ai có thể đưa ra cho hắn bất kỳ lý do nào khác hơn được nữa.

1579. Điều còn lại thì ý nghĩa thật đã rất hiển nhiên.

1580. Nhưng ở đây ta phải tính đến các phương pháp. Do có liên quan đến Bát Chánh Đạo, sau khi đã cùng nhau tìm hiểu về [bát chi] <236.35>. Trong câu trả lời [gộp chung lại] thành bốn ngàn phương pháp, được phân tích liên quan đến [bốn đạo]. Còn liên quan đến ngũ chi đạo, sau khi đã cùng nhau tìm hiểu về [ngũ chi] <238.1>, gộp chung lại trong câu trả lời cũng có tới bốn ngàn phương pháp; và sau khi đã tìm hiểu nghiên cứu từng chánh đạo riêng rẽ <238.32>, trong câu trả lời riêng rẽ cho từng chánh đạo, con số phương pháp cũng lên tới bốn ngàn; như vậy liên quan đến ngũ chi đạo có hai mươi ngàn phương pháp. Như vậy với tám ngàn phương pháp đầu tiên và cộng với hai mươi ngàn phương pháp này, toàn bộ con số phương pháp sẽ lên tới hai mươi tám ngàn như đã được phân tích trong phân tích về đạo, và các phương pháp này đều thuộc loại có thể tận dụng được và chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi.

1581. Nhưng liên quan đến loại pháp quả, thì phương pháp phải tính đến lại tăng lên gấp ba lần như trong trường hợp các pháp thiện.

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

## C. PHẦN VẤN ĐÁP.

1582. Liên quan đến phần vấn đáp, ta nên hiểu các chi đạo có thể là pháp thiện.v.v.. theo đúng như đã được truyền lại trong Kinh Phật Pāli.

1583. Nhưng liên quan đến các tam đề cảnh, toàn bộ các pháp này chỉ có một cảnh vô lượng duy nhất mà thôi, không phải có đạo thành cảnh, vì việc xuất hiện [các pháp này] chỉ liên quan đến Níp-bàn vô lượng mà thôi. Vì chẳng phải thánh đạo cũng chẳng phải đối tượng thánh quả được coi là đối tượng đầu. Nhưng ở đây, do câu sanh nhân, thế nên pháp thiện lại lấy thánh đạo làm nhân. Bằng cách biến tinh tấn hay thâm dẫn đầu vào sát na phát triển thánh đạo, cả hai lại có đạo thành trường làm tột đỉnh. Trong trường hợp tu tập thánh đạo mà lại lấy dục hay tâm dẫn đầu thì ta không thể cho rằng chúng có đạo thành trường. Ta cũng không thể nói như vậy được trong trường hợp thánh quả.

1584. Liên quan đến quá khứ v.v... ta cũng không đề cập đến như vậy được, do pháp chỉ có một đối tượng duy nhất mà thôi. Nhưng vì Níp bàn lại là cảnh pháp ngoại phần, thế nên cũng chỉ có một cảnh ngoại phần mà thôi; như vậy trong phần vấn đáp này cũng vậy, các chi đạo được giải thích hoàn toàn chỉ thuộc chi đạo siêu thế mà thôi. Vì phân tích theo Kinh Tạng Đức Phật chỉ giải thích các chi đạo mang đặc tính pha trộn giữa đặc tính hiệp thế và siêu thế. Nhưng trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp chúng chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi. Như vậy phần phân tích về đạo này cũng được giải thích bằng cách làm rõ thông qua ba chu kỳ này vậy.

*Đến đây kết thúc phần phân tích về đạo.*

-ooOoo-

## Chương Mười Hai

# PHÂN TÍCH CÁC TẦNG THIỀN. (*Jhānavibhaṅga*)

### A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG

#### (a) Mẫu đề (*Mātikā*)

1585. Giờ đây trong phần phân tích các tầng thiền = Jhānas) tiếp ngay sau đó, lộ trình này được đưa ra trước toàn bộ chương phân tích theo Kinh Tạng. Về điểm này, từ *idha* <244.1> (“ở đây”) là thứ tự ám chỉ giáo pháp là niềm hỗ trợ cho người nào đã thực hiện thành công điều phải làm trong giai đoạn chuẩn bị và đã tạo ra thiền dưới mọi khía cạnh và để phủ nhận một pháp như vậy trong bất kỳ giáo pháp nào khác. Về điều này có lời nói rằng: Hỡi chư vị Tỳ khuru, chỉ ở đây mới có sa môn đầu tiên, ở đây là sa môn thứ hai, ở đây sa môn thứ ba và ở đây sa môn thứ tư. Trong giáo pháp khác chẳng có bất kỳ sa môn nào<sup>[43]</sup> (D ii. 151; Trung Bộ Kinh i. 63; A ii. 238).

1586. *Bhikhu* (“một vị tỳ khuru”) chỉ rõ cho thấy một người đã tạo ra được những loại tầng thiền đó. **Pātimokkhasaṃ varasaṃ yuto** (thu thúc theo giới bốn): đây là điều ám chỉ cho thấy ngài đã thiết lập được thu thúc nơi giới bốn. *Viharati* (“cư trú”) đây là điều ám chỉ [ngài có phẩm chất] cư trú theo những gì thêm vào đó. **Ācāragocarasampanno** (“phẩm hạnh thích hợp với hành xử của ngài”) đây là điều cho thấy những pháp thiện cho việc thu thúc theo giới bốn, thu thúc đã nói đến ở trên và tính chất tận tâm của ngài đối với tầng thiền sẽ được đề cập tới dưới đây. **Aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī** (“nhận ra nỗi sợ hãi nơi lỗi phạm nhỏ nhất”); đây là điều cho thấy ngài không có khuynh hướng vi phạm giới bốn thu thúc. **Samādāya** <244.3> (“bằng cách thực hiện”): điều này cho thấy việc ngài thực hiện tu tập các điều học không chút dè dặt. **Sikkhati** (“ngài tự tu học”) điều này cho thấy ngài đặc thủ các điều học. **Sikkhāpadesu** (“các điều học”): điều này cho thấy những gì ngài quyết tâm tu luyện.



1587. **Indriyesu** (“thuộc các căn”): điều này cho thấy cảnh giới ngài canh giữ các môn; chúng cũng cho biết đây chính là lãnh vực được bảo vệ nữa. **Guttadvāro** (“canh giữ các môn... được bảo vệ kỹ lưỡng”): điều này cho thấy pháp ngài bảo vệ nơi các môn như thế nào. **Bhojane mattaññū** <244.4> (“biết tiết độ ăn uống.”): điều này cho thấy sự hài lòng của ngài và các phẩm chất khác.

**Pubbarattāpararattam jāgariyānuyogaṃ anuyutto.** (“chuyên tâm tu luyện tỉnh giác đêm này qua đêm khác”): điều này cho thấy ngài là người thực hiện tu tập. [44] [324] **Sātaccam nepakkam** (“với lòng dè dặt, cẩn thận.”) điều này cho thấy hiện trạng bền đỗ của ngài thông qua tinh tấn đã được thiết lập cùng với trí tuệ. **Bodhipakkhikānaṃ** [45] **dhammānaṃ bhāvanānuyogaṃ anuyutto** <244.5> (“chuyên tâm tu luyện để phát triển các pháp bồ đề phần”): điều này cho thấy việc luyện tập của ngài đang được chia phần thấu nhập (*nibbedha-bhāgiya*)

1588. **So abhikkante... pe... tuṇhībhāve sampajānakārī hoti** <244.6> (“ngài đang tu tập tỉnh giác bằng cách đi tới... giữ tỉnh lặng”): điều này cho thấy ngài được trang bị thiền niệm ở khắp nơi và có tỉnh giác. **So vivittam senāsanam bhajati** <244.12> (“ngài năng lui tới nơi cư trú viễn ly”): điều này cho thấy ngài có được một nơi cư trú thích hợp [46]. **Araññaṃ... pe... paṭisallānasāruppam** (cánh rừng là nơi... thích hợp để quán tưởng”): điều này cho thấy lợi ích cho ngài biết bao được thoát khỏi mọi hiểm nguy nơi những loại nơi cư trú khác nhau.

1589. **So araṇṇagato vā** <244.16> (“sau khi ngài đã đi đến khu rừng”): điều này cho thấy ngài đã được phủ cho một nơi cư trú thuộc loại đã nói đến ở trên. **Nisīdati** (“ngài ngồi xuống hành thiền”): điều này cho thấy oai nghi của ngài thích hợp với công việc tu luyện. **Parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā** <244.18> (“sau khi đã đặt niệm ngay trước mặt của ngài”): điều này chứng tỏ cho thấy việc khởi sự công việc của ngài.

1590. **So abhijjham loke pahāya** < 244.19> (“sau khi đã từ bỏ tham ái ở đời”): điều ngài cho thấy việc từ bỏ các pháp cái bằng cách tu tập đề mục thiền định. Khi ngài đã từ bỏ mọi pháp cái, [các từ] **vivicc’eva kāmehi** (“ly dục”) v.v... điều này cho thấy ngài đang xuất khỏi thiền định rất thành công.

1591. Hơn thế nữa, “ở đây một vị Tỳ khuru” có nghĩa là một vị Tỳ khuru đã xuất khỏi thiền định Jhana nơi giáo pháp này. Giờ đây, vì một vị Tỳ kheo phải được thanh tịnh bằng bốn loại giới xuất khỏi thiền định jhana, chính vì thế với các từ “*thu thúc theo giới bốn*” ngài chứng tỏ cho thấy đặc tính thanh tịnh nơi giới của những ai đang tu tập thu thúc theo giới bốn. “Với phẩm hạnh thích hợp tại hành xứ của ngài”, v.v... ngài chỉ ra cho thấy giới nuôi mạng thanh tịnh. “Ngài tự tu học bằng cách thực hiện các điều học” v.v... ngài tỏ cho thấy giả định nếu không duy trì được hai loại giới này.. bằng cách “giữ gìn cẩn thận các căn môn.” Ngài chỉ cho thấy giới thu thúc các căn, bằng cách ngài biết tiết độ ăn uống. Ngài cho thấy giới dựa trên những nhu cầu thiết yếu hàng ngày là như thế nào.

1592. Bằng cách, “ngay từ đầu cho đến lúc đêm tàn”, v.v... ngài cho thấy các pháp giúp phát triển thiền Jhana nơi những ai đã thiết lập được các niệm đó. Bằng cách, “đang khi đi tới”, v.v... ngài cho thấy việc tu luyện niệm và tu tập tỉnh giác liên quan đến việc không để giảm sút tu tập những pháp đó và không lẫn lộn các đề mục thiền. Bằng cách, “một nơi cư trú viễn ly”, v.v... ngài cho thấy việc chọn lựa một nơi cư trú thích hợp cho việc tu học. [325] bằng cách, “đi vào rừng” v.v... ngài cho thấy cả những oai nghi thích hợp cho thiền Jhana đối với những ai đi tới nơi cư trú đó và việc bắt đầu thực hiện tu luyện thiền Jhana là như thế nào. Bằng cách, “sau khi đã từ bỏ tham ái”. v.v... ngài cho thấy việc từ bỏ các pháp đối nghịch lại với thiền định Jhana bằng cách bắt đầu phát triển thiền Jhana. Bằng cách “sau khi đã loại bỏ năm pháp cái” v.v... ngài cho thấy thứ tự khởi xuất nơi ngài toàn bộ các loại thiền định Jhana và như vậy ngài có thể từ bỏ những pháp đối kháng lại với mỗi loại thiền Jhana này.

## (b). Tiết đoạn mô tả.

1593. Giờ đây **idhā ti imissā diṭṭhiyā** <245.27> (“ở đây, theo quan điểm này”), v.v... được bắt đầu để cho thấy lộ trình như đã được đề ra bằng cách phân tích lộ trình này một cách liên tục.

1594. Về điểm này, thông qua mười cách diễn tả bắt đầu với **imissā diṭṭhiyā** (“theo quan điểm này”), v.v... điều này chính là giáo Pháp của Đức Phật Toàn Tri... được gọi là tam học, đã được giải thích ở trên. Về điểm đó, do chính Đức Thế Tôn, tức Đức Phật, đã nhận ra (*diṭṭha*), thế nên ta gọi là chánh kiến (*diṭṭhi*), do việc ngài tỏ ra khoan dung tha thứ (*khamana*), thế nên ta gọi điều đó là lòng khoan dung (*khamti*), do việc ngài lựa chọn (*ruccana*) thế nên ta gọi đó là việc lựa chọn, (*ruccana*)

chính là sự lựa chọn (*ruci*); do việc coi đó là (*gahaṇa*) ta gọi điều này là niềm tin (*ādāya*); đây là giới bổn (*dhamma*) hiểu theo nghĩa thực tính (*sabhāva*)[47] luật (*vinaya*) hiểu theo nghĩa là điều gì đó cần được tu học, pháp và luật do cả hai điều trên; đây là từ (*pāvacaṇa*) hiểu theo nghĩa được công bố, được loan báo (*pavutta*); đây là phạm hạnh (*brahmacariya*) hiểu theo nghĩa đức hạnh hoàn hảo nhất (*seṭṭhacariya*); đây chính là giáo pháp của vị đạo sư (*Satthusāsana*) do việc ngài ban phát lời giáo huấn cho chúng sanh. (*anusīṭṭhidāna*).

1595. Chính vì thế liên quan đến cách diễn tả bắt đầu với **imissā diṭṭhiyā** (“theo quan điểm này”) ta nên hiểu ý nghĩa như sau: “Theo quan điểm của Đức Phật, nơi việc chịu đựng này của Đức Phật, nơi cách lựa chọn của Đức Phật, nơi niềm tin của Đức Phật, nơi pháp của Đức Phật, nơi luật của Đức Phật, nơi pháp và luật của Đức Phật, có liên quan như sau: Và những pháp này, này Gotamī, nhờ đó mà chúng ta có thể biết được như sau: “ Những pháp này dẫn ta đến tham dục, chứ không dẫn đến ly tham; chúng dẫn ta đến hệ phược, chứ không giải thoát ta khỏi hệ phược, chúng dẫn ta đến tích lũy, chứ không bất tích tập,[48] chúng dẫn ta đến chấp thủ, chứ không dẫn đến xả ly, chúng dẫn ta đến ước muốn to lớn, chứ không thiếu dục, chúng dẫn đến bất mãn thay vì đến hài lòng, chúng dẫn ta đến tập thể, thay vì sống ẩn dật, chúng dẫn ta đến chây lười, thay vì cố gắng, chúng dẫn ta đến khó nuôi, thay vì giúp ta dễ nuôi.” Hỡi này Gotamī, ngài có thể nhớ lại mà không dè dặt đây không phải là pháp, đây chẳng phải là luật, đây cũng chẳng phải là giáo pháp của vị đạo sư. Và hỡi Gotamī, điều này chắc hẳn ngài đã biết rõ: “Chúng chẳng dẫn đến ly tham, chẳng phải là tham dục... chúng sẽ giúp ta dễ nuôi, không phải chỉ dẫn đến khó nuôi,” Ngài có thể nhớ lại, hỡi Gotamī, mà không cần phải quá dè dặt. Đây chính là pháp, đây chính là luật, đây chính là giáo pháp của vị Sa môn vậy.” (A. iv. 280 –1; Vin ii. 258-9; xin đọc thêm A. iv. 143). Với những lời Đức Phật nói ra như vậy, [326] nơi chính phạm hạnh của ngài, nơi chính giáo pháp của vị Phật tồ này.

1596. Hơn thế nữa, toàn bộ Giáo Pháp này được gọi là Tam học, do chính Đức Phật đã khám phá ra, do Ngài đã có được chánh kiến làm nhân duyên, do Ngài đã có được chánh kiến làm điềm báo trước, đó chính là “chánh kiến”; nhờ vào lượng dung thứ của Đức Thế Tôn, đó chính là “Lòng khoan dung”; nhờ vào việc lựa chọn của Ngài, đó chính là “việc lựa chọn”; nhờ vào việc coi đó là điều chính trực, đó chính là “niềm tin” đã giữ cho (*dhāreti*) người thực hiện điều đó khỏi xa vào đọa xứ. Như vậy đây chính là pháp (*dhamma*); nó cũng diệt trừ đi (*vineti*) việc tham dự vào các phiền toái. Như vậy đây chính là luật (*vinaya*); đây là pháp và đây cũng lại là luật. Như vậy đây chính là pháp và luật vậy.

1597. Đây là việc từ bỏ (*vinaya*) những pháp (*dhamma*) bất thiện bằng những pháp thiện, Như vậy đây chính là pháp luật (*dhamma-vinaya*); chính vì thế có lời nói rằng: “ Và những pháp đó (*dhammā*) hỡi Gotamī, ngài đã biết quá tường tận. Những sự việc này dẫn đến ly tham, không còn tham dục nữa... ” Chắc hẳn ngài còn nhớ không chút dè dặt, ôi Gotamī, đây chính là giáo pháp của Đức Thế Tôn (*satthusāsana*). Hoặc giả đây là luật (*vinaya*), do pháp đem lại (*dhamma*), chứ không do roi vọt, v.v... như vậy đây chính là pháp và Luật vậy (*dhamma-vinaya*).

1598. Và đây có lời nói rằng:  
Có người tu luyện bằng roi vọt  
Bằng gậy thúc cũng như cả roi da;  
Vị hiền triết vĩ đại thuần hóa Long vương  
Mà chẳng dùng đến gậy hay vũ khí nào cả.  
(Vin. ii 196; xin đọc M. ii 105 = Thag 878)

cũng giống vậy:

“ Kẻ nào lấy pháp luật dẫn đường  
đâu phải gặp ghen tương trên đường đi?  
(S. i. 127; Vin I 43)

1599. Hay luật (*vinaya*) thế cho Pháp (*dhamma*) cũng chính là pháp luật vậy vì luật này (*vinaya*) nhằm mục đích trả lại pháp không chê trách vào đâu được (*dhamma*), không nhằm lợi ích[49] của dục hữu. Chính vì thế Đức Thế Tôn diễn giải chi tiết như sau: Hỡi chư vị Tỳ khuru, ta chẳng sống cuộc đời phạm hạnh này nhằm lừa dối tha nhân (A. ii. 26; It. 28; 29) Vị Trưởng Lão Punṇa cũng có nói: “ Hỡi chư huynh kính mến, điều này nhằm dẫn những vị nào sống phạm hạnh nương nhờ vào giáo

Pháp của Đức Thế Tôn đạt đến đoạn diệt hoàn toàn nhờ không còn có chấp thủ nữa” (M. I 148; 150; S iv. 48).

1600. Hoặc cũng nhằm dẫn dắt họ (*nayati*) đạt đến [pháp] nghiêm tịnh (*visiṭṭha*)<sup>[50]</sup>, như vậy chính là luật (*vinaya*); việc dẫn dắt ra khỏi (*vinaya*) pháp (*dhamma*) chính lại là pháp luật (*dhammavinaya*); vì giới luật này dẫn ta ra khỏi pháp vòng luân hồi hay khỏi vòng sầu khổ đọa xứ v.v... và dẫn đến pháp níp bàn nghiêm túc.<sup>[51]</sup>

1601. Hay cũng chính nhờ luật (*vinaya*) nơi pháp (*dhamma*), chứ không do kẻ tạo lỗi qua sông qua suối<sup>[52]</sup>. Như vậy chính là pháp luật (*dhammavinaya*); Vì Đức Thế Tôn chính là Giới luật (*dhammabhūta*) và đây chính là luật của Ngài vậy (*vinaya*).

1602. Hoặc giả vì đây chỉ là những pháp (*dhamma*) ta phải trực tiếp thăng tri, biểu tri, đoạn trừ, phát triển và thực chứng. Chính vì thế đây chính là luật. (*vinaya*) có liên quan đến các pháp đó (*dhammesu*). Chẳng phải vì có liên quan đến chúng sanh hay bản ngã. Như vậy đây chính là pháp luật (*dhamma-vinaya*).

1603. Do phải truyền đạt (*vacana*) cho người khác ý nghĩa và từ ngữ, v.v... đây là các từ (*vacana*) căn bản (*padhāna*)<sup>[53]</sup>; như vậy đây chính là lời (*pavacana*); từ *pavacana* cũng đồng nghĩa với từ *pāvācana*. Do đặc tính trôi vượt hơn hẳn mọi cách sống. Quả thực đây là một cuộc sống phạm hạnh (*brahmacariya*). [327] Đây chính là giáo pháp của Đức Thế Tôn, bậc thầy của mọi chư thiên lẫn các nhân loại. Như vậy đây chính là giáo Pháp của vị đạo sư (*satthusāsana*); hay đây chính là giáo pháp bậc thầy, chính là giáo pháp của vị Thiện Thệ. Vì [theo trích đoạn sau đây]: Hỡi Ananda, pháp và luật ta giảng dạy cho nhà người, sẽ trở thành thầy dạy cho người thay cho ta (D. ii. 154) Chính pháp và luật lại được gọi là thầy dạy. Ta nên hiểu ý nghĩa của các từ này theo cách như trên. Nhưng vì chỉ nơi giáo pháp này mà ta mới có thể phát hiện ra được một vị Tỳ khuru đã tạo ra được thiên Jhana dưới mọi góc độ, chẳng còn ở nơi nào khác nữa. Chính vì thế mà ta nên hiểu rằng ở nơi này nơi khác ân đức này được thể hiện nơi các từ “nhờ vào điều này” (*imissā*) và “nơi điều này” (*imasmiṃ*). Đây là ý nghĩa cách mô tả từ “ở đây” (*idha*) ta thấy đề ra trong lộ trình diễn giải vậy.<sup>[54]</sup>

1604. Trong phần mô tả từ **Bhikkhu** <245.32> (“vị Tỳ khuru”). *Samaññāya* (“do chức vụ”) có nghĩa là nhờ vào một khái niệm, nhờ cách gọi. Vì chính nhờ vào cách gọi tên mà ta có thể biết người đó là một Tỳ khuru. Cũng giống vậy khi trong một lời mời và các vị Tỳ khuru giống như vậy được tính tới. Kể các thầy Sa di họ nói “một trăm vị” hay “một ngàn vị Tỳ khuru.”

1605. **Paṭiññāya** (“bằng công bố”): bằng chính lời tuyên bố của người đó; vì chính nhờ vào lời tuyên bố mà ta biết được người đó là một Tỳ khuru. Nguồn gốc từ này được tìm thấy trong các đoạn như: “ ‘Ai kia? Chính ta đây, một vị Tỳ khuru. Thừa chư huynh. Nhưng là vì điều này đã do chính vị Trưởng Lão Ananda nói ra, vì thế đây là một lời tuyên bố đúng đắn; nhưng vào ban đêm; và trong trường hợp những kẻ nào có phẩm hạnh bất thiện; khi ta hỏi người nào đó tu từ phía đối nghịch trở lại “ai đó?” với một lời tuyên bố sai trái và không thật họ có thể trả lời, “chúng ta là Tỳ khuru.”

1606. **Bhikkhati** <245.33> (“người đó khát thực xin”): người đó đi xin. (*yācati*); bất kỳ ai đi tìm và kiếm của bố thí (*bhikkhā*), cho dù có được hay không, tức khắc người đó là một Tỳ khuru vì người đó đã đi khát thực (*bhikkhati*).

1607. **Bhikkhako** <sup>[55]</sup> (“một kẻ ăn xin”): từ này được nhấn mạnh với một tiếp đầu ngữ; ý nghĩa là người đó là một Tỳ khuru nhờ có đặc tính xin ăn. (*bhikkhana*).

1608. **Bhikkhācariyaṃ ajjhupagato** <245.34> (“người đó đã đồng ý đi khát thực”): Ta gọi người đó “đã thuận thực hiện khát thực và được Chư Phật đồng ý, v.v... Vì bất kỳ ai từ bỏ tài sản riêng cho dù to hay nhỏ và từ bỏ cuộc sống gia đình và xuất gia, gia nhập cuộc sống vô gia cư. Bỏ lại đằng sau cuộc sống chủ nông trại, chủ chăn nuôi bằng cách chấp nhận một dấu hiệu (*liṅga*; có nghĩa là, [cuộc sống] một người vô gia cư). Là người đã đồng ý đi khát thực và như vậy được gọi là Tỳ khuru; hoặc giả người đó chỉ sử dụng thức ăn được đem đến (*kājabhatta*) chùa vì cuộc sống của các vị đó phụ thuộc vào người khác, là người đã đồng ý thực hiện các chuyến khát thực và như vậy được gọi là Tỳ khuru. Hoặc Tỳ khuru phụ thuộc vào thực phẩm bao gồm những gì được đặt vào bát khát thực (*piṇḍiyālopa*) vì do xuất phát từ sức mạnh xuất gia, ngài đã tự nguyện đi khát thực và như vậy Ngài là Tỳ khuru.

1609. Ngài mặc những bộ y kém (*bhinna*) giá trị, nháp nhúa và có màu sắc không đẹp, như vậy Ngài là **bhinnapaṭadhāro** (“*người mặc y kém phẩm chất*”). Về điểm này, ta nên hiểu quần áo có phẩm chất tồi tàn như quần áo được cắt bằng dao. Vì một miếng vải đáng giá một ngàn quan tiền [coins] mà được cắt bằng dao [328] thành những đồ lặt vặt ta sẽ làm hư miếng vải. Chẳng còn đáng giá phân nửa giá trị miếng vải nữa. Ta nên hiểu làm hư bộ đồ khi sờ vào có nghĩa là bộ đồ được may bằng chỉ không cần thận sờ vào không mịn tay. Ta nên hiểu việc làm hư màu sắc của miếng vải tức là được may với những vết chỉ cầu thả, v.v... đối với một bộ đồ nghiêm chỉnh bị hư ở phần màu sắc do công đoạn may với những đường chỉ cầu thả thô kệch, v.v... và với những vết đốm và những giọt mồ hôi rơi vào và cuối cùng nước nhuộm trở thành loang lổ và tạo ra nhiều màu sắc kỳ quái; làm mất đi màu nguyên thủy. Vì việc may một bộ y có thể bị hư theo ba cách vừa nêu trên, thế nên Ngài là người mặc bộ y đã hư là vì vậy. Như vậy Ngài là Tỳ khuru. Hoặc giả chỉ đơn giản do mặc những bộ y hoại sắc (*kāsāva*) rất khác biệt so với một người bình thường, thế nên Ngài là người mặc bộ y kém phẩm chất, chính vì thế Ngài là một vị Tỳ khuru.

1610. **Bhīndati pāpake akusale dhamme ti bhikkhu** <245.35> (“*ngài đã phá tan những bất thiện, như vậy Ngài là vị Tỳ khuru.*”) : với thánh đạo nhập lưu Ngài diệt trừ được ngũ phiền não; như vậy Ngài là vị Tỳ khuru. Với thánh đạo nhất lai; Ngài diệt trừ được tứ phiền não; với thánh đạo bất lai Ngài diệt trừ được tứ phiền não và với thánh đạo A-la-hán Ngài diệt trừ được bát phiền não, như vậy Ngài là vị Tỳ khuru. Đền điểm này bốn cách được thiết lập nơi thánh đạo (*maggatṭha*) đã làm rõ.

1611. **Bhinnattā** <245.36> (“*do diệt trừ*”) : nhờ điều này mà bốn điều được thiết lập nơi thánh quả [đã chỉ ra cho thấy]. Vì Đấng nhập lưu được thiết lập [như vậy] sau khi đã diệt trừ được ngũ phiền não với thánh đạo nhập lưu; vị nhất lai [sau khi đã diệt trừ] được tứ phiền não với thánh đạo nhất lai. Vị bất lai sau khi đã diệt trừ được tứ phiền não với thánh đạo bất lai. Vị A-la-hán được thiết lập như vậy sau khi đã diệt trừ đủ bát phiền não với thánh đạo A-la-hán. Như vậy cả bốn vị đã được thiết lập trong thánh quả được gọi và vị Tỳ khuru vì do đặc tính diệt trừ được các pháp ác, và những điều bất thiện.

1612. **Odhiso kilesānaṃ pahānā** <246.1> (“*với đoạn trừ các phiền não liên quan đến hạn lượng của mình*”) : ở đây có hai loại hạn lượng (*odhi*) đó là: thánh đạo hạn lượng (*maggodhi*) và phiền não hạn lượng (*kilesodhi*) (xin đọc MA i. 172tt); hạn lượng (*odhi*) là một ranh giới (*sīmā*) hay là một hạn chế (*mariyāda*). Về điểm này, vị nhập lưu là vị Tỳ khuru với đoạn trừ các phiền não do hạn lượng theo như thánh đạo hạn lượng. Vì các phiền não được đoạn trừ nơi người đó theo như giới hạn do các phương tiện nơi một trong số bốn thánh đạo, chứ không do toàn bộ bốn thánh đạo. Chính vì thế cùng với vị nhất lai và vị bất lai, vị nhập lưu cũng là vị Tỳ khuru với đoạn trừ được các phiền não do hạn lượng theo như phiền não hạn lượng. Vì các phiền não được đoạn trừ nơi người đó chỉ theo hạn lượng phiền não được đoạn trừ mà thôi, chứ không do toàn bộ [các phiền não].

1613. Nhưng vị A-la-hán lại là **anodhiso kilesānaṃ pahānā bhikkhu** (“*một vị Tỳ khuru với đoạn trừ các phiền não vô hạn lượng*”). Do nơi vị Tỳ khuru này các phiền não được đoạn trừ là vô hạn lượng do bốn thánh đạo, vô hạn lượng đối với thánh đạo duy nhất và chúng được đoạn trừ vô hạn lượng trong số các phiền não được đoạn trừ. Vì chẳng có bất kỳ một ranh giới duy nhất nào bao gồm các phiền não còn lại. Như vậy Ngài là vị Tỳ khuru do việc đoạn trừ các phiền não vô hạn lượng bằng cả hai cách.

1614. **Sekkho** <246.2> (“*một người hữu học*”): cùng với một phạm nhân được kính trọng, bảy bậc thánh đang theo đuổi công việc luyện tập ba tam học ta gọi là Bậc hữu học (trainer= người còn đang luyện tâm) ta nên hiểu bất kỳ vị hữu học nào trong số họ cũng được coi như là vị Tỳ khuru. [329] Vị nào không còn tu luyện là **asekkho** (“*bậc vô học*”); người này đã thiết lập được nơi thánh quả cao nhất, sau khi đã vượt qua những gì cần phải được tu luyện. Vì chẳng còn điều gì cần phải được tu luyện vượt trội hơn thế nữa. Vị nào đã đoạn tận được hết các lậu hoặc, được là bậc vô học. Loại còn lại nơi vị Tỳ khuru bình thường chẳng được tu luyện tam học, cũng như không đứng vững sau khi đã được tu luyện. Như vậy người đó là **nevasekkha-nāsekkho** (“*chẳng phải là người hữu học cũng chẳng phải là người vô học.*”)

1615. Do đã đạt đến được và đã thiết lập được tột đỉnh giới, tột đỉnh định, tột đỉnh tuệ, tột đỉnh giải thoát. Ngài là một **aggo bhikkhu** <246.3> (“*vị Tỳ khuru đạt đến tột đỉnh*”). **Bhadro** (“*bậc hiền thiện*”): một người không bao giờ làm điều bất thiện. Vì một phạm nhân được kính trọng v.v... được



coi như là **bhadro bhikkhu** (“vị hiền thiện cũng chính là vị Tỳ khuru”) do có được ân đức giới, định, tuệ, giải thoát và tri kiến giải thoát, cho đến khi họ trở thành các vị A-la-hán.

1616. **Maṇḍo bhikkhu** <246.4> (“một người gồm tinh hoa cũng là vị Tỳ khuru”): một vị Tỳ khuru thanh tịnh; ý nghĩa ở đây là, giống như chất kem bơ chưa bị thối rữa và vẫn còn thanh tịnh (*vip̄pasanna*). **Sāro** (“vị nào có được tinh chất của pháp”): do có được cùng một loại tinh chất giới. v.v... giống như một tấm áo màu xanh nhờ có tính chất của màu xanh đó. Ta nên hiểu Ngài như là **sāro bhikkhu** (“người có tinh chất là vị Tỳ khuru”); hoặc do pháp được thoát khỏi nhựa cây phiền não, chỉ có vị nào đã đoạn tận được hết các lậu hoặc mới được hiểu như là **sāro** (“lõi cây”) mà thôi.

1617. Về điểm này, trong ba ví dụ điển hình, cụ thể là: “phá bỏ được những pháp ác, bất thiện. Như vậy Ngài là vị Tỳ khuru”<sup>14</sup> “cộng với đoạn trừ các phiền não tùy thuộc vào hạn lượng, Ngài là vị Tỳ khuru” và “vị hữu học cũng là vị Tỳ khuru.” Ta đã diễn giải được bảy hạng người hữu học. Trong năm ví dụ điển hình, cụ thể là, “Do phá bỏ được những pháp ác bất thiện, Ngài được coi là vị Tỳ khuru”,<sup>14</sup> với đoạn trừ các phiền não vô hạn lượng, Ngài là vị Tỳ khuru”, “Bậc vô học là vị Tỳ khuru”, “vị đã đạt đến tột đỉnh là vị Tỳ khuru”, vị với đặc tính tinh hoa là vị Tỳ khuru,” chỉ có vị nào đã đoạn tận được hết các lậu hoặc nơi mình mới được giải thích như vậy mà thôi. Trong nguyên nhân “phi hữu học phi vô học”, thì chỉ có phạm nhân được đề cập. Trong các ví dụ điển hình còn lại, cụ thể là, toàn bộ những phạm nhân được kính trọng, ta diễn giải được bảy loại người hữu học và vô học.

1618. Sau khi đã diễn giải được vị Tỳ khuru nhờ tính đặc trưng biểu thị (*samaññā*), v.v... giờ đây Ngài cho biết thêm **samaggena saṅghena** <246.4> (“nhờ việc thống nhất ý kiến nơi Tăng Đoàn”) v.v... đề chỉ cho thấy sau khi Ngài đã được chấp nhận vào [Tăng đoàn] (*upasampadā*). Về điểm này, **samaggena saṅghena** (“nhờ việc thống nhất ý kiến nơi Tăng Đoàn”) có nghĩa là sau khi Tăng Đoàn đã đi đến thống nhất về một hành sự duy nhất, do sự xuất hiện của nhiều vị Tỳ khuru, liên quan đến hành sự, trong hành sự được nhóm ít nhất gồm năm vị phải hành sự. Do liên quan đến việc đồng ý chọn những vị nào xứng được đồng ý đã được quyết định và vì không có bất kỳ phản đối nào nơi những người hiện hữu. **Natti-catutthena** <246.5> (“điều đã trở thành tuyên ngôn vào lần thông báo thứ tư.”): được thực hiện với ba lần thông báo và một lần tuyên ngôn. **Kammaṇa** (“bằng một hành sự”): thông qua một hành sự đúng theo giới bổn. [330] **Akuppēna** (“không thể đảo ngược được”): sau khi đã đạt đến hành sự vững vàng và không loại trừ. Do đã thành công trên căn bản, tuyên ngôn, thông báo, ranh giới *sīma* và tăng đoàn. **Thānārahena** (“đúng vì lý do”): đúng nguyên nhân sau đây (*kāraṇa*) đúng theo giáo Pháp của đạo sư.

1619. **Upasampanno** (“được tu lên bậc trên”): gia nhập được vào (*samāpanno*) pháp cao hơn (*uparibhāva*); đi đến quyết định là ý nghĩa ở đây. Vì pháp của vị Tỳ khuru là pháp cao hơn và **Upasampanno** (“được tu lên bậc trên”) được công bố sau khi đã gia nhập vào pháp đó thông qua hành sự đã được nói đến ở trên. Liên quan đến tám loại tu lên bậc trên, cụ thể là. “tu lên bậc trên bằng thiện lai Tỳ khuru, tu lên bậc trên bằng cách qui y, tu lên bậc trên bằng cách nhận được những lời giáo huấn, tu lên bậc trên sau khi đã trả lời những câu hỏi, tu lên bậc trên bằng cách nhận những trọng pháp, tu lên bậc trên do một đặc phái viên, tu lên bậc trên do tám vị tụng kinh và tu lên bậc trên do một hành sự đã được tuyên ngôn đến lần thứ tư, chỉ có ba việc cụ thể là: được tu lên bậc trên do một hành sự có tuyên ngôn lần thứ tư, tu lên bậc trên do một đặc phái viên và tu lên bậc trên do tám vị tụng tụng. Những người khác chỉ vào thời Đức Thế Tôn còn sống. Trong số những hạng người được tu lên bậc trên trong ví dụ điển hình này thì chỉ có việc tu lên bậc trên do một hành sự được tuyên ngôn lần thứ tư được ám chỉ ở đây mà thôi.

1620. Trong phần chú giải việc thu thúc giới bổn. **Pātimokkham** <246.7> đây là giới điều học; vì việc này giải thoát (*mokkheti*) người nào tuân giữ bảo vệ giải thoát này, người đó thoát khỏi (*mocayati*) đau khổ nơi các đọa xứ. v.v... Chính vì thế ta gọi là **Pātimokkha Sīlam patitthā** (“an trú giới bổn”) v.v... đều là các từ đồng nghĩa cả.

1621. Về điểm này, liên quan đến từ **Sīlam** (“giới”) chắc chắn đây là từ đồng nghĩa với từ **Pātimokkha** tiếp theo sau cùng với giới này vào cuối việc tuyên ngôn đó. (*kammavācā*). Ngay từ bản chất điều này đã là như vậy, ta nên hiểu giới này như là các pháp bao gồm những cố ý.v.v... nơi một người kiêng không sát sanh.v.v... hay người nào đó chu tất được việc thực hiện các bổn phận của vị Tỳ khuru. Về điểm này ta thấy có lời nói trong luật Paṭisambhidā như sau: “giới là gì vậy?” có giới

thuộc loại cố ý, lại có giới thuộc loại sở hữu tâm, có giới là thu thúc, giới như là không sai phạm.” (Ps. I 44)

1622. Về điểm này, giới là cố ý chính là cố ý nơi người nào đó kiêng cử không sát sanh. v.v... hay chu tất được việc thực hiện bổn phận của mình. Giới là sở hữu tâm, chính là việc kiêng cử (*virati*) nơi người nào đó kiêng không sát sanh. Hơn thế nữa, giới như là cố ý lại là bảy cố ý [câu hành với bảy loại đầu tiên] trong số mười nghiệp đạo (*kammapatha*) nơi người nào từ bỏ không sát sanh, v.v... giới được coi như là sở hữu tâm chính là ba pháp còn lại bao gồm không tham ác, không sân ác, và chánh kiến như đã được khẳng định trong Đại Phẩm Tương ưng bộ kinh (Maha Vagga Saṃyutta) theo cách bắt đầu như sau: “Nhờ việc đoạn trừ tham ác người đó được giải thoát khỏi tham ác” (xin đọc Trung Bộ Kinh. i. 181)

1623. Giới được coi như là thu thúc: ở đây ta nên hiểu theo năm cách, cụ thể là thu thúc theo giới bổn, thu thúc với niệm.[331] thu thúc thông qua trí, thu thúc thông qua kiên nhẫn, thu thúc nhờ chánh tinh tấn. Các hình thái đa dạng khác được ghi trong tập chú giải Thanh Tịnh Đạo ( bản dịch Thanh Tịnh Đạo. 18; cũng xin đọc thêm MA. i. 62) giới được coi như là không sai phạm chính là việc không sai phạm thông qua những hành sự thân, khẩu của một người đang thực hiện công việc tu luyện giới.

1624. Và ở đây ta nên hiểu giới như là việc thu thúc và giới như là việc không sai phạm: là những giới hiểu theo nghĩa đen (*nippariyāyato*); giới là cố ý và giới là những giới hiểu theo nghĩa văn hoa (*pariyāyato*)[56].

1625. Nhưng vì vị nào đã an trú (*patiṭṭhāti*) nơi giáo pháp các vị Tỳ khuru nhờ thu thúc giới bổn. Chính vì thế ta gọi là *patiṭṭhā* (“việc an trú”) Hay vị Tỳ khuru tìm thấy hỗ trợ (*patiṭṭhahati*) ở đây; hay chỉ có những pháp thiện tìm được hỗ trợ ở đây mà thôi, đây là điều được an trú. Đây là ý nghĩa chúng ta nên hiểu như trong các Kinh Phật:

*Nhờ an trú nơi giới, người có trí.  
Khi vị Tỳ khuru, nhiệt tâm và cẩn thận  
tu tập tâm và tuệ của mình.  
sẽ không còn dính líu phải pháp rồi ren.  
(S. i. 13; 165; Miln 34).*

Cũng vậy: “Tâu bệ hạ, giới là nền tảng mọi pháp thiện” (xin đọc Miln 33) và: Tâu bệ hạ, người nào an trú được giới, toàn bộ những pháp thiện đều được phát triển vượt bậc. (Miln. 33) v.v...

1626. Chính là **ādi** (“khởi đầu”) hiểu theo nghĩa xuất khởi lần đầu tiên. Cũng có lời nói về vấn đề này như sau: Chính vì thế, hỡi Uttiya, hãy thanh tịnh bước đầu những gì liên quan đến những điều thiện, những pháp thiện xuất khởi là gì vậy? Đó là giới được thanh tịnh[57] và có ý hướng thiện. (S. v. 166) vì giống như những người kẻ xây dựng thành phố[58] có ý muốn xây một thành phố trước tiên người đó phải dọn dẹp sạch sẽ cảnh quang thành phố trước đã, và sau đó đánh dấu thành phố bằng cách phân chia ra thành từng khu phố nhỏ, các giao lộ, công trường, v.v... chính vì vậy thiên sinh ngay từ lúc đầu cũng phải dọn dẹp sạch sẽ giới, sau đó người đó mới thể hiện được chỉ, quán, thánh đạo, thánh quả và níp-bàn.

1627. Và cũng giống như người kẻ nhuộm trước tiên phải giặt tấm vải trong ba loại thuốc nhuộm và khi miếng vải đã sạch sẽ người đó liền nhúng vào bất kỳ loại thuốc nhuộm tùy ý. Hay giống như một người kẻ vẽ tài ba muốn vẽ một bức hình, ngay lúc đầu người đó phải thực hiện những công việc sơ khởi trên bức tường và sau đó, người đó sẽ tạo ra bức hình cũng chính vì thế thiên sinh vào giai đoạn sơ khởi sẽ dọn dẹp sạch sẽ giới của mình và sau đó, người này mới thể hiện được những pháp tâm linh bắt đầu là chỉ và quán. Chính vì thế giới được gọi là bước khởi đầu.

1628. Về điều này, do giống như một chiếc cẳng, được gọi là **carāṇa** (“chân”): chính vì cẳng được gọi là (*pāda*) cũng được gọi là *carāṇa*. Và cũng chính vì người có chân bị cắt cụt thì người đó chẳng đi đến bất kỳ lộ trình nào để đi đến chỗ này chỗ nọ nữa. Cho dù điều này một người vẫn còn đủ hai chân là điều bình thường. Chính vì thế một khi giới nơi một người nào đó đã bị đứt, bị vi phạm và không hoàn tất được. [332] Việc tiến tới trí không đem lại kết quả là đi tới Níp-bàn được, chính vì thế giới được ví như hai chân vậy.

1629. Về điểm này, do chế ngự (*yamana*) chính là **saṃyamo** <246.8> (“*tự chế*”); do chế ngự (*saṃvaraṇa*) lại là **saṃvaro** (“*thu thúc*”); và nhờ vào cả hai giới như “*tự chế và giới*” khi thu thúc được giải thích. Ý nghĩa của từ ở đây là: tự chế khỏi đi lạc ra ngoài bằng những việc sai phạm[59]. Như vậy **saṃyamo** (“*tự chế*”). Công việc này sẽ thu thúc, ngăn lối vào khỏi lỗi phạm. Như vậy đây chính là **saṃvaro** (“*thu thúc*”) vậy.

1630. **Mukhaṃ** (“*điều tối tuyệt*”): Điều tốt đỉnh (*uttama*); hay trở thành một cái miệng (*mukha*). Vì giống như bốn loại đồ ăn được đưa vào miệng con người ta và trở nên phân tán ra toàn bộ tứ chi, chính vì thế pháp thiện của hành giả thuộc bốn cõi cũng đi vào miệng người có giới và đem lại kết quả cho mục tiêu nhắm tới. Chính vì thế ta gọi là **mokkhaṃ**. Điều đáng ngợi khen trước mặt mọi người được gọi là **pāṃokkhaṃ**[60] (“*điều chính yếu*”); ta nên hiểu như là điều tốt đỉnh tối thượng nên tăng chi phần. Đó là ý nghĩa cần lưu ý tới.

1631. **Kusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiya** (“*với việc thành tựu các pháp thiện*”): ta nên hiểu là điều tốt đỉnh, điều tốt nhất, yếu tố căn bản (nền tảng) và yếu tố chính để đạt đến thánh quả thiện nơi bốn cõi vậy.

1632. **Kāyiko avītikkamo** <264.10> (“*không sai phạm bằng thân*”) đó là ba thân thiện hạnh. **Vācasiko** (“*bằng khẩu*”) đó là bốn khẩu thiện hạnh. **Kāyikavācasiko** <246.11> (“*thông qua thân và khẩu*”) là cả hai loại này. Thông qua đặc tính này ngài vạch ra cho thấy toàn bộ được gồm trong giới với nuôi mạng là thứ tám vậy.

1633. **Samvuto** <246.10> (“*thu thúc*”) : đóng lại, với các căn được thu thúc có nghĩa là các căn đóng lại được. Vì giống như một căn nhà có cửa đóng lại (*saṃvuta*) ta gọi là nhà đóng kín cửa (*saṃvutaṃ gehaṃ*). Chính vì thế ở đây người nào thu thúc được các căn của mình (*saṃvuta*) ta gọi người đó là thu thúc các quyền. (*saṃvuta*). **pāṃimokkhasaṃvarena** (“*nhờ vào sự thu thúc giới bốn*”): hay nhờ sự thu thúc gọi là giới bốn. **Upeto** (“*được trang bị với*”) v.v... mang ý nghĩa như ta đã nói đến ở trên.[61]

1634. Với bảy từ bắt đầu với **iriyati** <246.15> (“*cư xử*”), ở đây được giải thích là ở một oai nghi của vị Tỳ khưu đang theo đuổi giới trong việc thu thúc giới bốn.[62]

1635. Trong phần mô tả về **ācāragocara** (“*phẩm hạnh và hành xử thích hợp*”), cho dù Đức Phật mong muốn giải thích phẩm hạnh tốt của vị sa môn và hành xử của vị sa môn, với những từ **ācāragocarasaṃpanno ti atthi ācāro atthi anācāro** <246.17> (“*có được phẩm hạnh và hành xử thích hợp có cái gọi là phẩm hạnh thích hợp và cũng có cái gọi là phẩm hạnh không thích hợp.*”) ngài trích các từ.

1636. Nhưng chính vì khi một người rất quen thuộc đường đi, khi mô tả về đường đi lại nói rằng: “*Bỏ bên trái, quẹo sang phải*” và trước tiên người đó mô tả các nỗi hiểm nguy và con đường không đúng cần phải bỏ đi.[333] và sau đó ngài mô tả về con đường an toàn, thẳng thắn cần phải đi theo. Chính vì thế vì vậy Đấng pháp vương, giống như một người thành thạo đã mô tả con đường phải đi theo, trước tiên mô tả về phẩm chất không thích hợp, các Chư Phật hết thảy đều phải từ bỏ, và mong muốn được mô tả phẩm hạnh thích hợp sau đó, ngài nói rằng **Tattha katamo anācāro ?** <246.19> (“*về điểm này, phẩm chất không thích hợp là gì vậy?*”) v.v... Vì con đường con người bình thường mô tả có khi đúng có khi sai; nhưng con đường vị Như Lai mô tả thì chắc chắn và không thể lầm lẫn được giống như một tiếng sét do Đế Thích (Indra) giáng xuống chỉ đi tới thành phố níp bàn mà thôi. Chính vì thế có lời nói rằng: “*Hỡi Tissa, người nào thông thạo đường đi là từ dành để chỉ Vị Như Lai, Bạc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác* (S. iii. 108)

1637. Hoặc giả đả trách những pháp thiện là điều đúng nơi những ai đã từ bỏ những pháp bất thiện, giống như ta trang hoàng và sắp xếp những thứ như: vòng hoa, hương nhang và thuốc cao nơi một người đã đoạn trừ hết những vết như mồ hôi và bụi bậm sau khi đã gội đầu, chính vì thế trước tiên Ngài mô tả phẩm hạnh bất thiện cần phải được đoạn trừ, giống như vết như mồ hôi và bụi bậm, và sau đó là ước muốn mô tả phẩm hạnh tốt, giống như trang hoàng, v.v... với vòng hoa, hương nhang và thuốc cao, v.v... nơi một người đã đoạn trừ được hết vết như mồ hôi và bụi bậm bám vào. Ngài nói **Tattha katamo anācāro ?** (“*Về điểm này, đâu là phẩm hạnh không thích hợp?*”) v.v...

1638. Về điểm này, **Kāyiko vītikkamo** <246.20> (“*lỗi phạm qua thân*”) có ba loại thân ác hạnh; **vācasiko vītikkamo** (“*lỗi phạm qua khẩu*”) có bốn loại khẩu ác hạnh: **kāyikavācasiko vītikkamo**

(“lỗi phạm qua thân và khẩu”) là cả hai loại này. Như vậy ngài đã chỉ ra cho thấy lỗi phạm thuộc toàn bộ giới với nuôi mạng là thứ tám. Nhưng vì người ta không chỉ cư xử một cách không thích hợp thông qua thân và khẩu thôi đâu, nhưng còn thông qua cả tâm nữa. Chính vì thế ngài nói rằng: **Sabbam pi dussilyam anācāro** <246.21> (“cũng như vậy toàn bộ ác giới đều là phẩm hạnh không thích hợp vậy,” để chỉ rõ điều đó.

1639. Về điểm này, ngài nói thêm rằng: **Idh’ ekacco vejudānena** <246.22> (“ở đây có người do bỏ thí bằng măng tre”) v.v... để cho thấy phẩm hạnh không thích hợp bằng cách phân loại nơi những trường hợp[63] đặc biệt. Về điểm này **vejudānena** (“do bỏ thí bằng măng tre”) có nghĩa là do bỏ thí làm bằng măng là nguyên nhân chiếm hữu những đồ thiết yếu cho cuộc sống. Vì không được phép dâng cúng cho người mình hỗ trợ măng tre trồng ở nhà hay đem từ rừng về cất giữ trong chùa [nghĩ rằng]: “như vậy họ sẽ bỏ thí cho tôi những đồ thiết yếu. Vì ai đó kiếm sống như vậy, thì đã sống một cách không thích hợp bằng cuộc sống tà mạng vậy. Người đó sẽ nhận được những lời khiển trách tại đây và vào lúc này và cả trong cuộc sống mai hậu nữa. Người đó sẽ phải sa vào đọa xứ. Người nào lấy chính cây tre cá nhân của mình để giúp đỡ cho những gia đình thì phạm phải lỗi phạm hành ác làm tha hóa các gia đình đó. Người nào giúp đỡ người khác mà cố ý lấy cấp sẽ phải bị xử án theo giá trị của cái đó. Điều này cũng xảy ra giống như vậy đối với của cải thuộc về Tăng Đoàn.

1640. Nhưng nếu người đó lại bỏ thí do lòng kiêu căng[64] xúi giục, [334] thì lỗi phạm đến việc tài phán của cái có giá trị lớn.[65] Nhưng loại tre nào là tài sản có giá trị lớn và loại nào thì không? Trước tiên, loại nào không trồng hay được mọc hoang dại. Chỉ có loại nào được trồng ở nơi do Tăng đoàn hạn lượng là tài sản có giá trị lớn mà thôi. Nhưng còn được xác định bằng kích thước nữa, kích thước chỉ bằng một ống thụt dầu thì cũng đã là tài sản lớn rồi, nhỏ hơn kích thước đó thì không. Nhưng nếu một vị Tỳ khuru cần đến một ống thụt dầu và một cây gậy thì lại được phép, bằng cách làm một công việc công đức nào đó bù đắp lại (*phāṭikamma*) và công việc công đức bù đắp đó cũng chỉ được phép thực hiện khi nào có giá trị tương đương hay lớn hơn; nếu giá trị kém hơn thì không được phép. Công việc bù đắp thuộc dạng công việc chân tay bao gồm: việc đơn giản là xách nước hoặc nhổ cỏ thì không được phép. Chỉ được phép nếu như đó là một công việc cụ thể. Chính vì thế những công việc được phép thực hiện để bù đắp là: công vét bùn từ đầm lên hay trải bùn đó thành bậc thang, hay san bằng những nơi không bằng phẳng.

1641. Khi vị nào lấy mà không thực hiện công việc bù đắp, thì chỉ có thể sử dụng ngay tại nơi người đó cư ngụ mà thôi. Khi chuyển đi nơi khác, thì vị đó phải giao lại cho Tăng đoàn hay đem trả lại mà đi. Nếu vị đó không cố ý lấy và ra đi, và khi đến nơi ở mới mà nhớ lại thì phải đem trả lại chỗ cũ. Nếu có gì nguy hiểm xảy ra, người đó lại để lại tại một ngôi chùa nào đó trên đường đi và ra đi.

1642. Người nào đến thăm chùa và ngỏ lời xin măng tre: thì vị Tỳ khuru chớ nên mạo hiểm mà cho bất kỳ ai, [nói rằng:] “Tre của Tăng Đoàn” nếu người đó tiếp tục yêu cầu hay còn đe dọa; thì Tỳ khuru đó được phép nói: “Xin lấy và làm đôi việc công đức như là việc đền tội”. Và trong trường hợp này không diễn ra việc bỏ thí măng tre. Nếu để làm việc đền tội người đó để lại cho [Tăng Đoàn] một con dao hay một chiếc rìu, v.v... hay bỏ thí thực phẩm để [Tăng Đoàn] sử dụng... thì không được phép nhận của đền tội đó. Nhưng trong tập chú giải Luật có nói: Nếu người nào chặt tre và ra đi khi nhà của họ bị hỏa hoạn thì không được ngăn cản chữa lửa.”

1643. Nếu có trận dịch làm hư hại cây tre[66] xuất hiện trong một cánh rừng tre thuộc quyền sở hữu của Tăng Đoàn, nếu như người ta không chặt đi tre sẽ hư hỏng hết. Tăng Đoàn phải xử lý như thế nào đây? Phải nói cho dân chúng biết khi đi khát thực. Nếu dân chúng không muốn chặt tre, ta nên báo cho họ biết: Các người có thể lấy một nửa số tre đó. Nếu họ vẫn không muốn lấy, hãy nói với họ: “các người có thể lấy hai phần.” Khi họ vẫn không muốn lấy, hãy nói cho họ: “Đồ đã bị huỷ hoại thì nhà chùa chẳng dùng vào việc gì cả, các người có thể bù đắp lại khi nào các người có thời gian rảnh rỗi, hãy chặt tre và lấy đi. Điều đó chẳng phải là bỏ thí tre đâu và nếu có hỏa hoạn thiêu rụi rừng tre hay lũ lụt cuốn trôi hết thì cũng được áp dụng cùng một luật lệ như vậy.

1644. Và liên quan đến cây rừng cũng nên áp dụng cùng một qui trình như vậy. Nhưng nếu một cây gỗ có kích thước bằng một [bậu cửa nhà] thì [được coi như là] tài sản có giá trị; chỉ được phép chặt cây của Tăng đoàn để làm chỗ ở cho Tăng đoàn mới không cần xin phép. [335] Nhưng với mục đích như ta đã bàn đến ở trên, ta chỉ được phép làm sau khi đã xin phép.



1645. Liệu có được phép chặt cây để làm chỗ ở cá nhân hay không? Không được phép làm như vậy; nhưng với danh nghĩa là việc làm chân tay. Để làm một chỗ ngủ trong một căn nhà thì lại được phép. Một ngôi nhà thành ba nhà thì cũng được phép. Nếu nếp nhà đó thuộc sở hữu cá nhân còn đất lại thuộc Tăng đoàn, thì một phần tương tự như vậy cũng được thực hiện để làm một căn nhà; một nhà cho hai người cũng được phép làm.

1646. Nếu chưa được phép làm như vậy, liệu có được phép di chuyển cây gỗ đang hư hại nơi ở thuộc sở hữu của nhà chùa đi nơi khác chẳng? Được phép làm như vậy, nếu nhằm mục đích đã được bàn đến ở trên. Nếu nhất thiết phải di chuyển cây gỗ đi nơi khác chỉ sau khi đã xin phép trước đã. Nếu cây đó đem lại lợi lớn và Tăng Đoàn đang phụ thuộc vào cây đó, thì không được phép di chuyển cây đó đi đâu cả.

1647. Khi một cây thuộc quyền sở hữu cá nhân mà lại gây hư hại đến chỗ ở thuộc quyền sở hữu của Tăng Đoàn, thì người sở hữu cây đó phải báo cho Tăng Đoàn biết. Nếu người đó không muốn chặt cây đó đi, thì cũng phải chặt và di dời đi nơi khác. Người nào phản đối mà rằng: Xin cho tôi cây đó thì chỉ được phép cho chặt đi sau khi cây đã được định giá. Khi một cây thuộc quyền sở hữu của Tăng đoàn mà lại gây hư hại cho nhà ở thuộc quyền sở hữu cá nhân và một cây thuộc quyền sở hữu cá nhân lại đang gây hại cho chỗ ở thuộc quyền sở hữu cá nhân thì cũng được áp dụng cùng một qui luật như đã bàn tới ở trên.

1648. Còn đối với các cây leo, cùng một qui luật cũng sẽ được áp dụng như vậy. Nhưng một cây leo [chỉ được coi như] có giá trị lớn nếu như khó lòng di chuyển đến chỗ đã được bán và có kích cỡ bằng nửa cùm tay. Một đoạn cây leo nhỏ hơn thế không được coi như là có giá trị lớn.

1649. Liên quan đến việc cho lá cây. v.v... Ta nên hiểu theo phương pháp đã được khẳng định liên quan đến bồ thí cây tre. Bắt đầu như sau: “**pattadānena** <246.22> (“*do bố thí lá*”) có nghĩa là bố thí lá cây làm nhân duyên có được của thiết yếu cho cuộc sống.” Nhưng ta nên hiểu đây là phân định nghĩa liên quan đến của có giá trị lớn như sau: vì đối với lá cây ở nơi nào lá cây có thể bán được, [và ở chỗ] lá cây được dùng để đắp vết thương, v.v... lá cây chỉ được coi là của có giá trị lớn ở những nơi nào khó lòng kiếm được thứ lá cây đó. Định nghĩa này cũng được áp dụng với các loại lá cây *kiṃsuka*, lá cây thốt nốt (*tālapatta*), đồ trang sức đeo tai và những thứ tương tự như vậy. Lá cây thốt nốt (*tālapanna*) cũng được giải thích ở đây. Một cành lá thốt nốt mọc ở cánh rừng thốt nốt hoang dã chỉ được coi là tài sản có giá trị ở những nơi đã được Tăng Đoàn xác định, ngoài ra không có giá trị lớn. Liên quan đến thốt nốt được trồng, tất cả đều được coi như là có giá trị lớn. Kích cỡ ở phần cuối cuống lá chỉ to bằng một khuôn[67] rộng làm bằng đất sét thợ gốm có kích thước độ tám gang tay.

1650. Và cỏ cũng được giải thích lồng vào đây. Nhưng ở nơi nào không có cỏ mọc, dân chúng lợp nhà bằng tranh *muñja* và lá dừa. Chính vì thế [những loại này] cũng chỉ được kể là một loại cỏ mà thôi. Chính vì thế liên quan đến cỏ tranh *muñja*, v.v... hay bất kỳ loại cỏ nào khoảng độ một nắm[68] tay thôi và cũng liên quan đến lá dừa, loại lá nào [336] được dâng cúng cho Tăng Đoàn hay được trồng tại đó, hay cỏ được trồng trong cánh đồng trồng cỏ thuộc khuôn viên nhà chùa và được canh gác và bảo vệ, thì được coi là đồ vật có giá trị lớn. Nhưng lại được phép cho khai thác khi làm việc cho Tăng Đoàn và công việc làm cho chùa được kết thúc. Và cá biệt trong trường hợp công việc của cá nhân. Điều này được áp dụng cùng một qui luật như trong trường hợp về cây tre đã nói ở trên.

1651. Liên quan đến **pupphadāna** <246.23> (“*của bố thí là hoa*”), hoa chỉ được coi là có giá trị lớn trong những ví dụ điển hình cụ thể như sau: “ Bằng cách hái hoa nơi một số cây rất lớn, hãy để cho họ đem của dâng cúng là cháo trắng và cơm chín; [bằng cách cho đi] hoa nơi một số lớn cây, hãy bảo họ [đem dâng cúng] đồ sửa chữa chỗ ở” ở bên bờ biển bên kia.[69] Các thầy Sa di lấy hoa và chất đóng lại, một vị Tỳ khuru[70] đầy đủ năm chi với tư cách là người phân phối hoa sẽ phải tính đến Tăng đoàn và chia ra từng phần. Ngài chỉ cho phép dâng cúng hoa cho một Tăng đoàn khi đến nơi mà không có phép của Tăng đoàn. Tuy nhiên, người nào không được uỷ quyền làm việc này, thì chỉ nên cho khi nào đã xin phép trước đã[71].

1652. Nhưng vị Tỳ khuru được phép tặng hoa cho ai còn ai thì không? Ngài được phép tặng hoa cho mẹ và cha Ngài, đem lại nhà cho mẹ và cha hay gửi hoa đến tận nhà cho các Ngài [yêu cầu các ngài] “thực hiện dâng cúng hoa loại đó”[72] Ngài không được phép tặng hoa cho cha mẹ nhằm mục đích trang hoàng. Ngài không được phép tặng hoa cho những người bà con khác bằng cách [đem lại tận nhà cho họ]; nhưng Ngài có thể tặng cho người khác nói rằng: “Hãy thực hiện một của dâng cúng”,

Ngài có thể tặng hoa cho người khác khi họ đã đến nơi dâng cúng; mà không trông chờ bất kỳ điều gì (nơi họ cho lại cả). [Trong trường hợp đó] không [tạo thành một]“của lễ dâng tiến hoa” (*pupphadāna*).

1653. Có quá nhiều hoa đang nở trong khuôn viên chùa; lúc đó vị Tỳ khuru có thể loan báo đang khi đi khát thực, khi ngài gặp dân chúng mà rằng: “Có rất nhiều hoa đang nở rộ tại khuôn viên nhà chùa, hãy thực hiện một cuộc dâng cúng!” Chỉ nói ra những lời đó thì chẳng có lỗi gì. Nhưng không được nói những lời đó với suy nghĩ: “Dân chúng sẽ đến mang theo đồ ăn thức uống đủ thứ.” Nếu vị Tỳ khuru nói như vậy, thì vị đó chẳng nên ăn thứ thực phẩm loại đó.

1654. Tự nhiên dân chúng có thể hỏi: “Tại khuôn viên nhà chùa có hoa chưa?” Hãy hỏi lại nói rằng, “Vào ngày này ngày nọ chúng ta sẽ đến chùa, xin đừng để các vị Sa di hái hoa.” nhưng vị Tỳ khuru lại quên không dặn các thầy Sa di. Thế rồi các thầy Sa di lại đã hái và bỏ thành bó. Dân chúng chạy lại gặp vị Tỳ khuru. Sau khi đã gặp được ngài họ nói: “Thưa ngài, chúng con đã nói chúng con sẽ đến vào một ngày nào đó [và yêu cầu thầy] đừng để các Sa di hái hoa. Tại sao ngài không ngăn cản họ làm thế?” Các vị Tỳ khuru này có thể trả lời: Ôi tôi quên mất. Hoa mới được gom lại, và vẫn chưa được dâng cúng đâu, các ngài không được nói rằng: “Hãy cầm lấy hoa và dâng lên Đức Phật.” Nhưng nếu như ngài nói như vậy, ngài không được sử dụng của bố thí dân chúng đem đến cúng chùa.

1655. Một vị Tỳ khuru khác lại nói với các Sa di: “Cư dân ngôi làng này ngôi làng nọ có nói: “Không được hái hoa.” [337] Sau khi đã đem đến vật liệu và sửa soạn làm lễ dâng cúng dân chúng liền nói: “Chúng tôi chỉ có một ít người thôi. Xin thầy hãy truyền cho các Sa di hái hoa cùng với chúng tôi. Vị Tỳ khuru sẽ bảo cho dân chúng biết: “Hỡi các cận sự nam, các Sa di này không du hành khát thực, họ không quen biết các người đâu. Sau khi đã biết được rất nhiều chi định như vậy, [các cận sự nam] đã nhận các thầy Sadi làm con hay anh em với họ; thế rồi chẳng có lỗi lầm gì trong việc đi hái hoa chung với họ; đây không phải là một “bố thí hoa” (*pupphadāna*”).

1656. Về việc **phaladāna** “*bố thí trái cây*” quả được xác định giá trị cũng giống như cách ta xác định về hoa vậy. Trong một thiền viện có rất nhiều trái cây đủ loại. Những người bắt lạt thường tới và xin hái trái cây. Các vị Tỳ khuru cố gắng không cho phép họ hái quả, nói rằng: “trái cây ở đây thuộc về Tăng Đoàn.” Dân chúng cảm thấy không hài lòng đã lảng nhục và chửi rủa. Trong trường hợp như vậy ta phải làm gì? Phải thực hiện một thỏa thuận bằng cách phân giải về trái cây [73] trồng trong chùa và thuộc: có những kẻ chỉ xin hái một số lượng đặc biệt trái cây ở cây này cây nọ và có kẻ lại hái toàn bộ trái ở cây này cây kia cũng không nên ngăn cấm họ. Nhưng kẻ trộm hay quan chức lấy sức mạnh mà hái trái cây thì cứ để cho họ hái. Vì nếu họ nổi giận lên thì họ có thể tàn phá toàn bộ cây cối trong Chùa. Nhưng ta nên giải thích cận kề về mối nguy hiểm đó.

1657. Liên quan đến **sinānadāna** (“*bố thí bột tẩm*”): Bột tẩm được nghiền nhỏ không có giá trị lớn; chỉ có vỏ cây chưa nghiền mới có giá trị. Nhưng bột giống như chất nhuộm được pha loãng có khả năng chữa bệnh cho chúng sanh thì bất kỳ loại bột nào cũng được phép cho lấy để sử dụng. Và cả đất sét cũng nên được giải thích thêm ở đây; và đất sét cũng là vật có giá trị ở nơi nào khó lòng kiếm được, và chỉ với một hạn lượng ít với kích cỡ bằng một cục mật đường, nặng khoảng độ mười ba *Palas* mà thôi; ít hơn số lượng đó không phải là vật có giá trị lớn.

1658. Liên quan đến **dantakaṭṭhadāna** (“*bố thí tằm xia răng*”) tằm xia răng chỉ là vật có giá trị khi nào chưa được cắt nhỏ ra. Các Sa di khi đến lượt [74] phải dâng tằm xia răng cho Tăng đoàn thì không được phép dâng tằm xia răng cho từng cá nhân các vị thiền sư và các thầy dạy của mình. Nhưng những ai có bổn phận đã được giới hạn như sau: “Biết bao nhiêu tằm xia răng phải được mang theo”. Cũng được phép để phần dư lại cho thiền sư và cho thầy dạy của mình. Một Tỳ khuru không được phép lấy tằm xia răng khỏi đồ đựng. Mỗi người chỉ được phép lấy một lần trong ngày mà thôi. Vị nào sống tách biệt khỏi Tăng đoàn, sau khi đã tính số Tỳ khuru trong Tăng đoàn, chỉ được lấy đủ số tằm cho mình và ra đi. Nếu có khách xuất hiện cùng lúc đó hay [338] nếu có một vị Tỳ khuru nào đi vắng, [tằm răng] phải được đem lại và để vào chỗ đã lấy đi.

1659. Liên quan đến **cātukamyatāya** <246.24> (“*thói xiêm nịnh*”) v.v... lời nói qua đó vị nào tự hạ mình vào địa vị thấp giống như một nô lệ, lời nói cố gắng gây quan tâm đến chính mình và dễ dàng phỉnh nịnh người khác được gọi là “thói xiêm nịnh”.

1660. **Muggasūpyatāya** (“*bằng “cháo đậu xanh”*”): đây là một từ dùng để chỉ cách kiếm sống bằng cách bóp méo sự thật, do đặc tính tương tự như cháo đậu xanh. Vì khi nấu cháo đậu xanh, có nhiều hạt đậu được nấu nhừ ra và cũng có một hạt không nhừ, chính vì thế kẻ nào kiếm sống bằng cách bóp méo sự thật, nhiều chuyện được bóp méo và rất ít là sự thật. Hoặc giả rất ít thấy chỗ nào cháo đậu không thể thâm nhập vào được, cũng vậy chẳng có lời nói nào của kẻ kiếm sống bằng cách bóp méo sự thật lại không len lỏi vào được; giống như tính thật thà lại hành xử như là nền tảng cho bất kỳ điều gì ta ước muốn (*siṅghātaka*) có được. Chính vì vậy mà ta gọi lời nói sai sự thật giống như “cháo đậu xanh” vậy.

1661. **Pāribhaṭṭyatā** <246.25> (“*vuốt ve mon trốn*”) là một pháp vuốt ve mon trốn. Do hành vi của người vuốt ve mon trốn được gọi là hành vi vuốt ve mon trốn; pháp hành sự đó ta gọi là vuốt ve mon trốn. Đây là một từ dùng để chọc ghẹo con nít được trang điểm loè loẹt v.v...

1662. **Jaṅghapesanika** (“*đi đưa tin*”) đó chính là công việc đưa tin tức qua lại cho các cận sự nam, giữa làng nọ làng kia, hay giữa tỉnh thành nọ tỉnh thành kia. Vì việc chạy bộ làm những việc đưa tin như vậy chỉ được phép khi ta mang những thông điệp của chính cha mẹ mình hay cho những người hỗ trợ cho cha mẹ mình. Cũng được phép đem thông tin đến cho những người thợ xây đang làm việc tại công trình xây dựng ngôi bảo tháp hay đang thực hiện công việc gì đó cho Tăng Đoàn hay cho chính mình. Khi chúng sanh (dân chúng) cho biết: “Chúng ta sẽ tổ chức một cuộc bố thí, chúng ta sẽ tổ chức một cuộc cúng dường, hãy nói cho Tăng Đoàn Tỳ khuru biết điều đó, hay hoặc giả dân chúng thực hiện bố thí, dâng cúng thuốc men hay dâng ba y cà sa, nói rằng: Xin dâng cúng cho vị trưởng lão này vị Trưởng lão nọ, gihoặc giả dân chúng dâng cúng vòng hoa, hương nhang hay thuốc cao.v.v... hoặc giả cả cờ xí, biểu ngữ, ta có thể gợi ý: Hãy thực hiện cuộc cúng dường (*pūjā*) tại ngôi chùa này ngôi chùa nọ chẳng hạn. Một vị Tỳ khuru được phép loan báo toàn bộ những công việc đó và ta không được gọi công việc đó là “đi đưa tin” vì kẻ nào đi thông tin cho người khác, thì mỗi bước chân họ đi đều gây ra lỗi lầm vậy.

1663. **Aññataraññatarena** (“*bằng bất kỳ [điều gì, cách nào]*”) thông qua bất kỳ ai bố thí mặng tre v.v... hay thông qua bất kỳ cách kiếm sống tà mạng nào thuộc bất kỳ loại sinh hoạt nào để có thể kiếm sống như hành nghề y, công việc người giữ kho [đối với các cận sự nam], cho qua cho lại, [339] hay công tác thiết lập Tăng Đoàn hay kiến thiết một ngôi Bảo tháp. **Buddhapaṭikuttṭhena** <246.26> (“*Chư Phật đều lên án*”): đều bị Chư Phật khiển trách, cấm đoán[75]

1664. **Ayaṃ vuccati** <246.27> (“*ta gọi điều này... là*”): toàn bộ điểm này được diễn giải coi như là phi phạm hạnh (không thích hợp)

1665. Việc mô tả từ **ācāra** <246.28> (“*phạm hạnh thích hợp*”) chúng ta nên hiểu theo cách ngược lại với những gì đã được khẳng định ở trên.

1666. Liên quan đến việc mô tả từ **gocaro** (“*hành xử*”). Lý do dùng từ “hành xử không thích hợp” (*agocara*) xuất hiện lần đầu tiên nên hiểu theo cách giống như đã được khẳng định ở trên.[76] Và ở đây, **Gocaro** (“*hành xử*”) là một địa điểm thích hợp để lui tới nhằm mục tiêu khát thực.v.v... : phi hành xử là **agocaro** <246.38> (“*hành xử không thích hợp*”)

1667. “Nơi ở của ngài là ổ mại dâm” lại là từ **vesiyāgocaro** <247.1> (“*mại dâm hành xử*”); một nơi diễn ra những cuộc tiếp xúc thân mật, những người tâm giao thường lui tới,[77] là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Về điểm này, những gái điếm là người kiếm sống bằng dáng vẻ bề ngoài của họ.[78] Những ai thường lui tới những nơi này để thực hiện giao cấu, tiếp xúc thân mật và tỏ tình yêu đương thường dễ dàng tìm thấy tại trú xứ này, bất kỳ ai cũng dễ dàng kiếm được ta gọi kẻ đó “lấy ổ mại dâm làm hành xử cho mình.” Chính vì thế lui tới những nơi đó bằng cách này cách khác thì bị cấm tuyệt đối. Vì lý do gì vậy? Vì sẽ thất bại giữ mình khỏi sa ngã. Do việc lui tới sai trái như vậy thì pháp sa môn hạnh được giữ gìn và bảo vệ cẩn mật trong một thời gian dài có thể bị mất trong vòng ít ngày. Và ngay cả không mất đi pháp đó, thì kẻ thường xuyên lui tới những nơi đó cũng sẽ nhận được những lời khiển trách. Nhưng nếu kẻ nào lui tới những nơi đó nhằm mục đích cúng dường (vì lợi ích các cô hồn’][79] thì người đó có thể làm như vậy sau khi đã chánh niệm.

1668. Một người phụ nữ có chồng chết hay chồng của người đó đi xa (*pavuttha*) được gọi là **vidhavā** (“*người góa bụa*”). **Thullakumāriyo** <247.2> (“*những gái lỡ thời*”): là những gái già cả không có chồng. **Paṇḍakā** (“*người bị hoạn*”) là những người vô tính (*napuṃsaka*). Có nhiều điều cần được

nói dựa trên những lợi ích trần tục, các phiền não của họ thì nổi bật. Đam mê tình dục của họ thì không gì địch nổi. Mỗi nguy lui tới toàn bộ những nơi này nên được hiểu theo cách thức ta đã đề cập đến ở trên.

1669. Cũng như vậy liên quan đến các Tỳ khuru Ni. Hơn thế nữa các vị Tỳ khuru nêu ra ưu tiên số một cho cuộc sống phạm hạnh; các Tỳ khuru ni cũng vậy. Thông qua giao tiếp thân mật giữa họ, chỉ trong vòng vài ngày họ sẽ hủy hoại pháp sa môn của mình đã được canh phòng cẩn thận và được bảo vệ kỹ lưỡng. Nhưng những người nào đến hỏi thăm người bệnh thì lại được phép làm như vậy. Cũng vậy nếu đi vì mục đích thực hiện một lễ cúng dường bằng hoa đã nhận được và nhằm mục đích giảng dạy thì cũng được phép lui tới với họ bình thường.

1670. **Pānāgāram** <247.3> (“*quán rượu*”) là nơi người ta đến uống rượu. Nơi đó thật sự không tách khỏi những người nghiện rượu là những người tạo ra những trở ngại cho cuộc sống phạm hạnh. [340] không được phép lui tới nơi đó và giao tiếp với những hạng người này. Như thế là trở thành [người đồng] tông phạm với hạng người đó. Đây là một trở ngại lớn đối với cuộc sống phạm hạnh.

1671. Liên quan đến **samsaṭṭho viharati rājūhi** (“*ngài lưu lại với những vị vua chúa.v.v...*”) các vị vua cho dù có được xúc dầu phong vương hay không cũng vậy, họ là người cai trị một vương quốc. **Rājamahāmattā** (“*các quan tể tướng của nhà vua*”) là những người có quyền thế to lớn giống như quyền thế của nhà vua. **Titthiyā** (“*ngoại giáo*”) là những vị ẩn sĩ du hành lang thang bên ngoài giáo phái với tà kiến sai trái. **Titthiyasāvaka** <247.4> (“*đồ đệ các ngoại giáo?*”) là vị nào đem lại cho các thành viên môn phái những điều thiết yếu và lòng kính trọng. Ngài đã trở thành một người có tương quan với những hạng người đó là ý nghĩa muốn nói ở đây.

1672. **Ananulomikena samsaggena** (“*kết thân với những hạng người không thích hợp*”): kết thân với những gì không thích hợp phải được chống lại. Có ba loại tam học (*sikkhā*) [80] được gọi là “kết thân không thích hợp”) thông qua đó ta gây trở ngại cho cuộc sống phạm hạnh, lỗi phạm đến giới luật. [81] và làm suy yếu hiệu quả [82] cuộc sống sa môn. Ý muốn nói ở đây là, người đó chung vui buồn với các vị vua chúa. Và các vị quan thừa tướng của nhà vua; chia vui sẽ buồn và bận tâm đến công việc và nhiệm vụ thường đem lại nhiều phiền toái; kẻ đó sẽ có những ý định giống hết với những ý kiến cũng như hành vi của các ngoại giáo và các đồ đệ của họ (đôi sử với họ) với thân tình, kính trọng và thân mật quá mức cho phép.

1673. Về điểm này, kết thân với hạng vua chúa, quan quyền của nhà vua có thể tạo ra trở ngại cho cuộc sống phạm hạnh; giao tiếp kết thân với những hạng người khác lại chiếm được niềm tin thân tình với họ. Nhưng điều này cũng được phép thực hiện đối với kẻ nào khi lui tới gặp gỡ họ lại có khả năng bác bỏ những cố chấp của họ và làm cho họ chấp nhận chính niềm tin của mình.

1674. Giờ đây ta vạch ra hành xử không thích hợp dưới một góc độ khác. Ta nghe tiếp đoạn văn bắt đầu như sau **Yāni vā pana tāni** <247.5> (“*hay [kết thân với] gia đình những hạng người đó*”) Về điểm này, **assaddhāni** (“*không có niềm tin*”) tức là không đặt niềm tin nơi Đức Phật. v.v... họ không tin tưởng Đức Phật là Đấng toàn tri. Không tin tưởng nơi giáo pháp, không tin tưởng nơi Tăng Đoàn thực sự được hướng dẫn cách tốt đẹp. **Appasannāni** (“*247. 6> (“không tin cậy*”) không có khả năng biến tâm của mình có niềm tin và không xao xuyên. **Akkosakaparibhāsakāni** (“*phi báng đem pha*”) = *akkosakāni ce va paribhāsakāni ca*; ý nghĩa ở đây là: họ phi báng mười ví dụ điển hình như sau: Hấn là tên trộm, hấn là tên khờ, hấn là tên đần độn, hấn là đồ trâu bò và đồ con lừa, hấn thuộc cõi đọa xứ, hấn thuộc cõi hỏa ngục, hấn thuộc cõi súc sanh, không có định mệnh hạnh phúc dành cho hấn; hấn chỉ còn trông chờ nhận được định mệnh bi thảm dành cho hấn mà thôi. [341] trối hấn lại, quẳng hấn ra ngoài.

1675. **Anatthakāmāni** <247.7> (“*ước muốn điều hãm hại*”) không ước muốn những điều tốt lành. Họ chỉ ước muốn điều gây hại. **Ahitakāmāni** (“*ước muốn điều bất lợi*”): họ chỉ mong muốn điều bất lợi. Họ không mong muốn điều lợi ích. **Aphāsukāmāni** (“*mong muốn bất an*”): họ không ước muốn có an lạc, họ chỉ ước muốn điều bất hạnh. **Ayogakkhemakāmāni** (“*ước muốn không an tịnh triển ách*”): họ không mong muốn được giải thoát khỏi sợ hãi và an toàn thoát khỏi bốn ách phược (ràng buộc), họ chỉ mong muốn những điều khiếp sợ.

1676. **Bhikkhūnaṃ** <247.8> (“*đối với vị Tỳ khuru*”) : Ở đây cả các Sa di cũng được gộp lại. **Bhikkhunīnaṃ** (“*cả các Tỳ khuru ni*”) : ở đây cả các Tỳ khuru ni và các sa di ni cũng được kể luôn;



vì họ chỉ muốn điều có hại cho tất cả bốn hội chúng, kể cả những người xuất gia theo Đức Phật lẫn những người qui y Phật. **Tathārūpāni kulāni** <247.9> (“những gia đình như vậy”) : những gia đình như vậy có nghĩa là, dòng họ Sát Đê Ly (Khattiya) và những đẳng cấp khác.

1677. **Sevati** (“tu luyện”): sống tùy thuộc vào. **Bhajati** (“năng lui tới”): tiến tới. **Payirupāsati** (“chăm sóc cho”): thường xuyên lui tới hoài hoài. **Ayam vuccati** (“247.10> (“điều này được gọi là”): ta nên hiểu điều này là hành xử không thích hợp thuộc ba loại, cụ thể là, những hạng người nào bắt đầu phạm tội ngoại tình mại dâm hành xử, v.v... làm nơi cư trú của mình. Những kẻ nào bắt đầu giao hảo với vua chúa quan quyền, có liên hệ thân tình với các vị đó, v.v... và những kẻ nào có quan hệ với các gia đình thiếu niềm tin nơi người tu tập vun sỏi một gia đình không có niềm tin, v.v...

1678. Thông qua những phương pháp này chúng ta nên hiểu đặc tính hành xử không thích hợp như sau: trước tiên mại dâm hành xử nên được hiểu là một hành xử không thích hợp. Do bị năm dục công đức, theo đó có lời nói rằng: “Hỡi chư vị Tỳ khuru, nơi nào không phải là hành xử thích hợp cho các vị Tỳ khuru, nhưng thuộc lãnh vực của người khác? Đó chính là năm dục công đức (S v. 147; Nd I 474). Việc bắt đầu giao hảo với các vua chúa quan quyền, đây chẳng phải do việc trợ giúp quyết định (*upanissaya*) đối với những ai đang tu tập thiền định, song bởi việc giao lưu đó tạo ra những tiếng sấm rền vang do lợi nhuận và tiếng tăm[83] đem lại và khiến ta bị trệch đường do vướng phải những tà kiến, việc giao lưu với các gia đình thiếu niềm tin cũng là một hành xử không thích hợp do việc giao lưu đó giảm sút niềm tin và khiến ta để mất trạng thái mãn nguyện tâm linh.

1679. Trong phần mô tả về **Gocara** <247.11> (“hành xử thích hợp”), **na vesiyā-gocaro** <247.12> (“không lấy nơi mại dâm làm hành xử”) v.v... ta nên hiểu theo nghĩa ngược lại với điều đã được khẳng định ở trên.

1680. Nhưng liên quan đến thành ngữ bắt đầu với **opānabhūtāni** <247.17> (“người nào đem lại niềm an ủi”), **opānabhūtāni** có nghĩa là người nào có lòng tốt, dễ dàng để cho Tăng Đoàn các vị Tỳ khuru có thể tiếp cận và để lại ấn tượng giống như cây cầu được dựng tại ngã tư đường, giống như một căn nhà của vị tể tướng Citta, hình như có cột thời gian (*kālatthamba*) [342] đã được gắn liền với ngôi nhà đó. Chẳng bao giờ thiếu những nhu cầu thiết yếu dành cho các vị Tỳ khuru lui tới trú xứ của những người đó, thuốc men chữa bệnh có thể lên tới giá sáu mươi đồng vàng *kahāpanas*.

1681. **Kāsāvapajjotāni** (“tăng trưởng với chiếc y cà sa màu vàng.”) tỏa sáng với ánh sáng y cà sa màu vàng mà Tỳ khuru và các Tỳ khuru ni đang mặc[84] trên người. Giống như gia đình của người triệu phú Bhūtapāla.

1682. **Isivātaparivātāni** (“tan biến đi với ngọn gió các vị hiền triết”): phai tàn đi, thoáng qua, hay thoát khỏi điều xấu lung lạc do ngọn gió những chiếc y cà sa các vị hiền triết, cũng được gọi là các vị Tỳ khuru và Tỳ khuru ni thường lui tới ra vào ngôi nhà đó, ngọn gió các vị hiền triết được tạo ra bằng cách làm cũ xuống hay trải rộng cả thân hình ngài ra. v.v...

1683. Trong phần mô tả về pháp thấy sợ hãi nơi những lỗi lầm nhỏ nhoi nhất. **aṇumattā** <247.25> (“điều nhỏ nhoi nhất”) có nghĩa là bằng kích cỡ một nguyên tử (“*aṇupparāṇa*): những lỗi lầm. (*dosa*)

1684. **Yāni yāni vajjāni** <247.27> (“những lỗi lầm đó là”): những lỗi lầm đó, hiểu theo nghĩa những gì đáng bị khiển trách. Đó là **Appamattakāni** (“nhỏ nhoi”): nhỏ mọn, kích cỡ nhỏ. **Oramattakāni** (“rất nhỏ”): do đặc tính nhỏ. Do kích cỡ tối thiểu. Thế nên ta gọi đó là “điều nhỏ nhoi”. **Lahusāni** (“nhẹ nhàng”) = *lahukāni*. **Lahusammatāni** <247.28> (“được coi nhẹ”) = *lahū ti sammatāni*[85]

1685. **Samyamakaraṇīyāni** (“điều phạm phải đang khi tự chế”): những điều đó cần phải được sửa chữa lại phạm phải đang khi ta tự chế. **Samvarakaraṇīyāni**[86] (“họ phạm phải đang khi thu thúc.”): những vị nào đang thu thúc cũng có thể phạm phải những điều đó. **Cittuppādakaraṇīyāni** <247.28> (“điều phạm phải khi suy tư khởi xuất?”): những điều nên được sửa chữa. Lại có thể phạm phải thông qua những gì chỉ do tâm tạo ra.

1686. **Manasikārapaṭibaddhā** (“buộc tác ý”): những gì nên được sửa chữa lại có thể phạm phải do quá hướng tâm. Nhưng khi được hỏi “điều đó là gì?” thì Trưởng lão Samma, người trụ trì trong

chùa<sup>[87]</sup> Dibba (*dibbavihāravāsi- Summatthera*) lại nói: “Những gì không dẫn đến lỗi phạm, bao gồm cả việc khởi xuất từ suy tư tâm linh, ta chỉ có thể sửa chữa thanh tịnh lại chỉ do hướng tâm. Như vậy: “Ta sẽ không làm điều đó trở lại nữa.”

Đây là việc thể hiện quyết tâm (*adhiṭṭhāna*) như đã được đề cập đến”. Nhưng đồ đệ của Ngài là Trưởng Lão Tipitaka Cūla Nāga lại nói rằng: “Đây chính là sự phân tích về giới nơi thu thúc giới bản; chính vì thế ở đây ta nên hiểu rằng lỗi phạm cực nhỏ đối với những tác ác và ác khẩu cần được loại bỏ ở đây, điều này thể hiện đặc tính khẩn trương như đã được đề cập đến ở trên.”

1687. **Iti imesu** <247.30> (“*nơi những gì như vậy*”): Nơi những gì thuộc loại như vậy. **Vajjadassāvī** <247.31> (“*nhận ra điều làm lỗi*”): có thói quen nhìn thấy lỗi phạm và nhược điểm. [343]

**Bhayadassāvī** (“*nhận ra nỗi nguy hiểm*”): có thói quen nhận ra nỗi lo sợ do bốn loại sợ hãi nêu trên. [88] **Ādinavadassāvī** (“*nhận ra nỗi nguy hiểm*”): có thói quen nhận ra nguy cơ gồm nhiều loại khác nhau, cụ thể là, ở đây là lời la rầy mắng nhiếc, là đem lại kết quả đau khổ trong tương lai, là nguyên nhân gây trở ngại cho những phẩm chất cao quý hơn và còn tạo ra những lời khiển trách thậm tệ.

1688. **Nissaraṇadassāvī** <247.31> (“*nhận ra sự xuất ly*”): có thói quen nhận ra xuất ly từ đó mà ra; nhưng ở đây xuất ly là gì vậy? Trước tiên, theo lời vị Trưởng lão khẳng định, vì ở đây không có việc dẫn đến lỗi phạm, đây chỉ là cách thể hiện quyết tâm đã được đề cập đến là “sự xuất ly” Theo lời khẳng định của vị Trưởng Lão về học trò của ngài, vì có việc dẫn đến lỗi phạm xảy ra đây quả thực là việc thể hiện đặc tính khẩn trương như đã được đề cập đến ở trên như là “sự xuất ly” vậy.

1689. Về điểm này, một Tỳ khuru nhận ra được lỗi phạm nhỏ nhất là biểu hiện những lỗi phạm cũng như nỗi sợ hãi. Để chứng tỏ điều này, phương pháp [luồng chiều dài] được khẳng định như sau: *paramāṇu, aṇu, tajjārī, rathareṇu, likkhā, ūkā. Dhaññamāsa, aṅgula, vidatthi, ratana, yaṭṭhi, usabha, gāvuta, yojana*. Về điểm này, một *paramāṇu*, (“*một phân tử chính*”) giống như một phần không gian không thể xuất hiện ngay tiêu điểm nhục nhãn, nhưng chỉ xuất hiện nơi thiên nhãn mà thôi, *aṇu*, (*một nguyên tử*) xuất hiện quay vòng quanh mặt trời nơi ánh sáng mặt trời xuất hiện thông qua những kẻ tường hay kẽ lá, *aṇu*, sau khi biến thành đường mòn cho đoàn gia súc đi vẫn còn chất đóng nơi cả hai phía. *rathareṇu* bám chặt vào đây kia. *Likkhā* và những gì còn lại thì đã rõ ràng.

1690. Nhưng liên quan đến những điểm này, 36 *paramāṇus* là một *aṇu* (*nguyên tử*); 36 *aṇu* (*nguyên tử*) lại là một *tajjārī*; 36 *tajjārī* là một *rathareṇu*; 36 *rathareṇus* là một *likkhā*; bảy *likkhās* là một *ūkā*; bảy *ūkā* làm thành một *Dhaññamāsa*; bảy *Dhaññamāsa* có kích cỡ một *aṅgula* (“*ngang khoảng một ngón tay*”) *vidatthi* (“*gang tay*”) có chiều rộng khoảng độ mười hai *aṅgula*; Hai *vidatthis* làm thành một *ratana*; bảy *ratana* làm thành một *yaṭṭhi*; hai mươi *yaṭṭhi* mới làm thành được *usabha*; tám mươi *usabhas* mới làm thành một *gāvuta*; bốn *gāvutas* mới làm thành một *yojana* (“*một dặm*”) sáu mươi tám ngàn<sup>[89]</sup> *yojanas* là chiều cao ngọn núi Sineru. Là chúa tể các ngọn núi trên thế gian này.

1691. Một vị Tỳ khuru có khả năng nhận ra một lỗi phạm có kích cỡ một nguyên tử (*aṇu*) sẽ trở nên lớn tựa ngọn Sineru, chúa tể các ngọn núi trên thế gian này, cao vào khoảng sáu mươi tám ngàn do tuần (*yojana*), ta gọi người đó là một người nhìn thấy những lỗi phạm cực nhỏ coi như mà nỗi sợ hãi. Và vị Tỳ khuru nào, [344] có khả năng nhìn thấy chính những điều lỗi phạm tác ác cực nhỏ đó (*dukkata*) và cả những lỗi phạm qua tác ác (*dubbhāsita*) giống như bất cộng trụ đầu tiên (*pārājika*) được gọi là người nhìn thấy những sai phạm cực nhỏ với tính chất là lỗi phạm và là nỗi sợ hãi. Ta nên hiểu theo cách thức này.

1692. Trong phần giải thích các từ **samādāya sikkhati sikkhāpadesu** <248.1> (“*ngài tự mình tu học bằng cách thực hiện học giới*”), **Bhikkhusikkhā** <248.3> (“*học giới của vị Tỳ khuru*”) là học giới các vị Tỳ khuru tự tu luyện bản thân. Những học giới đó cũng được dùng chung cho cả các Tỳ khuru ni nữa và các học giới không dùng chung cho các Tỳ khuru ni được gọi là Tỳ khuru học giới.

**Bhikkhunīsikkhā** <248.4> (“*học giới dành cho các Tỳ khuru ni*”) là các học giới chỉ được áp dụng cho các Tỳ khuru ni mà thôi. Học giới dùng chung cho cả Tỳ khuru và không dùng chung cho các Tỳ khuru được gọi là tỳ khuru ni học giới. Học giới dùng cho các Sa di, các học nữ, các Sa di nữ cũng được bao gồm cả trong đây.

1693. **Upāsakasikkhā** (“*học giới dùng cho các cận sự nam*”) học giới dành cho các cận sự nam ngoài đời tu luyện. Chúng ta có thể gọi chung là ngũ giới hay thập giới vậy. **Upāsikasikkhā** <

248.5> học giới cận sự nữ, là học giới dành cho các cận sự nữ tu luyện. Đó cũng được kể là ngũ giới và thập giới.

1694. Về điểm này, học giới nơi các Tỷ khuru và các Tỷ khuru ni có thể được coi như được trải dài cho tới thánh đạo A-la-hán. Học giới do các cận sự nam và các cận sự nữ tu luyện chỉ trải dài lên tới thánh đạo Bất lai mà thôi. Về điểm này, các vị Tỷ khuru chỉ tu luyện trong hạn lượng các học giới tự mình tu luyện mà thôi. Tuy nhiên, các loại học giới còn lại đã được khẳng định cho thấy mục tiêu của các học giới còn lại [90]

1695. **Iti imāsu sikkhāsu** (“*như vậy liên quan đến các học giới này*”) : liên quan đến các học giới gồm các loại như vậy. **Sabbena sabbam** <248.6> (“*gộp chung toàn bộ tất cả*”- nghĩa đen, “*toàn bộ tất cả*”): Toàn bộ các học giới được tu luyện bằng cách thực hiện toàn bộ công việc tu luyện.

**Sabbathā sabbam** (“*hoàn toàn*”) – nghĩa đen “*bằng mọi cách*”): toàn bộ cách tu luyện dưới mọi hình thức. **asesam nissesam** (“*không có dư, không có thiếu*”): không có dư do thiếu số thừa. Không có thiếu do chiếm lại được pháp nguyên thủy khi các học giới đã bị vi phạm do thiếu chánh niệm.

**Samādāya vattati** <248.7> (“*tiến hành sau khi đã thực hiện*”) thành công sau khi đã thực hiện sau khi đã hiểu được.

1696. **Tena vuccati** (“*chính vì thế có lời nói rằng*”) : chính vì lý do đó, nhờ thực hiện toàn bộ các học giới, ngài đã tu luyện và chu tất dưới mọi khía cạnh để có thể tu luyện được. Đó chính là điều được nói tới như sau: “Ngài tự tu luyện chính mình bằng cách thực hiện học giới.”

1697. Trong phần mô tả hai đoạn **Indriyesu guttadvāro** <248.9> (“*hãy giữ kỹ các môn quyền được canh phòng cẩn mật.*”) và **bhojane mattaññu** <249.4.> (“*biết tiết độ ăn uống.*”) Ta nên hiểu theo cùng một cách đã được khẳng định ở trên về mục tiêu công bố phần đen tối trước, trong trường hợp nói về phẩm hạnh thích hợp.

1698. Về điểm này, liên quan đến **katamā indriyesu aguttadvāratā** <248.11> (“*điều gì được gọi là không canh giữ cẩn môn cẩn thận*”) v.v.. những gì cần phải đề cập ta đã nói hết trong tập chú giải ở chương mô tả (*Nikkhepaṅga*) [hay trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇi* ] (Dhs §§1345-8; Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 399-405)

1699. [345] Trong phần mô tả về **Jāgariyānuyoga** <248.22> (“*tu luyện tỉnh thức*”) ở đây, liên quan đến **pubbarattāpararattam** (“*trước lúc màn đêm buông xuống và sau khi màn đêm đã tàn*”) giai đoạn thời gian trước nửa đêm gọi là “trước lúc màn đêm buông xuống”. Ở đây gồm cả canh nhất và thời gian sau bữa ăn kết thúc. Giai đoạn sau phần đêm đó được gọi là “sau khi màn đêm buông xuống.” Nhờ nói như vậy mà cả hai canh cuối và giai đoạn trước bữa ăn sáng cũng được gộp chung lại đây. Nhưng canh giữa lại không được nêu lên ở đây vì là giai đoạn giúp xua đuổi buồn ngủ và mỏi mệt của các vị Tỷ khuru.

1700. **Jāgariyam** (“*tu luyện tỉnh thức*”) chính là tu luyện thức tỉnh giống như một pháp không buồn ngủ. **Anuyutto** (“*chuyên tâm tu luyện*”): ngài chuyên tâm, tham gia, việc tu luyện, công việc luyện tập được gọi là tu luyện.

1701. Nhưng việc mô tả các từ **idha bhikkhu divasam** <249.24> (“*ở đây một vị Tỷ khuru vào ban ngày*”) một ngày chỉ ra làm ba phần được gộp lại cụ thể như sau, buổi sáng, buổi trưa và buổi tối. **Caṅkamaṇa nisajjāya** (“*đang khi đi hay đứng*”): một người nào đó suốt ngày chỉ giữ có một oai nghi, có thể thanh tịnh được tâm khỏi những cản trở tâm, khỏi những pháp tạo ra những cản trở và khỏi năm pháp cái hay khỏi toàn bộ các pháp bất thiện, người rửa sạch giải thoát khỏi những pháp đó. Nhưng ở đây tư thế đứng không được gộp lại, oai nghi cũng nên được kể vào đây bằng cách liên kết với oai nghi đi và oai nghi ngồi.

1702. **Paṭhamayāmam** <249. 25> (“*trong canh nhất*”) trong toàn bộ canh đầu tiên.

**Majjhmayāmam** <249.27> (“*vào canh giữa*”) : canh giữa được gọi là phần thứ sáu của ngày và đêm.

1703. **Sīhaseyyam** <249.28> (“*trong tư thế sư tử nằm*”) : ở đây có bốn tư thế nằm, tư thế nằm của một người thọ hưởng dục lạc, tư thế nằm của ngựa quý, tư thế nằm của sư tử và tư thế nằm của vị Như Lai.

1704. Về điểm này, nằm trong tư thế một người thọ hưởng dục lạc là như thế này: đa số, này các vị Tỳ khuru, các chúng sanh thọ hưởng dục lạc, ngủ nằm nghiêng sang một bên. (A ii. 144) vì trong số những người này thì đa số đều không nằm sang bên phải.

1705. Tư thế nằm của ngựa quỳ là như thế này: “Đa số này các Tỳ khuru, tư thế nằm của ngựa quỳ là mặt ngựa lên trời” (A. ii. 244) vì ma quái là chúng sanh có rất ít thịt và máu, và chỉ gồm có bộ xương, thế nên không thể nằm nghiêng sang một bên được, chúng chỉ ngủ với tư thế ngựa mặt lên trời.

1706. Tư thế nằm kiểu sư tử, là như thế này: “Phần lớn này các Tỳ khuru, sư tử là chúa tể các súc sanh, thường đặc chiếc đuôi của mình vào giữa hai cẳng và ngủ nằm nghiêng sang bên phải... thật là thú vị” (A ii. 145)<sup>[91]</sup> vì Nhờ vào đặc tính hỏa đại chiếm ưu thế, nên sư tử, vua súc sanh, đã đặt hai chân trước ở một nơi và một chân sau ở một nơi khác, sư tử cũng đặt đuôi vào khoảng giữa hai cẳng. [346] Sư tử luôn quan sát vị thế của hai chân trước, một chân sau và chiếc đuôi. Nó đặt đầu ở phía trên hai chân trước và ngủ. Và lúc tỉnh dậy sau khi đã ngủ ban ngày nó không thức dậy mà hoảng sợ. Nhưng nó quan sát vị trí của chân trước. v.v... nếu có điều gì không ổn nó liền nhìn xuống, nghĩ rằng: điều này không xảy đến với dòng họ cũng như lòng can đảm của nhà người và sư tử tiếp tục nằm lại tại đó... nó không ra khỏi chỗ ở của nó. Nếu không có gì đặc biệt xảy ra, nó rất sung sướng và hài lòng nghĩ rằng: Điều này là do dòng giống sư tử ta và lòng can đảm nữa, và duỗi chân đứng dậy với cách duỗi chân của một chàng sư tử. Lắc mạnh bờm và sau khi đã rống lên tiếng rống sư tử ba lần, nó rời khỏi chỗ ở. (xin đọc Chú Giải Tăng Chi Bộ iii. 218)

1707. Nhưng ta gọi tư thế nằm trong đệ tứ thiên Jhana gọi là tư thế nằm của Như Lai. Trong số [bốn tư thế nằm] thì tư thế Sư Tử đã được truyền lại cho chúng ta vào thời điểm này vì đây là tư thế nằm tuyệt vời nhất mang đặc tính hỏa đại trỗi vượt.

1708. **Pāde pādamaṃ** (“*chân này gối lên chân kia*”): chân trái gối lên chân phải. **Accādhāya**<sup>[92]</sup> (“*gối lên*”) = *ati-ādhāya*, chân này gối lên chân kia. Vì khi mắt cá chân thúc lên mắt cá chân và đầu gối thúc lên đầu gối, thì cảm giác [đau đớn] luôn xuất hiện, tâm không thể nào nhập nhất cảnh tính được và tư thế nằm này xem ra rất khó chịu. Nhưng khi Ngài không thúc lên mắt cá và đầu gối, tâm ta có thể nhập nhất cảnh tính một cách dễ dàng và tư thế nằm đó hoàn toàn thoải mái. Chính vì thế có lời nói rằng: “ Với chân này gối lên chân kia.”

1709. **Sato sampajāno** (“*tập trung niệm và tỉnh giác*”): có được cả hai cách niệm và có tỉnh giác. Đây là cách ta giải thích hai đặc tính niệm và tỉnh giác nắm bắt<sup>[93]</sup> chắc chắn được đối tượng của nó. **Uṭṭhānasaññaṃ manasikāritvā** <249. 29> (“*tác ý tưởng thời gian thức dậy*”): thiết lập được trong tác ý thức dậy quyết định thời gian thức dậy như sau: “Ta sẽ thức dậy vào giờ này giờ nọ” Vì khi một người đã nằm xuống sau khi đã làm như vậy thì buộc phải thức dậy vào một giờ đã được quyết định.

1710. **Sātaccam** <249.33> **nepakkaṃ** <249.35> (“*với đặc tính dè dặt và cẩn thận.*”): ý nghĩa là khi tham gia, hết lòng tận tâm, sẽ tạo ra cả tinh tấn gọi là sức bền bỉ (*sātacca*) vì đặc tính này phải được duy trì liên tục (*satatam*) và cả trí tuệ được gọi tính cẩn thận (*nepakka*) do ngài đã trưởng thành vừa đủ (*paripākagata*) ngài hiến tận tâm vào công việc tu luyện tỉnh giác. Và ở đây chánh tinh tấn được giải thích như là pha trộn giữa đặc tính hiệp thể lẫn đặc tính siêu thể và loại trí tuệ này đi kèm với loại tinh tấn; vì khi tinh tấn mang đặc tính hiệp thể thì đó là hiệp thể, và khi chánh tinh tấn mang đặc tính siêu thể thì cũng chính là siêu thể vậy. Đó là ý nghĩa ở đây.

1711. **Bodhipakkhikānaṃ**<sup>[94]</sup>**dhammānaṃ** <249.33> (“*liên quán đến những pháp bỏ dè phần*”) : [347] Đối với các pháp bên lề thánh đạo trí, được gọi là giác ngộ liên quan đến tứ chân đế. Về điểm này ngài nói **satta bojjaṅgā** <249.40> (“*Thất Giác Chi*”) bao gồm tất cả 37 pháp bỏ dè phần) cùng chung trong toàn khối và cho thấy các giác chi đặc biệt có khả năng xảy ra cùng chung với một đối tượng duy nhất ngay cả trong việc tu luyện hiệp thể nữa.<sup>[95]</sup> Những đặc tính này nên được giải thích như là đặc tính pha trộn giữa hiệp thể và siêu thể với nhau. Điều còn lại ở đây ý nghĩa đã quá rõ ràng do phương pháp đã được giải thích ở trên<sup>[96]</sup>

1712. Trong phần giải thích **abhikkante** <250.5> (“*đi tới*”) v.v... ,[liên quan đến] **abhikkante paṭikkante** (“*đi tới và đi lui*”) ở đây đầu tiên là đi tới ta gọi là “tiên lên phía trước” và đi lui ta gọi là “lui lại phía sau”. Cả hai yếu tố tìm thấy nơi bốn oai nghi. Trước tiên, đang khi đi, người nào đưa thân xác mình về phía trước “thì di chuyển về phía trước” người nào quay trở lại “đi chuyển về phía



sau”, còn người nào khi đang đứng quay thân lại phía trước như đang đứng là đi tới quay gập lại phía sau “thì đi chuyên về phía sau.”; đang khi ngồi, người nào đang khi ngồi lại ưỡn lên phía trước ghé ngồi “cũng đi chuyên lên phía trước” và người nào còng lưng lại về phía sau thì “cũng lùi lại phía sau” cũng giống vậy trong tư thế nằm.

1713. **Sampajānakāri hoti** <250.6> (“*tu luyện tỉnh giác*”): ngài là người thực hiện mọi nhiệm vụ với tỉnh giác; hay ngài là người chỉ thực hiện với tỉnh giác mà thôi. Vì đang khi đi tới v.v... ngài chỉ có tỉnh giác mà thôi. Chẳng lúc nào lại thiếu tỉnh giác.

1714. Nhưng vì tỉnh giác đó chỉ tồn tại khi liên kết với chánh niệm mà thôi. Vì thế cho nên trong phần mô tả **sato sampajāno abhikkamati, sato sampajāno paṭikkamati** <250.12> (“*với chánh niệm và tỉnh giác ngài đi tới và cũng với chánh niệm và tỉnh giác ngài lại đi lui.*” vì người này khi đi tới cũng như đi lui không bao giờ thiếu chánh niệm và cũng không bao giờ thiếu tỉnh giác. Nhưng chỉ khi nào có được chánh niệm và tỉnh giác, với trí tuệ Ngài mới đi tới lần đi lui.

1715. Ngài đã tạo ra bốn loại tỉnh giác thâm nhập vào toàn bộ các [nhiệm vụ] bắt đầu với đi tới. Đối với tỉnh giác có bốn loại, cụ thể như sau: (1) tỉnh giác về lợi ích (*sāthaka-sampajañña*). (2) tỉnh giác về thích hợp (*sappāya-sampajañña*). (3) tỉnh giác nơi thường lui tới (*gocara-sampajañña*) (4) tỉnh giác thông qua vô si (*asammoha-sampajañña*).

1716. Về điểm này, (1) “tỉnh giác về lợi ích” đó chính là việc lựa chọn ngay sau khi suy nghĩ đi tới khởi xuất. Đó là nhờ lựa chọn giữa điều thiện và điều bất thiện như sau: điều gì sẽ diễn ra nhờ việc tôi đi tới? Liệu có đem lại lợi ích gì hay không? Và không đi tới là kết quả tức thời của chính suy nghĩ đó.

1717. Và về điểm này, lợi ích được gia tăng xuất phát từ lập trường của chánh pháp thông qua chiêm ngưỡng bảo tháp, chiêm ngắm cây bồ đề, [348] chiêm ngưỡng Tăng Đoàn, chiêm ngưỡng các vị Trưởng lão, chiêm ngưỡng đê mục bất tịnh. v.v... vì do phi lạc khôn tả nổi lên có Đức Phật làm đối tượng khi chiêm ngưỡng một bảo tháp hay một cây bồ đề... và với Tăng đoàn làm đối tượng khi ta chiêm ngưỡng Tăng Đoàn, kẻ nào hiểu ra được phi lạc bằng cách tùy quán Tăng Đoàn đó liên quan đến [bản chất của nó] biến mất, lại đạt đến bậc A-la-hán. Khi chiêm ngưỡng các vị Trưởng Lão và dựa vào lời khuyên của các Ngài, bằng cách chiêm ngưỡng đê mục bất tịnh và từ đó nổi lên thiền thứ nhất, kẻ nào hiểu được bậc thiền đó bằng cách tùy quán liên quan đến bản chất biến mất cũng đạt đến bậc A-la-hán. Chính vì thế nhìn ngắm những điều đó là điều có lợi. Nhưng một số người<sup>[97]</sup> lại nói: “Tăng thêm của cái vật chất cũng là điều có lợi vậy, vì của cái cũng giúp ích tăng cường cho cuộc sống phạm hạnh vậy”.

1718. (2) “Tỉnh giác về điều thích hợp” là việc lựa chọn điều thích hợp bằng cách lựa chọn giữa điều thích hợp với điều không thích hợp trong khi đang đi trên đường; thí dụ như, trước hết, chiêm ngưỡng một bảo tháp là điều có lợi. Nhưng nếu một đoàn người đông đảo trong một bán kính từ mười đến mười hai dặm qui tụ lại với nhau nhằm mục tiêu tổ chức một buổi cúng dường lớn (*pūjā*) và cả những đàn ông lẫn đàn bà đi chỗ này chỗ nọ, trang điểm và thoa phấn son theo cách riêng mỗi người, như các bức tranh vẽ, và ở đó tham ái liên quan đến các cảnh tốt, hay sân hận do những cảnh không tốt, hoặc giả ảo giác do thiếu suy xét kỹ lưỡng nổi lên trong mình, một là người đó sẽ phạm phải lỗi phạm do thân xúc, hay sẽ xuất hiện một trở ngại đối với cuộc sống phạm hạnh. Như vậy chỗ đó chẳng thích hợp chút nào. Chính vì thế, cũng vậy trong trường hợp ta chiêm ngưỡng cây bồ đề.

1719. Chiêm ngưỡng Tăng Già là điều có lợi. Nhưng nếu người ta tham dự một cuộc thuyết pháp thâu đêm sau khi đã dựng lên một sảnh đường giữa làng [nhắm vào mục tiêu đó] và cũng xảy ra một đám đông lớn và một trở ngại thuộc loại được đề cập đến ở trên, như vậy nơi đó không thích hợp. Nếu không có trở ngại nào thì nơi đó thật là thích hợp. Chính vì lý do đó, cũng giống như trường hợp chiêm ngưỡng các vị Trưởng Lão có đoàn người đông đảo vây quanh.

1720. Chiêm ngưỡng đê mục bất tịnh cũng có lợi và đây là một câu chuyện chứng tỏ ý nghĩa đó. Hình như có một vị Tỷ khuru trẻ tuổi, cùng đi với một Sadi để kiếm tắm xia răng. Thầy Sa đi đi xuống con đường và khi ngài tiến tới ngài đã nhìn thấy một xác chết hôi thối: ngài tạo ra sợ thiên và biến điều đó thành căn [bản thiền quán] ngài chứng đắc rõ ba quả thấp bằng cách quán phổ thông các pháp hành, và ngài dừng lại nắm chặt lấy đê mục thiên đó nơi thánh đạo cao hơn. Vị Tỷ khuru trẻ, không nhìn thấy thầy Sadi, liền gọi lớn tiếng: thầy Sadi ơi! nghĩ rằng: “kể từ ngày tôi xuất gia, tôi

chưa bao giờ phải để cho vị Tỳ khuru gọi đến hai lần; chính vì thế tôi sẽ phân tích điều này vào một ngày khác” Sa di đáp lại: có gì không thưa Tỳ khuru đáng kính? “Hãy lại đây” thầy Sa di được bảo cho biết; thầy thực hiện ngay lập tức và nói: thưa Tỳ khuru đáng kính. Trước tiên hãy đi theo con đường tôi đã đi [349] và rồi dừng lại một giây lát hướng về phía bắc nơi chỗ tôi đang đứng và hãy quan sát; vị Tỳ khuru làm y lời thầy Sadi và đạt đến pháp đặc thù [vị Sadi] đã đạt đến. Như vậy cái xác chết hôi thối xấu xa đó đã đem lại lợi ích cho cả hai người.

1721. Nhưng cho dù điều này có lợi là như vậy, tuy nhiên một xác chết thối tha của một phụ nữ lại không thích hợp cho một người nam và một xác chết hôi thối của một người nam lại cũng không thích hợp cho một người nữ. Nó chỉ thích hợp khi là [cùng phái] mà thôi. Như vậy việc tìm kiếm điều thích hợp được gọi là “tỉnh giác về điều thích hợp”.

1722. (3) Nhưng tỉnh giác về hành xử (nơi thường lui tới) là việc ra đi của một người đã chọn như vậy điều gì có lợi và thích hợp và người nào, ngoài 38 đề mục thiền, lại lấy hành xử làm đề mục thiền đem lại điều dễ chịu thoải mái cho chính tâm mình, và lại mang theo với chính mình trên đường hành xử chính là cuộc đi khát thực của mình.

1723. Vì mục tiêu làm rõ điều này, ta nên hiểu về Tứ Pháp sau đây: ở đây (a) một vị Tỳ khuru mang theo (*harati*) [đề mục thiền của mình] trên đường đi khát thực [nhưng lại không mang về (*na paccāharati*)] (b) một vị khác không mang theo với mình [đề mục thiền] nhưng lại mang về. (c) Vị khác thì chẳng mang theo với mình mà cũng chẳng mang về, (d) còn vị khác thì vừa mang đi và cũng mang về luôn.

1724. Về điểm này, (a) có một vị Tỳ khuru vào ngày ngài thanh tịnh tâm đang khi đi kinh hành và ngồi thiền về những điều tạo ra trở ngại (xin đọc M. I 273ff) và ngài cũng thực hiện y như vậy trong canh thứ nhất.[98] Vào canh giữa ngài nằm ngủ thiếp đi; sau khi đã dùng hết thời gian trong canh ba để đi kinh hành và ngồi thiền; sớm bao có thể sau khi đã thực hiện bốn phận trên sân thượng bảo tháp và sân thượng cây bồ đề và tưới nước cho cây bồ đề và xách đủ nước uống và rửa ráy, ngài nhận ra mình đã hoàn thành đầy đủ mọi bốn phận được ghi lại trong hợp phần khandhakas như thể các bốn phận dành cho thiền sư và thầy dạy. v.v... sau khi đã nhận ra được việc chăm sóc bản thân; ngài bước vào chỗ nghỉ dành riêng cho mình và sau khi đã làm ấm lại thân mình trong hai hay ba cuộc ngồi (*dve tayo pallanke usumam gāhāpetvā*) ngài lại đắm chìm trong đề mục thiền. Thế rồi ngài chỉ ra khỏi đề mục thiền vào lúc đến thời giờ đi khát thực và đặt đề mục thiền lên hàng đầu ngài lấy bát khát thực, y cà sa và ra khỏi nơi nghỉ rồi lên sân thượng bảo tháp, luôn giữ trong tâm đề mục thiền của ngài.

1725. Nếu đề mục thiền của ngài nhằm niệm tưởng tới Đức Phật, và rồi ngài bước vào sân thượng bảo tháp mà không loại bỏ đề mục thiền đó sang một bên. Nếu đề mục thiền đó là một đề tài nào khác, thì ngài dừng lại dưới chân cầu thang và để lại ở đó như thể những đồ vật mang theo trên tay, ngài đặt thủ phỉ lạc với Đức Phật là đối tượng và bước lên sân thượng, nếu bảo tháp quá rộng ngài phải đi vòng quanh ba lần, luôn giữ bên phải và luôn kính lễ ở bốn địa điểm. Nếu bảo tháp nhỏ thôi, ngài cũng đi vòng quanh như vậy, và giữ phía bên phải, ngài phải tỏ lòng kính lễ tại tám địa điểm. Sau khi đã kính lễ bảo tháp như vậy, ngài đã đến chỗ cây bồ đề. Ngài cũng kính lễ cây bồ đề như vậy tỏ lòng kính lễ như thể có sự hiện diện của Đức Thiện Thế, Đức Thế Tôn vậy và sau khi đã tỏ lòng kính lễ bảo tháp và cây bồ đề như vậy rồi, ngài liền tiến tới một địa điểm là nơi ngài [để lại đề mục thiền] và, như thể lấy lại những đồ đạc ngài đã bỏ lại tại đó, [350] ngài lấy lại đề mục thiền ngài đã để lại tại đó; và đi gần tới ngôi làng. Nếu như ngài đang đắm chìm với đề mục thiền trong tâm, ngài liền mặc y cà sa vào và rồi bước vào ngôi làng để khát thực.

1726. Thế rồi dân chúng khi nhìn thấy ngài liền nói: “Vị Đại Nhân của chúng ta đang tiến lại” và họ đã ra để gặp Ngài, cầm lấy chiếc bát khát thực của ngài, họ mời ngài ngồi tại sảnh đường của làng hay trong một ngôi nhà dân nào đó và dâng cho ngài dùng bữa với cháo hoa. Sau khi họ đã rửa chân cho ngài và súc dầu hai chân. Họ ngồi xuống trước mặt ngài cho đến khi ngài dùng hết bữa cơm và đặt câu hỏi cho ngài hoặc muốn nghe ngài nói về Phật Pháp. Các vị thiền sư chú giải kể lại rằng: “Nếu như dân chúng không được ngài thuyết pháp cho, thì một bài giảng về Phật Pháp cũng vẫn được diễn giải nhằm mục đích giúp đỡ cho dân chúng”; vì chẳng có bài giảng nào về Phật Pháp lại được thực hiện tách biệt khỏi đề mục thiền. Chính vì thế, sau khi đã diễn giảng Phật Pháp với đề mục thiền ngài đang đắm chìm trong tâm ngài, ngài dùng vật thực dọn cho ngài và ban phước lành, và rồi ngài

rời khỏi ngôi làng đó đi theo sau ngài là đoàn dân làng cho dù ngài đã nói với họ, và rồi [ngay tại công làng] ngài đã giải tán họ về và ngài đã lên đường theo lộ trình của ngài đã định. Thế rồi các thầy Sadi và các vị Tỳ khuru trẻ tuổi khác vừa rời khỏi ngài trước đó và đã dùng bữa bên ngoài làng, vừa nhìn thấy ngài liền tiến lại gặp ngài, đỡ lấy y cà sa và bát khất thực cho ngài.

1727. Hình như các vị Tỳ khuru vào thời xa xưa đã thực hiện bốn phận của mình mà không dám nhìn lên mặt vị [Trưởng Lão] để nhận ra xem có phải ngài là vị thầy dạy hay thiền sư của họ hay chẳng; họ chỉ thực hiện như vậy theo thứ tự thời gian đến chùa của mình. Họ hỏi vị Tỳ khuru: “Thưa ngài đáng kính, những người này có quan hệ với ngài thế nào vậy? Phải chăng là bà con họ hàng nội hay ngoại với ngài?” “Ngài đã nhận ra điều gì mà lại đặt câu hỏi như vậy?” Đó là tình thương yêu và lòng kính trọng họ tỏ ra với ngài” “Các chư huynh thân mến, điều gì cha mẹ khó lòng thực hiện cho ta thì họ đã làm cho chúng ta, ngay cả bát khất thực và y cà sa của chúng ta đang sử dụng cũng do họ đem lại. Cũng chính nhờ họ mà chúng ta chẳng phải lo sợ gì trong thời gian sợ hãi. Cũng chẳng phải đói khát vào thời đói kém. Chẳng có hạng người nào giúp ích cho chúng ta đến như vậy, và khi họ vừa đi với ngài thì ngài đã nói về những ân đức đặc biệt của họ. Ta đề cập đến điều này nhằm: “Đem theo đi chứ không phải đem về đâu”.

1728. (b) Nhưng khi một người nào đó ngay từ lúc sớm nhất đã thực hiện hoàn tất những công việc đa dạng rồi loé lên<sup>[99]</sup> [nơi thân xác] hỏa đại nghiệpbẩm sanh, bỏ qua sắc phi thủ (*anupādinna*), lại chộp lấy sắc thủ. (*upādinna*) và rồi mờ hôi trong người toát ra mà đề mục thiền vẫn chưa xuất hiện. Thế rồi ngay từ lúc sáng sớm ngài đã cầm lấy bát khất thực, mặc vội y cà sa và sau khi đã vội vàng kính lễ bảo tháp ngài đã lên đường đi tới ngôi làng để nhận của dâng cúng là một bữa cháo hoa vào lúc đoàn gia súc đang đi ra đồng ăn cỏ. Và đang khi ngài dùng bữa cháo hoa, ngài tiến lại sảnh đường và uống tại đó. Thế rồi mới uống được một vài ngụm thì nghiệp tạo hỏa đại đã giúp ngài bỏ lại sắc thủ [351] và ngài liền nắm bắt sắc phi hữu trước đó.

1729. Sau khi đã dập tắt được (*nibbāna*) cơn sốt do hỏa đại đem lại, giống như một người được tắm với hàng trăm bình nước, ngài dùng nốt phần cháo hoa [còn lại] với đề mục thiền đang chiếm ưu thế [trong tâm ngài]; ngài rửa bát khất thực và miệng của ngài và đang khi còn duy trì đề mục thiền trong tâm ngài giữa hai lần dùng bữa, ngài liền ra đi khất thực đến những nơi còn lại, và ngài đã tận dụng được chất bổ dưỡng với đề mục thiền đang chiếm phần ưu thế trong tâm của ngài. Sau đó ngài đã trở lại với đề mục thiền đã được thiết lập không hề gián đoạn. Người này được cho là “không đem đề mục thiền đi nhưng lại đem được về” và các vị Tỳ khuru như vậy sau khi đã uống cháo hoa, đã đồng hành với thiền quán và đã đạt đến bậc A-la-hán nơi giáo pháp của Đức Thế Tôn như đã kể đến trong quá khứ. Tại chính đảo quốc Sinhale chẳng hề hiện hữu các phòng khách (nhà khách) nơi các ngôi làng là nơi một vị Tỳ khuru chưa đạt đến A-la-hán có thể dùng bữa cháo hoa tại đó.

1730. (c) Nhưng trong trường hợp ai đó do lười biếng, đã bỏ sang một bên gánh nặng, người đó đã bỏ không [thực thi những nhiệm vụ và lại đang sống trong cảnh năm triền phược ràng buộc tâm. (xin đọc M. I 101tt) người đó bước vào ngôi làng để khất thực mà không tỏ ra bất kỳ dấu hiệu cho thấy mình đang chiếm hữu đề mục thiền và rồi người đó lang thang tiếp xúc với nhiều hạng người dân thường bất thiện và sau khi đã dùng bữa người đó rời khỏi làng giống như một người chẳng có chút ân đức nào cả. Ta gọi người này là hạng người “chẳng mang theo gì đi với mình và cũng chẳng đem về được gì cả.”

1731. (d) Nhưng ta lại nói tới “kẻ nào vừa mang đi theo mình và cũng mang về được” ta nên hiểu như là “bốn phận phải ra đi và đem về” (*gatapaccāgatavatta*). Đối với những người bộ tộc ước muốn có được hạnh phúc, họ đã xuất gia qui y giáo pháp và sống mười, hai mươi, thậm chí tới năm mươi người chung nhau, họ thống nhất với nhau như vậy: “Hỡi các chư huynh, các bạn đã chẳng xuất gia do nợ nần, hoặc do trốn chạy sợ hãi, hoặc vì thiếu thốn của cải trong cuộc sống, nhưng các chư huynh chỉ xuất gia nhằm ước muốn được giải thoát khỏi đau khổ. Chính vì thế đang khi các chư huynh còn trên đường du hành hãy thu thúc những phiền não có thể nổi lên, hãy thu thúc chúng đang khi đứng yên tại chỗ... đang khi ngồi thiền... hãy thu thúc các phiền não khỏi nổi lên đang khi ta nằm nghỉ” (xin đọc thêm M. I 21), Khi họ thực hiện hành giả khất thực sau khi đã đi đến thống nhất như vậy: nơi nào có đá rải rác trên đường đi khoảng độ nửa usabha, một usabha một nửa gāvuta hay một gāvuta, đang khi ý thức được những điều này hãy liên tục nắm chặt lấy đề mục thiền trong tâm.

1732. Nếu một phiền não nổi lên nơi bất kỳ ai đang trên đường đi, người đó thu thúc phiền não đó ngay tại điểm đó. Nếu không làm thế được, người đó dừng lại, người đến sau cũng phải dừng lại, người trước mặt tự mắng mình mà rằng: “Vị Tỳ khuru này biết được tâm đã nổi lên trong người. Điều này thật không thích hợp đối với nhà người đâu”. Và bằng cách tăng thêm thiền quán bùng lên nơi Thánh vực đó, cũng giống vậy nếu nhà người không thể thực hiện được như thế, thì hãy ngồi xuống. Thế rồi kẻ đến sau cũng sẽ ngồi xuống như vậy; v.v... theo cách đó. [352] cũng như vậy, nếu như người đó không thể làm bùng lên Thánh vực, người đó sẽ không chế phiền não và tiếp tục duy trì đề mục thiền trong tâm. Không nên rời một bước khỏi suy nghĩ thoát khỏi đề mục thiền đó. Nếu người đó loại bỏ đề mục thiền như vậy, thì người đó sẽ quay trở lại và trở về với điểm xuất phát trước đó.

1733. Giống như người cư ngụ trên sân thượng. Vị Trưởng Lão Mahāphussa (*Ālindakavāsī Mahāphussadevatthera*). Hình như ngài đã cư trú mười chín năm hoàn tất bốn phận đi tới đi lui, và người dân đang gieo cấy, gặt đập lúa hay làm công việc bên cạnh đường đi nhìn thấy vị Trưởng Lão đi lại như vậy, liền hỏi nhau: “Vị Trưởng lão kia cứ đi tới đi lui như vậy. Có gì xảy ra cho ngài vậy? Phải chăng ngài lạc lối? Hay ngài bỏ quên điều gì chăng? Chẳng chú ý gì đến điều đó, với tâm lúc nào cũng bận rộn với đề mục thiền và thực hiện bốn phận của vị sa môn ngài đã đạt đến A-la-hán sau hai mươi năm.

1734. Cùng ngày hôm đó ngài đạt đến A-la-hán. Có một chư thiên cư ngụ tại cuối đường đi kinh hành của ngài đã phát ra tia sáng từ đầu ngón tay. Cũng có cả Tứ đại thiên vương cùng với Thiên Chủ (Sakka), vua các chư thiên và có cả vị Phạm Thiên Sahampati cũng đến hầu hạ ngài. Một người sống trong rừng. Là Trưởng Lão Mahātissa (*Vanavāsī Mahātissatthera*) nhìn thấy hào quang tỏa ra và lên tiếng hỏi vào ngày hôm sau: “Có một luồng sáng đã phát ra gần vị đáng kính đêm qua có phải không?” Luồng sáng đó là gì vậy? Vị Trưởng Lão tránh không trả lời thẳng, nói rằng: “Cái gọi là luồng sáng chỉ có thể là ánh đèn, hay ánh sáng đá quý toát ra”. v.v... Nhưng khi nhấn mạnh vậy, liệu ngài có dấu điềm điều gì chăng? Ngài đồng ý, nói rằng: Có đấy rồi ngài kể lại [điều gì đã xảy ra]

1735. Và cũng tương tự như Trưởng Lão Mahānāga đang cư ngụ trong tòa lâu đài cây leo màu đen (*Kālavalli-maṇḍapa-vāsī Mahānāgatthera*). Hình như ngài đang chu tất bốn phận đi và dừng lại, thoạt tiên ngài chỉ quyết tâm thực hiện đi và đứng yên trong vòng bảy năm như sau: Tôi sẽ thực hiện điều này như là một của lễ cúng dường nhằm tưởng nhớ đến trận chiến đấu vĩ đại của Đức Thế Tôn; Lại nữa bằng cách chu tất được “nhiệm vụ đi qua đi lại và dừng lại” được mười sáu năm ngài đã đạt đến A-la-hán. Ngài là người chỉ nhắc chân lên bước đi đang khi chìm đắm trong đề mục thiền và ngài chỉ quay trở lại khi nào tâm của ngài đã thoát khỏi đề mục thiền đó mà thôi. Khi ngài tiến tới ngôi làng để khát thực ngài dừng lại ở một khoảng cách vừa đủ đối với một người dừng chân trong làng. Để tìm hiểu xem liệu ngài có phải là con bò, hay là người xuất gia. Và rồi ngài mặc thượng y vào và rửa bát khát thực với bình nước mang theo và rồi ngài uống một ngụm nước đầy. Vì lý do gì vậy? Để không phân tâm khỏi đề mục thiền cho dù có phải thốt lên những lời nói: “Hoan hô ngài,” khi dân chúng tiến lại đưa cho ngài đồ ăn khát thực và kính lễ ngài”. Nhưng khi được hỏi về ngày tháng: “Thưa ngài đáng kính, hôm nay ngày mấy vậy? và về số các vị Tỳ khuru. Thì ngài nuốt ngụm nước xuống và trả lời. Nếu như không có ai đặt câu hỏi về ngày tháng v.v... khi đến lúc phải ra đi. Ngài sẵn sàng nói ngay tại cổng làng [353] khi ngài rời khỏi làng.

1736. Giống như năm mươi vị Tỳ khuru nhập kiết hạ tại thiền viện Galambatittha. Hình như họ đã đồng ý với nhau vào ngày rằm tháng Sáu (Asālhī) rằng: “Chúng ta sẽ không nói với nhau bất kỳ lời nào cho đến khi chúng ta chứng đắc A-la-hán”, và khi họ vào ngôi làng họ ngâm một miếng nước đầy. Khi được hỏi về ngày tháng v.v... họ đã hành động như đã nói ở trên. Dân chúng nhận ra những dấu hiệu nhỏ nước miếng họ biết rằng: “Ngày hôm nay có một người tới, hôm nay có hai người sẽ tới” và như vậy dân chúng nghĩ trong tâm rằng: “Làm sao họ chẳng nói gì với nhau cũng như với chúng ta?” và suy nghĩ rằng:” Nếu họ không nói với nhau ắt hẳn họ đã cãi nhau. Nào chúng ta hãy đến, để yêu cầu họ làm hoà với nhau, và họ tới thiền viện chẳng ai nhìn thấy có hai tỳ khuru ở một nơi. Chính vì thế, một người có mắt tinh tường trong số họ nói: “Một nơi mà người ta bất hòa với nhau đâu có giống như vậy. Cả trên sân thượng bảo tháp và gần cây bồ đề cũng vẫn yên tịnh. Cây cối được sắp xếp ngay ngắn và nước uống lẫn nước tắm rửa cũng được sửa soạn đầy đủ; Thế là họ quay trở về nhà; và những vị Tỳ khuru đó, sau khi đã chứng đắc A-la-hán trong vòng ba tháng, đã cử hành nghi lễ tự tứ (pavarana) trong thanh tịnh.



1737. Như vậy, chỉ nâng bước chân với tâm tràn ngập trong đề mục thiền giống như Trưởng Lão Mahānāga, cư dân sống trong sảnh đường cây Leo đen. Và giống như các vị Tỳ khuru nhập kiết hạ trong thiên viện Galambatittha. Người này đã ngậm đầy miệng một ngậm nước trước khi đến ngôi làng và sau khi đã quan sát kỹ các căn phố, ngài liền đi vào một căn phố trong đó chẳng có kẻ gây rối nào như say xỉn và những người bất chánh v.v... cũng chẳng có các con voi hung dữ v.v... và khi đang đi khát thực tại đó ngài đã không bước đi vội vã giống như một người vội. Vì chẳng có việc tu hạnh đầu đà nào đối với việc ăn uống vội vàng những đồ ăn bổ thí. Nhưng ngài đi đứng rất vững vàng giống như một chiếc xe chở nước đang chạy trên một đoạn đường gỗ ghè. Khi ngài đến từng nhà một. Ngài nhận vật thực bổ thí sau một thời gian chờ đợi vừa đủ. Để suy nghĩ xem họ có muốn bổ thí hay không.

1738. Thế rồi trong ngôi làng hay ngoài ngôi làng hay trở về lại thiên viện. Ngài ngồi xuống nơi một chỗ thoải mái và thích hợp. Lại bày đề mục thiền ra trong tâm. Ngài an trú tưởng ghê tởm liên quan đến vật thực. Và quán tưởng theo như các ẩn dụ (xin đọc Ndi 368-9, 484; Miln 367) về “thoa mỡ trực xe” (S iv. 177), “xức dầu cao vào chỗ đau” (S iv. 177) và “thịt của đứa trẻ” (S ii 98) ngài đã sử dụng đồ ăn như thể đã chứng đắc tám phẩm chất, “chẳng phải để vui chơi, không phải để đam mê cũng không để trang sức mà cũng không phải làm đẹp” (xin đọc M. i. 10; Ndi 369)<sup>[100]</sup> Và sau khi đã dùng bữa và sử dụng nước, **[345]** ngài nghỉ mệt một chút do dùng bữa và, như trước bữa ăn và sau bữa ăn. Cũng như vào canh đầu cũng như vào canh cuối. Ngài chỉ liên tục duy trì đề mục thiền trong tâm. Ta gọi người này là “mang theo cả lúc đi lẫn khi về”.

1739. Những người nào hoàn tất được “công việc ra đi và dùng lại” được gọi là “mang đi và đem về lại” (*haraṇapaccāharaṇa*) nếu như người này có khả năng (*upanissaya*) chứng đắc A-la-hán ngay trong giai đoạn đầu tiên trong cuộc sống. Nếu người đó không chứng đắc được trong giai đoạn đầu tiên, thì ngài sẽ thực hiện được điều đó ở giai đoạn giữa. Nếu người đó không chứng đắc A-la-hán ở giai đoạn giữa, thì người đó sẽ thực hiện được điều đó ở giai đoạn cuối. Nếu người đó không đạt đến ở giai đoạn cuối, người đó sẽ đạt được vào lúc chết. Nếu người đó không đạt tới được vào lúc chết, thì khi người đó trở thành chư thiên. Nếu người đó không chứng đắc chư thiên, thì người đó sẽ phải tái sanh [trong một thời gian] khi chưa có Đức Thế Tôn xuất hiện, ngài sẽ chứng đắc (Pacceka-Buddhahood) Độc Giác Phật. Nếu như người đó chưa chứng đắc Độc Giác Phật, thì ngài sẽ được diện kiến với các Bạc Chánh Đẳng Giác. Hoặc giả ngài sẽ là một người có thắng trí nhanh chóng giống như vị Trưởng lão Bāhiya Dārucīriya<sup>[101]</sup> hoặc giả ngài sẽ là người có đại trí giống như Trưởng lão Sāriputta. Hoặc giả ngài sẽ chứng đắc các năng lực thần thông giống như Trưởng lão Mahāmoggallāna, hoặc giả ngài sẽ là người nắm giữ cẩn thận việc tu luyện đầu đà giống như Trưởng Lão Mahākassapa, hoặc ngài sẽ sở hữu được Thiên nhãn giống như Trưởng lão Anuruddha hay ngài sẽ là người hiểu biết tường tận Luật (Vinaya) như Trưởng lão Upāli, hay ngài là một vị thuyết pháp giống như Trưởng lão Mantāniputta, hay ngài sẽ trở thành một vị trú ngụ trong rừng, giống như Trưởng lão Revata, hoặc ngài đa văn giống như Trưởng lão Ānanda, hoặc giả ngài ước ao tu học giống như con trai của Đức Thế Tôn, tức vị Trưởng lão Rāhula.

1740. Và liên quan đến Tứ pháp này, kẻ nào đem ra [thực hiện đề mục thiền] tới lui liên tục đã đem đến cho “tỉnh giác về hành xử” của mình đạt đến tột đỉnh vậy.

1741.(4) Nhưng “tỉnh giác thông qua vô si” là không bị si mê liên quan đến đi tới v.v... chúng ta nên hiểu điều này như sau: Ở đây có một vị Tỳ khuru, đang khi đi tới hay đi lui, không giống như một người mù bình thường tự si mê liên quan đến đi tới, v.v... [bằng cách tưởng tượng ra rằng:] “Có bản ngã đi tới. Việc đi tới do chính bản ngã đó tạo ra. Hay: tôi đi tới, việc đi tới đó do tôi tạo ra. Người này không tự si mê như vậy; khi tâm cho rằng “tôi sẽ đi tới” nổi lên, cùng với chính tâm đó phát sanh phong đại tâm sở sanh, giúp tạo thân biểu tri như vậy bộ xương người này được gọi là thân đi tới do cách thức khuếch tán phong đại lại do hành vi của tâm mà ra.

1742. Khi một người đi tới như vậy, nơi mỗi (i) hành vi nâng chân lên (*udharaṇa*) thì hai yếu tố (đại) địa và thủy trở nên phụ thuộc (kém quan trọng hơn)<sup>[102]</sup> và tính uể oải bơ phờ và hai [yếu tố đại khác] **[355]** trở nên vượt trội (lấn át) và mạnh mẽ. Giống như trong trường hợp (ii) nhấc chân đi tới (*atiharaṇa*) và bước sang một bên (*vītharaṇa*). Trong việc (iv) hạ chân xuống (*vossajjana*) thì yếu tố (đại) hỏa và phong lại bị phụ thuộc (ít quan trọng hơn) và tính uể oải bơ phờ, là hai [yếu tố đại khác] lại trở nên trội vượt hơn lấn át và mạnh mẽ. Giống như trong trường hợp (v) đặt chân xuống (*sannikkhepana*) và ép chân xuống đất (*sannirumbhana*)<sup>[103]</sup>

1743. Về điểm này, sắc pháp và phi sắc xảy ra trong việc nhắc chân lên không tồn tại quá thời gian nhắc chân lên để đi tới. Giống như trong trường hợp những gì xảy ra trong việc nhắc chân đi tới [cũng không tồn tại quá] thời gian nhắc chân sang bên cạnh, cũng như những gì xảy ra trong việc hạ chân xuống. Cũng như những gì xảy ra việc đặt chân tồn tại trong thời gian ép chân xuống. Tiến tới hiện hữu từng giai đoạn một, từng mảnh một, từng tí một. Mỗi động tác đều diệt đứng chỗ [nơi chúng xuất hiện] nô lặc các như thể hạt vừng trong chảo nóng.

1744. Về điểm này, người duy nhất đi tới là gì? Hoặc một người duy nhất đi tới phụ thuộc vào điều gì? Vì theo ý nghĩa tuyệt đối chỉ có một đại đi tới, một đại đứng yên, một đại ngồi, một đại nằm mà thôi. Đối với từng phần, cùng chung với vật chất (sắc )

*cứ mỗi tâm thức đã sanh.*

*một tâm thức khác lại diệt.*

*giống dòng nước chảy con sông cả.*

*là điều diễn ra liên tục không gián đoạn*

*( Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) i. 193; SA iii. 190)*

Như vậy “tỉnh giác thông qua vô si” là chẳng phải bị si mê về cách thức đi tới v.v...

1745. Việc chú giải ý nghĩa đoạn văn “Ngài đã luyện tập tỉnh giác trong việc đi tới và đi lui” kết thúc tại đây.

1746. **Ālokite vilokite** <250.6> (“Nhìn tới và nhìn quanh”). Tuy nhiên ở đây “nhìn tới” chỉ là hành vi nhìn về trước mặt; “nhìn quanh” cũng chỉ là một hành vi nhìn chếch sang một bên. Những cách nhìn khác ta gọi là “nhìn xuống”, “nhìn lên”, “nhìn lui” nhờ vào hành vi nhìn xuống, nhìn lên và nhìn quanh; ba trường hợp này không được gộp lại ở đây. Nhưng chỉ có hai hành vi này được coi như là thích hợp mà thôi. Nói cách khác, tất cả những hành vi này cũng được gộp lại dưới tiêu đề này.

1747. Ở đây, (1) “tỉnh giác về điều có lợi” chính là việc lựa chọn điều có lợi ngay khi ý nghĩ “ta sẽ nhìn tới” nổi lên, và không phải việc nhìn tới là hậu quả tức thời của chính tư tưởng (suy nghĩ đó) ta nên hiểu điều này bằng cách nhìn Trưởng lão Nanda như là một vị điển hình, (*kāya-sakkhi*); vì đây chính là điều Đức Phật đã nói: “Hỡi chư vị Tỳ khuru, nếu như Trưởng lão Nanda cần nhìn về hướng đông, Nanda liền nhìn về hướng đông tận dụng toàn bộ tâm của ngài như sau: “Vì ta chọn nhìn về hướng đông như vậy, mong rằng các pháp ác bất thiện tham ưu không thể nào thâm nhập vào tâm ta được.” Thực vậy ngài thực sự đang tỉnh giác ở đây. Hỡi chư vị Tỳ khuru, nếu như Nanda cần hướng tâm nhìn về phía tây... về hướng bắc... về hướng nam... nhìn lên... nhìn xuống... nhìn về một điểm tức thời nào đó, thì Nanda liền nhìn về điểm tức thời đó sử dụng toàn bộ tâm của chính mình theo phương pháp đó.: “Vì ta nhìn về một điểm tức thời như vậy mong rằng mọi pháp ác bất thiện và tham ưu không thể tràn ngập tâm ta”. Về mặt này ngài đang tỉnh giác là như vậy. (A. iv. 167)

1748. Hơn thế nữa, ở đây ta cũng nên hiểu đặc tính “ích lợi và (2) thích hợp” giống như cách thấy đã được đề cập đến ở trên như chiêm ngắm các bảo tháp.v.v...

1749. (3) Nhưng “tỉnh giác về hành xử” chính là việc không loại bỏ khỏi đề mục thiền kết quả là những gì có các uẩn, các xứ và các giới làm đề mục thiền nên thực hiện hành vi nhìn tới nhìn sang một bên như là một phần trong chính đề mục thiền tương ứng của chúng, đang khi đó những vị nào đã lấy đề mục hoàn tịnh Kasina. v.v... làm đề mục thiền nên thực hiện những hành vi giữ cho được đề mục thiền tuyệt đối trong tâm.

1750.(4) Chẳng có bản ngã tồn tại bên trong những gì ta nhìn tới hoặc nhìn lui; nhưng khi tâm, “ta sẽ nhìn tới” nổi lên cùng với nhận thức đó lại nổi lên tâm sở sanh phong đại tạo ra biểu tri. Như vậy mí mắt dưới sụp xuống và mí mắt trên chồm lên nhờ vào phong đại khuếch tán do hành vi tâm đó. Chẳng có người nào mở mắt mà lại dùng tới thủ đoạn. Ngay sau đó, tâm nhãn thức nổi lên hoàn tất nhiệm vụ thấy. Nhưng ở đây “tỉnh giác theo cách này được gọi là “tỉnh giác thông qua vô si.”

1751. Hơn thế nữa, chúng ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” ở đây cũng bằng cách (a) biến tri về các căn.” (*mūlapariññā*), (b) về “việc thăm viếng” (*āgantukabhāva*) và (c) về đặc tính “tạm thời” (*tāvakālikabhāva*).

1752. Trước tiên (a) bằng cách “biên tri về các căn”:

*Dòng hữu phần (life-continuum) và khai môn.*

*Tiếp theo là thấy, rồi đến tiếp thu*

*Việc quan sát, rồi tiến tới đoán định*

*Và xuất hiện tốc hành tâm là điều thứ bảy.*

*(Chú giải Trường Bộ Kinh (DA). i. 194; MA I 262; SA iii. 191).*

1753. Về điểm này, dòng hữu phần (*bhavaṅga*) xuất hiện nhằm hoàn tất nhiệm vụ làm nhân tố (*aṅga*) trong qui trình sanh hữ. (*uppatti-bhava*). Bằng cách chấm dứt (*āvattetvā*) qui trình đó, tâm tố ý giới (*kriyā-manodhātu*) xuất hiện nhằm hoàn thành nhiệm vụ khai môn. (*āvajjana*). Vào lúc qui trình đó diệt, nhãn thức (*cakkhaviññāṇa*) xuất hiện hoàn tất nhiệm vụ thấy (*dassana*). Vào lúc qui trình đó diệt, tâm quả ý giới (*vipāka-manodhātu*) xuất hiện nhằm hoàn tất nhiệm vụ tiếp thu (*sampaticchana*). Vào thời điểm qui trình đó diệt, tâm quả ý thức giới (*vipāka-manoviññāṇadhātu*) xuất hiện chu tất nhiệm vụ quan sát (*santīraṇa*). Vào thời điểm qui trình đó diệt, tâm tố ý thức giới (*kriyā-manoviññāṇadhātu*) xuất hiện chu tất nhiệm vụ đoán định (*voṭṭhapana*). Vào thời điểm qui trình đó. Tốc hành tâm (*javana*) thúc ép (*javati*) thúc ép đến lần thứ bảy.

1754. Về điểm này, trong tốc hành tâm đầu tiên việc nhìn về phía trước không diễn ra và cả việc nhìn lại phía sau cũng vậy, do tham dục, sân hận và lừa dối còn có ảnh hưởng mạnh, [nghĩ rằng:] đây quả là một người phụ nữ, đây cũng là một người đàn ông<sup>[104]</sup> Cũng giống hệt như vậy trong trường hợp với bảy tốc hành tâm riêng rẽ còn lại. Tuy nhiên chính vào thời điểm khi các tốc hành tâm này. [357] Sau khi đã diệt, lại nằm chồng chất lên nhau, giống như quân lính trên bãi chiến trường. Thì lúc đó việc nhìn tới nhìn quanh sẽ diễn ra do tham dục, v.v... tác động [nghĩ rằng:] Đây quả thực là một người phụ nữ, đây quả thực là một người đàn ông, chính vì vậy ở đây ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si.” thông qua “biên tri về các căn nguyên nhân” vậy.

1755.(b) Nhưng khi một sắc xứ (*visible datum*) xuất hiện nơi phạm vi nhãn môn, thì tốc hành tâm nổi lên vào cuối, tiếp theo sau hữu phần rúng động, khai môn, v.v... sau khi đã nổi lên và diệt đã chu tất được nhiệm vụ tương ứng. Tốc hành tâm đó giống như một vị khách xuất hiện nơi nhãn môn, đã trở thành căn nhà cho khai môn vừa mới nổi lên trước đó, v.v... Và vì đối với một vị khách đi vào một nhà của một người khác là điều không thích hợp để hỏi xin điều gì đó, để ra lệnh, khi những người chủ nhà lại ngồi im lặng, chính vì vậy tham dục hay sân hận hoặc si mê ngay trong nhãn môn lại chính là ngôi nhà của khai môn vậy. v.v... cũng không thích hợp một khi khai môn, v.v... lại không tỏ ra tham dục, sân hận hoặc si mê. Như vậy chúng ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” theo cách thức “một cuộc thăm viếng” vậy.

1756. (c) Nhưng những tâm đó diệt với việc đoán định điều gì đã nổi lên nơi nhãn môn lại diệt cùng với các pháp tương ưng tại đó [là nơi chúng vừa xuất hiện] chúng không nhận ra nhau và chỉ tồn tại ngắn ngủi và tạm thời thôi. Về điểm này, trong một ngôi nhà toàn bộ những người cư trú trong đó đều chết hết chỉ trừ có một người và người còn sống sót đó cũng phải chết ngay chính thời gian đó. Thật không thích hợp chút nào nếu người đó lại nhảy múa, ca hát v.v... ; cũng chính vì vậy, khi khai môn v.v... cộng với các pháp tương ưng đã diệt trong cùng một nhãn môn và cả tốc hành tâm còn lại nữa, do phải diệt ngay trong sát na đó thế nên thật không thích hợp để tiêu khiển vui thú, bằng tham dục, sân hận, hay si mê.(?) như vậy ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” theo phương cách “tạm thời” là như vậy.

1757. Hơn thế nữa, ta nên hiểu điều này theo cách duyệt xét lại các uẩn, các xứ, các giới và các duyên khởi nữa.

1758. Và ở đây, cả nhãn lẫn các sắc xứ lại thuộc về sắc uẩn. Thấy thuộc thức uẩn, cảm thọ tương ưng ở đây lại chính là thọ uẩn. Tưởng thuộc tưởng uẩn mà thôi. Các pháp bắt đầu với xúc lại thuộc về hành uẩn. Theo cách này “nhìn tới nhìn quanh” được khẳng định với các từ thuộc ngũ uẩn. Về điểm này, mỗi người nhìn tới mỗi người nhìn quanh điều gì vậy?

1759. Giống như vậy con mắt là nhãn xứ, cảnh sắc là sắc xứ, thấy là ý xứ, các pháp tương ưng bắt đầu với cảm thọ, lại có pháp xứ, theo cách này thì nhìn tới và nhìn quanh” được khẳng định bằng các từ thuộc bốn xứ này. Về điểm này, mỗi người nhìn tới, nhìn quanh điều gì vậy?

1760. Giống như con mắt là nhãn giới, cảnh sắc là sắc giới, thấy là nhãn thức giới, các pháp tương ưng bắt đầu với cảm thọ lại là pháp giới. Theo cách này [358] “nhìn tới nhìn quanh” được khẳng định với các từ thuộc bốn giới. Về điểm này, mỗi người nhìn tới, nhìn quanh điều gì vậy?

1761. Giống như vậy con mắt là Y chỉ duyên; sắc xứ là cảnh; khai môn chính là vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, cận y duyên, vô hữu duyên và ly duyên; ánh sáng là cận y duyên; cảm thọ lại là câu sanh duyên và các duyên khác nữa. Như vậy “nhìn tới nhìn quanh” được khẳng định bằng các từ thuộc các duyên theo cách này. Về điểm này thì mỗi người nhìn tới, nhìn quanh điều gì vậy?

1762. Chính vì thế ta nên hiểu rõ “tỉnh giác thông qua vô si” (minh tướng) ở đây như là việc quán xét lại các uẩn, các xứ, các giới và các duyên khởi vậy.

1763. **Sammiñjite pasārite** <250.7> (“*co vào và duỗi ra*”): tức là hành động co tay vào và duỗi tay ra.

1764. Về điểm này, (1) “tỉnh giác về lợi ích” chính là việc lựa chọn điều có lợi. Bằng cách chọn giữa điều có lợi và điều có hại, do co vào và duỗi tứ chi (chân tay) ra tạo nên như là một hậu quả tức thời của chính tâm vậy. Về điểm này, nơi người nào đó duy trì quá lâu trong tư thế co chân tay vào hay duỗi chân tay ra. Những cảm thọ nổi lên từng sát na này sang sát na khác. Người đó không thể đạt nhất hành tâm được. Chủ đề thiền của người đó sụp đổ và người đó không thể đạt đến nét khác biệt. Nhưng nơi kẻ nào lúc thì co các chi lại, lúc lại duỗi ra.. thì những cảm thọ đó không nổi lên, tâm của người đó đạt đến nhất cảnh tính, chủ đề thiền của người đó tiến triển rõ ràng và người đó cũng nhận ra được sự khác biệt. Như vậy chúng ta nên hiểu việc chọn lựa giữa điều có lợi và điều có hại là như thế nào.

1765. (2) Và “tỉnh giác về điều thích hợp” cũng chính là việc lựa chọn điều thích hợp bằng cách chọn lựa giữa điều thích hợp và điều không thích hợp khi có sự thích hợp nổi lên. Đây là phương pháp nên áp dụng như sau: Hình như các vị Tỳ khuru trẻ đang tụng kinh trên sân thượng một Đại Điện (*Mahācetiya*). [105] Ngồi đằng sau họ là các vị Tỳ khuru ni đang lắng tai nghe Phật Pháp. Đang khi đó có một Tỳ khuru trẻ duỗi tay ra, [106] và đụng phải người một Tỳ khuru ni và chính vì lý do đó Tỳ khuru này trở thành một cận sự nam bình thường. Một vị Tỳ khuru khác, khi duỗi chân mình ra lại đụng phải lò lửa đang cháy gần đó và chân bị bỏng tới xương. Một vị khác lại duỗi tay ra đụng phải một ổ kiến lửa và đã bị rắn độc mổ cho. Một vị khác duỗi [tay ra và đụng phải] cây cột phơi y cà sa và thế là bị ngay một con rắn đá quý mổ cho một cú. [107] [359] Chính vì thế chúng ta phải duỗi [chân tay] ra nhưng không nên duỗi vào những vị trí không thích hợp như vậy. Đây chính là “tỉnh giác về điều thích hợp”.

1766. (3) Nhưng “tỉnh giác về hành xứ (resort) cần phải được minh họa bằng câu chuyện kể về một vị Trưởng lão cao hạ. Hình như vị Trưởng lão cao hạ đang ngồi suốt một phân tư ngày nói chuyện với các đệ tử, đang khi đó, sau khi đã co tay vội vàng, ngài liền đặt tay vào chỗ cũ và lại co vào từ từ. Các đệ tử hỏi ngài: “Kính ngài Trưởng lão, tại sao sau khi đã co tay vào nhanh như vậy, ngài lại từ từ đặt trở lại chỗ cũ [108] một cách chậm chạp đến như vậy? Các chư huynh thân mến, từ thời điểm ta tác ý đề mục thiền, ta chưa bao giờ co tay lại mà lại tách tâm của ta, khỏi đề mục thiền đâu. Nhưng giờ đây đang nói chuyện với các người, ta đã co tay vào [109] lại tách tâm ta khỏi đề mục thiền. Đây chính là lý do tại sao sau khi đã để tay lại chỗ cũ ta liền co lại ngay. Thật tuyệt, tuyệt vời, kính Trưởng lão, đây mới thực là một vị Tỳ khuru đích thực. Ở đây cũng vậy “tỉnh giác về hành xứ” nên được hiểu là không rời khỏi đề mục thiền vậy.

1767. (4) Và bên trong đó không có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào đã co vào và duỗi các chi ra đâu. Nhưng ta nên hiểu rằng, “tỉnh giác là việc co các chi vào và duỗi ra diễn ra ở đây là do sự khuyếch tán các phong đại thông qua hành vi tâm như đã đề cập đến ở trên. Giống như việc thỉnh linh giạt tay chân nơi con rối được tạo ra nhờ rút kéo các dây cột vào con rối đó.

1768. **Saṅghātipattacīvaradhāraṇe** <250.7> (“*với việc đắp y Tăng già lê, mang bát khát thực và y vai trái.*”): ở đây việc sử dụng y Tăng già lê (*saṅghāṭi*) và y vai trái bằng cách mặc y (*nivāsana*) [110] khoát y vào (*pārūpana*) [111] mang theo bát khát thực bằng cách nhận của bố thí. v.v... Trong đó được gọi là “mang, mặc vào.”



1769. Về điểm này, trước tiên liên quan đến “đắp y Tăng già lê và mặc y vai trái”, (1) Điều lợi là các lợi điểm vật chất [chúng có thể đem lại] cho một người đắp và mặc vào khi người đó đi du hành khát thực và lợi ích thuộc loại do chính Đức Phật khẳng định trong đoạn văn bắt đầu như sau: “Nhằm bảo vệ khỏi bị lạnh” (M. i. 10; D. iii. 130); “tỉnh giác về điều có lợi” nên được hiểu giống như vậy.

1770. (2) Một y vai trái đẹp chỉ thích hợp cho người nào thấy tự nhiên nóng hay bị yếu; và đối với người nào miễn cảm với lạnh, người nào khoẻ mạnh, thì độ dày gấp đôi mới thích hợp. Điều trái nghịch với những gì nêu trên là không thích hợp. Một chiếc y vai trái cũ kỹ thì chẳng thích hợp cho bất kỳ ai; vì nó là nguyên nhân tạo ra cản trở cho người đó trong việc phải may vá lại.v.v... giống như vậy, một chiếc y vai trái làm bằng vải tốt hiếm có, vải lụa v.v... lại kích thích lòng tham cho kẻ trộm. Đối với một y vai trái như vậy tạo ra trở ngại trú xứ và gây nguy hiểm cho tính mạng người nào đang sống một mình trong rừng. Nhưng chẳng có vấn đề gì (*nippariyāyena*). Điều gì có được do cách sống sai trái như thế tạo ra những gợi ý v.v... và cái đó tăng thêm các pháp bất thiện và giảm đi các pháp thiện nơi người nào sử dụng nó (xin đọc M. iii. 58-60; A iv. 367-8; A v. 100), [360] thì trở thành không thích hợp. Những điều ngược lại thì không thích hợp. Ta nên hiểu “tỉnh giác về điều có lợi” theo cách thức đó.

1771. (3) Và ta nên hiểu “tỉnh giác về hành xứ.” Ở đây không tách biệt khỏi đề mục thiền.

1772. (4) Bên trong chẳng có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào có thể mặc được y cà sa. Nhưng việc mặc y cà sa được xảy ra thông qua việc khuyếch tán phong đại qua hành vi tâm như đã nói ở trên. Về điểm này, y cà sa đâu có cố ý, thân cũng không có cố ý, chiếc y cà sa cũng đâu biết được: “Tôi (y cà sa) được khoác vào thân xác.” Và thân cũng không ý thức được: “Chiếc y cà sa được khoác lên tôi.” Chỉ có những đại che phủ lên một tập hợp các đại giống như che phủ đi một hình ảnh được nặn lên (bức tượng) một chút ít vải. Chính vì thế mà niềm vui chẳng được thỏa mãn do mặc một chiếc y cà sa đẹp mang lại, cũng như buồn rầu cũng chẳng có thể tạo ra nếu ta mặc một chiếc y cà sa xấu xa bản thủ. Vì một chút vinh dự có dành cho tổ kiến (làm nơi cư trú) cho mãng xà (*naga*), hay cây trong chùa, v.v... với hoa quả, nhang hương vải vóc. v.v... trong khi đó một số khác lại làm dơ bản chúng với phân, nước tiểu, và bùn đất hay lầy gây đập phá, lầy dao đâm chém.v.v... nhưng tổ kiến hay cây giác ngộ chẳng được thỏa mãn với vui vẻ hay đau buồn về những điều đó. Chính vì thế ta chẳng được thỏa mãn bằng niềm vui sáng khoái khi khoác vào chiếc y cà sa đẹp đẽ hay cũng chẳng phải đau buồn gì khi phải mặc y cà sa xấu xí khó coi. Ở đây ta nên hiểu “tỉnh giác thông qua vô si” theo cách ta quán tưởng chúng diễn ra theo cách thức đó.

1773. Liên quan đến “mang bát khát thực” cũng vậy. (1) “tỉnh giác về lợi ích” ta nên hiểu là lợi ích có được do mang theo bát khát thực như sau: Bằng cách mang theo bát khát thực và đi du hành khát thực ta sẽ nhận được của bố thí” mà không mang theo bát khát thực một cách vội vàng.

1774. (2) Tuy nhiên đối với một người nào đó có thân xác gầy còm và yếu đuối thì một bát khát thực nặng nề xem ra không thích hợp. Một chiếc bát khát thực thủng nhiều lỗ ở bốn hoặc năm nơi và như vậy rất khó rửa sạch thì chẳng thích hợp cho bất kỳ ai cả. Vì một bát khát thực không sạch thì chẳng những không phù hợp mà còn gây cản trở cho người rửa chén nữa là đằng khác. Nhưng một bát khát thực làm bằng châu báu lại tạo lòng tham thì cũng không thích hợp giống như trong trường hợp y cà sa đã đề cập tới ở trên. Nhưng người nào có được bát khát thực nhờ gợi ý, v.v... và bát khát thực nào làm gia tăng pháp bất thiện và làm giảm pháp thiện thì cũng không thích hợp. Những loại bát khát thực có đặc tính ngược lại thì thích hợp. Ta nên hiểu ở đây “tỉnh giác” là như thế đó.

1775.(3) Và ta nên hiểu “tỉnh giác về hành xứ” ở đây là không bao giờ tách rời khỏi đề mục thiền.

1776. (4) Bên trong ta chẳng có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào có thể mang theo một bát khát thực đâu. Nhưng việc mang theo bát khát thực chỉ xuất hiện thông qua việc khuyếch tán phong đại, thông qua hành động tâm như đã nói đến ở trên. Về điểm này, bát khát thực không có cố ý và hai bàn tay của ta cũng vậy. Bát khát thực chẳng biết: “Hai bàn tay đang cầm (mang theo) tôi và hai bàn tay cũng không hay biết: Chúng ta đang cầm bát khát thực [361]. Chỉ có các yếu tố (đại) tạo thành một tập hợp các đại, như thế trong việc cầm một bát khát thực nóng đỏ bằng một cặp kéo kẹp. “tỉnh giác thông qua vô si” nên được hiểu ở đây như suy gẫm về điều đang diễn ra theo cách này.

1777. Hơn thế nữa, giống như một người có đầy lòng trắc ẩn. Khi họ nhìn thấy trong nơi trú xứ những con người cần được giúp đỡ, những con người cần đến sự giúp đỡ của người khác, chân tay

cụt hết, máu mủ và nhiều loại giòi bọ rỉ ra từ miệng vết thương và đầy ruồi nhặng bu quanh. Họ gửi đến cho họ quần áo để che các vết thương, và thuốc men đựng trong các lọ thuốc. Và ở đây, quần áo được gửi đến đối với một số người thì tốt, một số lại cho là tồi tàn và các lọ thuốc đối với một số người thật là có dáng đẹp và đối với một số người khác lại có hình dáng thật tồi tệ. Chẳng có ai tỏ ra vui sướng hay buồn rầu về điều đó cả. Vì lợi ích những thứ đó đem lại chỉ là che phủ vết thương trong trường hợp là quần áo và thông qua việc đựng thuốc trong đó trong trường hợp là bình đựng thuốc. Điều này nên được hiểu như là người nào đó đang thực hành tinh giác cao độ thông qua “tinh giác thông qua vô si” liên quan đến việc mặc y Tăng già lê, mang bát khất thực và mặc y vai trái.

1778. Liên quan đến *asite* <250.8> (“*đang khi ăn*”) v.v... *asite* có nghĩa là trong việc nhai ngấu nghiền đồ ăn khất thực; *pīte* (“*đang khi uống*”) có nghĩa là việc uống cháo hoa. v.v... ; *khāyite* (“*đang khi nhai*”) có nghĩa là trong việc nhai [đồ ăn chế biến] bằng bột [nghiền, v.v... ] ; *sāyite* <250.9> (“*đang khi ném*”) có nghĩa là ném mật ong, mật đường. v.v...

1779. Về điểm này, (1) lợi ích là tám loại được khẳng định trong đoạn văn bắt đầu với “chẳng phải để vui chơi”(M. i 10; v.v... ) ta nên hiểu “tinh giác về điều có lợi” là như thế đó.

1780. (2) Nhưng trong số những gì là thô, tinh chế, chua và ngọt, v.v... đồ ăn nào tạo khó chịu nơi ta là không thích hợp. Nhưng thứ đồ ăn nào nhận được do gợi ý. v.v... và thứ đồ ăn nào làm gia tăng các pháp bất thiện và giảm đi pháp thiện thì cũng không thích hợp. Loại đồ ăn nào ngược lại với thứ đồ ăn kê trên thì thích hợp. “Ta nên hiểu tinh giác là điều thích hợp ở đây như thế đó.”

1781. (3) Và “tinh giác về hành xử” nên được hiểu như là việc không tách rời khỏi các đề mục thiên.

1782. (4) Bên trong chẳng có thuộc bất kỳ loại bản ngã nào lại nhai [đồ ăn cả]. Nhưng mang theo bát khất thực lại chỉ xảy ra thông qua khuyếch tán phong đại nhờ vào hành vi tâm như đã nói ở trên. Việc hạ tay thấp xuống trong bát khất thực cũng chỉ xuất hiện thông qua khuyếch tán phong đại. Thông qua hành vi tâm như đã nói đến ở trên. Việc làm thành một miếng đồ ăn, đưa miếng đồ ăn đó lên miệng và mở miệng ra chỉ xuất hiện thông qua việc khuyếch tán phong đại thông qua hành vi tâm. Chẳng ai có thể mở miệng bằng một chìa khóa hay với bất kỳ một dụng cụ riêng biệt nào.

1783. [362] Việc đưa đồ ăn vào trong miệng, hoàn tất công việc của một chiếc chày bằng cách đưa răng lên xuống, việc hoàn tất nhiệm vụ giống như nhiệm vụ một khối vữa do hàm dưới thực hiện, việc hoàn tất nhiệm vụ giống như cánh tay của lưỡi, chỉ xảy ra do việc khuyếch tán phong đại thông qua hành động của tâm mà thôi. Như vậy miếng thực phẩm đó trở thành bôi trơn với những tinh thể nước miếng nhỏ xíu ngay tại đầu lưỡi và với lượng nước miếng đặc hơn ở cuối lưỡi. Khi nơi cối giã của hàm răng dưới, khi miếng thực phẩm đó đã được trộn ướt với nước miếng và giã nhuyễn bằng chiếc chày là hàm răng trên. Chẳng có ai đặt vào bên trong đó với một chiếc thìa nhỏ hay một cái môi. Món thực phẩm đó đi vào trong miệng nhờ vào phong đại. Chẳng có ai nâng đỡ nó, khi đã vào được bên trong. Bằng một chiếc miếng thấm rom. Nó dừng lại tại đó cũng chỉ nhờ vào hòa đại, nấu chín, cũng chẳng có ai đẩy nó ra, với một chiếc que hay chiếc gậy. Nó chỉ được đẩy ra nhờ vào phong đại mà thôi. Vì thế chính phong đại đã đẩy miếng thực phẩm đó tới lui, sang một bên, giữ lấy nó, trở qua trở lại, nghiền nát, gỡ bỏ hết nước ẩm và đẩy nó xuống dạ dày.

1784. Chính đại đã đỡ cho miếng dưỡng chấp đó, lật qua lật lại, nghiền nát ra, loại bỏ hết nước ẩm rịn ra và đẩy ra ngoài. Chính là thủy đại đã tạo ra sự cố kết đó và bảo toàn số nước ẩm đó. Chính là hỏa đại đã nấu sôi miếng dưỡng chấp đó khi đã được đẩy xuống bên trong [dạ dày] chính hư không giới đại đóng vai lõi vào. Chính là ý xứ, là kết quả từ việc liên kết các điều kiện tại vị trí này vị trí nọ đã trở nên tạo thành ý nghĩa. Ở đây ta nên hiểu “tinh giác thông qua vô si” chính là quán tưởng xuất hiện theo phương cách này .

1785. Hơn thế nữa ta nên hiểu “tinh giác thông qua vô si” ở đây chính là mười cách duyệt xét lại đặc tính ghê tởm. Cụ thể là, việc ra đi, việc tìm kiếm, cách sử dụng, sự bài tiết, nơi chứa, không tiêu hóa, đã tiêu hóa, hậu quả, sự tuôn trào, dính bản. Nhưng ở đây cách giải thích chi tiết nên được tham khảo trong một chương nơi tác phẩm Thanh Tịnh Đạo theo quán tưởng về đặc tính ghê tởm nơi thực phẩm (thức ăn). (Vis 342-6)

1786. *Uccārapassāvakamme* <250.9> (“*đại tiện và tiểu tiện*”) = *uccārassa ca passāvassa ca kamme*.

1787. Về vấn đề này, (1) Nếu không thoát tổng ra khỏi ruột hay thoát nước [tiểu] vào đúng thời gian thích hợp. Toàn bộ thân con người ta sẽ toát ra mồ hôi, con mắt trợn trừng lên, tâm người ấy không đạt nhất cảnh tính và các bệnh tật khác lại nổi lên; nhưng nếu người đó thực hiện đúng theo qui trình đó sẽ chẳng có gì xảy ra cả, đây là ý nghĩa của đoạn này. Ta nên hiểu “tỉnh giác về điều lợi ích” là như vậy đó.

1788. (2) Nhưng nếu người nào đó phóng uế ra khỏi ruột và làm ướt (tiểu tiện) không đúng chỗ sẽ phạm phải lỗi phạm, bệnh tật nặng nề sẽ gia tăng và mối nguy hiểm tính mạng sẽ xuất hiện. Nhưng nếu người đó thực hiện đúng chỗ. Chẳng có điều gì thuộc loại đó xảy ra cả. Đây chính là đặc tính thích hợp. Ta nên hiểu “tỉnh giác về thích hợp” là như thế đó.

1789. (3) Và ta nên hiểu “tỉnh giác về hành xử” như là điều không thể tách biệt khỏi đề mục thiền.

1790. (4) Bên trong ta chẳng có bất kỳ loại bản ngã nào có thể thực hiện việc đại tiện và tiểu tiện. Nhưng công việc đó chỉ xuất hiện nhờ việc khuếch tán phong đại thông qua hành vi tâm mà thôi. Giống như một ung nhọt đã chín mủ, mủ và máu chảy ra qua việc mủ và máu tự tràn ra khỏi ung nhọt mà không có bất kỳ ước muốn nào can dự vào, cũng giống như nước tràn ra khỏi chiếc bình được đổ đầy tràn nước, chẳng có bất kỳ ước muốn nào [nơi chiếc bình đó] can dự vào, chính vì thế việc bài tiết vật chất tích lũy trong nơi chứa [dạ dày] để tiêu hoá đồ ăn và nước [tích lũy] trong bàng quang xuất ra ngoài là do sức ép của phong đại chẳng hề có chút ý muốn nào can dự vào đó cả. Nhưng việc [phân và nước tiểu] xuất ra ngoài như vậy cũng chẳng phụ thuộc ý muốn của vị Tỳ khuru hay của một người nào khác, đây chỉ đơn giản là công việc bài tiết của cơ thể mà thôi. Tương tự như điều gì vậy? Giống như khi có ai đó đổ nước bẩn ra khỏi một chiếc bình,[\[112\]](#) nước dơ đó chẳng thuộc về người đó cũng chẳng phải là của ai khác. Nước đó chỉ đơn giản là vấn đề bảo quản [được đựng] trong bình nước mà thôi. Ở đây ta nên hiểu “tỉnh giác (minh quán) vô si” như là quán tưởng diễn ra theo cách này mà thôi.

1791. Liên quan đến *gate* <250.10> (“*trong khi đi*”) v.v... *gate* có nghĩa là hành vi đi bộ; *thite* (“*đang khi đứng*”) có nghĩa là hành vi đứng lại, dừng chân tại chỗ; *nisinne* (“*đang khi ngồi*”) có nghĩa là hành vi ngồi thiền; *sutte* (“*đang khi ngủ*”) có nghĩa là hành vi đang ngủ.[\[113\]](#)

1792. Về điểm này, việc tập luyện tỉnh giác (minh quán) nên được hiểu theo cách thức đã được khẳng định liên quan đến việc “đi tới”. Nhưng đây lại là một phương pháp khác nữa. Có một vị Tỳ khuru, đang khi đi lại suy nghĩ miên man và cũng suy nghĩ về điều khác nữa. Một vị Tỳ khuru khác lại thực hiện như vậy mà không rời khỏi đề mục thiền. Giống như một người đang đứng, đang ngồi, đang ngủ mà lại suy nghĩ miên man nhưng lại nghĩ đến điều gì khác. Một vị khác cũng làm như vậy mà không rời bỏ đề mục thiền của mình. Nhưng do vấn đề này còn quá nhiều điều chưa rõ ràng, nên các ngài (thiền sư) đã làm rõ bằng cách đi lên đi xuống. Đối với vị Tỳ khuru đang thực hiện chuyến đi kinh hành, và đứng lại vào cuối chuyến đi đó, cho rằng: “Các sắc pháp và phi sắc diễn ra tại điểm tận phía đông trong cuộc kinh hành này đã diệt (kết thúc) tại đó mà không thể đến được điểm tận phía tây và những gì diễn ra tại điểm tận phía tây trong cuộc kinh hành đó cũng lại diệt tại điểm đó mà không thể đến được điểm tận phía đông nữa. Những gì diễn ra ngay tại điểm giữa cũng sẽ diệt tại đó mà không thể đạt đến điểm tận ở phía đông hay phía tây. Các sắc pháp và phi sắc diễn ra trong vùng kinh hành cũng diệt mà không đến vị trí đứng lại.; những gì diễn ra tại vị trí đứng lại đó cũng diệt mà không thể đạt đến vị trí nằm ngủ được, và vẫn cứ tiếp tục duy trì như theo cách thức này; vị [Tỳ khuru] này cho tâm[\[114\]](#) nhập dòng hữu phần, khi thức dậy, [\[364\]](#) ngài chỉ thực hiện được như vậy với đề mục thiền đi kèm theo trong tâm vị Tỳ khuru này là người đang tu luyện tỉnh giác bằng việc khi đi.v.v..

1793. Nhưng theo cách này thì đề mục thiền chưa được giải thích liên quan đến khi đang ngủ, và ta không thể bỏ qua đề mục thiền đó không được giải thích. Chính vì thế sau khi đã đi, đứng, ngồi thiền bao lâu có thể, khi ngủ[\[115\]](#), vị Tỳ khuru đã thực hiện như vậy sau khi cho rằng: “Thân xác không có cố ý; chiếc giường cũng vậy, thân không biết được, “Ta đang ngủ trên giường”; và chiếc giường cũng không hay biết.: “Thân đang nằm ngủ trên ta.” ngài liên tục cho rằng: “Thân không có ý thức nằm ngủ trên giường, và chiếc giường cũng chẳng có ý thức nốt” chính ngài [Tỳ khuru] mới khiến tâm của mình nhập dòng hữu phần. Khi tỉnh dậy ngài cũng thực hiện y như vậy chỉ do liên tục nắm giữ đề mục thiền của mình mà thôi. Đây là cách ngài tu luyện tỉnh giác trong khi ngủ.

1794. *Jāgarite* (“*đang khi thức dậy*”): Nơi hành vi tỉnh dậy. Về điểm này, khi không có bất kỳ qui trình nào do duy tác[\[116\]](#) (*kriyā-maya*) diễn ra, việc tỉnh dậy không hiện hữu. Khi một hàng (*valañja*)

không gián đoạn các qui trình hoạt động do duy tác tạo ra xuất hiện, ta gọi đó là “tinh dậy” và vị Tỳ khuru duy trì được như vậy chính là người đang tu luyện tinh giác trong hành động tinh thức. Hơn thế nữa, bằng cách phân chia ngày và đêm thành sáu phần và duy trì tình trạng tinh thức trong suốt năm phần ta gọi ngài là người đang tu luyện tinh giác đang khi tinh thức.

1795. **Bhāsīte** (“*đang khi trò chuyện*”) Nơi hành vi trò chuyện. Về điểm này, một khi không có bất kỳ sắc y sinh thuộc thính xứ nào diễn ra, thì không có nói chuyện diễn ra, khi điều này diễn ra, thì cuộc nói chuyện cũng diễn ra, và vị Tỳ khuru nào duy trì được tình trạng này, ta gọi ngài là người tu luyện tinh giác đang khi trò chuyện. Và công việc thuyết pháp mà lấy lĩnh vực giải thoát là điều quan trọng hàng đầu, vị nào loại bỏ được ba mươi hai loại trò chuyện hạ cấp và chỉ nói những gì dựa trên mười căn bản thuyết pháp (xin đọc M. iii 113; A iv 352, 357; v 67. 128-30; Ndi 220-1. 472) cũng là người đang tu luyện tinh giác vậy.

1796. **Tuṇhībhāve** <250.11> (“*đang khi giữ thính lặng*”): Nơi hành vi không trò chuyện. Về điểm này, khi sắc y sinh với thính xứ diễn ra, thì không có im lặng; khi sắc y sinh với thính xứ không diễn ra, thì thính lặng xuất hiện. Vị Tỳ khuru nào chủ trương theo cách thức này, vị đó đang tu tập tinh giác giữ thính lặng. Và vị Tỳ khuru nào, sau khi đã thực hiện đề mục thiền thích hợp với tâm của mình trong số 38 đối tượng (quán tưởng), đang ngồi thiền và nhập thiền thứ nhì, vị đó chính là người đó đang tu tập tinh giác trong việc giữ thính lặng vậy.

1797. Và ở đây một oai nghi [có nghĩa là, oai nghi đi] cũng đã được truyền đạt xuống nơi hai vị trí. Ở trên, trong trạng thái “đi tới và đi lui” (*abhikkante paṭikkante*) được chú giải như là hành vi đi một quãng đường dài bằng cách đi đến ngôi làng để khát thực và rồi quay trở về, còn về khi đi (*gate*) đứng yên, ngồi” trong trường hợp này ta nên hiểu như đã được chú giải các oai nghi cất bước chân rời rạc bước đi trong thiền viện.

1798. [365] **Tattha katamā sati?** <250.20> (“*Về điểm này, Niệm là gì?*” v.v... đã rõ ràng.

1799. Ngài đã chứng tỏ được gì bằng **vivittam** <251.4> (“*viễn ly*”)? Ngài cho thấy một trú xứ thích hợp chính là một nơi để tu luyện trong quá trình tu thiền (*yoga*) đối với vị Tỳ khuru đó. Vì một nơi cư trú trong rừng là nơi thích hợp với vị Tỳ khuru nào đã chứng đắc được một số ân đức đặc biệt. Nhưng đối với vị nào chưa đắc thủ được những ân đức đó lại không mấy thích hợp. Vì đối với vị Tỳ khuru nào đang cư trú trong rừng giống như cư dân sống nơi rừng thiêng, như khỉ đen, gấu, linh cầu, báo, hươu nai v.v... Tại sao vậy? Vì chúng chỉ sống trong rừng do nhu cầu thôi thúc mà thôi. (xin đọc M. I 19). Vì không có lợi ích gì dựa trên một trú xứ trong rừng đối với vị Tỳ khuru này. Rất có thể vị Tỳ khuru này còn gây ô nhiễm cho cả trú xứ đó lẫn cả những cư dân sinh sống trong đó và lại còn tạo nghi ngờ cho giáo pháp của Đức Phật nữa. Nhưng [cách sống như vậy] chỉ thích hợp cho [vị Tỳ khuru] nào chứng đắc được một số ân đức. Vì trong trú xứ nơi rừng thiêng đó ngài tự thiết lập thiền quán, ngài đạt tới được A-la-hán và chứng đắc viên tịch [Níp bàn]; ngài làm vinh danh cho toàn bộ trú xứ trong rừng, ngài thanh tịnh đầu óc [117] cho các cư dân sống trong rừng và ngài lan truyền giáo pháp khắp nơi. Chính vì thế vị Đạo Sư (Đức Phật) có nói: “Vị nào năng lui tới trú xứ viễn ly” v.v... chứng tỏ cho thấy trú xứ thích hợp là một nơi tu luyện cho cả một qui trình tu luyện dành cho vị Tỳ khuru thuộc hạng người như vậy.

1800. Về điểm này, **vivittam** (“*sống viễn ly*”) có nghĩa là trông rộng, không ồn ào, không có nhiều tiếng động. Vì người nói rằng **Tañ ca anākiṇṇam** (“*và không tạo ra phiền não lo âu*”) để chứng tỏ cho thấy rất thuận lợi. Về điểm này, **anākiṇṇam** <251.5> (“*không gây ra phiền toái*”) = *asaṅkiṇṇam*, có nghĩa là “không đông người.” Về điểm này, một trú xứ cho dù trong bán kính một *gavuta* hay độ một nửa dặm, vây quanh là đồi núi dây đặc, hay trong rừng rú hoặc sông ngòi chằng chịt, không thể lui tới vào thời gian không thích hợp, được gọi là “không gây phiền toái” cho dù vị trí không xa lắm. Nhưng một trú xứ xa hơn nửa dặm hay một dặm ta gọi là “không gây phiền toái” do khoảng cách.

1801. Ngài vừa nằm xuống (hay ngủ–*seti*) và ngồi (*āsati*) tại đây chính là **senāsanam** <251.8> (“*một trú xứ*”) nhưng để cho thấy trú xứ đó thuộc loại nào. **Mañco** (“*giường*”) có bốn loại giường: một chiếc băng dài (*masāraka*), một loại giường được đan bằng dây đai vải (*bundikābaddha*), loại giường có chân cua (*kuḷīrapādaka*) và một loại giường có chân rời tháo ra được. (*āhaccapādaka*). Cũng giống vậy đối với **pītham** (“*ghế*”).



1802. **Bhisi** <251.9> (“*đệm*”): có năm loại đệm đó là đệm làm bằng len (“*unnābhisi*”) đệm làm bằng vải (*colabhisi*), đệm làm bằng vỏ cây (*vākabhisi*), đệm làm bằng cỏ (*tinabhisi*) và đệm làm bằng lá cây (*paññabhisi*). Chỗ để đầu được gọi là **bimbohana** (“*gối đầu*”); được phép dùng một thanh gỗ dày độ bốn ngón tay và dài bằng cả chiều rộng chiếc giường.

1803. **Vihāro** <251.10> (“*nơi trú xá hay một thiền viện*”) đó là trú xứ được xây dựng, chứng tỏ cả ngày lẫn đêm đều có thể thấy được có đường đi bao quanh. [366] **Aḍḍhayogo** (“*nửa chiếc ách, nhà một mái*”) là một căn nhà có mái cong giống như con chim *supaṇṇa*. **Pāsādo** (“*một dãy nhà*”) là một dãy nhà dài được xây với hai mái. **Aṭṭo** (“*chòi canh*”) một loại kiến trúc [118] đặc biệt có tường dày cao khoảng bốn năm tầng được xây bằng gạch để tránh các vị vua thù nghịch hay đại loại như vậy. **Mālo** (“*sảnh đường*”) đây là một căn phòng rộng, giống như nơi làm nhà ăn. Trong tập chú giải Luật, sảnh đường được gọi là một căn nhà bốn gian và một mái.

1804. **Leṇaṃ** (“*hang đá*”) là nơi trú xứ được xây bằng cách khoét một khối đá hay xây một bức tường được dựng lên ngay sườn đồi không được rộng cho lắm. **Guhā** <251.12> (“*một căn hầm*”) một hang động lớn nằm sâu dưới đất là nơi cho phép đốt đèn cả ngày lẫn đêm; có thể là một căn hầm trong vách đá hoặc dưới lòng đất. **Rukkhamūlaṃ** (“*rễ cây*”) phần ở dưới một cây hay có hàng rào che chắn hoặc không. **Velugumbo** <251.13> (“*bụi tre*”) là một bụi cây tre. **Yattha vā pana bhikkhū paṭikkamanti** (“*hay bất kỳ nơi nào vị Tỳ khuru quay trở về.*”): bất kỳ chỗ nào các vị Tỳ khuru trở về, ngoại trừ những chỗ bắt đầu với “*giường*”. Là nơi thích hợp để cho họ tụ tập lại, tất cả các thứ đó là một “*trú xứ*”.

1805. **Bhajati** <251.16> (“*ngài thường hay lui tới.*”): đi tới. **Sambhajati** (“*qui tụ lại với nhau*”): tỏ ra thích thú; ngài cùng tới vào chỗ đó. Không hài lòng ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. **Sevati** <251.16> (“*tu luyện*”) ngài tu luyện bằng cách đến cư ngụ. **Nisevati** (“*chiếm cứ*”) *đào luyện bằng cách phụ thuộc vào, không tỏ ra bất mãn.* **Samsevati** (“*tu luyện*”) tu luyện đúng cách bằng cách thực hiện các nhiệm vụ của một trú xứ.

1806. Giờ đây ta bàn đến **araññaṃ** <251.17> (“*rừng*”) và **rukkhamūlaṃ** <251.19> (“*gốc cây rừng*”) v.v... được bắt đầu bàn đến cho thấy có hai loại rừng đã được khẳng định như là “*trú xứ viễn ly*”. Ở đây **araññaṃ** (“*rừng*”) theo phương pháp Giới Luật (*pariyāya*) đã được truyền lại là: ngoại trừ những làng mạc và các vùng phụ cận tất cả những gì còn lại được gọi là “*rừng*” (Vin. iii. 46) Theo phương Pháp Kinh Tạng liên quan đến các vị Tỳ khuru sống trong rừng là một trú xứ trong rừng đã được truyền lại là xa khoảng độ năm trăm chiều dài cây cung.” (Vin. iv. 183) Nhưng cả Luật và Kinh Tạng chỉ mang tính cách tượng trưng mà thôi (*pariyāya*): Vi Diệu Pháp lại diễn giải theo nghĩa đen. **Nikkhamitvā bahi indakhilā** (*sau khi đã ra ngoài biên giới*) Ý nghĩa ở đây chính là *indakhilato bahi nikkamitvā*.

1807. Và vì đặc tính dễ nhận ra của **Rukkhamūla** <251.19> (“*gốc cây*”) v.v... do bản chất của chúng, **Rukkhamūlam yeva rukkhamūlaṃ** (“*gốc cây chỉ là gốc cây mà thôi*”) v.v... người ta đã đề cập đến điều đó. Hơn thế nữa, ở đây bất kỳ gốc cây nào mát, có tán, biệt lập một mình được gọi là **Rukkhamūlaṃ** gốc cây. **Pabbataṃ** <251.20> (“*vách đá*”) chính là một tảng đá to (*sela*). Vì sau khi ngài đã thực hiện những gì cần phải làm với nước tại những hồ lấy nước ở đó, [367] ngài ngồi dưới một bóng cây và gió hiu hiu nhẹ thổi, xuất hiện từ nhiều phía, tâm của ngài đạt nhất cảnh tính.

1808. **Kandaraṃ** (“*khe núi*”): **KAM** là tên để gọi dòng nước. Dòng nước chảy [119] (*DARita*) là từ đó mà ra, có nghĩa là, một nơi có đá bị nước sỏi mòn đi. Cũng được gọi là “*rãnh nước*” hay là “*thung lũng do sông tạo ra*” Vì ở đó những đụn cát trông giống như những phiến đá màu bạc, những cánh rừng nhỏ mọc ở trên trông giống như chiếc màn trắng châu báu và dòng nước chảy xuống từ dòng thác trông giống như một đồng châu báu. Khi ngài đã xuống một vùng thác như vậy ngài uống nước và làm tươi mát chân tay và gom cát thành đống, ngài trải y cà sa ra. Ngồi trên đó và thực hiện nhiệm vụ của một sa môn lúc đó tâm của ngài đạt nhất cảnh tính.

1809. **Giriguhaṃ** <251.21> (“*hang núi*”) là một [kê hở] giữa hai tảng đá; hay một miệng hang rộng giống như một đường hầm duy nhất. Đặc tính của **susāna** (“*bãi tha ma*”) được đưa ra trong Thanh Tịnh Đạo (Vis 76)

1810. **Vanapattham** <251.26> (“*rừng rậm*”) một nơi xa khỏi cuối làng và dân chúng không thường xuyên lui tới, họ chẳng cày cấy và trồng tía gi ở đó cả. Chính vì thế trong cách mô tả về cánh rừng

rậm này như sau **vanapatthan ti dūrānam etaṃ senāsanānaṃ adhiyacanaṃ** (“*rừng rậm là một từ để mô tả một trú xứ xa xôi*”) v.v... được nói tới. Hay ta nên chỉ hiểu điều này như đã được phân loại thành rừng cây v.v... chính vì thế thay vì đưa ra một cách mô tả trong quá trình công bố việc mô tả được đưa ra sau cùng.

1811. **Abbhokāsaṃ** (“*ngoài trời*”): không có nhà cửa, không có mái che. Nhưng ở đây nếu ta muốn, ta có thể lấy y cà sa dựng lên một căn lều và cư trú trong đó. **Palālapuñjaṃ** <251.22> (“*một đồng rom*”): rom được chất đồng lên làm thành hang hố giống như một hang đá trên sườn dốc bằng cách kéo rom, cỏ khô thành một đồng to. Họ cũng chất rom lên ngọn cây và bụi tre và ngồi thiền dưới đó. Họ thực hiện các nhiệm vụ của một vị sa môn, điều này được đề cập có liên quan đến vấn đề đó.

1812. Trong phần mô tả về **Vanapattham** (“*cánh rừng rậm*”), **salomahaṃsānaṃ** (“*khiến tóc dựng đứng lên*”) có nghĩa là khi tóc dựng đứng lên diễn ra nơi người nào đi vào [khu rừng rậm đó]. [đây là một từ ám chỉ những trú xứ tạo kinh hoàng cho người nào bước vào trong đó. **Pariyantānaṃ** <251.28> (“*xa xôi hẻo lánh*.”): tọa lạc ở tận biên giới (*pariyante thitā*), do ở quá xa. **Na manussūpacārānaṃ** (“*không phải là nơi có nhiều người lui tới*”): tọa lạc ở tận cuối cánh rừng rất xa những nơi có người lui tới cày cấy gieo hạt. **Durabhisambhavānaṃ** <251.30> (“*khó lòng có thể chịu nổi*”): khó lòng có thể sống được do những ai không hài lòng về cuộc sống viễn ly chưa thể vượt qua nổi [sợ hãi].

1813. Trong phần mô tả về **appasadda** <251.32> (“*với rất ít tiếng động*”) **appasaddaṃ** <251.33> (“*với rất ít tiếng động*”) có nghĩa là không có tiếng người nói chuyện. **Appanigghosaṃ** <251.36> với rất ít tiếng động giống như tiếng động trong thành phố. [368] Nhưng cả hai loại tiếng động này chỉ được hiểu theo một nghĩa là âm thanh, chính vì thế trong phần mô tả **yad eva taṃ appasaddhaṃ tad eva taṃ appanigghosaṃ**. (“*cái mang lại chút ít tiếng động cũng như có rất ít âm thanh*”) được đề cập tới.

1814. **Vijanavātaṃ** <252.1> (“*không có cả tiếng thở của người*”): không có cả làn hơi của thân thể do di chuyển tạo ra. **Vijanavādaṃ** (“*không có tiếng người*”) cũng là một cách giải thích khác: ý nghĩa ở đây là nơi đó không có tiếng người nói chuyện. Nhưng chính vì có ít tiếng người như vậy, nên cũng không có người di chuyển và cả tiếng người nói. Chính vì thế **yad eva taṃ appanigghosaṃ tad eva taṃ vijanavātaṃ** <251.37> (“*nơi nào có ít tiếng người nói thì cũng chẳng có hơi thở của con người.*”) là điều được nói đến trong phần mô tả.

1815. **Manussarāhaseyyakaṃ** <252.2> (“*che khuất khỏi dân chúng*”): khiến cho dân chúng không nhìn thấy được. Nhưng vì không có dân chúng di chuyển qua lại, chính vì thế **yad eva taṃ vijanavātaṃ tad eva taṃ manussarāhaseyyakaṃ** (“*nơi nào không có cả hơi thở con người cũng không nằm trong tầm nhìn của họ*”) đã được đề cập đến trong phần mô tả.

1816. **Paṭisallānasārappaṃ** <M 252.3> (“*thích hợp để viễn ly.*”): thích hợp với cuộc sống sa môn. Nhưng điều đó nhất thiết phải nằm che khuất khỏi dân chúng. Chính vì thế mà **yad eva taṃ manussa-rāhaseyyakaṃ tad eva taṃ paṭisallānasārappaṃ** (“*nơi nào nằm che khuất khỏi tầm nhìn của dân chúng thì thích hợp đối với cuộc sống viễn ly.*”) được nói đến trong việc mô tả.

1817. Trong phần mô tả về **araññagata** <252.4> (“*đi đến rừng sâu*”) v.v... “*rừng rậm*” cũng đã được khẳng định. Giống như “*gốc cây*” nhưng toàn bộ các trú xứ khác được gộp lại với **suññāgāra** (“*một nơi trống trải*”)

1818. **Pallaṅkaṃ ābhujitvā** <252.7> (“*sau khi ngồi kiết già*”) bằng cách tự ấn định vào tư thế ngồi khóa hai đùi lại.

1819. **Ujuma kāyaṃ paṇidhāya** <252.9> (“*giữ thân thẳng đứng*”) bằng cách để phần trên cơ thể thẳng đứng và đặt mười tám đốt xương sống chồng nhau; vì da, thịt và gân của kẻ nào ngồi trong tư thế này thì không oằn xuống. Thế rồi các cảm thọ xuất hiện lúc này lúc khác từ tư thế cúi mình xuống chúng không thể xuất hiện. **Ujuko hoti kāyo thito paṇihito** (“*cơ thể được ổn định, trong tư thế thẳng đứng.*”): điều này được đề cập đến liên quan đến cùng ý nghĩa như vậy.

1820. **Parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā** <252.11> (“sau khi an trú niệm trước mặt ngài.”): Sau khi đã đặt niệm vào đề mục thiền. Hay nói cách khác, “sau khi đã đem lại gần miệng (*mukha*)” là ý nghĩa muốn nói ở đây. Chính vì thế **ayaṃ sati upaṭṭhitā hoti supaṭṭhitā nāsikagge vā mukhanimitte vā**. <252.14> ta có thể nói rằng: (“niệm được an trú, đặt nền móng vững chắc. Trên chót mũi, hay môi trên”) **Mukhanimittam** <252.15> (“môi trên” – nghĩa đen là “đầu chỉ của miệng”): ở đây hiểu là vị trí trung tâm ở môi trên, là nơi hơi thở từ mũi tiếp xúc.

1821. [369] Hay nói cách khác **Pari** (“nói về”) hiểu theo nghĩa chủ trương như vậy (*pariggaha*). **Mukhaṃ** (“miệng”) hiểu theo nghĩa là một lối thoát ra (*niyyāna*), **sati** <252.16> (“chánh niệm”) hiểu theo nghĩa an trú (chánh niệm) (*upaṭṭhāna*); chính vì thế **parimukhaṃ satim** ta cho là (“chánh niệm gắn chặt với lối thoát ra [miệng]). Như vậy ta nên hiểu ý nghĩa theo phương pháp đã được đưa ra trong tác phẩm *Paṭisambhidā* (Ps I 176). Đây ta có ý nghĩa ngắn gọn như sau.: “Bằng cách an trú lối thoát có thể nắm vững được” (*pariggahitaniyyānaṃ satim*). [120]

1822. Phần mô tả về **abhijjhā** <252.17> (“tham ái”) ở đây xem ra đã quá rõ ràng. Nhưng đây là một cách chú giải ngắn gọn. **Abhijjhaṃ loke pahāya** (“sau khi đã diệt trừ tham ái ở đời.”): Ngủ uản được coi như là đối tượng chấp thủ, lại chính là thế gian (*loka*) hiểu theo nghĩa bóp vụn ra và phân huỷ ra (*lujjana-palujjana*); chính vì thế trừ tham ái và trấn áp tham ái liên quan đến ngủ uản được coi như là đối tượng chấp thủ, đây chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

1823. **Vigatābhijjhena** <252.33> (“với tâm ly tham”): ly tham bằng cách diệt trừ và trấn áp; “không giống như nhãn thức” là ý nghĩa ở đây.

1824. **Abhijjhāya cittaṃ parisodheti** <252.33> (“ngài thanh tịnh tâm khỏi tham lam.”) = *abhijjhāto cittaṃ parisodheti*; ý nghĩa ở đây là, “Ngài đã hành động để diệt trừ tham dục khỏi tâm và sau khi đã rời tâm khỏi tham dục sẽ không chiêm cứ trở lại nữa. “ Nhưng trong phần mô tả này, vị nào chuyên vun đắp **sodheti** <252.48> (“tây sạch”), vị nào phát triển tu tập **visodheti** (“thanh tịnh”) và vị nào tu luyện liên tục **parisodheti** (“thanh tịnh hoàn toàn”) ở đây ta nên hiểu ý nghĩa như là vậy. Liên quan đến **moceti** (“giải thoát”) v.v... thì phương pháp xem ra giống như những gì đã trình bày ở trên.

1825. Ý nghĩa của các từ **vyāpādapadosaṃ pahāya** <253.1> (“sau khi đã từ bỏ sân ác”) ta cũng nên hiểu theo nghĩa này. “Tâm thức sẽ bị huỷ diệt (*vyāpajjati*) thông qua điều này; giống như sữa đông đã bị thối rữa, v.v... đã loại bỏ đi hiện trạng bình thường của nó.” Chính là “ác ý” (*vyāpāda*) “bị tha hóa (*padussati*) do làm méo mó xuyên tạc, hoặc giả nó sẽ huỷ diệt (*paduseti*) và triệt tiêu một loại khác nữa đó chính là “sân hận” (*padosa*). Toàn bộ những điều vừa kể chỉ là các từ ám chỉ tức giận (*kodha*). Chính vì thế có lời nói rằng: **Yo vyāpādo so padoso, yo padoso so vyāpādo** <253.11> (“cái ta gọi là ác tâm chính là sân hận, và cái ta gọi là sân hận cũng chính là ác tâm.”) Và vì điều này được mô tả một cách trọn vẹn như vậy. Chính vì thế thay vì nói. “Có lòng nhân ái đối với hạnh phúc của toàn thể chúng sanh,” chỉ có điều này được nói đến nhiều nhất, cụ thể là **avyāpannacitto** <253.16> (“với tâm thoát khỏi sân hận.”)

1826. Hôn trầm (*thīna*) là một chứng bệnh tâm. Thụy miên (*middha*) cũng là một chứng bệnh nơi những sở hữu tâm. *Thīnañ ca middhañ ca* = **thīnamiddham** <253.35> (“hôn trầm và thụy miên”). **Santā honti** <254.4> (“được bình an”): và hai pháp này được an bình hóa nhờ vào an bình tịch diệt. Cũng chính vì liên quan đến điều này mà chương [các từ ghép] được triển khai ở đây. **Ālokasaññī** <254.13> (“tưởng về ánh sáng”): cả ban ngày lẫn ban đêm người đắc thủ tưởng có khả năng nhận biết được ánh sáng, được giải thoát khỏi mọi triền cái, và được thanh tịnh [121] **Sato sampajāno** <254.17> (“niệm và tỉnh giác”): ngài chứng đắc được chánh niệm và trí tuệ; cả hai đặc tính này được khẳng định ở đây do đặc tính hữu ích nó đem lại cho tưởng ánh sáng.

1827. [370] Nhưng các từ **cattattā** <254.9> (“vì lý do đã từ bỏ”) v.v... trong các từ mô tả **Ālokasaññā** <254.13> (“tưởng về ánh sáng”) vì họ được thoát khỏi hôn trầm và thụy miên, mỗi từ này đều là các từ đồng nghĩa cho nhau mà thôi. Về điểm này, **cattattā** (“vì đã từ bỏ”) có nghĩa là “vì lý do đã từ bỏ ra ngoài.” Chính vì thế các từ còn lại cũng có ý nghĩa như vậy.

1828. Nhưng ở đây **cattattā** (“vì đã từ bỏ được”) được khẳng định ở đây như là từ bỏ chính hiện trạng của mình. **Vantattā** <254.9> (“vì nôn mửa ra khỏi”): điều này được khẳng định để chứng tỏ rằng ta không nên chiếm lại những thứ đó. **Muttattā** (“vì đã thoát ra”): điều này nhằm khẳng định những gì đã thoát khỏi tương tục tính. **Pahīnattā** (“vì đã được diệt trừ”): ta khẳng định điều này vì



chẳng còn tìm được nơi nào dành cho những gì đã thoát ra ngoài. **Paṭinissatṭhattā** (“*vì đã xuất ly*”): điều này được khẳng định nhằm chứng tỏ cho thấy xả ly những gì trước đó đã chiếm được, hay ý nghĩa ở đây là “*vì đã xuất ly khỏi những triền phược. Và vì đã xuất ly bằng cách vượt thắng nhờ sức mạnh tu luyện.*” **Pahīnapaṭinissatṭhattā** <254.10> (“*vì đã được diệt trừ và xả ly.*”): vì đã xuất hiện việc diệt trừ bằng cách trấn áp. Tương tự như : do xả ly, điều này không bao giờ xuất hiện trở lại nơi tương tục tính nữa.

1829. **Ālokā** [122] hoti <254.13> (“*đang tỏa sáng*”): phát ra ánh sáng. **Vivaṭā** <254.15> (“*được tiết lộ*”) hiểu theo nghĩa không gặp cản trở, hay trở ngại. [123] **Parisuddhā** (“*được thanh tịnh*”) hiểu theo nghĩa được thoát khỏi mọi điều bất toàn. **Pariyodātā** (“*sáng sủa rõ ràng*”) hiểu theo nghĩa được tỏa sáng chói chang (*pabhassara*).

1830. **Uddhaccakukkuccam** <254.40> (“*trạo cử và hồi hận*”) : ở đây hiện trạng bị phóng dật chính là “*trạo cử*”; việc lỗi phạm thể chất [124] (*vatthujjhācāra*) do bản chất do dự thiếu quả quyết đối với những đối tượng chính là “*hồi hận*”. Ở đây cũng vậy, liên quan đến **santā honti** <255.9> (“*được an bình*”) ta nên hiểu chương bản về các từ theo cách đã đưa ra ở trên.

1831. **Tiṇṇavicikiccho** <256. 4> (“*đã vượt qua hoài nghi*”): điều còn lại sau khi đã vượt qua, sau khi đã đi qua hoài nghi. Trong phần diễn giải, **tiṇṇo** (“*đã vượt qua được*”) được khẳng định để chứng tỏ cho thấy hiện trạng không chìm ngập trong hoài nghi; **uttiṇṇo** <256.5> (“*vượt lên*”) được khẳng định nhằm cho thấy điều đã được vượt qua. **Nitiṇṇo** (“*vượt qua khỏi*”) được khẳng định nhằm chứng tỏ cho thấy hiện trạng nguy hiểm đã được vượt qua do vượt qua nhờ vào sức mạnh tu luyện. **Pāragato** [125] (“*tới phía bờ bên kia*”) : đạt tới phía bên kia hoài nghi được biết đến như là pháp không hoài nghi. **Pāram anuppatto** (“*tới được bên bờ bên kia*”): đạt tới phía bên kia nhờ sức mạnh tập luyện. Như vậy ngài chứng tỏ cho thấy kết quả việc tập luyện là như thế nào.

1832. **Akathaṅkathī** (“*không nghi ngờ gì*”) : chẳng có nghi ngờ nào diễn ra như vậy cả: “*Làm sao điều này diễn ra được? Làm sao vậy?*” **Kusalesu dhammesu** (“*liên quan đến các pháp thiện*”): vì liên quan đến các pháp không bị khiển trách. **Na kaṅkhati** <256.10> (“*ngài không còn nghi ngờ gì nữa*”): nghi ngờ chẳng nổi lên. Liệu đây có phải là những pháp thiện hay không. **Na vicikicchati** (“*ngài không chần chẫn*”): ngài không phải nghi ngờ (*kicchati*), mệt mỏi trong việc định nghĩa những pháp đó đúng theo bản chất. **Akathaṅkathī hoti** <256.11> (*ngài chẳng còn nghi ngờ gì*) : [371] Ngài chẳng có chút nghi ngờ nào (*kathaṅkathā*) theo phương cách này, “*Làm thế nào biết được đây là pháp thiện?*” **nikkathaṅkatho** (“*ngài đã thoát mọi nghi ngờ*”) và **vigatakathaṅkatho** (“*ngài chẳng còn hoài nghi gì nữa*”) đều là từ đồng nghĩa với từ đó mà thôi. Nhưng ý nghĩa của từ này là: “*Ngài đã thoát khỏi mọi nghi ngờ.*” chính là **vigatakathaṅkatho**.

1833. **Upakkilese** <256.18> (“*làm ô nhiễm*”) : điều gì đã trở thành ô nhiễm. Vì chúng tiến tới gần tâm (*upagantvā*) và làm như bản tâm của ta. Chính vì thế ta gọi là những điều tùy phiền não. (*upakkilesā*).

1834. **Paññāya dubbalīkarāṇe** <256.30> (“*điều làm suy yếu trí tuệ*”): Vì một khi những triền cái này đã nổi lên, không để cho trí tuệ dù hiệp thế hay siêu thế chưa sanh được sanh khởi, và còn phá vỡ cả bát thiên chứng nổi lên hoặc năm loại thắng trí (*abhiññā*) bằng cách cản trở chúng, chính vì thế người ta cho rằng: nó làm “*suy yếu trí tuệ*” **anuppannā c’eva paññā na uppajjati uppannā ca paññā nirujjhati** <256.31> (“*kể cả trí tuệ chưa nổi lên, không nổi lên và trí tuệ đã nổi lên thì tiêu diệt*”) : và có lời đề cập đến những gì liên quan đến cùng ý nghĩa nêu trên. Những gì còn lại đều đã rõ ràng vì ý nghĩa này đã được giải thích rải rác nhiều nơi ở trên.

1835. Liên quan đến **vivicc’eva kāmehi** <256.34> (“*ly dục*”) v.v... điều cần được đề cập liên quan đến những gì được mô tả đã khẳng định ở trên trong đoạn nói về Tâm Khởi Sanh (*cittuppāda*) [trong tác phẩm *Dhammasaṅgani*] và ở nhiều điểm khác nữa. Chỉ có những gì liên quan đến việc mô tả tại nhị, tam và đệ tứ thiên. Ta đã khẳng định về các thiên nêu trên như sau: “*Có loại thiên gồm ba chi (tivaṅgika)*” (Dhs. §161). Có loại thiên hai chi (*divaṅgika*)” (Dhs. § 163). Thay vì nói như vậy, vì lý do có những từ như **ajjhattam** <258.7> **sampasādanam** <258.8> (“*đắc thủ được an tịnh nội tâm*”) Mỗi loại thiên trên lại được mô tả theo cách bắt đầu như sau **Jhānan ti sampasādo pīti sukham cittassekaggatā** <258.39> (“*thiền chính là an tịnh, hỷ lạc và nhất hành tâm.*”) nên coi toàn bộ những chi đó gộp chung lại với an tịnh (*sampasāda*), v.v... nói một cách văn hoa bóng bẩy (*pariyāyena*). Như vậy không có gì khác biệt ở đây cả.



1836. Nhưng trong cách mô tả các từ bắt đầu với **yan tam ariyā ācikkhanti** <259.34> (“những gì các vị thánh gọi là”), cho dù **ācikkhanti desenti** <259.37> (“nói, diễn giảng”) v.v... đều chỉ là từ đồng nghĩa với nhau mà thôi, tuy nhiên đang khi điều này chỉ là như vậy. Giống như một điều chỉ định (*uddesa*) họ “cho rằng” (*ācikkhanti*) **upekkhako satimā sukhavīhārī** <259.40> (“vị nào chứng đắc xả niệm lạc trú”); như là một cách mô tả (*niddesa*) họ “diễn giải” (*desenti*): như là một lời tái khẳng định (*paṭiniddesa*) họ cho biết (*paññāpenti*); bằng cách đưa ra ý nghĩa theo cách này cách khác họ “thiết lập” (*paṭṭhapenti*); khi cho thấy lý do về những ý nghĩa này ý nghĩa họ “vạch ra cho thấy” (*vivaranti*); khi cho thấy cách sắp xếp phân loại theo chi tiết “họ phân loại” (*vibhajanti*); để có thể trừ khử đi những gì đã lộn ngược và sâu xa, hay khi tạo ra căn bản hiểu biết cho những người nghe. Họ “làm rõ” (*uttānīkaronti*); và khi loại bỏ vô minh (và mù quáng) của người nghe nơi những cách thức này họ “giải thích” (*pakāseti*) ý nghĩa nên được hiểu theo cách thức này. [126] Coi như là lời tái khẳng định

1837. Trong phần mô tả về **samatikkamā** <261.24> (“vượt qua”). Vì xuất hiện đặc tính khả trương đây kia, xuất phát từ những pháp này nọ. Ngài là người “vượt trội” (*atikkanto*); [372] vì nhờ đạt đến cõi trên nên ngài trở thành kẻ “vượt qua được” (*vītikkanto*); vì lý do không thể rơi trở lại lối cũ thế nên họ là người đã “ (*samatikkanto*). Ý nghĩa nên được hiểu theo cách thức này. [127]

*Kết thúc chương phân tích theo Tạng Kinh*

## B. CHƯƠNG VI DIỆU PHÁP

1838. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp, bản văn được thiết lập theo cùng một cách đã thực hiện ở trên trong chương bản về Tâm Khởi Sanh. (*Cittupādakaṇḍa*) [trong tập chú giải *Dhammasaṅgaṇī*] chính vì ý nghĩa toàn bộ Thiền Jhanas. Được mô tả như là thiện, quả và tố, nên được hiểu theo cùng một cách thức như đã được khẳng định ở trên. Chương chính thuần Pháp, v.v... đều giống hệt như đã được khẳng định ở trên.

*Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp*

## C. PHẦN VẤN ĐÁP.

1839. Trong phần vấn đáp nơi tầng thiền là thiện (Jhanas) nên được hiểu theo những gì được ghi trong Kinh Phật Pāli.

1840. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh <270.12>, vì ba bậc thiền lấy ấn chứng làm đối tượng, ta nên biết rằng các thiền định này không có cảnh hy thiếu, v.v... nhưng ở đây chúng thuộc dạng siêu thế ở sát na thánh đạo hay thánh quả có thể trở thành một cảnh vô lượng vậy.

1841. **Catutthajjhānaṃ siyā parittārammaṇaṃ** <270.15> (“Đệ tứ thiền (Jhanas) có thể là cảnh hy thiếu.”): Ở đây, liên quan đến điều thiện, có tới mười ba loại đệ tứ thiền (jhanas), cụ thể như sau. (1) Đệ tứ thiền làm căn cho mọi lợi ích; (2) đệ tứ thiền với nhiều loại sức mạnh thần thông; (3) Đệ tứ thiền với thiên nhĩ thông, (4) Đệ tứ thiền (Jhanas) với tha tâm thông; (5) đệ tứ thiền (Jhanas) liên quan túc mạng thông, (6) Đệ tứ thiền (Jhanas) thuộc thiên nhãn thông; (7) Đệ tứ thiền (Jhanas) với trí nghiệp tái sanh; (8) Đệ tứ thiền (Jhanas) với vị lai trí; (9-12) Đệ tứ thiền (Jhanas) thuộc cõi không vô biên xứ, v.v... (13) Đệ tứ thiền (Jhanas) thuộc loại siêu thế..

1842. Về điểm này, (1) ta không nên cho là đệ tứ thiền (jhanas) có đối tượng giống như vậy.

1843. (2) đệ tứ thiền (jhanas) có nhiều loại sức mạnh thần thông khác nhau. Trước tiên những ai có thể biến đổi thân thành phương tiện tâm, do lấy thân làm đối tượng để thực hiện những việc kỳ diệu bằng chính thân hữu hình [128] thì có cảnh hy thiếu thứ hai, nơi vị nào có thể biến tâm do thân và kể nào sau khi đã thực hiện được điều kỳ diệu (phép lạ) nhờ thân hữu hình [129] này liền đi đến cõi Phạm Thiên. Vì lấy tâm thiền chứng làm đối tượng, thì có một cảnh đạo đại.

1844. (3) Đệ tứ thiên (jhanas) với trí thiên nhĩ, vì có âm thanh làm đối tượng; thì có cảnh hy thiếu.

1845. (4) Đệ tứ thiên (jhanas) với tha tâm trí cũng có cảnh hy thiếu vào sát na tâm dục giới; có cảnh đảo đại ở vào sát na biết tâm cõi sắc giới và cõi vô sắc giới; có cảnh vô lượng vào sát na có biết tâm siêu thế. Nhưng vị nào có được tha tâm trí; đối với một người bình thường thì chỉ biết được tâm của người bình thường mà thôi, chứ không thấu triệt được tâm của bậc thánh; đáng nhập lưu thì biết được cả tâm của người nhập lưu lẫn tâm của người bình thường; đáng nhất lai biết được tâm của đáng nhất lai và [373] hai hạng người vừa kể; đáng bất lai thấu triệt được tâm của vị bất lai và tâm của ba hạng người vừa kể; bậc lậu tận thấu triệt được tâm của tất cả mọi người.

1846. (5) Đệ tứ thiên (jhanas) về túc mạng trí, lại có cảnh hy thiếu. Vào sát na tùy niệm ngũ uẩn thuộc cõi dục giới; tầng thiên này cũng có cảnh đảo đại, vào sát na tùy niệm về ngũ uẩn cõi sắc giới và vô sắc giới; nó cũng có cảnh vô lượng vào sát na tùy niệm về tiền kiếp Chư Phật Toàn Giác và Chư Phật Độc Giác quá khứ và những vị đã đoạn tận các lậu hoặc và tu tập thánh đạo và chứng đắc thánh quả, không nên cho rằng có đối tượng như vậy vào sát na tùy niệm hồng danh và gia tộc.

1847. (6) Đệ tứ thiên (jhanas) với thiên nhãn, vì có màu sắc nên ta coi tầng thiên cũng có cảnh hy thiếu.

1848. (7) Đệ tứ thiên (jhanas) trí hiểu biết nghiệp tái sinh, cũng có cảnh hy thiếu vào sát na tùy niệm nghiệp thuộc cõi dục giới. Tầng thiên này có cảnh đảo đại vào sát na ta tùy niệm nghiệp nơi cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

1849. (8) Đệ tứ thiên (jhanas) với vị lai trí cũng có cảnh hy thiếu vào sát na có hiểu biết về tái sinh nơi dục giới tương lai; tầng thiên này cũng có cảnh đảo đại vào sát na biết được tái sinh sắc giới và tái sinh vô sắc giới; có cảnh vô lượng vào sát na biết được những gì liên quan đến Chư Phật Toàn Giác và Chư Phật Độc Giác tương lai và cả những vị đã đoạn tận các lậu hoặc và tu luyện thánh đạo cũng như sẽ chứng đắc thánh quả tương lai. Ta không nên cho rằng tầng thiên này có cảnh như vậy vào sát na tùy niệm về hồng danh và gia tộc theo cách bắt đầu như sau: “ Trong tương lai Ngài sẽ trở thành một vị vua Sankha” (D iii. 76)

1850. (9) Và (11) Đệ tứ thiên (jhanas) thuộc về cõi hư không vô biên và về cõi vô sở hữu xứ không thể xem có một cảnh như vậy (10) và (12) đệ tứ thiên (jhanas) thuộc cõi thức vô biên và cõi phi tướng phi phi tướng lại có một cảnh đảo đại.

1851. (13) Đệ tứ thiên (jhanas) siêu thế lại có một cảnh vô lượng.

1852. Còn có cùng một cách bố trí về đối tượng nơi mười hai tầng thiên (jhanas) liên quan đến chức năng của tầng thiên này.

1853. **Tṭi jhānāni na maggārammaṇāni** <270.20> (“*có ba tầng thiên (jhanas) không có đạo thành cảnh*”): trí duyệt xét lại hay tha tâm trí. v.v... có thể tạo ra đạo thành cảnh; vì không diễn ra như vậy, nên ba tầng thiên này không có đạo thành cảnh. Nhưng cả ba lại lấy đạo làm nhân bằng cách lấy đặc tính câu sanh nhân, cả ba đều lấy đạo làm trường thông qua việc tu tập thánh đạo lấy tinh tấn hay thâm (investigation) làm điều trỗi vượt trên hết. Vào sát na lấy dục hay tâm làm điều trỗi vượt trên hết và vào sát na thánh quả ta không thể coi ba tầng thiên này có một đối tượng như vậy.

1854. **Catutthajjhānam** <270.22> (“*đệ tứ thiên*”): ở đây cũng vậy. Liên quan đến những tầng thiên thiện trong số mười ba loại thuộc đệ tứ tầng thiên, thì tầng thiên thứ tư này được coi như là (1) nền tảng mọi điều phúc lợi, (2) thuộc mọi loại sức mạnh thần thông, (3) thuộc thiên nhĩ, (6) thuộc thiên nhãn, (7) thuộc trí tái sinh theo nghiệp và (9-12) đệ tứ tầng thiên thuộc bốn loại thiên vô sắc giới không được coi như là có đạo thành cảnh. v.v... đệ tứ tầng thiên được coi như là tha tâm trí, (5) thân nhân sinh mệnh tiền kiếp, và (8) vị lai lại [374] lấy đạo thành cảnh; ta không thể coi như có đạo thành nhân hay đạo thành trường; (13) tứ thiên siêu thế không có đạo thành cảnh, nhưng trong sát na thánh đạo nó có đạo thành nhân vì câu sanh nhân. Đệ tứ thiên này lấy đạo thành trường trong việc tu luyện đạo điều này lại coi chánh tinh tấn và thâm là điều tốt đỉnh trong sát na thánh đạo tu tiên lại lấy dục hay tâm dẫn đầu; hay vào sát na thánh quả. Thì ta không nên coi đó là như vậy.

1855. liên quan đến Duy Tác. Thi có cùng một phương pháp được áp dụng trong trường hợp áp dụng mười hai loại đệ tứ thiền.

1856. **Tīṇi jhānāni na vattabbā** <270.27> (“*ba tầng thiền không nên đề cập đến ở đây*”) : vì chúng không diễn ra do một pháp trong quá khứ, v.v... thôi thúc. Ta không nên cho là như vậy.

1857. **Catutthajjhānam** <270.29> (“*đệ tứ thiền*”) được coi như là thiện trong số mười ba loại thiền thuộc đệ tứ thiền.. (1) đệ tứ thiền như là nền tảng cho mọi phúc lợi sẽ không được đề cập tới như là đối tượng như vậy.

1858. (2) đệ tứ thiền thuộc các loại sức mạnh thần thông. Trước tiên có được cảnh quá khứ. Nhờ vào việc biến đổi tâm nhờ vào thân. Vì do có tâm thiền chứng làm đối tượng; tầng thiền này cũng có một cảnh vị lai vào sát na quyết định như vậy: mong rằng những chiếc hoa này trong tương lai sẽ không khô héo đi, mong rằng những cây đèn không bao giờ tắt, mong rằng có một đám lửa lớn nổi lên, một ngọn núi mọc lên; thứ hai, nhờ vào chuyển đổi thân xác bằng những phương tiện tâm, tầng thiền này có cảnh hiện tại vì lấy thân xác làm đối tượng.

1859. (3) đệ tứ thiền với thiên nhĩ lại có cảnh hiện tại do có âm thanh làm đối tượng.

1860. (4) Đệ tứ thiền với tha tâm trí lại có cảnh quá khứ vào sát na thấu hiểu được tâm đã sanh rồi diệt trong quá khứ nội trong vòng bảy ngày. Đệ tứ thiền lại có cảnh vị lai vào sát na biết được tâm nhờ do nổi lên trong vị lai nội nhật trong bảy ngày. Đối với việc diễn ra tha tâm trí được chú giải bằng kinh này như sau: “ theo như những tâm hành của một con người xứng được bố trí như vậy; chính vì thế tiếp theo sau tâm này người đó sẽ suy tư đến tâm như vậy như vậy; và nếu người đó thường xuyên nói trước, thì điều đó sẽ thường xuyên diễn ra, không thể khác được” (D iii. 104; A I 171; Ps ii 227). Vào sát na diễn ra lại do điều xuất hiện ở hiện tại thôi thúc theo những gì thuộc hiện tại trong qui mô đó. (*addhānapaccuppanna*) và hiện hữu nơi tương tục tín (*Aṭṭhakathākaṇḍa*) [theo Dhammasaṅgaṇi] (Asl 420 tt).

1861. (5) đệ tứ thiền về túc mạng trí lại có một cảnh quá khứ vào thời điểm tùy niệm về các uẩn tiền kiếp; ta không nên cho rằng đệ tứ thiền này lại có được một đối tượng như vậy vào sát na tùy niệm về danh và gia tộc.

1862. (6) đệ tứ thiền về thiên nhãn minh lại có cảnh hiện tại mà thôi vì xem màu sắc làm đối tượng.

1863. (7) Đệ tứ thiền về tùy nghiệp trí lại có cảnh quá khứ vì thiền này chỉ lấy nghiệp quá khứ làm đối tượng cho mình mà thôi.

1864.(8) Đệ tứ thiền về vị lai trí lại có cảnh vị lai vào sát na tùy niệm về các uẩn vị lai; [375] ta không nên cho rằng thiền này có một đối tượng như vậy vào sát na tùy niệm về tên và gia tộc.

1865. (9 và 11) đệ tứ thiền thuộc cõi hư không vô biên và cõi vô sở hữu xứ không được coi như là có đối tượng như vậy. (10 và 12) Đệ tứ thiền thuộc cõi thức vô biên xứ và thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ chỉ có cảnh quá khứ mà thôi.

1866. (13) đệ tứ thiền siêu thế không nên cho là phải có một cảnh như vậy đâu.

1867. và liên quan đến duy tác thì phương pháp được áp dụng cũng giống hệt như vậy liên quan đến mười hai loại đệ tứ thiền.

1868. **Tīṇi jhānā bahiddhārammaṇā** <270.33> (*ba tầng thiền jhanas chỉ có một cảnh ngoại phần*) : chúng chỉ có một cảnh ngoại phần là xuất hiện do tướng thôi thúc[130] nằm ngoài cảnh nội phần.

1869. **Catutthajjhānam** (“*Đệ tứ thiền*”): Ở đây cũng vậy liên quan đến mười ba loại đệ tứ thiền cũng như liên quan đến các loại thiền thiện: (1) đệ tứ thiền được coi là nền tảng cho mọi phúc lợi chỉ có cảnh ngoại phần.

1870. (2) Đệ tứ thiền có nhiều loại sức mạnh thần thông khác nhau lại có cảnh nội phần xuất hiện cả trong việc biến đổi tâm thông qua thân xác và biến đổi thân xác nhờ tâm. Vì thiền chỉ có duy nhất

thân và tâm của chính mình làm đối tượng; thiền này cũng có một cảnh ngoại phần vào sát na xuất hiện bằng cách biến chú voi bên ngoài v.v... xuất hiện.

1871. (3) Đệ tứ thiền có thiên nhĩ minh, cũng có cảnh ngoại phần vào sát na một đối tượng là một âm thanh xuất hiện nơi nội tâm của chúng ta; thiền này có cảnh ngoại phần vào sát na nghe âm thanh của tha nhân; với cả hai thiền này có một cảnh nội ngoại phần.

1872. (4) Đệ tứ thiền có tha tâm minh chỉ có một cảnh ngoại phần mà thôi.

1873. (5) Đệ tứ thiền có túc mạng minh có một cảnh nội phần vào sát na tùy niệm ngũ uẩn của chính mình; thiền này lại có cảnh ngoại phần vào sát na tùy niệm ngũ uẩn tha nhân và về danh và gia tộc.

1874. (6) Đệ tứ thiền thuộc thiên nhãn có cảnh nội phần vào sát na người đó lấy sắc của chính mình làm đối tượng; thiền này có cảnh ngoại phần vào sát na lấy sắc tha nhân làm đối tượng. Thiền này còn có cảnh nội ngoại phần vào sát na có cả hai làm đối tượng.

1875. (7) Đệ tứ thiền về tùy nghiệp trí có cảnh nội phần vào sát na biết được nghiệp của chính mình, thiền này có cảnh ngoại phần vào sát na biết được nghiệp của tha nhân; thiền này có cảnh nội ngoại phần vào sát na biết cả hai.

1876. (8) Đệ tứ thiền về vị lai trí có cảnh nội phần vào sát na biết được tái sinh của chính mình trong tương lai; thiền này còn có cảnh ngoại phần vào sát na tùy niệm ngũ uẩn của tha nhân và vào sát na tùy niệm về danh và gia tộc; thiền này có một cảnh nội ngoại phần.

1877. (9) Đệ tứ thiền thuộc hư không vô biên có cảnh ngoại phần. (11) Đệ tứ thiền thuộc cõi vô sở hữu xứ chẳng nên đề cập đến là có một cảnh như vậy. (10 và 12) Đệ tứ thiền thuộc cõi thức vô biên và thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng lại có cảnh nội phần.

1878. (13) Đệ tứ thiền siêu thế chỉ có một cảnh ngoại phần duy nhất.

1879. Và liên quan đến duy tác, phương pháp cũng giống như vậy liên quan đến mười hai loại đệ tứ thiền.

*Kết thúc phần vấn đáp*

1880 [376] Nhưng trong phần phân tích về thiền (Jhanas) các thiền này lại được chính Đức Thế Tôn diễn giải mang đặc tính pha trộn giữa yếu tố hiệp thế và siêu thế. Trong chương phân tích theo Kinh Tạng; cũng như trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và cả trong chương phần vấn đáp. Đối với ba phương pháp này mỗi phương pháp chỉ có một chương duy nhất mà thôi. Do chúng được trộn lẫn với các pháp thuộc ba cõi thấp hơn. Như vậy phần phân tích về thiền cũng được diễn giải bằng việc phân tích trong ba chu kỳ.

*Kết thúc phần phân tích Thiền Jhanas.*

-ooOoo-

---

[1] Mṭṭhi giải thích là *payoga-parakkamo* [LSC]

[2] giải thích là *anuppannan ti* với C<sup>e</sup> và mṭṭhi [LSC]

[3] C<sup>e</sup> giải thích là *chandikatā* [LSC]

[4] Mṭṭhi giải thích: *sabbapubbabhāge ti sabbamaggānaṃ pubbabhāge* [LSC]

[5] Trong từ *aṭṭhakathā* (mṭṭhi) = *Porāṇaṭṭhakathā* (anutt). xin lưu ý rằng Buddhaghosa bác bỏ quan điểm này. [LSC]



[6] Trong *Anurādhapura*.

[7] *Piyaṅ ga pariveṇa*. MA iii. 244 giải thích là *vihārapariveṇa* trong số các cách giải thích khác lại có trong VbhA (C<sup>e</sup>)

[8] giải thích là *sadhiṃ* với E<sup>e</sup> và MA. B<sup>e</sup> lại ghi là *saṭṭhihattha pākārena*.

[9] giải thích là *catudvāresu* với MA. E<sup>e</sup> và B<sup>e</sup> lại ghi là *catusu thānesu*

[10] Mṭ : vì khi một sợi dây lớn bị cắt đứt thì những sợi dây khác không thể giữ yên được. LSC

[11] Chính vì thế MA. với nhiều cách giải thích khác nhau; B<sup>e</sup> ghi *Kammupendavihāra*; C<sup>e</sup> *kampupelanda-* (vll. *Kampupenda-*; *kabbupeṇḍa*) Ē *Kapulelanda-* (vll)

[12] giải thích là *silesikāya kāṇamacchikā* với MA. B<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> ghi là *sakkalasikāya*.

[13] Giải thích là *mā sallakkhesi* với C<sup>e</sup> .[LSC]

[14] Giải thích là *pesanakārakā* với tác phẩm MA.

[15] Giải thích là *satasahassaṃ*; Ē & C<sup>e</sup> lại giải thích là *–sahassaṃ* .[LSC]

[16] Đối với đoạn từ đây trở về trước, xin đọc Chú Giải Tăng Chi Bộ (AA) i. 35tt. các ví dụ điển hình này đã được thuyết minh thêm bằng những chuyện kể tại đó.

[17] Đối với các loại *uppanna*, xin đọc MA iii. 251 tt.; Chú Giải Tăng Chi Bộ (AA) ii. 45tt.; Thanh Tịnh Đạo 687 tt. Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 66tt; PsA 170; Moh 87, 158 [LSC]

[18] Mṭ chỉ ra rằng hai loại được cảm nghiệm và trôi qua” được giải thích ở đây là: (i) *tadārammaṇa* na cảnh cảm nghiệm được quả và (ii) *kamma* chỉ đơn giản “đã trôi qua sau khi đã xuất hiện” điều này có khác so với trong tác phẩm *Aṭṭhasālinī* (Asl 66tt), trong đó hai loại này được giải thích (bằng cách sử dụng một thuật ngữ có hơi khác một chút) như thế: (i) *javana* tốc lực tâm, điều này đã biến mất sau khi đã được cảm nghiệm do tham, sân, v.v... và (ii) còn lại như là vô vi được coi như là “đã trôi qua sau khi đã xuất hiện” có liên quan đến đoạn diệt sau khi đã khởi sanh. Chính vì thế mà “khởi sanh đã có được một cơ hội” được nói đến ở đây chính là quả vậy, chứ không phải là nghiệp[kamma] như đã được trình bày trong Asl.[LSC]

[19] Giải thích là *tāsu tāsu bhūmīsu* có C<sup>e</sup> [LSC]

[20] hay tự do hơn,”nhấn mạnh cương quyết về dục định.

[21] C<sup>e</sup> luôn ghi là *avassay* xuyên suốt [LSC]

[22] theo mt thì dục được so sánh với không dễ đuổi trong việc phục vụ vì dục nổi lên và lại luôn luôn muốn làm hài lòng; tấn lại giống như dưng cảm do đặc tính cương quyết (*thāma-bhāva*) có được; tâm giống như điều tuyệt hảo thuộc nguồn gốc gia đình vì nó hành sử như người tiên phong như có lời nói rằng “vua chúa và quan lại có đến sáu môn” (xin đọc S. iv. 194-5) [LSC]

[23] Theo Mṭ. một số có nghĩa là các Trưởng Lão cư ngụ tại Uttaravihāra.[LSC]

[24] xin đọc §§ 574 và 1469 ở trên về toán học. Mṭ chỉ ra cho thấy cách liệt kê đem lại cho các đoạn với toàn bộ *adhipatis truong*; tuy nhiên vì thiếu *adhipatis* nơi *adhipatis*. cách liệt kê chính xác là một ngàn sáu trăm phương pháp theo mỗi thần túc[LSC]

[25] giải thích là *bhājetvā* không thấy có trong E<sup>e</sup> [LSC]

[26] MA I 83; Porāṇā

[27] E<sup>c</sup> bỏ qua hai thành ngữ ở đây [LSC]

[28] MA ghi là *sesabojjhaṅgāni*

[29] Hoà Thượng Nānamoli lại muốn chấp nhận cách giải thích từ *pāṭho* trong MA i. 84 nhưng từ “Pāli” ở đây rất có thể tượng trưng cho một cách sử dụng cổ. Một đoạn Pāli chỉ đơn giản là một phần trong bản văn Kinh Phật. Pāli là tên một ngôn ngữ chưa xuất hiện trước thế kỷ thứ mười bảy. Có hai cách giải thích từ khác nhau (1) *sabbatthika*, được lấy từ *sabba+atthika* và được giải thích ý nghĩa là “giúp ích để phát triển toàn bộ các Giác Chi” và (2) *sabbatthaka*, được lấy từ *sabbattha* (“khắp mọi nơi” hay “trong từng trường hợp”) với một *-ka* là tiếp vĩ ngữ và được giải thích là “thuộc về từng trường hợp một” có nghĩa là, được diễn giải cả khi tâm tỏ ra chây lười uể oải và khi tâm bị phóng dật. Xin đọc DAT ii 372; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) iii. 758; MA i. 84; SA iii. 171; Miln 38. Rất có thể theo truyền thống aṭṭhakathā lại đồng ý theo cách giải thích thứ hai. Nhưng theo truyền thống MS nơi các bản văn Kinh Phật lại lấy cách giải thích thứ nhất. Những lần sửa chữa tiếp theo cũng đã lẫn lộn hai cách giải thích trong nhiều trường hợp [LSC]

[30]. VbhA và Vbh (N<sup>e</sup>; C<sup>e</sup> 1952) giải thích là *saritā hoti* nhưng PTS Bbh lại giải thích là *saritā* [CMMS]

[31] Vbh (E<sup>c</sup>) lại có *vicinati* và *pavicinati* nhưng B<sup>e</sup> và VbhA giống như ở đây; cũng giống vậy M. iii. 85, S v 68. v.v... CMMS

[32] nhưng xin đọc MA iv 143; *passambhatī ti kāyika-cetasika-darathapaṭipassaddhiyā kāyo pi cittam pi passambhati*.

[33] E<sup>c</sup> ghi là *avyāvata*. B<sup>e</sup> lại ghi là *avāvata*

[34] Mṭ. *Vānan ti vinandhanam bhavādīnam. gamanam vā piyarūpa satarūpesu. Vāna* có nghĩa là “gắng sức để hiện hữu, v.v...” hay “đi theo những pháp hấp dẫn và cảm khoái.” Cách giải thích thứ nhất có *Vāna* nghĩa là ‘đưng đưa’ như là một ẩn dụ ám chỉ ‘ái dục’ Níp bàn được hiểu là không bị phóng dật. Có nghĩa là, thoát khỏi ái dục [LSC].

[35] *Uddharanti*; không hiểu theo nghĩa như thấy trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[36] xin đọc là *vivekaṭṭhā*

[37] Mṭ. ngay tại sát na thiên quán [LSC]

[38] Mṭ. ngay tại sát na thánh đạo [LSC]

[39] xin đọc *abyāpārāpajjanena* trong B<sup>e</sup> và C<sup>e</sup>; còn E<sup>c</sup> lại đọc là *vyāpādānā-*

[40] cách giải thích *satthusāsanena* như trong C<sup>e</sup> (LSC)

[41] hình như dịch giả theo một cách giải thích đã được đưa ra trong phần chú thích E<sup>c</sup> : *Sammāvācā pi na sayam virativasena pūراتi*. Nhưng E<sup>c</sup>, C<sup>e</sup> và B<sup>e</sup> lại giải thích là *Sammāvācā pana sayam...* hình như đã được trích dịch như sau đây: “Nhưng Chánh ngữ tự hoàn hảo được nhờ kiên cố”. Hai câu có ý nghĩa song hành cũng được áp dụng cách giải thích như vậy. trong đoạn sau đây (Ny). Tuy nhiên, mṭ lại ghi : *na kārapakabhāvena kattubhāvena cā ti attho*. (xin đọc Anut) đã hỗ trợ cho cách giải thích này với *na* (LSC).

[42] C<sup>e</sup> giải thích *saññattim na gacchati* (‘không được thuyết phục cho lắm’) [LSC]

[43] Đoạn này cũng xuất hiện trong MA I 247, xin cũng đọc ở trên. §§ 1055 và 1576

[44] C<sup>e</sup> và B<sup>e</sup> (trích dẫn E<sup>c</sup>) giải thích là *kāraṇabhāva-*, nhưng E<sup>c</sup> lại ghi là *kāraka-bhāva* mṭ đã xác định điều này: *jhānabhāvanāya kārako ti*, “người thực hiện tu luyện tầng thiền Jhanas” [LSC]

[45] Vbh (C<sup>e</sup>); VbhA (E<sup>e</sup>) có ghi *bodhipakkhiyānaṃ*. Xin đọc § 1711 ở dưới đây.

[46] C<sup>e</sup> có ghi *yogānurūpa*. “thích hợp đối với nhiệm vụ của mình (*yoga*)” [LSC]

[47] Mṭ ghi là: *sabhāvaṭṭhenā ti aviparītaṭṭhena*. Anuṭ: *aviparītaṭṭho ekantaṇīyānaṭṭhena veditabbo*. Mṭ: hiểu theo nghĩa là tự nhiên” có nghĩa là, “hiểu theo nghĩa không làm cho mê muội” Anuṭ: hiểu theo nghĩa không làm cho mê muội chỉ nên được hiểu theo nghĩa sao lãng đi trệch [có nghĩa là, khỏi vòng luân hồi (*samāra*)]. Nói cách khác. pháp và cách mô tả đích thực về bản chất sự vật hiểu theo nghĩa pháp không bao giờ dẫn ta sai đường và pháp luôn luôn hướng chúng ta tới lối thoát khỏi vòng [luân hồi]. [LSC]

[48] Cả Vin ii và A ix đều bỏ qua đoạn này [LSC]

[49] PsA ii. 506 giải thích là *ānisaṃsa*. B<sup>e</sup>, E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> lại giải thích là *āmisa*; có một cách giải thích khác là *na hi vañcanatthaṃ*.

[50] Với B<sup>e</sup>, E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> việc giải thích là *visiṭṭhaṃ vā nayaṭī ti*; ở đây dịch giải cho là “đối với những người đã được thanh tịnh”. Lại theo một cách giải thích khác là *visuddhi* (?) [Ny]

[51] Ở đây cũng vậy, cách dịch là *visiṭṭhaṃ* đã được chấp nhận, theo như bản văn trong ba lần ấn bản đã đề cập đến ở trên. [Ny]

[52] “Những người vượt sông” (*titthakara*). có nghĩa là, các vị thiền sư không thuộc Phật Giáo. [Ny]

[53] với E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> cách giải thích là *padhānaṃ vacanaṃ*; Nāṇamoli ghi *paṭṭhānavacanaṃ*. Nhưng xin đọc chú thích 38 chương VI ở trên [LSC]

[54] Đoạn này với *idha* đã được tái tạo với những thay đổi đôi chút trong tập chú giải về Paṭisambhidā Ānāpānakathā (PsA. 505 tt)

[55] Mṭ cho biết cả hai cách giải thích đó là *bhikkhako* và *bhikkhuko*

[56] xin cũng đọc thêm §1909 dưới đây (*Sikkhāpadavibhaṅga*). Mṭ chú giải rằng ý nghĩa ở đây hiểu theo nghĩa đen là giới “vì đây là những việc thu thúc được thực hiện và những việc thu thúc không lỗi phạm”. Anuṭ. lại giải thích thêm: tính cách tượng trưng ngay cả về giới được coi như là cố ý cũng đã được công bố, ý nghĩa cho rằng chỉ có kiêng tránh (*virati*) mới là nền tảng có liên quan đến giới được coi là những việc cần tránh (*vārittasiṭṭa*). Một điểm cần nhấn mạnh ở đây là tập chú giải Paṭisambhidāmagga không sử dụng thuật ngữ chính xác trong Vi Diệu Pháp; ngôn ngữ của Vi Diệu pháp lại thuộc loại “văn hoa bóng bẩy” (*pariyāyato*) có nghĩa là, cách chú giải có ý định dành cho những độc giả thuộc loại đặc biệt trong trường hợp này thì việc sử dụng từ *virati* có hơi khác với cách sử dụng sau này đôi chút. [LSC]

[57] Ta có cách giải thích là *suvisuddhaṃ* trong C<sup>e</sup> [LSC]

[58] Mṭ giải thích là: “một vị thiền sư khoa học [xác định may mắn] đã định vị được (*vatthuvijjā*).” Tuy nhiên người ta lại cho là Anuṭ cho là khoa học kiến trúc gồm hai đặc tính: khoa học định vị và khoa học xây dựng (*pāsādavijjā*) [LSC]

[59] Trong C<sup>e</sup> có giải thích là *vītikkama-vipphandaṇaṃ*. [LSC]

[60] chính vì thế E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup>; Vbh (E<sup>e</sup>) lại ghi là *pamukhaṃ* và định vị B<sup>e</sup> với từ *pamokham*.

[61] Xin đọc chương 7. *Satipaṭṭhāna Vibhaṅga* (§ 1208 ở trên.)

[62] Xin đọc § 1209 ở trên. [LSC]

[63] Trong C<sup>e</sup> và v1 E<sup>e</sup> giải thích là *ekacciyam* [LSC]

- [64] Từ *issaravatāya*; không có trong Tự điển Pāli-Anh (PED) nhưng trong Tự điển Chú Giải Pāli (CPD) lại đưa ra ý nghĩa như trên. và với nhiều nguồn trích dẫn. “Tĩnh Kiêu Ngạo, tự phụ” bao gồm việc thừa nhận mình là “Chúa tể” (*issara*) và là chủ tài sản của Tăng Đoàn. [Ny]
- [65] *Garubhaṇḍa*; “điều tốt được cân nhắc kỹ” có nghĩa là, những điều đáng được cân nhắc xem xét. Việc lỗi phạm Luật được gọi là *thullaccaya*.
- [66] *Veḷudūsikā*; tập Sammohavinodanī Yojanā giải thích: *veḷudūsikā pāṇijātikā*. “ một loại sâu mọt gây hại cho cây tre” [Ny]
- [67] *Ritta-potthako*; ở đây không phải là một cuốn sách nhưng là những gì được tạo mẫu hay nặn đúc thành. [Ny]
- [68] Chiều dài tính từ khuỷu tay tới khớp đốt ngón tay nắm lại.
- [69] Có nghĩa là, trong phần đại lục Ấn Độ. [C<sup>e</sup> giải thích là *para-tire* và E<sup>e</sup> lại ghi là *saratīre* [LSC]
- [70] cũng như vậy trong C<sup>e</sup>; còn E<sup>e</sup> lại bỏ qua. [LSC]
- [71] Xin đọc A iii. 274-5 về những yếu tố các nơi một vị Tỳ khuru đang phân phát các “đồ vật nhỏ mọn.”
- [72] *Vatthu-pūjā*; ý nghĩa ở đây vẫn chưa xác định được. Một cách giải thích “dâng cúng ruộng đất” có thể không thích hợp với văn cảnh ở đây. [Ny]
- [73] C<sup>e</sup> giải thích là *asuke ca asuke ca rukkhe*. [LSC]
- [74] Điều đó có nghĩa là, nhiệm vụ phải sửa soạn tắm xỉa răng.
- [75] *Paṭisiddha*, không thấy ghi trong Tự điển Pāli-Anh (PED) ; quá khứ phân từ là *Paṭisedheti*.
- [76] Xin đọc §§ 1636-7 ở trên
- [77] C<sup>e</sup> giải thích là *upasāṅkamitabba* [LSC]
- [78] Hay do thân xác của những người đó (*rūpūpajīvinīyo*) [Ny]
- [79] *Dakkhiṇāvasena*; tập Sammohavinodanī-Yojanā giải thích bằng từ *dānaggahaṇavasena* [Ny]
- [80] Có nghĩa là, việc tu luyện giới, định và trí tuệ [Ny]
- [81] *Paññatti-vītikkamaṃ*; *Paññatti* ở đây ám chỉ những luật “được chế định” cho một vị Tỳ khuru [Ny]
- [82] *Sallekha-parihāni*; điều này ám chỉ việc xóa bỏ. Có nghĩa là diệt trừ tận gốc những ô uế tâm.
- [83] Ấn dụ này được bắt nguồn từ S ii. 229 (*Lābhasakkāra Saṃyutta Sutta* 6) [Ny]
- [84] *Nivatthapāruta*; *nivattha* ở đây ám chỉ chiếc y vai trái của vị Tỳ khuru (*antaravāsaka*) và *pāruta* ám chỉ hai chiếc y cà sa còn lại.
- [85] Phép thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép theo ngữ pháp không thể giải thích được theo Anh Ngữ.
- [86] Cũng được giải thích như vậy theo C<sup>e</sup> và Vbh. [LSC]
- [87] Mṭ. có nghĩa là, cư dân cư ngụ trong thị trấn Divivihāra [LSC]
- [88] Xin đọc Vbh 376; cũng như A ii. 121



[89] ở đây và ở dưới kia E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> đưa ra một con số vào khoảng 68 x 100.000 *yojanas*.

[90] C<sup>e</sup> và Mt. ghi là *sikkhāsaddassa* thế chỗ cho *sikkhāpadassa* trong E<sup>e</sup> – đây là điều nhằm ám chỉ ý nghĩa từ “học tập” [LSC]

[91] Điều này được MA ii. 315 và B<sup>e</sup> trích một cách khác.

[92] Không thấy ghi trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[93] Mt. ghi là: *Suppariggāhakan ti suppariggāhakaṃ nāma idaṃ ito pubbe ito parañ ca natthi: “ayam etassa paccayo” ti ādinā pariggāhakaṃ*. Còn Anut ghi là: *Suppariggāhakan ti niddāpariggāhakaṃ. Idan ti idaṃ abbokiṇṇabhavaṅgottaraṇasaṅ khātaṃ kiriyamayacittānaṃ appavattanaṃ suppaṃ nāma. Ito bhavaṅgottaraṇato pubbe. Ito kiriyamayacittappavattito parañ ca natthi. Ayam kāyakilamatho, thīnamiddhañ ca etassa suttassa paccayo*. Tuy nhiên cả E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> đều giải thích là *supariggāhakaṃ*; tuy nhiên, cả hai loại bản thảo viết tay tiếng Sinhale đều sử dụng E<sup>e</sup> chỉ giải thích đơn giản là *pariggāhaka-*. Chính vì thế việc giải thích chỉ bắt nguồn từ một hay cả hai bản tiếng Miến Điện. Rất có thể cách giải thích *suppa-* ít nhất cũng lâu đời ngang bằng với cách giải thích Anut. (hay còn cổ xưa hơn bất kỳ bản thảo viết tay nào khác?). Không còn nghi ngờ gì nữa cách giải thích này nên được chấp nhận và nên dịch là “bảo vệ giác ngủ” thay vì “nắm bắt rõ ràng được [đối tượng]”

Theo như lời bình luận của Anut Mt thì ý nghĩa là: “*việc bảo vệ giác ngủ*”: đó là [*kiriya-maya* không diễn ra nhằm lưu ý chúng ta rằng gia nhập tiềm thức (*bhavaṅga*) và ta gọi là giác ngủ] ám chỉ việc bảo vệ giác ngủ không tồn tại trước [lúc gia nhập tâm hữu phân (*bhavaṅga*) tiếp theo sau [do việc diễn ra (*kiriya-maya citta*): đây chính là việc bảo vệ theo cách được đưa ra trong các đoạn như: “sự moi một thân xác, hôn trầm và thuy miên chính là điều kiện cho giác ngủ đó” Xin đọc chú thích 75 dưới đây và Nett 79 [LSC]

[94] Xin đọc chú thích số 3 ở trên [LSC]

[95] Mt. chỉ ra cho thấy trong việc tu luyện thiền quán thì niệm xứ và [hai pháp bồ đề phần] lại không xuất hiện chung với nhau trong một đối tượng duy nhất. Các căn (5 quyền) và [năm] lực. Các quyền và lực diễn ra chung với nhau, được gộp chung lại trong các Giác Chi trên cơ sở việc mất yếu tố niềm tin (tín giác chi) có thể được coi như được hiểu ngầm là do có sự hiện diện của hỷ giác chi (*piti niem vui sướng tột đỉnh*). Tuy nhiên chỉ có năm chi đạo xuất hiện trong sát na thiền quán. Như Anut. đã chỉ ra cho thấy. Mục đích ở đây là có liên quan đến việc giải thích thuộc các pháp bồ đề phần dưới dạng chỉ một bộ mà thôi - đó là các giác chi – theo Mt. và Anut., điều này cần yêu cầu phải có vì bản chất nhất thời nơi một công việc vi diệu pháp như vậy.

[96] Xin đọc các chương 10 (§§ 1509- 57) và chương 7 (§§ 1303-82) đề cập đến những phần chú giải về *Bojjhaṅga Vibhaṅga* và *Satipaṭṭhāna Vibhaṅga* [Ny]

[97] Dị cho rằng: “một số” chính là Abhayagirivāsins [LSC]

[98] E<sup>e</sup> và C<sup>e</sup> giải thích là *paṭhamamajjhimayāme* [LSC]

[99] Có nghĩa là, đối nổi lên [Ny]

[100] xin đọc thêm Thanh Tịnh Đạo 32 [LSC]

[101] A I 24. chuyện kể của ngài được ghi lại trong Ud 6-9 và Ap ii 475-78; xin đọc thêm Uda 77- 99; Chú Giải Tăng Chi Bộ I 279-83; Pháp cú kinh (Dhammapada) ii 209 –16; Mt. (và Dt.) lại đưa ra những lời của Đức Phật nói với ngài và Anut. đã chú thích về những lời đó.

[102] *O matta*, không có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[103] Thanh Tịnh Đạo 622 giải thích *Sannirujjhana-*; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA). MA và SA toàn bộ đã giải thích là *sannirumbhana-* hay *sannirumhana-* [LSC]

[104] Việc vắng bóng phản ứng tức thời gây hậu quả liên quan đến các yếu tố nam và nữ, theo Mt. và Anut. cho thấy. Vì chỉ có qui trình giác quan (ngũ môn) thuần túy được nhắc đến ở đây. Vào giai đoạn này tham dục đối với một sắc nữ tính (rupa) (hoặc sắc nam tính) và sân hận trước đối tượng không được ưa thích khởi xuất là do tác ý thiếu khôn ngoan và do khai môn của đoán định cùng với quyết định sớm hơn nơi năm qui trình tâm; chẳng có tham dục nổi lên với các khái niệm (*vikappa*) dưới dạng “nam” hay “nữ tính” – điều này chỉ diễn ra ngay ý môn là nơi có ước muốn cộng với những khái niệm về nam tính và nữ tính nổi lên. Từ “căn” hay “gốc”; theo Mt. và Dt. I 324, đều ám chỉ đến những tốc hành tâm tại ngũ môn hay tại toàn bộ nhóm gồm bảy giai đoạn bắt đầu với hữ phần (*bhavanga*) và kết thúc bằng tốc hành tâm vì chúng là “căn” của ước muốn liên kết với từng khái niệm như vậy và vì là “căn” của tốc hành tâm tại ý môn vậy. [LSC]

[105] Xin đọc trong tác phẩm Anurādhapura

[106] Câu chuyện kể này xuất hiện với nhiều chi tiết hơn trong MA. ii. 145.

[107] Mt: họ cho biết đây là một loại rắn xuất hiện trên quần đảo Sinhale” xin đọc Dt. i. 325 [LSC]

[108] C<sup>e</sup> giải thích là *sammiñjitthā*: cũng như vậy MA và SA; Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) lại ghi là *Sammiñjayitthā* [LSC]

[109] C<sup>e</sup> giải thích là *sammiñjesin*; cũng như vậy Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA). MA và SA. [LSC]

[110] Sử dụng y nội bên trong. (*antaravāsaka*)

[111] Sử dụng hai loại y cà sa khác.

[112] C<sup>e</sup> giải thích là *-tumbato*; cả trong Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA), nhưng MA và SA thì giải thích là *-kumbhato*; Mt. thì giải thích là *tumbato veḷunāḷi-ādiudakabhājanato* = Dt. i. 327 [LSC]

[113] Hoặc “đang nằm xuống”.

[114] C<sup>e</sup> lại giải thích là *cittam bhavaṅgaṃ otāreti* [LSC]

[115] Mt “tốc hành tâm được gọi là “qui trình do duy tác tạo ra” (*kiriyaṃmaya-pavatta*) vì nó tạo ra cách thân và các duy tác khác nữa (*kiriya*) và vì nó do tổ khai môn hay là một qui trình thuộc toàn bộ lục môn [được gọi là như vậy] Anut. bình luận rằng đây chỉ là những ví dụ mang tính chất *phalūpacāra* và *kāraṇūpacāra* tương ứng mà thôi, có nghĩa là, đây là những cách sử dụng theo ấn độ của kết quả đối với nguyên nhân của chúng, hay ngược lại. trong trường hợp thứ nhất chúng ta nên dịch là “qui trình bao gồm duy tác” [LSC]

[116]

[117] C<sup>e</sup> và Mt. giải thích là *sīsam* còn hoà thượng Nānamoli lại dùng từ *Sīlam*. Mt. lại bình luận rằng: *Sīsam dhovati ti icchādāsabyā bhujissatam nāpeti; micchāpaṭipannehi vā pakkhittam ayasarajam dhovati*. “gội đầu” có nghĩa là, cho thấy họ được giải thoát khỏi cảnh tù túng do những nhu cầu cần thiết; hoặc giả giữ sạch bụi bậm do một số tiếng xấu [đang tích lũy trong đầu] do những kẻ đang thực hiện tu luyện một cách không đúng đắn. [LSC]

[118] *Paṭissayaviseso*. Không có trong Tự điển Pāli-Anh (PED). Tác phẩm Sammohavinodanī-Yojanā giải thích bằng từ *upassayaviseso* [Ny]

[119] Từ *Darita*, không thấy có trong Tự điển Pāli-Anh (PED)

[120] Mt: *pariggahitta-niyyānan ti* (hoặc giả [niệm] “ nắm bắt được lối thoát” hay “giúp hiểu biết được lối ra”) có nghĩa là, “với bản chất là lối thoát được nắm giữ cẩn thận.” điều này có nghĩa là “liên kết với bản chất là lối thoát vì nó xuất hiện ngay chánh đạo được coi như là thân xác v.v...” nói cách khác, “việc nhận thức” (*pariggaha*) chính là trí nhớ đó mà biết rõ được thân v.v... điều này có

nghĩa là “ an trú niệm là lối thoát được thấu triệt thông qua liên kết với nhận thức đó” xin đọc bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr 291 và bản dịch Ps. tr. 206 n. 14 [LSC]

[121] Ở đây Vbh hiểu là *ālokasaññī* không giống như “tương ánh sáng” Anut. giải thích là: “ Điều này có nghĩa là tương tương ứng với tầm (*vitakka*) vì tầm xuất hiện theo cách có thể đẩy lui được hôn trầm và thuy miên. Bằng cách thay thế bằng những cách đối nghịch lại. (*tadaṅga*) v.v... nói cách khác tầm thuộc loại này nổi lên được đề cập đến với tiêu đề là “tương.” [LSC]

[122] Như tự điển Chú Giải Pāli (CPD) gợi ý, thì ở đây *ālokā* phải được coi như là một tính từ chính vì thế E<sup>o</sup> giải thích là *āloko*). Cũng như đối với C<sup>e</sup>, Mt. và Vbh. [LSC]

[123] Cả hai Mt. và Anut. đều giải thích là *nirāvaraṇābhogā* (hay điều gì đó tương tự như vậy) – “là do hiểu biết mà không có bất kỳ trở ngại nào.”

[124] Mt. chỉ ra cho thấy lo lắng thực chất chính là “ân hận dựa trên thực hiện điều sai phạm cụ thể được coi như là một kết quả xảy ra nơi việc thiếu quả quyết như là : liệu có phải là thời gian không thích hợp (*vikāla*) hay không? đây là một từ dùng làm nguyên nhân cho ân hận đã được sử dụng ở đây [LSC]

[125] C<sup>e</sup> và Vbh cũng giải thích giống như vậy [LSC]

[126] Mt. đề cập đến một quan niệm cho rằng (*ti vadanti*) phần mô tả (*niddesa*) là một phần nhỏ của bản văn Vbh bắt đầu với: “Trong trường hợp đó, xả (bình thân) là gì vậy?” <259.9> trong khi đó việc tái khẳng định (*paṭiniddesa*) lại là một phần bản văn bắt đầu như sau: vị nào được phú cho xả (bình thân) này... ” <259.11> Mt. đã đưa ra hai quan điểm khác nhau. Trước tiên, Mt. gợi ý cho thấy con người được mô tả (*niddiṭṭha*) bằng toàn bộ những từ ở trên và được tái khẳng định (*paṭinidiṭṭha*) như sau (có nghĩa là, **samupeto**. v.v... là từ đồng nghĩa với **upeto** [“được phú bẩm cho”] liên quan đến tiếp đầu ngữ **pe** trong Vbh 259.12). hay việc tái khẳng định chỉ đơn giản gồm ba từ : **tena vuccati upekkhako** <259.12> (“chính vì thế người đó được gọi là người được phú bẩm với xả [bình thân]”).

Theo Anut. thì sáu từ bắt đầu với “người ta cho họ thấy” (*paññāpentī*) cho thấy “ý nghĩa của các từ” (*atthapada*) đó là của Nettipakaraṇa. Trong khi đó hai từ đầu tiên là: “họ cho biết” và “họ thuyết pháp” lại ám chỉ các “từ trong câu văn” (*vyañjanapada*). Điều này có liên quan đến cách giải thích của tập chú giải Netti để có một cách giải thích sâu rộng hơn. Xin đọc bản dịch Nett. Tr. 19 (Net 9 và NettA tr. 210 trong tác phẩm Nett) [LSC]

[127] Mt. lại ghi thêm những lời chú giải về bản tường trình Vbh đề cập đến thiền Jhana vô sắc giới thứ ba [LSC]

[128] C<sup>e</sup> giải thích là *dissamānena*. [LSC]

[129] Mt. giải thích là con số “mười hai” đã được đề cập đến hơn là con số “mười ba” vì chẳng có *kiriya-lokuttara-jhāna* thiền tối siêu thế. Nói cách khác Mt. đã gợi ý cho thấy là đệ tứ thiền Jhana chính là đặc tính Siêu thế nơi một vị A-la-hán ở đây có thể hiểu gồm tới mười ba tiết mục. Anut. chỉ biết cách giải thích ‘mười hai tiết mục’ mà thôi: *kiriyaṭṭo dvādasanna ti ca pāṭho atthi*. Rất có thể văn bản đã được bình thường hóa vào thời điểm Anut. [LSC]

[130] Mt. vạch ra rằng ta nên nói rằng: “do tướng hay Níp bàn thúc giục”. [LSC]

-ooOoo-

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

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

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 26-06-2007