

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

Chương Mười Ba

PHÂN TÍCH PHÁP VÔ LƯỢNG
(*Appamaññavibhanga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO TẠNG KINH

(a). Mẫu đề (*Mātikā*)

1881. [377] Giờ đây trong phần phân tích về pháp Vô Lượng tiếp theo sau đó, *Catasso* <272.1> (“bốn”) là cách phân chia số học.

1882. **Appamaññāyo** (“*pháp vô lượng*”): Các pháp nhờ có đặc tính lan tỏa (mở rộng) vô hạn. Do các pháp này hoặc lan tỏa khắp vô lượng chúng sanh làm đối tượng hay chỉ lan tỏa khắp một chúng sanh vô lượng duy nhất với đặc tính lan tỏa không hạn chế, chính vì thế ta gọi là pháp vô lượng.

1883. **Idha bhikkhu** (“*ở đây một vị Tỳ khuru*”): Có một vị Tỳ khuru sống trong giáo pháp này. **Mettāsahagatena** (“*câu hành với tâm từ*”): có được tình bằng hữu. **Cetasā** <272.2> (“*với tâm*”): với tâm tư. **Ekam disam** (“*một hướng [phương]*”): điều này khẳng định là việc các chúng sanh lan tỏa khắp gồm tóm trong một hướng [phương], liên quan đến chúng sanh đầu tiên được nắm giữ trong một hướng [phương] đó. **Pharivā** (“*toả khắp*”): tiếp xúc, đụng tới, biến thành đối tượng. **Viharati** (“*ngài trú*”): tạo ra trú xứ trong mọi oai nghi, đã được quyết định tại phạm trú. **Tathā dutiyam** (“*hướng thứ hai cũng giống vậy*”) chính vì nơi ngài cư trú tỏa khắp đến bất kỳ hướng [phương] nào trong số bốn phương hướng đó bắt đầu với hướng đông, cũng giống vậy ngài cũng thực hiện như vậy với hướng thứ hai tiếp theo sau đó và hướng thứ ba, hướng thứ tư là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

1884. **Iti uddham** <272.3> (“*ở trên*”): trong cùng phương cách thức đó hướng [phương] ở trên là điều được đề cập đến. **Adho tiriyaṃ** (“*ở dưới, xung quanh*”): cũng vậy ở hướng [phương] dưới và ở hướng [phương] chung quanh. Về điểm này, “*ở dưới*” tức là ở hướng phía dưới và “*xung quanh*” chính là những hướng [phương] ở giữa. Chính vì thế ngài đã gửi gắm tâm lòng tràn đầy tình bằng thân hữu của ngài đến khắp mọi phương hướng giống như một con ngựa trong rạp xiếc. Đến điểm này, lan tỏa khắp với tình thân hữu có giới hạn được chứng tỏ bằng cách nắm giữ từng phương hướng tách biệt với nhau.

1885. Nhưng **sabbadhi** (“*khắp mọi nơi*”) v.v... được nói đến nhằm mục đích cho thấy việc lan tỏa khắp không giới hạn. Về điểm này, **sabbadhi** (“*khắp mọi phương hướng*”) có nghĩa là ở khắp mọi nơi. **Sabbattatāya** <272.4> (“*đồng đều*”): đến với hết mọi chúng sanh được xếp loại thành thấp hơn, trung bình, cao hơn, thân thiện, không thân thiện, trung hoà, v.v... cũng giống như đối với chính bản thân mình (*attatā*); ngang bằng với chính mình (*attasamatā*) không phân biệt “*đây là một chúng sanh khác*.” là điều muốn nói tới ở đây. Hay nói cách khác, **sabbattatāya**: với toàn bộ các hiện trạng tâm, [378] không cho phép chính mình được phóng tâm ra ngoài cho dù chỉ là một chút xíu, là điều muốn

đề cập đến ở đây. **Sabbāvantam** (“toàn bộ”): nắm bắt toàn bộ các chúng sanh, liên kết với hết thảy mọi chúng sanh, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. **Lokam** (“thế gian”) chúng sanh thế gian.

1886. Nhưng **mettāsaḥagatena cetasā** (“với tâm câu hành với từ”) lại được đề cập đến một lần nữa ở đây vì muốn chúng tỏ các phương pháp bắt đầu với từ “dồi dào”; hoặc giả **mettāsaḥagatena cetasā** được đề cập đến trở lại ở đây vì có từ **tathā** (“giống như vậy”) hay có từ **itī** (“chính vì thế”) không được đề cập trở lại vì đây là trường hợp việc lan tỏa khắp [đi trước] có giới hạn, hay điều này được đề cập đến như là một kết luận. Và **vipulena** <272.5> (“dồi dào”) ở đây ta nên coi đó như là một đặc tính dồi dào lan tỏa khắp nơi. Nhưng điều này được **mahaggatam** (“quảng đại”) thông qua các cõi, **appamāṇam** (“vô lượng”) vì đặc tính giống nhau và vì đặc thù được vô lượng chúng sanh làm đối tượng, **averam** (“thoát khỏi oán thù”) do việc từ bỏ ác ý và thái độ thù địch và **abyāpajjam** (“thoát khỏi sân hận”) do việc từ bỏ đau buồn; không còn phải đau khổ chính là điều muốn nói đến ở đây. Điều ở vị trí đầu tiên này là ý nghĩa của mẫu đề (*Mātikā*) được đưa ra ngay lúc bắt đầu với các từ **mettāsaḥagatena cetasā** <272.1>

(b) Phân tích các từ.

1887. Giờ đây đến việc phân tích các từ (*padabhājanīya*) được khẳng định theo cách thức bắt đầu như sau: **Kathaṇ ca bhikkhu mettāsaḥagatena cetasā** <272.21> (“và làm sao một vị Tỳ khuru... với tâm câu hành với từ”), về điểm này, do đề mục thiền định này thích hợp với những ai có tánh sân hận (*dosacarita*), chính vì thế trước tiên để cho thấy nền tảng tình thân hữu của người đó liên quan đến người nào tình bằng hữu đã đạt đến an chỉ định, **seyyathāpi nāma ekam puggalam** <272.23> (“như thể thấy một người”) v.v... được đề cập đến ở đây.

1888. Về điểm này, **seyyathāpi nāma** (“như thể”) một tiểu từ có ý nghĩa là một ẩn dụ; như... một người” đó chính là ý nghĩa. **Piyam** (“yêu quý”): đáng yêu. **Manāpam** (“được yêu”) : một người biến lòng mình trở nên tốt lành. Về điểm này, ta gọi người đó là “đáng yêu” do cùng sống chung trước đó hay do lợi nhuận hiện nay; ta gọi người đó là “đáng yêu” do người đó có được những ân đức như vậy làm giới hạnh cho chính mình. Hay ta nên hiểu đen tối là do đặc tính không thiên vị khi bố thí; và đặc tính đáng yêu là do tính sẵn sàng trợ giúp và lời nói dễ thương; và cũng chính nhờ đặc tính quý mến này mà việc từ bỏ ác ý sẽ xuất hiện và kết quả là người đó được lan tỏa khắp niềm vui sung sướng vô tận do tình thân hữu mà ra và chính vì nhờ có đặc tính dễ thương này, đặc tính dưng dưng không tiếp tục tồn tại nhưng tầm và quý (*hirottappa*) được thiết lập, và kết quả là tính thân hữu được tầm và quý duy trì cẩn thận không thể diệt được. Chính vì thế “tình thân thương và tính dễ thương” cần thiết phải được vận dụng trong ẩn dụ này.

1889. **Mettāyeyya** <272.24> (“cảm thấy thân thiện”): được lan tỏa khắp với tình thân hữu; có thể tạo ra tình thân hữu và biến đặc tính này diễn ra lại có liên quan đến người đó, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.[379] **Evam eva sabbe satte** (“thực vậy chính vì thế toàn bộ các chúng sanh”); và chính vì ngài muốn đối xử trong tình thân hữu với người này, chính vì vậy dần dần ngài đã lan tỏa khắp với tình thân thiện và đã đạt đến an chỉ định (Absorption) nơi người đó và đạt đến pháp chế ngự được toàn bộ các chúng sanh ngay cả khi chúng chỉ mang đặc tính trung hoà hay thù địch, là ý nghĩa trong đoạn này.

1890. **Metthi mettāyanā** <272.24> (“tình thân ái, tính thân tình”), có ý nghĩa như đã nói ở trên.

1891. Các từ **vidisaṃ vā** (“hay phương hướng giữa”) được khẳng định nhằm mục tiêu giải thích ý nghĩa các từ **tiriyaṃ vā** (“hoặc giả là xung quanh”).

1892. **Pharitvā** <273.7> (“lan tỏa khắp”): đưng chạm tới bằng cách coi đó như là đối tượng. **Adhimuñcivā** (“tràn ngập”): lan tràn một cách kịch liệt (*adhikabhāvena muñcivā*); theo điều được lan tỏa ra, khá lan tràn. (*sumutta*), khá đặc trưng, khá phổ biến. Ý nghĩa ở đây là “lan tỏa ra” (*muñcivā*) theo cách thức đó.

1893. Trong phần mô tả về **sabbadhi** <273.13> (“ở bất kỳ nơi đâu”). v.v... vì ba từ này được cho là bao gồm toàn bộ, chính vì thế **sabbena sabbam** <273.14> (“trong toàn bộ các cách”).v.v... được đề cập đến để cho thấy toàn bộ ý nghĩa. Ý nghĩa điều đó vẫn giống nhau như đã đưa ra ở trên. (§1695)

1894. Trong phần mô tả về từ **vipulena** <273.27> (“đồi dào”) v.v... vì điều gì được coi là đồi dào thông qua lan tỏa khắp vô lượng chúng sanh bằng thiền chúng an chỉ định (Absorption) thì chắc chắn sẽ lan tỏa quảng đại dưới danh nghĩa là cõi và điều gì được lan tỏa quảng đại không giới hạn (vô lượng) do có được hành xử vô lượng được thoát khỏi oán thù nhờ từ bỏ được thái độ thù địch và điều gì thoát khỏi oán thù lại được giải thoát khỏi sân hận thông qua sân hận được từ bỏ đi; chính vì thế **yam vipulam tam mahaggatam** (“những gì có đồi dào thì lan tỏa quảng đại”) là điều muốn đề cập đến ở đây.

1895. Và ở đây, **avero abyāpajjo** <273.29> (“thoát khỏi oán thù, thoát khỏi sân hận”) được nói đến bằng cách đảo ngược lại giống. Hay cấu trúc nên được thực hiện với [từ giống đực] tâm thức trở thành vô lượng chính là tâm được thoát khỏi oán thù, và điều gì thoát khỏi oán thù thì cũng thoát khỏi sân hận. Hơn thế nữa, mỗi từ trước đó nên được hiểu theo nghĩa từng từ sau này, hay mỗi từ sau này cũng được hiểu theo nghĩa các từ trước đó.

1896. **Seyyathā pi nāma ekam puggalam duggatam durupetam** <273.35> (“như khi thấy một người không may mắn, bất hạnh”) được đề cập đến để cho thấy người này với tư cách là đối tượng lòng bi mẫn; vì lòng bi mẫn mạnh mẽ chỉ nổi lên khi có liên quan đến hạng người như vậy.

1897. Về điểm này, **duggatam** (“không may mắn”) người này rơi vào tình trạng do đau khổ ảnh hưởng đến. **Durupetam** (“bất hạnh”): do có thân ác hạnh. v.v... hay một người nào đó phải đi trong bóng tối liên quan đến định mệnh, gia cảnh, tài sản, v.v... mà trở nên “bất hạnh”. Cũng như người nào đó phải bước vào cảnh tăm tối do có thân ác hạnh, v.v... cũng là “bất hạnh”. Đây là điều chúng ta nên hiểu về vấn đề này.

1898. **Ekam puggalam piyam manāpam** <274.37> (“một người đáng yêu và đáng mến”) được đề cập đến ở đây để cho thấy người đó là đối tượng của tùy hỷ.

1899. [380] Về điểm này, nhờ định mệnh, gia đình và tài sản, v.v... một người được chúc phước chính vì thế mà trở nên “đáng quý mến” và người nào có triển vọng được chúc phước nhờ vào thân thiện hạnh, v.v... thì được gọi là “đáng yêu” ta nên coi điều trên đây là sự thật.

1900. **Neva manāpam na amanāpam** <275.38> (“không đáng yêu mà cũng không đáng ghét”) được đề cập đến ở đây để cho thấy người này là đối tượng của xả (bình thản). Về điểm này vì không đạt đến trạng thái bằng hũ, người này không đáng mến, vì không đạt đến pháp oán thù. Người này cũng “chẳng đáng yêu” đây là điều ta nên hiểu rõ.

1901. Toàn bộ những gì còn lại được đề cập đến ở đây ta đã được trình bày trong chương Tâm khởi sanh (*cittuppādaṅga*) [trong tác phẩm *Dhammasaṅgaṇī*] phương pháp tu tập đề mục thiền này được giải thích chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo (chương chín).

Kết thúc chương phân tích theo Tạng Kinh

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

1902. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp được phân tích theo phương pháp đã được đưa ra ở trên trong chương bản về Tâm Khởi Sanh (*cittuppādaṅga*) liên quan đến tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Ta nên hiểu ý nghĩa theo như phương pháp được khẳng định ở trên.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

C. Phần vấn đáp.

1903. Trong phần vấn đáp pháp từ vô lượng.v.v.. là thiện nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli. Nhưng liên quan đến tam đề cảnh, trong trường hợp tam đề ta không nên cho là tất cả đều có các đối tượng như vậy. Trong trường hợp tam đề cảnh nội phần, những pháp này cũng có một cảnh ngoại phần nữa.

1904. Nhưng trong phần phân tích các Pháp Vô Lượng này, chính Đức Phật đã diễn giải các pháp này trong chương phân tích theo Kinh Tạng với đặc tính hiệp thể mà thôi; cũng giống như trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp và trong phần vấn đáp; vì cho dù chỉ có ba phương pháp mang tính hiệp thể, thể nên cả ba chỉ là một mà thôi. Như vậy phần phân tích các pháp vô lượng cũng được diễn giải bằng cách phân tích trong ba giai đoạn.

Kết thúc phần phân tích các pháp Vô Lượng

-ooOoo-

Chương Mười Bốn

PHÂN TÍCH CÁC HỌC GIỚI

(*Sikkhāpadavibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO VI DIỆU PHÁP

(a). Mẫu đề (*Mātikā*)

1905. [381] Giờ đây đến chương phân tích các học giới được trình bày tiếp ngay sau đó. **Pañca**, 285.1> (“năm”) là cách phân loại số học. **Sikkhāpadāni** (“các học giới”) : Các giới luật cần phải được tu luyện; “các phần tu luyện” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Hơn thế nữa, tất cả các pháp thiện được truyền xuống đến chúng ta trên hết vẫn là các “học giới” (*sikkhā*) vì chúng ta nên tu luyện các học giới này. Nhưng bất kỳ yếu tố nào trong số năm chi giới làm căn bản (*pada*) đối với các học giới đó, hiểu theo nghĩa là nền tảng; như vậy vì là nền tảng cho việc tu học (*sikkhānam-padattā*), chúng đã trở thành những học giới nền tảng vậy.

1906. **Pāṇātipātā** (“[kiêng] không sát sanh”) : thoát khỏi tấn công (*atipāta*) và sát hại cuộc sống các sanh vật (*pāṇa*); [kiêng khỏi] sát sanh là ý nghĩa ở đây. **Veramaṇi** (“tránh xa”) : việc kiêng cử (*virati*). **Adinnādānā** <285.2> (“không lấy của cải gì không thuộc về mình”) = *adinassa ādānā*: “kiêng không lấy điều gì của người khác.” là ý nghĩa muốn nói ở đây. **Kāmesu** (“liên quan đến dục vọng”): liên quan đến dục vọng được coi như là những vật dục. **Micchācārā** (“[kiềm chế] khỏi tà hạnh”): [kiềm chế] khỏi tà hạnh thông qua phiền não dục. **Musāvādā** <285.3> (“[kiềm chế] khỏi vọng ngữ”): có nghĩa là kiêng không nói những lời bất trung thực.

1907. **Surāmerayamajjappamādaṭṭhānā** <285.4> (“[kiềm chế] những nguyên nhân tạo nên dễ duôi uống rượu và chất say”): ở đây từ **surā** (“rượu”) gồm năm loại: rượu bột mì (*piṭṭha*), rượu làm từ bánh (*pūva*), rượu làm bằng gạo (*odāna*), có pha men rượu trong đó (*kinṇa-pakkhitta*) và rượu chung cất (*sambhārasampayutta*). **Meraya** (“rượu mạnh”) cũng có năm loại đồ uống lên men (*āsava*): đồ uống lên men từ hoa (*pupphāsava*), đồ uống từ quả lên men (*phalāsava*): đồ uống lên men từ mật mía (*gulāsava*), đồ uống từ mật lên men (*madhāsava*) và được chung cất. Cả hai loại đồ uống này đều là **Majja** (“những chất say”) hiểu theo nghĩa chúng tạo ra tình trạng say sưa. Ước muốn nhờ đó họ uống những thứ đó gọi là **pamādaṭṭhāna** (“nguyên nhân tạo ra tính dễ duôi”) vì chúng chính là lý do để tính dễ duôi xuất hiện. Chính vì thế “chúng xuất phát từ những nguyên nhân tạo ra tính dễ duôi có liên quan đến rượu và chất say” (*surāmerayamajjamhi pamādaṭṭhānā*). Đây chính là ý nghĩa đầu tiên trong việc liệt kê ra trong lộ trình vậy.

(b). Phân tích các từ.

1908. Nhưng theo cách phân tích các từ, **yasmim**, **samaye kāmāvacaram** <285.6> (“cơ hội nào tâm thiện dục giới”) v.v... toàn bộ đều rõ ràng do phương pháp đã được khẳng định ở trên (xin đọc chú giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 54 tt). Nhưng không những chỉ có việc kiêng cử mới là học giới mà thôi đâu mà có ý cũng có thể là một học giới. Chính vì thế còn có một phương pháp thứ hai nhằm làm rõ điều

này và vì một học giới không chỉ bao gồm hai pháp trên nhưng còn có năm mươi điều và còn hơn thế nữa liên quan. Chính vì thế ta có phương pháp thứ ba được triển khai ở đây.

1909. Về điểm này, học giới có hai loại, học giới hiểu theo nghĩa văn hoa bóng bẩy (*pariyāya*) và học giới hiểu theo nghĩa đen (*nippariyāya*). Về điểm này, kiêng = *virati*) chính là học giới hiểu theo nghĩa đen. Được truyền xuống cho chúng ta trong Kinh Phật Pāli như là [382] “kiêng không sát sanh” đây không phải là cố ý và người nào đó kiêng cử, tránh xa không phạm phải điều này, điều nọ chỉ là việc kiêng cử mà thôi, chẳng xuất phát từ cố ý. Nhưng ngài lại diễn giải bằng cách đem vào cố ý; cũng giống vậy các pháp còn lại liên quan với cố ý; vì chính cố ý thù địch vào thời điểm ta phạm lỗi ta gọi là phạm ác hạnh (*dussīlya*). Chính vì thế [cố ý] được khẳng định ở đây chính là thiên giới (*susīlya*) vậy ngay cả vào thời điểm kiêng cử diễn ra, xúc. v.v... cũng được liệt kê vào loại này vì có liên quan tới việc kiêng cử này.

(c). Định nghĩa.

1910. Giờ đây nhằm mục đích truyền cảm hứng trí tuệ về các học giới này, một định nghĩa bắt đầu với “không sát sanh” nên được hiểu là (1) một pháp (*dharmato*). (2) là một phần (*koṭṭhāsato*), (3) là đối tượng (*ārammaṇato*), (4) là thọ (*vedanāto*), (5) là căn nhân (*mūlato*) (6) là nghiệp (*kammato*), (7) là điều đáng khiển trách (*sāvajjato*) và (8) là các phương tiện (*payogato*).

1911. Về điểm này, (1) là “các pháp” năm học giới này bắt đầu với “không sát sanh” chỉ là các pháp cố ý mà thôi.

1912. (2) “Là một phần” chúng là năm pháp hành nghiệp đạo (*kamma-patha*).

1913. (3) “Là đối tượng” sát sanh lấy mạng quyền làm đối tượng. Trộm cắp lấy các chúng sanh hay các pháp hành làm đối tượng. Tà dâm lấy phụ nữ và đàn ông làm đối tượng[1]. vọng ngữ lấy chúng sanh làm đối tượng hay các pháp hành làm đối tượng. Uống rượu lấy các pháp hành (formation) làm đối tượng

1914. (4) “Là thọ”. Sát sanh có thọ khổ, trộm cắp lại có ba thọ; có thọ thích thú nơi người lấy vật gì không phải là của mình, lại cười và hài lòng; vào thời điểm hoảng sợ thì có thọ khổ; nơi người nào lấy của người khác với thọ xả hay phi khổ phi lạc. Tà dâm có thọ lạc hay thọ phi khổ phi lạc. Vọng ngữ có ba thọ giống như những thọ trong khi trộm cắp. Uống rượu cũng có thọ lạc và thọ xả.

1915. (5) “Là căn nhân” sát sanh lấy sân và si làm căn nhân. Trộm cắp đôi khi lấy tham và si làm căn nguyên, đôi khi lấy sân si làm căn nhân. Tà dâm lại lấy tham và si làm căn nhân. Vọng ngữ đôi khi lấy tham và si làm căn nhân và đôi khi lại lấy sân và si làm căn nhân. Uống rượu lấy tham và si làm căn nhân.

1916. (6) “Là nghiệp”. Vọng ngữ ở đây là khẩu nghiệp chướng; điều còn lại chỉ là thân nghiệp mà thôi.

1917. (7) “Đáng chê trách”. Sát sanh đáng khiển trách hơn, giống như trộm của người khác và điều còn lại. Khác biệt giữa những vấn đề này đã được chứng minh ở trên (chú giải Bộ Pháp Tụ (Asl).97 tt)[2]. Nhưng đây lại là một phương pháp khác: Vì người nào giết một con kiến nhỏ là bị khiển trách ít hơn; người nào giết một con vật lớn hơn thì bị khiển trách nhiều hơn. Cũng vậy người nào giết một con chim nhỏ hơn thì bị khiển trách ít hơn là người giết một con lớn hơn, bị khiển trách nhiều hơn nếu giết con giông mào, giết con thỏ rừng lại bị khiển trách nặng hơn. Giết con hươu thì bị khiển trách nặng hơn là giết con thỏ, giết con bò thì bị khiển trách nặng hơn là giết con hươu, giết con ngựa thì đáng khiển trách hơn là giết con bò; người nào giết con voi thì còn bị khiển trách nặng hơn thế. Hơn thế nữa [383] người nào giết một người có ác hạnh thì đáng khiển trách hơn là giết một con voi, đáng khiển trách hơn thế nếu giết một người có hạnh tu như con bò *gorupasilaka*[3] giết một người tìm đến qui y Phật thì đáng khiển trách hơn. Nhưng nếu giết một người tuân giữ năm học giới thì đáng khiển trách hơn là giết một người chỉ mới qui y Phật.; bị khiển trách nhiều hơn thế nếu giết thầy Sa di. Và bị khiển trách nhiều hơn thế, nếu giết một vị Tỷ khưu bình thường và bị khiển trách nhiều hơn thế, nếu lại giết một vị Nhập Lưu, đáng khiển trách hơn thế, nếu lại giết phải một vị Nhất Lai, bị khiển trách nhiều hơn thế nếu giết một vị Bất Lai. Người nào giết một người đã đoạn tận mọi lậu hoặc lại đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1918. Trộm cắp, lại thuộc về một người có ác hạnh, thì đáng khiển trách ít hơn là lấy của một người có thiện hạnh; đáng khiển trách hơn nếu lấy của một vị đã quy y Phật; đáng khiển trách hơn nếu lấy của người đang tu luyện ngũ học giới; đáng khiển trách hơn nếu lấy của một thầy Sa di... lấy của một vị Tỳ khuru bình thường... của một vị Nhập Lưu... của một vị Nhất Lai... của một vị Bất Lai... [lấy của một người đã đoạn tận các lậu hoặc thì lại đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1919. Tà dâm thì ít khiển trách hơn nếu sai phạm lỗi với một người đàn bà có ác hạnh; đáng khiển trách hơn thế nếu phạm lỗi với người có hạnh tu như con bò *gorūpasīlaka*; đáng khiển trách hơn thế, nếu phạm lỗi với người quy y Phật, lại đáng khiển trách hơn thế nếu phạm lỗi với người đang tu luyện ngũ học giới... đáng khiển trách hơn thế nếu phạm lỗi với một Sa di ni... với Tỳ khuru ni bình thường thì đáng khiển trách hơn thế, phạm lỗi với một nữ Nhập Lưu thì đáng khiển trách hơn thế, phạm lỗi với một nữ Nhất Lai thì đáng khiển trách hơn thế ... phạm lỗi với một nữ Bất Lai lại đáng khiển trách hơn thế rất nhiều... tà dâm như lỗi phạm với một phụ nữ đã đoạn tận các lậu hoặc thì tất nhiên sẽ đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1920. Vọng ngữ trong lời nói sai quấy nhằm mục đích chiếm được nhiều hơn một đồng xu fa-đỉnh thì đáng khiển trách ít hơn; nhiều hơn thế, nếu nhằm mục đích chiếm được hai đồng xu fa-đỉnh; đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm được một nửa đồng *māsaka*... đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm được một đồng *māsaka*... đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm lấy năm đồng *māsaka*... đáng khiển trách hơn nếu nhằm mục tiêu chiếm được một nửa đồng *kahāpaṇa*... nói dối nhằm mục đích chiếm được một đồng *kahāpaṇa*... nói dối nhằm mục đích chiếm lấy một số tài sản vô giá thì lại đáng khiển trách hơn thế và đáng khiển trách hơn thế rất nhiều, nếu việc nói dối đó nhằm tạo ra chia rẽ Tăng Đoàn.

1921. Uống rượu trong việc uống rượu nếu chỉ uống một lượng (*pasata*) nhỏ thì đáng khiển trách ít hơn; nếu uống nhiều chung đây thì đáng khiển trách nhiều hơn. Nhưng điều đó tạo ra bất ổn nơi thân nơi kẻ nào uống nhiều. Nếu tạo ra việc tàn phá cả một làng, tàn phá cả một thị trấn thì đáng khiển trách hơn thế rất nhiều.

1922. Liên quan đến việc sát sanh. Ai sát sanh người đã đoạn tận mọi lậu hoặc thì đáng khiển trách hơn. Liên quan trộm cắp chính là lấy đi những gì thuộc người nào đã đoạn tận các lậu hoặc thì đáng khiển trách hơn; còn về tà dâm, đó chính là lỗi phạm với một vị Tỳ khuru ni là người đã đoạn tận các lậu hoặc thì đáng khiển trách hơn thế rất nhiều. Còn về vọng ngữ cũng như uống rượu, chính là điều tạo ra bất ổn nơi thân xác người nào sau khi đã uống quá nhiều, lại quấy phá cả một ngôi làng hay một thị trấn thì đáng khiển trách hơn rất nhiều. Nhưng người đáng khiển trách hơn cả là người với những lời nói dối của mình đã gây chia rẽ nơi Tăng Đoàn, vì đó là điều đáng sợ nhất và tạo ra vạ phạt phải thiêu huỷ trong hoả ngục kéo dài đến hàng ngàn kiếp (*kappa*).

1923. (8) “Làm phương tiện”: sát sanh bằng chính tay mình và bằng cách ra lệnh. Cũng giống như vậy nếu trộm cắp do chính tay mình thực hiện hay theo lệnh của người khác. Tà dâm, vọng ngữ và uống rượu chỉ bằng chính hành động của mình mà thôi.

1924.[384] Sau khi đã biết rõ định nghĩa “sát sanh” v.v... liên quan đến pháp. v.v... định nghĩa việc “kiêng tránh không sát sanh”, v.v... nên được hiểu liên quan đến (1) một pháp (*dharmato*) (2) liên quan đến một phần (*koṭṭhāsato*) (3) liên quan đến đối tượng (*ārammaṇato*) (4) liên quan đến thọ (*vedanāto*), (5) liên quan đến căn nhân (*mūlato*), (6) liên quan đến nghiệp (*kammato*), (7) liên quan đến việc phá bỏ (*khaṇḍato*), (8) liên quan đến việc thực hiện (*samādānato*) và (9) liên quan đến những phương tiện (*payogato*) là như thế nào.

1925. Về điểm này, (1) “Liên quan đến pháp”: năm cố ý liên tiếp nhau khớp với giới hiểu theo nghĩa trừu tượng lại chính là các pháp đó.[4]

1926. (2) “Liên quan đến phần”: chính là năm nghiệp đạo.

1927. (3) “Liên quan đến đối tượng”: kiêng không sát sanh. Sau khi đã biến mạng quyền của tha nhân làm đối tượng, kiêng khỏi cố ý (*volition*) thù nghịch với chính mình, với điều còn lại thì phương pháp hoàn toàn giống nhau. Đối với tất cả những vấn đề này, sau khi đã biến căn bản làm đối tượng lỗi phạm. Chỉ kiêng khỏi cố ý mà thôi.

1928. (4) “Liên quan đến thọ”: Tất cả hoặc là thọ lạc hay thọ xả mà thôi.

1929. (5) “Liên quan đến căn nhân”: nơi người nào kiêng cử bằng những phương cách tâm tương ưng với trí thì không có tham, sân và si làm căn nhân; nơi người nào kiêng cử bằng những phương tiện không tương ưng với trí họ cũng có vô tham, vô sân làm căn nhân.

1930. (6) “Liên quan đến nghiệp”: ở đây chỉ có kiêng cử khỏi vọng ngữ là khẩu nghiệp mà thôi. Điều còn lại là thân nghiệp.

1931. (7) “Liên quan đến lỗi phạm”: chỉ có người đời thì điều đó mới dứt, hoại đi; điều còn lại không thể hoại đi được. Tại sao thế? Vì người đời thường có giới nhất thời; họ thọ trì bất kỳ học giới nào có thể gìn giữ. Nhưng đối với các thầy Sa-di, một khi đã lỗi phạm thì toàn bộ đều hư hỏng hết; không những chỉ có ngũ giới này mà thôi, nhưng còn toàn bộ các học giới khác (thập giới) đối với giới cũng bị hư hỏng hết. Nhưng lỗi phạm của họ lại là những cơ sở để thực hiện sửa chữa. Khi những sửa chữa được thực hiện bằng cách nói rằng: “Tôi không hành động theo cách này cách nọ trở lại nữa” giới đã được thực hiện.

1932.(5) “Liên quan đến việc thực hiện” chúng được thực hiện do cả người nào quyết tâm như sau: ‘Tôi nhất quyết tu luyện ngũ giới’ và cả những người nào thực hiện các học giới này một cách riêng rẽ; và khi ngồi xuống trước mặt người khác thì các học giới đó cũng được thực hiện do người nào thực hiện nói rằng: tôi thực hiện ngũ giới thuộc giới và cả những ai thực hiện từng học giới riêng rẽ.

1933. (9). Liên quan đến các phương tiện: ta nên hiểu là toàn bộ đều ảnh hưởng trực tiếp đến chính chúng ta liên quan đến các phương tiện này.

(d) Phần tu luyện

1934. Giờ đây để vạch ra cho thấy những loại học giới đó bằng cách phân tích thành từng phần^[5] trong đó ngũ giới đã được khẳng định. Phần tu học này bắt đầu như sau **Katame dhammā sikkhā?** <290.36> (“những pháp nào được coi như là việc tu học?”) [385] Về điểm này, vì toàn bộ các pháp thiện thuộc bốn cõi đều là các việc tu học cả, vì chúng ta phải tu học các pháp này. Chính vì thế **yasmim samaye kāmāvacaram** <290.33> (“vào dịp nào có tâm thiện cõi dục giới?”) v.v. được đề cập tới để chỉ ra những việc tu học này; về điểm này, ta nên hiểu ý nghĩa bằng cách tìm hiểu thêm chi tiết trong Kinh Phật Pāli theo cách thức đã được khẳng định ở trên trong chương Tâm xuất khởi (*Cittuppādaṅṅda*) [trong tác phẩm Dhammasaṅgani]. Tuy nhiên ở đây chỉ đưa ra tiêu đề mà thôi.

Kết thúc chương phân tích theo Vi Diệu Pháp

B. PHẦN VẤN ĐÁP

1935. Trong phần vấn đáp thì những học giới là thiện .v.v..nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli.

1936. Nhưng liên quan đến Tam đề cảnh, thì những học giới ở đây được khẳng định như là “lấy chúng sanh làm đối tượng” vì chúng chỉ biến các hành (formation) chúng sanh làm đối tượng mà thôi, và vì toàn bộ những gì được mô tả bằng các từ ám chỉ việc thu thúc thực sự hiện hữu. Chính vì thế chúng được coi như là có cảnh hy thiếu và một cảnh hiện tại. Nhưng vì toàn bộ đặc tính ngoại phần của căn bản được kiêng tránh. Chính vì thế ta nên hiểu toàn bộ các pháp đó có một cảnh ngoại phần.

1937. Nhưng trong phần phân tích các học giới, cả trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp lẫn trong phần vấn đáp đều do Đức Phật diễn giảng dưới góc độ hiệp thể mà thôi và cả hai phương pháp này, vì mang đặc tính hiệp thể chỉ là một duy nhất mà thôi. Như vậy phần phân tích các học giới cũng được thuyết pháp bằng cách phân tích theo hai chu kỳ mà thôi.

Kết thúc phần phân tích học giới.

Chương Mười Lăm

PHÂN TÍCH CÁC ĐẠT THÔNG (*Paṭisambhidāvibhaṅga*)

A. CHƯƠNG PHÂN TÍCH THEO KINH TẠNG.

(a) Phần tóm tắt.

1938.[386] Giờ đây trong phần phân tích các đạt thông tiếp theo sau đó. **Catasso** <393.1> (“bốn”) là cách phân chia số học. **Paṭisambhidā** (“các đạt thông”) là những phạm trù (*pabheda*). Nhưng vì **atthe nāṇaṃ attha-paṭisambhidā** <293.3> (“trí có liên quan đến ý nghĩa chính là nghĩa đạt thông”) điều này sẽ được đề cập đến sau này, chính vì thế ta chỉ nên hiểu như là các phạm trù trí mà thôi, chứ không phải phạm trù của bất kỳ điều gì khác. Chính vì thế nhờ cách diễn tả **Catasso paṭisambhidā** (“bốn đạt thông”) ý nghĩa này được xét đến, cụ thể như sau: “có bốn loại phạm trù trí (*nāṇappabheda*)”.

1939. **Atthapaṭisambhidā** (“nghĩa đạt thông”) là đạt thông liên quan đến ý nghĩa (*atthe paṭisambhidā*) ý nghĩa là “trí rơi vào phạm trù có liên quan đến ý nghĩa” trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, việc diễn giải và định nghĩa ý nghĩa các phạm trù. Chính vì thế đối với những cách diễn tả còn lại.

1940. **Dhammapaṭisambhidā** (“pháp đạt thông”) là trí rơi vào phạm trù pháp (*dhamma*), trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, giải thích, định nghĩa về phạm trù pháp.

1941. **Niruttipaṭisambhidā** <293.2> (“ngữ đạt thông”) là trí rơi vào phạm trù liên quan đến việc thốt ra một ngôn ngữ nào đó. Trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, giải thích, định nghĩa về phạm trù ngôn ngữ.

1942. **Paṭibhāṇapaṭisambhidā** (“trí đạt thông”) là trí rơi vào phạm trù liên quan đến trí thông minh. Trí này có khả năng ảnh hưởng đến nhận thức, giải thích, và định nghĩa phạm trù trí thông minh.

1943. Giờ đây **atthe nāṇaṃ attha-paṭisambhidā** <293.3> (“nghĩa đạt thông chính là trí liên quan đến ý nghĩa”) v.v... được nói đến, nhằm chứng tỏ những đạt thông bằng cách phân tích chúng theo như chúng đã được đưa ra.

1944. Về điểm này, **attho** (“ý nghĩa. Mục tiêu”) nói vắn gọn chính là kết quả của nguyên nhân, (*hetuphalaṃ*). Vì điều đó phải được phục vụ (*araṇīya*)^[6] phải tới được, phải đạt đến do nguyên nhân; chính vì thế ta gọi là ý nghĩa (mục tiêu). Nhưng đặc biệt có năm điều, cụ thể là, bất luận điều gì được tạo ra có điều kiện, níp bàn, ý nghĩa điều được nói đến, kết quả (*vipāka*), tâm tố (*volition*) (*kiriya*). Nên được hiểu như là ý nghĩa (*attha*). Khi ta duyệt xét lại ý nghĩa. Trí rơi vào phạm trù liên quan đến ý nghĩa chính là nghĩa đạt thông vậy. (*atthapaṭisambhidā*)

1945. **Dhammo** (“Pháp”) ngắn gọn là điều kiện (*paccaya*). Vì cái gọi là “pháp” (*dhamma*) do xoay sở kiếm cách thực hiện (*vidahati*) bất luận điều đó là gì, đều khiến nó xuất hiện và cho phép điều đó tới được. Nhưng đặc biệt, có năm điều, cụ thể là: bất luận nguyên nhân tạo ra quả, (*hetu*), thánh đạo, [387] điều được nói ra, là pháp thiện, là pháp bất thiện, cũng nên được hiểu là “Pháp” (*dhamma*). Khi người nào đó duyệt xét lại Pháp đó, trí rơi vào phạm trù liên quan đến pháp luật chính là pháp đạt thông vậy.

1946. **Tattha dhammaniruttābhilāpe nāṇaṃ** (“trí liên quan đến việc thốt ra pháp ngữ đó”) cái gọi là ngôn ngữ tự nhiên (*sabhāvanirutti*) liên quan đến ý nghĩa đó và pháp đó; [trí] liên quan đến việc thốt ra ngôn ngữ đó. Khi một người duyệt xét lại ngôn ngữ tự nhiên đó bằng cách tạo ra tiếng động

âm thanh của đối tượng. Trí đó rơi vào phạm trù liên quan đến việc phát ra ngôn ngữ tự nhiên chính là ngữ đạt thông (*niruttipaṭisambhidā*). Như vậy ngữ đạt thông này dẫn đến tạo ra một âm thanh (các từ) làm đối tượng, chứ không phải một khái niệm làm đối tượng.

1947. Tại sao vậy? Vì trong khi nghe một tiếng động, ta biết rằng đây là ngôn ngữ tự nhiên, đây không phải là ngôn ngữ tự nhiên. Vì người nào đạt đến đạt thông này biết rõ khi xúc *phasso*[7] được cho là đây chính là việc thốt ra ngôn ngữ tự nhiên; và người đó biết rằng *Phassā* hay *Phassam*[8] được cho là đây không phải là ngôn ngữ tự nhiên. Cũng chính vì vậy đối với thọ *vedanā*[9] v.v... Nhưng liệu người đó có biết ngoài điều đó ra từ này còn là một danh từ (*nāma*), động từ (*ākhyāta*), tiếp đầu ngữ (*upasagga*), tiếp vĩ ngữ (*byañjana*) hay không? Từ thời điểm như vậy, khi nghe một từ, người đó biết rằng : đây là một ngôn ngữ tự nhiên; đây không phải là một ngôn ngữ tự nhiên. Kể từ đó thì người đó cũng biết được là như vậy.

1948. Nhưng câu chuyện sau đây được kể lại [trong tập chú giải][10] lại chối bỏ điều này, nói rằng Không phải nhiệm vụ của đạt thông này. Hình như Trưởng Lão Tissadatta đã cầm lấy chiếc gậy bằng vàng để thuyết giảng tại Wisdom Site và đưa ra cho thấy: “Điều gì ngoài mười tám ngôn ngữ tôi sắp nói đây? Nhưng điều ngài đưa ra không dựa vào đạt thông. Vì với đại trí của ngài, ngài đã học mỗi ngôn ngữ đó bằng cách nói ngôn ngữ đó. Chính vì thế sau đó ngài đã đưa ra cho thấy là chỉ nhờ vào việc học hành mà thôi.

1949. Nhưng ở đây, vì cho rằng chúng sanh học nói một ngôn ngữ, điều này chỉ có thể khẳng định được như vậy sau khi chúng sanh đã nói thạo ngôn ngữ đó; đối với người cha và người mẹ, khi con cái còn nhỏ, đặt chúng trên giường hay trên một chiếc ghế và họ nói ra từ này từ nọ, họ làm công việc này công việc kia. Những đứa trẻ sẽ định nghĩa được âm thanh này âm thanh nọ của cha mẹ như thế này: “ Nhờ điều này ta nói ra được điều đó, nhờ điều này ta nói ra điều nọ”, và thời gian trôi qua, chúng biết được toàn bộ một ngôn ngữ. Người mẹ là người Tamil. Người cha là người Andhaka. Những đứa trẻ do họ sanh ra, nếu như chúng được nghe tiếng người mẹ nói trước thì nó sẽ nói ngôn ngữ Tamil; nếu đứa trẻ nghe tiếng nói của người cha trước thì nó sẽ nói ngôn ngữ Andhaka. Nhưng nếu nó không nghe được tiếng nói của cả cha lẫn mẹ chúng, thì nó sẽ nói tiếng Magadha. Và người nào được sanh ra giữa rừng sâu không có lấy bất kỳ ngôi làng nào và ở đó cũng chẳng có người nào mà nói cả thì người đó cũng vậy, khi tạo ra âm thanh tiếng nói. Theo chính sở thích của người đó, [388] người đó chỉ nói tiếng Magadha mà thôi và trong hoả ngục, trong kiếp sống súc sanh nơi cõi quỷ ma nơi cõi con người, và nơi cõi Phạm Thiên. Ở mọi nơi ngôn ngữ Magadha là tuyệt vời nhất.

1950. Về điểm này, ngôn ngữ còn lại trong số mười tám ngôn ngữ bắt đầu tiếng Otṭa, tiếng Kirāta, tiếng Andhaka, tiếng Hy Lạp và tiếng Tamil, đều thay đổi; chỉ có tiếng Magadha này thôi được chính xác gọi là hoàn hảo nhất được các vị Phạm Thiên sử dụng. Không bao giờ thay đổi. Kể cả Đức Thế Tôn khi công bố Phật ngôn trong Tam Tạng cũng đã sử dụng tiếng Magadha. Tại sao vậy? Chính vì bằng cách này thì dễ dàng suy diễn ra được ý nghĩa. Vì có sự chậm trễ duy nhất đối với Phật ngôn được công bố trong bản văn viết bằng tiếng Magadha là điều đã diễn ra khi lọt đến tai những vị nào đã đạt đến đạt thông mà thôi; Nhưng khi tai nghe chỉ đúng phải. Thì ý nghĩa xuất hiện theo hàng trăm kiểu khác nhau, thậm chí cả hàng ngàn kiểu là đang khác. Nhưng một bản văn được công bố bằng một ngôn ngữ khác, cần phải được học hỏi bằng những chuyên chỉ liên tục. Nhưng đối với một người bình thường thì chẳng bao giờ đạt đến được đạt thông, cho dù người đó có học rất nhiều đi chăng nữa và cũng chẳng có bất kỳ một vị đò đệ thánh nào lại không đạt đến được đạt thông đâu.[11]

1951. **Ñāṇesu ñāṇaṃ** <293.5> (“trí liên quan đến các loại trí”) khi chúng ta duyệt xét lại trí bằng cách biên trí đã hoàn tất trở thành đối tượng, thì trí rơi vào phạm trù trí đạt thông (*paṭibhāṇa-paṭisambhidā*).

1952. Nhưng ta cũng nên hiểu bốn đạt thông này cũng được phân thành hai giai đoạn và hiển hiện vì năm lý do.

1953. Hai giai đoạn nào đây? Giai đoạn thuộc nơi bậc hữ học và nơi bậc vô học (*asekkha-bhūmi*). Về điểm này, những đạt thông nơi Trưởng lão Sāriputta, Trưởng lão Mahāmoggallāna, Trưởng lão Đại Ca Diếp, Trưởng lão Mahākaccāyana, Trưởng Lão Mahākoṭṭhita và tám mươi vị đại Trưởng lão rơi vào phạm trù những bậc vô học. Những đạt thông nơi Trưởng Lão Ananda, Gia chủ Citta, Cận sự nam Dhammika, Gia chủ Upāli, Cận sự nữ Khujjuttarā v.v... lại rơi vào phạm trù những bậc hữ học. Chính vì thế mà các đạt thông này có thể phân loại thành hai lãnh vực.

1954. Chúng xuất hiện nhờ năm lý do nào vậy? (1) Qua chứng đắc (*adhigama*). (2) Qua khả năng, am hiểu Kinh Phật (*pariyatti*). (3) Qua thính giác (nghe) (*savaṇa*), (4) qua đặt câu hỏi, (5) qua những việc thực hiện trong quá khứ (*yoga*).

1955. Về điểm này. (1) “Chứng đắc” chính là bậc A-la-hán; vì những đạt thông trở nên hiển nhiên nơi vị nào đã đạt đến bậc đó. (2) “Khả năng” thông hiểu Kinh Phật, chính là biết rõ Phật ngôn; vì những đạt thông chỉ trở thành hiện hữu nơi những ai đang học hỏi điều đó. (3) “Lắng nghe” chính lắng nghe giáo Pháp, vì những đạt thông chỉ trở thành hiện thực nơi vị nào lắng nghe Phật Pháp một cách chăm chú. (4) “Đặt câu hỏi, vấn nạn.” Chính là cách giải thích về ý nghĩa (*atthakathā*); [389] Vì những đạt thông, chỉ trở nên hiện hữu nơi vị nào đã giải thích được ý nghĩa Kinh Phật Pāli người đó đã học hỏi. (5) “Công việc trước đó” Chính là công việc tu thiền trước đó, nắm bắt được các đề mục thiền trong kiếp quá khứ, bằng phương pháp “đi tới đi lui”[12] vì những đạt thông chỉ trở nên hiện hữu nơi vị nào trước đó đã hành thiền.

1956. Về điểm này, (1) những đạt thông trở thành hiện thực nơi Trưởng Lão Tissa là con trai của một điền chủ tên là Punabbasu (*punabbasukuṭumbikaputta*) do ngài đã chứng đắc A-la-hán. Hình như sau khi ngài đã học hỏi Phật ngôn tại Ceylon. Ngài đã đi tới bờ biển bên kia; và học hỏi Phật ngôn dưới sự hướng dẫn của một vị thiền sư người Hy Lạp tên là Dhammarakkhita. Sau khi ngài đã quay trở về. Nghi ngờ nổi lên nơi ngài liên quan đến một câu Kinh Phật duy nhất khi ngài đã đặt chân đến cảng và bước lên tàu; ngài đã quay trở lại để thực hiện một cuộc hành trình hàng trăm dặm đến gặp thiền sư của ngài. Trên đường đi, ngài đã giải thích câu hỏi của người điền chủ, là người đã đặt niềm tin, đưa cho người đó một chiếc áo len trị giá một trăm ngàn đồng tiền [bạc]. Người đó đem chiếc áo đến vị thiền sư và dâng cho ngài. Vị Trưởng lão liền cắt chiếc áo ra thành từng mảnh bằng con dao nhỏ và đem treo ở đằng sau chiếc ghế ngồi của ngài. Với mục đích gì vậy? Nhằm mục đích tỏ lòng từ bi nhân hậu với những thế hệ tiếp theo. Hình như ngài suy nghĩ như sau: “Bằng cách nghĩ về con đường chúng ta đã vượt qua, trong tương lai, những bạn hữu trong cuộc sống phạm hạnh sẽ tin tưởng rằng việc tu luyện cần phải được thực hiện, và vị Trưởng Lão Tissa đã gỡ bỏ được mối nghi ngờ với sự trợ giúp của ngài thiền sư của mình. Vào lúc xuống tàu rời hải cảng Jambukola, ngài đi đến một thiền viện có tên là Vālika vào thời điểm người ta đang quét sân thượng ngôi chùa và cả ngài nữa cũng tham gia quét chùa tại đó.[13] Ngắm nhìn nơi ngài đã quét qua và suy nghĩ: Đây là nơi vị Tỳ khuru đã thoát khỏi mọi tham lam quét dọn. Các vị Tỳ khuru cư trú tại chùa đặt câu hỏi về mục tiêu quan sát của vị Trưởng lão vì ngài đã đạt đến đạt thông; vị Trưởng lão đã giải thích từng câu hỏi các vị Tỳ khuru nêu lên.

1957.(2) Nhưng những đạt thông được thể hiện nơi vị Trưởng lão Tissadatta và Trưởng lão Nāgasena do “khả năng” thông hiểu Kinh Phật của ngài.

1958. (3) Những đạt thông trở thành thể hiện nơi vị Thầy Sadi Sudhamma thông qua lắng nghe Phật Pháp một cách chăm chú. Hình như thầy Sadi là cháu trai của Trưởng Lão Dhammadinna, là cư dân tại Vālaṅgara[14] và ngài đã chứng đắc A-la-hán ngay tại phòng Razor (*Khuragga*) chính lúc đang ngồi và lắng nghe nơi vị trí vị Trưởng Lão Matula đang định nghĩa Phật Pháp là gì, thì Tam Tạng đã trở thành quen thuộc với ngài.

1959. (4) Nhưng đạt thông trở nên hiển hiện nơi Trưởng lão Tissadatta đã trở thành hiện hữu khi ngài diễn giải ý nghĩa kinh Phật Pāli ngài đã học hỏi được.

1960. (5) Tuy nhiên vẫn còn có [390] vô số các vị thiền sinh trong quá khứ đã biến đạt thông được thể hiện thông qua nhiệm vụ đi tới đi lui, đang khi tự tu luyện một đề mục thiền thích hợp.

1961. Nhưng trong số những lý do này, ba lý do, cụ thể là, khả năng (thấu hiểu Kinh Phật), lắng nghe và đặt câu hỏi. Là những lý do mạnh mẽ đối với chính phạm trù,[15] công việc tiền kiếp là nguyên nhân mạnh để đạt đến chứng đắc.[16] Nhưng đối với phạm trù, phải chăng hay không phải những phạm trù trở thành nguyên nhân chẳng? đúng là như vậy, nhưng không theo cách thức này[17]; mặc dù có hay không có khả năng, lắng nghe và được đặt câu hỏi. Trong quá khứ, thì chẳng có đạt thông nào được thể hiện thông qua những công việc trong quá khứ; chẳng có đạt thông nào xuất hiện nơi các công việc quá khứ mà không thấu hiểu được các hành (formation) cả trong quá khứ lẫn hiện tại, nhưng cả hai yếu tố này lại khiến cho những đạt thông được thể hiện bằng cách hỗ trợ lẫn cho nhau.

Kết thúc chú giải đoạn tóm lược

(b) Đoạn phạm trừ.

1962. Giờ đây để phân tích các đạt thông bằng phương pháp chứng tỏ năm ý nghĩa (*attha*) và năm pháp (*dhamma*) nơi các phạm trừ (*pabhedā*) [đa dạng] đã được giải thích chung với nhau trong đoạn tóm lược (*saṅgahavāra*). Ta bắt đầu đề cập đến phạm trừ (*pabhedavāra*) theo phương cách như sau với từ *Catasso* <293.6> (“bốn”) trở lại. Gồm có năm đặc tính như thể đoạn “chân đế” (*saccavāra*), đoạn “nguyên nhân” (*hetuvāra*), đoạn “pháp” (*dhammavāra*), đoạn “duyên khởi” (*paccayākāravāra*), và phần “khả năng thông hiểu” Kinh Phật (*pariyattivāra*).

1963. Về điểm này, đoạn “chân đế” <293.8> được khẳng định cho thấy (a) “thực trạng ý nghĩa” (*atthabhāva*) có nghĩa là, “hiện trạng quả” về phía Khổ đế nổi lên có điều kiện; và về phía Níp bàn phải được đạt đến thông qua một điều kiện, và (b) về phía “hiện trạng pháp” (*dhammabhāva*) “hiện trạng nguyên nhân” về phía nguyên nhân xuất khởi tạo ra thánh quả và về phía thánh đạo giúp ta đạt đến Níp bàn.

1964. Nhưng trong đoạn “nguyên nhân” <293.14> được khẳng định cho thấy (a) thực trạng “pháp” về phía bất kỳ nguyên nhân nào tạo quả của một nguyên nhân, và (b) “hiện trạng ý nghĩa” của quả nơi một nguyên nhân bất kỳ. Và ở đây, do có sự tiếp nối liên tục, “nguyên nhân và hiệu quả” thì pháp đạt thông (*Dhammapaṭisambhidā*) mô tả đầu tiên theo thứ tự. [18]

1965. Nhưng đoạn các “pháp” (*dhamma*) <293.20> được khẳng định để cho thấy (a) “hiện trạng ý nghĩa” về phía những hiện trạng được phát sanh từ nguyên nhân này nguyên nhân nọ được phân thành sắc giới và vô sắc giới, và (b) “hiện trạng Pháp” về phía nguyên nhân này nguyên nhân nọ cũng được phân thành sắc giới và vô sắc giới. [19]

1966. Nhưng đến đoạn “duyên khởi” <294.1> được khẳng định để cho thấy (a) “hiện trạng ý nghĩa” liên quan đến lão và tử, v.v... và (b) “hiện trạng pháp” liên quan đến sanh, v.v... được gọi là “nguồn gốc” của lão, nguồn gốc của tử v.v... [20]

1967. Sau đó đến đoạn “khả năng thông thạo [Kinh Phật] <294.19> được khẳng định để cho thấy (a) “hiện trạng pháp” về phía bất kỳ điều gì được đề cập đến và được gọi là “khả năng” và (b) “hiện trạng ý nghĩa” về phía ý nghĩa thuộc những gì phải được đạt đến thông qua nguyên nhân được gọi là “điều được đề cập đến”

1968. Và về mặt ấy, vì nhờ hiểu biết điều được đề cập đến, ta biết được ý nghĩa của nó. Chính vì thế, do có liên tục tính nơi “điều được đề cập tới” chính là ý nghĩa những gì ta nói đến ở đây. “Pháp đạt thông được mô tả đầu tiên. Theo thứ tự này và chỉ nhằm mục đích cho thấy loại khả năng (*pariyatti*) về pháp mà đoạn tái khẳng định (*paṭiniddesa*) được khẳng định tiếp theo sau câu hỏi **Tattha katamā dhammapaṭisambhidā?** <294.21> (“về mặt ấy, pháp đạt thông là gì vậy?”) [391] Về điểm này, các bản văn được trích một cách toàn diện [21] bằng chín chi phần bắt đầu với kệ kinh *sutta* <294.22>. **Ayaṃ imassa bhāsītassa attho, ayaṃ imassa bhāsītassa attho** <294. 25> (“đây chính là ý nghĩa của điều đã được nói ra, đây chính là ý nghĩa của điều đã được đề cập đến.”): và trong thí dụ này, cũng vậy các bản văn được trích toàn diện bằng “điều đã được đề cập tới”

Kết thúc chương phân tích theo Kinh Tạng

B. Chương phân tích theo Vi Diệu Pháp.

1969. Về điểm này, có ba loại đạt thông thuộc hiệp thể. Nghĩa đạt thông được pha trộn giữa yếu tố hiệp thể và yếu tố siêu thể; vì đạt thông đó cũng được coi là siêu thể bằng trí thánh đạo và thánh quả lại có níp bàn làm đối tượng. Trong chương phân tích theo Vi Diệu Pháp ta thực hiện việc giải thích với bốn đoạn bằng cách đặc tính thiện, bất thiện, quả và duy tác. Về điểm này, những đạt thông nên được hiểu [22] là bốn trong trường hợp mỗi cách mô tả về tâm một cách toàn bộ như là tâm thiện như đã được phân loại ở trên trong đoạn bàn về Tâm Khởi Xuất (*Cittuppāda*). Chính vì thế trong trường hợp các tâm bất thiện liên quan đến đoạn quả và duy tác. Chỉ có ba đạt thông được sắp loại

mà thôi trong trường hợp mỗi tâm quả và tâm duy tác. Loại ra ngoài pháp đạt thông do bao gồm các đoạn quả và duy tác vào ý nghĩa. Nhưng Kinh Phật Pāli lại tóm lược bằng cách chỉ đưa ra cho thấy các chủ đề mà thôi ta nên hiểu theo chi tiết được truyền lại như đã đề cập đến ở trên.

1970. Nhưng tại sao, như đã được đề cập đến trong trường hợp các đoạn nói về thiện và bất thiện như sau **tesaṃ vipāke nānaṃ atthapaṭisambhidā** <295.3> (“trí về quả chính là nghĩa đạt thông”) lại không được đề cập đến một cách thích đáng ở đây: “Trí về Pháp về những gì là kết quả chính là pháp đạt thông vậy” (*yesaṃ dhammānaṃ ime vipākā tesu nānaṃ dhammapaṭisambhidā*)? Vì điều này đã được nói đến ở trên. Nếu như vậy, liệu có phải vì “trí về kết quả là nghĩa đạt thông chăng? (*tesaṃ vipākā nānaṃ atthapaṭisambhidā*)”? đã được đề cập đến ở trên không nên nói đến ở đây hay sao? Tại sao vậy? Chính là vì ta không nói đến chúng ở trên thông qua khởi sanh tâm quả và tâm duy tác; và trong trường hợp đoạn duy tác. Đoạn “thuộc các pháp nào là duy tác (*yesaṃ dhammānaṃ ime kiriya*), thật là không thích hợp. Chính vì thế trong trường hợp cả hai thuộc đoạn này chỉ có ba đạt thông được phân tích mà thôi.

1971. Về điểm này, **yāya niruttiyā tesaṃ dhammānaṃ paññatti hoti** <295.4> (“ngôn ngữ nhờ đó chúng ta biết được các pháp đó.”) có nghĩa là “ngôn ngữ (*nirutti*) thông qua phương tiện đó chúng ta biết được như sau: “Đây là xúc, đây là thọ” thuộc những pháp đó như đã được khẳng định theo cách thức sau đây: đã có xúc nổi lên.”

1972. **Tatra dhammaniruttābhilāpe nānaṃ** <295.5> (“về điểm này trí liên quan đến việc công bố ngôn ngữ về Pháp, đã trở thành một cách tự nhiên khiến ta nhận biết được những pháp trên đời này (*sabhāvapaññatti*), [23] Khi điều gì đó diễn ra liên quan đến ý nghĩa và pháp; chỉ có trí nổi lên bằng cách phát ra âm thanh thì đối tượng của nó mới được diễn giải ở đây.”

1973. **Yena nānena** <295.6> (“trí nhờ đó...”): nhờ trí có được về trí đạt thông nhờ đó. [392] **Tāni nānāni jānāti** (“ngài biết được những loại trí”): ngài biết được ba loại trí đạt thông khác.

1974. Giờ đây để cho thấy trí nào giúp ta biết được những loại trí liên quan đó xuất hiện, ngài nói tiếp **imāni nānāni idam atthajotakāni** (“những loại trí này soi sáng cho biết ý nghĩa này.”) Về điểm này, **Idam-atthajotakāni** <295.7> (“soi sáng cho biết ý nghĩa này”): có nghĩa là chúng mang đặc tính soi sáng, làm rõ ý nghĩa này, ý nghĩa ở đây chính do chúng soi sáng, làm rõ phân định được ý nghĩa đặc biệt này; **Iti nānesu nānaṃ** (“trí liên quan đến những loại trí như sau”): trí xuất hiện liên quan đến ba loại trí theo cách này là **paṭibhāṇaṭisambhidā** (“trí đạt thông”). Về điểm này, cho dù trí đạt thông biết rõ nhiệm vụ các loại đạt thông khác như vậy: “Đây chính là nhiệm vụ, đây chính là nhiệm vụ” Tuy nhiên nó không thể tự thực hiện những nhiệm vụ, giống như vị diễn giảng Phật Pháp có rất nhiều trí so với một vị thuyết giảng Phật Pháp có ít hiểu biết hơn.

1975. Hình như có hai vị Tỳ khuru; một vị có rất nhiều hiểu biết, còn vị kia có học thức ít hơn. Cả hai người cùng tham dự một khóa thuyết giảng Phật Pháp (*dhammakathāmagga*). Về vấn đề này, vị Tỳ khuru có ít học thức lại có giọng nói tốt; giọng nói của vị kia thật nghèo nàn hơn. Ở mỗi nơi họ đi tới, vị có ít học thức song lại có giọng nói tốt giảng giải Phật Pháp và làm say mê toàn thể thính giả nhờ giọng nói tuyệt vời của mình, chúng sanh nghe thuyết pháp và tâm họ được khơi động và sáng khoái. Họ nói: “Theo cách thức thuyết pháp người đó chắc chắn phải là vị thấu hiểu Tam Tạng nằm lòng.” Nhưng vị thuyết pháp tốt lại nói: “Chính do việc nghe thuyết pháp mà các người biết được người đó có phải là người thuộc nằm lòng Tam Tạng hay chăng và do ngài có thể diễn giảng Phật Pháp và làm cho toàn bộ thính giả cảm động. Về điểm này, ta nên hiểu rằng cho dù trí đạt thông biết rõ những nhiệm vụ của người khác, chính là vì vị Tỳ khuru có kiến thức sâu rộng thì biết rõ nhiệm vụ của mình hơn là vị có ít học thức, chính vì thế người đó không thể thực hiện được nhiệm vụ đó. Điều còn lại đã rõ ràng.

1976. Sau khi đã phân tích những cách đạt thông theo pháp thiện... v.v... tâm khởi sanh, giờ đây ngài nói **Catasso paṭisambhidā** <303.5> (“bốn cách đạt thông”) để cho thấy lãnh vực chính là vị trí các đạt thông khởi sanh.

1977. Về điểm này, có câu này **tisso paṭisambhidā kāmāvacarakusalato catūsu nāṇasampayutta cītesu**. <303.7> (“ba loại đạt thông[khởi sanh] vì liên quan đến pháp thiện thuộc cõi dục giới, trong bốn tâm tương ứng với trí.”) do cách thức các vị hữ học (*sekkha*) khẳng định. Đối với pháp đạt

thông khởi sanh nơi bốn tâm thiện tương ưng với trí, bằng cách biến giới pháp nơi năm khía cạnh đã nói đến ở trên làm đối tượng vào thời điểm duyệt xét ngôn ngữ. Trí đạt thông nổi lên [393] bằng cách biến hiểu biết hoàn tất được toàn bộ đạt thông đối tượng này vào thời điểm duyệt xét lại trí.

1978. **Kiriyato catūsu** <303.8> (“*liên quan đến duy tác, nơi bốn tâm tương ưng với trí*”): tuy nhiên, theo cách các vị vô học (*asekkha*) đã khẳng định. Do việc pháp đạt thông nổi lên nơi bốn tâm duy tác tương ưng với trí bằng cách biến pháp theo năm khía cạnh đã đề cập đến ở trên về làm đối tượng vào thời điểm duyệt xét lại. Cũng giống như vậy ngữ đạt thông nổi lên bằng cách tạo ra tiếng động là đối tượng vào thời điểm duyệt xét lại ngôn ngữ. Trí đạt thông nổi lên bằng cách biến trí, đã hoàn tất toàn bộ điều này làm đối tượng vào thời điểm duyệt xét lại trí.

1979. **Atthapaṭisambhidā etesu c’eva uppajjati** <303.9> (“*nghĩa đạt thông khởi xuất liên quan đến những vấn đề này.*”): Tuy nhiên, cả bậc hữ học lẫn bậc vô học đều khẳng định điều này theo cách riêng của họ theo đó đạt thông này nổi lên nơi bậc hữ học bốn tâm thiện tương ưng với trí, bằng cách biến ý nghĩa năm khía cạnh đã đề cập đến ở trên về đối tượng vào sát na duyệt xét lại; nơi thánh đạo và thánh quả của họ vào sát na thánh đạo và thánh quả; nhưng lại nổi lên nơi bốn tâm duy tác tương ưng với trí của bậc vô học bằng cách biến ý nghĩa thuộc loại đối tượng nói đến ở trên vào sát na duyệt xét lại; và vào sát na thánh quả nơi thánh quả cao nhất của bậc sa môn; như vậy những vấn đề này khi nổi lên nơi bậc hữ học và nơi bậc vô học cũng xảy ra giống như vậy nơi các lãnh vực này. Chính vì thế phương pháp này được giải thích nhằm mục tiêu cho thấy rõ các lãnh vực đạt thông vậy.

C. PHẦN VẤN ĐÁP.

1980. Trong phần vấn đáp bốn đạt thông có thể là pháp thiện.v.v..nên được hiểu theo Kinh Phật Pāli.

1981. Nhưng liên quan đến Tam đề cảnh, vì ngữ đạt thông chỉ nghe cảnh thính là đối tượng thế nên có cảnh hy thiếu. Nghĩa đạt thông có cảnh hy thiếu nơi người nào duyệt xét lại ý nghĩa vừa được gọi là kết quả thuộc dục giới và thuộc duy tác và y tương sinh; cảnh đạo đại nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa thuộc loại đạt thông về cõi sắc giới và cõi vô sắc giới, đạt thông này có cảnh vô lượng nơi người nào duyệt xét lại ý nghĩa thánh quả siêu thế và ý nghĩa tối thượng, tức là Níp Bàn.

1982. Pháp đạt thông có cảnh hy thiếu nơi vị nào duyệt xét lại pháp thiện thuộc cõi dục giới, pháp bất thiện và cả pháp thiện làm nguyên nhân nữa; đạt thông này có cảnh đạo đại nơi vị nào duyệt xét lại pháp thiện thuộc cõi sắc giới và thuộc cõi vô sắc giới. [394] nó có một cảnh vô lượng nơi vị nào duyệt xét lại pháp thiện siêu thế và lấy pháp làm nguyên nhân.

1983. Trí đạt thông có cảnh hy thiếu nơi vị nào duyệt xét lại các loại trí thiện thuộc cõi dục giới và các loại trí thánh quả và duy tác. Đạt thông này cũng có cảnh đạo đại nơi vị nào duyệt xét lại các loại trí thuộc thiện, quả, duy tác sắc giới và vô sắc giới, và nơi vị nào đang nhận ra các cảnh đó; đạt thông này cũng có cảnh vô lượng nơi vị nào duyệt xét lại các loại trí thiện và thánh quả siêu thế nữa.

1984. Nghĩa đạt thông cũng có thể lấy thánh đạo làm nguyên nhân thông qua câu sanh duyên, thông qua tu tập thánh đạo với tinh tấn dẫn đầu lại có đạo thành trường với dục hay tâm dẫn đầu, điều này không được coi là như vậy; pháp đạt thông lại lấy đạo thành cảnh vào sát na duyệt lại thánh đạo nơi vị nào đang duyệt lại bằng cách chú tâm đến thánh đạo. Đạt thông có đạo thành trường thông qua cảnh trường. Biện tài đạt thông cũng có đạo thành cảnh vào sát na duyệt xét lại trí thánh đạo nơi vị nào đang duyệt xét lại bằng cách duyệt xét lại các loại trí còn lại điều này không thể coi đó như là cảnh trường như vậy.

1985. Ngữ đạt thông. Vì đạt thông này chỉ lấy cảnh thính hiện tại làm đối tượng, cũng có cảnh hiện tại. Nghĩa đạt thông nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa quả và ý nghĩa duy tác quá khứ; nơi vị nào đang duyệt xét lại y tương sinh cũng có cảnh quá khứ; nơi vị nào đang duyệt xét lại đạt thông hiện tại thì có cảnh hiện tại; nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa tội đĩnh siêu thế thì không thể cho là có đối tượng như vậy. Pháp đạt thông, nơi vị nào đang duyệt xét lại điều thiện, bất thiện và cả pháp làm nguyên nhân quá khứ cũng có một cảnh quá khứ, nơi vị nào đang duyệt xét lại điều đó trong tương lai cũng có một cảnh tương lai; nơi vị nào đang duyệt xét lại điều đó trong hiện tại thì có cảnh hiện

tại. Biện tài đạt thông nơi vị nào đang duyệt xét lại trí thiện quá khứ. Trí quả và trí duy tác quá khứ có cảnh quá khứ, nơi vị nào đang duyệt xét lại điều đó trong tương lai thì có cảnh tương lai, nơi vị nào duyệt xét lại trong hiện tại thì có cảnh hiện tại.

1986. Ngữ đạt thông, vì có cảnh thính làm đối tượng, nên chỉ có cảnh ngoại phần mà thôi. Liên quan đến ba đạt thông khác, nghĩa đạt thông nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa quả nội phần, ý nghĩa duy tác nội phần và ý nghĩa y tương sinh có cảnh nội phần; nơi vị nào đang duyệt xét lại cảnh ngoại phần có cảnh ngoại phần; nơi vị nào đang duyệt xét lại cảnh nội và ngoại phần có cả cảnh nội [395] và ngoại phần đều xuất hiện nơi vị nào đang duyệt xét lại ý nghĩa tuyệt đối thì cảnh ngoại phần cũng xuất hiện. Pháp đạt thông vào sát na duyệt xét lại cảnh nội phần thiện, bất thiện và pháp như là nguyên nhân có cảnh nội phần... ngoại phần... ; vào sát na duyệt xét lại điều thiện, bất thiện nội ngoại phần và pháp như là nguyên nhân làm cảnh ta có cảnh nội ngoại phần. Trí đạt thông vào sát na duyệt xét lại điều thiện nội phần, trí quả và duy tác, thì cũng có cảnh nội phần và ngoại phần; vào sát na duyệt xét lại điều thiện nội và ngoại phần, trí quả và duy tác có cảnh nội và ngoại phần.

1987. Và ở đây ba biện tài là hiệp thế. Nghĩa đạt thông vừa là hiệp thế vừa là siêu thế. Vì trong phần phân tích các đạt thông này chính Đức Phật đã diễn giải ba phương pháp như đã được phân chia theo cùng một cách vì có sự pha trộn giữa hiệp thế và siêu thế. Do liên quan đến ba đạt thông này, có ba đạt thông mang tính siêu thế còn nghĩa đạt thông lại pha trộn vừa siêu thế lẫn hiệp thế. Như vậy việc phân tích đạt thông này cũng được diễn giải bằng cách phân tích trong ba chu kỳ.

Kết thúc phân tích về đạt thông.

-ooOoo-

Chương Mười Sáu

PHÂN TÍCH TRÍ (*Nāṇavibhaṅga*)

(A). Mẫu đề (*Mātikā*)

1988. [396] Giờ đây trong phần phân tích về trí được trình bày tiếp ngay sau đó, bắt đầu với các từ **ekavidhena nāṇavatthu** <306.1> (“trí được coi như nền tảng một loại”) mẫu đề (*Mātikā*) được đề ra trong mười chương với “mỗi chương cho một loại”, v.v... để bắt đầu và kết thúc “với mười loại [kiến thức]”. Tiếp theo sau đó là phần mô tả (*niddesa*) cũng được trình bày theo thứ tự các từ được liệt kê ra.

1989. Về điểm này, **ekavidhena** (“chỉ có một loại”) có nghĩa là về một khía cạnh hay nơi một phần nào đó. **Nāṇavatthu** “trí làm nền tảng”: tuy nhiên ở đây nền tảng dẫn đến đủ loại thành công” cũng là “nền tảng trí hiểu theo nghĩa là cơ hội” cũng là “trí nền tảng” (*Nāṇavatthu*). Nhưng ở đây ta chỉ nên hiểu nền tảng theo cách thứ nhất mà thôi. Chính vì thế vào cuối chương “một loại duy nhất” ta thấy có nói rằng: **yāthāvakavatthu-vibhāvanā paññā evaṃ ekavidhena nāṇavatthu** <308.11> (“trí tuệ đã trở thành cách giải thích chính xác cho nền tảng; như vậy trí được coi như là nền tảng của một loại duy nhất”).

1990. **Pañcaviññāṇā** <306.2> (“ngũ thức”) chính là năm cách bắt đầu với nhãn thức.

1991. **Na hetu** <306.2> (“vô căn nhân duyên”), v.v... ta nên hiểu theo phương pháp đã được khẳng định trong tập chú giải về Dhammasaṅgaha (xin đọc Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl). 47) nhưng ngắn gọn điều ta muốn trình bày ở đây sẽ được làm rõ trong đoạn mô tả (*niddesavāra*). Và theo như trong ví dụ điển hình này, chính vì thế điều ta sẽ đề cập có liên quan đến những cách trình bày trong mẫu đề nhị pháp (*dukamātikā*) v.v... sẽ được làm rõ tại đó.

1992. Nhưng ta chỉ nên hiểu những chương thuần túy về cách trình bày theo cách thức như sau mà thôi; vì ở đây mẫu đề các nhất Pháp (*ekakamātikā*) được trình bày ngắn gọn thông qua hai loại, cụ thể như sau, trước tiên thông qua mẫu đề đã đề ra trong tác phẩm Dhammasaṅgaha với các từ **hetu ahetukā** (“*căn nhân duyên, vô căn nhân duyên*”), v.v... và thứ nhì là thông qua cái không thấy trong mẫu đề đã được đề ra trong tác phẩm Dhammasaṅgaha, cụ thể như sau. **aniccā jarābhūta** <307.11> (“*vô thường, do tuổi già chi phối*”), v.v... ; và điều này đã được trình bày chi tiết trong số 78 đoạn văn.[\[24\]](#)

1993. Nhưng mẫu đề nhị Pháp được trình bày <308.13> thông qua 35 nhị pháp phù hợp với các nhị pháp trong [mẫu đề[\[25\]](#) tác phẩm Dhammasaṅgani].

1994. Người ta cũng đề ra mẫu đề tam pháp <310.1> bằng 88 tam pháp, cụ thể là, (a) nhờ bốn tam pháp ngoại lệ thuộc [mẫu đề[\[26\]](#) tác phẩm Dhammasaṅgani] bắt đầu với các từ **cintāmayā paññā** <310.2> (“*tuệ tư.*”); (b) nhờ mười bốn mẫu đề tam pháp được khẳng định tuệ phi cố định (*anīyamita*) bắt đầu với các từ **vipākā paññā** <310.14> (“*tuệ dị thực quả*”) và liên quan đến tam đề tâm (*vitakka*). (c) thông qua mười ba tam pháp được khẳng định bằng tuệ chuyên dụng do từ đầu tiên <311.13>; (d) thông qua bảy tam pháp được khẳng định bằng tuệ chuyên dụng nhờ từ thứ hai <312.10>; (e) nhờ mười hai tam pháp được khẳng định nhờ tuệ chuyên dụng thông qua từ thứ ba <313.25>; và liên quan đến tam đề hỷ (*pīti*), (f) thông qua mười ba hiện trạng nhờ vào tuệ chuyên dụng qua từ đầu tiên <313.25>; (g) cũng giống như vậy đối với từ thứ hai; (h) thông qua mười hai tam pháp được khẳng định nhờ tuệ chuyên dùng thông qua từ thứ ba <314.22>.

1995. [\[397\]](#) Nhưng mẫu đề các tứ pháp được đưa ra <315.17> thông qua 21 tứ pháp bắt đầu với các từ **kamassakatañāṇaṃ** <315.18> (“*trí sở hữu nghiệp*”)

1996. Mẫu đề ngũ pháp được đưa ra <316.26> thông qua hai ngũ pháp. Mẫu đề lục pháp cũng được đưa ra <316.30> nhờ một lục pháp. Mẫu đề các thất pháp cũng được đưa ra <316.33> nhờ mười một thất pháp được khẳng định ngắn gọn như sau: **satta sattati ñāṇavatthūni** <316.34>

(“*77 loại trí làm nền tảng*”) lộ trình bát pháp cũng được đưa ra <317.4> nhờ một bát pháp. Mẫu đề cửu pháp cũng được đưa ra <317.8> nhờ một cửu pháp.

1997. Lộ trình thập pháp được đưa ra <317.7> chỉ nhờ có một thập pháp mà thôi bắt đầu bằng các từ **dasa tathāgatassa tathāgatabalāni** <317.8> (“*Như Lai Thập Lực của các vị Như Lai*”). Về điểm này, (“*mười*”) là cách phân chia số học. **Tathāgatassa** (“*thuộc về vị Như Lai*”) có nghĩa là thuộc về người đã đến (*āgatassa*) như vậy (*tathā*), giống như các vị hiền triết tiền kiếp (*isi*) Vipassi, v.v... đã đến; và thuộc về người đó như đến (*āgatassa*) như vậy (*tathā*) như họ đã đến. (xin đọc MA I 45 tt) **tathāgatabalāni** (“*lực của vị Như Lai*”) có nghĩa là sức mạnh chỉ thuộc về các vị Như Lai mà thôi, không ai có thể chia sẻ được. Hay ý nghĩa chính là khi các lực đó xuất hiện nơi Chư Phật tiền kiếp thông qua pháp Ba la mật nơi một số các việc công đức họ đã thực hiện được, đó chính là những lực (*balāni*) đã xuất hiện (*āgata*) như vậy.”

1998. Về điểm này, lực của vị Như Lai có hai đặc tính: thân lực và trí lực. Trong số hai lực này, thì ta nên hiểu thân lực theo như sức mạnh thuộc các dòng họ nhà Voi, vì đây là điều các vị Niên Trưởng đã nói đến như sau: Họ nhà voi Kālavaka và Gaṅgeyya, Paṇḍara, Tamba, Piṅgala, Gandha. Maṅgala và Hema, Uposatha, Chaddanta tất cả là mười họ nhà voi [\[27\]](#) (*MA ii 25; SA ii 43; AA V 10; UdA 403; NdA iii 55; PsA 625*), đây là mười dòng họ nhà voi.

1999. Về điểm này, ta nên hiểu voi Kālavaka là họ nhà voi bình thường, sức mạnh thân của mười người thì ngang bằng với một chú voi Kālavaka. Sức mạnh thân của mười chú voi Kālavaka thì ngang bằng với một chú voi Gaṅgeyya. Sức mạnh của mười chú voi Gaṅgeyya thì sánh bằng với sức mạnh của một chú voi Paṇḍara. Sức mạnh của mười chú voi Paṇḍara thì sánh bằng với sức mạnh của một chú voi Tamba. Sức mạnh của mười chú voi Tamba, thì sánh bằng sức mạnh của một chú voi Piṅgala. Sức mạnh của mười chú voi Piṅgala, thì ngang bằng với sức mạnh của một chú voi Gandha. Sức mạnh của mười chú voi Gandha, thì sánh bằng với sức mạnh của một chú voi Maṅgala. Sức mạnh của mười chú voi Maṅgala, thì sánh bằng sức mạnh của một chú voi Hema. Sức mạnh của mười chú voi Hema thì sánh bằng sức mạnh của mười chú voi Uposatha. Sức mạnh của mười chú voi Uposatha, thì sánh bằng sức mạnh của một chú voi Chaddanta. Sức mạnh của mười chú voi Chaddanta thì sánh bằng với sức mạnh của một vị Như Lai.

2000. Ta cũng gọi là “Sức mạnh va chạm của một cú sét”[28] đó là sức mạnh của khoảng một ngàn triệu cỗ voi được coi như là những con voi bình thường hay sức mạnh của khoảng mười ngàn triệu người được coi như là người có sức khoẻ bình thường. Trước tiên đây là thân lực của một vị Như Lai.

2001. [398] Nhưng trước tiên ở đây trí lực đã được truyền lại trong kinh Phật Pāli như là trí của Như Lai Thập Lực. Trong Kinh Mahāsīhanāda (Trung Bộ Kinh 12) đã truyền lại trí của Như Lai Thập Lực, là trí về bốn vô sở úy(*vesārajja*), trí về đặc tính không lay chuyển nơi tám hội chúng. Trí về bốn loại sanh, và trí về năm sanh thú; trong kinh Saṃyuttaka lưu truyền xuống cho chúng ta 73 loại trí và 77 loại trí[29]. Bằng cách đó, toàn bộ những loại trí này và hàng ngàn loại trí khác cũng đã được truyền lại cho chúng ta. Ta gọi điều này là trí lực.

2002. **Yehi balehi samannāgato** <317.8> (*thành tựu những lực đó*) : được trang bị với, được trang bị đầy đủ trí lực đó. **Āsabhaṃ ṭhānaṃ** <317.9> (*địa vị Nguru Vương*): địa vị tốt nhất, địa vị cao nhất. Nói cách khác, Nguru Vương (*āsabha*) chính là Chư Phật tiền kiếp; “thế đứng của họ” chính là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Hơn thế nữa, *usabha* là thủ lãnh hàng trăm, hàng ngàn đoàn đại gia súc. Nói cách khác, *usabha* là chủ hàng trại bò[30] và *usabha* làm chủ hàng ngàn trại bò,⁷ làm chỉ toàn bộ các trại đại gia súc, là người chiến thắng mọi phiền muộn, tinh tráng, dễ chịu, người mang lấy gánh nặng vĩ đại, hàng ngàn tiếng sét cũng không làm cho ngài hoảng sợ, chính là *usabha*. Ở đây điều đó ám chỉ *usabha* vì đây cũng là một từ đồng nghĩa ; *usabha* có nghĩa là “đây chính là sức mạnh của *usabha*[31] **Ṭhānaṃ** (*địa vị*)” chính là một tư thế do kết quả bốn chân ép chặt mạnh xuống mặt đất. Nhưng ở đây **Āsabhaṃ** (*Nguru Vương*) có nghĩa là “như thế [bốn chân] vững vàng của Nguru Vương”. Chính vì *usabha* được coi như, là một *usabha*, thành tựu sức mạnh của Nguru Vương (*usabha*), đứng với tư thế bất động bốn chân đè trên mặt đất, cũng như vậy, thành tựu Như Lai Thập Lực, tức là đang đứng trong tư thế bất động vững vàng, chẳng có kẻ thù nào lay chuyển nổi, hay bất kỳ thù địch nào trên thế gian này kể cả các vị Phạm Thiên thân thánh. Bằng cách găm chặt bốn chân tức là [gôm] các loại vô úy, găm chặt trên mặt đất lại ám chỉ cả tám hội chúng. Và đáng đứng yên như vậy ngài khẳng định địa vị Nguru Vương, ngài giữ vững, không bỏ đi thế đứng đó, tự khoác lấy cho chính mình. Chính vì thế người ta cho là **āsabhaṃ ṭhānaṃ paṭijānāti** (*ngài khẳng định địa vị Nguru Vương.*)

2003. **Parisāsu** <317.10> (*“nơi các hội chúng”*): nơi tám hội chúng. **Sīhanādaṃ nadati** (*“rống lên tiếng rống sư tử”*) : ngài rống lên tiếng rống một thủ lãnh, tiếng rống của người đầy can đảm; hay ngài rống lên một tiếng kêu giống như tiếng rống của một con sư tử. Ý nghĩa này đã được chứng minh trong Kinh Phật Sīhanāda[32]. Nói cách khác, chính vì con sư tử *Sīha* rống lên như vậy là do nó đã chiến thắng được (*sahana*) và do hành động giáng xuống (*hanana*) [kẻ thù]; chính vì thế vị Như Lai được gọi là “sư tử” vì Ngài đã chiến thắng được pháp thế gian này (*lokadhamma*) và nhờ vào việc giáng xuống điều khẳng định cho người khác, tiếng rống đó được khẳng định là “tiếng rống sư tử”

2004. [399] Về điểm này, chính vì giống như chúa sơn lâm, thành tựu sức mạnh của sư tử, có niềm tin, và lòng can đảm ở khắp mọi nơi rống lên tiếng rống sư tử, cũng vậy Bạc Sư Tử Như Lai vững tin và can đảm trong tám loại hội chúng. Có Như Lai lực, rống lên tiếng sư tử. Được trang bị với đủ mọi loại đặc tính tao nhã trong khi diễn giảng như sau: “sắc là như vậy” (S. iii. 157), v.v... Chính vì thế có lời nói rằng: “Ngài rống lên tiếng rống sư tử trong các hội chúng”)

2005. **Brahmacakkaṃ pavatteti** “*Chuyển phạm Luân* ”: ở đây **brahma** “*vô địch*” chính là, chính yếu, cao nhất, tuyệt vời bậc nhất[33]. Nhưng từ **cakka** này lại mang ý nghĩa như sau:

*thành quả và đặc tướng,
một phần đáng đi và thế đứng.*

là của thí, kho báu,

Pháp và bánh xe sắc bén. v.v...

Được coi như Chuyển Pháp Luân và diễn giải hai cách như vậy.

(MA ii. 27; Chú Giải Tăng Chi Bộ iii. 9, xin đọc thêm PsA 626).

Do từ này được hiểu theo nghĩa thành công trong đoạn bắt đầu như sau: “Hỡi chư vị Tỳ khưu, có bốn loại bánh xe. Được phú bẩm cho...”(A ii 32). Trong đoạn văn: “Ngay nơi gót chân Ngài nổi lên các

bánh xe.” (D iii. 143; Trung Bộ Kinh ii 136), ở đây ta nên hiểu theo nghĩa những đặc tướng. Trong đoạn: “Giống một bánh xe (đi theo) với vết chân” (Dh. 1) ở đây ta hiểu theo nghĩa một phần của chiếc xe. Trong đoạn: “Với bốn bánh xe và cửu môn” (S i. 16 63) Ở đây ta hiểu theo thể đứng. Trong đoạn: “Hãy ăn, hãy tận hưởng, xin đừng tỏ ra lười biếng, hãy quay[34] bánh xe” (xin đọc J iii. 412). Ở đây ta hiểu theo nghĩa của bố thí (*dana*). Trong đoạn: “Thiên bảo luân xa xuất hiện” (D. ii 172; iii 61) Ở đây ta hiểu theo nghĩa bảo luân xa. Trong đoạn: “Chính ta đã khiến cho bánh xe khởi động.” (S. 557) Ở đây ta hiểu theo nghĩa chuyển pháp luân. Trong đoạn: “bánh xe rơi trúng đầu kẻ thiếu thốn cùng khổ.” (J. I 414) Hiểu theo nghĩa một bánh xe sắc bén. Trong đoạn văn: “Nếu một lưỡi dao bánh xe. (D I 52) Ta hiểu theo nghĩa là cú đánh (có nghĩa là, một chiếc đĩa). Trong đoạn: “Một chùm tia chớp (*asanivikka*)” (S ii. 229) Hiểu theo nghĩa tia chớp. Nhưng theo văn cảnh này chuyển luân này được hiểu là Chuyển Pháp Luân.

2006. Nhưng Chuyển Pháp Luân cũng có hai loại. Trí thấu triệt và trí thuyết pháp. Về điểm này, trí thấu triệt do tuệ tạo ra và đem lại thánh quả cho chính người đó; trí diễn thuyết do bi tâm tạo ra và đem lại thánh quả cho người đồ đệ.

2007. Về điểm này, trí thấu triệt lại có hai đặc tính đó là: “đang sanh” và “được sanh”. Vì từ lúc xuất gia cho đến thời điểm đạt đến thánh đạo A-la-hán thì trí này đang sanh; vào sát na thánh quả thì trí này được sanh. Hoặc giả giảng trần từ hiện hữu nơi cõi trời đầu suất cho đến thánh đạo A-la-hán nơi chỗ ngồi tại gốc cây đại Bồ Đề là đang sanh; còn [400] vào sát na đạt thánh quả thì nó được sanh. Hay bắt đầu từ lúc ngài Dīpaṅkara thọ ký cho đến thánh đạo A-la-hán thì trí này đang sanh; vào sát na thánh quả cũng như vậy.

2008. Trí diễn giải Phật Pháp cũng có hai loại, “đang diễn ra” và “phải diễn ra” (*pavatta*). Vì trí này đang diễn ra vào thời thánh đạo Nhập Lưu nơi chư Phật Aññāsi Koṇḍañña’s. Vào sát na đạt thánh quả thì trí này được biết đến là điều phải diễn ra. Liên quan đến những đặc điểm này, trí thấu triệt lại có đặc tính siêu thế, còn trí thuyết giảng mang đặc tính hiệp thế. Nhưng cả hai loại đều không thể chia sẻ cho bất kỳ ai hết; trí đó chỉ một mình Chư Phật mới có mà thôi.

2009. Giờ đây đề cho biết thêm chi tiết các Như Lai Thập Lực có được nhờ đó các Ngài tuyên bố địa vị mạnh mẽ vững vàng như địa vị Ngưu Vương và được đưa ra ngay vào lúc khởi đầu như **tathāgatassa tathāgatabalāni** (“*vị Như Lai Thập Lực*”) Ngài nói **Katamāni dasa ? Idha tathāgato ṭhānaṃ ca ṭhānato** <317.11> (“*thập lực đó là gì? Ở đây Như Lai [hiểu nguyên lý là nguyên lý]*”) v.v...

2010. Về điểm này, **ṭhānaṃ ca ṭhānato** <317.13> (“*nguyên lý là nguyên lý*”) có nghĩa là một lý do (*kāraṇa*) được coi như là một lý do. Vì một lý do được gọi là *ṭhāna* (nghĩa đen, “*tư thế*”) vì một kết quả đứng trên vị thế do *tiṭṭhati* xuất khởi và diễn ra thông qua pháp lệ thuộc vào điều đó. Việc thông hiểu như sau: “bất kỳ pháp nào làm nguyên nhân và các duyên có cho việc khởi sanh của bất kỳ pháp nào đều được coi như là *ṭhāna* (tư thế) của những pháp và nguyên nhân đó. Bất kỳ pháp nào không phải là nguyên nhân và duyên có cho bất kỳ pháp nào khởi sanh được coi như là “*aṭṭhāna*” <338.8> Đức Thế Tôn hiểu rất rõ nguyên lý là nguyên lý và phi lý là phi lý[khởi sanh]” (*ṭhānaṃ ca ṭhānato aṭṭhānaṃ ca aṭṭhānato yathābhūtaṃ pajānāti*).

2011. **Yam pi** <317.14> (“*về khía cạnh này*”) : nhờ đó mà trí **Idam pi tathāgatassa** <317.16> (“*đây [chính là lực] của vị Như Lai*”). Ý nghĩa này được hiểu như sau: trí về nguyên lý và phi lý được gọi là Như Lai Lực. Việc cấu trúc câu nên được hiểu theo cách này trong mỗi trường hợp vậy.

2012. **Kammasamādānaṃ** <317.20> (“*nhờ những nghiệp thọ trì*”): nhờ những nghiệp thiện và bất thiện đã được thực hiện sau khi quyết tâm thực hiện. Hay chính nghiệp được coi như là nghiệp thọ trì. **Ṭhānaso hetuso** (“*với lý do và nguyên nhân*”) : đối với điều kiện và nguyên nhân. Về điểm này, sanh thú (*gati*), sanh y (*upadhi*), thời gian (*kāla*) và các phương tiện chính là lý do (*ṭhāna*) của kết quả nghiệp (*vipāka*), nghiệp chính là nguyên nhân (*hetu*).

2013. **Sabbatthagāminim** <317.27> (“*bất luận đi tới đâu*”): điều đó có dẫn tới sanh thú hoặc không dẫn tới bất kỳ sanh thú nào [có nghĩa là, níp bàn][35]. **Paṭipadam** (“*đạo*”): đường lối. **Yathābhūtaṃ pajānāti** <317.28> (“*biết rõ ràng*”): ngài biết một cách chính xác bản chất các loại tu luyện được gọi là tư thiện và bất thiện có liên quan đến từng cơ sở theo cách thức này, cụ thể là, khi có nhiều

người giết một sanh vật, thì cố ý của người này sẽ dẫn đến hoả ngục và cố ý của người này được dẫn đến cõi súc sanh.

2014. **[401]Anekadhātum** <317.33> (“với nhiều giới”): với rất nhiều giới là do những giới như thể nhãn giới, v.v... hay như dục giới, v.v... **Nānādhātum** (“với các giới dị biệt”): với nhiều giới đa dạng do sự khác biệt đặc tính từng giới giống nhau đó. **Lokaṃ** <317.34> (“thế gian”): thế gian các uẩn, các xứ và các giới.

2015. **Yathābhūtaṃ pajānāti** (“hiểu biết một cách chính xác”): thấu triệt một cách không sai lệch bản chất các yếu tố này yếu tố nọ. **Nānādhimutti-kataṃ** <317.39> (“có được nhiều loại khuynh hướng khác nhau”): hiện trạng có nhiều khuynh hướng khác nhau do khuynh hướng còn thấp. v.v...

2016. **Parasattānaṃ** <318.5> (“nơi chúng sanh khác”): thuộc chúng sanh kiệt xuất. [\[36\]](#)

Parapuggalānaṃ (“nơi tha nhân”): các chúng sanh thấp hơn hạng vừa nêu trên. Hay cặp từ này có một ý nghĩa và được khẳng định hai lần do đặc tính có thể diễn giải được [cho người nghe].

Indriyaparopariyattaṃ <318. 6> (“thượng hạ căn”) hiện trạng thượng hạng hay thứ hạng của tín quyền, v.v... mà ý nghĩa ở đây được hiểu là gia tăng hay giảm bớt.

2017. **Jhāna-vimokkha-samādhī-samāpattīnaṃ** <318.12> (“nơi các thiền, giải thoát, định, và nhập định”): nơi bốn tầng thiền, bắt đầu với sơ thiền, nơi tám giải thoát bắt đầu với “có sắc thấy rõ các sắc.” nơi ba loại định, bắt đầu với định câu hành hữ tâm, hữ tứ và nơi chín thứ đệ trú nhập định bắt đầu với nhập định sơ thiền. **Saṅkilesaṃ** (“các ô nhiễm”): pháp chia sẻ việc diệt trừ các ô nhiễm. **Vodānaṃ** (“thanh tịnh”): pháp chia sẻ sự khác biệt. **Vuttānaṃ**: Lý do nhờ đó ta xuất khỏi các thiền. v.v...

2018. **Pubbenivāsānussatiṃ** <318.19> (tùy niệm về tiền kiếp”): việc tùy niệm về ngũ uẩn đã trú ngụ trước đó. **Cutūpapātaṃ** <318.25> (“sanh và tử”) = *cutiñ ca upapātāñ ca*. **Asavānaṃ khayamaṃ** <318.31> (“đoạn tận các lậu hoặc”): níp bàn, đoạn tận các lậu hoặc, được gọi là đoạn tận dục lậu.v.v... **Imāni** <318.36> (“những thứ này”): ngài kết luận [\[37\]](#) bằng cách nói rằng đây là những gì ngài đã khẳng định ở trên như là “mười lực Như Lai nằm trong Như Lai Thập Lực”

2019. Việc chú giải từng từ một đã được đưa ra như sau: Mười lực này ta nên hiểu như đã được đề ra liên tục như sau vì lý do (1) ở vị trí đầu tiên vị Như Lai nhận ra được với trí về nguyên lý và phi lý, sự vắng bóng trở ngại do phiền não là lý do đạt đến chứng đắc hay phi lý (vô nhân duyên) đối với việc bất chứng đắc, đoạn tận các lậu hoặc nơi các chúng sanh có thể diễn giảng được; điều này là do nhận ra khả năng đó (*thana*) thông qua chánh kiến hiệp thế và do nhận ra sự vắng bóng khả năng đó là do tà kiến được bảo đảm.(2) Thế rồi với trí quả nghiệp ngài nhận ra sự vắng bóng đó trong việc ngăn chặn quả nghiệp này. **[402]** Điều này xuất hiện là do nhận ra dòng luân hồi tái sanh với ba nhân. (3) Với kiến thức thánh đạo ở bất kỳ nơi nào họ tiến tới. Ngài nhận ra thiếu vắng việc ngăn chặn nghiệp chướng; điều này xuất hiện là do nhận ra thiếu vắng nghiệp với hậu quả tức thời. (4) Với trí về các giới gồm một số lớn và rất nhiều loại, ngài nhận ra được cá tánh cá biệt của những kẻ đã thoát khỏi những chướng ngại vì mục tiêu diễn giảng pháp thích hợp [đối với thói quen của họ]; điều này có được là do ngài nhận ra sự khác biệt đa dạng nơi các giới, (5) rồi đến trí về các khuynh hướng khác nhau, ngài nhận ra khuynh hướng của họ; điều này có được nhằm mục tiêu diễn giải Pháp theo khuynh hướng của họ. Ngay cả nếu như họ chưa chấp nhận những điều kiện này; (6) rồi để có thể diễn giảng Pháp theo khả năng và tài cán của những người nào đã tỏ ra khuynh hướng như vậy, với hiểu biết khuynh hướng các căn, ngài nhận ra khuynh hướng các khả năng đó; điều này diễn ra là vì nhận ra được trạng thái niềm tin tinh nhuệ hay chầm chậm của họ. v.v... (7) nhưng do khuynh hướng các căn được hiểu một cách căn kẽ như vậy, nếu như họ còn tỏ ra xa vời thì do chế ngự được các sơ thiền, v.v... thì ngài có thể nhanh chóng tiến tới bằng khả năng phân biệt nơi các sức mạnh thần thông, và đang khi đi theo và nhận ra (8) pháp sanh hữu tiền kiếp của mình với trí tùy niệm tiền kiếp, và (9) với cách phân biệt tâm hiện tại cộng với trí thấu triệt tâm tư tha nhân đã đạt đến được do sức mạnh Thiên nhãn thông đem lại; (10) với sức mạnh trí đoạn tận các lậu hoặc, ngài diễn giảng giáo Pháp nhằm đoạn tận các lậu hoặc do diệt trừ si mê về thánh đạo có thể dẫn đến đoạn tận các lậu hoặc. Chính vì thế ta nên hiểu rằng mười sức mạnh này (thập lực) được bàn đến theo một tình tự liên tục này.

2020. Đây là vị trí đầu tiên trong tập chú giải ý nghĩa mẫu đề là vậy.

B. CHƯƠNG MÔ TẢ (*Niddesavāra*)

Nhất pháp

2021. Giờ đây khi chương mô tả được bắt đầu với các từ **Pañca viññāṇā na hetu-m-eva**^[38] (“*Ngũ thức chỉ là phi nhân mà thôi*”) ăn khớp với mẫu đề được đề ra, từ **na hetu-m-eva** (“*chỉ là phi nhân mà thôi*”) các từ này chỉ cách mô tả việc từ bỏ một phổ thông nhân mà thôi. Về điểm này, đây là điều nên đề cập đến theo cách thức bắt đầu như sau: Nhân có bốn loại, cụ thể như sau. Nhân nhân (*hetuhetu*), duyên nhân (*paccayahetu*), chí thương nhân (*uttamahetu*), phổ thông nhân (*sādhāraṇahetu*). Toàn bộ các nhân duyên này đã được khẳng định trong tập chú giải trong chương đề cập đến Sắc (vật chất) bắt đầu như sau: “Toàn bộ vật chất (sắc) chỉ là phi nhân mà thôi” (*sabbaṃ rūpaṃ na hetum eva*) (xin đọc Dhs §595 và Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl). 303)?”

2022. Liên quan đến **ahetuka-m-eva** (“*chỉ toàn là vô nhân mà thôi*”), v.v... mẫu tự “m” nên được hiểu chỉ nhằm mục tiêu liên kết (*sandhi*) các từ mà thôi; ý nghĩa ở đây là “*ahetukā eva*”; cũng chính như vậy đối với các câu còn lại. Hơn thế nữa, liên quan đến tiêu từ về các pháp bắt đầu với “*các pháp chính là nhân, các pháp chỉ là phi nhân*” (*hetū dhammā na hetū dhammā*) ngũ thức chẳng thuộc “*các pháp nhân*” cũng chẳng phải là “*các pháp hữu nhân*”; [403] nhưng các pháp này duy chỉ là “*phi nhân*” và “*vô nhân*” mà thôi. Ta nên hiểu ý nghĩa ở đây theo cách thức thứ nhì liên quan đến hết mọi câu.

2023. Câu **abyākatam eva** <319.6> (“*chỉ là vô ký mà thôi*”) đã được khẳng định liên quan đến đặc tính vô ký.

2024. **Sārammaṇam eva** (“*chỉ là hữu cảnh mà thôi*”) chính vì chỉ dựa vào đối tượng mà thôi đối với đối tượng (*ārammaṇa*) cũng gồm hai đặc tính, cụ thể như sau: đối tượng làm điều kiện (*paccayārammaṇa*) và đối tượng nhờ đó (*olubbhārammaṇa*). Nhưng xét trong ví dụ điển hình này không những chỉ là đối tượng nhờ vào đó có liên quan mà còn cả đối tượng làm điều kiện cũng được phép nhắc đến nữa.

2025. Câu **acetasikam eva** <319.7> (“*chỉ là phi sở hữu tâm mà thôi*”) được đề cập chi liên quan đến tâm trong số ba phi sở hữu tâm, cụ thể là tâm, sắc pháp (vật chất) và níp bàn.

2026. **No apariyāpannam eva** <319.15> (“*chỉ là bất liên quan mà thôi*”): do pháp được liên quan nơi sanh thú, nơi tử, nơi sanh hữu nơi vòng luân hồi tái sanh. Chúng được liên quan bất liên quan.

2027. Vì chúng không dẫn ra khỏi thế gian, khỏi qui trình [hiện hữu] chúng được coi như là **aniyyānikā** (“*phi dẫn xuất*”)

2028. **Uppannaṃ manoviññānaviññeyyam eva** (“*chỉ là ý thức sanh tồn nhận biết*”): trong chương sắc giới (vật chất) ta thấy nói rằng: “[Toàn bộ sắc] khởi sanh, phải do sáu tâm nhận ra” (Dhs §§584;595) tạo thành ý thức, có quá khứ, v.v... có phạm vi tâm, cũng được gộp lại nơi dòng chảy ngũ thức nữa [và] vì có sự xuất hiện nơi nhãn, v.v... thì tâm chỉ được thôi thúc do cảnh sắc hiện tại mà thôi. v.v... nhưng vì các nhãn thức, v.v... ngay cả khi hiện hữu, vẫn không phải là đối tượng của nhãn, v.v... các thức đó chỉ là đối tượng của ý thức mà thôi. Chính vì thế ta nói rằng: “*chỉ là ý thức sanh tồn nhận biết*”

2029. **Aniccām eva** <319.18> (“*chỉ vô thường mà thôi*”): chúng chỉ mang tính chất vô thường mà thôi. Hiểu theo nghĩa vắng bóng sau khi đã hiện hữu.

2030. **Jarābhibhūtam eva** (“*chỉ có tuổi già chi phối mà thôi*”): *jarāya abhibhūtattā jarābhibhūtā eva*.^[39]

2031. **Uppannavatthukā uppannārammaṇa** <319.18> (“*ngũ thức nương vật sinh tồn và có cảnh sinh tồn*”) chính là lời bác bỏ tương lai; vì những thức này không khởi sanh liên quan đến các căn và đối tượng tương lai.

2032. **Purejātavatthukā purejātārammaṇā** <319.21> (“các thức này nương vật tiền sanh và biết cảnh tiền sanh”) chính là lời bác bỏ đồng sanh; vì chúng không khởi sanh do căn hoặc đối tượng đồng sanh nhưng chính chúng là hậu sanh, chúng phát sanh liên quan với các căn và đối tượng tiền sanh mà thôi.

2033. **Ajjhattikavatthukā** <319.24> (“các thức này nương vật nội phần”) được đề cập đến liên quan đến đặc tính nội phần, với ý chính xác của từ. (xin đọc thêm Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 46); vì chúng khởi sanh nơi năm sắc thần kinh (*pasāda*), biến chúng làm các vật. **Bāhirārammaṇā** (“và biết cảnh ngoại phần”): chúng có một cảnh sắc ngoại phần làm đối tượng. Ở nơi đây, một tứ đề nên hiểu. (a) đối với năm thức, khi chúng có các sắc thần kinh là vật của chúng, là vật nội phần và có vật nội phần; (b) ý thức mà tạo nương sắc ý vật ở sát na phát sanh, là nội phần, và có vật ngoại phần; (c) ba uẩn tương ưng với năm thức là ngoại phần và có vật nội phần [404] (d) ba uẩn tương ưng với ý thức mà tạo nương sắc ý vật ở sát na phát sanh là ngoại phần và có vật ngoại phần.

2034. **Asambhinnavatthukā** <319.27> (“Chúng nương vật bất hoại”): các thức này có căn chưa diệt; vì các tâm này không khởi sanh do một căn đã bị diệt hay khởi sanh nơi quá khứ.

Asambhinnārammaṇā (“và biết cảnh bất hoại”): cả hai đều có cùng một phương pháp.

2035. Liên quan đến **aññaṃ cakkhaviññāṇassa vatthu ca ārammaṇaṃ ca** <319.30> (“vật và đối tượng của nhãn thức thì hoàn toàn khác nhau”), v.v... vật của nhãn thức chỉ có một; đối tượng lại là điều khác, khác với những gì thuộc nhãn thức, v.v... nhãn thức không nổi lên biến bất kỳ thần kinh nhãn nào, v.v... thành vật của nó cũng như không biến bất kỳ điều gì trong số các cảnh thanh, v.v... trở thành đối tượng của nó, ngay cả từ đại kiếp này qua đại kiếp khác; nó nổi lên chỉ biến thần kinh nhãn làm vật và các sắc xứ làm đối tượng. Như vậy các vật, môn và đối tượng của nó được cố định; không chuyển sang một vật khác hay môn hay đối tượng nào khác. Nó chỉ nổi lên với một vật cố định, môn cố định và một đối tượng cố định. Chính vì thế với Nhĩ Thức v.v... cũng có đối tượng riêng của mình như vậy.

2036. **Na aññaṃaññaṇassa gocaravisayaṃ paccañubhonti** <319.36> (“chúng không hưởng cảnh lẫn lộn với nhau”) ở đây từng thứ với nhau có nghĩa là, những gì thuộc nhãn hay nhãn; ý nghĩa ở đây là chúng không thể hưởng cảnh lẫn lộn với nhau được trong lãnh vực chuyên biệt cũng như phạm vi riêng của từng loại [vật, đối tượng ...]. Vì nếu điều gì xuất hiện nơi nhãn căn thì chỉ là một cảnh sắc làm đối tượng thuộc các loại bắt đầu với màu sắc như màu xanh chẳng hạn tạo ra tiếp xúc với nhãn thức, [tỷ dụ như:] “Trước tiên xác định tiếp xúc đó, giải thích đối tượng đó là gì, nhãn thức, mà thiếu thôi thúc và đồng ý, có thể cho biết như sau: “Ở đây, hơi kẻ mù, nếu như bạn có thể xuyên qua hàng trăm năm thậm chí hàng ngàn năm. Bạn có thể tìm thấy bất kỳ điều gì khác hơn là ta chẳng. Đem điều đó và trình diễn trước thần kinh nhãn, ta sẽ biết được đối tượng đó có màu xanh hay màu vàng. Điều này chẳng thuộc phạm vi đối tượng của sự gì khác; đó chỉ là phạm vi đối tượng của ta (con mắt) mà thôi. Cũng như vậy đối với các loại thức khác. Chính vì thế sẽ chẳng xảy ra bất kỳ hưởng cảnh pha trộn giữa phạm vi này với phạm vi khác hay với cả phạm vi đối tượng khác nữa.

2037. **Samannāharantassa** <320.18> (“nơi những người phải nhiếp thâu”) nơi những ai đang nhiếp thâu thông qua hướng tâm.

2038. **Manasikarontassa** (“nơi những người phải tác ý”): nơi những ai phải tác ý thông qua hướng tâm. Vì thức này chỉ khởi sanh thông qua hướng tâm đang khi những ai phải nhiếp thâu. Và vào thời điểm họ phải tác ý.

2039. **Na abbokiṇṇā** <320.20> (“không liên tục”): những thức này không nổi lên do hậu quả, liên tiếp với thức khác. Nhờ điểm này ta loại bỏ đặc tính cận kề (*anantarā*) nơi những thức này.

2040. **Na apubbaṃ acarimaṃ** <320.22> (“không trước không sau”): bằng cách này ta loại bỏ đặc tính đồng sanh nơi các thức này. [405]

2041. **Na aññaṃaññaṇassa samanantarā** <320.24> (“không liền kề lẫn nhau”): bằng cách này ta muốn loại bỏ đặc tính liền kề (*samanantarā*) lẫn nhau.

2042. Bốn tâm thức bắt đầu với **āvajjanā vā** <321.16> (“hoặc không liên tục”) lại chính là tên dành cho hướng tâm (*āvajjanā*) mà thôi. Vì chính là đặc tính không gián đoạn (*āvajjanā*) do tính chất dòng

hữu phần không bao giờ gián đoạn. **Ābhogo** (“*tư niệm*”) chính là vì tư niệm về (*ābhujana*) điều đó; **samannāhāra** (“*nhập thân*”) là do sắc thái phải nhiếp thân cảnh sắc.v.v...; và **manasikāra** <321.7> (“*dẫn đến tác ý*”) ta đề cập đến vấn đề này do việc dẫn đến tác ý về những tâm đó. Như vậy nói tóm lại khả năng do ngũ thức thay thế cho vị trí hướng tâm, và thực hiện nhiệm vụ hướng tâm được loại ra ngoài.

2043. **Na kiñci dhammaṃ paṭivijānāti** <321.8> (“*người đó chẳng nhận ra bất kỳ pháp nào [cùng với ngũ thức]*”). Người đó chẳng phát hiện ra ngay cả bất kỳ pháp thiện hay bất thiện nào được mô tả như vậy như là: các pháp đã được đề cập đến trước tâm”. (Dh. I). **Aññatra abhinipātamattā** <321.10> (“*ngoại trừ duy chỉ có tác động mà thôi*”): loại bỏ sang một bên tác động của những cảnh sắc. v.v... đây là điều được nói đến: ngay cả một người rất thông minh, ngoại trừ một cảnh sắc.v.v..mà đã nhắm tới cũng không nhận biết với năm thức, ngay cả một pháp nào khác trong số các pháp thiện hay bất thiện. Nhưng ở đây nhãn thức chỉ có thấy mà thôi, nhĩ thức chỉ .v.v.có nghe, (tỷ thức) chỉ có ngửi, (thiệt thức) chỉ có nếm, (thân thức) chỉ có tiếp xúc mà thôi. Nhưng chúng chẳng còn bất kỳ nhận thức nào về điều thiện. v.v... ngoài thấy.v.v...

2044. **Manodhātuyā pi** <321.14> (“*cũng với ý giới*”): với tiếp thân (*sampañicchana*) ý giới. Ở đây **pi** (“*cũng như*”) lại mang ý nghĩa giản lược. Chính vì thế ý nghĩa ở đây nên được hiểu như sau: Cũng giống như ý giới và với các ý thức giới tiếp theo sau đó, có nghĩa là, với toàn bộ thức thuộc về ngũ môn ngài cũng chẳng nhận ra được bất kỳ pháp thiện hay bất thiện nào cả.

2045. Liên quan đến **na kiñci iriyāpathaṃ kappeti** <321.17> (“*chẳng chọn cho mình bất kỳ oai nghi nào cả*”) phương pháp vẫn là một. Vì ngài đã chẳng chọn bất kỳ oai nghi nào trong số các oai nghi đó bắt đầu với oai nghi đi có kèm theo thức ngũ môn.

2046. **Na kāyakammaṃ na vacīkammaṃ paṭṭhāpeti** <321.28> (“*ngài đã chẳng tạo ra bất kỳ thân nghiệp hoặc khẩu nghiệp nào cả.*”): **na kusalākusalaṃ dhammaṃ samādiyati** <321.31> (“*ngài chẳng thực hiện bất kỳ pháp thiện hay bất thiện nào cả*”); **na samāpajjati** <321.39> (“*ngài chẳng nhập định được*”) bất kỳ việc nhập định nào cho dù hiệp thế hay siêu thế; **na vuṭṭhāti** (“*ngài không thể khởi xuất*”) khỏi thiên định cho dù hiệp thế hay siêu thế; **na cavati** <322.3> (“*ngài không tử*”) khỏi hiện hữu; **na uppajjati** (“*ngài không sanh*”) nơi kiếp sau; đối với toàn bộ những nhiệm vụ này, đối với toàn bộ những nhiệm vụ này bắt đầu với việc nhận ra các pháp thiện, bất thiện và kết thúc với tử và rồi trở lại xảy ra thông qua thức chỉ thuộc ý môn mà thôi, chứ không thông qua điều gì thuộc về ngũ môn. Như vậy các thức thuộc những loại qui trình tâm cùng với những tốc hành tâm của chúng được loại bỏ với chừng mực liên quan đến việc thực hiện toàn bộ những nhiệm vụ này.

2047. Và [406] Các tâm này không phải thực hiện những nhiệm vụ này, cũng như những gì thuộc phần cố định (*niyāmokkama*), v.v... vì người nào không có cố định phần tà với tốc hành tâm nơi ngũ môn [giác quan] thì cũng không cố định phần chánh; kể cả những tốc hành tâm này cũng không thể bắt buộc nhân danh một cá nhân hay một dòng họ thôi thúc, cũng như do một khái niệm đề mục thiền kasina nào, điều này cũng không diễn ra qua thiên quán có đặc tướng làm đối tượng. Cũng không được coi như là thiên quán mạnh mẽ dẫn đến khởi xuất. Cũng không bị thôi thúc do các sắc pháp giới hay vô sắc giới, kể cả níp bàn, trí đạt thông nữa. Cả trí nơi những thắng trí, trí nơi ba la mật thịnh văn, hay trí Pacceka Độc Giác, trí toàn tri. Nhưng toàn bộ những điều này chỉ được phát hiện thấy do tốc hành tâm ý môn mà thôi.

2048. **Na supati na paṭibujjati na supinaṃ passati** <322.12> (“*ngài không ngủ hoặc thức hay nhận ra mình đang mơ mộng.*”) và với mỗi loại thức nơi ngũ môn ngài không rơi vào mê ngủ; cũng không buồn ngủ, cũng không thức; hoặc không nhìn thấy bất kỳ giấc mơ nào; như vậy trong ba thí dụ điển hình thì ý thức hàng loạt nhận thức cộng chung với tốc hành tâm của nó bị loại bỏ.

2049. Vì khi người nào đang ngủ mê, ta đem một ngọn đèn thấp sáng lớn đến gần mắt của người đó, thì khán nhãn môn không thể làm gián đoạn dòng hữu phần đầu tiên, nhưng chỉ khán ý môn mới có thể gián đoạn được điều đó mà thôi. Thế rồi sau khi tốc hành tâm thúc ép, người đó lại rơi trở lại vào dòng hữu phần. Lần thứ hai, khán nhãn môn lại làm gián đoạn dòng hữu phần, sau đó, nhãn thức, v.v... kết thúc nơi tốc hành tâm xuất hiện. Tiếp theo đó dòng hữu phần cũng lại xuất hiện, lần thứ ba khi dòng hữu phần bị gián đoạn do khán ý môn tốc hành tâm ý môn thúc ép, nhờ vào tâm đó[40] người đó biết được: “ánh sáng này là gì?”

2050. Cũng giống như thế, khi âm nhạc nổi lên gần tai một người đang ngủ, khi những bông hoa tỏa mùi khó chịu hay dễ chịu được mang gần đến mũi. Khi bơ và mật đường được đưa vào miệng. Khi có ai đó lấy tay vỗ lên lưng ta, thì khán nhĩ môn. v.v... trước tiên không làm gián đoạn dòng hữu phần nhưng chỉ có khán ý môn mới làm gián đoạn mà thôi. Rồi do tốc hành tâm thúc ép, người đó lại rơi trở lại dòng hữu phần. Lần thứ hai khán nhĩ môn, v.v... làm gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó, đến nhĩ thức, tỉ thức, thiết thức hay thân thức xuất hiện và kết thúc tốc hành tâm đó. Tiếp theo ngay sau đó dòng hữu phần xuất hiện. Lần thứ ba, khi dòng hữu phần bị gián đoạn do khán ý môn, do tốc hành tâm ý môn thúc ép khi biết được nhờ tâm đó, người đó bật miệng nói rằng: “Tiếng động tại vị trí này là gì vậy? Tiếng tù và làm bằng ốc biển hay tiếng trống? hoặc giả: “Mùi hương đang sục mùi nơi vị trí này là gì vậy? Là hương kẹm rễ cây hay thiết mộc hương?” [407] hoặc giả: “hương vị đưa vào miệng là gì vậy? Bơ hay mật đường?” hay: “Ai vỗ vào lưng ta vậy?” Cái đập này hơi mạnh đấy. Như vậy người đó chỉ thức do tốc hành tâm ý môn mà thôi chứ không do ngũ môn; người đó chỉ nhận ra một giấc mộng đẹp với ý môn mà thôi chứ không thông qua ngũ môn giác quan.

2051. Nhưng người nào nhận ra được giấc mơ thì cũng chỉ nhận ra được nhờ có bốn lý do cụ thể sau đây: (1) do các giới bị xáo trộn (*dhātukkhobha*), (2) do điều gì đã kinh nghiệm trước đó (*anubhūtapubba*) hay (3) do chư thiên sắp đặt (*devatopasamhāra*), hoặc do (4) một điềm báo (*pubbanimitta*).

2052. Về điềm này, (1) người nào bị rối loạn các giới do liên kết với một số điều kiện tạo ra rối loạn trong mật v.v... cũng thường nằm mơ theo nhiều cách khác nhau, như thể rơi xuống từ ngọn núi cao, giống như bay ngang qua không gian, giống như bị những con vật hoang dã dữ tợn rượt đuổi, như hươu, voi hay kẻ trộm, v.v... (2) có kẻ nhìn thấy các giấc mơ do điều đã cảm nghiệm được trước đó, nhìn thấy một đối tượng trước đó người đó đã cảm nghiệm thấy. (3) Đối với người nào nhìn thấy giấc mơ do các vị chư thiên trù liệu. Các vị chư thiên muốn người đó mạnh khỏe, hay muốn người đó bệnh hoạn; cung cấp cho họ nhiều cảnh tượng tốt cũng như xấu, người đó nhận ra được các cảnh tượng này do sức mạnh của các chư thiên đem lại. (4) Người nào có giấc mơ do điềm báo trước cũng mơ thấy như là một điềm báo điều tốt điều xấu tìm cách xuất hiện do các việc công đức hay các điều làm lỗi. Giống như thân mẫu của ngài Bodhisatta có điềm lành mang thai một người con trai (xin đọc MA iv. 175) giống như năm điềm mộng lớn của vị Bồ Tát Bodhisatta (xin đọc A iii 240 và tập chú giải; Luật (vinaya) 520) giống như mười sáu điềm mộng của nhà vua Kosala (J I 334tt)

2053. Về điềm này, bất kỳ giấc mơ nào người ta được do có sự xáo trộn các giới và do những gì người ta cảm nghiệm được trước đó đều không có thực. Bất kỳ giấc mơ nào người ta thấy do các vị chư thiên trù liệu có thể có đúng hoặc sai. Vì các vị chư thiên giận dữ chỉ muốn triệt phá người đó nhờ một số phương tiện (*apāya*) cho thấy ngài không hài lòng.

2054. Về điềm này, đây là một chuyện kể làm ví dụ điển hình. Hình như tại Thành phố Rohaṇa, trong thiền viện Đại Nāga, có một vị đại niên trưởng đang sở hữu một thiếc mộc cây bị hạ mà không có phép của Tăng đoàn các vị Tỳ khuru. Vị thần sống trên cây đó giận dữ với vị niên trưởng và trước tiên đã quyến rũ ngài, [41] sau đó vị chư thiên đã tuyên bố trong một giấc mơ như sau: “Trong vòng bảy ngày kể từ ngày hôm nay, vị vua đang hỗ trợ cho thiền viện sẽ băng hà”. Vị Trưởng lão nhận được lời khẳng định đó liền kể lại cho các cung phi của nhà vua nghe. Họ liền đồng thanh la lớn, nhà vua liền hỏi: “Có gì xảy ra vậy?” Họ tâu nhà vua: “Vị Niên trưởng đã nói như vậy, như vậy”, nhà vua liền đếm từng ngày qua đi. Sau khi bảy ngày đã trôi qua mà không thấy có sự gì xảy ra, nhà vua liền nổi giận và cho cắt tay cắt chân vị Trưởng lão.

2055. Nhưng bất kỳ điều gì ngài nhìn thấy do một điềm báo đều là thật. [408] Việc làm cho các giấc mơ dừng lại do kết thúc tiếp xúc với bốn nhân duyên này, nhưng chỉ có các vị hữu học và người thường nhìn thấy bốn loại điềm mộng này do không loại bỏ được những tâm điên đảo. Các vị vô học không nhìn thấy các giấc mơ này do đã loại bỏ được các tâm điên đảo đó.

2056. Nhưng khi nhìn thấy các giấc mơ đó, làm thế nào ngài có thể làm như vậy đang lúc buồn ngủ hay thức hay trong tình trạng không buồn ngủ cũng như không thức? và bằng cách nào điều này có thể diễn ra ở đây? Vì ở vị trí đầu tiên nếu người đó nhìn thấy giấc mơ đó đang khi ngủ, thì điều này đối nghịch lại với điều đã giảng dạy trong Abhidhamma vì người đó ngủ với tâm hữu phần và điều đó không có tướng cảnh sắc, v.v... làm đối tượng cũng như không tương ứng với tham lam, v.v... nhưng những tâm như vậy nổi lên nơi người nào đang thấy trong một giấc mơ. Thế rồi [mặt khác]

nếu người đó nhìn thấy các giấc mơ đang khi còn tỉnh điều này trái với luật, vì điều mà người đó thấy đang khi tỉnh, thì người đó thấy với tâm bình thường và khi vi phạm một tội với tâm bình thường thì sẽ không thiếu vắng một lỗi phạm. Nhưng nếu khi vi phạm một tội do nhìn thấy một giấc mơ thì chẳng có bất kỳ lỗi phạm nào diễn ra cả. Thế rồi người đó thấy giấc mơ đang khi không ngủ cũng như không thức, người đó sẽ không thấy một cách thích đáng.[42] “Điều này ắt hẳn là như vậy, thiếu vắng giấc mơ là điều muốn ám chỉ ở đây”. Nhưng ở đây không thể thiếu giấc mơ được; tại sao vậy?. Bởi vì người đó thấy giấc mơ khi đã bị khuấy phục do “giấc ngủ của một con đười ươi (*kapimiddha*). Về điều này có lời nói như sau: “Tâu bệ hạ, do bị khuấy phục giấc ngủ của con đười ươi người đó đã có một giấc mơ” (Mil 300). “Bị khuấy phục do giấc ngủ đười ươi” có nghĩa là đang thiu thiu ngủ[43] với giấc ngủ con khi (*makkataniddā*); do bởi chính giấc ngủ của con khi dễ dàng bị phá tan, người nào đang ngủ với giấc ngủ không sâu cũng dễ dàng được đánh thức vì thường xuyên rải rác đây đó với tâm thiện, v.v... và trong khi diễn ra thì thường xuyên đào sâu vào trong dòng hữu phần, khiến cho người đó có chiêm bao. Chính vì thế giấc mơ này chẳng phải là thiện cũng không bất thiện hay vô ký.

2057. Về điểm này, nơi người nào trong giấc mơ [lại thực hiện những điều] như kính lễ một bảo tháp, lắng nghe phật pháp, diễn giảng pháp, v.v... đây là những giấc mơ thiện; trong giấc mơ lại [thực hiện những việc như] sát sanh... thì đây lại là giấc mơ bất thiện. Khi trong giấc mơ lại thoát khỏi hai thái cực đó. Trong sát na hướng tâm và na cảnh giấc mơ đó thuộc loại vô ký. Ta nên hiểu điều này theo cách thức như sau:[44] Trong sát na nói rằng: “ làm như thể ta nhìn thấy và nghe thấy trong giấc mộng, thì chỉ là vô ký mà thôi.[45]

2058. Nhưng bằng cách nào, nghiệpthiện và bất thiện thể hiện như thế nào trong giấc mơ đem lại kết quả và vô hiệu quả chẳng? Giấc mơ có kết quả. Nhưng do quá yếu thế nên không thể đem lại kết quả tái sanh được. Nhưng khi vòng tái sanh lại do nghiệp mà ra, điều này có thể cảm nghiệm được trong qui trình hữu.

2059. **Evam yāthāvakavatthuvibhāvanā paññā** <322.15> (“*việc giải thích chính xác về các căn nguyên theo cách thức này lại chính là tuệ.*”) ý nghĩa (*attha*) phi nhân nơi ngữ thức là ý nghĩa chính xác; [409] việc giải thích rằng ý nghĩa chính xác chính là “cách giải thích về các căn nguyên” cũng giống vậy ý nghĩa vô nhân... , ý nghĩa do giả chi phối... , ý nghĩa do việc không thấy một giấc mơ... nơi ngữ thức chính là ý nghĩa chính xác; giải thích rằng ý nghĩa chính xác là “cách giải thích các căn nguyên.” Chính vì thế điều được truyền lại trở thành trong lộ trình như là “cách giải thích về căn nguyên chính lại là tuệ” ta nên hiểu như là cách giải thích chính xác về các căn nguyên theo cách thức này chính lại là tuệ bằng các cách thức này[46] **evam ekavidhena ñāṇavatthu** <322.16> (“*theo cách thức này chính là nền tảng trí nơi một loại duy nhất*”) [có nghĩa là: theo cách thức này chính là việc coi như, liệt vào trí theo từng phần một; hay cách thức phân chia trí theo từng khía cạnh đơn lẻ một.

Các Nhị Pháp

2060. Trong phần mô tả nền tảng trí theo hai loại, **catūsu bhūmisu kusale** <324.26> (“*nơi thiện thuộc bốn cõi*”) chính là tuệ thiện thuộc bốn cõi nơi người hữu học và người bình thường. “trong số năm loại ý nghĩa (*attha*) được khẳng định trong [phần chú giải về] cách phân tích đạt thông (*paṭisambhidāvibhaṅga*) (xin đọc ở trên. § 1944) đạt thông này tạo sanh, làm xuất hiện ý nghĩa được gọi là quả trong mỗi trường hợp được lồng tóm nơi chính cõi của nó.” Chính là **atthajāpikā** <324.27> (“*tạo ra ý nghĩa*”) **Arahato abhiññam uppādentassa samāpattiṃ uppādentassa kriyābyākatā** (“*trí duy tác vô ký nơi vị A-la-hán đang tạo ra thần thông[47] cũng như thiền chứng*”) đây chính là tuệ duy tác thuộc cõi dục giới nơi cơ hội thuộc công việc sơ khởi đối với cả thần thông lẫn thiền chứng, vì điều đó được gọi là “tuệ tạo ý nghĩa” vì nó tạo sanh, làm dấy lên, và làm xuất hiện ý nghĩa được gọi là duy tác được chia thành thần thông và thiền chứng.

2061. Nhưng điều tiếp theo sau đây lại là một phương pháp chú giải khác không nằm trong Kinh Pāli. Đối với duy tác thuộc cõi dục giới trước đó đã trở thành điều kiện thông qua sự gần gũi, v.v... đối với duy tác thuộc cõi dục giới tiếp theo cũng tạo ra ý nghĩa duy tác được sản sanh ra. Như vậy ta gọi đây là “tuệ tạo ý nghĩa.” Cũng chính vì thế trong trường hợp ở cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

2062. Trong phần mô tả câu thứ hai, **catūsu bhūmisu vipāke** <324.28> (“*nơi kết quả thuộc bốn cõi*”) *tuệ quả thuộc cõi dục giới* vẫn tồn tại sau khi đã tạo ra tái sanh thuộc ý nghĩa kết quả cõi dục

giới thông qua câu sanh duyên, v.v... như vậy ta lại thấy xuất hiện **jāpitatthā** <324.29> (“ý nghĩa được tạo ra”) cũng chính vì vậy trong trường hợp các cõi sắc giới và vô sắc giới [410] hay toàn bộ những điều này đều “chỉ là ý nghĩa được tạo ra” vì mỗi thứ đều tạo ra tái sanh, được tác tạo, và làm xuất hiện thông qua chính hành động và chính chúng đã trở thành những ý nghĩa đó.

2063. Cũng như vậy trong trường hợp tuệ duy tác được khẳng định như sau: **arahato uppanāya abhiññāya samāpattiya** <324.28> (“nơi thân thông của vị A-la-hán đã nổi lên cùng với thiên chứng xuất hiện”).

2064. Nhưng điều tiếp theo sau đây lại là cách chú giải khác không thấy xuất hiện trong Kinh Pāli. Vì tuệ duy tác thuộc cõi dục giới vẫn tồn tại sau khi đã tạo ý nghĩa được gọi là duy tác thuộc cõi dục giới thông qua câu sanh duyên v.v... như vậy đây là “ý nghĩa được tạo ra” cũng vì vậy trong trường hợp các cõi sắc giới và cõi vô sắc giới hay toàn bộ những điều này đều là “ý nghĩa được tạo ra” vì mỗi thứ được khởi sanh, tác tạo, xuất hiện thông qua chính các hành xử của chúng và chính những điều đó đã trở thành ý nghĩa vậy.

2065. Điều còn lại ở đây đã rõ ràng vì được giải thích trong phần chú giải Dhammasaṅgaha.

Tam Pháp

2066. Trong phần mô tả về nền tảng trí, theo ba loại giống như đối với **yogavihitesu** <324.33> (“[nơi các lãnh vực công việc] do tài khéo tạo ra”). Đây chính là trí ta gọi là “tài khéo léo” (*yoga*); [nơi những lãnh vực công việc] do trí sáng tạo và trù liệu” là ý nghĩa muốn nói đến ở đây.

Kammāyatanesu (“nơi các lãnh vực nghiệp vụ”): ở đây chính nghiệp vụ là các lãnh vực công tác; hay nói cách khác, đây chính là công việc và là lãnh vực (nền tảng hay phạm vi) cuộc sống, v.v... đó chính là lãnh vực nghiệp vụ. Chính vì thế trong trường hợp **sippāyatanesu** (“nơi các lãnh vực nghề nghiệp”)

2067. Về điểm này, nghề nghiệp (*kamma*) có hai loại. Ở đây, “thấp kém” là những công việc như nghề mộc hay công việc di chuyển những cành hoa đã héo, v.v...; còn “cao cấp” chính là công việc đồng áng hay buôn bán hoặc chăn nuôi gia súc, v.v... và các nghề thủ công cũng gồm hai loại thấp kém và cao cấp. Ở đây “thấp kém” chính là các ngành nghề như đan lát, lao động, dệt, gôm, thuộc da và giặt giữ quần áo, v.v... “cao cấp” là các nghề như tính toán, kế toán, viết lách, v.v... được gọi như vậy.

2068. Chính học vấn là **vijjāṭhāna** <324.34> (“các loại khoa học”); chỉ có những gì được coi như là đúng đắn mới được kể trong đó, giống như vòng tránh rắn rết xâm nhập (*nagā-maṇḍalaparittā*) [48] hay điều ta gọi là đánh vần [thực hiện] bằng cách thổi “phù” (bằng miệng) (*phu-dhamanaka-mantā*) [49] nhưng khoa chữa trị y dược giống như chữa trị mắt, mổ xẻ, v.v... không được kể vì chúng rơi vào lãnh vực các ngành nghề như vậy. “Tôi muốn học nghề của thầy tôi”.

2069. Về điểm này, nhằm mục tiêu phù hộ hộ trì cho chúng sanh. Người khôn tạo ra theo sở thích của mình nhiều căn hộ, nhà cửa, xe cộ, tàu thuyền, v.v... vì [nghĩ rằng:] Chúng sanh phải chịu đau khổ vì không có nơi nương thân, và quyết tâm thực hiện đôi việc thiện,” ngài đã cho xây những căn nhà thật dài, bốn tầng, v.v... nhằm mục tiêu giúp chúng sanh thoát khỏi nóng lạnh. Ngài xây dựng lên những căn nhà cao một vài tầng hoặc hơn nữa. Khi không có xe cộ đi lại, [nghĩ rằng:] “Công việc đi lại thật là cực nhọc” ngài đã cho đóng những cỗ xe ngựa kéo, xe bò, xe chuyên chở, v.v... khi không có nhiều loại tàu thuyền, [nghĩ rằng:] “Không thể đi lại trên biển được”, v.v... ngài tạo ra nhiều loại tàu thuyền đủ loại, và toàn bộ những điều này ngài không nhìn thấy bất kỳ người nào khác có thể thực hiện được, cũng như không thể học làm được. [411] Không nghe chúng sanh nói năng gì cả; nhưng ngài chỉ thực hiện điều đó theo đúng những gì ngài nghĩ ra; vì những gì người khôn thực hiện theo đúng những gì họ nghĩ ra. Vì điều gì được người khôn ngoan thực hiện theo ý của họ thì cũng giống như điều người khác thực hiện sau khi đã được học tập kỹ càng. Đây là điều đầu tiên là phương pháp đối với công việc “thấp kém hơn”.

2070. Và liên quan đến công việc “cao cấp hơn,” khi không có công việc cày cấy đồng áng, [nghĩ rằng:] sinh mệnh chúng sanh sẽ không tồn tại và phát triển, người khôn ngoan nhằm mục tiêu cứu nhân độ thế, đã sáng chế ra nhiều loại dụng cụ cho nông dân cày cấy như thể ách cày và lưỡi cày v.v... cũng giống vậy người đó tạo ra nhiều loại buôn bán và chăn thả đoàn vật và toàn bộ điều này

người đó không nhìn thấy bất kỳ người nào khác có thể làm được, cũng như không thể học làm được, cũng như không nghe thấy bất kỳ người nào khác nói tới; nhưng người đó chỉ thực hiện do chính lòng quyết tâm của mình, bằng cách nghĩ ra. Vì những gì người khôn ngoan thực hiện do chính sáng kiến của họ giống như những gì người khác thực hiện được sau khi đã học hành kỹ lưỡng. Đây chính là phương pháp áp dụng cho “công việc cao cấp hơn”

2071. Và trong trường hợp hai lãnh vực về nghề nghiệp, một người khôn ngoan, nhằm mục tiêu cứu tế hộ trì chúng sanh đã tạo ra những nghề nghiệp “hạ cấp” bắt đầu với nghề đan giỏ và sự tính toán được gọi là dựa trên việc tính toán trên công việc chân tay, và dựa trên đặc tính liên tục (*acchinnaka*) và cách viết bao gồm phụ âm và nguyên âm^[50] và toàn bộ điều này ngài không thấy người khác đã thực hiện... (như ở trên)... giống như những gì người khác đã làm được sau khi đã học hỏi. Đây là phương pháp áp dụng trong trường hợp các ngành nghề thủ công.

2072. Nhưng một số người khôn ngoan đã tạo ra những loại khoa học đúng đắn như câu thần chú mãng xà hội. v.v... nhằm mục tiêu bảo vệ chúng sanh khỏi những kẻ bất nhân, những loại bò sát. v.v... người đó không thấy bất kỳ người nào khác thực hiện những công việc này, cũng như biết được từ điều đã làm... (như ở trên)... giống như điều người khác đã thực hiện sau khi đã học hỏi được.

2073. **Kammassakatam vā** <324.35> (“*nghiệp là chủ nhân*”) trí hiểu biết như sau: Nghiệp này do chúng sanh làm chủ; đó là điều ta không làm chủ sở hữu.

2074. **Saccānulomikam vā** <324.35> (*hay điều gì thuận với chân đế*): đó là trí thiên quán vì ta gọi điều đó là “thuận với chân đế” do đặc tính ăn khớp với Tứ Diệu Đế. Đến đây để có thể chứng tỏ cho thấy cách thức điều đó diễn ra **rūpaṃ aniccan ti vā** (“*vì ‘sắc’ thì vô thường*”). v.v... được đề cập tới. Và ở đây chỉ có đặc tính vô thường đã được truyền đạt lại, chứ không phải khổ não tướng và vô ngã tướng; nhưng về ý nghĩa, thì ta cũng phải công nhận hai đặc tính sau cũng đã được truyền lại mà thôi. Vì “điều gì là vô thường thì tạo ra đau khổ, điều gì gây đau khổ thì cũng chính là vô ngã vậy.” (*S iv. 1*)

2075. **Yaṃ evarūpaṃ** <325.1> (“*điều như vậy*”): bản chất được mô tả ở trên là như vậy. **Anulomikam khantim** (“*một điều chấp nhận hợp lý*”) v.v... tất cả đều chỉ là các từ đồng nghĩa với tuệ mà thôi vì đó chính là điều phù hợp vì ăn khớp với do không có gì đối nghịch lại với năm lý do nơi lãnh vực công việc đã nói đến ở trên. v.v... ^[412] Cũng giống vậy, vì điều này phù hợp với hành vi đem lại lợi ích cho chúng sanh, cũng phù hợp với chánh đạo và với ý nghĩa tôi thương, đó là níp bàn. Như vậy đây là điều chấp nhận được (*khamati*), chịu đựng, chính là có khả năng nhận ra toàn bộ những lý do này. Như vậy đây là cách chấp nhận (*khanti*). “nhận ra được” chính là **ditthi** <325.2> (“*quan kiến*”). Điều này “chọn lựa” là **ruçi** “*sự chọn lựa*”. “Đó là điều nhận ra được với giác quan” lại là **muti** (“*cảm nhận*”)^[51] “*điều quan sát*” là **pekkho** (“*điều tuân thủ*”) và toàn bộ những pháp này (*dhamma*) bắt đầu với các lãnh vực nghề nghiệp hướng tới (*khamanti*) học hỏi (*nijjhāna*): và đặc biệt các pháp (*dhamma*) ta gọi là ngũ uẩn nơi chúng sanh luôn học hỏi (*nijjhāyamaṇā*) thích hợp với vô thường, khổ não và vô ngã. Chấp nhận (*khamanti*) điều ta học hỏi (*nijjhānā*); như vậy đây chính là **dhammanijjhānakhanti** (“*chấp nhận pháp đã học hỏi*”)

2076. **Parato asutvā paṭilabhati** <325.3> (“*ngài đạt được mà không nghe từ bất kỳ người nào*”): ngài đạt được chỉ do tự mình nghĩ ra mà thôi. Không nghe theo bất kỳ lời chỉ giáo của bất kỳ ai. **Ayaṃ vuccati** (“*ta gọi điều này là*”) có nghĩa là, ta gọi điều này chính là tuệ. Nhưng tuệ này không diễn ra nơi tất cả mọi người, mà chỉ xuất hiện nơi những đại chúng sanh nổi tiếng mà thôi; và về điểm này, tuệ thuận với chân đế chỉ nổi lên nơi hai loại Bồ Tát mà thôi.^[52] Tuệ còn lại nổi lên nơi toàn bộ những người nào có đại trí đó là những người đã hoàn tất các pháp Ba la mật. Ta nên hiểu theo cách thức này vậy.

2077. **Parato sutvā paṭilabhati** <325.10> (“*nơi kẻ nào đã đạt được bằng cách nghe tha nhân*”) Ở đây toàn bộ những gì đã đạt đến được nhờ nhận ra bất kỳ lãnh vực công việc nào người đó thực hiện hay đã làm; và nghe những gì người khác đã nói, hay do học hỏi một thầy nào đó. Ta nên hiểu như là đạt được từ việc nghe người khác.

2078. **Samāpannassa** <325.12> (“*người đó nhập thiền chứng*”): ý nghĩa ở đây là tuệ diễn ra trong thời gian chứng đắc nơi người nào đạt được nhập thiền chứng chính là **bhāvanāmayā paññā** (“*trí tuệ*”).

2079. **Dānaṃ ārabha** <325.14> (“trạch pháp bằng bố thí”): nhờ bố thí, cố ý thực hiện bố thí là điều kiện là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây. **Dānaṃ adhigaccha**[53] (“do việc bố thí”): ý nghĩa ở đây nói về người nào đó thực hiện (*adhigacchantassa*) bố thí: ý nghĩa ở đây là: nơi người nào đang đạt đến (*pāpuṇantassa*), tuệ đó nổi lên có liên kết cách này cách khác với cố ý bố thí, ta gọi điều này “tuệ thí thành (*dānamayā paññā*)” cố ý hay tư đó lại thể hiện với ba dạng như sau: tư tiền, tư hiện và tư hậu, khi đã nổi lên nơi người nào có suy nghĩ: “Ta sẽ thực hiện một việc bố thí,” nơi người nào đang thực hiện bố thí, hay nơi người nào duyệt xét lại sau khi đã thực hiện bố thí.

2080. **Sīlaṃ ārabha sīlādhigaccha** <325.18> (“do giới thu thúc. Do trì giới”): ở đây cũng vậy chỉ có những gì liên kết với cố ý trì giới được đề cập đến do trì giới thực hiện mà thôi (*sīlamayā paññā*). Cố ý hay tư đó lại thể hiện với ba dạng cụ thể là, tư tiền, tư hiện và tư hậu khi nổi lên nơi người nào đó có suy nghĩ: “Ta sẽ trì giới” nơi người nào đang chu toàn giới hạnh đó, và nơi người nào đang duyệt xét lại sau khi đã thực hiện xong các giới đức đó. **Bhāvanāmayā** <325.21> (“trí tu”) như đã đề cập đến ở trên.

2081. Liên quan đến **adhisīlapaññā** <325.22> (“tuệ tăng thượng giới”) v.v... , ta nên hiểu những điều này cũng có hai loại, cụ thể như sau: giới (*sīla*) và tăng thượng giới (*adhisīla*). Tâm (*citta*) và tăng thượng tâm (*adhicitta*). Tuệ (*paññā*) và tăng thượng tuệ (*adhipaññā*).

2082. Về điểm này, cho dù được đề cập đến trong bản văn này, “cho dù vị Như Lai có xuất hiện hay không, vẫn tồn tại giới có liên kết với các pháp, với một số pháp cụ thể.” (S ii. 25) ngũ giới và thập giới cũng được gọi là “giới” vì điều này xuất hiện khi các vị Như Lai xuất hiện hay khi không xuất hiện. Khi các Ngài không xuất hiện thì ai là người công bố cho biết thập giới này? Các vị ẩn sĩ, các vị du sĩ, chư vị Bồ Tát toàn tri và các vị chuyển luân vương công bố các thập giới đó. Khi một vị toàn giác xuất hiện, Tăng đoàn các vị Tỳ khuru, và Tỳ khuru ni, các cận sự nam và cận sự nữ sẽ công bố thập giới này. Nhưng giới theo sự thu thúc giới bốn thì nổi vượt hơn tất cả [các loại] giới khác và chỉ xuất khởi khi có một vị Như Lai xuất hiện, chớ không phải vào lúc không có vị nào nổi lên và chỉ có các vị Thế tôn Toàn Tri công bố điều đó mà thôi, vì việc công bố như thế này: Liên quan đến điều căn bản này, đây chính là điều lỗi phạm, lại không thuộc lãnh vực của các vị khác mà chỉ thuộc lãnh vực các Đấng Thế Tôn mà thôi, tức là sức mạnh của các vị toàn giác. Chính vì thế thu thúc giới bốn là việc công đức cao trọng hơn cả. Chính vì thế mới có **pātimokkhasaṃvaraṃ saṃvarantassa** [54] <325.23> (“nơi người nào đang thu thúc với sự thu thúc giới bốn”) v.v... được nói đến để chứng tỏ cho thấy tuệ tăng thượng giới.

2083. Nhưng cũng nhờ được gộp lại trong bản văn đã được đề cập đến ở trên. Có tám nhập thiền chứng được dựa trên qui trình hiện hữu ta gọi là “tâm thức” (*citta*) vì các nhập thiền chứng này xuất hiện cả khi các vị Như Lai xuất hiện cũng như không có vị nào khởi xuất. Khi các vị Như Lai không xuất hiện, ai là người công bố các nhập thiền chứng này cho ta được rõ? Các vị ẩn sĩ, các vị du sĩ, các vị Bồ Tát và các Vị Chuyển Luân Vương thực hiện điều này. Khi có Đấng Thế Tôn xuất hiện, các vị Tỳ khuru, v.v... đang đi tìm kiếm hiện hữu đặc biệt cũng tạo ra chúng nữa. Nhưng tám nhập thiền chứng khi được coi như là nền tảng thiền quán thì trở vượt hơn hẳn mọi loại tâm khác, chúng chỉ xuất hiện khi có một vị Như Lai đã xuất hiện chứ không khác được và chỉ có các vị Toàn Giác mới có thể công bố chúng mà thôi. [414] Chính vì thế tâm về tám nhập thiền chứng chính là tăng thượng tâm, vì vậy mà có lời nói rằng: **rūpāvacarārūpāvacara-samāpattiṃ samāpajjantassa** <325.27> (“vị nào nhập vào thiền chứng thuộc cõi sắc giới và cả cõi vô sắc giới.”) được đề cập đến để chứng tỏ cho thấy tuệ tăng thượng tâm.

2084. Nhưng cũng do gộp lại trong bản văn đề cập đến ở trên, trí sở hữu nghiệppta gọi là tuệ (*paññā*). Vì nhờ đó điều này xuất hiện cả khi vị Như Lai xuất hiện cũng như khi các ngài không xuất hiện. Khi một vị Như Lai chưa xuất hiện, thì trí này nổi lên bằng cách bố thí giống như Velāma và bố thí Vessantara v.v... Khi có vị Như Lai xuất hiện, có vô số kể những kẻ thực hiện cuộc đại thí này (*mahādāna*) nhờ trí này; nhưng tuệ về thánh đạo và thánh quả thì trở vượt hơn mọi [loại tuệ] khác, nó diễn ra một cách rộng rãi khi một Đấng Như Lai xuất hiện, không phải khi Ngài không xuất hiện; vì thế tuệ về thánh đạo là tăng thượng tuệ. Chính vì thế **catasu maggesu** <325.30> (“liên quan đến tứ chánh cần”) v.v... được đề cập đến ở đây để chứng tỏ tuệ như là tăng thượng tuệ. [55]

2085. Về điểm này, dựa vào đó có sáu phần cụ thể như sau, “giới, tăng thượng giới, tâm, tăng thượng tâm, tuệ và tăng thượng tuệ” tuệ thiền quán phụ thuộc vào điều nào trong sáu phần trên? Nó phụ

thuộc vào tầng thượng tuệ. Chính vì thế, so sánh với một chiếc dù hay một lá cờ có kích cỡ nhỏ hơn, ta gọi một chiếc dù (*atichatta*) hay lá cờ (*atidhaja*) có kích cỡ quá lớn, cũng vậy so sánh với ngũ giới và thập giới thì ta gọi giới khi một Đấng Như Lai xuất hiện, không phải khi Ngài không xuất hiện; vì thế tuệ về thánh đạo là tầng thượng tuệ. Giới bản là tầng thượng giới và so sánh với bát nhập thiền chứng dựa trên tiến trình của hiện hữu, bát nhập thiền chứng được thiết lập thông qua căn bản thiền quán ta cũng gọi là tầng thượng tâm và so sánh với tuệ về sở hữu nghiệp tuệ thiền quán và tuệ thánh đạo, cũng như tuệ thánh quả ta nên gọi là tầng thượng tuệ, ta nên hiểu điều này theo cách thức này.

2086. Trong phần mô tả về **ayakosalla** <325.32> (“*thông thạo tiến hóa*”) và v.v... vì từ **āya** (“*tiến hóa*”) chính là sự tăng trưởng và có hai chiều kích như giảm thiểu tai hại và gia tăng lợi ích, từ **apāya** (“*thối hóa*”) chính là giảm bớt đi và cũng có hai chiều kích đó là giảm thiểu lợi ích và gia tăng điều tai hại. Chính vì thế **ime dhamme manasikaroto** <325.33> (“*người nào tác ý đến những pháp này (sự việc này)*”) v.v... lại được nói đến để cho thấy điều đó. **Idam vuccati** <326.1> (“*ta gọi điều này là*”) điều đó chính là tuệ liên quan đến chưa sanh và đoạn tận những pháp bất thiện và việc xuất khởi và duy trì các pháp thiện được gọi là “*thông thạo tiến hóa*”; nhưng điều được coi như là tuệ liên quan đến chưa sanh và hoại diệt các pháp thiện đang sanh và duy trì những pháp bất thiện được gọi là “*thông thạo thối hóa*”.

2087. Trước tiên ta hãy để cho thông thạo tiến hoá trở thành tuệ; bằng cách nào tuệ thông thạo thối hóa được gọi là tuệ đây? Chỉ có người có tuệ mới có thể hiểu được rằng: Như vậy nơi tôi đang tác ý. Các pháp thiện chưa sanh sẽ không nổi lên và tất cả những pháp đó cho dù đã nổi lên cũng tan biến mất; các pháp bất thiện chưa sanh được nổi lên và những pháp nào đã nổi lên thì lại gia tăng; biết như vậy, ngài không cho phép những pháp bất thiện chưa sanh được nổi lên và đoạn trừ những gì đã nổi lên; ngài làm các pháp bất thiện đã sanh không sanh khởi và cho phép những pháp đã nổi lên đạt đến hoàn mãn; thông qua tập luyện theo cách này ta nên hiểu rằng thông thạo thối hóa cũng chính là tuệ vậy.

2088. **Sabbā pi tatr’upāyā paññā upāyakosallaṃ** <326.11> (“*Và toàn bộ tuệ rành cách thức đó chính là thông thạo các phương cách vậy*”): Nhưng ta nên hiểu điều này như là biết được hành động tức thời nhằm mục đích chữa trị một nhu cầu cấp thiết hay một nguy cơ khi đã khởi xuất.

2089. Điều còn lại đã rõ ràng.

Các Tứ Pháp

2090. Trong phần mô tả về nền tảng trí theo bốn loại liên quan đến **atthi dinnam** <328.13> (“*có [cách sử dụng trong] việc bố thí*”) và v.v... ta nên hiểu ý nghĩa theo cách sau đây: “*luôn có kết quả xuất hiện trong bất kỳ điều cần thiết nào được bố thí.*” **Idam vuccati** <328.19> (“*ta gọi điều này là*”): ý nghĩa ở đây là: loại trí giúp ta hiểu được nghiệp này chính là của riêng mỗi người, điều không thuộc chính ta được gọi là sở hữu nghiệp chướng”.

2091. Về điểm này, ba loại thân ác hạnh, bốn loại khẩu ác hạnh và ba loại ý ác hạnh không được gọi là nghiệp của chính ta. Mười loại thiện hạnh nơi tam môn ta lại gọi là nghiệp của chính ta vậy. Cho dù có thuộc về chính ta (*attana*) hay là của tha nhân, thì toàn bộ nghiệp bất thiện không được gọi là nghiệp của chính chúng ta (*saka*). Tại sao lại không? Vì nó phá huỷ hết điều lợi (*attha*) và xúc tiến những điều có hại. Cho dù có phải là của chính ta hay của tha nhân thì toàn bộ nghiệp thiện cũng được gọi là nghiệp của chính chúng ta. Tại sao vậy? vì chúng triệt phá điều có hại và xúc tiến những điều thiện. [\[56\]](#)

2092. Một khi có trí sở hữu nghiệp có khả năng biết được theo cách này, thì chẳng còn giới hạn những ai, nhờ biết điều này, nhờ thực hiện nhiều cuộc bố thí, nhờ chu tất các giới và thực hành trai giới (uposatha= ngày tụng giới) thì sẽ cảm nghiệm được hết hạnh phúc này đến hạnh phúc khác, cảm nghiệm được hết thành công này đến thành công khác và đạt đến được níp bàn; vì giống như một người giàu có chất đầy lên năm trăm chiếc xe nào là sữa, mật, mật đường, v.v... nào là muối, dầu lạc, gạo, v.v... và đang du hành trên những con đường hoang địa thì không phải nghĩ ngợi và lo lắng gì khi nhu cầu nổi lên vì người đó đã mang theo đủ tất cả những điều cần thiết và chính vì thế người đó cũng dễ dàng đạt đến mục tiêu an toàn – cũng vậy khi có trí sở hữu nghiệp có khả năng hiểu được những điều theo cách thức này thì chẳng còn giới hạn nào đối với những ai do biết rõ điều đó, do thực hiện nhiều lần bố thí, do chu toàn được những giới và thực hành trai giới, người đó cũng cảm

nghiệm được hết hạnh phúc này đến hạnh phúc khác, hết thành công này đến thành công khác và cuối cùng đạt đến Níp-bàn.

2093. **Thapetvā saccānulomikaṃ nāṇaṃ** <328.20> (“ngoại trừ trí tuệ thuận với chân đế”: ý nghĩa ở đây là ngoại trừ trí thiên quán có tên là “trí tuệ thuận với chân đế” vì đặc tính phù hợp với chân đế thánh đạo và với chân đế tuyệt đối (*paramattha*). Toàn bộ các tuệ thiện cảnh lậu khác chính là “trí sở hữu nghiệp chướng”

2094. **Maggasamaṅgissa nāṇaṃ dukkhe p’etaṃ nāṇaṃ** <328.30> (“trí của người nào sở hữu thánh đạo chính là trí về khổ.”): ở đây [416] một mình trí thánh đạo được xem như bao gồm trong bốn ví dụ vì chỉ có duy nhất một cách thấu triệt tứ chân đế mà thôi.

2095. **Dhamme nāṇaṃ** <329.8> (“trí Pháp”) Trước tiên, ở đây, đang khi tuệ thánh đạo có thể trở thành “trí pháp” do chỉ có một cách thấu triệt duy nhất về tứ chân đế, bằng cách nào tuệ về thánh quả lại được gọi là “trí Pháp”? Thông qua diệt đế. Vì tuệ này lại có hai loại nên trí này được hiểu là “trí Pháp” vì sự xuất hiện của nó được xem như là một nhiệm vụ (*kiccato*) và là đối tượng (*ārammaṇato*) liên quan đến đặc tính không dựa vào bất kỳ điều gì khác, cũng không dựa vào kinh nghiệm cá nhân hay lợi ích và pháp của chân đế.

2096. **So iminā dhammena** <329.10> (“chính ngài, nhờ Pháp này”); ở đây trí thánh đạo được gọi là “pháp” theo cách sử dụng thông thường do hành xử của nó vì hành xử của nó chính là pháp; hay sử dụng cách ở đây được sử dụng theo nghĩa đối cách và có nghĩa là “nhờ điều đã biết thì đây chính là pháp”. Điều này nói lên gì vậy? “Nhờ trí thánh đạo tồn tại sau khi biết được pháp tứ chân đế.

2097. **Diṭṭhena** (“đã thấy”): ý nghĩa ở đây là: “Tồn tại sau khi đã nhận ra pháp bằng pháp nhãn.” **Pattena** (“đạt đến được”): điều ta đã đạt đến nhờ pháp vì đặc tính tồn tại sau khi đã đạt đến Tứ Diệu Đế. **Viditena** (“hiểu rõ được”): Tứ Diệu Đế đã được hiểu rõ, được làm rõ nhờ trí thánh đạo, chính vì thế ta gọi Pháp là đã “được hiểu rõ.” Nhờ pháp đã được hiểu một cách tường tận đó. **Pariyogāḥena** <329.11> (“được thấu triệt”): tồn tại sau khi đã thấu triệt được trí pháp Tứ Diệu Đế.

2098. **Nayaṃ neti** (“ngài đi đến kết luận”); hiểu theo nghĩa đen, (“ngài đưa ra cách dẫn dắt”): liên quan đến quá khứ và tương lai ngài đã dẫn dắt ta, đem ra và đưa đến kết luận (hướng dẫn). Chính vì thế đây không phải là nhiệm vụ của trí thánh đạo mà chính là nhiệm vụ của trí phản khán. Chính vì thế theo Đạo Sư của chúng ta (Đức Phật) chính trí thánh đạo đã thực hiện và đưa ra kết luận liên quan đến quá khứ và tương lai; tại sao vậy? Vì thánh đạo và căn [nhân], vì người nào đã tu luyện thánh đạo thì cũng thực hiện phản khán. Hơn thế nữa, ý nghĩa điều này nên được hiểu theo cách sau đây: “Nhờ có trí thánh đạo với tứ diệu đế như là hành xử ngài đã đạt đến được, và điều đó đã trở thành lý do để cho ngài kết luận được, ta gọi là trí phản khán liên quan đến quá khứ và tương lai.

2099. Giờ đây để chứng tỏ cho thấy cách thức theo đó ngài đã đi đến kết luận ngài nói thêm **Ye hi keci atīti [ānāgat] am addhānaṃ** (“đối với bất kỳ các vị sa môn hay các Bà la môn nào] đã thực hiện trong quá khứ”) v.v... về điểm này **abbhaññaṃsu** <329.12> (“Ngài thắng trí”)[có nghĩa là] Ngài biết rõ, Ngài thấu triệt **imam yeva** (“cùng một thứ này”): những gì họ đã thắng tri đau khổ trong quá khứ và những gì họ sẽ thắng tri trong tương lai và đây không phải chính xác là như vậy; nhưng điều này được khẳng định như sau hiểu theo nghĩa tương đồng; vì trong quá khứ họ chỉ thấu triệt được các uẩn thuộc ba cõi, loại trừ ái dục, như là khổ đế; chỉ có ái dục [417] được xem như là nguyên nhân của đau khổ, chỉ có níp bàn được xem là diệt khổ và họ chỉ thấu triệt được Thánh Đạo như là đạo đế; và trong tương lai họ cũng sẽ thấu triệt được điều đó như vậy và hiện nay họ cũng thấu triệt được điều đó. Như vậy **idaṃ vuccati anvaye nāṇaṃ** <329.26> (“Ta gọi điều này là trí”): ta cũng gọi điều này là trí do kết quả mà có là tổng kết, trí về lý luận mà ra (*karana*).

2100. **Paricchedaṇāṇaṃ** <329.28> (“trí phân định”): tức là trí phân định ranh giới tâm. **Parasattānaṃ** <329.29> (“thuộc tha nhân”) thuộc các chúng sanh còn lại ngoại trừ chính mình. Tha nhân chính là từ đồng nghĩa với từ đó. **Cetaso ceto paricca pajānāti** (“sau khi đi sâu vào tâm với tâm mình, ngài biết”) sau khi với chính tâm của mình được phân định tâm tha nhân câu hành với tham.v.v... ngài am hiểu được tâm của họ theo nhiều loại đa dạng ta có thể nói gì về **sarāgaṃ vā** <329.30> (“hữu tham”) v.v... đã được đề cập đến trong phần phân tích về nền tảng chánh niệm (tứ niệm xứ) (xin đọc §§1231-40) nhưng vẫn có sự khác biệt cụ thể là, **anuttaraṃ vā cittaṃ** <239.36> (“hoặc tâm vô thượng”) và **vimuttaṃ vā cittaṃ** <329.38> (“hoặc giả tâm giải thoát”) ở đây cũng

được xem như thuộc loại siêu thế và một tâm không liên quan gì với tâm cũng được xem như là đối tượng (*visaya*) trí vậy.

2101. **Avasesā paññā** <330.1> (“*những loại tuệ còn sót lại*”): ngoại trừ ba loại tuệ bắt đầu với trí Pháp (*dhamme ñāṇa*), toàn bộ các loại tuệ còn sót lại vì chúng ta công nhận (*sammattā*) chúng đều là trí, chúng ta gọi đó là **sammutiñāṇa** (*trí ước lệ*). Nhưng ở đây ý nghĩa của từ chính là trí đó liên quan đến qui ước (tức là sự thỏa thuận) (*sammutimhi ñāṇam*) lại chính là trí ước lệ (hay qui ước)

2102. **Kāmāvacarakusale paññā** <330.6> (“*tuệ liên quan đến thiện thuộc cõi dục giới*”): Vì chỉ một mình điều này tích lũy tử và tái sinh trong vòng luân hồi. Chính vì thế ta gọi điều này là **ācayāya no apacayāya** (*nhằm tích tập, chứ không nhằm tịch diệt*). Nhưng trí thánh đạo siêu thế, vì không tích lũy tử và tái sinh trong vòng luân hồi, chính vì thế ta gọi đó là **apacayāya no ācayāya** (“*nhằm tịch diệt chứ không nhằm tích tập.*”) tuệ thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới tích lũy được tử và tái sinh luân hồi, và bằng cách trấn áp các phiền não và các trạng thái bám rễ sâu nơi các phiền não. Chính vì thế ta mới gọi đó là **ācayāya c’eva apacayāya ca** <330.8> (“*cả hai đều mang đặc tính tích tập và tịch diệt*”) trí còn lại thì chẳng tích tập mà cũng chẳng tịch diệt tử và tái sinh; chính vì thế ta mới gọi là **n’eva ācayāya no apacāya** <330.9> (“*chẳng nhằm mục tiêu tích tập lẫn tịch diệt*”).

2103. **Na ca abhiññāyo paṭivijjhati** <330.11> (“*và không thấu triệt được các loại thắng trí*”) ta có ý đề cập đến vấn đề này vì có liên quan đến tuệ về sơ thiền (*jhana*) vì thiền này chỉ có thể đạt đến được nhờ tách ly khỏi dục lạc. Tuệ của người đó dẫn đến yếm ly khỏi các phiền não, và nhờ đó, ngài thoát khỏi tham lam liên quan đến những tham dục. Nhưng nhờ pháp làm nền tảng cho năm thắng trí không thể đạt đến được. Pháp này không hề thấu triệt được năm loại thắng trí cũng không vì có ấn tượng làm đối tượng; chính vì vậy trí này chỉ nhằm tạo nhằm chán chứ không thấu triệt được.

2104. [418] **Sveva** <330.14> (“*cùng pháp đó*”): người nào tồn tại sau khi đã đạt đến sơ thiền. **Kāmesu vītarāgo samāno** (“*trong tình trạng ly tham, trong dục*”): ngài thoát khỏi tham, thoát khỏi dục cùng một cách thức đó đã trấn áp. **Abhiññāyo paṭivijjhati** (“*thấu triệt được các loại thắng trí*”): thấu triệt ngũ thông. Ta đề cập đến điều này vì liên quan đến tuệ đệ tứ thiền. Vì việc am hiểu đệ tứ thiền, thấu triệt được ngũ thông nhờ pháp trở thành nền tảng cho ngũ thông; chính vì thế điều này diễn ra là do thấu triệt. Nhưng lại không do nhằm chán đột ngột do việc yếm ly mọi phiền não [đã xuất hiện] thông qua sơ thiền. Nhưng đệ nhị và đệ tam thiền thuộc về phần nào? Theo như hỷ (*somanassa*) thì nó thuộc về sơ thiền; do không có tầm xuất hiện nó lại thuộc đệ tứ thiền. Như vậy điều này cần lệ thuộc hoặc vào sơ thiền hoặc đệ tứ thiền mà thôi.

2105. **Nibbidāya c’eva paṭivedhāya ca** <330.17> (“*cả hai đều dành để yếm ly và thấu triệt*”): tuệ thánh đạo vì nhằm chán toàn bộ khỏi qui trình hiện hữu chính là yếm ly, và vì thấu triệt loại thắng trí thứ sáu cũng chính là thấu triệt.

2106. Liên quan đến **paṭhamajhānassa lābhī ti** <330.20> (“*một kẻ đạt được sơ thiền*”) v.v... , tưởng và tác ý được câu hành với dục [57] hiện hữu và làm nổi lên và chi phối con người này là người đã đạt được không thuần thực sơ thiền, khi vị ấy xuất khỏi nó; tuệ sơ thiền của vị ấy giảm bớt, biến mất khỏi tưởng và tác ý nhập vào dục; chính vì điều đó ta gọi là **hānabhāginī** <330.21> (“*tuệ thối phân.*”)

2107. **Tadanudhammatā** (“*thuộc khuynh hướng đó*”): bản chất của người nào đó phù hợp với điều đó. **Sati santiṭṭhati** <330.22> (“*niệm thì ổn định*”): ta nói đến điều này liên quan đến tà niệm [58], chứ không phải chánh niệm. Vì khi tham vọng (*nikanti*) thuộc loại bản chất thích hợp với sơ thiền nổi lên nơi một người nào đó. Sau khi đã chứng kiến sơ thiền như là điều an tịnh và tuyệt đối, thì thiền này có được hài lòng và cảm thấy thích thú; do tham vọng tuệ về sơ thiền không giảm sút cũng không gia tăng; điều này thuộc loại ổn định (*thitikoṭṭhāsika*). Chính vì thế ta gọi điều này là **thitibhāginī paññā** (“*tuệ trụ phần*”)

2108. **Avitakkasahagatā** (“*câu hành với vô tâm*”): [tuệ câu hành với vô tâm qua đối tượng do tác ý vào đệ nhị thiền lại thiếu vắng tâm như là điều an tịnh và tuyệt đối. **Samudācaranti** <330.23> (“*hiện diện nơi*”): chúng khơi dậy và chi phối nhằm mục tiêu đạt đến đệ nhị thiền nơi người nào khởi xuất sơ thiền thuần thực. Tuệ về sơ thiền đó qua tưởng và tác ý có thể giúp ta nhập đệ nhị thiền. Điều trước ta gọi là **visesabhāginī** (“*tuệ thắng phần*”) vì đây chính là lý do xuất hiện đệ nhị thiền như đã nói đến ở trên, đây cũng là lý do nổi lên đệ nhị thiền chính là nét độc đáo.

2109. **Nibbidāsaḥagatā** <330.24> (“*câu hành với yếm ly*”): [419] câu hành với trí thiền quán được gọi là yếm ly [đang hiện hữu trong đó] cùng một người đạt được sơ thiền đã xuất khỏi thiền định^[59] vì khi các đề mục thiền xuất hiện, trí thiền quán cảm thấy yếm ly và không hài lòng; chính vì thế ta gọi đây là yếm ly.

2110. **Samudācaranti** (“*đang hiện hữu trong đó*”): chúng làm dấy lên và chi phối nhằm mục tiêu chứng đắc níp bàn. **Virāgūpasamhitā** (“*hướng tới ly tham*”): hướng tới chứng đắc níp bàn ta gọi là ly tham; chính do điều đó xuất hiện như vậy: “chính nhờ cách thức này ta có thể ly tham, hay chứng đắc níp bàn”, ta gọi trí thiền quán là “hướng tới ly tham”, và tướng và tác ý tương ứng với thiền quán đó cũng được gọi là “hướng tới ly tham”. Tuệ sơ thiền của người đó nhờ tướng và ta gọi là **nibbedhabhāginī** <330.25> (“*quyết trạch phần*”) trở thành vị trí quan hệ đối với việc thấu triệt Thánh Đạo. Theo cách thức này tuệ sơ thiền chỉ được chú giải trong bốn trường hợp. Liên quan đến tuệ đệ nhị thiền, v.v... , ý nghĩa nên được hiểu theo cùng một phương pháp như trên.

2111. **Kicchena kasirena samādhim uppādentassa** <332.1> (“*đối với người nào cảm thấy khởi xuất chánh định (concentration) khó khăn và rắc rối*”): đối với người nào đang khởi xuất chánh định (concentration) siêu thế ở giai đoạn sơ khởi vào thời điểm tiếp cận, người nào tiếp cận điều này bằng cách trấn áp phiền não với rắc rối, khó khăn, sốt xấn và cố gắng đều cảm thấy phiền toái liên tục.

2112. **Dandham tam thānam abhijānantassa** (“*và thắng tri sự kiện đó một cách chậm chạp*”): đối với người nào thắng tri, thấu triệt chậm chạp, từ từ, thì sự kiện này được gọi là chánh định (concentration) siêu thế bằng cách lưu lại lâu dài nơi trú xứ thiền quán. (*vipassanāparivāsa*) khi các phiền não đã bị trấn phục; với người nào thấu hiểu được ý nghĩa. **Ayam vuccati** <332.3> (“*ta gọi điều này là*”): điều này được gọi như vậy bởi vì tiến hành khó khăn trong việc trấn áp phiền não là do đặc tính tuệ diễn ra chậm chạp nơi trú xứ thiền quán. Hiểu biết chỉ phát sanh ở một sát na tâm độc nhất, vào thời điểm thánh đạo xuất hiện, bằng cách tiếp cận. Được gọi là **dukkhapaṭipadā dandhābhīññā** <332.4> (“*thuộc về hành nan đắc tri*”) và liên quan đến ba cách diễn đạt tiếp theo sau đây, ta nên hiểu theo cùng một phương pháp như trên.

2113. **Samādhissa na nikāmalābhissa** <332.25> (“*đối với người nào không đạt được chánh định như ý muốn (concentration)*”): người nào không nắm bắt được chánh định theo ý muốn ta gọi là người không nắm bắt được điều đó theo ý thích, nhập định của người đó không được coi như là nguyên nhân để thực hiện nhằm mục tiêu đạt đến thiền chứng cao hơn; ý muốn nói ở đây là đề cập đến: một người đạt được thiền định “không thuận thực.”^[60]

2114. **Arammaṇam thokaṃ pharantassa** (“*và người nào đã thâm nhập khắp một cảnh hy thiếu*”): nơi người nào, sau khi đã thực hiện những công việc sơ đẳng nơi đối tượng có kích cỡ nhỏ bằng một chiếc ly hay chiếc đĩa đựng chén và đạt đến an chỉ định, trong đó đã thâm nhập khắp cảnh hy thiếu không tăng triển được nữa. Đó là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Cũng giống như vậy ta có thể hiểu ý nghĩa nơi những cách diễn đạt khác còn lại khác. Vì ngược lại với người nào không thể đạt được [đối tượng] như ý muốn, nên người đạt được thiền định thuận thực ở đây ta gọi là đạt được tùy ý muốn (*nikāmalābhi*); và hiểu theo nghĩa ngược lại nơi đối tượng không gia tăng thêm cường độ nữa, một đối tượng luôn gia tăng cường độ được gọi là [đối tượng] rộng lớn (*vipula*). Điều còn lại cũng được hiểu theo nghĩa tương tự như vậy.

2115. [420] **Jarāmaṇe p’etaṃ nāṇaṃ** <333.4> (“*đây là trí về lão và tử.*”): điều này được khẳng định có liên quan đến một thấu triệt duy nhất đối với tứ diệu đế. Sau khi đã lấy níp bàn thành cảnh. Nhưng **jarāmaṇaṃ ārabha** <333.9> (“*lão và tử đã chi phối*”) v.v... được khẳng định như là cách định nghĩa về tứ diệu đế ở giai đoạn sơ đẳng vào thời điểm xuất hiện từng tiết mục (*vatthu*) riêng tư thôi thúc.

2116. Điều còn lại đã rõ ràng.

Ngũ pháp

2117. Trong phần diễn giải về nền tảng trí gồm năm loại, liên quan đến **pītipharaṇatā** (“*hỷ biến mãn*”) v.v... vì nó nổi lên lan tỏa khắp với hỷ tuệ nơi hai cách thiền định được gọi là **pītipharaṇatā** (“*hỷ biến mãn*”). Vì việc tỏa khắp này nổi lên kèm với hạnh phúc, tuệ nơi ba cách thiền định được gọi là **sukhapharaṇatā** (“*lạc biến mãn*”) vì việc biến mãn này một khi đã nổi lên liền lan tỏa khắp

tâm tha nhân, tuệ thấu triệt tâm người khác được gọi là **cetopharanāṭā** (“*tâm biến mãn*”). Vì nó nổi lên trong chính nhờ vào việc lan toả khắp với ánh sáng. Tuệ thiên nhãn được gọi là **ālokapharanāṭā** (“*quang biến mãn*”). Trí phản quán được gọi là **paccavekkhaṇānimittaṃ** <334.3>. Chính vì thế ta gọi là **dvīsu jhānesu paññā pītipharanāṭā** <334.4> (“*tuệ nơi hai cách thiền định là hỷ biến mãn*”) v.v...

2118. Và về điểm này, hỷ biến mãn và lạc biến mãn cũng giống như hai chân.^[61] Tâm biến mãn và quang biến mãn lại giống như hai tay. Thiền định làm căn cứ vào các loại thắng trí giống như thân mình. Phản quán tương giống như đầu vậy. Chính vì thế Đức Phật đã chỉ ra chánh định (concentration) về ngũ chi bằng cách phú bẩm cho nó nhiều loại chi giống như một con người. **Ayaṃ pañcaṅgiko sammāsamādhī** <334.8> (“*đây chính là chánh định ngũ chi*”): ngài đã giải thích điều căn bản thiền định như sau: Đây là chánh định liên kết với ngũ chi tương tự như tay, chân và đầu.

2119. Liên quan đến **ayaṃ samādhī paccuppannasukho c’eva** <334.10> (“*chánh định này hiện tại lạc.*”) v.v... . đây chính là chánh định về thánh quả A-la-hán là điều muốn ám chỉ ở đây. Chính vì lý do hạnh phúc mọi giây phút đều xuất hiện an chỉ định nó là hiện tại lạc. Vì mỗi giai đoạn trước đó đều là nguyên nhân cho hạnh phúc tiếp theo sau khi chánh định xuất hiện. Chánh định này tạo quả trong tương lai, nó tạo ra tâm quả an tịnh, và tinh tế, hết sức ngọt ngào và tuyệt vời. Nhờ vào xúc xú lại chính là xúc lạc lan toả khắp thân xác, có nổi lên đối với người nào đã xuất khởi nhập thiền quả thân thức câu hành với lạc. Theo cách thức này nó tạo ra quả hạnh phúc trong tương lai. ^[421] Chánh định này lại mang đặc tính **ariya** <334.12> (“*thánh đức*”) vì đặc tính hoàn toàn xa lìa (*araka*) với các phiền não.

2120. Do thiếu vắng những dục vật chất (*kāmāmisā*) vật chất luân (*vaṭṭāmisā*) và cả những vật chất thế gian (“*lokāmisā*), ta thấy xuất hiện **nirāmisā** (*phi vật chất*)”

2121. Do đạt được các vị đại nhân tu học bắt đầu với Chư Phật, đó chính là **mahāpurisasevito** <334.13> (“*các vị đại nhân tu học*”).

2122. Do đặc tính an tịnh nơi các chi phần. Do đặc tính an tịnh nơi đối tượng và do đặc tính bình tĩnh được toàn bộ buồn khổ do các phiền não tạo ra, ta gọi đó là **santo** <334.14> (“*tịch tịnh*”) đó chính là **pañīto** (“*tinh lương*”) hiểu theo nghĩa không tạo ra điều hành xác. Vì điều đó chiêm hữu do an tịnh được các phiền não, hay do pháp an tịnh các phiền não đã được lãnh hội, ta gọi đó là **paṭipassaddhaladdho**^[62](“*đạt được*”). Vì *paṭipassaddham* và *paṭipassaddhi* là hai từ có cùng ý nghĩa giống nhau, hay chỉ do những người nào đã an tịnh được các phiền não mới đạt được bậc A-la-hán (*paṭipassaddhakilesena*), thế nên ta chỉ đạt được do việc an tịnh mà ra (*paṭipassaddhaladdho*), do thông qua nhất hướng tâm mà đạt được, hay do chính pháp nhất hướng tâm đã đạt được, ta gọi đó là **ekodibhāvādhigato** <334.15> (“*đạt đến được nhờ vào đặc tính nhất hướng tâm*”) hoặc do chính đặc tính nhất hướng tâm. Do không đạt đến do thu thúc các pháp đối nghịch lại và chế ngự các phiền não do tâm câu hành với hữu trợ và cố gắng như trong trường hợp chánh định (concentration) không thuần thực cảnh lậu hoặc. Đó chính là **na sasaṅkhāraniggayha vāritagato** (“*không đạt đến được qua chế ngự bằng thu thúc hữu trợ.*”)

2123. Và do đã đạt đến chánh niệm đôi dào, khi chứng đắc chánh định (concentration) và xuất khởi chánh định đó, chỉ có niệm đã chứng đắc chánh định đó, người đó mới thoát ra khỏi chánh định hay niệm chứng đắc và niệm người đó đã xuất khởi với thời gian như đã định trước.

2124. Chính vì thế trí nổi lên ở đây chỉ thông qua chính cảm nghiệm có được chứ không bị lệ thuộc vào bất kỳ điều gì nơi người nào đang phản quán như vậy **ayaṃ samādhī paccuppannasukho c’eva āyatīṇ ca sukhavipāko** <334.10> (“*định này chính là lạc trong hiện tại và có được quả lạc trong tương lai*”) đó chính là một yếu tố. Chính vì thế với định ta gọi là **pañcaṅgiko sammāsamādhī** <334.18> (“*chánh định với năm loại trí.*”)

Các Lục Pháp

2125. Trong phần mô tả về căn bản trí gồm sáu loại **iddhividhe nāṇam** <334.22> (“*trí các loại sức mạnh thần thông*”) là trí về các loại sức mạnh thần thông vào lúc sơ khởi: “*một thân hiện ra nhiều thân.*” Nhờ điểm này ta giải thích được chính tuệ của an chỉ định vô tầm vô tứ câu hành xả thuộc cõi sắc giới, đi kèm theo với đa số và giống nhau thì đó chính là một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2126. **Sotadhātuvisuddiyā nāṇaṃ** (“trí về thanh tịnh thuộc nhĩ giới”) đây là trí về thiền nhĩ giới lấy âm thanh làm đối tượng như là “gần và xa” nhờ điều này được diễn giải đó chính là tuệ an chỉ định vô tầm vô tứ câu hành với xả thuộc cõi sắc giới, có đối tượng là các âm thanh trong quá khứ thuộc lãnh vực thính giác bình thường và điều tương tự như vậy lại thuộc một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2127. [422] **Paracitte nāṇaṃ** (trí về tâm tha nhân”) chính là trí phân định ranh giới tâm các chúng sanh khác. Nhờ ta diễn giải được điều này chính là tuệ về an chỉ định vô tầm vô tứ thuộc dạng đã được khẳng định ở trên có đối tượng là tâm tha nhân đi kèm theo với tham dục, v.v... và cũng chỉ là một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2128. **Pubenivāsānussatiñāṇaṃ** <334.23> (“trí tùy niệm về tiền kiếp”) chính là trí có liên quan đến tùy niệm về tiền kiếp. Nhờ chú giải được điều này chính là tuệ về an chỉ định thuộc các pháp đã được khẳng định ở trên liên quan đến chánh niệm về tùy niệm về các uẩn đã sống trong quá khứ và chỉ trong một sát na tâm duy nhất mà thôi.

2129. **Sattānaṃ cutūpapāte nāṇaṃ** (“trí về tử và sanh của các loài hữu tình”) = *sattānaṃ cutiyañ ca upapāte ca ñāṇaṃ*. Nhờ điều này được giải thích chính là tuệ an chỉ định thuộc loại đã được khẳng định có đối tượng là sắc giới nơi các chúng sanh đã tử và sanh và chỉ là một sát na duy nhất mà thôi.

2130. **Asavānaṃ khaye nāṇaṃ** <334.24> (“trí về đoạn tận các lậu hoặc”) là trí đã nhận ra được phân định ranh giới các chân đế. Điều này chỉ mang đặc tính siêu thế mà thôi. Điều còn lại chỉ mang tính hiệp thế.

Thất Pháp

2131. Trong phần mô tả về nền tảng trí thuộc bảy loại sau khi đã khẳng định theo cách bắt đầu như sau, **jātipaccayā jarāmaṇaṇaṃ** <334.28> (“có sanh làm duyên, lão và tử.”) trí phân khán lại theo ba cách phân định về thời gian liên quan đến từng yếu tố trong mười một yếu tố y tương sinh bằng cách diễn ra (*pavatti*), và không diễn ra (*nivatti*); còn nữa cùng với chính bản chất đoạn diệt, v.v... như vậy **yam pi ’ssa taṃ dhammaṭṭhitiñāṇaṃ** <334.32> (“và đó là trí về tương quan các pháp”). Về điểm này, có hai loại trí, cụ thể là **jātipaccayā jarāmaṇaṇaṃ, asati jātiyā natthi jarāmaṇaṇaṃ** <334.28> (“có sanh làm duyên thì có lão tử, khi không có sanh thì không có lão và tử.”) được khẳng định theo hiện tại. **Atītaṃ pi addhānaṃ** <334.29> (“quá khứ”) và **anāgatam pi addhānaṃ** <334.31> (“tương lai”): theo cách này có hai loại trí về quá khứ và hai loại trí về tương lai. Như vậy sáu loại này cùng với trí về tương quan nơi các pháp, làm thành bảy trí.

2132. Về điểm này, **dhammaṭṭhitiñāṇaṃ** <334. 33> (“trí về mối tương quan các pháp”) chính là trí về duyên khởi (*paccayākāra*) cấu trúc các duyên sinh được gọi là tương quan giữa các pháp. Trí về điều đó được gọi là trí tương quan nơi các pháp đây là một từ dành cho cả sáu loại trí nêu trên.

2133. Bằng cách áp dụng cho bảy trí thuộc mỗi yếu tố đó, ta có tới 77 trí với mười một yếu tố.

2134. Về điểm này, **khayadhammaṃ** (“có pháp hoại”) là có đi đến hoại. **Vayadhammaṃ** <334.34> (“có pháp biến”): có bản chất đi đến biến. [423] **Virāgadhammaṃ** (“có pháp lìa”) = *virajjanasabhāvaṃ*. **Nirodhadhammaṃ** (“có pháp diệt”): có hiện nhiên diệt. Điều gì đã giải thích thông qua hiển nhiên này? đó là phổ thông trí (*sammasana*) thiền quán trước với thiền quán tiếp theo như đã được chú giải. Điều gì được chú giải nhờ điều này? Thiền quán tiến tới thiền quán (*vipassanāpativipassanā*) đã được chú giải đến bảy lần nhờ trí thứ nhất, do đã nhìn thấy các hành đều là vô thường, khổ và vô ngã, thật thích hợp để nhận ra trí thông qua trí thứ hai, thứ hai do trí thứ ba và trí thứ ba do trí thứ tư, và trí thứ tư do trí thứ năm, trí thứ năm do trí thứ sáu và trí thứ sáu nhờ trí thứ bảy. Như vậy thiền quán tiến tới thiền quán được giải thích đến bảy lần là vì vậy. [63]

Bát Pháp

2135. Trong phần mô tả các nền tảng trí thuộc tám loại. **Sotāpattimagge paññā** <335.19> (“tuệ thánh đạo Nhập Lưu”): tuệ thánh đạo Nhập Lưu, thông qua điều này ta chỉ giải thích tuệ tương ưng (*sampayutta*) [thêm vào đó] mà thôi. Cũng tương tự như vậy đối với những cách diễn tả còn lại.

Cửu Pháp

2136. Trong phần mô tả về các nền tảng trí thuộc chín loại. **Anupubbavīhārasamāpattīsu** <335.24> (“liên quan đến tuần tự trú thiền chứng tiếp”) [có nghĩa là] liên quan đến các thiền chứng được gọi là trú tuần tự. Trú tuần tự nên được hiểu theo nghĩa phải trú ngụ trong đó liên tục theo một thứ tự nhất định và các trú ngụ này nên được hiểu theo nghĩa cần phải chứng đắc các thiền chứng này.

2137. Về điểm này, **paṭhamajhānasamāpattiyā paññā** <335.26> (“tuệ về chứng đắc nhập sơ thiền”) v.v... ta nên hiểu giống như đã giải thích về tám loại tuệ tương ứng [thêm vào đó] tuệ thứ chín chính là trí phản khán; vì trí này xuất hiện nơi người nào có khả năng phản khán thiền diệt với đặc tính tịch tịnh và tuyệt đối. Chính vì thế ta có thể nói rằng **saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitassa paccavekkhaññāṇaṃ** <335.31> trí phản khán nơi người nào đã thoát ra khỏi thiền diệt thọ và tưởng).

Thập Pháp

Như lai Thập Lực - 1

2138. Trong phần mô tả về các nền tảng trí thuộc mười loại **aṭṭhānaṃ** <335.35> (“phi lý”) chính là cách loại bỏ nguyên nhân (*hetu*); **anavakāso** <335.37> (“không duyên có”) chính là cách loại bỏ nhân duyên (*paccaya*). Ngài loại bỏ cả lý do (*kāraṇa*) bằng cả hai cách đó; vì một lý do kết quả thì nhất thiết phải lệ thuộc vào đó được gọi bằng cả hai cách đó là nguyên lý (*thāna*) lẫn duyên có (*avakāsa*) liên quan đến kết quả. **Yaṃ** (“điều đó”): thông qua lý do đó. **Diṭṭhisampanno** (“thành tựu chánh kiến”): một thánh đệ tử là một người Nhập lưu thành tựu chánh kiến do thánh đạo ban cho.

2139. [424] **Kiñci saṅkhāraṃ** <335.38> (“bất kỳ hành nào”): bất kỳ hành đơn lẻ nào nơi các hành thuộc bốn cõi thế gian này. **Niccato upagaccheya** (“nên được coi như là tồn tại vĩnh hằng”): nên được coi như là tồn tại vĩnh cửu. **N’ etaṃ thānaṃ vijjati** <336.1> (“đó là điều không thể xảy ra”): lý do đó không tồn tại. Không thể chấp nhận được. **Yaṃ puthujjano** <336.2> (“đó là một con người bình thường”): thông qua lý do đó một con người bình thường. **Thānaṃ etaṃ vijjati** <336.3> (“điều đó có thể xảy ra”): lý do đó tồn tại do người đó muốn cho là điều trường cửu bất kỳ hành nào nơi các hành thuộc ba cõi, là ý nghĩa muốn nói đến ở đây; nhưng các hành thuộc cõi thứ tư [64] thì không thuộc đối tượng tà kiến được hoặc đối với các pháp bất thiện khác. Chính vì sắt được nung đỏ trong suốt một ngày thì không nhằm mục tiêu cho các con ruồi đến đậu do sức nóng liên tục của nó phát ra.

2140. Như vậy, ta nên hiểu ý nghĩa theo cách sau đây **kiñci saṅkhāraṃ sukhato** <336.4> (“bất kỳ hành nào mang đặc tính lạc”) ta khẳng định điều này liên quan đến việc coi là lạc bằng cách coi đó là chính ngã kiên của chúng ta như sau: “bản ngã thì hoàn toàn sáng khoái và [tiếp tục] tồn tại nguyên vẹn sau khi chết.” (D. i. 31) Nhưng với một người có tâm bất tương ưng tà kiến, [65] một vị thánh đệ tử khi đã vượt qua khỏi cơn sốt [ước muốn giác quan] lòng tham dục lại có thể làm giảm bớt cơn sốt đó bằng cách xem bất kỳ hành nào cũng là lạc; giống như một người bị cơn voi đe dọa trong cơn động dục hay như vị Brahman Cokkha (“làm sạch”) [cho dù] lại ước muốn lòng thanh tịnh bằng cách sử lý phân [66]

2141. Trong đoạn mô tả về bản ngã (*attā*), **kiñci dhammaṃ** <336.9> (“bất kỳ pháp nào”) được đề cập đến, thay vì đề cập đến “bất kỳ hành nào” do mục tiêu muốn gồm tóm vào các khái niệm về đề mục hoàn tịnh (*kasinas*), v.v... Và ở đây, cũng vậy ta nên hiểu định nghĩa bằng cách áp dụng ở cả bốn cõi trong trường hợp một vị thánh đệ tử và chỉ ở ba cõi đối với một chúng sanh bình thường. Hay nói cách khác, liên quan đến mọi đoạn văn, định nghĩa của một vị thánh đệ tử cũng chính xác chỉ ở ba cõi mà thôi. Do bất kỳ điều gì một con người bình thường chủ trương, thì vị thánh đệ tử lại coi theo cách ngược lại vì bất kỳ điều gì người đời cho là “thường lạc, và ngã” thì vị thánh đệ tử lại coi đó là điều ngược lại (*gāhaṃ viniveṭheti*). Do ngài cho là “vô thường, đau khổ và vô ngã”.

2142. Liên quan đến từ **mātaraṃ** <336.13> (“mẹ”), v.v... người “mẹ” chỉ là một người đàn bà nào đó “có khả năng sanh sản được”. [67]

2143. **Arahā** <336.17> là một chúng sanh nào đó khi đang còn tại cõi nhân loại đã đoạn tận hết các lậu hoặc. Nhưng điều gì vậy? Có phải một thánh đệ tử dám tước đoạt sanh mệnh của người khác chăng? Điều đó không thể xảy ra được. Ngay cả nếu như người đó dám cho mình là trở lại từ cõi hiện hữu kế tiếp và không biết gì về địa vị thánh đệ tử của mình cho rằng: “Sau khi đã tước đoạt mạng sống của con kiến này, nhà người có thể chiếm quyền cai trị của chuyển luân vương trên toàn bộ cõi thế gian” ấy vậy người đó cũng không thể cướp sanh mạng của con kiến đó. [425] Nói cách khác, giả như có người nói cho người đó biết: ‘Giả như nhà người không giết chết con kiến này, chúng ta sẽ lấy đầu nhà người’ cho dù vậy người đó cũng không thể giết chết con kiến đó ngay cả khi họ có thể lấy đầu người đó đi chăng nữa. Nhưng ta nói như vậy chỉ nhằm mục đích cho chúng tỏ pháp đáng khiển trách của chúng sanh bình thường và nhằm mục đích minh họa cho sức mạnh của vị thánh đệ tử là như thế nào và ý định ở đây là: một điều đáng khiển trách chính là pháp của một người bình thường trong đó người đó sẽ phạm phải tội giết mẹ mình, v.v... là điều sẽ mang lại hiệu quả thảm khốc ngay tức khắc. Và về sức mạnh phi thường của người thánh đệ tử là người không phạm những hành vi này.

2144. **Duṭṭhacittena** <336.18> (“với ác tâm”): với tâm sát nhân liên quan đến sân hận. **Lohitam uppādeyya** (“dám đổ máu”): cho dù chỉ đổ máu một lượng ít ỏi đủ cho một con muỗi nhỏ xíu uống cạn.

2145. **Saṅgham bhindeyya** <336.19> (“dám gây ly gián (chia rẽ) nơi Tăng Đoàn”): dám tạo chia rẽ một Tăng đoàn đang trong tình trạng hợp nhất (*samānasamvāsaka*) và được thiết lập bên trong cùng một ranh giới (*sīmā*). Chính vì thế chúng ta có thể nói: Hỡi Upāli, có năm cách gây chia rẽ Tăng Đoàn như sau : do hành sự (*kamma*), do đọc tụng (*uddesa*) bằng lời nói (*voharantena*), bằng cách thuyết phục (*anusāvana*) và bằng cách bỏ phiếu (*salākaggāha*)’ (Vin . v. 202)

2146. Về vấn đề này, lỗi phạm bằng “hành sự” tức là bằng bất kỳ hành sự nào trong số bốn loại hành sự bắt đầu bằng đề ra một quyết định, “bằng đọc tụng” dùng bất kỳ hình thức tụng nào trong số năm cách đọc tụng giới bốn; “bằng lời nói” khi người nào cho rằng có người nào đó đưa ra bằng chứng là trong trường hợp này trường hợp nọ liên quan đến mười tám nền tảng tạo ly gián bắt đầu với: “Điều gì không phải là pháp lại cho là pháp”; “bằng cách thuyết phục” bằng cách thuyết phục thông qua cách rỉ tai người khác với lời lẽ như sau: “Bạn không nhận ra việc tôi xuất gia từ một gia đình danh giá và có kiến thức rộng rãi hay sao?” Liệu bạn thắc mắc như vậy không đúng sao? Liệu một người giống như tôi lại coi giáo pháp của đạo sư là tà luật hay tà pháp chăng? Liệu địa ngục đối với tôi lại lạnh lẽo giống như đầm sen hay sao? Liệu tôi không sợ phải rơi vào cõi khổ khổ hay sao? v.v... “bằng bỏ phiếu” sau khi đã thuyết phục và in vào tâm họ như vậy, khiến cho họ không thể thay đổi lập trường được nữa; rồi người đó nói tiếp : “Hãy nhận thẻ phiếu này” chính là cách phạm lỗi “bằng cách bỏ phiếu”.

2147. Và ở đây, chính “hành sự” hay “việc đọc tụng” có chừng mực nhất định; tuy nhiên, bằng lời nói, bằng thuyết phục và bỏ phiếu lại là giai đoạn sơ khởi. Vì chẳng có ly gián xảy ra trong Tăng Đoàn do người nào đó dùng lời nói. Bằng cách dẫn chứng theo mười tám điều căn bản và khi một phiếu được quyết định, sau khi đã thuyết phục, nhằm mục đích biết rõ ý kiến về điều đó. Nhưng khi có bốn người hay nhiều hơn đã quyết định bằng đầu phiếu như vậy thì thực sự một cuộc chia rẽ hay đọc tụng giới bốn, thì [426] sẽ có ly gián diễn ra trong Tăng Đoàn. Con người nào thành tựu chánh kiến sẽ tạo ly gián trong Tăng Đoàn theo cách đó, đó là điều không thể.

2148. Cho đến điểm này năm loại nghiệp vô gián đem lại hậu quả tức thời (*ānantariyakamma*), bắt đầu bằng tội giết mẹ mà một người bình thường chứ không phải vị thánh đệ tử phạm phải đã được vạch ra, nhằm mục tiêu phân loại vậy.

(1) Liên quan đến hành động, (2) đến môn, (3) và tồn tại đến hàng nhiều đại kiếp, (4) gặt hái, chuốc lấy nghiệp chướng, (5) bằng những việc thông thường v.v... ta nên hiểu theo định nghĩa ở trên. (MA. iv. 109; Chú Giải Tăng Chi Bộ (AA) ii. 5)

2149. Ở đây, (1) “Liên quan đến hành động” trước tiên có nghĩa là hành vi nghiệp (*kamma*) của ai đó đang còn hiện hữu trên cõi nhân loại này đã lấy mạng sống của mẹ hoặc cha mình khi các ngài đang còn sinh tiền. Ngay cả nếu như họ có thay đổi giới tính đi chăng nữa [68] thì cũng đem lại hậu quả nghiệp ngay tức khắc. Cho dù, đang khi suy tính tránh quả nghiệp đó, người đó đã xây dựng trên toàn cõi thế gian này đủ thứ tháp ngà châu báu, (*thūpa*) to lớn như thế ngôi bảo tháp và dâng cúng những

cuộc bố thí đầy đủ cho Tăng đoàn các vị Tỳ khuru hiện hữu trên toàn cõi ta bà thế giới này (*cakkavala*) và du hành mà không bỏ qua bất kỳ một chiếc y cà sa của Đức Phật, cho dầu người đó thực hiện được những việc như vậy, người đó vẫn phải xuất hiện nơi địa ngục. Nhưng nghiệp của người nào khi còn đương thời nhân loại đã dấn lấy mạng mẹ mình hay cha mình đều phải tái sanh thành súc sanh. Hay người nào tái đầu thai thành súc sanh [cha hoặc mẹ của chính người đó] tái đầu thai thành súc sanh, hoặc người nào chính mình đầu thai thành súc sanh, [chính cha hoặc mẹ] là súc sanh, thì không phải chịu quả nghiệp ngay tức khắc. Nhưng đây là điều nặng nề (*bhāriya*); điều đó thật rất gần gũi [69] với quả nghiệp “với hậu quả nhân tiền ngay tức khắc” (xin đọc Kinh Trung Bộ Kinh 139). Nhưng ở đây vấn đề này được khẳng định theo cách những người nào còn khoác trên mình đặc tính con người.

2150. Về điểm này ta có “tam pháp con cừu” “tam pháp trận chiến” và “tam pháp kẻ trộm” cần phải được diễn giải. [70] (i) Đối với một người, cho dù với ý định: “Tôi sẽ giết chết một con cừu” nhưng thay vì giết con cừu lại lấy mạng người cha hay người mẹ của mình đứng trong vị trí con cừu, thì người đó phải gặt hái hậu quả nghiệp vô gián tức thời. Nhưng người nào (ii) với ý định chỉ giết chết một con cừu hay (iii) với ý định giết chết cha mẹ, mà chỉ giết một con cừu, thì không phải gặt hái nghiệp vô gián tức thời; (iv) người nào với ý định giết cha hay mẹ của mình, lại giết cha hay mẹ, thì gặt hái quả nghiệp vô gián ngay tức khắc. Chính vì thế, cũng vậy đối với hai tam pháp khác.

2151. Và chính trong trường hợp [sát sanh] cha mẹ, ta cũng nên hiểu trường hợp sát sanh vị A-la-hán cũng vậy. Chỉ có điều hành vi sát sanh vị A-la-hán khi còn sinh tiền cõi nhân loại không gặt hái hậu quả tức thời. Không phải vị A-la-hán hiện hữu nơi cõi vô hình (*yakkhabhūta*); nhưng nghiệp thì nặng nề và tương tự như hậu quả tức thời vậy. Nhưng nếu một vị A-la-hán khi còn sinh tiền, vào thời điểm ngài vẫn còn là một con người bình thường, một vết thương chém bằng dao hay thuốc độc được thực hiện trên ngài và vì thế ngài chết sau khi đã đạt đến bậc A-la-hán, người nào tạo ra cái chết cho ngài thì phạm tội giết một vị A-la-hán. Nhưng của bố thí được thực hiện cho ngài khi ngài vẫn còn là một người bình thường [427] và được thực hiện sau khi ngài đã chứng đắc A-la-hán, vẫn chỉ là bố thí cho một người bình thường mà thôi. Không có nghiệp với hậu quả tức thời nếu người nào sát sanh tới ba bậc thánh nhân khác. Nhưng nghiệp lại tỏ ra nặng nề và tương tự như nghiệp đem lại hậu quả tức thời.

2152. Còn liên quan đến gây đổ máu, vì đặc tính không thể gây thương tích nơi thân xác của Đức Thế Tôn, sau khi đã thực hiện việc tấn công và gây trầy da cho ngài; không có máu chảy ra, nhưng máu lại chảy ra bên trong thân thể ngài. Mặc dù mảnh đá tan vỡ ra từ tảng đá lớn do Devadatta ném trúng chân vị Như Lai, và cho dù chân ngài bị thương giống như vết rìu chém phải, ấy vậy máu chỉ chảy bên trong chân ngài mà thôi. Đối với một người hành động như vậy thì hậu quả tức khắc sẽ xảy ra. Nhưng trong trường hợp Jīvaka, do lấy dao cắt đứt da theo đề nghị của vị Như Lai và làm đổ máu rất nhiều như thể bị chém bằng rìu từ vết thương đó, khiến cho ngài được cứu chữa. Đối với người nào thực hiện như vậy chỉ là hành vi nghiệp công đức mà thôi.

2153. Thế rồi những người nào, sau khi vị Như Lai đã nhập tịch diệt, lại đập phá bảo tháp, chặt cây Bồ Đề và tấn công xá lợi của ngài nghiệp của họ sẽ ra sao? Nghiệp của họ thật nặng nề giống như nghiệp đem lại hậu quả tức thời. Nhưng lại được phép cắt cành cây Bồ đề đang che phủ trên tháp kệ hay hình tượng Phật kê cả xá lợi; cũng được phép cắt cây nếu chim đậu trên cây đó vãi phân bừa bãi trên bảo tháp, do bảo tháp chứa đựng một phân xá lợi (*sarīra cetiya*) thì quan trọng còn hơn bảo tháp kệ vật dụng (*paribhogacetiya*); cũng được phép đốn và di chuyển cả gốc cây Bồ Đề đang làm hư hỏng bảo tháp. Nhưng lại không được phép, vì mục đích bảo vệ ngôi nhà, mà lại cắt nhánh cây Bồ Đề đang ép vào ngôi nhà; vì căn nhà nhằm lợi ích cho cây Bồ Đề, chứ không phải cây Bồ Đề đem lại lợi ích cho ngôi nhà. Vì thế cũng như vậy đối với trường hợp toà nhà chứa chỗ ngồi thành đạo, nhưng lại được phép cắt cành cây Bồ Đề nhằm mục đích bảo vệ cho một toà nhà có chỗ ngồi thành đạo trong đó có lưu giữ xá lợi. Cũng được phép làm như vậy với mục đích chăm sóc cây Bồ Đề để tia cành làm cho nhựa dễ lưu thông và cắt bớt những phần mục nát. Điều này cũng là hành vi công đức như thể trong việc chăm sóc đến thân xác vậy.

2154. Trong trường hợp ly gián (chia rẽ) diễn ra trong Tăng Đoàn, đối với người nào qui tụ một số người làm đệ tử, không có thành viên Tăng Đoàn ở bên trong ranh giới sīmā, lại thực hiện một hành vi hay tụng đọc giới bốn. Sau khi người này đã dùng lời nói thuyết phục và bỏ phiếu lấy ý kiến. Thì tức khắc ly gián (chia rẽ) được tạo thành và hậu quả nghiệp vô gián sẽ diễn ra ngay tức khắc. Nhưng lại được phép do một điều tin tưởng nào đó và có sự nhất trí của Tăng Đoàn, người nào thực hiện như

vậy mà tin tưởng rằng Tăng đoàn đồng ý, thì không có ly gián diễn ra, cũng không có hậu quả nghiệp vô gián tức thời xảy ra. [71] Cũng giống như vậy khi một số đồ đệ dưới con số chín người. Nhưng đối với người nào tạo ra ly gián trong Tăng Đoàn bằng cách đưa ra quyết định chung cuộc trong số chín người đó, thì cũng phải chịu hậu quả nghiệp ngay tức thời. [428] Nghiệp của những người đi theo quả quyết điều gì đó không phải là Pháp thì đáng khiển trách, những người nào quả quyết theo pháp thì vô can.

2155. Về điểm này, đây là kinh Phật liên quan đến ly gián (chia rẽ) trong Tăng Đoàn gồm có chín thành viên: “Hỡi Upāli, một bên có bốn vị, và phía kia gồm năm vị; vị thứ chín thực hiện công việc thuyết phục và thực hiện cuộc bỏ phiếu như sau đây: “Đây là pháp, đây là luật, đây là giáo lý của Đạo Sư chúng ta; hãy thực hiện điều này, hãy chấp nhận điều này”; như vậy, “hỡi Upāli, có một cuộc tranh cãi trong Tăng Đoàn và một cuộc ly gián trong Tăng Đoàn nữa. Hỡi Upāli, khi có đủ chín thành viên, hay nhiều hơn thế, lại vừa có cãi vã lẫn ly gián trong Tăng đoàn” (Vin. ii. 203) Nhưng trong số đó có năm vị [hành sự đem đến hậu quả tức thì], tạo ra một cuộc ly gián trong Tăng Đoàn, đó lại là khẩu nghiệp. Phần còn lại là thân nghiệp. Như vậy định nghĩa hành vi ly gián nên được công nhận.

2156. (2) “Liên quan đến môn”: toàn bộ những nghiệp vô gián này xuất phát cả từ thân môn lẫn khẩu môn. Nhưng bốn hành vi đầu tiên ở đây, cho dù có thể đã xuất phát từ khẩu môn bằng cách ra lệnh hay bằng những lời bùa mê ma thuật làm phương tiện, cả bốn điều này chỉ kết thúc trong thân môn mà thôi. Và cho dù một cuộc ly gián trong Tăng đoàn được tạo nên, cho dù đã xuất phát từ thân môn nơi người nào tạo ra ly gián bằng cách đưa ra dấu hiệu bằng tay đi chẳng nữa, cuộc ly gián chỉ đi đến hồi hình thành nơi khẩu môn mà thôi. Theo cách này ta nên công nhận định nghĩa ở đây như là một loại môn vậy.

2157. (3) “Như tồn tại cả hàng nhiều đại kiếp (*kappa*) : ở đây chỉ tạo ra một cuộc ly gián trong Tăng đoàn tồn tại cả hàng đại kiếp. Sau khi đã tạo ra được cuộc ly gián trong Tăng đoàn khi thành kiếp, hay trung kiếp. Người đó vẫn được giải thoát khi hoại kiếp. [72] Vì ngay cả nếu như ngày hôm nay người đó tạo ra ly gián, mà hoại kiếp vào ngày mai, thì ngày mai người đó cũng vẫn được giải thoát; người đó chỉ bị nung nấu trong hoả ngục có một ngày. Nhưng chẳng có hành vi nào xảy ra như vậy đâu. Bốn điều còn lại chỉ là “hậu quả tức thời” và tồn tại trong một đại kiếp được công nhận.

2158. (4). “như phải gặt hái”; bởi người nào đã vi phạm cả năm hành vi này, chỉ có tội tạo ly gián trong Tăng đoàn là phải gặt hái tái sanh nơi vòng luân hồi tái sanh. Điều còn lại có tên gọi theo khởp với đoạn văn bắt đầu như sau: “Có nghiệp không có quả nghiệp chướng” (Ps. ii 78tt) nếu không có việc tạo ra ly gián nơi Tăng đoàn thì đến việc đổ máu, nếu không có việc sát sanh, thì tới việc giết vị A-la-hán; nếu lại không có điều này xảy ra, nếu người cha có thiện hạnh và người mẹ với ác hạnh; hoặc giả không có cùng loại thiện hạnh giống như người cha, thì tội giết cha phải gặt hái tái đầu thai. Nếu người mẹ, thì chỉ là tội giết mẹ mà thôi. Khi cả hai đều tốt hoặc đều xấu bằng nhau, thì chỉ có tội giết mẹ là lãnh quả nghiệp tái đầu thai; vì người mẹ thì phải làm những việc cực nhọc và giúp đỡ con cái được nhiều chuyện. Với cách này ở đây ta nên hiểu định nghĩa như là điều phải gặt hái [quả nghiệp chướng] được công nhận.

2159. [429] “Nhờ có điểm chung v.v...”; bốn điểm đầu tiên mang đặc tính chung cho cả gia chủ lẫn các vị xuất gia đi tu. Nhưng tạo ra cuộc ly gián trong Tăng đoàn, xuất phát từ đoạn văn: “Hỡi Upāli, cuộc ly gián không được tạo ra trong Tăng đoàn các Tỳ khuru ni, cũng không xuất hiện nơi tập thể các học nữ; cũng không do các vị Sa di nam cũng như Sa di nữ; cũng không do các thiện nam tín nữ tạo ra; nhưng hỡi Upāli, chính do một Tỳ khuru, có địa vị thích đáng, là người sống chung và là cư trú trong ranh giới sīmā tạo ra, chính vì thế không có điểm chung với bất kỳ người nào khác. Với các từ “vân vân” điều này có nghĩa là toàn bộ gì câu hành với thọ khổ và tương ưng với sân và si. Ở đây định nghĩa theo cách này nhờ có điểm chung vân vân cũng đã được công nhận.

2160. **Aññam satthāram** <336.19> (“một vị đạo sư khác”) : Đó là điều [ngài cần nêu lên như sau: Đây là đạo sư của tôi, ngài có khả năng thực hiện nhiệm vụ của một vị đạo sư”]; ý nghĩa ở đây là: ngay cả ở kiếp sau đạo sư của tôi vẫn là người “dẫn đường qua sông” [73] (*titthakara*) như vậy: Đây là đạo sư của tôi” không thể khác được.

2161. **Aṭṭhamam bhavam nibbatteyya** <336.20> (“phải tái sanh đến lần thứ tám.”): ngay cả đó là một người tuệ chậm nhất cũng phải trải qua lần tái sanh thứ bảy và tạo ra đến lần tái sanh thứ tám, điều đó không thể diễn ra. Do liên quan đến bảy lần tái sanh nơi cảnh cùng quần tột đỉnh mà ta cho là

“ được bảo đảm [trong tương lai] và đi đến giác ngộ” (xin đọc Trung Bộ Kinh I 34, v.v...) Nhưng lấy gì bảo đảm cho người đó như vậy? Phải chăng nguyên nhân trước đó hay sao? Hay thánh đạo người đó đã có được trước đó? Hay do ba thánh đạo cao hơn? Đây chỉ đơn giản là một hồng danh Đấng Toàn Giác gọi như vậy mà thôi; nhưng chẳng có người nào được bảo đảm như vậy cả. Vì nếu ta coi “nhân duyên tiền kiếp bảo đảm cho người đó” thì ba thánh đạo cao được khẳng định là điều hỗ trợ quyết định, và ta rơi vào sai lầm vì không có sơ đạo sẽ không có sự trợ giúp quyết định đó; như vậy ta có thể tạo ra được điều đó mà không cần đến nguyên nhân cũng như điều kiện gì cả; và khi ta cho rằng: thánh đạo đạt được là điều bảo đảm đó, thì ba thánh đạo cao trở nên vô dụng và chỉ có sơ đạo mới có nhiệm vụ thôi sao; nhờ diệt trừ các phiền não do sơ đạo ta có thể đạt đến tịch diệt hoàn toàn. Khi ta cho rằng: người nào được ba thánh đạo cao bảo đảm cho, thì sơ đạo trở nên vô dụng; chỉ có ba thánh đạo cao mới có nhiệm vụ mà thôi. Ba thánh đạo cao cần phải được tạo ra mà không cần phải tạo ra sơ đạo; các phiền não cần phải được diệt trừ do sơ đạo mà không thâm nhập vào đó. Chính vì thế chẳng có nhân tố nào có thể bảo đảm cho ta cả; chỉ có thiền quán về ba thánh đạo cao mới bảo đảm cho ta mà thôi. Vì nếu như ta khôn khéo và can đảm thực hiện tu luyện thiền quán ba thánh đạo đó, ta có thể đạt đến tịch diệt chung cuộc bằng cách chứng đắc A-la-hán chỉ sau khi đã thể hiện được một lần hiện hữu mà thôi. [430] thiền quán chậm hơn nhiều so với chứng đắc tịch diệt hoàn toàn bằng cách đạt đến A-la-hán ở lần hiện hữu thứ nhì, thứ ba, thứ tư, thứ năm hay thứ sáu. Tuệ chậm chạp nhất trong tất cả cũng tịch diệt hoàn toàn khi đạt đến A-la-hán ở lần hiện hữu thứ bảy. Như vậy đạt chỉ là tên Vị Toàn Giác đạt cho mà thôi.

2162. Đối với đạo sư, sau khi đã cân nhắc với cách phán đoán của Đức Phật, sau khi đã dùng trí toàn tri mà vạch rõ ra rằng: “Người nào có tuệ sâu rộng nhất và có tuệ sắc bén nhất sẽ chứng đắc A-la-hán chỉ sau một lần tái sinh hiện hữu mà thôi”. Ngài đặt cho một tên là: “Bậc nhất chúng” (*ekabījīn*); nên biết thêm rằng: “Con người này sẽ chứng đắc A-la-hán sau khi đã tạo ra hiện hữu tái sinh hai lần, ba lần, bốn lần, năm lần và cả đến sáu lần”. Ngài đặt tên cho người đó là: “Bậc gia gia hay lục sanh” (*kolāṅkola*); cũng biết rằng: “Con người này sẽ chứng đắc A-la-hán sau khi đã tái đầu thai lần thứ bảy” Ngài gán cho một tên “ Bậc thất lai” (*sattakkhattuparama*). Nhưng chẳng có ai biết chắc là [mình có thể] đạt được tái hiện hữu đến lần thứ bảy đâu. Nhưng vị thánh đệ tử chứng đắc tịch diệt hoàn toàn trước hiện hữu thứ tám, cho dù tuệ có chậm chạp đến mấy đi chăng nữa. Ngài chỉ phải trải qua tái hiện hữu đến lần thứ bảy mà thôi, nếu như ngài chứng đắc qui trình hiện hữu giống như Thiên Chủ (Sakka); đến lần tái sinh hiện hữu thứ bảy đó, cho dù ngài có duy trì cuộc sống trong chây lười, thì trí thiền quán của ngài cũng sẽ đạt đến chín mùi. Cảm nhận được biến hoá (thay đổi) trước những đối tượng cho dù là nhỏ nhất, ngài đạt đến an tịnh. Và ngay cả trong lần đầu thai thứ bảy, đang khi ngài còn đang ngủ hay sắp sửa đổi mặt với một cách thức [tái sinh hiện hữu] khác, bất kỳ ai đứng đằng sau ngài có chặt đầu ngài với cây kiếm sắc bén hoặc giả ngài có phải chết đuối trong nước [74] đi chăng nữa, hay một cú sét giáng xuống trên đầu ngài, ngay cả ngài phải chết bằng những cách như vậy cũng không chẳng phải là tịch diệt nơi vòng luân hồi tái sinh. Ngài chứng đắc tịch diệt chung cuộc do chứng đắc A-la-hán. Chính vì thế ta có thể nói rằng: “Ngài tạo đến lần hiện hữu tái sinh thứ tám là điều không thể xảy ra.”

2163. **Ekissā lokadhātuyā** <336.23> (“ trong một ta bà thế giới”): nơi mười ngàn ta bà Thế Giới. Do trong thế gian trên có ba lãnh vực: (1) lãnh vực sanh (*jātikhetta*), (2) lãnh vực quyền lực (*āṇākhetta*), (3) lãnh vực mục tiêu (*visayakhetta*).

2164. Về điểm này, (1) “lãnh vực sanh” chính là mười ngàn ta bà thế giới (*lokadhātu*). Vì chính nơi đây đã rung chuyển vào thời điểm Vị Như Lai giáng sanh trong lòng mẹ; vào thời điểm ngài được đản sanh khỏi lòng mẹ, vào thời điểm ngài đạt giác ngộ, vào thời điểm ngài thực hiện Chuyển Pháp Luân, vào thời điểm ngài từ bỏ khổ hạnh và vào thời điểm ngài viên tịch Níp Bàn.

2165. (2) Trong một trăm ngàn triệu ta bà thế giới [75] (*cakkavāla*) lại chính là “lãnh vực quyền lực” Vì chính tại đây mà quyền lực của kinh Aṭṭanāṭiya (D ii. 194), sự che chở của Mora (J. ii. 33) sự bảo hộ Dhajagga (S i 218), kinh Ratana (Sn ii. 1) v.v... đang [431] chiếm ưu thế.

2166. (3) Tuy nhiên, đối với “lãnh vực mục tiêu” thì không có bất kỳ giới hạn nào. Vì ta thấy rõ điều này từ những lời sau: “trí của vị Giác Ngộ nhiều như những điều phải biết, và điều phải biết lại nhiều như trí của các vị đó vậy và trí của các vị đó lại quá rộng lớn đối với những gì phải được thấu hiểu.” (Ps. ii. 195) Chẳng có gì ngoài mục tiêu lãnh vực này cả.

2167. Nhưng liên quan đến ba lãnh vực này, thì không có Kinh Phật nào [nói rằng:] “Các đấng giác ngộ xuất hiện ở một thế giới khác ngoài thế giới này” Nhưng có Kinh Phật trong đó người ta cho rằng] các vị đó chẳng xuất hiện. Vì có Tam Tạng Kinh (Pitakas): Tạng Luật, Tạng Kinh và Tạng Vi Diệu Pháp. Cũng có ba đại hội: Đại hội Trưởng Lão Mahākassapa, Đại hội Trưởng Lão Yasa và Đại hội Trưởng Lão Moggaliputta-Tissa đây là ba đại hội. Theo lời Đức Phật trong ba Tạng được truyền lại trong ba Đại hội: không có Kinh Phật nào [nói rằng: “Bỏ sang một bên thế giới này, có vị Giác Ngộ nào lại xuất hiện ở một thế giới nào khác.” Nhưng lại có [Kinh Phật dạy rằng: Các ngài chẳng xuất hiện ở một nơi nào khác [hơn là thế giới này]

2168. **Apubbam acarimam** <336.24> (“đồng thời”): “Không có trước cũng không có sau, có nghĩa là, các Ngài xuất hiện cùng với nhau; các Ngài đã xuất hiện trước đó hoặc sau đó” là điều chúng ta muốn đề cập đến. Ở đây, “trước đó” không được hiểu như là: “bắt đầu từ thời điểm Ngài ngồi trên bảo tọa[quyết định rằng: Không đạt đến giác ngộ Ta sẽ không đứng lên, trở lại cho tới tận thời điểm Ngài giáng sanh trong lòng mẹ, quay trở lại thời điểm đó chính là “trước đó”; vì khi mười ngàn thế giới rung chuyển vì Bồ Tát giáng sanh, thì việc đạt đến lãnh vực sanh đã tạo ảnh hưởng. Thế rồi việc xuất hiện của một vị Giác Ngộ khác bị ngăn cản. Cũng vậy “sau đó” không được hiểu như là, “bắt đầu từ việc viên tịch Níp Bàn. Vì ngay khi xá lợi chỉ nhỏ bằng một hạt cải còn sót lại chính là “sau đó” vì đang khi xá lợi còn tồn tại, vị Giác Ngộ vẫn tồn tại. Chính vì thế việc xuất hiện của một vị Giác Ngộ khác đồng thời lúc đó phải được loại bỏ. Nhưng khi xá lợi đã tịch diệt hoàn toàn, việc xuất hiện của một vị giác ngộ khác không bị loại bỏ.

2169. Vì có ba cách tiêu hoại (*antaradhāna*):[76] (1) tiêu hoại pháp học, (2) tiêu hoại pháp hành (*paṭivedha*) và (3) tiêu hoại pháp hành (*paṭipatti*). Ở đây pháp học chính là Tam Tạng; (2) “pháp thành” chính là việc thấu triệt các chân đế; (3) “pháp hành” chính là thánh đạo. Và về vấn đề này pháp thành và pháp hành cả hai đôi khi xuất hiện, đôi khi lại không tùy thuộc vào thời gian. Vì có lúc các vị Tỳ khuru gây ảnh hưởng đến pháp thành lại rất đông và vị Tỳ khuru vẫn đang còn trong tình trạng một người bình thường phải kể là rất ít. Và trên đảo quốc[77] này cũng vậy, đã có một thời gian [432] chẳng có vị Tỳ khuru nào là một người bình thường cả; cả những người đã chu tất pháp hành cũng có lúc nhiều vô số kể, có lúc lại rất ít. Chính vì thế pháp thành và pháp hành cả hai còn tùy có lúc đông lúc lại rất hiếm tùy [từng thời điểm].

2170. Nhưng ở chừng mực Giáo Pháp còn tồn tại là do pháp học (trong kinh Phật), vì một người khôn ngoan, khi nghe Tam tạng, thì chu tất được cả hai [78] y hệt như vị Bồ Tát của chúng ta, sau khi đã tạo ra được năm loại thắng trí và bảy thiên chứng dưới Alara (xin đọc Trung Bộ Kinh Sutta 26), liền được hỏi xem công việc đầu tiên nhất để đạt được thiên chứng nơi cõi phi tưởng phi tưởng thì ngài trả lời: “Điều đó thầy chưa được biết.” Rồi sau đó, khi đã đến Uddaka và cũng cố được pháp siêu thế ngài đã chứng đắc. Ngài được hỏi về công việc đầu tiên để chứng đắc cõi phi tưởng phi tưởng, ngài cho biết điều đó. Và ngay sau những lời đó thì các vị Đại Nhân đã chứng đắc thành công. Chính vì thế một vị Tỳ khuru có tuệ, khi nghe kinh Phật thì chu tất được cả hai chính vì thế đang khi pháp học Kinh Phật vẫn còn tiếp diễn thì giáo pháp cũng vẫn tồn tại.

2171. Nhưng khi pháp học đó tiêu hoại, thì Tạng Vi Diệu Pháp cũng tiêu hoại. Trước tiên là Bộ Đại Xứ (Paṭṭhāna) và cuối cùng là Bộ Pháp Tụ (Dhammasaṅgaha). Khi Tạng đó tiêu hoại, đang khi hai Tạng khác vẫn tồn tại, thì Giáo Pháp vẫn còn tồn tại. Về điểm này, đang khi Tạng Kinh tiêu hoại, trước tiên là Tăng Chi Bộ Kinh, từ kinh mười một chi xuống cho tới kinh một chi cũng tiêu hoại, tiếp theo đó Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta) từ kinh Cakkapeyyāla xuống cho tới Kinh Oghatarāṇa cũng tiêu hoại. Tiếp theo sau đó là Trung Bộ Kinh (Majjhima) từ kinh Indriyabhāvana xuống cho tới Kinh Mūlapariyāya cũng tiêu hoại. Tiếp theo đó là Trường Bộ Kinh (Dīgha-nikāya) từ Kinh Dasuttara xuống cho tới Phạm Võng Kinh (Brahmajāla) cũng tiêu hoại. Một câu hỏi nổi lên gồm một hay hai câu kệ, giống như câu hỏi của Sabhiya (Sn iii6) hay câu hỏi của Aḷavaka (Sn I 10) tồn tại được một thời gian (*addhānamgacchati*), nhưng không thể thực hành được Giáo Pháp. Hình như các kinh này, có từ thời Phật Tổ Kassapa cũng không thể thực thi giáo pháp trong một thời gian.

2172. Nhưng khi hai Tạng đã tiêu hoại, đang khi Luật Tạng còn tồn tại, thì Giáo Pháp vẫn tồn tại. Khi bộ Parivāra và Khandhakas đã tiêu hoại, đang khi hai[79] Vibhaṅga vẫn tồn tại, thì Giáo Pháp cũng vẫn tồn tại. Khi hai Vibhaṅga đã tiêu hoại, đang khi đó Mātikā tồn tại [Giáo Pháp] cũng vẫn tồn tại theo. Khi Mātikā tiêu hoại, đang khi Kinh Pātimokkha Vĩ Xuất Gia và cụ túc giới vẫn còn được tồn tại, thì Giáo pháp cũng tồn tại. Các tướng bề ngoài tồn tại trong một thời gian dài (*addhānam*

gacchati): nhưng dòng họ những sa môn mặc áo trắng, bắt đầu từ thời Đức Phật tổ Kassapa, không thể thực hiện được Giáo Pháp. Nhưng bắt đầu từ nhân vật cuối cùng đã thấu triệt được Chân Đế và giới của ngài bị hoại, thì Giáo Pháp coi như đã bị hoại. Kể từ đó một vị Toàn Giác khác nổi lên là điều không thể cản trở nổi.

2173. [433] Lại có ba loại tịch diệt hoàn toàn: (1) tịch diệt hoàn toàn các phiền não, (2) tịch diệt hoàn toàn ngũ uẩn, (3) tịch diệt hoàn toàn các xá lợi. Về điểm này, (1) tịch diệt hoàn toàn các phiền não diễn ra tại Toà Giác ngộ (Wisdom Seat), (2) tịch diệt hoàn toàn ngũ uẩn diễn ra tại Kusinārā và (3) tịch diệt hoàn toàn các xá lợi sẽ diễn ra trong tương lai.

2174. Vào thời điểm Giáo Pháp được thu hồi lại, xá lợi tại đảo quốc Tambapaṇṇi được thu gom lại hết. Sẽ được đưa đến một Đại Tháp, và từ Đại Tháp sẽ được đưa đến ngôi chùa Rājāyatana tức ngôi chùa Cây Hoàng Gia được xây tại Nāgadīpa. Từ đó các xá lợi sẽ được chuyển đến Ngai Đại Tuệ Giác. Từ cõi Naga, là cõi các vị Chư Thiên và cõi Phạm Thiên. Các xá lợi cũng sẽ được di chuyển đến Ngai Đại Tuệ Giác; đối với các xá lợi, ngay cả một phần nhỏ như hạt cây mù tạt cũng không biến mất, đang khi đó người ta sẽ đem chôn cất lại tại Ngai Đại Tuệ Giác, các xá lợi sẽ trở thành vũng chãi giống như một khối vàng ròng và sẽ tỏa ra những luồng hào quang đủ sáu màu. Những hào quang này sẽ tràn ngập mười ngàn ta bà Thế Giới. Do đó, các vị Chư Thiên thuộc mười ngàn ta bà Thế Giới sẽ tụ tập lại với nhau [nói rằng: “Ngày hôm nay đạo sư đã nhập tịch diệt Níp bàn chung cuộc; ngày hôm nay Giáo Pháp tiêu hoại, giờ đây là lần cuối cùng chúng ta được chứng kiến điều đó”]; hãy tỏ ra lòng thương xót nhiều hơn là vào ngày vị Như Lai Thập Lực đạt tịch diệt Níp bàn chung cuộc. Ngoại trừ các vị Bất Lai và những người nào đã đoạn tận các lậu hoặc, những người còn lại sẽ không thể đứng vững được do chính bản chất của mình.^[80] Hoá đại sẽ nổi lên nơi các xá lợi đó và sẽ tràn ngập cõi Phạm Thiên; đang khi chỉ còn một xá lợi bằng hạt cây mù tạt tồn tại thì ngọn lửa vẫn tiếp tục thiêu đốt, ngọn lửa đó sẽ kết thúc cho đến khi nào không còn một xá lợi nào xót lại. Sau khi đã chứng tỏ được sức mạnh vô song của họ như vậy, khi các xá lợi đã tiêu hoại hết, thì Giáo Pháp cũng xem như đã tiêu hoại. Cho đến khi nào Giáo Pháp đó vẫn chưa tiêu hoại theo cách đó, thì đó chính là “không có sau đó” Như vậy điều phải xảy ra đó là [hai vị Giác Ngộ] “sẽ phải xuất hiện cùng một lúc” đó là điều không thể được”

2175. Nhưng tại sao hai vị đó lại không xuất hiện cùng một lúc được? Vì do không phải là điều đặc biệt ngoại lệ. Vì các Đấng Chánh Đẳng Giác là các con người phi thường. Theo như người ta nói rằng: “Hỡi các vị tỷ khuru, sẽ có một nhân vật phi thường xuất hiện trên cõi đời này, con người nào vậy? Đó là vị Như Lai, Bạc A la hán Chánh Đẳng Giác” (A i. 22), và nếu như có hai hoặc bốn vị hoặc tám hoặc mười sáu vị cùng xuất hiện với nhau, thì họ đâu có còn là nhân vật phi thường nữa đâu, vì chẳng có lợi lộc đặc biệt nào hay vinh dự được dành cho hai ngôi bảo tháp trong cùng một ngôi chùa bao giờ. Cũng vậy, các vị tỷ khuru cũng chẳng phải là người đặc biệt vì họ rất đông; và các vị Toàn giác cũng giống như vậy thôi. Chính vì thế họ đâu có xuất hiện cùng một lúc chung với nhau.

2176.[434] Và cũng vì không có sự khác biệt trong giáo lý, do pháp bao gồm các chương gồm các nền tảng cho chánh niệm (các Niệm Xứ) v.v... một vị thuyết giảng thì các vị khác cũng phải thuyết giảng khi họ xuất hiện; vì điều đó, nên ngài không thể là người phi thường được. Nhưng khi chỉ có một vị nổi lên thuyết pháp, thì giáo lý của người này cũng rất phi thường.

2177. Cũng do không có những cuộc tranh luận, nếu nhiều vị toàn giác cùng xuất hiện chung với nhau cùng một lúc thì người ta sẽ tranh luận giống như đệ tử của nhiều đạo sư khác nhau cho rằng: “Đức Phật của chúng ta thật đáng khen ngợi, Đức Phật của chúng ta có giọng nói ngọt ngào, Đức Phật của chúng ta được phú cho nhiều tài năng và có nhiều công đức!” Chính vì thế họ không xuất hiện cùng một lúc đâu.

2178. Hơn thế nữa, lý do này cũng đã được vị Trưởng Lão Nāgasena khẳng định rất chi tiết khi nhà vua Milinda chất vấn ngài như sau: Vì điều này được đề cập đến trong đó như sau: ‘Về điểm này, ngài Trưởng lão Nāgasena cho hay, đây là điều Đức Thế Tôn đã phán dạy như sau: “hỡi chư vị Tỷ khuru, thật không thể xảy ra, không thể được, trong một cõi thế gian cùng một lúc lại có đến hai vị A la hán Chánh Đẳng Giác xuất hiện cùng một lúc; điều đó không bao giờ xảy ra.” (A. i. 27) Theo Trưởng lão Nāgasena, tất cả các vị Như Lai, một khi thuyết giảng đều đề cập đến 37 pháp bồ đề phần; và khi các ngài diễn giải đều diễn giải về Tứ Diệu Đế cả, và khi huấn luyện đều huấn luyện tam học, và khi chỉ dạy đều chỉ dạy tu luyện kiên trì siêng năng. Thưa ngài Trưởng lão Nāgasena, nếu

như đối với toàn bộ các vị Như Lai chỉ có một giáo lý duy nhất, một lời giảng thuyết duy nhất, một tu học duy nhất, một lời chỉ dạy duy nhất, thì vì lý do gì hai vị Như lai lại không xuất hiện cùng một lúc? Trước tiên vì thế gian này được chiếu sáng do sự xuất hiện của một Đức Phật. Nếu một vị thứ hai cũng xuất hiện do hào quang của cả hai vị thì thế gian này sẽ sáng chói nhiều hơn và hai vị Như lai lại đưa ra lời khuyên nhủ thì họ có thể thực hiện điều này một cách dễ dàng. Xin chỉ dạy cho tôi rõ điều này để khỏi phải nghi ngờ.

2179. “Tâu Hoàng Thượng, mười ngàn ta bà thế giới này chỉ chứa đựng có một Đức Phật, nó chỉ mang theo các ân đức của một vị Như Lai mà thôi. Nếu như có một vị thứ hai xuất hiện, thì mười ngàn ta bà thế giới này không thể chứa nổi hai vị cùng một lúc; toàn bộ sẽ dao động, rung chuyển và đất đá cũng vỡ tan và quay cuồng, nhào lộn, lật úp và không được yên ổn. Tâu bệ hạ, giống như có một con thuyền độc mộc, khi chỉ có một người nhảy lên thì con thuyền đó cân bằng không tròng trành; nhưng Tâu Bệ Hạ, nếu như có người thứ hai [435] cùng có tuổi thọ giống nhau cùng màu da, tuổi tác[81], thân hình, khuôn mặt, tứ chi xuất hiện và lên chiếc thuyền độc mộc đó, liệu chiếc thuyền có thể chứa được cả hai vị hay không? Thưa Trưởng lão, dứt khoát là không. Con thuyền sẽ tròng trành, rung chuyển, đu qua đu lại và lật xuống, đất đá cũng vỡ tan, quay cuồng, nhào lộn, lật úp và không được yên ổn. Nhưng có thể sẽ bị chìm ngấm dưới nước. Chính vì thế, thưa Trưởng lão, mười ngàn ta bà thế giới này chỉ chứa đựng được một Đức Phật duy nhất. Chỉ có thể chứa đựng được ân đức của một vị Như Lai mà thôi. Nếu như có một Đức Phật thứ hai xuất hiện thì mười ngàn ta bà thế giới này không thể chứa nổi ngài, nó sẽ tròng trành, rung chuyển, và đu qua đu lại, bổ xuống và đất đá cũng vỡ tan, quay cuồng, nhào lộn, lật úp và không được yên ổn.

2180. Thực vậy, tâu bệ hạ, hoặc giả như một người có thể ăn rất nhiều đồ ăn vào bụng tùy thích, và thường thức cũng như chất đầy lên tới cổ. Người đó có thể thoả mãn, đỡ đói, đầy bụng, nhồi đầy bụng, bị mê mẩn, và cứng bụng như thể con thuyền. Liệu người đó có sung sướng gì chẳng nếu như người đó lại lao vào ăn thêm nữa? “Tâu bệ hạ, không đâu, nếu như người đó lại ăn nhiều đến như vậy thì ông ta sẽ chết”. Chính vì vậy, tâu bệ hạ, mười ngàn ta bà thế giới này chỉ mang nổi một Đức Phật mà thôi... bằng không sẽ chẳng được yên ổn chút nào đâu.

2181. “Thưa ngài Trưởng lão Nāgasena, liệu trái đất có chao đảo do pháp quá tải chẳng? Ở đây, tâu bệ hạ, giả như có hai chiếc xe chở đầy châu báu và đang khi ta chuyển những châu báu đó và chất đầy lên một xe; Tâu Bệ Hạ, không hiểu chiếc xe thứ nhất có thể chở hết kho báu của cả hai xe hay không? Không thể được, Trưởng lão kính mến, trục xe đó sẽ chao đảo, các cãm bánh xe sẽ gãy tan, vành xe sẽ tan tành mất, các cãm xe sẽ gãy nát và cả trục xe cũng vậy. Tâu bệ hạ, thế thì phải chăng chiếc xe đó sẽ bẻ tan tành vì chất quá nhiều kho báu lên chẳng? Vâng, thưa Trưởng lão kính mến, chính vì thế, tâu bệ hạ, liệu trái đất đã chẳng chao đảo do phải chất quá nhiều pháp lên chẳng?” “Hơn thế nữa, tâu bệ hạ, lý do này được đưa ra để chứng minh sức mạnh của Đức Phật

2182. “Ở đây cũng vậy hãy lắng nghe lý do đáng thuyết phục tại sao các vị Toàn Giác lại không xuất hiện đồng thời với nhau”. “Tâu bệ hạ, nếu như hai vị Toàn Giác lại xuất hiện cũng một thời điểm, thì các cuộc cãi vã sẽ nổi lên giữa các đồ đệ của hai vị như sau: “Đức Phật của các người, Đức Phật của chúng ta!” và họ có thể trở thành người theo phái này người theo bè kia ở cả hai phía”, “Tâu bệ hạ, giống như các cuộc cãi vã đó nổi lên giữa các đồ đệ của hai vị quan như sau: “Quan của các người, quan của chúng ta!” và họ lập thành bè phái thuộc cả hai phía”. “Tâu bệ hạ chính vì thế, liệu các vị Toàn Giác [436] có xuất hiện cùng một thời điểm chẳng? Các cuộc cãi vã liệu có xảy ra giữa các đồ đệ của hai vị hai phía như sau” Đức Phật của các người, Đức Phật của chúng ta! và họ sẽ trở thành phe phái thuộc cả hai phía. Hãy lắng nghe lý do đầu tiên tại sao vị Toàn Giác lại không xuất hiện đồng thời với nhau.

2183. Đây cũng lại có một lý do nữa cho thấy tại sao các vị Toàn Giác lại không xuất hiện cùng thời với nhau, tâu bệ hạ, nếu như hai vị Toàn giác xuất hiện trong cùng một thời điểm với nhau, sẽ có lời nói rằng: “Đức Phật này tốt nhất” có thể là sai, lời đồn thổi cho rằng: “Đức Phật này tối cao, là thủ lĩnh, hơn hẳn, tuyệt đối, tuyệt vời, khôn ví, không sánh kịp, không gì sánh nổi và vô song có thể là sai, tâu bệ hạ, hãy chấp nhận như vậy, đây là lý do tại sao hai vị Toàn Giác lại không xuất hiện đồng thời với nhau.

2184. Hơn thế nữa, tâu bệ hạ, vì bản chất đặc biệt của Đức Phật, các Ngài chỉ xuất hiện cách đơn lẻ trên thế gian này. Tại sao vậy? Vì do đặc tính vĩ đại nơi các ân đức của Đức Phật Toàn Tri, tâu bệ hạ,

ngoài ra điều gì vĩ đại cũng chính là điều duy nhất, tâu bệ hạ, trái đất này thật vĩ đại vì chỉ có một trái đất duy nhất; đại dương cũng vĩ đại vì chỉ duy nhất có một đại dương mà thôi. Thiên Chủ (Sakka) cũng vĩ đại và cũng chỉ có một mình ngài mà thôi, vị Như Lai, vị A la hán, vị Chánh Đẳng Giác là những con người vĩ đại và cũng chỉ có một mình các vị đó mà thôi. Nơi nào họ xuất hiện thì không còn cơ hội nào dành cho các vị khác xuất hiện. Chính vì thế, vị Như Lai, vị A la hán, vị Chánh Đẳng Giác chỉ xuất hiện một mình trên thế gian này mà thôi.

2185. Kính Trưởng lão Nāgasena kính mến, câu hỏi đã được giải thích rõ ràng, với các ẩn dụ và lý do nêu lên.” (Miln 236 tt)

2186. **Ekissā lokadhātuyā** <336.26> (“*Trong một thế giới ta bà*”): nơi ta bà thế giới này (*cakkavāḷa*). Tuy nhiên trên mười ngàn ta bà thế giới cũng được gồm trong từ này. Tuy thế ta cũng được phép định nghĩa các cõi này với từ một cõi thế giới duy nhất. Vì khi Đức Phật xuất hiện họ chỉ xuất hiện tại cõi thế gian này mà thôi. Nhưng khi vị trí nơi họ xuất hiện cũng bị cản ngăn; vì các Ngài chẳng xuất hiện nơi các cõi thế gian khác với thế giới đó, tại nơi đó điều này cũng không thể diễn ra.

2187. **Apubbam acarimam** <336.24> (“*[xuất hiện] đồng thời*”): Ở đây trước sự xuất hiện của bảo luân xa (xin đọc Trung Bộ Kinh iii 172); D ii. 172 tt. D iii 59tt) là “[xuất hiện] trước”; sau khi bảo luân xa biến mất là “[xuất hiện] sau”. Về điểm này, việc bảo luân xa biến mất gồm có hai đặc tính: Vào lúc Chuyển Luân Vương viên tịch hay xuất gia tham gia cuộc sống vô gia cư; và khi bảo luân xa này biến mất, điều này chỉ được thực hiện vào ngày thứ bảy sau khi Chuyển Luân Vương đã tịch diệt hay xuất gia vào cuộc sống vô gia cư. [437] Sau đó là việc Chuyển Luân Vương xuất hiện trở lại không bị ngăn trở. Nhưng tại sao những Chuyển Luân Vương lại không xuất hiện trong cùng một cõi thế gian? Vì muốn loại ra ngoài những việc cãi vã có thể xảy ra do đặc tính phi thường và sức mạnh đặc biệt của bảo luân xa. Vì nếu hai vị xuất hiện cùng một lúc, những cãi vã có thể diễn ra như sau: “Vị vua của chúng ta thật vĩ đại, vị vua của chúng ta thật vĩ đại” ! và [bằng cách nói rằng: “Vị Chuyển Luân Vương đang xuất hiện trên lục địa này, vị Chuyển Luân Vương cũng hiện hữu nơi lục địa này!” Ngài không thể là người phi thường được và rằng: Về khía cạnh này lại bao gồm cả việc chế ngự trên bốn đại lục vây quanh là hơn hai ngàn hòn đảo lớn nhỏ cũng sẽ biến mất. Chính vì vậy do việc loại bỏ những điều cãi vã do đặc tính phi thường và do sức mạnh của bảo luân xa, thế nên hai vị không thể xuất hiện đồng thời với nhau trong cùng một cõi thế gian được.

2188. **Yam itthi araham assa sammāsambuddho** <336.28> (“*người phụ nữ đó được coi là một vị A la hán, và một vị giác ngộ*”): ở đây trước tiên mong rằng chỉ một mình pháp giác ngộ thực sự do tạo ra được các ân đức toàn tri có khả năng vượt quá thế gian. Không có nguyện vọng được áp dụng cho một người phụ nữ đâu.

2189. *Hiện trạng nhân loại cả thành tựu giới tính nữa.*

kể cả nhân duyên, và diện kiến Bạc đạo sư.

bậc xuất gia, và ân đức đích thực

tạo công đức lớn, cuối cùng là nguyện vọng.

khi tám việc gộp chung lại với nhau

ước nguyện sẽ đi đến thành công.

(*Bu II 58; J i. 14. 44; MA iv 122; Chú Giải Tăng Chi Bộ ii. 15; SnA 48; v.v..*)

Đây là những lý do để ước nguyện được thành công mỹ mãn. Khi một phụ nữ không thể chu tất được ước nguyện của mình như vậy. Do đâu mà nàng không thể chứng đắc pháp của Đức Phật? [Đó là lý do] tại sao ta nói: “Điều này không thể thực hiện được. Một điều không thể diễn ra đó là một phụ nữ có thể trở thành một Bạc A la hán, Toàn Giác. [Vi] chỉ có người nào trong mọi hoàn cảnh tạo được Ba la mật và tích lũy được một kho tàng công đức mà thôi. Tạo ra một con người thập toàn; [do vậy] chỉ có người đàn ông mới có thể là Bạc A la hán Toàn Giác, một phụ nữ thì không thể. [82]

2190. Liên quan đến **rājā assa cakkavattī** <336.30> (“*[người đó] là một Chuyển Luân Vương*”) v.v... vì không thể có ngọc hành ẩn kín trong bọc da, v.v... phụ nữ không thể tròn đủ được [ba mươi hai] đặc tướng. Vì thiếu Châu Báu phụ nữ thế nên việc sở hữu bảy Châu Báu không thể hoàn tất được; và con người phụ nữ không thể kiên trì chống lại được toàn bộ nhân loại. Chính vì thế điều này không thể diễn ra, một người phụ nữ không thể trở thành một Chuyển Luân Vương được”.

2191. Và vì Đê Thích (Sakka) v.v... là ba vị trí cao nhất, và vì nữ giới thuộc vị thế thấp hơn. Chính vì thế vị thế Đê Thích (Sakka) được loại trừ.^[83] [nơi người phụ nữ]. Nhưng sự thật chẳng phải là nữ giới và nam giới không tồn tại nơi cõi Phạm Thiên, chính vì thế “một người đàn ông phải chiếm hữu vị thế của vị Phạm Thiên hay sao? Điều này không thể diễn ra.” tại sao lại như vậy? Chúng ta có chắc là như vậy chăng? Tại sao thế? Vì việc tái xuất hiện tại đó của một người đàn ông ở đây. Nhờ “vị thế Phạm Thiên” đã được nhắm tới vị thế Đại Phạm Thiên. Và một phụ nữ, sau khi đã tu luyện thiên định tại đây, ^[438] khi chết, lại chỉ xuất hiện như là thân phận một người tùy tùng của ngài Phạm Thiên mà thôi, chớ không phải là vị thế của một vị Đại Phạm Thiên. Nhưng ta không nên cho là nam giới không thể tái xuất hiện tại đó vì cho dù có thiếu vắng cả hai tướng giới tính. Tuy nhiên các vị Phạm Thiên vẫn có hình dáng một nam giới, chứ không có hình dáng một phụ nữ. Vì đó là lý do tại sao điều này được nói là chính xác.

2192. Liên quan đến **Kāyaduccaritassa** <337.4> (“*một người có thân ác hạnh*”) v.v... giống như một hạt *nimba* rất đắng và các hạt *kosātakī* không tạo ra được trái cây ngọt ngào, nhưng chỉ tạo ra được trái cây không gây thích thú chút nào, [quả đắng], chính vì thế thân ác hạnh, v.v... không thể tạo ra được chánh quả ngọt ngào nhưng chỉ tạo ra những quả cay đắng và chính vì cây mía đường và hạt gạo, v.v... chỉ tạo ra được hoa trái ngọt ngào và hương vị ngọt, chứ không cay đắng. Vì thế thân thiện hạnh v.v... chỉ tạo ra được quả ngọt ngào, không cay đắng điều này cũng muốn nói như vậy.

Tùy vào hạt giống đã gieo.

Kết quả mùa màng đều phụ thuộc.

Người làm điều thiện chỉ gặt điều thiện

Người gieo bất thiện chỉ gặt toàn điều bất thiện mà thôi.

(S. i. 227; Nett. 184; MA iv 124; Chú Giải Tăng Chi Bộ ii 16)

Chính vì thế mà có lời nói rằng: “Điều đó không thể xảy ra, không thể kiếm được những kết quả đáng ước ao và sung sướng xuất phát từ thân ác hạnh được”.

2193. Liên quan đến **Kāyaduccaritasamaṅgī** <337.22> (“*người nào thành tựu thân ác hạnh*”) v.v... “thành tựu” (*samaṅgin*) có năm loại thành tựu. (1) thành tựu tích lũy nghiệp (*āyūhana*), (2) thành tựu do tư (*cetanā*), (3) thành tựu nghiệp chướng. (4) thành tựu quả nghiệp và (5) thành tựu xuất hiện (*uppatthāna*).

2194. Về điểm này, (1) “thành tựu tích lũy nghiệp chướng” được đề cập liên quan đến thời điểm tích lũy nghiệp thiện và bất thiện. (2) Cũng giống vậy đối với “thành tựu tư.” (3) Nhưng cho đến khi nào ta chưa chứng đắc A-la-hán, thì bấy lâu toàn bộ chúng sanh đều chứng đắc “thành tựu nghiệp chướng” liên quan đến nghiệp tích lũy trước đó là điều rất hữu ích cho dị thực quả; đây chính là “thành tựu nghiệp chướng”. (4) Ta nên hiểu “thành tựu quả nghiệp chướng” như chính sát quả nghiệp vậy.

2195. (5) Nhưng bao lâu các chúng sanh chưa chứng đắc A-la-hán, bao lâu họ còn rơi vào hết cõi đầu thai này đến cõi đầu thai nọ và trước khi xuất hiện nơi hỏa ngục. Địa ngục [xuất hiện với họ giống như sự xuất hiện của ngọn lửa vậy]. Nơi vạc dầu sôi bằng sắt v.v... ; [hoặc] khi đầu thai trong bụng mẹ trở lại, đầu thai trong bụng mẹ, [hoặc] khi xuất hiện nơi các vị chư thiên, nơi cõi chư thiên. Giống như xuất hiện của cây như ý, nơi các toà lâu đài v.v... bằng cách này tương tái sanh xuất hiện ra với họ. Chính vì vậy hiện trạng không được giải thoát khỏi tương tái sanh, ta gọi là “thành tựu xuất hiện”. Việc thành tựu “cuối cùng” này có thể thay đổi; những thành tựu còn lại nơi bốn cách thành tựu kể trên lại không thể thay đổi được, vì cho dù địa ngục đã xuất hiện. Sau đó thiên giới cũng đã xuất hiện; cho dù thiên giới đã xuất hiện, địa ngục xuất hiện sau đó; cho dù cõi nhân loại đã xuất hiện, cõi bàng sanh xuất hiện sau đó, cho dù cõi bàng sanh đã xuất hiện, thế giới loài người sau đó xuất hiện.

2196. ^[439] Về điểm này, đây có một câu chuyện kể. Trong thiên viện Paceli^[84] được xây dựng ngay dưới chân núi Soṇa (*Soṇagiripāde*) có một pháp sư chuyên giảng giải pháp có tên gọi là Trưởng Lão Soṇa. Cha ngài Trưởng Lão làm nghề thợ săn có tên gọi là Sunakhavājika^[85] (“*là người luôn có chó đi theo*”)^[86] cho dù Trưởng Lão có ngăn cấm người làm điều đó. Vì không thể kiên định trong việc kiêng cử này, [người cha suy nghĩ:] mong rằng những người bất hạnh không hề hư mất và vị Trưởng lão đã bắt ngài phải xuất gia đi tu trái với ý muốn khi ngài đã luống tuổi. Khi nằm trên giường bệnh thì địa ngục xuất hiện trước mặt ngài. Có những con chó khổng lồ xuất hiện từ chân núi Soṇa bao

quanh ngài như thể chúng muốn cắn xé ngài vậy; quá sợ hãi ngài lớn tiếng la lên: “Hãy dừng chúng lại. Soṇa!” “Có gì xảy ra vậy ngài Đại Đức?” ngài không thấy à?” Và cha ngài đã kể lại cho Trưởng lão nghe những gì đã diễn ra. Trưởng Lão Soṇa lên tiếng: “Làm sao người cha của một người như tôi lại phải đầu thai nơi địa ngục? Tôi sẽ giúp đỡ cho ngài.” Vị Trưởng lão truyền cho các Sa di đem lại rất nhiều hoa và sau khi đã thực hiện cúng dường bằng cách rải hoa trên mặt đất và trên bàn kệ trên sân bảo tháp và trên sân có cây Bồ đề. Đề cho cha nằm trên giường Trưởng Lão nói: “buổi cúng dường này nhằm đem lại lợi ích cho cha. Thưa Đại Đức, đây là một việc cúng dường đặc biệt, trong đau khổ, dâng lên cho Đức Thế Tôn. Rồi ngài lại nói: “Hãy kính lễ Đức Thế Tôn và hãy để cho tâm hồn an nghỉ.” Vị Đại Đức nhìn thấy các lễ thí và thực hiện như được yêu cầu. Ngay tức khắc cõi Thiên giới xuất hiện trước mặt ngài, và cả các toà lâu đài Nandaka, cittalatā. Có các khu rừng Missaka và Phārusaka cũng xuất hiện như thể các vũ nữ thần tiên xuất hiện bao quanh ngài. “Hãy đi nào, Soṇa, hãy lên đường! có gì vậy, Thưa ngài Đại Đức? Những người này chính là các bà mẹ của nhà người đang tiến lại.” Vị Trưởng lão suy nghĩ: “cõi trời đã mở ra cho ngài Đại Đức” chính vì thế ta nên hiểu thành tựu đầu thai có thể thay đổi được.

2197. Liên quan đến năm loại thành tựu, ở đây “thành tựu thân ác hạnh” v.v... nên được hiểu như đã khẳng định bằng các thành tựu tích lũy, tư và nghiệp chướng. Toàn bộ những gì còn lại đều rõ ràng.

Như Lai Thập Lực – 2

2198. Trong phần mô tả về đệ nhị lực **gatisampattiṭṭhāni** <339.19> (“*đang khi trở ngại do thuận tiện sanh thú*”) : do thuận tiện sanh thú bị ngăn chặn, ngăn cản, cản trở. Cũng giống như vậy đối với các cách diễn đạt còn lại. Và ở đây **sampatti** (“*thuận tiện*”). Sanh thú đã thành tựu (*sampanna*) chính là cõi trời và cõi nhân loại. **Vipatti** <338.31> (“*bất lợi*”): sanh thú đã làm thất bại (*vipanna*) chính là tứ khổ xứ.

2199. **Upadhisampatti** <338.20> (“*sanh y thuận lợi*.”) thành tựu liên quan đến con người (*attabhāva*); **upadhivipatti** <338.32> (“*sanh y bất lợi*”): thành tựu một con người hạ liệt.

2200. **Kālasampatti** <338.22> (“*thời gian thuận lợi*”): [440] thời gian đã thuận lợi và ta gọi là thời gian của các vị vua tốt và của những chúng sanh tốt. **Kālavipatti** <338.34> (“*thời gian bất lợi*”) thời gian tạo bất lợi và được gọi là thời điểm của các vị vua hung ác và của chúng sanh bất thiện.

2201. **Payogasampatti** <338.23> (“*phương tiện thuận lợi*”) những phương tiện chính đáng; **payogavipatti** <338.35> (“*phương tiện bất lợi*”): những phương tiện sai trái.

2202. Về điểm này, (1) một số người có nhiều hành vi bất thiện. Những gì có thể đã làm cho người đó trở quả đang khi còn tồn tại nơi sanh thú bất lợi; nhưng chỉ nhờ có một hành vi thiện người đó tái sanh nơi sanh thú thuận lợi nơi các vị chư thiên hay nơi cõi nhân loại. Và nơi một vị trí đó không đến lượt người hoàn toàn bất thiện, đây chỉ đến lượt định mệnh hoàn toàn thiện mà thôi. Ngài hiểu rằng những hành vi của con người đó, đang khi do sanh thú thuận lợi ngăn cản theo cách này thì không thể trở quả được.

2203. (2) Một người khác có nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi này có thể làm cho người đó trở quả đang khi còn tồn tại nơi sanh y không thuận lợi; nhưng chỉ nhờ một hành vi thiện duy nhất người đó lại có thể tồn tại nơi sanh y thuận lợi. Với chân tay thon thả, đẹp trai, xinh xắn, toả sáng giống như một vị Phạm Thiên. Ngay cả như nếu người đó phải đầu thai trong lòng một người mẹ đang trong hiện trạng làm nô lệ, [nghĩ rằng: “người nào với một thân hình con người như vậy thì không thích hợp để làm công việc bán thú”. Họ không giao cho người đó thực hiện công việc của người giữ voi, coi ngựa, hay chăn bò. Nhưng cho họ mặc quần áo tốt, giao cho người đó vị trí giữ nhà.v.v... nếu là một phụ nữ thì họ không để cho người đó nấu đồ ăn cho voi v.v... họ sắm sửa cho nàng quần áo, đồ trang sức và giao cho nàng thực hiện công việc dọn giường chiếu hay họ biến nàng thành một người được ưa chuộng như hoàng hậu Sāmā dưới thời nhà vua Bhātiya, hình như họ đã bắt gặp rất nhiều người ăn thịt bò và chỉ họ cho nhà vua. Khi họ được hỏi: “Nhà người có thể bị phạt chăng? Họ nói: “chúng tôi không thể.” Thế rồi nhà vua cắt cử họ dọn dẹp cung điện cho ngài. Con gái của một trong số họ rất đẹp, xinh xắn và dễ thương. Nhìn thấy cô bé, nhà vua liền đem nàng vào trong hậu cung và đặt cử nàng trở thành người được ưa chuộng. Toàn bộ họ hàng của nàng nhờ ảnh hưởng của nàng mà được sống trong hạnh phúc. Nơi một con người như vậy thì những hành vi bất thiện không thể ảnh

hướng đến kết quả. Ngài hiểu ra rằng những hành vi đó đang khi ngăn cản do sanh y thuận lợi theo cách này, sẽ không đem lại trở quả gì cả.

2204. (3) Một số người có nhiều hành vi bất thiện, những hành vi đó đã cho trở quả đang khi người đó tồn tại nơi thời gian không thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ một hành vi thiện duy nhất người đó được tái sanh dưới thời một vị vua tốt và những chúng sanh lương thiện. Trong thời gian xuất hiện của những người vào lúc ban đầu của một đại kiếp. Hay thuộc một vị Chuyên Luân Vương hay một Đức Phật và vào một thời điểm như vậy thì không có cơ hội để cho việc bất thiện đã được tạo ra đem lại kết quả. Cũng chỉ có cơ hội để cho điều gì hoàn toàn thiện. Người đó hiểu rằng những hành vi đó đang khi ngăn cản thời gian thuận lợi theo cách này không thể trở quả được.

2205. (4) Một người khác thực hiện rất nhiều điều bất thiện. Những hành vi đó có thể [441] làm người đó trở quả đang khi còn tồn tại nơi hiện trạng với các phương tiện không thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ có một hành vi thiện thì người đó lại tồn tại nơi hiện trạng với các phương tiện thuận lợi. Người đó không hề sát sanh. v.v... và người đó chu tất được thân khẩu và ý thiện hạnh. Ở tại một vị thế như vậy thì chẳng có cơ hội để gạt hái những hành vi bất thiện. Người đó hiểu rằng những hành vi thiện đó đang khi do phương tiện thuận lợi theo cách thức này, lại đang bị ngăn cản như vậy sẽ không trở quả được.

2206. (5) Một kẻ khác lại thực hiện rất nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi bất thiện đó có thể không làm cho người đó trở quả đang khi người đó nằm trong hiện trạng sanh thú thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ một hành vi bất thiện duy nhất người đó phải tái sanh và xuất hiện nơi sanh thú không thuận lợi. Tại đó những hành vi bất thiện đã đột kích người đó và cứ mỗi lần như vậy đều mang lại kết quả. Vào một thời điểm nào đó những hành vi bất thiện đó lại khiến cho hắn phải tái sanh nơi địa ngục; vào một thời điểm khác lại đầu thai vào kiếp súc sanh; vào thời điểm khác nơi cõi các ma đói, vào thời điểm khác lại phải đầu thai nơi từng nhóm A tu la. Trong vòng một thời gian dài khiến cho người đó không thể ngược đầu lên khỏi cõi khổ được. Người đó hiểu rằng sau khi không thể đem lại kết quả vì đã bị sanh thú thuận lợi ngăn cản bằng cách này. Khi sanh thú bất lợi đã đạt đến được, thì người đó đã trở quả.

2207. (6) Một người khác lại thực hiện nhiều hành vi bất thiện, những hành vi đó không trở quả đang khi người đó lưu lại nơi sanh y thuận lợi. Nhưng chỉ vì một hành vi bất thiện duy nhất đang khi người đó nằm trong hiện trạng sanh y bất lợi; người đó thật xấu xa, góm ghềnh không còn hình tượng gì khó coi (*vībhaccha*) trông giống như một con yêu tinh (*pisāca*). Nhưng nếu người đó phải đầu thai vào lòng một người đàn bà nô lệ, [người ta cho rằng: Thật đáng kiếp cho hắn và khiến cho hắn phải thực hiện toàn bộ những công việc bẩn thỉu gồm cả đi lấy rác. Nếu như là một người đàn bà, [người ta nghĩ rằng: mụ ta thật xứng với những công việc đó, và khiến cho mụ ta phải thực hiện tất cả những công việc bẩn thỉu như thề nấu bữa ăn cho voi v.v... Và ngay cả khi người đó sanh ra trong một gia đình, thì nhân viên của nhà vua sẽ đến thu thuế. Với suy nghĩ mụ ta là một người đàn bà nô lệ, trói mụ ta lại và mang mụ ta đi giống như một người đầy tớ của vị đại điền chủ tại Kotalavāpigāma. Nàng ta biết rằng những hành vi, sau khi không thể đem lại cho mình kết quả gì tốt đẹp gì và đã do sanh y thuận lợi ngăn cản trong cách này đã trở quả khi sanh y bất lợi xảy ra.

2208. (7) Một người khác có thể thực hiện nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi đó chưa trở quả nơi người đó đang khi hắn còn tồn tại nơi thời gian thuận lợi. Nhưng do chỉ một hành vi bất thiện duy nhất hắn phải đầu thai vào thời gian không thuận lợi. Vào thời gian có một vị vua xấu và những người xấu. Thật cay đắng và vong ân. Vào một thời gian khi mà tuổi thọ rút xuống chỉ còn có mười năm. Khi năm sản phẩm làm từ bò không còn nữa và hạt lúa *kudrūsaka* là loại lương thực tốt nhất. Cho dù người đó đã đầu thai nơi kiếp con người, người đó sống như loại thú hoang dã và đàn bò. Vào thời gian như vậy thì chẳng có cơ hội nào để gạt hái được những điều thiện. Chỉ có một cơ hội duy nhất dành cho những điều bất thiện mà thôi. Người đó hiểu rằng [những hành vi] không thể đem lại kết quả vì do thời gian thuận lợi theo cách đó cản ngăn. [442]trở quả vào thời gian bất lợi (không thuận tiện) đã diễn ra.

2209. (8) Một người khác lại thực hiện nhiều hành vi bất thiện. Những hành vi đó chưa trở quả nơi người này đang khi còn lưu lại với các phương tiện thuận lợi. Nhưng người đó lại gặp phải những phương tiện bất lợi. Và thực hiện đến mười loại nghiệp bất thiện với hành vi sát sanh. Người ta bắt hắn quả tang với đồ trộm cắp và dẫn hắn đến trình diện trước nhà vua. Nhà vua liền bắt hắn phải chịu

rất nhiều cực hình tra tấn và cuối cùng đã ra lệnh chém đầu hấn. Người đó hiểu ra rằng những hành vi [bất thiện] sau khi không thể đem lại kết quả vì do những phương tiện thuận lợi ngăn cản. Theo cách này đã trở quả nơi hấn khi những phương tiện bất lợi xảy ra.

2210. Như vậy nghiệp bất thiện, đang khi do bốn loại thuận lợi cản ngăn. Không đem lại bất kỳ kết quả nào mà chỉ đem lại kết quả khi bốn loại bất lợi đã diễn ra. Chính vì có một số người đã ve vãn nhà vua bằng một số hành vi và sau đó nhà vua đã ban thưởng cho người đó một địa vị ban tặng cho hấn nguyên một tỉnh; và rồi không có khả năng sử dụng điều đó một cách đúng đắn người đó đã tàn phá tỉnh đó giống như con khỉ túm được túi đựng đồ ăn. Một chiếc xe kéo của bất kỳ ai hay một con vật kéo xe hay một cô gái nô lệ hay một khu giải trí hay một cánh đồng người đó quan sát thấy hấn hài lòng. Hấn đã dùng võ lực chiếm đoạt hết những thứ đó dân chúng nhìn thấy cảnh tượng đó không còn nói lên lời gì nữa. [chỉ biết rằng] hấn là người nhà vua đang sủng ái, hấn có thể gây súc phạm [87] người khác, ấy vậy hấn vẫn là một quan thừa tướng và người nhà vua ngưỡng mộ. Người đó, sau khi đã bắt hấn, và sau khi đã đánh đòn hấn và quật ngã hấn nằm dài trên sân liền đến gặp hoàng thượng và xin bắt hấn, [nói rằng: Tâu bệ hạ, có một người tên như vậy như vậy, đang phá phách tan tành một tỉnh của bệ hạ. Sau khi bắt giam hấn trong nhà tù, nhà vua đã cho nổi trống khắp thành phố [công bố rằng: bất kỳ người nào có đồ đạc gì người tên như vậy như vậy đã lấy cắp?] và dân chúng có thể đến gặp nhà vua và hò hét la lối: các tài sản này là của tôi đã bị hấn chiếm đoạt, món đồ đó là của tôi hấn đã chiếm đoạt! và vì quá bức dọc, sau khi đã tra tấn hấn bằng nhiều cách trong nhà tù, nhà vua đã truyền lệnh cho chặt đầu hấn và nói rằng: “Hãy đi và quẳng hấn vào nghĩa địa và mang về đây cho ta bộ xương của hấn. Và như vậy điều này đã xảy ra. Vì giống như thời gian khi người đó đã ve vãn nhà vua với một vài hành vi và đã chiếm đoạt được một vị trí tốt. Đã đến lúc một người bình thường được đầu thai nơi thiên đàng và do một số hành vi công đức đem lại. Giống như chúng sanh không thể nói bất kỳ điều gì khi đồ đạc của họ đã bị tước đoạt đang khi người đó còn đang phá phách tỉnh nhà vua đã ban tặng cho hấn. Chính là thời gian khi hành vi bất thiện không có cơ hội đem lại kết quả. Khi người đó đã được đầu thai nơi thiên đàng. Giống như thời gian khi một ngày kia người đó [443] còn là người được nhà vua sủng ái đã bị xúc phạm, để nhà vua phải tức tối và khi nhà vua được thông báo ngài đã trời và bỏ tù hấn. Chính là thời điểm, sau khi đã rơi khỏi từ thiên đàng mà xuống, người đó phải đầu thai nơi địa ngục. Giống như thời gian chúng sanh la lối: Đồ đạc này là của chúng tôi đã bị hấn chiếm đoạt; lại chính là thời điểm toàn bộ những hành vi bất thiện của hấn được thu gom lại và bắt giam hấn khi hấn phải tái sinh nơi địa ngục. Giống như việc quẳng hấn vào bãi tha ma và chỉ đem lại một bộ xương của hấn của cho nhà vua; đó lại chính là thời gian hấn bị nung nấu trong vòng một đại kiếp và không thể ngược đầu ra khỏi địa ngục. Do kết quả hành vi bất thiện của hành động khác, mỗi lần đó hành động đã bị cạn kiệt. Vì không chỉ có một chúng sanh, hai hay hàng trăm hàng ngàn chúng sanh bị nung nấu trong địa ngục hàng đại kiếp do những hành vi bất thiện họ đã làm kéo dài hàng đại kiếp. Chúng sanh bị nung nấu như vậy hình như nhiều vô số kể.

2211. (9) Liên quan đến **atthi' ekaccāni kalyānāni kamma-samādānāni gativipattiṭṭhāni na vipacanti** <338.30> (“*Có một số nghiệp thiện thọ trì, đang khi do sanh thú bất lợi ngăn cản, chưa trở quả*”) v.v... ta nên am hiểu cấu trúc này theo cách thức sau đây: ở đây một số người đã thực hiện nhiều công việc thiện. Những hành vi thiện đó có thể trở quả đối với người đó đang khi lại tồn tại nơi sanh thú thuận lợi. Nhưng chỉ do một hành vi bất thiện duy nhất người đó phải đầu thai và tồn tại nơi sanh thú không thuận lợi nơi địa ngục, hay phải gia nhập vào nhóm A tu la, nơi một vị trí như vậy thì điều thiện không thể đem lại kết quả; chỉ có hành vi bất thiện hoàn toàn mới có thể làm được như vậy mà thôi. Người đó hiểu rằng những hành vi của hấn đang khi do bất lợi nơi sanh thú ngăn cản theo cách này nên không thể gặt hái được thánh quả.

2212. (10) Một số người khác đã thực hiện rất nhiều hành vi thiện, những hành vi này đã trở quả đối với người đó, đang khi còn tồn tại nơi sanh y bất lợi. Nhưng chỉ do một hành vi bất thiện mà người đó phải lưu lại nơi sanh y bất lợi và góm ghiếc trông giống như một con yêu tinh (*pisāca*). Ngay cả nếu như người đó tái sinh trong một gia đình hoàng tộc người đó vẫn không thể có được một vương quốc sau khi cha người đó đã qua đời [vì người nghĩ rằng: một vương quốc như vậy sẽ trở nên như thế nào với một người không may mắn như ta đây?] Ngay cả nếu như người đó đầu thai vào gia đình một vị tướng v.v... người đó cũng không thể chiếm được địa vị của vị tướng đó v.v... vì là người không may mắn chẳng?

2213. Nhưng để giải thích ý nghĩa điều này câu chuyện kể về một vị Vua Hải Đảo kia nên được kể lại như sau. Hình như sau khi đã hạ sanh được một vị hoàng tử, nhà vua đã ban cho hoàng hậu một lời

ước hầu làm cho nàng hài lòng. Nàng đã chấp nhận ân huệ đó và giữ cho đến thời gian sau này. Khi vị hoàng tử lên bảy tám tuổi, chàng đang chơi đá gà trong sân hoàng cung; một con gà trống đã nhảy lên và mổ vào một mắt của hoàng tử. Khi hoàng tử lên mười lăm, mười sáu tuổi, mẹ của ngài là hoàng hậu, [suy tính rằng: “ta sẽ cai trị vương quốc” và chạy lại nói với nhà vua: Tâu bệ hạ, khi hoàng tử sanh ra, ngài đã ban cho hậu một ân huệ; hậu đã nhận và giữ cho đến thời điểm này. Giờ đây là lúc hậu nhận ân huệ đó. Tốt lắm, hãy nhận lấy ân huệ đó chẳng còn gì nữa, tâu bệ hạ hậu đã chẳng nhận được bất kỳ điều gì do ngài ban tặng [444] nhưng giờ đây hãy trao vương quốc lại cho con trai hậu. ‘Thưa hoàng hậu, con trai của hoàng hậu đã không còn đầy đủ các chi; ta không thể trao vương quốc lại cho cậu ta. Nếu như bệ hạ không thể ban cho hậu ân huệ hậu đã chọn, thì tại sao bệ hạ lại có thể ban cho hậu trước đó?’ Nhà vua hết sức buồn bã. “Ta không thể ban cho con trai của nhà ngươi để cai trị toàn cõi quốc đảo Lanka này. Nhưng hãy để cho con trai ta dựng một cây dù tại Nāgadīpa và lưu lại tại đó. Hoàng tử đã được biết đến như là một vị vua quốc đảo (*Dīparājā*). Nếu vị hoàng tử này không bị mất một mắt, thì chắc hẳn hoàng tử đã nhận được vương quyền cùng với toàn bộ tài sản trên toàn bộ ba trăm dặm đảo quốc Tambapaṇṇi. Hoàng tử hiểu rằng những hành vi của chàng, đang khi do bất lợi sanh y ngăn cản theo cách thức như vậy đã không gặt hái được gì cho cậu cả.

2214. (11) Một người khác đã thực hiện rất nhiều hành vi thiện. Những hành vi này rất có thể đã trở quả nơi người đó, đang khi còn lưu lại thời gian thuận lợi. Nhưng chỉ do một hành vi bất thiện duy nhất hẳn đã phải tái sanh vào thời gian không thuận lợi. Vào thời gian có các vị vua xấu trị vì đất nước cùng với rất nhiều chúng sanh bất thiện, cay đắng và vong ân. Khi tuổi thọ rút xuống còn rất ngắn, vào phần cuối của đại kiếp. (*gatikoṭṭike*), vào những thời gian như vậy thì các hành vi thiện không thể đem lại kết quả. Người đó cũng hiểu rằng những hành vi của hẳn, đang khi do thời gian không thuận lợi ngăn cản theo cách thức đó không gặt hái được điều gì cả.

2215. (12) Một người khác đã thực hiện rất nhiều hành vi thiện. Những hành vi này đã trở quả đối với người đó đang khi còn lưu lại với những phương tiện thuận lợi. Nhưng khi lưu lại với các phương tiện bất lợi người đó đã sát sanh... người đó đã phạm phải đủ loại hành vi bất thiện. Như vậy những gia đình có nguồn gốc ngang bằng với chính hẳn đã không thể kết hôn với hẳn được [nghĩ rằng: con người bất thiện này đã không giữ điều độ trong quan hệ với đàn bà phụ nữ, lại rượu chè be bét, thiếu điều độ trong cờ bạc; chính vì thế họ tìm cách lánh xa hẳn, và những hành vi thiện đó không thể trở quả nơi hẳn được. Hẳn hiểu ra rằng những hành vi thiện của hẳn đang khi do các phương tiện đem lại bất lợi ngăn cản như vậy, đã không gặt hái gì được cho hẳn cả.

2216. Theo cách thức này các hành vi thiện đã trở quả nơi hẳn ngay lúc đã đạt đến bốn loại thuận lợi cũng đã không gặt hái được gì vì đã bị bốn loại bất lợi ngăn cản.

2217. (13) Một người khác đã thực hiện nhiều hành vi tốt. Những hành vi đó lại không trở quả nơi hẳn, đang khi người đó lưu lại nơi sanh thú bất lợi. Nhưng nhờ những hành vi đó hẳn đã mang lại và đến lượt cũng cho kết quả. Vào thời điểm này những hành vi đó khiến cho hẳn phải đầu thai vào cõi nhân loại, vào thời điểm khác lại đầu thai vào cõi chư thiên. Người đó hiểu ra rằng: Đang khi không thể đem lại kết quả do bị sanh thú bất lợi ngăn cản theo cách này, những hành vi đó chỉ trở quả khi sanh thú thuận lợi đã đến.

2218. (14) Một người khác lại thực hiện nhiều hành vi tốt. Những hành vi đó lại không trở quả nơi người đó cả đang khi còn lưu lại nơi sanh y bất lợi. Nhưng [445] nhờ thực hiện một hành vi tốt duy nhất người đó đã thiết lập được nơi sanh y thuận lợi. Người đó thật đẹp trai... toả sáng như vị Phạm Thiên[88] vì người đó đã thiết lập được nơi sanh y thuận lợi. Những hành vi tốt của người đó đem lại kết quả. Nếu người đó phải đầu thai vào một gia đình hoàng gia, cho dù vẫn còn nhiều anh em trai khác lớn hơn, [ấy vậy, nói rằng: “con người của hẳn ta chính là thành công; khi chiếc dù của hẳn đã trương lên sẽ đem lại hạnh phúc cho thiên hạ. Vì chỉ có người đó được xúc dầu. Nếu người đó được đầu thai vào gia đình một vị quan tổng trấn v.v... khi người cha viên tịch người đó sẽ lãnh chức vụ tổng trấn, vị trí của vị tướng, vị trí một người giữ nhà v.v... người đó hiểu rằng đang khi không thể đem lại kết quả do bất lợi sanh y ngăn cản theo cách này, những hành vi đó sẽ trở quả nơi hẳn khi thuận lợi sanh y xuất hiện.

2219. (15) Một người khác đã thực hiện nhiều hành vi tốt. Những hành vi này có thể trở quả nơi hẳn đang khi còn lưu lại nơi thời gian bất thuận lợi. Nhưng chỉ nhờ một hành vi tốt hẳn đã được tái sanh

vào thời điểm thuận lợi. Vào thời điểm có vị vua tốt và các chúng sanh thiện. Về điểm này có câu chuyện kể về vị Trưởng Lão Mahāsoṇa nên được kể lại như sau.

2220. Vào thời gian xảy ra những rắc rối cho vị Brahman Tissa.^[89] Hình như có mười ngàn các vị Tỳ khuru đang cư trú tại Cittalapabbata và cùng một số các vị Tỳ khuru như vậy cũng đang cư trú tại Tissa Mahāvihāra. Trong hai thiền viện đó có đầy đủ của bố thí dùng trong ba năm; nhưng chỉ trong một đêm thì chuột bọ đã soi hết số lương thực dự trữ đó, chỉ bỏ lại toàn là vỏ trấu khô. Tăng Đoàn các vị Tỳ khuru tại Cittalapabbata, [suy nghĩ:] chắc là tại thiền viện Tissa Mahāvihāra sẽ có đủ lương thực; chúng ta sẽ đến và cư trú tại đó, “Hãy lên đường rời khỏi thiền viện”. Và Tăng đoàn các vị Tỳ khuru tại thiền viện Tissa Mahāvihāra cũng [suy nghĩ:] Chắc tại thiền viện Cittalapabbata hẳn sẽ còn lương thực dự trữ, “chúng ta sẽ lên đường và đến cư trú tại đó”, hãy rời khỏi thiền viện thôi. Cả hai đoàn gặp nhau tại ven một thung lũng sâu (*kandarā*)^[90] khi họ đã hỏi nhau và biết được số lương thực dự trữ đã bị phá hủy, [nghĩ rằng:] chúng ta sẽ đến đó làm gì đây? Hai mươi bốn ngàn Tỳ khuru liền đi vào rừng tại thung lũng sâu đó; và ngay khi đang ngồi thiền trong rừng như vậy họ liền chứng đắc tịch diệt Đại Níp bàn mà không chấp thủ. Sau đó khi nỗi sợ hãi [có nghĩa là, sự nổi loạn] đã bị lắng dịu xuống. Tăng đoàn các vị Tỳ khuru với Thiên Chủ (Sakka) vua các chư thiên liền thu gom các di cốt và thiết lập tại đó một điện kệ (chùa)

2221. Và kẻ trộm, tức là Bà la môn Tissa, đã tàn phá vương quốc. Tăng Đoàn lại qui tụ lại lấy ý kiến và đã sai tám vị Trưởng Lão đến gặp Thiên Chủ (Sakka) [đề yêu cầu ngài tránh xa kẻ cướp. Thiên Chủ (Sakka) vua các chư thiên [nói:] thưa ngài đáng kính. Một tên trộm đã nổi lên thì [446] không thể tránh xa được. Tăng Đoàn hãy vượt biển mà trốn, ta sẽ canh chừng biển cho các ngài. Tăng đoàn từ khắp nơi đổ về Nāgadīpa và họ có một chiếc mảng rất lớn^[91] gồm có ba tầng được xây dựng ngay tại hải cảng Jambukola. Một tầng ngập sâu dưới nước; một tầng có các Tỳ khuru ngồi thiền, còn tầng thứ ba họ để bát khát thực và y cà sa. Có ba Trưởng Lão: đó là Trưởng lão tụng tụng ưng bộ kinh. Trưởng lão Cūlasiva, Trưởng lão Isidatta và Trưởng lão Mahāsoṇa là lãnh đạo của cộng đoàn đó. Hai trong số các Trưởng lão đó lên tiếng nói với Trưởng lão Mahāsoṇa rằng: “Hỡi chư huynh Mahāsoṇa, hãy xuống mảng đi”, nhưng còn ngài thì sao thưa Trưởng lão kính mến.? thưa chư huynh, trên biển chắc sẽ chết mất và trên cạn cũng sẽ chết như vậy, chúng ta sẽ không đi đâu cả. Nhưng chính truyền thống Giáo Pháp lại tùy thuộc ở ngài có được tiếp tục trong tương lai hay không? Chư huynh có đi hay không, vì ngài không đi, thưa Trưởng lão kính mến, tôi cũng sẽ không đi đâu; và như thế nói đến lần thứ ba, và họ không tài nào khiến cho vị Trưởng lão xuống mảng họ liền quay trở lại.

2222. Thế rồi Trưởng lão Cūlasiva nói cùng Trưởng Lão Isidatta: Chư huynh Isidatta vì truyền thống Giáo Pháp tiếp tục được trong tương lai hoàn toàn tùy thuộc vào vị Trưởng lão Mahāsoṇa, đừng để cho ngài vượt khỏi tay ngài. Nhưng còn ngài thì sao? thưa Trưởng lão kính mến, ta sẽ kính lễ Đại Bảo Tháp; và sau khi đã khuyến nhủ hai vị Trưởng lão theo cách này, ngài liền tiến lại gần bộ ngồi thiền và cuối cùng cũng đến được đại thiền viện.

2223. Vào thời điểm đó thì đại thiền viện trống trơn. Cây dầu Castor được trồng trên sân thượng bảo tháp bao quanh bảo tháp là các lùm cây rậm và che phủ một lớp rêu. Sau khi đã tỏ lòng kính lễ tại bảo tháp vĩ đại như thể muốn tỏ lòng khiêm tốn trước một vị Phật sống. Vị Trưởng lão liền tiến vào sảnh đường ở về phía tây; nhìn quanh, ngài ngồi xuống [suy nghĩ rằng:] vị trí là nơi đặt di cốt thân xác của một người đã đạt đến tột đỉnh phúc lợi và tột đỉnh vinh quang đã không được ai chăm sóc.

2224. Thế rồi một chư thiên cư ngụ trên các cây gần đó liền giả dạng thành một người du hành, trong tay cầm một ống cây tre đựng gạo chưa nấu chín, và một nhúm đường và tiến lại gần ngài [hỏi rằng:] Ngài đang đi đâu vậy, thưa ngài Trưởng lão đáng kính? Tôi đang đi về phía trước, thưa đạo hữu. “Tôi cũng vậy tôi muốn đi theo bước chân của ngài”. Và người đó liền lấy bát khát thực và y cà sa của vị Trưởng lão và khi họ đã thượng lên trên đoạn đê^[92] của khu chứa nước tissa (*Tissavāpī*) người đó liền lấy bát khát thực ra và sửa soạn nước uống và đưa cho ngài. Ngay sau khi vị Trưởng lão uống nước, ngài đã lấy lại được một số sức lực. Thế rồi sau đó các chư thiên đã làm phép cho đoạn đường ngắn lại (nghĩa đen là: đất và trên đường đi tới một thiền viện bị bỏ hoang gần sông Venū. Người đạo hữu giả dạng lại sửa soạn một chỗ ở cho Trưởng lão và đưa cho ngài. [447] Ngày hôm sau, ngay sau khi vị Trưởng Lão rửa mặt xong, người đó đã dâng cho Trưởng lão cháo hoa hẳn đã nấu, sau khi Trưởng lão đã dùng cháo người đó lại nấu cơm dâng cho Trưởng lão. Trưởng Lão [nói: “Hãy giữ lấy cho chính nhà ngươi dùng đi” và ngài đã lấy tay đập bát khát thực lại. Sau đó ngài nói: “Ta sẽ chẳng đi xa nữa đâu” vị chư thiên đã đổ đầy cơm vào bát của vị Trưởng lão; và khi vị Trưởng lão đã dùng

bữa xong cầm lấy bát khát thực và mặc y cà sa ngài đã lên đường... .. người đó lấy phép thân thông thu ngắn khoảng cách và dẫn ngài đến vùng lân cận sông Jajjara: ‘Thưa Trưởng lão đáng kính, đây là nơi cư trú của những hạng người chỉ sống nhờ ăn lá cây, khói xuất hiện trên bầu trời, tôi sẽ tiếp tục đi về phía trước và sau khi đã kính lễ, người đó đã đi vào cõi của chính mình. Vị Trưởng lão sống nhờ vào những cư dân ăn lá cây. Trong suốt thời gian xảy ra khó khăn chỉ có một loại thức ăn đó mà thôi.

2225. Cả vị Trưởng lão Isidatta cũng vậy, đã lang thang đó đây, cuối cùng ngài cũng tới được vương quốc Ala (*Alajanapada*). Tại đó, dân chúng đang bỏ những quả *madhuka* còn xanh và sau khi đã lấy nhân, họ liền vứt bỏ trái đi nơi khác. Vị Trưởng lão lên tiếng bảo: “chư huynh Mahāsoṇa, lương thực đã xuất hiện kia rồi!” và ngài liền lấy bát khát thực và y cà sa, ngài mặc y cà sa và lấy bát khát thực ra và chờ đợi. Những trẻ nhỏ nhìn thấy vị Trưởng lão đang chờ đợi [bọn chúng nghĩ rằng: Thứ này còn dùng làm gì được nữa?] Chúng liền lau sạch cát và đặt vỏ trái *mathuka* vào bát khát thực rồi đưa lại cho ngài Trưởng lão, vị Trưởng Lão ăn thứ đó. Trong suốt bảy ngày, ngài Trưởng lão chỉ sống nhờ vào thứ thức ăn đó mà thôi.

2226. Cuối cùng, họ cũng tới được thành phố Coriyassara. Dân chúng gom hoa sen màu trắng, và ra đi khắp nơi ném cuống hoa, vị Trưởng lão nói: “Hỡi chư huynh Mahāsoṇa, đồ khát thực lại xuất hiện kia kìa. Và sau khi đã cầm lấy bát khát thực và y cà sa, ngài mặc y cà sa vào và lấy bát khát thực ra ngoài ngòi chờ. Mấy cô gái trong làng đang rửa cuống hoa sen và đặt vào bát khát thực rồi dâng cho ngài Trưởng lão. Các vị Trưởng lão đã dùng thứ đó trong suốt bảy ngày liền chỉ có duy nhất thứ thực phẩm đó mà thôi.

2227. Cuối cùng đang khi các ngài còn đi đó đây họ tới cổng làng tại nơi cư trú của những người dân sống nhờ ăn lá cây. Tại đó, khi cha mẹ của một cô gái đang đi vào rừng. Họ nói: Nếu có vị sư thánh đức đến đây, đừng để cho họ đi nơi khác nữa, hãy nói cho họ biết nơi cư trú của vị Trưởng Lão nhé, con yêu. Khi cô gái nhìn thấy các vị Trưởng lão, nàng liền đỡ lấy bát khát thực và mời các ngài ngồi. Chẳng còn thứ hạt nào trong nhà cả nhưng nàng lấy con dao rựa to nàng đập đập vỏ cây *guñjā* [93] và cinnamon. (*coca*) trộn chung với lá cây leo *Guñjā* và làm thành ba phần; nàng đặt mỗi phần vào bát khát thực của Trưởng lão Isidatta một vào bát của Trưởng lão Mahāsoṇa và nàng dang cánh tay ra để một phần nữa vào bát khát thực của Trưởng lão Isidatta. Nhưng tay nàng lại di chuyển và để ngay vào bát của ngài Trưởng lão Mahāsoṇa. [448] vị Trưởng lão Isidatta nói: “Nghệ phẩm cho chúng ta những cục *Guñjā* và cinnamon là kết quả của thời gian đói khổ của Bà la môn Tissa; thật vĩ đại biết bao kết quả sẽ đem lại khi vào thời gian và nơi chôn thuận lợi xuất hiện! Sau khi đã dùng những thứ đó, họ đi vào nơi cư trú và nàng đã kể lại sự việc cho cha mẹ khi họ đi rừng trở về nhà rằng: “có hai vị Trưởng lão đã tới và con đã chỉ cho họ nơi nghỉ ngơi.”

2228. Cả hai liền đến gặp các vị Trưởng lão, và sau khi đã kính lễ hai vị [họ nói: “Thưa các vị, với những gì chúng con kiếm được chúng con sẽ hộ độ hai vị; xin các vị chỉ lưu lại ở đây thôi.” và hai vị đã đồng ý và hai vị Trưởng lão đã sống nhờ vào gia đình này trong suốt mùa khô hanh.

2229. Khi Tên trộm Bà la môn Brahman Tissa đã chết, nhà vua Pitu[94] đã lên ngôi trị vì toàn thể vương quốc của ngài.

2230. Khi được biết thời kỳ khó khăn đã qua và vùng quê đã có đầy đủ lương thực. Tăng đoàn các vị Tỳ khuru đang vượt biên đã xuống khỏi chiếc mảng tại cảng Mahātittha. Sau khi hỏi thăm: ‘Vị Trưởng lão Mahāsoṇa đang sống ở đâu? Họ đã đến gặp ngài có năm trăm các vị Tỳ khuru vây quanh vị Trưởng lão, ngài đã đến được thiền viện Maṇḍalārāma. Tại thành phố Kālaka-gāma[95]

2231. Vào thời điểm đó có bảy trăm gia đình đang sinh sống tại Kālaka-gāma. Các chư thiên đi đây đó trong đêm tối và loan báo cho dân chúng rằng: ‘Trưởng lão Mahāsoṇa, vây quanh là năm trăm các vị Tỳ khuru đã tới thiền viện Maṇḍalārāma. Mỗi người hãy sửa soạn đồ ăn trị giá khoảng một *kaḥapaṇa* với vài khoảng độ chín gang. Ngày hôm sau các vị Trưởng lão đã đi tới kālaka-gāma để khát thực. Dân chúng mời các vị ngồi và cúng dường cho họ cháo hoa. Trưởng Lão Tissabhūti, là cư dân tại thiền viện Maṇḍalārāma đang nắm quyền Trưởng lão tại Tăng đoàn. Có một đạo hữu lỗi lạc đã kính lễ ngài và hỏi: ‘Thưa ngài Trưởng lão kính mến, ai là Trưởng lão có tên là Mahāsoṇa? Vào thời đó vị Trưởng lão mới gia nhập Tăng đoàn đang ngồi cuối cùng. Vị Trưởng lão đã giơ tay lên và nói : “Hỡi đạo hữu ngài có tên là Mahāsoṇa đó.”

2232. Cận sự nam kính lễ ngài và cầm lấy bát khất thực của ngài. Vị Trưởng lão nhất định không đưa bát cho người đó. [96] vị Trưởng lão Tissabhūti nói: “Chư huynh Sona, chính vì ngài không biết rõ, chúng ta cũng vậy cũng không biết luôn. Các chư thiên đã ban công phước cho những ai xứng được điều đó, hãy đưa bát khất thực và giúp đỡ cho các bạn của nhà người trong cuộc sống phạm hạnh. Vị Trưởng lão liền đưa bát khất thực. Người cận sự nam lỗi lạc đó liền nhận lấy bát và ra đi đổ đầy của bố thí đáng giá khoảng một đồng kahāpaṇa và cũng dâng cúng vài khoảng độ chín gang làm thành một gói. [97] Mang hai thứ đó và đặt vào tay vị Trưởng lão và một người cận sự nam khác, [nói rằng: “Dành cho vị Trưởng lão này.”] [98] v.v... , toàn bộ họ đã dâng cúng cho mình Trưởng lão tới bảy trăm thứ thực phẩm. Vị Trưởng lão [449] đã chia sẻ phần thực phẩm đó với Tăng đoàn các vị Tỷ khưu.

2233. Cuối cùng thì ngài cũng tới được Đại Thiên Viện. Sau khi đã rửa miệng, ngài kính lễ Cây Đại Bồ Đề và tại Đại Bảo Tháp. Đang khi chờ đợi tại Thūpārāma. Ngài mặc y cà sa và vây quanh là Tăng đoàn các vị Tỷ khưu. Ngài vào thành phố thông qua cổng phía đông. Từ cổng thành còn xa đại sảnh Valaṅjanaka một khoảng, ngài đã nhận được của bố thí trị giá khoảng sáu mươi đồng kahāpaṇas. Nhưng kể từ đó ngài không còn nhận được bất kỳ một vinh dự nào nữa.

2234. Như vậy trong thời gian không thuận lợi. Ngay cả vỏ cây *Madhuka* và *cuồng hoa sen trắng* cũng khó lòng kiếm được. Nhưng trong thời gian thuận lợi thì những bông lộc lớn như thể điều này cũng được dôn cho các ngài.

2235. Và chính vào thời điểm Trưởng Lão Vattabbaka Nigrodha còn đang là thầy Sadi thì những khó khăn do Bà la môn Brahman Tissa đã nổi lên.

2236. Vị Sadi và người thiên sư của ngài cũng không vượt biển lánh nạn. Họ đang trên đường đi tới vùng biên giới, nghĩ rằng: Đến cư trú sống nhờ vào cư dân ăn lá cây. Vị Sa di đã nhịn đói bảy ngày khi ngài nhìn thấy tại quảng trường của ngôi làng có một số quả trên cây thốt nốt. Ngài liền thưa cùng đạo sư của mình: thưa ngài, xin đợi một chút; con sẽ lấy quả thốt nốt cho ngài dùng, con yếu quá, hồi Sadi dùng có treo lên cây làm gì; con có thể trèo được, thưa đạo sư và cầm lấy một chiếc rìu nhỏ, ngài trèo lên cây thốt nốt và bắt đầu chặt các chùm quả. Lưỡi rìu tuột khỏi tay thầy Sadi và rơi xuống đất. Vị Trưởng lão nghĩ: “Thật khó lắm Sadi mới trèo lên được, giờ thì thầy Sa di có thể làm gì được?” Thầy Sadi liền tách lá cây thốt nốt, buộc vào cán búa từng tí một rồi thả xuống đất, và nói: “Thật tốt nếu như ngài có thể tra lưỡi rìu vào cán cho con” [nghĩ thế: Đệ tử của ta thật tài tình (*upāyasampanna*), vị Trưởng lão liền tra lưỡi rìu vào cán và đưa lại, [thầy sadi] liền kéo chiếc búa lên và chặt một chùm quả thốt nốt. Sau khi bảo Sadi thả rìu xuống, vị Trưởng lão liền chặt một quả rơi xuống và nói với Sa di: “Hồi đệ tử, con yếu quá rồi, hãy ăn quả này trước đi.” “Con sẽ chẳng dùng bất kỳ điều gì mà thầy chưa dùng trước, kính thầy” và cầm lấy quả thốt nốt đệ tử cắt ra, lấy bát khất thực và đặt trong đó củi cơm thốt nốt còn tươi và đưa cho vị Trưởng lão và chính ngài đã ăn.

2237. Họ sống nhờ vào trái cây thốt nốt cho đến khi đã cạn hết quả. Cuối cùng họ đi đến một thiên viện bỏ hoang tại nơi cư trú của những người sống nhờ vào lá cây. Vị Sa di sửa soạn một nơi cư trú cho thiên sư. Sau khi đã chỉ bảo cho Sa di. Vị Trưởng lão bước vào nơi cư trú.

2238. Thầy Sadi suy nghĩ: “Chẳng có một nhóm người nào phải bị tiêu diệt trong hoàn cảnh tuyệt vọng. [99] [450] Tôi sẽ chăm sóc Chư Phật, và Sadi leo lên sân thượng của ngôi bảo tháp và bắt đầu nhặt sạch cỏ tại đó. Vì ngài đã phải trải qua bảy ngày không có thức ăn uống gì cả. Ngài ngã xuống run rẩy và vẫn nhỏ cỏ ngay khi còn đang nằm trên đất. Và một số người đang đi vào rừng để kiếm mật ong và củi và lá cây, [họ đang kinh ngạc] nhìn thấy dấu hiệu có gì đưng cựa cây cỏ; phải chăng đó là một con nai chăng? họ tiến lại và thấy thầy Sadi họ hỏi ngài: “Hồi thầy sadi, thầy đang làm gì vậy?” “Ta đang nhặt một mớ cỏ tại đây hồi cận sự nam” Còn có ai nữa không thưa ngài sadi? Còn có thầy của ta đang nằm trong phòng nghỉ, họ nói: “hãy đưa cái này cho Mahāthera để ăn chút đỉnh. Họ đã đưa cho thầy Sadi mật ong và nói cho biết họ đang sống ở đâu. Họ nói, chúng tôi sẽ chặt các cành cây khi chúng tôi đi vào rừng nhờ dấu chỉ này thầy sẽ lần đến với đạo sư, và họ ra đi.

2239. Thầy Sadi cầm lấy mật ong và đến gặp Trưởng lão và đứng bên ngoài. Ngài nói: Con kính lễ, thưa đạo sư kính mến, nghĩ rằng: Sadi sẽ trở lại sau khi đã bị cơn đói ngấu nghiến. Vị Trưởng lão giữ im lặng, [thầy Sadi] lại lên tiếng: “Con đánh lễ thầy đáng kính” “Tại sao nhà người không để cho các Tỷ khưu quá yếu ra đi trong bình an? Xin ngài cứ mở cửa ra cho con đi. Trưởng lão đứng dậy và mở cửa. Sadi con có lấy được gì để ăn không?” “Xin thầy dùng mật ong dân chúng đã dâng cho thầy đây”. Như vậy sẽ làm cho ta đau bụng; hãy lấy mật ong làm thành một đồ uống. Sadi vắt mật ong

làm thành một thức uống và đưa cho ngài Trưởng lão và rồi Trưởng lão nói với thầy Sadi: “Sadi, con có xin dân chúng cho chúng ta một nơi cư trú chăng?”, chính họ nói với con, điều đó thừa ngài, đi vào buổi sáng sẽ không tốt cho chúng ta. Ngày hôm nay chúng ta sẽ lên đường và để cho Sadi lấy bát khất thực và y cà sa, vị Trưởng lão đi ra. Họ đã lên đường và nằm nghỉ không xa nơi cư trú của dân chúng là bao. Vào buổi đêm Sadi suy nghĩ: “Vị thời điểm con xuất gia con đã chẳng bao giờ để ánh sáng mặt trời chiếu trên con trong một ngôi làng” Ngài lấy bát khất thực và đi vào trong rừng để cho mặt trời chiếu lên mình. Không nhìn thấy Sadi ở nơi gần chỗ ngài đang nằm, vị Trưởng lão Mahāthera suy nghĩ: “Sadi đã bị bọn ăn thịt người bắt mất rồi”

2240. Khi Sadi đã để cho ánh sáng mặt trời chiếu trên mình trong cánh rừng. Sadi quay trở lại mang theo nước trong bát khất thực cùng với tám xỉa răng. Hỏi Sadi nhà người ở đâu vậy? Những vị Tỷ khuru lớn tuổi đang nghĩ về thầy đó, con phải bị phạt thôi; con sẽ nhận hình phạt thừa ngài kính mến. Khi ngài Trưởng lão đã rửa miệng và mặc y cà sa vào, và cả hai [451] đã lên đường tiến vào nơi cư trú của dân chúng. Dân chúng đã dâng cúng cho họ củ cây, rễ cây ăn được, và hoa quả cả lá cây để hai người sử dụng. Các vị Trưởng lão đã ăn và trở lại thiền viện. Thầy Sadi lấy nước và nói: “Con rửa chân cho thầy, Thừa ngài”. Sa di, đêm nay nhà người đi đâu vậy? Nhà người để cho chúng ta suy nghĩ nhiều về nhà người đó. Thừa ngài, con chưa bao giờ để cho mặt trời mọc mà còn ở lại trong làng; con đã đi vào rừng để mặt trời chiếu trên con. Sadi hình phạt không xứng cho con nữa rồi, chỉ dành cho ta mới đúng. Ngài nói và rồi ngài tiếp tục cư trú tại nơi đó.

2241. Ngài Trưởng lão ra hiệu cho Sadi: Ta đã già cả rồi, thật không thể biết được điều gì sẽ xảy ra nữa; hãy tự chăm sóc lấy chính mình Sadi ơi. Hình như vị Trưởng lão đã trở thành vị Bất Lai. Sau đó ít lâu thì người ăn thịt đã ăn thịt ngài. Sadi tự chăm sóc cho chính mình, khi cơn hoạn nạn đã qua đi ngài đã chọn được một đạo sư cùng nơi cư trú đó và được chấp nhận làm đệ tử. Học hỏi Phật ngôn và trở nên rất lỗi lạc hiểu rộng Tam Tạng. Sau này Sadi được biết đến với tên là Trưởng lão Vattabbaka-Nigrodha.

2242. Nhà vua Pitu chiếm quyền trở lại. Các vị Tỷ khuru quay trở lại sau khi đã vượt biển liền hỏi: Chúng tôi phải tìm Trưởng lão Vattabbaka Nigrodha ở đâu? và họ đến gặp ngài. Một đoàn Tỷ khuru đông đảo bao quanh ngài Trưởng lão, vây quanh là một đoàn các vị Tỷ khuru đông đảo như vậy, cuối cùng ngài cũng tới được Đại Thiên Viện, và sau khi đã kính lễ cây Đại Bồ Đề và ngôi Bảo tháp vĩ đại và bảo tháp Thūpārāma. Ngài tiến vào thành phố, ngài được đón tiếp rất long trọng.

2243. Như vậy vào thời gian không thuận lợi ngay cả quả thốt nốt và củ cây, rễ cây, và lá cây cũng khó kiếm. Nhưng vào thời gian thuận lợi một lượng lợi lộc to lớn đến như vậy cũng được tích tụ lại; ngài hiểu rõ đang khi không thể đem lại kết quả do thời gian không thuận lợi ngăn cản như vậy. Chúng [có nghĩa là, những hành vi đó] chỉ gặt hái được kết quả khi có thời gian thuận lợi xảy ra.

2244. (16) Một người khác nữa có thể thực hiện nhiều hành vi thiện. Những hành vi này không trở quả cho người đó đang khi còn phải lưu lại với những phương tiện không thuận lợi. Người đó đã chu toàn ba loại thiện hạnh; người đó thực hiện ngũ giới, tu luyện thập giới. Đối với người nào đầu thai vào thời gian thuận tiện, các vua chúa nghĩ rằng: Họ thích hợp với người đó liền sai công chúa được trang điểm với đủ mọi đồ trang sức. Nghĩ rằng: các công chúa rất thích hợp với người đó, các vị vua đó lại ban cho chàng trai đó đủ những đồ biểu đặc biệt như thể xe pháo, vật kéo xe, đá quý, vàng bạc v.v... [452] và khi người đó xuất gia. Người đó trở nên rất nổi tiếng và đầy sức mạnh.

2245. Đây là một chuyện kể. Hình như nhà vua Kūṭakanna rất ngưỡng mộ Trưởng Lão Cūlasudhamma đang trụ trì tại thiền viện Girigāmakanna. Khi ngài còn lưu lại tại Uppalavāpī, ngài đã truyền cho Trưởng lão đến gặp ngài. Khi vị Trưởng lão đến, Ngài cư trú tại thiền viện Mālārāma. Nhà vua liền hỏi thăm về mẹ Trưởng lão: vị Trưởng lão thích ăn thứ gì? ‘Tâu bệ hạ, ngài thích ăn củ cải (*kanda*) ạ. Nhà vua truyền cho nhỏ củ cải và đem đến thiền viện, và khi ngài dâng củ cải cho Trưởng lão nhà vua không thể quan sát gương mặt của ngài. Khi nhà vua đã ra đi, nhà vua liền hỏi hoàng hậu đang ở căn phòng ngoài hậu cung: Vị đạo sư thích dùng thứ gì? Bệ hạ là một người đàn ông, mà không thể quan sát thấy; thì làm sao thần thiếp có khả năng biết được, thần thiếp chẳng biết Trưởng lão thích ăn thứ gì cả. Nhà vua đáp lại: “Trong vương quốc của trăm mà trăm không thể quan sát được con trai của người nộp thuế cho trăm; thực sự giáo pháp của Đức Phật thật lớn lao đến cỡ nào và ngài chấp hai tay lại với nhau.

2246. Và ngài hét lòng ngưỡng mộ vị Trưởng lão Tipitaka Cūlanāga. Một chỗ sưng xuất hiện trên ngón tay vị Trưởng Lão. Nhà vua đến thiên viện để gặp Trưởng Lão. Với lòng yêu mến to lớn ngài cầm lấy ngón tay của Trưởng Lão và đưa vào miệng, mụn nhọt vỡ trong miệng nhà vua. Nhà vua không nhổ mủ và máu ra ngoài nhưng do lòng yêu mến đối với vị Trưởng Lão ngài nuốt những thứ đó bản đó như thể là một loại thức ăn thần thánh.

2247. Một lần kia cũng cùng vị Trưởng Lão đó đang nằm trên giường bệnh thì nhà vua đến gặp và đặt đầu của ngài vào cái bô trong phòng(?)^[100] và ra đi than vãn thảm thương. Trục xe đã bẽ mặt rồi. Trục bánh xe nơi chiếc xe Pháp đã bị bẽ mặt rồi.

2248. Vị vua cai trị khắp thiên hạ, đi lang thang khắp nơi. Đội lên đầu chiếc bộ sanh thú của ai vậy? Đó là sanh thú của người nào có những phương tiện chính đáng. Ngài hiểu ra rằng đang khi không thể đem lại kết quả do các phương tiện không thuận lợi ngăn cản theo cách thức này chúng đã trở qua gặp lúc phương tiện thuận lợi đã xuất hiện. Theo cách đó thì những hành vi tốt bị bốn loại bất lợi mà không trở quả, lại trở quả như vậy vào lúc bốn loại thuận lợi xuất hiện. .

2249. Về điểm này, đây là một ẩn dụ chứng tỏ được ý nghĩa chính xác. Hình như có một vị vua đang hết sức tức giận với một vị quan thừa tướng và bắt trói ông ta lại. Họ hàng vị thừa tướng biết nhà vua đang bực tức và không nói gì cả. Khi cơn giận của nhà vua đã nguôi xuống, họ đã cho nhà vua biết quan thừa tướng đó hoàn toàn vô tội, nhà vua cho phóng thích quan thừa tướng ra khỏi nhà tù và hoàn trả lại chức vụ ban đầu cho ngài thừa tướng. Thế rồi biết bao nhiêu quà tặng đã mang đến cho vị thừa tướng từ khắp nơi trên thế gian này, dân chúng không thể đựng đầu nổi với những thứ đó.

2250. [453] Về điểm này, giống như thời gian ngài bị trói nhốt trong tù khi nhà vua tức giận chính là thời gian một người bình thường phải tái sanh nơi địa ngục. Thế rồi giống như thời gian được phục hồi chức vụ nguyên thủy sau khi nhà vua đã nhận ra do họ hàng nói lại là thời gian khi người đó tái sanh nơi thiên đàng. Giống như không thể đựng đầu nổi với các quà tặng nên được hiểu là các hành vi tốt đem lại cho người đó tại Níp Bàn vào lúc xuất hiện bốn loại thuận lợi dẫn người đó đến từ trú xứ hạnh phúc này sang trú xứ hạnh phúc khác, từ cõi chư thiên đến cõi nhân loại và từ cõi nhân loại đến cõi Phạm Thiên bằng cách tạo ra kết quả sung sướng kéo dài cả đến hàng trăm ngàn đại kiếp vậy.

Phương Pháp Vô Ngại Giải (Paṭisambhidā)

2251. Trước tiên sau khi đã chứng tỏ cho thấy Đệ Nhị Thập Lục ăn khớp với Kinh Pāli như thế nào. Ta còn phải chứng tỏ cho thấy chúng ăn khớp nhiều hơn nữa với phương pháp *Paṭisambhidā* được bắt đầu như sau: “Đã có nghiệp chướng hẳn đã phải có quả nghiệp chướng.”

2252. Về điểm này, (1) “Đã có nghiệp chướng” có nghĩa là “chỉ trong quá khứ, đã có nghiệp xuất hiện, nghiệp đã được tích lũy trong quá khứ” nhưng “cũng đã có quả nghiệp chướng” được đề cập liên quan đến điều đó, nhờ vậy quả đã được đem lại trong quá khứ. (2) Nhưng khi nhiều nghiệp đã được cảm nghiệm thấy tại đây vào lúc này (hiện báo nghiệp) (*diṭṭhadhammavedaniya*) v.v... đã được tích lũy lại. Một nghiệp ta cảm nghiệm được tại đây vào lúc này đem lại quả; những thứ nghiệp khác lại không mang lại bất kỳ kết quả nào. Một nghiệp được cảm nghiệm vào lúc đầu thai (sanh báo nghiệp) (*upapajjavedaniya*) hoàn tất vòng tái đầu thai; những gì còn lại đều không đem lại kết quả gì. Người nào đầu thai trong địa ngục thông qua nghiệp đem lại kết quả tức thời (*ānantariya – vô gián nghiệp*) những gì còn lại không mang lại kết quả gì. Trong số tám thiên chứng, một thiên chứng tạo tái đầu thai nơi cõi Phạm Thiên; những gì còn lại không mang lại kết quả gì. Cũng chính vì có liên quan đến điều này mà ta đề cập đến “không có quả nghiệp chướng.” Nhưng cũng có khi một người nào đó, sau khi đã thực hiện rất nhiều nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, lại chứng đắc A-la-hán nhờ có người bạn tốt, đó chính là nghiệp được đề cập đến là: “Không có quả nghiệp chướng.”

2253. (3) Đối với những gì đã được tích lũy trong quá khứ, song lại đem lại kết quả trong hiện tại, ta nói đó là có nghiệp chướng, tức phải có quả nghiệp chướng.” (4) Đối với những gì không có kết quả theo cách đã được đề cập đến ở trên. Ta cho rằng: “Đã có nghiệp chướng, ắt không có quả nghiệp chướng.” (5) Đối với những gì được tích lũy trong quá khứ và sẽ đem lại quả nghiệp trong tương lai, ta nói rằng: “Có nghiệp thì cũng sẽ có quả nghiệp chướng.” (6) Đối với những gì không đem lại kết quả theo cách đã nói ở trên; ta có thể nói: “Đã có nghiệp chướng, chắc sẽ chẳng có quả nghiệp chướng.”

2254. (7) Đối với những gì được tích lũy và cũng đem lại quả ngay bây giờ. Ta có thể nói: “Có nghiệp chướng, cũng sẽ có quả nghiệp chướng.” (8) Đối với những gì đã trở thành không có kết quả theo như cách đã đề cập ở trên, ta cho rằng: có nghiệp thì cũng không có quả nghiệp chướng.” (9) Đối với những gì đã được tích lũy lúc này và sẽ đem lại quả nghiệp trong tương lai ta có thể nói: “Có nghiệp ắt sẽ có quả nghiệp chướng” (10) Đối với những gì [454] không đem lại kết quả theo cách đã nói ở trên, ta có thể nói: “Có nghiệp chắc sẽ không có quả nghiệp chướng”. (11) Đối với những gì là chính mình trong tương lai, sẽ trở thành kết quả trong tương lai, ta có thể nói: “Sẽ có nghiệp thì sẽ có quả nghiệp chướng” (12) Đối với những gì sẽ xuất hiện trong tương lai, sẽ trở thành quả trong tương lai theo cách thức đã nói ở trên, ta có thể nói rằng: “Sẽ có nghiệp thì không chắc sẽ có quả nghiệp chướng.”

2255. **Idam tathāgatassa** <339.5> (“đây chính là Như Lai [thập lực]”) Như Lai trí bao gồm trí nơi toàn bộ những cách thức này. Thời gian nghiệp và thời gian quả nghiệp nên được hiểu là Như Lai Đệ Nhị Lực hiểu theo nghĩa là không giao động lay chuyển[101].

Như Lai Thập Lực – 3

2256. Trong phần mô tả về đệ tam Như Lai Thập Lực, có hai tên được sử dụng cho chính nghiệp chướng, đó là **maggo** <339.10> (“đạo lộ”) [“path”] hay là **paṭipadā** (“con đường”) [“way”]

2257. Liên quan đến từ **nirayagāminī** (“dẫn đến địa ngục”) v.v... địa ngục (*niraya*) hiểu theo nghĩa trong tình trạng không thoả mãn (*nirassāda*) và hiểu theo nghĩa trong tình trạng không thích thú. (*nirati*)

2258. “Súc sanh” (*tiracchāna*=thú vật) là những gì di chuyển (*añcīta*) [102] theo chiều ngang chứ không theo đường thẳng đứng. Chính súc sanh lại là loại thể hệ thú vật sinh ra (*tiracchānayoni*).

2259. (“Ngạ quỷ”) (*petti*) là vì thuộc hiện trạng đã qua đi (*petatā*); qua hiện trạng trở về nơi nào đó (*ito paccāgatabhāvena*) đó là ý nghĩa muốn nói đến ở đây. Chính các ngạ quỷ lại làm thành cõi ngạ quỷ (*pettivāsaya*)

2260. “Con người” (*manussa*) là do tình trạng nổi bật về ý (*mana*) [103] Chính con người lại làm thành cõi con người (*manussaloka*).

2261. (“Chư thiên”) (*deva*) chơi đùa (*dibbanti*) nắm sợi dây dục lạc hay các chư thiên tự toả sáng (*dibbanti*) nhờ có được thành công lớn lao về nơi chốn. [104] Chính các vị chư thiên làm thành cõi chư thiên (Phạm Thiên)

2262. Ái dục được gọi là lòng khát ái (*vāṇa*); “không có điều đó ở đây” chính là Níp bàn vậy.

2263. “Sa vào hoả ngục” chính là **nirayagāmi** [giống đực] (“dẫn xuống hoả ngục”) ta nói đến điều này nhằm ám chỉ đến đạo lộ [105] (*magga*) Nhưng con đường (*paṭipadā*) lại được gọi là **nirayagāminī** [giống cái] (“dẫn tới hoả ngục.”) Đối với những cách diễn tả khác cũng giống như vậy.

2264. Và Vị Như Lai đã thông suốt toàn bộ con đường này. Bằng cách nào vậy? Khi cư dân toàn bộ một ngôi làng đang đoạt lấy mạng sống một con heo hay một con nai để sống, thì tác ý của toàn bộ chúng sanh đó chỉ đoạt lấy sinh mạng kẻ khác làm đối tượng mà thôi. Ấy vậy nghiệp thì rất đa dạng ngay cả ở tại sát na họ đang tích lũy nghiệp đó. Vì trong số họ, người nào có ý hành động cẩn thận, người khác hành động vì do kẻ khác thôi thúc làm như vậy: “Nào, bạn cũng làm điều đó đi;” có kẻ khác cũng đã thực hiện mà không bị ngăn cản như thể có cùng một ước muốn giống nhau”. Trong số những người này, có người phải đầu thai trong hoả ngục do chính nghiệp đó, người khác phải đầu thai nơi kiếp súc sanh, người khác nơi cõi ngạ quỷ. Ngay sát na tích lũy nghiệp chướng, vị Như Lai hiểu ra rằng: “Vì [nghiệp chướng] được tích lũy theo cách thức này, thì kẻ này phải đầu thai nơi địa ngục, [455] kẻ khác phải đầu thai nơi kiếp súc sanh, kẻ này nơi cõi ngạ quỷ”; và đối với kẻ nào bị đầu thai nơi địa ngục, ngài hiểu ra rằng: người này phải đầu thai nơi tám tầng đại địa ngục; kẻ này sẽ phải tái sanh nơi mười sáu tầng địa ngục để quan sát thấy; [106] và còn kẻ nào phải tái sanh nơi kiếp súc sanh ngài hiểu rằng: có kẻ sẽ trở thành loài không chân, có kẻ đầu thai thành động vật hai chân, có kẻ đầu thai thành động vật bốn chân, và kẻ khác thành động vật có nhiều chân. Và đối với kẻ nào tái

sanh nơi cõi nga qui. Ngài hiểu rằng: Kẻ này sẽ trở thành một người bị tham lam thiêu huỷ, kẻ khác thì phải đói khát hết sức, kẻ khác phải lệ thuộc vào của bố thí của người khác.

2265. Và trong số những loại nghiệp này, ngài hiểu ra rằng: Loại nghiệp này không thể đem lại tái sanh vì quá yếu; nghiệp đó sẽ gạt hái sanh y cá nhân^[107] người đó khi vòng tái sanh được một nghiệp khác cung cấp.^[108]

2266. Cũng giống như vậy, khi các cư dân trong toàn bộ một ngôi làng thực hiện bố thí chung với nhau, thì tác ý của tất cả những cư dân đó chỉ có của bố thí làm đối tượng, ấy vậy mà nghiệp lại rất khác nhau theo các thức đã nói ở trên. Ngay cả trong sát na họ tích lũy nghiệp đó. Một số người sẽ được đầu thai vào cõi Chư Thiên, một số đầu thai vào cõi nhân loại, vào ngay sát na tích lũy nghiệp đó, vị Như Lai hiểu được rằng: “Vì nghiệp được tích lũy theo cách thức này, người đó sẽ được tái sanh nơi cõi nhân loại, người khác nơi cõi chư thiên và đối với người khác lại được đầu thai nơi cõi Phạm Thiên. Ngài cũng hiểu ra rằng: người này được đầu thai trong số các chư thiên Paranimmitavasatti. Người này lại đầu thai thành các chư thiên Nimmānarati. Người khác đầu thai nơi cõi chư thiên Đâu Xuất, người khác thì đầu thai nơi cõi các chư thiên Dạ ma (Yama). Người này nơi cõi các chư thiên Tam Thập Tam Thiên (Tāvātimsa) người này đầu thai trong số các chư thiên Tứ Đại Thiên Vương, kẻ khác nơi các vị địa thần. Nhưng người này sẽ được đầu thai như là một vị vua chư thiên tối cao, người kia sẽ được tái sanh như là một người hầu chiếm địa vị thứ nhì thứ ba;^[109] và đối với những người nào được tái sanh nơi cõi nhân loại, Ngài hiểu ra rằng: Người này sẽ đầu thai trong dòng họ Sát Đế Ly (Khattiya), người này trong gia đình Bà la môn, người này trong gia đình thương nhân, kẻ khác trong gia đình nô lệ. Nhưng người này lại đầu thai thành một vị vua trong số các loài người, kẻ khác sẽ đầu thai thành người hầu chiếm giữ vị trí thứ nhì thứ ba trong cung.

2267. Trong số các loại nghiệp này, ngài hiểu ra rằng: “Nghiệp này không có khả năng đem lại tái sanh trong vòng luân hồi: do quá yếu nghiệp này sẽ trở quả nơi sanh y khi vòng luân hồi được cung cấp thêm.

2268. Cũng giống vậy. Trong số những người nào được thiết lập nơi thiền quán cũng thế. Ngài hiểu ra rằng: Theo như cách thức trong đó thiền quán [thiền] được thực hiện, người này sẽ chứng đắc A-la-hán; người khác không thể đạt đến A-la-hán; người này sẽ chỉ trở thành một vị Bất Lai; người khác chỉ trở thành vị Nhất Lai; người này chỉ trở thành vị Nhập Lưu, kẻ khác không thể chứng đắc thánh đạo hay thánh quả. Người đó chỉ có thể thiết lập nơi thiền quán có tam tướng hiện hữu làm đối tượng. Kẻ này chỉ có được bằng cách nắm giữ các điều kiện,^[456] kẻ này chỉ có thể chứng đắc sắc giới; người này chỉ chứng đắc vô sắc giới; người khác chỉ chứng đắc sắc giới, người này chỉ xác định bốn loại; người này sẽ không thể phân định được bất kỳ điều gì.

2269. Và trong số những người mới thực hiện đề mục thiền hoàn tịnh kasina sơ đẳng. Ngài hiểu ra rằng: đối với người này đây chỉ là chuẩn bị mà thôi. Người đó không có khả năng làm nổi lên ấn chứng; nhưng người này lại có khả năng làm nổi lên ấn chứng, nhưng lại không có khả năng đạt đến an chỉ định, người kia nhờ đạt đến an chỉ định lấy thiền định làm cơ sở và thiết lập được nơi thiền quán sẽ chứng đắc A-la-hán.

Như Lai Thập Lục – 4

2270. Trong phần mô tả Đề Tứ Như Lai Thập Lục. **khandhanānattam** <339.22> (“*đặc tính khác biệt nơi ngũ uẩn.*”) có nghĩa là ngài hiểu rõ những khía cạnh khác biệt nơi ngũ uẩn như thế này: “Điều này được gọi là sắc uẩn... điều này được gọi là thức uẩn và liên quan đến những uẩn này ngài hiểu rõ đặc tính khác biệt nơi từng uẩn như sau: sắc uẩn nơi một cách... sắc uẩn theo mười một cách, thọ uẩn theo một cách... thọ uẩn theo nhiều cách... tưởng uẩn theo một cách... hành uẩn theo một cách... thức uẩn theo một cách... thức uẩn theo nhiều cách’ (xin đọc Vbh 13-61 và các đoạn ở trên §§160 tt)

2271. **Ayatananānattam** <339.23> (“*đặc tính khác biệt nơi các xứ*”): ngài hiểu đặc tính khác biệt nơi các xứ như sau: đây ta gọi là nhãn xứ... đây ta gọi là pháp xứ. Về điểm này có mười xứ thuộc cõi dục giới có hai xứ thuộc bốn cõi khác.

2272. **Dhātunānattam** <339.22> (“*đặc tính khác biệt nơi các giới*”) ngài hiểu ra sự khác biệt nơi các giới như thế này: đây là nhãn giới... ta gọi đây ý thức giới. Về điểm này có mười sáu giới thuộc

cõi dục giới; hai giới thuộc bốn cõi.

2273. Còn nữa **anekadhātunānādhātulokaṃ** <339.23> (“*thế giới gồm nhiều giới và các giới khác nhau.*”) ta muốn tính đến điều này nhằm chứng tỏ cho thấy vị Như Lai không những chỉ hiểu rõ đặc tính khác biệt nơi pháp hành thế gian nhờ nghiệp thành do thủ (*upādiṇṇaka*) ngài nắm rõ được mà ngài cũng hiểu rõ đặc tính khác biệt nơi pháp hành thế gian mà phi thành do thủ (*anupādiṇṇaka*). Do các vị Độc Giác Phật (Pacceka-buddhas) và các tối thượng tinh văn chỉ biết một phần (*ekadesato*) đặc tính khác biệt về pháp hành thế gian thành do thủ, chứ không hiểu hoàn toàn (*nippadesato*); nhưng họ không biết được đặc tính khác biệt nơi pháp hành thế gian phi thành do thủ, nhưng một Phật Toàn Giác hiểu rõ đặc tính khác biệt pháp hành thế gian phi thành do thủ đó như sau: khi giới này trở thành nổi bật, thân cây này có màu trắng, thân cây kia màu đen, thân cây nọ có đặc tính nhẵn nhụi, cây này có vỏ dày, cây kia có vỏ mỏng. Khi giới này trở thành nổi bật. Lá cây này có màu này màu nọ, có hình dáng này nọ. v.v... Nhưng [457] do đặc tính nổi bật thấy nơi giới đó, ta lại thấy hoa của cây này có màu xanh, màu vàng, đỏ, trắng. Có hương thơm, có hương khó chịu. Khi giới này trở nên nổi bật [ta lại thấy] cây này có quả nhỏ, rộng, dài, tròn, có hình dáng hấp dẫn, có hình dáng khó coi, nhẵn nhụi, thô nháp, có hương thơm, có hương khó chịu, có vị ngọt, vị đắng, vị chua, vị cay, vị gay gắt (chua)[110] Khi yếu tố giới này nổi bật. Cây này có gai nhọn, sắc, tu[111], thẳng, cong, màu vàng đồng,[112] đen, trắng. Vì do đây là một lực thuộc các Phật Toàn Giác chứ không phải những người khác đâu.

Như Lai Thập Lực – 5

2274. Trong phần mô tả Đệ Ngũ Như Lai Thập Lực, **hīnādhimuttikā** <339.30> (“*có khuynh hướng hạ liệt*”) có nghĩa là những khuynh hướng hạ liệt. **Paṇītādhimuttikā** (“*có khuynh hướng thượng đẳng*”) có nghĩa là những khuynh hướng tốt. **Sevanti** <339.32> (“*giao thiệp*”): hỗ trợ, gắn liền với **Bhajanti** (“*cộng tác*”): tiên gần tới. **Payirupāsanti** (“*thân cận*”): lui tới luôn; vì nếu thiên sư hay thầy dạy lại không có giới và những người cùng sống với họ lại có giới. Thì họ không tiên lại gặp chính thiên sư hay thầy dạy của mình. Họ chỉ tiên lại gặp các vị Tỳ khuru giống với chính họ mà thôi. Nếu các thiên sư và các thầy dạy lại thích hợp với họ và các Tỳ khuru và những người khác lại không thích hợp, họ cũng không đến gặp thiên sư và thầy dạy; họ chỉ tiên lại gặp những người nào có khuynh hướng thấp hơn giống như chính họ mà thôi. Nhưng để có thể chứng tỏ rằng việc tiên lại gặp gỡ như vậy không chỉ xảy ra trong hiện tại và cũng đã diễn ra trong quá khứ và tương lai nữa. Ngài nói rằng **atītam pi addhānaṃ** <339.34> (“*trong quá khứ*”) v.v... điều đó có nghĩa cũng đã rõ ràng.

2275. Nhưng điều gì có thể bảo đảm việc tu tập này nơi người thiếu giới thông qua việc thiếu giới vậy, việc tu tập này nơi người có giới thông qua giới, việc tu tập này nơi người ngu xuẩn do người ngu xuẩn, việc tu tập này nơi người khôn ngoan do thông qua việc khôn ngoan? Đây chính là giới nơi khuynh hướng bảo đảm điều đó.

2276. Hình như có rất nhiều vị Tỳ khuru đang du hành tới một ngôi làng thực hiện theo nhóm. Dân chúng mang cơm nấu sẵn và đồ đầy bát khất thực của họ nói rằng: ‘Hãy sử dụng thức ăn này như các vị đang tụ tập lại theo đặc tính giống nhau; họ dâng cúng của khất thực và ra đi. Các vị Tỳ khuru nói [với nhau:] [113] “Các chư huynh thân mến, dân chúng đang bận công việc lao động theo Dhātu Saṃyutta” (xin đọc xiv)

2277. Cũng như vậy Trưởng Lão Tipitaka-Cūḷa-Abhaya đang du hành với năm trăm các vị Tỳ khuru để đến kính lễ ngôi bảo tháp tại thị trấn Nāgadīpa, đang khi các cư dân trong ngôi làng mời ngài tới. Với vị Trưởng lão đi theo là một vị Tỳ khuru không mấy thích hợp. Trong thiền viện tại địa phương đó cũng có một vị Tỳ khuru không thích hợp. Khi hai Tăng đoàn các vị Tỳ khuru [458] đang đến viếng thăm ngôi làng đó, cả hai hạng người đó đều đi theo, cho dù cư dân trong làng chưa hề nhìn thấy họ trước đó, họ không phải là khách mà cũng không phải là một cư dân. Tuy nhiên họ lại cùng nhau trò chuyện và phá lên cười thoải mái. Khi vị Trưởng lão nhìn thấy họ ngài nói: “Ai biết Dhātu Saṃyutta bộ do Đấng Toàn Giác giải thích đây”.

2278. Sau khi nói như vậy chính giới khuynh hướng đã bảo đảm điều đó, ý nghĩa này nên được minh họa bằng phương tiện Dhātu Saṃyutta. Đức Phật đang nằm trên giường bệnh trên ngọn đồi Đỉnh Chim Ưng (Vulture-peak). Vây quanh ngài để bảo vệ là Sāriputta, Moggallāna v.v... mỗi người đang đi lên đi xuống cùng với đoàn đồ đệ; và quan sát thấy điều này ngài nói với các vị tỳ khuru: “Hỡi các vị tỳ khuru, các người có thấy Sāriputta đang đi lên đi xuống cùng với rất nhiều chư vị Tỳ khuru

chăng? “Thưa thầy kính mến, chúng con có thấy”. Toàn bộ các vị Tỳ khuru này đều có đại tuệ (S ii. 155); như vậy tất cả đều phải được sửa soạn công phu.

Như Lai Thập Lục – 6

2279. Trong phần mô tả về Đệ Lục Như Lai Thập Lục, liên quan đến **āsayaṃ** <340.7> (“*sở chấp*”): là nơi chúng sanh trú ngụ (*āsayanti*), cư trú, nơi cư trú của họ, hoặc mang đặc tính tà kiến hay là hiểu biết chính xác. **Anusayaṃ** (*tùy miên*) phiền não cố hữu vì do không được diệt trừ. **Caritaṃ** <340.8> (“*sở hành*”): điều thiện và điều bất thiện do thân tạo thành v.v... **Adhimuttim** (“*khuyh hướng*”): khuyh hướng liên quan đến **apparajakkhe** (“*có chút ít bụi bặm nơi con mắt*”) v.v., “chỉ có chút ít bụi bặm không có nhiều bụi bặm do tham, sân và si nơi tuệ nhãn tức là “*với chút ít bụi bặm nơi con mắt họ.*” do đặc tính số nhiều các bụi bặm đó, người đó được coi như “*có quá nhiều bụi bặm nơi con mắt*” (*mahārajakkha*).

2280. Do cả hai đặc tính này ngài cho thấy các chúng sanh với chút ít phiền não và với quá nhiều phiền não. Những người nào có căn tín, v.v... sắc xảo thì cũng có “*lợi căn.*” (*tikkhindriya*) những kẻ nào mà có các căn chậm chạp là độn căn (*mudindriya*). Những người nào mà một phần của họ được tạo thành do “*sở chấp thiện*” v.v... thì cũng có các “*thiện hành xứ*” (*svākāra*); loại ngược lại “*lại có các ác hành xứ*” (*dvākāra*). Những người nào biết nhận thức rõ lý do được giải thích kỹ lưỡng và có thể dễ dàng nhận ra được thì ta gọi là “*nhận thức dễ dàng*” (*suviññāpaya*); loại đối nghịch lại được gọi là “*nhận thức khó khăn*” (*duviññāpaya*). Những kẻ nào thích hợp với công việc thấu triệt thánh đạo và có khả năng (*upanissaya*) vì điều này là “*hữu phần*” (*bhabba*): loại đối nghịch là “*vô phần*”.

2281. Sau khi đã định được lộ trình Đệ Lục Như Lai Thập lục. Giờ đây ngài nói thêm **katamo ca sattānaṃ āsaya?** <340.13> (“*sở chấp của chúng sanh là gì vậy?*”) v.v... phân loại diệt trừ đó theo thứ tự liên tiếp như sau. [459] Về điểm này, ý nghĩa của các từ **sassato loko** <340.13> (“*thế gian là trường cửu*”) v.v... đã được khẳng định ở trên trong phần chú giải trong Chương Mô Tả (Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 370 tt). **Iti bhavaditthisannissitā vā ti** <340.18> (“*chính vì lệ thuộc nơi hữu kiến*”); hoặc là chúng tùy thuộc như vậy nơi thường kiến; vì chính thường kiến ở đây lại là “*hữu kiến*” (*bhavaditthi*) và cũng là quan điểm đoạn kiến ta gọi là “*phi hữu kiến*” (*vibhavaditthi*). Do sự thật hiển nhiên là toàn bộ các tà kiến đều được gộp chung vào thường kiến và đoạn kiến. Tất cả các chúng sanh cho rằng tà kiến đều tùy thuộc vào hai loại tà kiến trên. Điều này cũng được cho là: Hỡi Kaccāyana, hầu hết thế gian này đều phụ thuộc vào hai pháp, hiện hữu và phi hữu. (S ii. 17); và ở đây. “*hiện hữu*” (*atthitā*) lại chính là trường cửu., “*phi hữu*” lại chính là đoạn diệt (*uccheda*). Trước hết đây là sở chấp của chúng sanh mà kẻ phạm phụ thuộc vào trong một quy trình.

2282. Giờ đây để chỉ cho thấy sở chấp của chúng sanh thanh tịnh là những con người đặt cơ sở dựa trên điều đứng yên. (*vivaṭṭasannissita*), **ete vā pana ubho anto anupagamma** <340.19> (“*nhưng không phải dựa vào một trong hai thái cực*”) được đề cập đến. Ở đây, **ete vā pana** (“*nhưng... những người này*”) = *ete yeva*. **Ubho anto** <340.20> (“*bất kỳ một trong hai thái cực nào*”): hai thái cực ta gọi là trường cửu và đoạn diệt. **Anupagamma** (“*không phải dựa vào*”): không kết dính với **Idappaccayatā-paṭicca-samuppannesu dhammesu** (“*với các pháp duyên khởi y tương sanh.*”) *idappaccayatāya c’eva paṭicca-samuppanna dhammesu ca*. **Anulomikā khanti** <340.21> (“*chấp nhận hợp lý*”) chính là trí thiên quán **Yathābhūtaṃ vā ñāṇaṃ** <340.22> (“*trí như thật*”) chính là trí thánh đạo mà ra.

2283. Đây là điều người ta đã đề cập đến: “*thiên quán về y tương sinh và về các pháp y tương sinh có lệ thuộc ta có được không phải nói đến hoặc là những thái cực trường cửu hay thái cực đoạn diệt.* Và trí thánh đạo lại cao sang hơn điều đó, đây là sở chấp của chúng sanh; và đây chính là sở chấp. Đây là nơi ở của toàn thể chúng sanh cả những kẻ nào dựa trên qui trình và những kẻ nào dựa trên bất biến. Điều này đã được tác phẩm chú giải và các vị thiên sư tán thành.

2284. Nhưng có vị diễn giải^[114] thích tranh luận lại cho là: “*Đạo tiến hành phá hủy cư trú (vāsa), [nhưng] bạn lại cho đạo là một cư trú; ta phải hỏi người đó rằng: “Nhà người có phải là người thuyết giảng cho thánh cư hay không?, nếu người đó trả lời là: không, ta nên cho người đó biết: “Chính vì nhà người không phải là hạng người đó thế nên nhà người không biết”, nếu người đó trả lời là “có” ta nên nói cho người đó là: “hãy trích một Kinh Phật”; nếu người đó trích dẫn là điều tốt, nếu người đó không trích dẫn thì chính ta phải trích dẫn vậy: “Thưa các vị tỳ khuru, có mười loại được gọi là thánh cư (ariyavāsa) chính các vị thánh đức đã trú ngụ trong đó hay đang trú ngụ hoặc sẽ trú ngụ (A v 29;*

xin đọc D iii 269 = 71). Vì kinh này chứng tỏ pháp đạo như là một cư trú, [460] chính vì thế điều này đã được khẳng định một cách đúng đắn.

2285. Nhưng khi Đức Phật biết sở chấp của chúng sanh, ngài biết rõ ngay cả vào sát na tà kiến, thiên quán và trí thánh đạo của họ chưa xuất hiện. Do đó có lời nói như sau: “ngài biết cả người nào đang phát triển tham dục: “ Con người này coi trọng tham dục và coi đó làm sở chấp của mình. Người này có khuynh hướng theo đuổi tham dục người này cũng biết một người phát triển những tham dục như sau: Con người này coi trọng xuất ly người biết rõ một con người đang phát triển xuất ly... sân... vô sân... hôn trầm và thụy miên... ngài biết rõ người nào đang tu tập tưởng ánh sáng: con người này coi trọng hôn trầm và thụy miên lấy thụy miên và hôn trầm làm sở chấp của mình thì người đó có khuynh hướng theo đuổi hôn trầm và thụy miên vậy.” [115] (Ps i 123)

2286. Trong phần mô tả về các tùy miên (*anusaya*), Chính tham dục (*kāmarāga*) và chính tùy miên đối với tham dục phải được diệt trừ, như vậy đó là dục tham tùy miên vậy, cũng như vậy đối với từ còn lại. **Yaṃ loke piyarūpaṃ** <340.26> (“*điều gì là khả ái trên đời này.*”) chính là điều được phân loại là khả ái trên đời này. **Sātarūpaṃ** (“*khả hỷ*”) chính là điều được liệt kê thành khoan khoái dễ chịu, [điều này có nghĩa là] một đối tượng đáng ước ao là nguyên nhân gần cho hỷ lạc. **Ettha sattānaṃ rāgānusayo anuseti** (“*ở đây ngũ ngảm dục tham tùy miên của các chúng sanh*”): trong đối tượng đáng ước ao đó, dục tham tùy miên của các chúng sanh được hiểu theo nghĩa không diệt trừ ngũ ngảm. Chính vì nước tồn tại ở dưới ở trên và chung quanh một người đã bị chìm trong nước; chính vì thế trong đối tượng đáng ưa thích cũng vậy dục tham nổi lên là sở chấp hoàn toàn đối với chúng sanh và cũng giống như vậy nơi một đối tượng không được ưa thích thì khởi xuất phần nộ (*paṭigha*) ắt hẳn cũng đã quá rõ ràng. **Iti imesu dvisu dhammesu** <340.28> (“*cũng như vậy nơi hai pháp này.*”): như vậy nơi hai pháp này liên tiếp xuất hiện dục tham (*kāmarāga*) và phần nộ và có đối tượng đáng ưa thích và không đáng ước ao. **Avijjānupatitā** <340.29> (“*vô minh ẩn núp*”): liên quan đến ưa thích đối với ái dục và phần nộ; vô minh ẩn núp nhờ vào việc tạo ra một đối tượng **Tadekaṭṭho** (“*sanh chung với điều đó*”): sanh chung với (*ekaṭṭha*) thông qua sanh chung với vô minh đó. **Māno ca diṭṭhi ca vicikicchā ca** (“*tính ngã mạn và tà kiến cộng với đặc tính hoài nghi.*”): Có chín loại ngã mạn (xin đọc Vbh. 389), 62 loại tà kiến và tám cơ sở cho đặc tính hoài nghi. (xin đọc Vbh. 364). Nhưng ở đây hữu ái tùy miên cũng được kể vào với dục tham tùy miên, ta nên hiểu như vậy.

2287. Trong phần giải thích về **carita** <340.31> (“*sở hành*”). Có mười ba tư đó là **Puññābhisaṅkhāro** <340.32> (“*tác ý thiện*”). Có mười hai là **apuññābhisaṅkhāro** (“*phi tác ý thiện*”) có bốn đó là **āneñjābhisaṅkhāro** (“*bất động hành*”) (xin đọc ở trên §§ 645tt). Về điểm này, điều gì thuộc cõi dục giới là **paritabhūmako** (“*có cõi hy thiếu*”); các cõi khác là **mahābhūmako** (“*có cõi đảo đại*”). [461] hay nói cách khác ta nên hiểu rằng: Trong ba cõi này, bất kỳ cõi nào chỉ có ít quả có một cõi hy thiếu và bất kỳ cõi nào có nhiều quả lại có một cõi đảo đại.

2288. Phần mô tả về **adhimutti** <340.35> (“*khuynh hướng*”) đã được làm rõ ở trên (§§2274tt). Nhưng tại sao khuynh hướng này lại được bao gồm trở lại cho dù đã được khẳng định ở trên? Khuynh hướng này đã được bao gồm ở trên để chứng tỏ một lực riêng biệt. Ở đây ta bao gồm vào một lần nữa nhằm mục đích cho thấy lợi căn và độn căn của chúng sanh.

2289. Trong phần mô tả về **mahārajakkha** <341.10> (“*với quá nhiều bụi bậm nơi con mắt của họ[chúng sanh]*”), **ussadagātāni** <341.17> (“*trở nên nổi bật*”) [có nghĩa là] trở nên đòi dòi. Việc mô tả ở đây được đưa ra không thuộc thứ tự nào trong lộ trình cả theo như thứ tự đã được loại ra ngoài.

2290. **Anussadagātāni** <341.17> (“*không trở nên nổi bật*”): không trở nên đòi dòi.

2291. Trong phần mô tả về **tikkhindriya** <341.24> (“*lợi căn*”) và **mudindriya** <342.19> (“*độn căn*”) chính các căn (khả năng) như là điều hỗ trợ quyết định đã được giải thích. Nhưng lý do tại sao những căn này được đưa ra ở đây trong phần mô tả không theo thứ tự nào nên được hiểu như đã nói ở trên. Cũng giống vậy trong phần mô tả về **dvākārā** <341.27> (“*có các ác hành tướng*”) v.v... **pāpāsaya** <341.28> (“*có sở chấp bất thiện*”): có những sở chấp không thích hợp (bất thiện). **Pāpacarītā** (“*có sở hành bất thiện*”): người hoàn toàn có sở hành xấu. **Pāpādhimuttikā** (“*có quyết tâm bất thiện*”): những người cảm khoái nơi thân kiến (*sakkāya*) và với khuynh hướng hướng về qui trình [hiện hữu]

2292. Trong phần mô tả về **svākārā** <341.31> (“*có thiện hành tướng*”). vì không có tùy miên được gọi là “thiện” chính vì thế “đối với tùy miên thiện” (*kalyāṇanusaya*) không được đề cập đến ở đây. Điều còn lại ta nên hiểu theo cách ngược lại với những gì đã được khẳng định ở trên.

2293. Trong phần mô tả về **Bhabba** <342.1> (“*hữu phần*”) và **abhabba** 341.37> (“*vô phần*”) **kammāvaraṇena** <341.38> (“*với việc cản trở nghiệp chướng*”) có nghĩa là đối với năm loại nghiệp đem lại hậu quả ngay tức khắc, **Kilesāvaraṇena** (“*với việc cản trở các phiền não*”): với tà kiến cố định **vipākāvaraṇena** <341.39> (“*với việc cản trở quả nghiệp*”): với tâm tái tục vô nhân; nhưng vì không có thấu triệt thánh đạo đối với những hạng người đó lại có *tâm tái tục nhị nhân*. Chính vì thế những hạng người đó với *tâm tái tục nhị nhân* nên được hiểu là “với việc ngăn cản chánh quả nghiệp chướng”.

2294. **Asaddha** (“*không có đức tin*”): thiếu niềm tin nơi Đức Phật. **Acchandikā** (“*không có ước vọng*”): thiếu tinh tấn thiện như là ước muốn hành động. Dân chúng thành phố Uttarakuru đã rơi vào pháp không có ước vọng. **Duppaññā** <341.40> (“*thiếu trí*”): thiếu trí tuệ về dòng hữu phần (life-continuum) Nhưng ngay cả khi tuệ hữu phần đã hoàn tất (kết thúc) (*paripuṇṇa*), nếu tuệ về dòng hữu phần đó có căn siêu thế, thì ta cũng gọi người đó là “thiếu trí”. **Abhabbā niyāmaṃ okkamitaṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ** (“*không có khả năng dự vào phần chánh cố định về những pháp thiện*”): không thể biết chắc chắn về đạo được gọi là phần chánh cố định nơi những pháp thiện.

2295. **Na kammāvaraṇena** <342.2> (“*không có nghiệp chướng*”) v.v... nên được hiểu theo nghĩa ngược lại.

2296. Đây là cách phân loại về hai loại trí, cụ thể là trí về thượng hạ căn (*indriyaparopariyattañāṇa*) [462] và còn trí về sở chấp và tùy miên (*āsavaṇusayañāṇa*) do ở đây trí thượng hạ căn được phân loại bằng trí về sở chấp và tùy miên. Chính vì thế hai loại trí cùng với nhau đã trở thành một loại trí lực.

Như Lai Thập Lực – 7

2297. Trong phần mô tả về Đệ Thất Như Lai Thập Lực. “Ngài đã tu tập nhập thiền định” (*jhāyati*) lại chính là **Jhāyī** <342.12> (“*một người tu tập nhập thiền định*”). **Cattāro jhāyī** (“*bốn hạng người tu tập thiền định*”): chính là bốn hạng người ta thường gọi là “người tu tập thiền định” (*jhāyino*). Về điểm này, trong tam pháp đầu tiên. Trước tiên hạng người đầu tiên chính là hạng người đã đạt đến thiền chứng. Tương được mình không phải là người [116] đã đạt đến điều đó. Đây lại là một đề mục thiền [ngài tưởng [117] được điều đó] không phải là một đề mục thiền; ta nên hiểu điều này như là một người đạt được một thiền không thuần thực. Hạng người thứ hai là người không đạt được thiền chứng nhận ra rằng mình là một người đạt được. Đây không phải là một đề mục thiền [người đó lại coi đó] như là một đề mục thiền; ta gọi hạng người này như là tu luyện về giấc ngủ như là nhập thiền định vậy. Sau khi đã đi sâu vào giấc ngủ người đó đã tưởng tượng ra sau khi đã thức giấc. Hạng người thứ ba là người đạt đến thiền chứng nhận ra mình là một người đạt được thiền chứng; đây chính là một đề mục thiền mà người đó lại tưởng nó là một đề mục thiền. Ta nên hiểu điều này như là một người đạt được thiền thuần thực. Hạng người thứ tư là một người không nhận ra rằng mình là một người không thành đạt biết rằng mình là người không thành đạt. Đây không phải là một đề mục thiền [người đó nhận ra như vậy] không phải là một đề mục thiền. Như vậy ở đây có hai loại người không phải là hạng người tu tập thiền định đã được bao gồm trong số những người tu tập thiền định và ta cũng gọi là “những người tu tập thiền định”.

2298. Trong tam pháp thứ hai. Người nào trần áp được các pháp ngăn cản chánh định bằng cách thúc đẩy và bằng tinh tấn (cố gắng) ta gọi họ là **dandhaṃ samāpajjati** <342.18> (“*một người chứng đắc chậm chạp*”); một người, sau khi đã lưu lại đó một vài lần tâm, lại đã nhanh chóng thoát ra, ta gọi họ là **khippaṃ vuṭṭhāti** <342.19> (“*người khởi xuất nhanh chóng*”) Nhưng người nào có thể dễ dàng thanh tịnh được các pháp ngăn cản chánh định ta gọi **khippaṃ samāpajjati** (“*hạng người chứng đắc một cách nhanh chóng*”). Người nào xuất khởi khi sát na đã qua đi thay vì xuất khởi vào sát na đã định trước, ta gọi họ là **dandhaṃ vuṭṭhāti** <342.20> (“*hạng người xuất khởi chậm chạp*”). Ta cũng nên hiểu hai hạng người khác theo cùng một cách như vậy. Và bốn hạng người này chỉ là những người đã đạt đến thiền chứng mà thôi.

2299. Trong tam pháp thứ ba, người nào được coi như là thành thạo trong việc xác định và phân biệt rạch ròi như sau: “thiền này gồm năm chi, thiền này gồm bốn chi.” ta gọi họ là **samādhismiṃ samādhikusalo** <342.23> (“*thành thạo trong tâm định (concentration) liên quan đến chánh định.*”) [118] Nhưng người nào không thành thạo trong việc trấn áp những pháp cái và đặt tâm vào đề mục của tâm [119] ta gọi họ là **na samādhismiṃ samāpattikusalo** <342.24> (“*không thành thạo trong việc nhập thiền liên quan đến nhập định*”), ba hạng người còn lại ta nên hiểu theo cùng một phương cách như vậy và bốn hạng người này chỉ là những người đạt được thiền chứng mà thôi.

2300. Giờ đây ngài đề cập đến tứ thiền định **cattāri jhānāni** <342.30> (“*bốn thiền*”) v.v... để chứng tỏ cho thấy những người tu luyện thiền định tùy thuộc vào. Về điểm này, bốn thiền [463] và tam giải thoát (*vimokkha*) ta đã làm rõ trong phần chú giải về Dhammasaṅgaha (Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) §§ 162tt và 190tt). Ý nghĩa của từ “giải thoát” trong số các từ còn lại ta nên hiểu theo cách đã giải thích trong đó. Hơn thế nữa, ở đây, vì giải thoát khỏi các pháp đối nghịch liên tiếp vào từng sát na an chỉ định và vì đã được chăm chú vào (*adhimuccanato*) đối tượng. Ta gọi là bảy loại “giải thoát” (*vimokkha*). Nhưng loại thứ tám, vì thuộc loại giải thoát khỏi toàn bộ tướng và thọ. Lại được gọi là giải thoát khỏi điều biến mất (*apagamavimokkha*)

2301. Liên quan đến các loại định (*samādhi*) <43.4> đây lại là định thứ nhất theo những phương pháp trong tứ pháp và trong ngũ đề ta thường gọi là “hữu tâm hữu tứ” đây lại là định thuộc đệ nhị thiền theo phương pháp tứ pháp và được gọi là “định vô tâm vô tứ” Cũng lại là định nơi ba bậc thiền cao hơn theo phương pháp tứ pháp và ngũ pháp ta gọi là “định vô tâm và vô tứ”.

2302. Liên quan đến nhập định (*samāpatti*) <343.10>, có tám tuần tự nhập định được gọi là “nhập định” (*samādhi*) và cũng là định; Tại sao vậy? Vì có sự hiện hữu [120] của nhất tâm. Vì do thiếu vắng điều đó trong thiền diệt nên ta không thể gọi nó là chánh định (concentration) được.

2303. **Hānabhāgiyadhammo** <342.16> (“*pháp thối phần*”) chính là việc đạt đến dục tướng. V.v. và tác ý đến người nào đó đã khởi xuất khỏi sơ thiền không thuần thực.

2304. **Visesabhāgiyadhammo** <343.17> (“*pháp thắng phần*”) chính là việc đạt đến tướng sơ thiền.v.v... và tác ý đến nơi người nào khởi xuất khỏi sơ thiền thuần thực.

2305. **Vodānam pi vuṭṭhānam** <343.18> (“*việc thanh tịnh và khởi xuất*”): nhờ việc thanh tịnh thuần thực được giải thích như là việc khởi xuất; đối với mỗi thiền thuần thực thấp hơn chính là nguyên nhân gần đối với những nguyên nhân cao hơn; chính vì thế mà ta đề cập đến “thanh tịnh và khởi xuất”.

2306. **Tamhā tamhā samādhimhā vuṭṭhānam pi vuṭṭhānan ti** <343.19> (“*việc xuất khỏi định nào đó chính là việc khởi xuất*”) nhờ vấn đề này ta giải thích được chính dòng hữu phần khởi xuất; vì việc khởi xuất khỏi toàn bộ thiền định chính là nhờ vào dòng hữu phần vậy. Nhưng khởi xuất khỏi tịch diệt lại thông qua thiền quả. Ta gọi điều này là khởi xuất không được gộp lại trong Kinh Pāli vậy.

Như Lai Thập Lục – 8

2307. Trong phần mô tả về Đệ Bát Như Lai Thập Lục. [ý nghĩa của] **anekavihitam pubbe-nivāsam** <343.26> (“*rất nhiều tiền kiếp*”) v.v... toàn bộ đã được đưa ra đầy đủ chi tiết trong tác phẩm Visuddhimagga

Như Lai Thập Lục – 9

2308. [464] Trong phần mô tả về Đệ Cửu Như Lai Thập Lục, về ý nghĩa của **dibbacakkhunā** <344.3> (“*cộng với thiên nhãn*”) v.v... cũng đã được đưa ra theo chi tiết trong cùng tác phẩm nêu trên (Visuddhimagga).

Như Lai Thập Lục - 10

2309. Trong phần mô tả về Đệ Thập Như Lai Thập Lục. **cetovimuttiṃ** <344.23> (“*tâm giải thoát*”) chính là chánh định quả **paññāvimuttiṃ** <344.24> (“*tuệ giải thoát*”) lại chính là trí thánh quả.. điều còn lại đều rõ ràng.

2310. Trước tiên đây là cách chú giải đã được các vị thiên sư nhất trí công nhận. Nhưng người nào không đồng ý (bất đồng quan điểm) lại cho rằng: Chẳng có bất kỳ trí nào tồn tại riêng rẽ về [Nhu Lai] Thập Lực cả, đây chỉ là cách phân loại về trí toàn tri là điều không được coi như vậy. Vì trí Như Lai Thập Lực là một vấn đề và trí toàn tri lại là vấn đề khác. Vì mỗi loại trí về [Nhu Lai] Thập Lực chỉ biết đến chức năng của mình mà thôi. Nhưng trí toàn tri thì thấu hiểu cả hai và toàn bộ những gì còn lại; liên quan đến các loại trí về [Nhu Lai] Thập Lực cũng vậy. Trí thứ nhất chỉ biết rõ về các lý do và không phải lý do mà thôi; lực thứ hai chỉ biết rõ về phân định các khoảnh khắc nghiệp và các khoảnh khắc quả nghiệp mà thôi. Lực thứ ba chỉ biết rõ về phân biệt ranh giới nghiệp mà thôi; lực thứ tư chỉ biết lý do về sự khác biệt nơi các giới; lực thứ năm chỉ biết rõ về khuynh hướng nơi chúng sanh, và những quyết tâm của họ, lực thứ sáu chỉ biết rõ đặc tính lõi căn và độn căn mà thôi; lực thứ bảy chỉ biết rõ thiên định, v.v... cùng với các phiền não, v.v... ; lực thứ tám chỉ biết được đặc tính liên tục nơi ngũ uẩn tiền kiếp; lực thứ chín chỉ biết được tử và tái sanh của các loài hữu tình; lực thứ mười thì biết được xác định về chân đế. Nhưng trí toàn tri thì biết đến cả điều cần được biết và những gì vượt quá hiểu biết của họ nữa, nhưng lực này lại không thực thi được hết các chức năng của mình vì điều đó không thể mang lại an chỉ định vì là thiên. Điều đó không thể được biến hoá nhờ vào sức mạnh thần thông đâu. Nó cũng không thể diệt trừ được các phiền não do chỉ là đạo mà thôi.

2311. Hơn thế nữa, vị bất đồng quan điểm nên được hỏi lại như sau: phải chăng trí về [Nhu Lai] Thập Lực câu hành hữu tâm hữu tứ hay không; hay vô tâm hữu tứ; hay vô tâm vô tứ; đó chỉ là cõi dục giới, thuộc cõi sắc giới hay vô sắc giới. Nó thuộc hiệp thế hay siêu thế? nếu vị bất đồng quan điểm đó am hiểu vấn đề thì vị đó sẽ nói: Có bảy loại trí theo thứ tự câu hành với tâm và tứ vị đó sẽ cho biết tiếp, sau đó hai loại là vô tâm vô tứ, vị ấy sẽ nói tiếp: trí đoạn tận các lậu hoặc có thể câu hành với tâm và tứ hoặc có thể vô tâm hữu tứ, hay có thể vô tâm vô tứ, vị đó sẽ tiếp tục cho biết: Cũng giống như vậy, liên tiếp bảy trí lại thuộc cõi dục giới, hai lực tiếp theo đó thuộc cõi sắc giới và lực cuối cùng thuộc siêu thế, nhưng vị đó sẽ còn nói tiếp: “trí toàn tri câu hành với tâm và tứ chỉ thuộc cõi dục giới mà thôi, chỉ là trí hiệp thế. Như vậy ta nên phân biệt rõ ràng [Nhu Lai] Thập Lực là một đẳng, trí toàn tri lại là một đẳng khác.

Kết thúc phần phân tích về trí

-ooOoo-

[1] Mt. chỉ ra cho thấy vì ngữ học giới chỉ có một cảnh hy thiếu. những người nào được cho là lấy chúng sanh, đàn ba, đàn ông làm đối tượng, trong thực tế phải có các hành formations được coi như dưới các khía cạnh chúng sanh. v.v.. làm đối tượng [LSC]

[2] xin đọc thêm MA I 198 tt. [và xin đọc chú giải về Trung Bộ Kinh kinh số 9 trong phần nói về “chánh trí”. Bản dịch Bhikkhu Soma, Hội xuất bản Phật giáo” Kandy (Ny)

[3] Mt: cho là “hiền thiện tự nhiên” (*pakatibhaddo*) [Ny]

[4] xin đọc § 1909. [LSC]

[5] Mt. cho rằng: *koṭṭhāsabhāvenā ti vuttam; patiṭṭhānabhāvenā ti pana vattabbam* - “bằng cách phân chia ra từng phần” đã được đề cập tới. Nhưng ta nên nói là “thông qua nền móng thì hơn”, Anut không bình luận gì về điểm này [LSC]

[6] không thấy ghi trong Tự điển Pāli-Anh (PED); xin đọc MA i. 21. 173

[7] = “xúc”; chính xác là giống đực chủ cách số ít.

[8] không chính xác chủ cách giống cái và chủ cách vô tính số ít.

[9] xin đọc Thanh Tịnh Đạo 442 trong đó có đưa ra những ví dụ điển hình về *vedanā, vedano*

[10] theo như ghi trong Mt.

[11] toàn bộ đoạn văn này được tóm lược trong Thanh Tịnh Đạo 441-2

[12] *Harāṇapaccāharaṇa*. xin đọc ở trên. Chương mười hai (§§ 1723-40)

[13] xin đọc thêm chuyện kể được ghi trong Sp 1336

[14] xin đọc Chú giải Tăng Chi Bộ về Ekakanipāta ii 6 trong đó ghi lại tên Talaṅga. Chú Giải Tăng Chi Bộ I 42 (E^c) E^c và C^e 1932 giải thích là Talaṅgara; vI trong C^e 1932 giải thích là Vālaṅkara.

[15] Mṭ : *đổi với Phạm trừ* : để gia nhập được vào phạm trừ các đạt thông do đạt được các thánh đạo [Ny]

[16] Mṭ: *chứng đắc, thiên chứng*: việc đạt đến được (*paṭilābho*) nhờ thánh đạo (có nghĩa là, nhờ thánh đạo). chính vì thế chứng đắc là siêu thế trong khi đó phạm trừ thuộc về cõi dục giới. (*kāmāvacara*). Anuṭ: cái ta gọi là việc chiếm được triệt tiêu si có đối tượng là ý nghĩa. v.v... thông qua toàn vẹn do việc tu luyện ở tiền kiếp; tuy nhiên điều này chỉ là nhiệm vụ của thánh đạo mà thôi. chính vì ta cho rằng chứng đắc mang đặc tính siêu thế. nhưng vì việc phân tích, giải thích và định nghĩa theo các phạm trừ ý nghĩa, v.v... (xin đọc ở trên §1938 tt) lại chính là các tâm đại duy tác. (*mahā-kiriya*) tương ứng. Người ta nói rằng phạm trừ thuộc cõi dục giới. [Ny]

[17] mṭ : có nghĩa là, không giống như nguyên nhân mạnh mẽ như trong trường hợp chứng đắc [Ny].

[18] *Uppatipāṭiyā*: ý nghĩa đưa ra trong Tự điển Pāli-Anh (PED) đối với các tham khảo đưa ra trong Thanh Tịnh Đạo là sai và nên được sửa lại.

[19] Theo như Mṭ. khác nhau giữa *hetuvāra* và *dhammavāra* chính là từ đâu có liên quan đến quá khứ, hiện tại và tương lai trong khi đó từ thứ hai. Vì quá khứ và hiện tại pha trộn lẫn với nhau nhằm mục tiêu thuyết pháp, thế nên chỉ có các *pháp* (*dhammas*) quá khứ và hiện tại được liên hệ tới như là *atthā*. Điều này được chỉ cho thấy có sự thiếu vắng *uppannā* “*khởi sanh*”. v.v... như Anuṭ. đã vạch rõ, các pháp khởi sanh được tách khỏi hiện tại; xin đọc Dhs §1040 [LSC]

[20] Trong bản văn đoạn này được trình bày tại trang. 294tt. 1-18; 11-13 (như đã chỉ định trong Ms trích trong note số 1) nên được giải thích kỹ càng vì mỗi thứ đều liên kết với *paṭiccasamuppāda*

[21] *Nippadesato* – trong tự điển Pāli-Anh (PED) không hiểu theo nghĩa này. (xin đọc tr. 112 đến chương 6 ở trên [LSC])

[22] C^e 1932 giải thích là : *vibhattā ti veditabbā* [LSC]

[23] Mṭ. giải thích là *sabhāvapaññatti* hoặc được coi như là “*chúng sanh không được biết đến*” v.v... hay là một chúng sanh được biết tới mà không đi ngược lại với bản chất tự nhiên của pháp.” [LSC]

[24] *Aṭṭha-sattati* - nhưng trong bản văn lại đưa ra tới 68 đoạn.

[25] Ñāṇamoli cũng công nhận như vậy. nhưng mṭ lại bác cách giải thích này dựa trên cơ sở cho rằng nhị đề cuối cùng không có cơ sở trên Lộ trình mẫu đề Dhs. [LSC]

[26] Mṭ lại bác và anuṭ lại chỉ ra rằng vì lý do các tam đề bắt đầu với câu “*tuệ tư*” không dựa trên mẫu đề tam đề Dhs. [LSC]

[27] Hoặc “*sói đen và sông ngòi, màu xám. Màu đồng, màu nâu, hương kẹm, hoàng gia, tuyết sa giới bát quan trai* (Upasatha), có sáu ngà, đây là mười đặc tính.

[28] *Narāyanasaṅghātabalaṃ*. *Nara* (không có trong tự điển Anh Pāli): Các ṭikās trong MA và SA lại ghi là *Nārāyanasaṅghātabalan ti ettha nārā vuccanti rasmiyo; tā bahū nānāvidhā ito uppajantī ti nārāyanaṃ vajiraṃ*. *Tasmā nārāyana-saṅghātabalan ti vajirasaṅghātabalan ti attho*. (xin đọc Kosa VII 31 để có cách giải thích Sarvāstivādin về chủ đề này

[29] Các con số 73 và 77 xuất hiện tạo ra lầm lẫn giữa hai tác phẩm tương ứng bộ (S ii 59tt) với tác phẩm *Paṭisambhidā Ñāṇakathā* có ghi 73 loại. Chú giải đoạn này mṭ cho rằng: *Samyuttake āgatāni tesattati ñāṇāni, sattasattati ñāṇāni ti vuttaṃ. Tattha pana Nidānavagge sattasattati āgatāni*

catucattārisaṅ ca, tesattati pana Paṭisambhidā-magge sutamayādīni āgatāni dissanti, na Saṃyuttake ti.

[30] Giải thích là *vaja* trong C^e 1932 (v.l *gavaja*) [LSC]

[31] Có nghĩa là, *usabha* là danh từ, còn *āsabha* là tính từ.

[32] Xin đọc A Dasaka 21 và Catukka 33, và S XXII 78; *Khandhakavagga-āgatena* (mt)

[33] giải thích là *visiṭṭham*; ngược lại là *visuddham* (xin đọc E^e ; C^e 1932)

[34] E^e giải thích là *vatassu*

[35] mt cũng như trên.

[36] *padhāna*: ở đây hiểu là thiếu “cố gắng” nhưng tương đương với từ *pradhāna* trong tiếng Phạn.

[37] *Appanā*: không thấy nghĩa này trong từ điển Anh-Pāli một *ṭikā* về Trung Bộ Kinh 12 có ghi *appanan ti nigamanam*.

[38] Bản văn ghi *pañcaviññānam* số ít và *na hetum eva* khớp với từ này.

[39] Đây chỉ đơn giản là cách tái bố trí lại các thành phần trong các từ ghép. “do tuổi già không chế. Họ được coi như do tuổi già chi phối.

[40] C^e 1932 có chèn thêm *Ñatvā* vào đây như ở dưới [LSC]

[41] nhờ vào một giấc mơ thực thụ (mt.) [LSC]

[42] Chú Giải Tăng Chi Bộ ghi là *na nāma passati*. B^e ghi *na supinam nāma passati*.

[43] Giải thích là *sutto* hơn là *yutto*.

[44] *Manorathapūranī* giải thích tiếp ở đây: giấc mơ này không thể khiến ta tái đầu thai thông qua tư vi đó nên tăng quá yếu. Nhưng trong quá trình hiện hữu khi có các nghiệp thiện và bất thiện đem lại quả hỗ trợ. Cho dù có đem lại kết quả. Tuy vậy, do nổi lên có liên quan đến hành xử dục giới. Tư của giấc mơ lại bị xem nhẹ. Nhưng nhờ thời gian, trước tiên giấc mơ này không thấy xuất hiện vào ban ngày.; giống vào canh hai canh ba trong đêm, nhưng vào canh cuối thì lại trở nên mạnh cho đến sáng. Khi điều đó được ăn uống và nuốt đã được tiêu hoá hoàn toàn. Chất dinh dưỡng được thiết lập trong cơ thể ta khi mặt trời mọc thì giấc mơ cũng hiện rõ người nào nhìn thấy giấc mơ có được dấu hiệu thích thú thì chấp nhận đó là điều sáng khoái. Còn ai nhìn thấy một giấc mơ có dấu hiệu khó chịu thì cũng nhận giấc mơ đó là điều khó chịu vậy.

[45] Mt: Họ cho chỉ là vô ký do đặc tính hướng tâm (adverting) duy nhất khởi xuất mà thôi ta nên hiểu rằng: ai chỉ coi ý nghĩa chỉ xảy ra ở ý môn hướng tâm nổi lên hai ba lần thế chỗ cho tốc hành tâm và rơi trở lại vào dòng hữu phần. Như Anut chỉ cho thấy, “tại ý môn, ta có thể phân biệt được điều này với điều diễn ra tương tự như trong một qui trình ngũ môn (môn thứ hai là *mogha-vāra*) (Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Asl) 269). Vì các vị A-la-hán nổi lên trong chính thời gian tốc hành tâm (*javana*) đó.[LSC]

[46] giải thích *tassā ca vasena* với C^e 1932 và Mt. với E^e ghi là *yassā ca vasena* .[LSC]

[47] Hoặc là “đạt được thần thông”.

[48] [Điều này ám chỉ] việc gỡ bỏ nọc độc. Sau khi đã vẽ một vòng tròn xuống đất. Sau khi đã gọi rắn xuất hiện nhờ khoa ma thuật. Và một cửa lễ đã được dâng cúng.” (mt.)

[49] ở đây nọc độc được gỡ bỏ bằng cách thổi hơi thở với [âm thanh] kêu phù phù, đây là một bùa mê chống lại loài nhện chính người, v.v... (mt.)

[50] Mt. ghi là: *A-ā-ti-ādikā mātikā ka-kā-ti ādiko tap-pabhedo- lekhā* .[LSC]

[51] Ce 1932 giải thích là *mūcatī ti muti; mūdatī ti mūdī ti pi pāṭho* .[LSC]

[52] Có nghĩa là, đối với Chánh Biến Tri Phật và Độc Giác Phật

[53] *Adhigaccha*, không có trong tự điển Anh-pāli.

[54] E^e có ghi *pāṭimokkhasaṃ varasaṃ vutassa*.

[55] E^e lại ghi *atirekapaññāya*; tuy nhiên C^e 1932, mss to E^e và mt. tất cả đều giải thích là *adhipaññāya* .[LSC]

[56] đây lại là một phiên bản dịch khác của từ *kamassakatā* đã được đưa ra. thí dụ như trong Trung Bộ Kinh 135 chẳng hạn.

[57] Như mṭ chỉ ra cho thấy ý nghĩa ở đây ra sao không có nghĩa là những dục lạc. Nhưng hiểu theo nghĩa là các vật dục (*vatthukāma*) .[LSC]

[58] Mṭ giải thích: ngài ám chỉ hoặc tham vọng (*nikanti*) hay là tâm khởi sanh tương ưng với tham vọng được xem như là ‘tà niệm’ .[LSC]

[59] C^e 1932 giải thích: *tam eva paṭhamajjhānalābhiṃ jhānato*.[LSC]

[60] Mṭ. giải thích rằng:”thiền định không thuần thực” giống như thiền định mà thiếu mất ngũ thiện xảo (*vasitā*) [LSC]

[61] Theo như Mt. thì [ngũ thiện xảo] này giống chân con người ta vì những chân này giữ đúng đối tượng của mình và làm nổi lên đệ tứ thiền định. Sự biến mãn chính là việc lan tỏa ra toàn thân với những *sắc pháp* (*rupas*) tinh tế xuất phát từ hỷ và lạc (anut.) [LSC]

[62] Chính vì thế ta giải thích với Vbh (N^e); Vbh (C^e) lại ghi là *paṭippassaddhā laddho* .[LSC]

[63] Mt. không đồng ý và cho rằng chỉ trường hợp thứ bảy là trí thiền quán. [LSC]

[64] Đệ tứ cõi (*catuttha-bhūmaka*) nhằm ám chỉ bồ thánh đạo và bồ thánh quả phạm hạnh. [Ny]

[65] Có nghĩa là, chỉ với một trong số bốn tâm (*cittas*) tham tách ra khỏi tà kiến [LSC]

[66] ở chú thích cuối trang, dịch giả cho biết ‘câu này có vẻ khó hiểu’ ngài đã trích dẫn đoạn tương đương trong MA có Kinh Bahudhātuka (MA iv. 107) sử dụng bản văn tiếng Sinhale ấn bản Aluvihāra. Ở đây chúng tôi đưa ra đoạn tương đương bằng tiếng Miến ấn bản Saṅgāyanā nhằm có được cách giải thích tốt hơn cũng đã được lần tái bản tiếp theo giải thích về đoạn đã đưa ra ở trên.

[67] MA có ghi là *janikā va mātā janako pitū*; cũng giống như vậy ta thấy ghi trong C^e 1932

[68] C^e 1932 giải thích là *vā aparivattaliṅgaṃ* [LSC]

[69] Ở đây từ *Ahacca* có nghĩa là ‘đụng chạm’, ‘tiền lại gần’ Yojanā tiếng Miến giải thích là *sadisam...* có nghĩa là “tương tự như nhau” [Ny]

[70] Xin đọc thêm điều tiếp theo với Kvu 593-5

[71] C^e 1932 giải thích là: *Samaggasaññāya pana vaṭṭati; samaggasaññāya hi karontassa neva bhedo va hoti na...* [LSC]

[72] Như Mt. đã vạch rõ. Điều này xem ra đối nghịch lại KvuA 140 trong đó *kappa* được nhắc tới lại cho là *āyukappa*. Theo như Anut. đây là một loại tuổi thọ có mức độ tối đa vào khoảng một

antarakappa [LSC]

[73] Có nghĩa là, một vị sáng lập một giáo phái không phải là Phật giáo hay là một Tăng Đoàn. [LSC]

[74] *Osāretvā* không hiểu theo nghĩa gì trong Tự điển Pāli-Anh (PED) , (tuy nhiên E^e giải thích là *otāretvā*; C^e 1932 lại giải thích là *osādetvā* [LSC]

[75]. Cho dù Nāṇamoli cả ở đây lẫn trong Bản dịch Thanh Tịnh Đạo tr. 455 có dịch là” một trăm ngàn triệu năm: (có lẽ đây là lý do tạo văn vẻ mà thôi.). con số chính xác đó là một tỷ (Anh). Ba loại *lokadhātu* lần lượt như sau $1000=10^3$ *cakkavālas* (theo kích cỡ) $1000 \times 1000 = 10^6$ *cakkavālas* và $(1000 \times 1000) \times (1000 \times 1000) = 10^{12}$ *cakkavālas*. Đây là điều cuối cùng liên quan đến “lãnh vực quyền lực” của một Đức Phật. xin đọc Chú Giải Tăng Chi Bộ ii 340 tt. theo nguồn Phật Giáo Bắc Ấn độ. Điều này được đề cập đến lại bao gồm $1000 \times (1000 \times 1000) = 10^9$ có nghĩa là, một tỷ *cakkavālas* [LSC]

[76] Xin cũng đọc thêm các cách mô tả đa dạng về *antaradhāna* trong Chú Giải Tăng Chi Bộ i. 87 tt. ii. 14; SA. ii. 202tt.

[77] Có nghĩa là, Ceylon

[78] Có nghĩa là, thấu triệt và tu luyện

[79] Có nghĩa là, tỳ khuru và tỳ khuru ni

[80] MA bản tiếng Sinhalese ghi là *saṅṭhātum* VbhA (E^e, B^e và C^e 1932) ghi là *sandhāretum*

[81] giải thích với E^e, B^e và C^e 1932 là *vayena*; MA tiếng Sinhale là *yasena*.

[82] C^e 1932 giải thích là... *na itthi*, “*yam itthī rājā...* ” [LSC]

[83] *Paṭisiddha*. không có trong tự điển Anh-Pāli

[84] có nhiều cách giải thích khác lại ghi là Acela. Pippali. Pañcala v.v... E^e lại ghi là Pippali.

[85] Tiếng Miến Yojanā và Mt. xuất phát từ *vajati* “*ra đi*” xem ra thích hợp hơn với từ *vāja* “*manh*” có nghĩa là, mạnh mẽ do máy con chó” như ta thấy Nāṇamoli đã gợi ý.

[86] MA tiếng Sinhale ghi là *Tassa pitā sunakhavājiko (-jīviko) ahoṣi*. B^e và E^e lại ghi là *Tassa pitā sunakhavājiko nāma luddako ahoṣi*.

[87] Giải thích là *viujjheyya* với C^e 1932 và E^e ghi là *virajjheyya* [LSC]

[88] E^e, C^e 1932 và B^e ở đây cũng như ở trên ghi là *brahmavacchasadiso*, “ giống như loài bò Phạm Thiên” ; liệu có phải là *Brahmavaccasadiso* chăng? xin đọc Tự điển Pāli-Anh (PED) dưới tiêu đề *Brahmavaccasin* trong đó dịch là “với thân hình giống như thân hình của vị Đại Phạm Thiên”; nhưng với *vaccasin* lại được cho là “ánh hào quang” toát ra. Không có bất kỳ lời chú giải nào trong *ṭikās* này và trong Yojanā [Ny] Nhưng xin đọc *ṭikā* trong Chú Giải Trường Bộ Kinh (DA) I 282; *Brahmavaccasī ti uttamasarīrābho; suvaṇṇābho icc eva attho* [LSC].

[89] vào thời nhà vua Vaṭṭagāmini nước Sri Lanka. Cuộc nổi loạn này diễn ra vào năm (107-88. BC.) đã gây ra một trận đói thảm thiết. [Ny]

[90] *Gambhīra-kandarāya tīre*; cũng như vậy trong E^e, B^e và C^e 1932. Khi ngài Nāṇamoli dịch là “rừng sâu rậm rạp” có lẽ bản văn của ngài ghi là *kantārassa*? Tuy nhiên bản Yojanā tiếng Miến giải thích là *Gambhīra-kandarāya nāma nadiyā*. “Tại bờ sông có tên gọi là Kẽ Nứt Sâu” giống cái *kandarā* khiến cho rất có thể được dùng làm tên (*kandara* lại là vô tính) thế thì *Gambhīrakandaravanam pavisitvā* có thể được dịch là “đi vào một cánh rừng có tên là “Kẽ Nứt Sâu

Hoảm” [Ny] Tuy nhiên, tôi đoán chừng việc đề nghị trong Yojanā là căn cứ vào từ *tīre* có nghĩa là “bìa rừng” từ giống cái *kandarā* có thể xảy ra [LSC]

[91] Mt. bình luận rằng: “*Paccarī*” *ti pi ulumpassa nāmaṃ; ettha katā “Mahāpaccari” ti vuccati* [LSC]

[92] Pāli, không hiểu theo nghĩa này trong Tự điển Anh Pāli.

[93] *Guñjā – Abrus precatorius* [LSC]

[94] *Pitu-rājā* – “vua cha”, là tên của vị vua Vattagāmini. Lý do ngài lấy biệt hiệu này, xin đọc Mhvs 33, 35-36 [Ny]

[95] Xuất hiện trong tập Chú Giải Tăng Chi Bộ tiếng Sinhale. Tập chú giải về Ekanipāta, với tựa đề là *Kallagāmake Maṇḍalārāmaka-Mahāvihāra*.

[96] Theo Mt. : “vị Trưởng lão suy nghĩ: Làm sao người này biết ta? có lẽ ai đó đã chỉ ra điều gì đó về ta.” Chính vì thế mà ngài không đưa bát khất thực cho hắn.” Vì là một vị cao niên nhất trong Tăng đoàn, thế nên ngài không muốn kẻ khác chú ý đến ngài. [Ny]

[97] *Ādhāraka*, không thấy có trong tự điển Anh-Pāli

[98] Phần dịch thuật này kèm theo một giải thích như sau: *Aparo pi upāsako therassā ti*; cũng thế trong C^e 1932 và B^e, đã ghi thêm *sattasātakasatāni*, “bảy trăm khúc vải” nhưng Mt. và Yojanā lại giải thích là *aparassa* (thế cho từ *therassā ti*) và giải thích rằng: “một cận sự nam khác đã cầm lấy bát khất thực của một vị Tỳ khuru khác” [Ny]

[99] Một cách dịch thoáng từ *anāyatane*; mṭ giải thích là *nikkraṇe ayutte v nassanaṭṭhne* [Ny]

[100] *Asucikapallaka*. Yojanā lại ghi là *asucīhi pūritam kapallakam* [Ny]

[101] một phiên bản tóm lược có thêm một phần “có mười một loại Nghiệp theo phương Pháp Kinh Tạng” được ghi lại trong Chú Giải Tăng Chi Bộ cũng như trong Tikanipāta 33 (trong त्यक số 34)

[102] không thấy ghi lại trong tự điển Anh-Pāli = *gatā* (mṭ)

[103] Mt. giải thích: “Do đặc tính trôi vọt” – họ cho là sở dĩ điều này xảy ra là vì đặc tính trôi vọt của tâm; hoặc “do đặc tính trôi vọt” nhờ những phẩm chất như đức tính anh hùng. [LSC]

[104] Xin xem từ *dibbati* có hai nghĩa; cp. Bản dịch Kh. 133 [LSC]

[105] Vbh (N^e và C^e 1952) theo cách giải thích – *gānī* được coi như là v.r. trong B^e [LSC]

[106] xin đọc bản dịch Trsl. tr. 326 n. – mṭ. cũng giống như mht. được đưa ra ở đây [LSC]

[107] phân thêm trong ngoặc đơn theo như *Sammohavinodanī Yojanā* [Ny]

[108] như trên

[109] theo như Mṭ những ai được liệt kê trong số các chư thiên ở vị trí thứ hai và thứ ba như Pajāpati. Varuṇa. Īsāna, v.v... [LSC]

[110] *Kasāva*, không có trong tự điển Anh-Pāli

[111] *Atikhīṇa (a+tikhīṇa)*.

[112] Mṭ cho rằng: *Kappo ti dvedhā bhūtaggo. Ettha ca bījādidhātunānattavasena khandhādidhātunānattam veditabbam* [LSC]

[113] cũng giống như Mṭ

[114] *Vitaṇḍavādins* – xin đọc §§39, 252 và 1563 ở trên. Các tham khảo tiếng Pāli do Sodo Mori sưu tầm trong cuốn: “The *Vitaṇḍavādins* (các nhà ngụy biện) được thấy trong *Atthakathās* viết bằng tiếng Pāli.” Trong *Các Tập Luận Văn Về Tiếng Pāli Và Văn Minh Phật Giáo*, (*Essays on the Pāli and Buddhist Civilization*.) hội Nghiên cứu tiếng Pāli và Văn Minh Phật Giáo. Tokyo. 1982 xuất bản. tr. 1-18. Trong Tác Phẩm *Dīpavamsa* (XXII. 43, 45) từ này rõ ràng ám chỉ một vài hình thức Phật Giáo Đại Thừa. Trong ngôn từ *Nyāya* từ *vitaṇḍā* được sử dụng để mô tả những điều chỉ trích tiêu cực trong đó việc đề xuất không được tiếp tục trình bày bất kỳ lý lẽ nào để thiết lập chính vì thế của mình. (*Nyāya a-sūtra* I. 2.2) chính vì thế ta không khỏi ngạc nhiên thấy tên *Vaitaṇḍika* đôi khi được áp dụng thay cho *Mādhyamikas*. Xin đọc D.S Ruegg. *La Theorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*. Paris, 1969 tr. 338 n. và “Towards a chronology of the Madhyamaka school” trong L.A Hercus và al., *Indological and Buddhist Studies*. Delhi. 1982 tr. 521 nn. 65 và 66. Việc từ này xuất hiện trong các tập chú giải tiếng Pāli cho thấy đã có một lần được sử dụng trước đó có liên quan với một loại các vấn đề có liên quan đến *Kathāvatthu*. trước hay sau Đại Thừa [LSC]

[115] có nhiều thay đổi trong bản văn về đoạn này. xin đọc bản dịch Ps. tr. 125 và 137 n. 42 để có thể rút ra được thay đổi sơ dĩ có thể diễn ra với sáu câu. Tuy nhiên điều này rất có thể đã cố ý để khoa lấp được toàn bộ mười hai khả năng có nghĩa là, có người thực hành dục lạc và công bố đi theo những dục lạc đó, có người lại thực hành dục lạc song lại công bố xuất ly chúng, có số người tu luyện xuất ly song lại tuyên bố đi theo dục lạc. [LSC]

[116] đọc là *na lābhimhī ti* trong B^c. C^c 1932; E^c bỏ từ *na*.

[117] Đọc là *na kammaṭṭhānan ti* với B^c và C^c 1932; E^c bỏ từ *na*.

[118] Hai phần trích dẫn trong bản văn Vbh, các ấn bản *Sammohavinodanī* đều có sai sót. Trong *Vibhaṅga* (bộ phân tích) viết bằng tiếng Pāli. Cặp đầu tiên được chú giải ở đây ta thấy ghi:

Samādhismiṃ samādhikusalo
samādhismiṃ samāpattikusalo.

Bản dịch đã được sửa chữa cho phù hợp.

Bản dịch tiếng Anh của U Thiṭṭila’s cũng khớp với việc sửa chữa này. (tr. 448, §828), cho dù ông đã giải thích từ *Samāpatti* là “duy trì” [Ny]

[119] “mind’s casket” [*citta-mañjūsā*] (“hộp tâm”). Đây chính là liên tục tính của tâm (*cittasantati*) được thanh tịnh khỏi mọi triền cái, v.v... đây có thể hoặc là chánh định (concentration) (*samādhi*) hoặc là đề mục thiền (chủ đề thiền) (*kammaṭṭhāna*) [Ny]

[120] *Sabbhāva*, không thấy có trong tự điển Anh-Pāli.

-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