

# Chú Giải BỘ PHÁP TỰ (Atthasālinī)

Tác giả: **BUDDHAGHOSA**  
Bản tiếng Anh: **PE. MAUNG TIN, M.A**  
Biên tập: **RHYS DAVIDS**

Bản tiếng Việt: **TỠ-KHUU THIÊN MINH**

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

## PHẦN II

### CHƯƠNG TOÁT YẾU (NIKKHEPA)

#### Chương I

#### TAM ĐỀ

Cho đến nay tam đề (kệ - triplet) Thiện đã được triển khai bằng phương pháp sắp xếp từ liên quan đến toàn bộ các pháp thiện, bất thiện v.v... Và bởi vì phương pháp này vẫn được coi là hữu hiệu áp dụng vào các tam đề (kệ-triplet) cũng như các nhị đề còn lại.- như ở đây, trong tam đề (kệ-triplet) thiện đã được nhà chú giải, chính vì thế ngài có thể chú giải toàn bộ các tam đề (kệ-triplet) và nhị đề (kệ-couplet) theo số thứ tự như vậy, ‘những pháp tương ứng với thọ lạc là gì vậy?’ [344] ‘Đây là những pháp tương ứng với thọ lạc’ – chính vì thế giáo lý chi tiết đã được bỏ qua để chứng tỏ cho thấy cách phân loại các pháp đã được đề cập nơi toàn bộ các tam đề (kệ - triplet) và các nhị đề (kệ - couplet) bằng một phương pháp khác không hoàn toàn quá vắn tắt cũng như quá chi tiết, chương bản về phần toát yếu được bắt đầu như sau: ‘các pháp thiện[1] là gì? Chương viết về các hiện trạng tâm là một bài giảng chi tiết; còn chương tóm lược lại là một Bài Pháp chính xác. Nhưng chương toát yếu lại chính xác khi đề cập đến vấn đề các hiện trạng tâm, và chi tiết khi đề cập đến phản bình luận các hiện trạng này. Chính vì thế chương này mang tính chất không quá chính xác mà cũng không quá chi tiết. Ở đây ta nên hiểu đây là một chương toát yếu, vì tác giả đã để lại trong chương này nguyên một Bài Pháp chi tiết cũng như những lý lẽ đã được nói đến ở trên (trong Bài Pháp[2] nhập đề). Chính vì thế một tam đề như sau đã được đề cập đến:

*Chương toát yếu mọi căn rồi các uẩn.  
Các ‘môn’ các cõi cùng tồn tại, rồi ý nghĩa,  
Cùng bản văn, danh tánh và giới tính -  
Với tên gọi là Chương toát yếu.*

Cụ thể chương này bàn về phần toát yếu và giải thích bằng cách tóm tắt toàn bộ các căn (a) theo phương pháp bắt đầu với ‘ba căn thiện,’ [3] (b) các uẩn bằng phương pháp bắt đầu với ‘đây là tương ứng thọ uẩn.’ (c) các ‘môn’ bằng phương pháp bắt đầu với ‘thân nghiệp sanh khởi từ các môn này.’ Nghiệp chương xuất phát từ ‘thân môn’ được gọi là ‘thân nghiệp’ điều này được trình bày bằng cách tóm tắt về các cõi hiện hữu bằng phương pháp bắt đầu với câu ‘nơi cõi dục giới, nơi lãnh vực dục giới[4] Và từ chỗ chứng minh rải rác đây kia ý nghĩa, bản văn, tên, và giới tính (hay là sắc), và được tóm lại bằng ý nghĩa, v.v... tại đó, trong phần diễn giải tâm thiện[5] ở phần đầu từ ‘ba’ giới hạn ở cách tính toán. Các pháp là thiện và các căn cũng là thiện. Hay là các căn hiểu theo nghĩa hỗ trợ bằng vai trò làm nguyên nhân, nguồn gốc, tác tạo, sanh khởi, và sanh ra các pháp thiện; chính vì thế ta có các ‘căn thiện.’ Như vậy đây là cách chứng minh bằng đưa ra ý nghĩa[6] (hay bản chất nội tại)[7] giờ đây để chứng minh chúng bằng cách đưa ra các tên phân biệt. Ngài nói. ‘vô tham, vô sân, vô si.’ Chính vì vậy chẳng có điều thiện nào lại khởi từ một căn cả, chính vì thế bằng cách đem toàn bộ bốn lãnh vực (tâm) thiện dưới dạng ba căn Đấng Pháp Vương đã chứng minh được điều này.

[345] ‘Điều gì tương ứng’: Có nghĩa là, tương ứng với vô tham, v.v... Ở đây, nơi hành uẩn[8] tương ứng với vô tham cũng được tính với vô sân, và vô si. Với hai điều còn lại trong cách tương ứng cũng

được hiểu tương tự như vậy, nghĩa là theo cùng một phương pháp. Đấng Pháp Vương đã chứng minh điều này bằng cách khái quát bốn lãnh vực tâm thiện trong tương ưng uẩn thứ tư tương ưng.

‘Điều gì được sở sanh.’ *Có nghĩa là..*, sanh khởi nơi vô tham v.v... Bằng cách này Đấng Pháp Vương cũng đã chỉ cho thấy bằng cách trình bày cạn kiệt ngay cả những gì thuộc về bốn lãnh vực tâm thiện có tương quan với ‘tam môn’ hành động. Như vậy ở đây chẳng những tâm thiện đã được chứng minh bằng cách khái quát ý nghĩa ở cả ba góc độ vậy.

Ta nên hiểu tâm bất thiện theo cùng một phương pháp nêu trên. Tuy nhiên, đối với mười hai loại tâm bất thiện không có tâm nào lại thuộc dạng vô căn cả. Đấng Pháp Vương đã chứng minh điều này bằng cách trình bày cạn kiệt ý nghĩa bằng phương pháp chứng minh các căn.

Chẳng có điều bất thiện nào vượt quá tương ưng uẩn thứ tư đó. Chính vì thế Đấng Pháp Vương đã chứng minh khái quát mười hai loại tâm bất thiện đó bằng uẩn thứ tư.

Nhưng vì qui trình các loại tâm bất thiện này được hiểu thông qua những thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp, chính vì thế Đấng Pháp Vương đã minh chứng một cách cặn kẽ thông qua các nghiệp môn đó.

Hơn thế nữa, ở đây trong việc diễn giải tâm bất thiện, [9] đoạn ‘những phiền não hợp lại với (các căn) đó’ nên được hiểu như sau: ‘hợp lại *có nghĩa là* tiếp tục tồn tại nơi tâm hay nơi một người nào đó. Điều gì đó tiếp tục tồn tại nơi một tâm nhất định ta gọi là ‘liên kết đồng sanh’ điều tồn tại nơi một con người thì được gọi là ‘liên kết trong đoạn trừ.’ Nếu tồn tại trong tham lam, v.v..thì nên được gọi là tồn tại với điều đó; hay còn được gọi là vì đồng sanh với nhau cùng một pháp, như vậy lại là tiếp xúc (khác với tham lam, v.v...)điều này được chứng minh trong nhiều đoạn khác nhau.

Về những vấn đề này, hợp nhất đồng sanh được ám chỉ trong các đoạn sau đây: - Thế nào là phiền não? Trong các tam đề phiền toái và các cảnh phiền toái [10] ‘thế nào là các pháp ty hạ?’ trong tam đề [11] ty hạ: ‘những pháp nào là (thiện)? trong tam đề thiện [346] ‘pháp nào là phiền não? v.v... trong nhóm phiền não; [12] trạng thái nào là trạng thái gây hại.? Trong nhị đề [13] gây hại.

Và liên kết trong đoạn trừ xuất hiện trong các đoạn sau đây: ‘đây là ba kiết sử – phiền não trong tam đề thuộc loại ‘do tri kiến đoạn trừ,’ [14] còn nữa, ba kiết sử này –những phiền não thấy trong tam đề ‘hữu nhân do tri kiến đoạn trừ trong cùng một tam đề; và ‘trong đó những phiền não là gì vậy?’ Trong chương Phân tích viết về “Chánh tinh tấn. [15]’

Việc diễn giải từ ‘Bất thiện [16]’ có ý nghĩa đã rõ ràng. Trong tam đề này [các vị Luận sư] đã nói đến ba trạng thái, ba khái niệm, thế gian đạt đến được nhờ tách rời khỏi đề mục biến sơ (Kasina) [17], khoảng thế gian, đề mục vô sở hữu xứ, chứng đắc diệt không thể nắm được.

Trong phần diễn giải tam đề về thọ [18], nơi ‘lãnh vực’ [19] lạc, thọ lạc được gọi là lãnh vực lạc cùng một cách như là những phần đất màu đỏ, màu đồng và màu đen. Cũng như khi chúng ta gọi phần đất trồng mía, trồng lúa, chúng ta muốn nói đến những địa điểm là nơi mía và lúa phát triển mạnh. Tâm cũng vậy giống như một cơ hội xuất khỏi lạc được gọi là ‘lãnh vực lạc’ loại tâm đó được hàm ý ở đây và vì thọ đó nổi lên nơi cõi dục giới cũng như nơi hai cõi khác trong cuộc sống. [347] Để cho thấy loại tâm đặc biệt nói đến nơi cõi dục giới, v.v... ‘ngoại trừ thọ lạc’:- *có nghĩa là* loại trừ lạc thọ đó đang tồn tại nơi ‘lãnh vực lạc. ‘tương ưng với điều đó’ *có nghĩa là* liên kết với điều gì đó ngoại trừ thọ lạc.. ‘trong cặp từ còn lại ta cũng nên hiểu ý nghĩa giống như vậy.

Trong tam đề này chúng ta chẳng có được toàn bộ ba thọ cũng như bất kỳ sắc nào, kể cả Níp-bàn nữa. Vì đây là tam đề nhằm loại bỏ bốn nét đặc trưng không thể có được nơi tam đề thiện.

Đến đây, trong các tam đề và nhị đề tiếp theo ta có thể đề cập đến vấn đề gì thông qua bản văn và ý nghĩa, toàn bộ những điều đó đã được nói đến theo thứ tự trong Bài Pháp về Bản Nội Dung và trong bài diễn giải về tâm thiện và các loại tâm khác nữa. Nhưng bất cứ đâu có sự khác biệt chuyên biệt nổi lên, chúng ta sẽ chỉ bàn về điểm đó mà thôi.

Trước tiên, trong các tam đề và nhị đề đó, ta sẽ đề cập đến các tam đề dị thực quả, [20] cho dù các hiện trạng sắc quả cũng như các hiện trạng phi sắc quả đều sanh khởi từ nghiệp mà ra (kamma). Tuy

nhiên, vì không có đối tượng, nên các hiện trạng này không giống nghiệp đó, tuy nhiên các hiện trạng này vì không có đối tượng, nên chúng giống hết như nghiệp vậy. Nhưng các hiện trạng quả vô sắc lại có một cảnh pháp, vì chúng nên giống nghiệp, nên giống như các kết quả, giống dị thực quả tương tự như hạt giống vậy. Khi hạt giống lúa được gieo, cây mạ và lá lúa, v.v...mọc lên, cho dù sự xuất hiện không được gọi là hạt lúa, nhưng khi lúa đã chín, trưởng thành, vì giống như hạt giống nên được gọi là hạt lúa. Và hạt lúa, lá lúa, v.v... được coi như đã được tạo ra, sanh khởi từ hạt lúa. Giống vậy cũng thật thích hợp để gọi (sắc) ‘sinh khởi từ nghiệp, hay là ‘thành do thủ.

Trong tam đề bàn về cụm từ ‘thành do thủ[21]’ cho dù thân và tâm nơi bản thân các vị thánh có thể tạo cho người khác ‘chấp thủ’ những điều ước muốn. Vì khi ta nói, ‘Ồi trưởng lão, ông bác của chúng ta!’ ‘Ồi trưởng lão, ông chú của chúng ta.’ Ấy thế mà một vị thánh vẫn không tự mình ‘nắm bắt được’ hoặc sử lý sự việc một cách sai lầm, hoặc không chấp thủ Đạo, Quả hay Níp-bàn. Giống như một cục sắt nóng đỏ không thể làm cho những con ruồi đậu lên trên đó, vì thế cho nên sự trần trụi sức nóng siêu nhiên nơi Đạo, Quả và Níp bàn vẫn không phải là nguyên nhân cho bất kỳ ai nắm bắt được (hiểu được) chính sự khát ái, ngã mạn và tà kiến của mình.

Chính vì thế người ta nói rằng, ‘Đây là những pháp phi thành do thủ và phi cảnh thủ. Và cũng vậy đối với những pháp phi phiền toái và phi cảnh phiền não[22] được.

Những pháp này, vì không thấy nơi các tam đề thiện, cùng với tứ, đồng hiện hữu với tâm lại không xuất hiện trong tam đề hữu tâm[23] (application).

[348] Trong tam đề, đề cập đến ‘câu hành hỷ’[24]hỷ, lạc, xả (indifference), đem lại bản chất nơi các các pháp đồng sanh với chính các hiện trạng này, chính các hiện trạng này lại trở nên thoái bộ.[25] Trong tam đề này, các hiện trạng tâm câu hành ưu, thân thức đi câu hành khổ, với thọ xả (indifference) với sắc, níp-bàn- chẳng có điều gì khác đề cập đến cả. Vì tam đề này được cho là thoát khỏi nội dung không xảy ra nơi tam đề thiện và nơi năm nét đặc trưng này.

Trong tam đề có tên ‘do tri kiến đoạn trừ’[26] ‘kiết sử’(fetter) chính là những xiềng xích; ‘thân kiến’ chính là quan điểm nổi lên liên quan đến thân, hiểu theo nghĩa tồn tại, và được gọi là ngũ uẩn, hay tự xuất hiện như là quan điểm nổi lên có liên quan đến thân.

Chỉ có thể Thanh tịnh được bằng luật lệ mà thôi, chỉ có thể Thanh tịnh bằng nghi lễ, là những gì có thể Thanh tịnh được thông qua luật lệ và nghi lễ như: - việc nắm giữ như vậy được gọi là ‘giới cấm khinh thị’ ‘Ở đây’[27] được dùng theo thể không biến cách, có ý nghĩa nơi chốn. Đôi khi người ta ám chỉ về thể giới, như khi Đức Phật dạy rằng, ‘Vị Như Lai xuất hiện[28] ở đây, nơi thế gian này,’ Đôi khi ‘ở đây’ lại được đề cập đến để ám chỉ bổ thí hay tôn giáo, như khi ngài nói, ‘Ngay trong buổi bố thí này vị Tỳ-khưu đầu tiên, vị Tỳ-khưu thứ hai....’[29] Đôi khi nó được dùng để chỉ một chỗ, như khi đức Phật nói: -

*‘Ở đây là chư Thiên, ta đã chiếm được một cuộc sống khác,  
Chư vị là người tốt lành, nên biết điều này’[30]*

Đôi khi chỉ được dùng để kết thúc một nửa dòng chữ, như khi ngài nói, ‘Hỡi chư vị Tỳ-khưu, vì ở đây tôi đã ăn, nên tôi không bị ngăn cấm...’[31]

‘Ở đây’ nó còn được dùng để ám chỉ thế gian.

Nơi ‘người vô văn phàm phu,’ ‘người vô văn’ nên được hiểu là ‘do không thể vận dụng được Kinh Phật, và không thể đạt đến được Đạo và Quả cao hơn.’ Vì đối với bất kỳ người nào vì không thể thuộc lòng giáo lý và từ đó rút tĩa ra được những gì liên quan đến ngũ uẩn, đến các xứ, đến các duyên hệ và niệm xứ,v.v... thì không có đạt đến tu tập trần át được thái độ ngoan cố cũng như bất kỳ có được cách huấn luyện nào vì không thể đạt đến điều cần phải đạt đến nhờ vào tư cách giới hạnh. Một người như vậy xuất phát từ thiếu khả năng vận dụng và với chứng đắc như vậy nên được gọi là ‘kẻ vô văn’:-

*Một trong số nhiều người, đã tạo ra được  
Nhiều của cải, ‘lại bị nhấn chìm’[32] nơi muôn vàn chúng sanh.*

[349] Đối với kẻ vô văn được gọi là người [‘phàm phu’] hay người ‘thông thường’ vì những lý do như tạo ra những điều phiền não thuộc nhiều loại và đa dạng. Như người ta đã đề cập đến như sau: ‘người vô văn tạo ra nhiều điều phiền não; họ chấp thủ lấy quá nhiều thân kiến không thể đoạn trừ, họ tìm kiếm để đối mặt với nhiều Luận sư; họ không thể làm rõ nhiều tùy miên; họ tạo ra nhiều điều phức tạp; họ được sanh khởi với nhiều bực lưu; họ buồn phiền với quá nhiều điều lo âu; họ bị thiêu đốt với quá nhiều điều ghen tức; họ si mê rất nhiều điều trong số năm món dục lạc; bị nuốt sống, chẻ đôi, bằm vụn lấy chúng, gắn bó lấy chúng, họ bị chúng treo ngược lên, treo lơ lửng tứ phía, họ bị chúng sanh phá rối; họ đã bị nhiều trong số năm triền cái đa dạng bao vây; bị bóp nghẹt; làm nghẹt thở; bị tù hãm; bị che phủ, làm cho co rút; hoặc bị nhận chìm giữa bá tánh. Chuyển sang những trói buộc tính toán, thực hành nhiều điều [pháp] thấp hèn, trái ngược với giới luật bậc Thánh – những kẻ như vậy là ‘những người tầm thường’ hay bị liệt kê vào số những người bị loại bỏ, những người không thể hoà đồng được với những người bậc Thánh, vì họ có những đức tính giới hạnh, có huấn luyện, v.v...như vậy đó là ‘người bình thường.’ được định rõ là như sau: -

*Đức Phật, bậc giác ngộ đã chứng kiến*

*Nơi phàm phu có hai hạng người: một hạng u mê*

*Hạng người khác lại có lòng nhân ái*[\[33\]](#)..

Như vậy có hai hạng người phàm phu được kể ra đây, và chỉ nhắc đến hạng người phàm phu thông minh: - họ là những người không thể am tường được các vị Thánh Nhân.’ Vì các ngài xa lìa những điều phiền não, không thôi thúc thế gian để cư xử với mục đích trục lợi, mà thúc dục bá tánh có hành vi tốt lành. Đáng được cả chúng sanh và chư thiên nói đến: - các vị Phật Toàn Giác, Độc Giác và Thinh văn Giác – được gọi là những bậc Thánh.[\[34\]](#) Hoặc giả chỉ có Chư Phật mới là bậc Thánh ở đây, như người đã thường nói rằng: ‘Hồi chư vị Tỳ-khưu, nơi thế giới nhân loại và thiên giới, Đáng Như Lai quả thật là vị thánh.’[\[35\]](#)

‘Bậc Chân nhân’ là Phật Độc giác, là Như Lai là đệ tử của Đức Phật. Vì xuất phát từ hiện trạng bị cột vào ách các hành vi bậc Thánh siêu thế nên họ là những người đáng yêu. Chính vì thế họ là ‘Bậc Chân Nhân’ [\[350\]](#) Hoặc giả, tất cả họ được coi như thuộc hai hạng người: - ‘bậc Thánh và Bậc Chân Nhân’. Vì Chư Phật đều vừa là bậc Thánh và cả Bậc Chân Nhân nữa; cũng như vậy đối với Phật Độc giác và các đệ tử của Đức Phật như đã được nói đến như sau: ‘

Kẻ nào có lòng biết ơn, có tâm tu tập vững vàng một lòng tận tụy, và là người bạn hiền, kẻ nào cần thận dành nhiều nhu cầu của chính mình mà không cảm thấy đau đớn. thì những người chết gọi họ là Bậc Chân Nhân’.

Như vậy có hai loại người phàm phu đã được nêu tên ra đây, đó là một người bình thường mù loà ở đây muốn nói đến như là: - người không nhận ra các vị Thánh Nhân’ từ chỗ xa lánh (ara) khỏi những việc đòi truy; không thôi thúc (iriyā) thế gian hành xử với những mục đích vô ích. Thôi thúc những hành vi đem lại ích lợi. Đáng được người đời cũng như các vị chư thiên như: - Chư Phật, Phật Độc giác, các đệ tử của đức Phật – được gọi là Thinh văn giác.

Quả thật, bằng biết bao nhiêu bản Kinh Phật: Vững vàng một lòng tận tụy, và một người bạn hiền; là một đệ tử của Đức Phật được công nhận; có ‘lòng biết ơn’, v.v... chính là chư Phật Độc giác và Chư Phật đã được công bố. Giờ đây những người, không quen chiêm ngưỡng các vị thánh và không coi điều đó là đúng và làm như vậy, được biết đến như là hạng ‘người không thấy các vị thánh’ và lại có hai loại người như vậy: kẻ nào không nhận ra được họ (các vị thánh) bằng mắt trần, và kẻ nào không nhận ra họ bằng trí kiến, đối với các vị thánh thì hạng người thứ hai muốn ám chỉ ở đây. Các vị thánh vừa có thể nhìn nhận ra mà cũng không thể. Khi con mắt trần tục và trí nhãn chỉ hướng lên tới điều phức tạp và không thể thọ nhận pháp bậc Thánh làm. Chó nhà và chó rừng đều nhìn các vị thánh nhân bằng con mắt nhưng nó không nhận biết được các bậc Thánh.

Ngay sau đây là câu chuyện: - Có một người từ bỏ thế gian vào lúc tuổi già, ông là một người hỗ trợ cho các vị Lão Trưởng, được diệt trừ mọi điều phiền não, là cư dân sống trên núi Cittala. Một ngày kia đang khi đi khát thực với một vị Trưởng Lão, mang giúp vị này bình bát khát thực và cầm áo cà sa cho ngài và đi theo sau ngài. Người này hỏi vị trưởng lão, ‘Thưa ngài, những bậc Thánh là người như thế nào?’ vị trưởng lão nói: ‘Này bạn, ngay cả trong giáo pháp này có một số người lớn tuổi đi cùng với các vị thánh, mang giúp các vị đó bình bát khát thực và cầm áo cà sa cho ngài và thực hiện nhiều nhiệm vụ lớn nhỏ cho các ngài, vị ấy cũng không biết đến họ. Hồi người bạn hữu thân mến,

các vị thánh thực khó biết được' cho dù điều này đã được nói ra thì người đó cũng không hiểu những điều gọi ý đó. Chính vì thế nhìn (vị thánh) không bằng con mắt trần tục, mà bằng tuệ nhãn, như Đức Phật đã nói: 'Này Vakkali, nhìn thấy sắc thân xác ô uế đó làm gì? Thật sự, hồi Vakkali, kẻ nào nhìn thấy pháp là nhìn thấy ta' [36] Chính vì thế không chỉ nhìn thấy những pháp ẩn vô thường đặc biệt, v.v...mà nhìn thấy các vị thánh nhân bằng tuệ giác. Không chỉ đến được với pháp Luật mà đến được với các vị thánh nhân, không phải nhận ra công việc bậc Thánh hay các pháp đem lại bậc Thánh, cho dù kẻ nào có nhìn thấy tận mắt. Nên được hiểu là ' họ cũng chưa nhận ra được các vị thánh'

[351] 'Kẻ nào không hiểu những pháp của các vị thánh': - là không giống các vị đó nơi các pháp bậc Thánh. Như thể nhiều loại khác như niệm xứ, v.v...

'Kẻ nào không được đào luyện thể theo các pháp bậc Thánh nhân' luật giới ở đây có hai loại, trong đó mỗi loại lại có đến năm mục. Vì không nắm được luật giới thể nên người bình thường được gọi là 'không được huấn luyện'. Vì luật giới này lại có hai loại. Cụ thể là, thu thúc và từ bỏ, mỗi loại như vậy lại có năm thứ. Luật giới thu thúc có năm loại như sau: thu thúc bằng giới, bằng niệm, bằng trí, bằng kiên nhẫn và bằng tinh tấn. Luật từ bỏ cũng có năm loại: từ bỏ từng chi phần, từ bỏ do đè nén, từ bỏ tận gốc rễ. Từ bỏ do tịch tĩnh và từ bỏ do giải thoát. Với những điều vừa kể ở trên thì chúng ta làm đầy đủ, được viên mãn và cụ túc, cho cách thu thúc giới bản (patimokkha) – đây là điều thu thúc bằng giới. Kẻ nào giữ gìn nhân căn, thì đến được thu thúc nhân căn. - đây là cách thu thúc bằng niệm.

*Ôi Ajita. Những trào lưu đang chảy trong thế gian này,*

*Đấng Chí tôn nói: đây là trí và niệm.*

*Đây là trí chính Ta đã dạy.*

*Có khả năng chứng ngộ.*

Đây chính là thu thúc bằng trí. chịu đựng nóng và lạnh – đây chính là thu thúc bằng kiên nhẫn. Không ưng thuận với những ý tham dục nổi lên- đây chính là thu thúc bằng tinh tấn, và toàn bộ những thu thúc này được gọi là thu thúc và luật. Từ việc thu thúc và từ bỏ thân ác hạnh, v.v... là điều mỗi người chúng ta phải được thu thúc và từ bỏ cho chính mình. Chính vì thế mà ta nên hiểu luật thu thúc có năm loại như vậy.

Và vì đối nghịch lại trong số nhiều loại trí và minh. Như thể là phân biệt được danh sắc, có sự từ bỏ những điều thất lợi này thất lợi nọ và thiên quán và trí tuệ giống như việc từ bỏ bóng tối khỏi ánh đèn. Cụ thể, từ bỏ thân kiến bằng cách xác định rõ danh và sắc (vật chất) [352] bằng cách từ bỏ những quan điểm điều gì là nguyên nhân cho rằng không phải là nguyên nhân và những gì không phải là những nguyên nhân cho là những nguyên nhân bằng cách dùng thiên quán mà phân biệt các nguyên nhân, từ bỏ hiện trạng nghi ngờ thông qua thiên quán vượt qua những nghi ngờ tiếp theo sau thiên quán có trước, từ bỏ tham lam với tà kiến là tôi, của tôi (ngã) bằng cách nhờ thiên quán quan sát nhóm danh và sắc từ bỏ tưởng tượng ra điều gì không phải đạo so với Đạo bằng cách xác định Đạo và tà đạo. Từ bỏ đoạn kiến thông qua nhận thức rõ căn nguyên nguồn gốc, từ bỏ thường kiến thông qua nhận thức rõ ràng về tính ngắn ngủi, từ bỏ tưởng tượng ra không có mối nguy trong nguy hiểm thông qua nhận thức rõ ràng về mối nguy hiểm, từ bỏ tưởng về sự mê đắm thông qua nhận thức rõ về điều xấu xa, từ bỏ hỷ tưởng bằng hiểu biết sâu sắc về những điều nhàm chán. Từ bỏ không muốn giải thoát bằng dục thoát trí. Từ bỏ không muốn hành xả (indifference) hành xả trí (indifference) từ bỏ đối nghịch với nguồn gốc nhân quả, [37] và về Níp-bàn bằng thuận thứ trí, từ bỏ những tướng (hiện tượng) things-in-the making bằng chuyển tánh trí. Đây là từ bỏ từng chi phần. Và đối với việc từ bỏ như phá bỏ cỏ dại mọc trên mặt nước với một cái bình [38] đối với những triền cái, v.v... bằng cách gây cản trở qui trình của những triền cái này thông qua định trong nhiều bậc thiền khác nhau, điều này được hiểu là việc từ bỏ bằng đè nén. Từ bỏ thông qua một số không xảy ra nơi các nhóm phiền não thuộc về sự nổi lên của tùy phiền não [39] và được nói đến như vậy, 'vì việc từ bỏ những tà kiến nơi chính quá trình tâm hữu phần của chúng ta' về phần một người nào đó đang ở trên Đạo này hay Đạo nọ. Đang tu luyện Tứ Thánh Đạo. Được gọi là việc từ bỏ diệt tận gốc rễ. Điều dùng để làm dịu đi bản chất thấp hèn của sát na đạt Thánh quả được gọi là từ bỏ bằng tịch tĩnh/ còn Níp-bàn là ly tham, giải thoát.

Và chính vì toàn bộ điều này được gọi là từ bỏ hiểu theo nghĩa diệt trừ, và luật hiểu theo nghĩa chế ngự, chính vì thế ta gọi là luật từ bỏ. Hay là toàn bộ điều này được gọi như vậy xuất phát từ điều tạo ra giới luật này giới luật nọ nơi người nào đó đang diệt trừ điều này điều kia. Như vậy ta nên hiểu

vấn đề này dưới năm tiêu đề. Như vậy chính vì điều này ngắn gọn thành hai lại được phân tích thành mười. Không tồn tại nơi người vô văn phạm phư, vì người này đã phá vỡ việc thu thúc và không từ bỏ được điều cần phải được từ bỏ. Chính vì thế mà thiếu luật như vậy thì người đó được gọi là 'không được luyện tập.'

[353] Và cùng một phương như trên nên hiểu ý nghĩa trong câu sau: 'Người nào không nhận biết được bậc chân nhân, không am hiểu, đồng thời cũng không được tu luyện theo pháp của những bậc chân nhân.' Vì xét về mặt ý nghĩa, chẳng có bất kỳ sự khác biệt nào khi ta nói: - Bất kỳ có người nào bậc Thánh, ta gọi họ là bậc chân nhân; Bất kỳ có người nào bậc chân nhân, ta gọi họ là bậc Thánh. bất kỳ pháp nào của bậc Thánh thì đó là pháp của bậc chân nhân. Bất kỳ pháp nào của bậc chân nhân thì đó cũng là pháp của bậc Thánh. Bất kỳ có luật của bậc Thánh thì cũng là luật của bậc chân nhân, và bất lý luật nào của bậc chân nhân thì cũng là luật của bậc Thánh. Bậc Thánh và bậc chân nhân, pháp của bậc Thánh và của bậc chân nhân, luật của bậc Thánh và luật của bậc chân nhân, - tất cả đều có thể hoán đổi cho nhau, chúng chỉ là một, chỉ có một ý nghĩa tương đồng với nhau. Tham dự vào cùng một bản chất tương đồng với nhau. Phù hợp với ý nghĩa và mỗi một cũng có thể là khác được' [40]

Trong câu, 'Người đó thấy sắc pháp là bản ngã. [41]' ở đây trên thế gian này có một số người cho sắc pháp (thể chất) là bản ngã: 'Điều gì là sắc điều đó chính là tôi, tôi chính là sắc đó.' Như vậy họ coi sắc và bản ngã không phải là hai. Vì họ nhìn ngọn lửa và màu ngọn lửa chỉ là một. 'Điều ta gọi là ngọn lửa của một chiếc đèn dầu đang cháy chính là màu, cái gọi là màu cũng chính là ngọn lửa.' Chính vì vậy ở đây họ coi thể chất (sắc) chính là ngã, điều này do tà kiến mà ra. 'Hoặc ngã phải được sở hữu sắc.' Coi như cái phi sắc là ngã, người đó coi ngã như là đang có sắc, giống như một cây bóng của cây đó. 'Hoặc giả sắc trong ngã.' Coi cái phi sắc là ngã. Người đó coi thể chất (sắc) như ở bên trong ngã, giống như hương thơm ở trong hoa. 'Hoặc giả ngã ở trong sắc: - họ coi phi sắc chính là ngã, người đó coi ngã giống như ở trong sắc, giống như một viên ngọc quý ở bên trong cái Tháp. Và cũng như vậy đối với thọ, v.v... [42]

[354] Trong mười hai cách thông qua ba cách hiện hữu nơi bốn danh uẩn', *có nghĩa là*, 'hoặc bản ngã coi như có thọ, hoặc giả thọ được coi như hiện hữu trong bản ngã, hoặc giả bản ngã được coi như nằm trong thọ,' trộn lẫn sắc và phi sắc được đề cập đến như là bản ngã. Trong năm cách: 'Người đó coi sắc như là bản ngã, thọ, tưởng, hành, thức được coi như là bản ngã,' đoạn kiến được khẳng định. Như vậy ở đây có mười lăm quan điểm liên quan đến hữu kiến và năm quan điểm liên quan đến phi hữu kiến (non-being). Toàn thể những vấn đề này cần được coi như là mối ngăn chặn lối vào Đạo. Vì không ngăn chặn lối tái sanh nhân cảnh. Và giống như cái cần được huỷ diệt ở ngay đạo đầu tiên.

'Người đó nghi ngờ cả Bậc Đạo Sư (Đức Phật) [43] *có nghĩa là*, nghi ngờ thân Đức Phật hay những phẩm chất của ngài, hoặc nghi ngờ cả hai thứ. Đang khi nghi ngờ thân của Đức Phật người đó nghi ngờ: - 'liệu có hay không có một thân thể [nhân loại] được tô điểm với ba mươi hai tướng tốt như vậy?' Đang khi nghi ngờ về những phẩm chất của Đức Phật, người đó nghi ngờ luôn: - liệu có hay không có bậc Toàn Giác, có thể biết được quá khứ, hiện tại và tương lai?' Đang khi nghi ngờ cả hai, người đó nghi ngờ luôn: - Liệu có hay không có một Đức Phật được phú cho với màu da gồm có tám mươi tướng phụ và một vầng hào quang vinh quang, là người đã xuyên suốt được toàn tri, có khả năng biết được vạn vật, khả dĩ có thể biết được toàn bộ vạn vật khả tri, và là đáng cứu tinh nhân loại sao? (đáng cứu thế). Như vậy do có sự nghi ngờ về nhân phẩm của Đức Phật và những phẩm chất của ngài người đó cho rằng mình nghi ngờ cả hai. Người đó 'bị bối rối': - không có khả năng quyết định về đối tượng của ý, người đó trở nên mệt mỏi người đó phải đau khổ. Người đó 'không kiên quyết':- người đó không có được quyết định trước một đối tượng. Người đó 'không bình tĩnh':- người đó không thể giải thoát tâm của mình khỏi những trạng thái lo âu và làm dịu được trạng thái đó. Và không người đi được liên quan đến những phẩm chất tốt. [44]

Trong câu, 'người đó nghi ngờ cả giáo pháp,' v.v... người ta nói rằng người đó nghi ngờ giáo pháp như thế này: liệu có hay không có Tứ Thánh Đạo có thể diệt trừ được bản chất thấp kém hơn, tứ Thánh Quả trong đời sống phạm hạnh, điều này có thể làm dịu đi được bản chất thấp kém hơn?' cũng như 'liệu có hay không Níp-bàn, liên quan đến cách thức của đối tượng đối với Đạo. Và Quả?' cũng như 'Liệu giáo pháp có dẫn con người ra khỏi vòng sinh tử hay không?'

[355] Người ta cho rằng: người đó nghi ngờ cả đoàn thể Tăng Già như sau: ‘Bốn người đang theo đuổi Đạo. Bốn người trong Thánh quả. Đây quả thật là một kho tàng, lại chính là cộng đồng Tăng Già. Liệu họ có tồn tại hay không?’ ‘Còn nữa,’ không biết Tăng Già này có thiện hạnh hay không? Lại nữa, ‘liệu có hay không có bất kỳ chánh quả nào do bố thí cho Tăng già chăng?’

Người ta nói rằng người đó nghi ngờ cả việc tu luyện như thế này: ‘Liệu có hay không có ba giai đoạn tu luyện[45].’

‘Quá khứ’: - ‘Uẩn quá khứ. Xứ, giới. ‘tương lai’ là những hiện trạng tâm tương ứng với tương lai.’ Về những điều này, liên quan đến các uẩn quá khứ, v.v... người ta cho rằng người đó nghi ngờ quá khứ như sau: ‘Liệu đã có hay không có những uẩn quá khứ đó?’ v.v... trong việc nghi ngờ ‘cả hai’ người ta nói rằng hẳn nghi ngờ cả quá khứ lẫn tương lai

Trong khi nghi ngờ như vậy: ‘Liệu có hay không có vòng tròn mười hai nhân duyên.?’ Người ta nói rằng người đó nghi ngờ những hiện trạng được sanh khởi nhân quả. Ở đây việc định nghĩa từ cho hay: ‘nguyên nhân của các hiện trạng này: sanh và tử, v.v... đều là những nguyên nhân chỉ định rõ được một cách đặc biệt.’ ‘nhân duyên chỉ định rõ một cách đặc biệt’ chính là hiện trạng của các nguyên nhân chỉ định rõ được. Cả hai cách diễn tả đều tương đồng với nhau. Và là các từ đồng nghĩa với sanh, v.v... Sanh và những điều còn lại trong những loạt trạng thái đó được cho là phải hiểu theo nghĩa được sanh khởi một cách nhân quả. ‘Sắp phải tan biến đi, vì do hậu quả từ’ hay người đó nghi ngờ nhân duyên giới cấm khinh thị một cách đặc biệt. Nơi các hiện trạng được khởi sanh nhân quả với nhau.

Chỉ nhờ vào điều học, hạnh sa môn (ngoài giáo pháp này) tin tưởng tu hạnh con bò, nhờ vào nghi lễ hạnh sa môn (ngoài giáo pháp này) tin tưởng tu hạnh con bò v.v...[46] nhờ cả hai điều học và nghi lễ các vị tin tưởng có thể thanh tịnh từ phiền não hay giải thoát Níp-bàn tuyệt đối.

‘Liên kết với điều đó,’[47] chủ yếu ở đây là những phiền não có thể diệt trừ được một cách tập thể[48] và Kinh Phật chấp nhận có hai phiền não như vậy: - những tà kiến và những hoài nghi. Tám phiền não khác đó là: tham lam, sân hận, si mê, ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy, những gì không được thêm vào đây nên được tham khảo và giải thích. Vì ở đây một khi tà kiến và hoài nghi được diệt trừ đi toàn bộ tám phiền não bắt đầu với tham lam, đọa vào địa ngục và được liên kết trong việc loại trừ. Và liên kết đồng sanh nên được đem ra và giải thích.

[356] Như vậy, có năm loại tâm: - bốn loại câu hành với tà kiến và một câu hành với hoài nghi. – được diệt trừ trong Đạo nhập lưu (đạo đầu tiên). Đối với những loại tâm này, khi hai định tâm tà kiến vô dẫn bị loại trừ, những phiền não này, *có nghĩa là*, tham, si, phóng dật, vô tâm, vô úy. Là những phiền não cùng hiện hữu với điều đó bị diệt trừ bằng sự liên kết như vậy trong khi đồng sanh. Những phiền não còn lại tà kiến và hoài nghi lại được diệt trừ bằng liên kết trong từ bỏ. Và khi những trạng tâm hữu dẫn tương ưng tà kiến được diệt trừ, *có nghĩa là* tham, si, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy, đồng hiện hữu với thứ đó, bị diệt trừ bằng cách liên kết với trong hiện hữu. Những phiền não tà kiến và hoài nghi còn lại bị diệt trừ bằng cách liên kết trong từ bỏ. Chính vì thế liên kết cùng tồn tại chỉ đạt đến được trong việc diệt trừ mà thôi. Họ (Luận sư) đã đưa ra điều này và giải thích.

‘Tương ưng với điều đó’: tương ưng với tám phiền não đó. Hay điều này nên được chứng minh bằng sự liên kết với mỗi phiền não đặc biệt, như thế với ‘tham lam đó’, với sân hận đó’ trong đó, một khi tham lam được cứu xét đến, thì nhóm phiền não này, cũng là hành uẩn, *có nghĩa là*: si mê, ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy, được gọi là tương ưng tham. Khi sân hận được cứu xét đến, thì nhóm phiền não này, *có nghĩa là*: si mê, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy được gọi là tương ưng sân. Khi si mê được cứu xét, nhóm phiền não này *có nghĩa là*: tham lam, sân hận, ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy được gọi là tương ưng si. Khi nhóm lừa dối được cứu xét, thì nhóm phiền não này đồng sanh với điều đó. *Có nghĩa là*: tham lam, si mê, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy được gọi là tương ưng ngã mạn. Bằng cách này, pháp tương ưng với ‘hôn trầm đó’ ‘phóng dật đó’ ‘vô tâm đó’ ‘vô úy đó’ được cho là có tương ưng với nhau. Như vậy việc liên kết đã được thực hiện.

‘Sở sanh’ *có nghĩa là* từ đó được sinh ra, hoặc được sinh khởi từ ‘tham lam đó’...’ từ vô úy đó.’

Trong câu, ‘Đây là những pháp khả dĩ có thể được đoạn trừ do tri kiến’ Đạo nhập lưu được gọi là tri kiến thông qua đó các pháp này nên được đoạn trừ. – đây chính là ý nghĩa như vậy. Nhưng tại sao

Đạo này lại được biết đến như là tri kiến? Vì Đạo này lần đầu tiên thấy được Níp-bàn. Nhưng phải chăng trước tiên ‘thuận thứ’ thấy được điều đó? [357] điều đó là có thực. Nhưng đang khi nhìn thấy, chúng ta không thực hiện điều cần thiết trong việc đoạn trừ các kiết sử, chính vì vậy không nên nói là ‘nó thấy.’ Một dân cư sống ở các tỉnh lẻ, cho dù người này có thể nhìn thấy nhà vua ở nhiều chốn khác nhau lại nói: ‘Chẳng phải ngày hôm nay tôi đã nhìn thấy đức vua.’ Vì ngài không thực hiện bố thí, cũng như ngài không thực hiện công việc của mình. Đây chính là một minh họa.

‘Tính tham lam còn lại’ chính là những điều còn lại từ những gì do tri kiến đoạn trừ. Và cũng như vậy đối với sân hận và si mê, v.v... Chỉ nhờ vào tri kiến mà thôi những gì có thể dẫn đến địa ngục được đoạn trừ mà thôi. Điều này cũng chứng tỏ các phiên nào khác cho rằng: ‘lòng tham lam còn lại’ này v.v... đã được đề cập đến. ‘đồng sanh,’ v.v... ám chỉ đến năm[49] phiên nào liên kết với tương ưng. Cũng như đoạn trừ ba phiên nào được chấp nhận trong Kinh Phật.

‘Không do tri kiến mà cũng không do tu tiên’[50] được nói đến có liên quan đến một thực tế đó là [một số pháp] không được đoạn trừ đi nhờ Đạo này Đạo nọ, như thể các kiết sử, v.v... việc đoạn trừ các nghiệp chương thiện, bất thiện, và vô ký đó được chấp nhận ở trên trong một số kệ ngôn như sau, ‘Bất kỳ điều gì danh và sắc có thể đã nổi lên nơi vòng luân hồi vô tận, được cứu thoát trong vòng bảy lần tái sanh (cuộc sống)[51] cuối cùng, đều chấm dứt xuất hiện[52] ở đây’ thông qua tri kiến được đạo đầu tiên. Thông qua đoạn trừ tâm đang sửa soạn cho lần tái sanh mới. – sự đoạn trừ này (chúng ta nhắc lại) cần phải được hiểu như đã được đề cập đến liên quan đến việc giải thích này. Cụ thể chính vì những Đạo không được tu tiên này, như (cá nhân) có thể nổi lên lại bị đoạn trừ chính nhờ sự đoạn trừ các phiên nào này đang có những điều kiện cần thiết [trong quá khứ rốt cuộc cũng đem đến điều đoạn trừ này.]

Trong tam đề, hữu nhân do tri kiến đoạn trừ.’[53] đã kết luận rằng đây là những pháp có căn nhân do tri kiến đoạn trừ được, một lần nữa cụm từ ‘ba kiết sử’, v.v...được nói đến để chứng tỏ rằng, sau khi đã chỉ ra cho thấy điều gì phải được đoạn trừ., thì những nhân và các pháp nhân do một hiện trạng liên kết mà ra. Cho dù trong cách diễn tả ‘với những nhân’ được đoạn trừ’ những pháp này được hiểu rõ. *Có nghĩa là*, ‘trong số những nhân này cần phải được đoạn trừ nhờ tri kiến, si mê câu hành với tham lam làm nhân. Si mê câu hành với sân hận là nhân với nó Và tham lam, sân hận lại là nhân cho si mê này, tuy nhiên si mê có câu hành hoài nghi, vì thiếu một nhân tương ưng khác, chỉ được gọi là nhân mà thôi, và không câu hành với một nhân nào cả. Điều này muốn chứng tỏ việc loại bỏ si mê này cho thấy điều diễn đạt đề cập đến ở trên đã được nhắc đến.

[358] Trong câu trả lời thứ hai, để chứng tỏ việc đoạn trừ si mê câu hành với hoài nghi, ‘đây chính là những pháp hữu nhân cần phải được đoạn trừ do tu tiên’[54] đã được đề cập đến. Vì si mê biến các pháp tương ưng với chính nó trở thành ‘hữu nhân’ và trở thành nghịch hành.[55] Nhờ còn thiếu một nhân tương ưng khác nữa như là ‘câu hành hoài nghi’ nên si mê không được gộp vào câu diễn đạt ‘hữu nhân cần được đoạn trừ.’

Trong câu trả lời thứ ba, ‘toàn bộ những pháp thiện khác.,v.v...’ các pháp bất thiện cũng được kể đến nhằm mục đích kể đến si mê câu hành với hoài nghi và phóng dật, chính vì thế những si mê này vì thiếu nhân tương ưng, nên không được gọi là ‘hữu nhân cần được đoạn trừ.’

Trong tam đề ‘với những cảnh hy thiếu’[56] ‘có liên quan đến’ *có nghĩa là*, coi đó như là một đối tượng tâm. Vì cho dù chính chúng là hy thiếu hay đáo đại đến đâu, thì những pháp nổi lên, bằng cách làm cho những pháp hy thiếu trở thành đối tượng là có cảnh hy thiếu ‘những pháp phát sanh bắt lấy cảnh đáo đại là có cảnh đáo đại những pháp nổi lên đó bằng cách bắt lấy cảnh vô lượng trở thành ‘có cảnh vô lượng.’ Nhưng những pháp vừa kể đó cũng là hy thiếu đáo đại cũng như nhiều vô lượng.

Trong tam đề nói về tà, ‘nhất định’[57] *có nghĩa là* đem lại kết quả không có yếu tố [thời gian] xen vào. Đây là một từ đồng nghĩa với các hành vi như giết mẹ, v.v...Tuy nhiên, khi một hành vi như vậy được thực hiện, bằng cách thực hiện điều đó thì một hành động khác lại không thể có cơ hội xuất hiện do chính kết quả của nó. Vì ngay cả một hành vi của một người nào đó trong suốt cuộc sống của mình đã bố thí bốn nhu cầu thiết yếu cho Tăng già, có Đức Phật lãnh đạo. Cư ngụ với đầy đủ khả năng trong một ngôi chùa ở đó ngài có thể đã tạo ra hay tự xây cất., với bảo tháp bằng vàng có kích cỡ bằng ngọn núi Meru Tu Di và có tường trạm đá quý rộng như cả một thế giới sa bà này, cũng không thể ngăn cản được kết quả [ngay tức khắc] của các hành vi đó. ‘và những tà kiến nhất định’: *có nghĩa là* một hay nhiều tà kiến đã chắc chắn của ai đó đã không tin vào nhân duyên, từ chối tính

hiệu quả của nghiệp là những hạng người theo thuyết hư vô. Người nào chấp nhận và duy trì những tà kiến này thì ngay cả trăm hay cả ngàn đức Phật cũng không thể khai sáng được.

Trong tam đề ‘có Đạo thành cảnh’ [58] ‘liên quan đến thánh Đạo’ *có nghĩa là* biến Đạo siêu thế thành đối tượng tâm. Và những pháp lấy Đạo làm đối tượng có thể là hy thiêu, hoặc là đáo đại.

[359] Trong phần diễn giải ‘có Đạo là nhân’ [59] thông qua công thức đầu tiên thì các pháp uẩn câu hành với các nhân được chứng minh, các uẩn tương ưng với Đạo thông qua nhân hiệu theo nghĩa có tương quan nhân duyên [60]. Theo công thức thứ hai được chứng minh pháp câu hành với nhân của các Đạo còn lại, nhân được gọi là chánh kiến và chánh đạo vậy. Nhờ công thức thứ ba được chứng tỏ pháp câu hành với các nhân, cụ thể là pháp chánh kiến có được nhờ vào các nhân nổi lên trong Đạo.

‘Thành trưởng’ [61] *có nghĩa là* làm thành cảnh trưởng. Và thật sự thì các pháp như vậy là hy thiêu. Đối với cảnh trưởng có được vào sát na khi những thánh đệ tử bám chặt với tâm quan trọng đối với Thánh Đạo phản chiếu lên đó. Nhưng cho dù thánh đệ tử đó có phản ánh được và đưa ra được tâm quan trọng đối với Đạo của một vị thánh khác nhờ vào trí biết những tâm của người khác, vị thánh này không bám chặt được cùng một tâm quan trọng đối với đạo do chính mình đạt được. Vị ấy có bám chặt tâm quan trọng hay không đối với Đạo của đức Như Lai. Sau khi nhìn thấy ngài thực hiện song thông? Vị này thực hiện được điều đó, nhưng không phải như thể chính điều này là Đạo của ngài. Và ta nên hiểu theo cùng một ý nghĩa trong câu, ‘các vị thánh bắt lấy tâm quan trọng không ở bất kỳ pháp nào trừ nơi Đạo. Quả và Níp-bàn. ‘Với thẩm trưởng.’:- Điều này được trình bày ra muốn ám chỉ đến câu sanh trưởng. Vì đối với ai đang tu tiến Đạo, biến dục làm chính, dục được gọi là trưởng và không phải là Đạo. Các pháp còn lại cũng được đề cập đến như là dục và không phải Đạo cũng như là trưởng; và cũng như vậy với thức xứ. Nhưng đối với ai đang tu tiến Đạo mà lại thực hiện thẩm là chính, thẩm, là Đạo cũng là Các pháp còn lại coi như có Đạo cũng như trưởng. Và cũng vậy đối với tinh tấn.

Trong phần diễn giải về tam đề [62] ‘sanh tồn’: ‘được sanh ra’ *có nghĩa là* ‘xuất hiện’. Các từ như ‘trở thành’ cũng là các từ đồng nghĩa, toàn bộ ý nghĩa ‘đều có đặc tính nội tại.’ Đối với các pháp được coi là ‘sanh tồn’ được cho là ‘trở nên hiện hữu’ do việc đạt được bản chất nội tại. ‘được sanh ra’ từ chỗ liên kết với một nguyên nhân. ‘Đạt được sự hiện hữu mới.’ Từ việc đạt được những trạng thái như thế. Tăng thêm vào từ này giới từ (*abhi*) các hiện trạng này được coi như ‘đã đạt đến được tái sanh trọn vẹn.’ ‘đã hiện khởi’ đã là điều hiển nhiên rồi., [360] ‘đã khởi sanh’ *có nghĩa là* ‘được nổi dậy từ quá khứ.’ Tăng thêm từ này với giới từ (*sam*) ta cho rằng các hiện trạng này được xuất hiện trở lại ‘đã hiện ra’ *có nghĩa là*: hiểu theo nghĩa đang xuất hiện trở lại. Các hiện tượng này tiếp tục tồn tại ‘nổi lên ‘tương sanh’ *có nghĩa là* chúng đã xảy ra vì liên kết được với những nguyên nhân. Lý do trong việc nhắc đi nhắc lại ‘đã trở dậy’ nên được hiểu theo phương pháp đã nói ở trên.’ Gộp trong số các điều đã được nổi lên’ *có nghĩa là* được coi như một phần của caùc pháp đã nổi lên. ‘Sắc (vật chất), thọ, tưởng, hành, thức’ – điều này ám chỉ bản chất nội tại thuộc các pháp nổi lên. Việc diễn giải trong câu trả lời thứ hai về câu ‘vị sanh tồn; nên được hiểu theo cách phủ định của những gì đã nói đến ở trên. Việc diễn giải câu trả lời thứ ba cho thấy ý nghĩa xem ra đã quá rõ ràng.

Và tam đề này đã được chứng tỏ được hoàn thành nhờ cơ hội đã xảy ra là hai lần (quá khứ và tương lai). Tuy nhiên sự chín mùi nơi nghiệp chương cũng đã có hai lần cơ hội: ‘đến ngay sát na này’ và điều không đạt đến được như vậy. Người ta cho là điều đầu tiên ‘đã xuất hiện; và điều thứ hai có thể nổi lên ngay lập tức sau tâm (chính là nghiệp), hay không thể xuất hiện cho đến khi kết thúc sau hàng ngàn thế hệ. Nhưng do chúng có tương quan nhân quả kéo dài. Hiện trạng này không phải không tồn tại, nhưng đã trở thành [một loạt] những hiện trạng có khả năng nổi lên. Và ngài đã phán: - cho là, Potthapada, có một “linh hồn” vô sắc khái niệm về tâm, ngay cả sau đó đối với người này những tâm đã nổi lên không lâu dài hơn như khi các tâm này đã diệt.’ [63] Như vậy ở đây, trong suốt cuộc sống nơi cõi Dục giới này, tâm liên quan với cõi vô sắc lại nổi lên, cho dù tâm hữu phần đầu tiên có bị diệt, tuy nhiên, đến phiên tâm cao hơn này cũng bị diệt, thì tâm sau này chắc chắn sẽ nổi lên. Như vậy bản ngã, nếu được phát hiện ra như là một loạt các hiện trạng vô sắc, vẫn không được coi như là phi hiện hữu, nhưng trở thành hàng loạt các hiện trạng tiềm năng. Như vậy thì kết quả nghiệp chương lại có hai đặc tính.

Đến đây nếu như nghiệp thiện và bất thiện đã đưa ra lại cho ra kết quả, chắc sẽ không có cơ hội làm nổi lên bất kỳ một pháp nào khác, nhưng một nghiệp chương như vậy lại có hai đặc tính: kết quả nó

đem lại có thể là bất biến hay là không. Năm loại nghiệp chướng đem lại kết quả ngay lập tức.<sup>[64]</sup> Tám thiện chướng từ Thánh Đạo: như nghiệp chướng đã được đề cập đến có một kết quả bất biến. [361] và kết quả có thể xảy ra ngay lập tức hay là không. Trong trường hợp đầu tiên người ta cho là điều này đã xuất hiện; còn trong trường hợp sau lại không xuất hiện. Cho dù sự chín mùi của hai loại nghiệp chướng đó nổi lên ngay lập tức sau khi ý nghiệp chướng, hay ngay vào lúc kết thúc các chu kỳ cả hàng ngàn thế hệ, người ta không cho rằng điều này không xảy ra được vì lý do ý nghĩa của tương quan nhân quả liên tục; điều này chỉ được biết đến như là các ‘hiện trạng có khả năng nổi lên.’ Đạo của Metteyya (Path of Metteyya), Đức Phật tương lai được cho là không xuất hiện; kết quả chỉ là ‘những hiện trạng có khả năng sanh khởi.’

Trong phần diễn giải tam đề ‘quá khứ’<sup>[65]</sup> ‘quá khứ’ có nghĩa là đã vượt qua được ba sát na<sup>[66]</sup> “Diệt” có nghĩa là đã đạt đến sự chấm dứt. ‘Đã xa lìa’ có nghĩa là đã đi đến phá hủy, ra đi vĩnh viễn. ‘Đã biến chuyển’ có nghĩa là đã biến đổi bằng cách loại bỏ bản chất ban đầu. ‘đập tắt’ có nghĩa là đi đến chỗ được gọi là sự chấm dứt. Từ ‘hủy diệt’ đã được tăng thêm sức mạnh bằng cách thêm vào tiếp đầu ngữ *abhi*. Phân hủy sau khi đã nổi lên.’ Có nghĩa là ra đi vĩnh viễn sau khi đã xuất hiện (sinh ra đời). Lý do nhắc đi nhắc lại từ ‘quá khứ’ này đã được đưa ra ở trên, trong các từ tiếp theo sau đây [‘tương lai’ v.v...]ta cũng nên hiểu theo cùng một phương pháp. ‘Được gộp trong những điều quá khứ’ có nghĩa là được liệt vào một phần trong quá khứ. Những pháp quá khứ này là gì vậy? “Sắc, thọ, tưởng, hành, thức.” Và cũng như vậy đối với từ ‘tương lai,’ v.v...

Trong phần diễn giải tam đề về ‘có cảnh quá khứ’<sup>[67]</sup>: - trong đoạn ‘liên quan đến các pháp quá khứ,’ chỉ có các pháp hy thiếu và đáo đại nên được hiểu mà thôi, vì những pháp này nổi lên có liên quan đến quá khứ.

Trong phần diễn giải tam đề <sup>[68]</sup>‘nội phần’ – cặp từ ‘đối với các chúng sanh này, chúng sanh nọ,’ toàn bộ chúng sanh được bao gồm ở đây. Cả hai từ ‘cá nhân’ và ‘có thể qui về mình’ đều là hai từ đồng nghĩa với ‘thuộc phần riêng của chính mình.’ ‘của chính mình’ có nghĩa là trở nên của mình. ‘Cá nhân’ có nghĩa là thuộc về mỗi người một cách riêng rẽ. ‘thành do thủ’ có nghĩa là được thiết lập nơi thân của chúng sanh. Tuy nhiên, chúng có thể được sinh ra do nghiệp chướng hay không. Nhưng nhờ chấp thủ, chiếm lấy, sử lý một cách sai trái, ‘thành do thủ’ được đề cập đến ở đây. ‘đối với những chúng sanh khác.’<sup>[69]</sup> Có nghĩa là đối với toàn thể các chúng sanh còn lại chỉ trừ chính mình. ‘đối với những người khác’ chỉ đơn thuần là các từ đồng nghĩa mà thôi. Ngay cả điều còn lại cũng đã được đề cập ở trên. ‘Cả những điều đó’<sup>[70]</sup> có nghĩa là cả [nội phần bên trong lẫn ngoại phần]<sup>[71]</sup>

Trong từ đầu tiên ‘có cảnh nội phần.’<sup>[72]</sup> Ta nên hiểu là các pháp hy thiếu và đáo đại. [362] Trong từ thứ hai, ta cũng nên hiểu như vậy đối với các pháp vô lượng. Trong từ thứ ba, ta chỉ nên hiểu các pháp hy thiếu và đáo đại mà thôi. Những từ vô lượng không thể lúc này được hiểu là cảnh ngoại phần, lúc khác lại là nội phần đối tượng được.

Việc diễn giải tam đề về các ‘sắc pháp’ đã rõ ràng.

-ooOoo-

## Chương II

### NHỮNG NHỊ ĐỀ VÀ CÁC NHÓM KHÁC

Trong số những [lời công bố]nhị đề, trong việc diễn giải hiện trạng ‘vô sân’<sup>[73]</sup>: - ‘có tâm từ’<sup>[74]</sup> đang thực hành từ tâm, ‘lòng yêu thương’ là phương pháp thực hành từ tâm; ‘tình thân ái’ là một hiện trạng tâm được phú cho tâm từ, chính là tạo ra tâm từ.<sup>[75]</sup> ‘Chăm sóc dịu dàng’ có nghĩa là cảnh giác, nghĩa là ‘một người bảo vệ’ chăm sóc chu đáo dịu dàng chính là phương pháp chăm sóc như thế. ‘cách chăm sóc dịu dàng’ đó là một hiện trạng chăm sóc chu đáo. ‘tìm lợi ích’ chính là tìm kiếm làm điều tốt. ‘từ mẫn’ (bi) chính là thực thi xót thương. Và thông qua toàn bộ những từ này cả tâm từ, đạt đến được trong Thiền định (jhana) kể cả cận hành định và nhập định. Qua những từ còn lại vô sân đã được mô tả một cách trần tục và siêu thế.

Trong việc diễn giải ‘vô si’<sup>[76]</sup>: - trí hiểu rõ<sup>[77]</sup> Khô Đế (insight into Ill)có nghĩa là hiểu rõ sự thật đau khổ. Và cũng giống như vậy đối với tập khởi của khổ, v.v... và ‘về những vấn đề này trí hiểu rõ Khô Đế’ xuất hiện trong khi nghe, khi quán sát, bằng đặc chứng và phản tỉnh. Cũng giống vậy đối

với ‘khô tập.’ Nhưng trí ‘hiểu rõ diệt’ chỉ xuất hiện ở nghe, đắc chứng và phản tỉnh. Cũng giống như vậy đối với trí ‘hiểu rõ về Đạo’ [78] ‘Những điều kể trên’ *có nghĩa là* trong một phần quá khứ; những điều sau, *có nghĩa là* trong phần tương lai.; ‘trước kia và sau này’ *có nghĩa là* cả hai. ‘nguyên nhân chỉ định rõ nơi các pháp sanh khởi theo nhân quả,’ *có nghĩa là* đây là nguyên nhân; đó là hậu quả [79] phụ thuộc vào nguyên nhân này mà kết quả được tạo ra. Như vậy đây chính là trí (hiểu biết) những nguyên nhân và hậu quả.

Tiếp theo sau, trong phần diễn giải về ‘tham lam’ [80] những điều sau đây chính là ý nghĩa các từ chưa được nhắc đến cho đến nay.

‘Tham luyến’ là thực hành ‘tham dục’ ‘tham đắm’ lại *có nghĩa là* tham dục mạnh mẽ. Vương vấn lại là một cách dẫn dắt thường xuyên các hữu thể vào con đường dục vọng. ‘Cách phục tùng đề tiện’ lại là chiều theo với, *có nghĩa là* đi theo những ước muốn tham dục của ta. ‘vui thích’ ám chỉ điều này điều nọ các chúng sanh do tham lam trước bất kỳ tham lam hiện hữu nào lại cảm thấy khoái cảm, hoặc chính thói tham lam cảm thấy sáng khoái trong đó. Khát ái một khi nổi lên như là đối tượng lại chính là ‘niềm cảm khoái’ vậy. Tâm tham đắm’ *có nghĩa là* từ được mô tả ở trên không phải thuộc một chúng sanh thường xuyên, nhưng chỉ thuộc tâm mà thôi. ‘tham muốn’ *có nghĩa là* do các đối tượng tham lam mong ước có được. ‘say mê’ *có nghĩa là* nhờ qua sức mạnh thuộc bản chất thấp kém, các tạo vật tỏ ra yếu đuối tiêu tụy do tham lam. Thói ‘ngầu ngẩn’ chính là chộp bắt lấy bằng nhai nuốt và kết thúc. Thói tham lam *có nghĩa là* vì tham muốn các chúng sanh trở nên thêm khát, thực hiện thói tham dục đó. Hoặc giả thói tham lam còn có nghĩa là ‘Sân tâm’ như chúng ta thường nói đến một cánh rừng rậm (dày đặc). Từ tiếp theo sau đây cũng có [cùng ý nghĩa] nếu như chúng ta tăng thêm một tiếp đầu ngữ “*pali-*” vào hai từ này có thể có ý nghĩa là thêm khát ăn tạp. [81] ‘Dính mắc’ *có nghĩa là* thông qua tham lam ta bám víu lấy, hay bám riết lấy. Tham lam lại ‘sa đoạ’ hiểu theo nghĩa đắm đuối, chìm đắm, mong cầu’ hiểu theo nghĩa bị lôi cuốn theo. Như người ta nói rằng mong cầu lôi qua kéo lại người này đầu thai nơi cõi này hay cõi nọ. Thói ‘say mê’ [82] *có nghĩa là* ‘đổi trả’ lừa gạt. ‘genitrix’-vì tham muốn hạ sanh ra chúng sanh trong cuộc sống được đổi mới. Như người ta thường nói:

*Một người ham muốn sinh con;  
tâm linh phóng dăng lang thang tối ngày.*

‘Progenitrix’ [tiếp đầu ngữ *san* ám chỉ tính tham lam] các chúng sanh đang bị xiềng xích trong vòng đau khổ đó. ‘Seamstress’ như công việc may vá, vì giống như một người thợ may, khâu từng miếng vải lại với nhau, chính vì thế tham lam cũng may, gắn các bá tánh lại trong vòng tử và tái sanh. Chính vì thế công việc may vá được nói đến ở đây với ý nghĩa khâu các ba tánh lại với nhau. ‘cô ta gài bẫy’ *có nghĩa là* khát ái có một cái lưới với nhiều kinh nghiệm nhục dục. Hay một cái lưới rung lên và tóm lấy con mồi. ‘ái hà’ như bị dòng thác chảy nhanh lôi kéo đi, hay như tình trạng ẩm ướt vậy. vì người ta thường nói:

*Những đứa con trai [83] đến với niềm vui thấm ướt và dính kết.*

Cả hai [tính từ này] ở đây *có nghĩa là*.

‘VisatTīkā’ [84] ái tỏa lan có nghĩa trải rộng ra, phân tán, kéo dài ra, hấp dẫn, lường gạt, làm cho mê muội, mang nọc độc, có căn nọc độc, có quả nọc độc, thường thức nọc độc, thấm nhập vào; hoặc, khát ái đó lan tràn ra, trải rộng trước sắc, thanh, khí, vị, xúc pháp tràn rộng trên gia đình, và đám đông. Từ ‘thread=lời ái thẳng’ ám chỉ sự mất mát và tai họa như nếu [tham lam] giống như một sợi dây cột chặt giỏ cá [85] lại và người ta lại nói: ‘Hỡi chư vị Tỳ-khưu, sợi chỉ chính là một biểu tượng về hỷ ái [86]. ‘Phân tán ra’ *có nghĩa là* trải rộng ra trên đối tượng’ ‘nàng thôi thúc’ *có nghĩa là*, lòng tham lam khiến cho chúng sanh phải vất vả để có được điều này điều nọ.. ‘người vợ’ *có nghĩa là* giống như một người bạn, tham lam làm cho chúng ta phải đau khổ chứ không làm hao mòn; nàng không làm cho chúng sanh đau khổ để héo hon trong vòng tái sanh trong cuộc sống mới; ở bất kỳ nơi nào chúng sanh được tái sanh, nàng giống như một người bạn yêu dấu. Nàng đều tràn ngập chúng sanh với niềm thọ lạc sa đoạ. Chính vì vậy người ta nói:

*Đàn ông kết giao với kẻ lang thang khát ái  
Cho dù sống chết, chàng cũng không thể vượt qua nổi  
Chàng cứ thế chu du rồi tái sanh cách khác hẳn [87].*

‘Nhắm tới’ chính là định vị trí về điều gì. ‘Hướng tới tái sanh’ *có nghĩa là* sợi dây tái sanh, chúng sanh được dẫn tới bất kỳ nơi nào nó muốn. ‘Một cánh rừng’ – trong đó tham lam tìm ra được phương cách để nâng lui tới thăm, trở nên dính chặt vào đối tượng này nọ. Hoặc giả như ăn xin.<sup>[88]</sup> ‘Cánh rừng’ từ này trong tiếng Pali có cũng đồng nghĩa với một vắn thêm nữa.<sup>[89]</sup> Hay vì một cánh rừng thì giống như một tham lam mạnh mẽ giống như một cách rừng trong đó có loại cây độc<sup>[90]</sup> mọc lên. *Vanatha có nghĩa là* giống như một cánh rừng rậm rạp mọc lên, ấy vậy tham lam vẫn mạnh hơn. Như người ta nói như sau:

*Hỡi các bạn, hãy chặt cả một cánh rừng đừng chặt chỉ một cây.*

*Hiểm nguy, sợ hãi từ rừng đó đã khởi sanh,*

*Chặt đi cánh rừng và mọi thứ mọc trong đó.*

*Để cho bạn được tự do và không lạc đường.*<sup>[91]</sup>

Thói ‘thân thiết’ *có nghĩa là* kết giao với<sup>[92]</sup> ý nghĩa ở đây là giao cấu với. [365] Ở đây có hai loại, thói thân thiết thuộc ước muốn tự nhiên và thân thiết anh em, ở đây được hiểu theo nghĩa thứ nhất. ‘sự âu yếm’ chính là sự gắn bó, quyến luyến ‘ước muốn’ là cách thực hành chiếm lấy một chỗ nào đó trong trái tim của người khác. Và về vấn đề này người ta cũng có nói đến như sau: ‘Ôi hoàng thượng, ngài làm chúa tể bốn và tám mươi thành phố, thành phố thủ đô hoàng gia có tên Kusavati. Đối với những thành phố này, ôi hoàng thượng, hãy để cho ước muốn ngài được toại nguyện, hãy nhanh chóng ước muốn sống!’<sup>[93]</sup> *có nghĩa là* hãy biến chúng thành của ngài. ‘kết buộc’ như anh em họ hàng, *có nghĩa là*, tham lam liên kết chúng ta với cá nhân đối tượng tư duy, hay liên kết cá nhân với nhau hiểu theo nghĩa na ná như anh em họ hàng, còn hiểu theo nghĩa một sự phụ thuộc liên tục thì không có quan hệ họ hàng nào bằng khát ái cả. ‘mong mỏi’ *có nghĩa là*, từ chỗ tàn phá<sup>[94]</sup> của tham lam đối với đối tượng, *có nghĩa là* cả việc tự phân bố trên đối tượng và ăn hết phần của đối tượng mà không thấy hài lòng. ‘tham vọng’ *có nghĩa là* nhiệm vụ, ‘máu tham’ là một hiện tượng tương tự.

Đến đây để chứng tỏ cho thấy mục tiêu của khát ái đó có chín từ sau đây đã được đề cập đến. Ở một khía cạnh nào đó ta coi ý nghĩa của từ *asa* *có nghĩa là* ‘mong mỏi’ chúng ta tỏ ra khao khát chiếm đoạt đối tượng hữu hình và các đối tượng khác nữa. Trong đó năm đối tượng đầu tiên ám chỉ những dục lạc. Đối tượng thứ sáu ám chỉ thói tham lam đối với ‘những nhu cầu thiết yếu’<sup>[95]</sup> và được nói đến ở đây đặc biệt đối với các vị ẩn sĩ. Ba từ tiếp theo sau ám chỉ những điều cơ bản thuộc lòng tham vô độ của người đời. Vì đối với họ không có gì quý hoá hơn là tài sản, con cái và cuộc sống.

‘Điều này thuộc về tôi, là của tôi’ ‘người này đã cho tôi điều này, người ta không cho tôi điều này’ – như vậy tham lam khiến cho con người ta lâm bầm, từ đó sinh ra tính lâm bầm (*jappa*) và hai từ sau đây được tăng thêm nghĩa bằng cách thêm vào các tiếp đầu ngữ. Các từ tiếp theo, bắt đầu như vậy, đề sắp loại hai từ tiếp theo bằng một cách khác. Ta lại đề cập đến từ ‘lâm bầm’ (*mumbling*) và tình trạng nói lâm bầm. ‘Hoan lạc’ *có nghĩa là* một sự chiếm đoạt liên tục, một sự lôi kéo theo trên bình diện các thú vui lạc thú. Tiếp theo sau là những [méo mó uốn cong] đây ý nghĩa đối với các đam mê lạc thú. Thói bê tha, là một trạng thái của một người buông thả theo thói bê tha nhục dục.

‘Tham bồng bột’ là tên đặt cho khát ái vì đó chúng ta phải lo lắng bị kích động ở những chỗ phải chiếm được bất kỳ điều gì. Giống như con chó vẫy đuôi. Lòng tham lam lại là ước muốn một cách khôn khéo những điều khoái cảm, *có nghĩa là*, các đối tượng, hiện trạng như vậy được gọi là ‘khao khát’ [366] ái dục đối với những gì không thích hợp, như là đối với mẹ, dì v.v...đó là ‘tình cảm loạn luân’. Tham lam mạnh mẽ cho dù có nổi lên liên quan đến điều gì thích hợp cũng là thói ‘tham lam trái luật pháp.’ Hay phát xuất từ những câu nói như ‘tình cảm nồng nàn’ ‘trái luật pháp’ cho dù có chính đáng hay không thì ái dục nổi lên được gọi là ‘tình cảm loạn luân’ hiểu theo nghĩa là không đúng đắn. Và tham lam trái luật pháp’ hiểu theo nghĩa không bình thường. ‘thèm muốn, *có nghĩa là*, các đối tượng ta thèm khát. Một hành vi như vậy *có nghĩa là* ‘đói khát’. ‘vọng cầu’ là một ước muốn điều gì đó. ‘Ghen tương’ là một hành vi ghen tương. Năn nỉ khẩn thiết chính là ‘khẩn cầu’.

Khát ái có được năm dục lạc chính là ‘dục ái’ ‘khát ái tái sanh’ chính là hữu ái’ cả sắc và vô sắc.<sup>[96]</sup> ‘phi hữu ái’ là ước muốn không phải đầu thai trở lại. Được gọi là đoạn kiến.

‘Ái sắc’ chính là khát ái một sắc hữu mà thôi. ‘Ái phi sắc’ là khát ái được vô sắc hữu. ‘ái có quan điểm’ (*passion for opinions*) kèm theo với đoạn kiến.<sup>[97]</sup> Aùì đoạn diệt chính là ái đoạn kiến. Sắc ái là khát ái những điều trông thấy. Và cũng như vậy đối với thịnh, khí, v.v...

Ý nghĩa từ ‘bộc lưu’ (lũ, lụt), đã được thảo luận,[98] giống như chướng ngại vật, khát ái cũng cản đường các hiện trạng thiện. Như vật che [chúng] điều đó [được gọi là] vật che phủ[99] về ‘những kiệt phước’ nó trói buộc chúng sanh vào vòng luân hồi. Tiến đến tâm thì tham lam gây ô nhiễm tâm, làm cho tâm phải ô nhiễm, và như vậy là ‘tùy phiền não.’ Còn ‘xâm nhập’ tham lam phải bỏ khi nó nổi lên trong tâm như tùy miên, tham lam năm ngũ lâu dài trong chúng ta, như một khuynh hướng mạnh mẽ.[100] Nó chiếm đoạt lấy các hành vi tốt đến lượt mình bằng cách không gây khổ sở khi nó nổi lên. Đây chính là ý nghĩa đích thực. Trong câu ‘kẻ trộm cướp bóc người đi du lịch. Người nghiện rượu cướp bóc người đi xa.’ v.v... điều này ngầm hiểu là chúng chiếm đoạt, cấm cản đường họ đi. Chính vì thế ở đây ‘xâm nhập’ cũng nên được hiểu theo nghĩa chiếm đoạt.

[Tham lam] giống như ‘cây leo’ hiểu theo nghĩa nó bao phủ. Ở chỗ nào cây leo xuất hiện.

*Cây leo tự vươn lên cao, và đứng thẳng trước gió.* [101]

Khát ái này được nói đến như một loại cây leo. [Tiếp theo] về ‘vật dục’ vì muốn có được nhiều điều; đây chính là ‘nhân khổ’ có nghĩa là những đau khổ trong cuộc sống mới tái sinh nơi kiếp sau.; ‘cội khổ’ cũng ám chỉ những đau khổ đó; ta cũng gọi ‘nguồn khổ.’

[Thói thèm khát] lại giống như ‘cạm bẫy’ vì nó trói buộc. ‘cạm bẫy Ma-vương’ tức là cạm bẫy do ma vương sử dụng. Nó giống như một chiếc lưới đánh cá. Vì thật khó lòng có thể gỡ ra được. Và nó là chiếc lưới cá do ma vương sử dụng. Nó là ‘lãnh địa của ma vương’ vì nếu bị khuất phục thì chúng sanh không thể vượt qua được. Ma vương chiếm lấy quyền trên họ.[367] Nó còn là một ‘ái hà’ [102] hiểu theo nghĩa dòng nước chảy xiết, một ‘ái như dây xích’ là bởi vì do khát ái chúng sanh bị buộc chặt và bị dẫn đi như con chó từ đầu tới chỗ bạn không muốn; và khó lòng đổ đầy, ái hà còn giống như một ái như ‘đại dương’

Trong việc diễn giải tư sân hận[103]: - ‘hắn đã làm hại tôi’ có nghĩa là đã đem lại cho tôi những điều thất lợi[104] theo cách thức này ý nghĩa của toàn bộ [nhóm] từ này nên được hiểu kỹ càng. ‘hoặc giả khi vô căn có những điều phiền toái tạo ra’ có nghĩa là tức giận vô căn cứ. Thí dụ như có người nổi giận nói rằng ‘mưa tầm tã,’ ‘chẳng mưa gì cả,’ ‘trời gì mà nắng thế,’ ‘chẳng nắng chút nào’. Người đó nổi nóng khi gió thổi mạnh, khi gió không thổi. Nổi nóng khi không thể quét lá bồ đề đi được. Khi không thể mặc áo cà sa được. Người đó bức tức với gió. Khi không được khoe người đó bức tức với cả gốc cây. – Liên quan đến những tình huống trên ta đề cập đến điều này. Và trong chín mươi cơ hội được nói đến ở trên [trong bản văn] vì những cơ hội này liên quan đến chúng sanh, mỗi cơ hội lại được chia ra thành ý, khẩu và thân [gây hại hay làm lợi]. Những điều làm trái ý vô lý nổi lên liên quan đến các pháp lại không được chia ra như vậy. ‘điều gây trái ý’ lại là điều trái ý tâm. Mạnh hơn điều đó chính là ‘phản uất’ ‘mối ác cảm’ chính là việc phản kháng. ‘Tính thù địch’ điều đó là tạo đối kháng. ‘Tính bần gắt’ chính là trở nên bức tức. ‘tình trạng giận dữ’ ‘tình trạng căm phẫn’ các từ này được tăng thêm cường độ bằng cách thêm vào những tiếp đầu ngữ (*pa, sam*). ‘Sân hận’ thì gây xúc phạm (hoặc gây hồng việc) Trong ‘hiềm hận’ ‘ghét cay ghét đắng’ các từ này được tăng thêm nghĩa bằng các tiếp đầu ngữ, ‘sự hỗn loạn tâm’ có nghĩa là bị bất ổn tâm’ ‘cái đáng ghét’ chính là [ghét] làm đòi truy tâm khi nó nổi lên. ‘phản nộ’ là tức giận. Cách phải bức tức chính là ‘nổi giận’ hiện trạng một người tức giận gọi là ‘sự phản nộ’ đến đây để chứng tỏ phương pháp nói trên ‘sân hận, sân độc’ được nói trong việc diễn giải về tâm bất thiện[105] Chính vì thế theo như điều được nói ở đây về sân hận. ‘toàn bộ’ những pháp đó đã được mô tả như là ‘làm nghịch ý’ xuống cho đến ‘phản nộ’ bất kỳ pháp nào được nói đến ở trên trong phương pháp vừa kể về ‘sân hận, và sân độc’, v.v... cũng được nói là hận thù. Theo cách này là có cảm tình được thực hiện ở đây. Vì bằng cách làm như vậy lỗi nhắc đi nhắc lại được tránh.

[368] Việc diễn giải về si mê[106] nên được hiểu theo nghĩa ngược lại với điều đã được nói đến về vô si và dưới mọi khía cạnh sẽ được làm rõ trong việc bình giải về *Phân tích*[107]

Các pháp nhờ đó [sáu nhân] một trong số đó được coi như là đồng sanh’ [108] có nghĩa là, bất kỳ các pháp nào, cho dù chính chúng nằm trong số sáu nhân đó hay không. Chúng đều thuộc loại pháp hữu nhân. (*sahetuka*). Chính vì thế các từ trái nghĩa, là ‘vô nhân. Ở đây nhân chỉ là một nhân mà thôi. Nơi nào có hai ba nhân xảy ra cùng một lúc thì từ ‘nhân’(condition) cũng được áp dụng. Nhưng ở đâu si mê xuất hiện câu hành hoài nghi và phóng dật thì pháp là nhân (si mê) không câu hành. Với những nhân khác. (*ahetuko*) cũng vậy đối với việc diễn giải các nhị đề (couplet) về các pháp tương ưng với một nhân’ [109]

Trong phần diễn giải nhị đề về các [pháp] hữu vi, [110] câu ‘pháp đó không có tương quan nhân quả, thì pháp đó... [111] và điều ám chỉ đến vô vi giới’ được nhắc đến trong nhị đề trên, lại được dùng ở số ít. Nhưng trong nhị đề ở trên, vì câu hỏi được đặt ở số nhiều, thì câu trả lời tiếp theo sau cách hướng dẫn trên dành cho câu hỏi và cũng phải dùng số nhiều như: - các pháp này không có tương quan nhân quả với nhau. [112] Điều này cũng áp dụng cho câu trả lời tiếp theo sau: - đây là những pháp hữu kiến.’ [113]

Trong phần diễn giải nhị đề ‘đáng bị biết một phần...’ [114] ‘bằng nhãn thức’ có nghĩa là được biết thông qua sắc xứ. và cũng như vậy ý nghĩa hoàn toàn giống nhau đối với các từ còn lại. Và ở đây, ‘đáng bị biết một phần có nghĩa là nhận thức được thông qua sắc xứ hay thính xứ. ‘Không đáng bị biết bằng một phần khác’ có nghĩa là không thể nhận thức được hoặc là bằng sắc xứ hay là bằng thính xứ. Điều này là như vậy. Vì như ta đã nói ở trên, trong bản nội dung toát yếu, đó là nhị đề được tạo nên là do có sự khác biệt nơi ý nghĩa của hai từ, nhị đề không hề có hình thức như: - ‘Những pháp nào đáng mất biết thì những pháp ấy không đáng tai biết.’ nhưng có ý nghĩa đối với các cảnh sắc là do nhãn thức biết. Nhưng cảnh thính thì không thể biết được. Nhị đề duy nhất này có dạng: - ‘Những pháp nào đáng do mất biết, thì những pháp đó không đáng do tai biết, ngược lại, những pháp nào đáng do tai biết, thì những pháp đó không đáng do mất biết.’ Như vậy hình thành những nhị đề từ bốn một với mỗi một trong số năm xứ, quyền vật, một bộ gồm hai mươi nhị đề cần được thấu hiểu rõ ràng.

[369] Rồi điều gì diễn ra? Phải chăng không có bất kỳ nhận thức đặc biệt nào bằng ý hay sao? Phải chăng vì lý do đó chẳng có nhị đề nào liên quan đến điều này hay sao? Vẫn có cách tâm như vậy, nhưng lại chỉ tiềm ẩn mà thôi, ở đây không có việc định rõ hoàn toàn nào cả. Vì không có bất kỳ việc định rõ nào cho thấy điều gì không thể nhận thức được bằng nhãn thức. Như vậy trong trường hợp ý thức, không có nhị đề nào vì không có sự xác định hoàn toàn nào cả. Tuy nhiên, điều này có nghĩa là có những pháp có thể biết được bằng một phần này, mà không thể biết được bằng cách khác, bằng ý thức chẳng hạn. Chính vì vậy, cho dù điều này không được khẳng định, ta nên hiểu theo những gì đã có được về tâm.

Cho đến giờ, chỉ có các pháp thuộc cõi Dục giới là có thể biết được bằng một số hiện trạng chứ không bằng các pháp khác nơi cõi Dục giới, như số lượng đối với ý thức. Các pháp thuộc cõi sắc giới và các cõi khác cũng biết được bằng một phần chứ không phải bằng các pháp khác thuộc cõi dục giới. Ngay cả các pháp thuộc cõi Dục giới cũng có thể biết được bằng một phần chứ không bằng một số pháp khác thuộc cõi sắc giới, nhờ đó mà ngay cả các pháp thuộc cõi sắc giới và một số hiện trạng khác cũng có thể biết được nơi một số trường hợp và không phải ở các trường hợp khác. Nhưng các pháp thuộc cõi dục giới, các pháp thuộc cõi sắc giới, thuộc các cõi không được kể đến thì không thể biết được các pháp thuộc cõi vô sắc giới. Và các pháp thuộc cõi vô sắc giới lại có thể biết được do một phần và không biết các pháp vô sắc giới khác. Trong đó ngay cả có một số có thể biết được và số khác lại không biết được các pháp thuộc cõi vô sắc giới. Các pháp thuộc cõi Dục giới và các pháp khác các pháp không gồm tóm lại không thể biết được.. còn nữa, các pháp không bao gồm, vì Níp bàn không thể nhận ra được, lại do một số biết được và không biết được các pháp không bao gồm ra. Và trong số này, vì không thể được biết bằng Đạo và thánh quả, một số có thể biết được một số còn một số khác thì không biết được pháp không bao gồm. Như vậy ta nên nhận thức nhờ vào những gì đã nắm được nơi [kinh nghiệm tâm] [115]

Trong phần diễn giải về các ‘lậu hoặc’ [116] các tham ái năm dục lạc được gọi là ‘các dục lậu.’ Àuì dục muốn sống trên cõi thiên đàng sắc giới, và nơi cõi vô sắc, lòng ước ao nhập thiền Jhana, lòng thèm khát cùng hiện hữu với thường kiến được gọi là lậu tái sanh, hữu lậu’ như ước muốn được tái sanh. Có tới sáu mươi hai tà kiến được biết đến với danh nghĩa là các ‘tà kiến lậu.’ Vô tri về tám diễm [117] được gọi là vô minh lậu.

Để phòng ngừa lẫn lộn, những lậu hoặc nên được xem xét dưới một hay nhiều tiêu đề, như chúng xuất hiện đây kia [trong Kinh Phật]. Như vậy về góc độ ý nghĩa chúng được coi như là lậu hoặc hiểu theo nghĩa chúng là một chất say ‘kích thích lâu dài,’ Trong Luật [118] (Vinaya) có hai tiêu đề đã được chấp nhận: - ngăn ngừa các lậu hoặc ở ngay trên cõi đời này, diệt trừ chúng ở cõi đời sau. Trong Tạng Kinh (Suttanta) thoát tiên có ba cách phân loại: - thí dụ như trong kinh Salayataya Sutta [119]: - có ba loại lậu hoặc, hữu lậu – dục lậu, sanh lậu, và vô minh lậu,’ và rồi lại có cách phân chia thành năm phần như trong kinh Nibbedhika Sutta [120]: - Hối chư vị Tỳ-khưu, có những lậu hoặc dẫn đến địa

ngục, [370] lại có lậu hoặc dẫn đến cõi súc sanh, đến cõi Nga Quỷ (peta), dẫn đến cuộc sống nhân loại, đến cuộc sống thiên cung.’ Trong Kinh Ahuneyya[121] có sáu phạm trù: - Hối chư vị Tỷ-khuru, có các lậu hoặc cần phải được diệt trừ do thu thúc, nhờ thọ dụng, nhờ nhẫn nại, nhờ tránh né, nhờ đoạn tận và nhờ tu tiến.’ Trong kinh Sabbasava[122] thêm vào sáu phạm trù này một phạm trù nữa là diệt trừ nhờ vào tu tiến’ làm thành bảy phạm trù. Nhưng ở đây ta chỉ trình bày thành bốn phạm trù mà thôi. Và định nghĩa của các phạm trù này như sau: - tham muốn dục lạc, cộng lậu hoặc làm thành ‘dục lậu’

Lậu hoặc liên quan đến tái sanh sắc giới và vô sắc giới, phạm trù tay đôi này là do nghiệp chướng ở kiếp trước và điều xảy ra tiếp theo sau chính là tái sanh lậu. Kiến lậu chính là những tà kiến, vô minh lậu chính là vô minh vậy.

‘Liên quan đến dục’ [123] có nghĩa là, những ước muốn thuộc năm dục lạc ‘tham dục’ là ước muốn được gọi như vậy là vì, không phải chỉ là cố ý hay ước ao chính trực (tốt) ‘dục ái’ có nghĩa là Tham dục như là tham muốn lúc đầu và sau đó là nhiễm đắm. ‘hỷ lạc’, có nghĩa là, tham dục rồi sau đó là ước muốn kèm theo sướng khoái trong đó. Và hiểu Tham dục như trong toàn bộ các từ trên, ngoài ra ta còn hiểu được: khát ái, lòng ham thích, tính bồn chồn hiểu theo nghĩa thiêu đốt. Mê dục, hiểu theo nghĩa nuốt chửng và luyến dục. Cụ thể ‘điều này được gọi là dục lậu được phân tích thành tám từ.

‘Liên quan đến tái sinh’ [124]: - tham muốn được tái sanh (tái đầu thai)’ là ước muốn nổi lên nhờ vào việc khát khao tái dưới hình dạng cuộc sống nơi cõi sắc giới và vô sắc giới. Cũng nhờ phương pháp này ta nên hiểu các từ khác.

Cho là ‘thế gian này tồn tại vĩnh cửu’ đây là quan điểm được duy trì bằng mười hình thức ‘thường kiến’ ở đây ta cho rằng ‘thế gian’ bao gồm ngũ uẩn. Và thế gian này thì tồn tại thường kiến, vĩnh cửu và muôn đời. [371] ‘không vĩnh viễn’ là một quan điểm nổi lên như là đoạn kiến của những ai quan niệm cho rằng cùng một thế giới này sẽ bị tiêu diệt, ta cũng bị diệt vong. ‘Hữu biến’ thuộc về một học thuyết cho là ‘thế giới này thì hữu biến’ người chủ trương học thuyết này suy luận rằng các hiện trạng định tâm như thế người đó có thể đạt đến cõi sắc giới, hay cuộc sống vô sắc giới, và hiện nay đã gặp phải giới hạn của một phương cách Thiền định (Jhana). [125] – một kích cỡ của chiếc giỏ quạt thóc hay là một chiếc ly nông. – chính thế giới là một thế giới hữu biến nhờ những giới hạn của phương tiện này. Quan điểm hữu biến này là của cả hai phái thường kiến và đoạn kiến. Học thuyết này cho là trái đất này vô biên, chính là những ai cho là các hiện trạng định tâm như thế là người đó có thể đạt đến trên cõi sắc giới được hay cả cõi vô sắc, và giờ đây vị ấy tu tập đề mục rõ ràng và đạt được ấn chứng trong đề mục thế giới, thế giới là vô tận theo sự giới hạn của đề mục. Quan điểm này thuộc về cả hai Thường kiến và Đoạn kiến.

‘Mạng sống giống hệt như thân đoạn kiến’ là một học thuyết cho là theo đường lối của phái đoạn kiến cho là linh hồn thuộc một thân xác hoàn toàn hư nát, linh hồn này sẽ tiêu diệt khi thân xác cũng tiêu diệt. Trong mệnh đề kế tiếp, vì linh hồn được cho là hoàn toàn khác với thân xác, nên linh hồn sẽ không bị tiêu diệt khi thân xác bị tiêu tan đó là học thuyết theo hướng thường kiến.

Trong bốn quan điểm tiếp theo sau đây nói về vị Như Lai, quan điểm đầu tiên cho là, ngài là một thực thể vĩnh cửu[126] ngài sẽ được tái sanh trở lại sau khi chết, đó là điểm của phái thường kiến; quan điểm thứ hai cho là vị Như Lai không phải tái sanh trở lại, đó là quan điểm của phái đoạn kiến. Quan điểm thứ ba thì cho là ngài vừa tồn tại vĩnh cửu lại vừa không, đó là quan điểm của phái nửa thường kiến. Quan điểm thứ tư, cho là ngài chẳng hề tồn tại mà cũng chẳng phải không tồn tại đó là thuyết nguy biến kiến (Eel-wriggling - con lươn trường uốn). [127]

Đây là những ‘hiện trạng trở thành những lậu hoặc,’ lại cho là dục lạc và đầu thai trở lại là những trạng thái tham ái. [128]- các lậu hoặc vẫn gọn có ba pháp và nếu bàn rộng ra thì thành bốn.

Nhưng - người ta có thể đặt câu hỏi:- phải chăng ước muốn thiết tha để có một thiên cung, một cây như ý, một đồ trang sức, v.v... có phải là một dục lậu hay không? Không phải đâu. Và tại sao vậy? Vì tham thuộc năm dục lạc được từ bỏ do các vị chư thiên, phạm thiên ở đây, có nghĩa là, trên cõi dục. Giờ đây ái dục đó khi được đặt vào vị trí trong nhóm duyên[129] được biết đến duyên chính là tham đó; khi nó được đặt vào vị trí nhóm phược[130]. Chính là tham ác thân phược, trong nhóm phiền não[131] chính là phiền não tham. Nhưng ái dục khi nó đồng sanh với tà kiến thì nó có được xem là dục lậu hay không. Nó được gọi là tham ái thuộc về tà kiến. Như vậy người ta nói: những món qu

làm cho một người tham lam với tham thuộc về tà kiến là không có nhiều kết quả [372] cũng không có lợi ích lớn[132].

Hơn nữa, nó được chấp nhận riêng những chất say hoặc những lậu hoặc này theo thứ tự của các phiền não cũng như của các thánh đạo. Theo thứ tự của phiền não, dục lậu được đoạn trừ do tam đạo Bất lai, tái sinh lậu được đoạn do đạo A-la-hán, kiến lậu được đoạn trừ do đạo dự lưu, vô minh lậu được đoạn trừ do đạo A-la-hán. Theo thứ tự của thánh đạo, kiến lậu được đoạn trừ do đạo dự lưu, dục lậu được đoạn trừ do đạo Bất lai, tái sinh lậu và vô minh lậu được đoạn trừ do đạo A-la-hán.

Trong số những Kiết sử trong phần diễn giải về ‘ngã mạn,’[133] ‘tính tự cao tự đại trong tâm – tôi là người tốt hơn.’ Là một cách tự cao tự đại nổi lên như sau: trong thang nấc hoàn hảo tôi là một người tốt hơn. ‘Tự cao tự đại trong tâm – tôi là một người tốt bằng họ. ‘Tự cao tự đại trong tâm – tôi vẫn còn tốt như họ, phải chăng tính tự cao tự đại nổi lên như vậy sao: hiểu theo nghĩa bình đẳng tôi cũng là người tốt. Tự cao tự đại trong tâm – ‘tôi thấp kém hơn’ chính tính tự cao tự đại nổi lên như sau: Hiểu theo tính hèn hạ tôi là người thấp kém hơn. Như vậy có ba ngã mạn về cao hơn, ngang bằng và thấp hơn nổi lên trong ba hạng người. Nơi người cho là tốt hơn cả ba có thể nổi lên như sau: -Tôi là có thể là người tốt hơn, ngang bằng hay thấp hơn. Cũng như vậy nơi người ngang bằng và thấp hơn. Nơi người tốt hơn thì ngã mạn về tính tốt hơn là có thật, còn hai điều kia thì không. Nơi người ngang bằng thì ngã mạn về ngang bằng là có thật, nơi người thấp hơn thì có ngã mạn về thấp hơn là có thật. Điều này mang ý nghĩa gì vậy? Đó là nơi một người có tới ba loại ngã mạn có thể nổi lên. Nhưng trong tác phẩm *Khuddakavatthu Vibbanga (Tiểu Bộ Phân Tích)* trong phần sắp xếp về ngã mạn[134] đầu tiên người ta cho rằng một ngã mạn lại nổi lên ở cả ba hạng người.

‘Ngã mạn’ ‘kiêu hãnh’ và ‘tự phụ’ ám chỉ cách thức và hiện trạng. ‘tính kiêu căng’ hiểu theo nghĩa là đưa mình lên hay làm nổi bật lên hơn người khác. ‘Tính tự cao’ nơi một người có tính tự cao tự đại nổi lên, nó nâng người đó lên, giữ cho lúc nào cũng ở vị trí cao. ‘kỳ vọng’ hiểu theo nghĩa nổi lên cao hơn người khác. ‘Ngạo mạn (assumption)’ có nghĩa là đưa mình lên; tính tự cao tự đại lúc nào cũng thiên vị về tâm. Trong số biết bao nhiêu lá cờ, cờ nào nổi lên cao hơn những lá cờ khác được gọi là biểu ngữ (banner). Chính vì thế tính tự cao tự đại nổi lên liên tục hiểu theo nghĩa trội vượt hơn người khác và có liên quan đến những cách tự cao tự đại tiếp theo sau giống như một chiếc biểu ngữ treo ở trên cao. Tâm người nào ước muốn cao hơn thì được coi như là muốn trở thành một biểu ngữ (có nghĩa là, tự quảng cáo về mình (self-advertisement)). Một hiện trạng như vậy được gọi là ước muốn tự quảng bá về mình.’ Và điều đó xuất phát từ trái tim chớ không phải thuộc bản ngã thực sự; chính vì thế đây là ‘trái tim muốn tự quảng cáo về mình.’ Tuy nhiên, trái tim liên kết với ngã mạn lại muốn có một biểu ngữ. Và hiện trạng trái tim được liệt vào loại như thế chính là tính tự cao tự đại-phô trương.

[373] Trong bài diễn giải về tính ganh tỵ[135] ganh tỵ với lợi lộc, danh dự, kính trọng, cảm kích, đánh lễ, cúng dường được đồ dòn về cho người khác.’ Ganh tỵ có trạng thái là không thể chịu đựng, hay bất mãn về sự thịnh vượng của người khác; hay nói về những lợi lộc người khác có được, v.v... đối với những người này thì điều đó có làm được gì đâu? v.v... Ở đây ‘lợi lộc’ chính là thành công của tu sĩ về bốn nhu cầu thiết yếu, như là y phục, v.v... thực vậy một người hay ghen tỵ không thể chịu đựng được những lợi lộc người khác có được, nói rằng những thứ đó người này có dùng được đâu.’ ‘danh dự’ chính là đạt được những đồ thiết yếu và tốt đẹp. ‘Lòng kính trọng’ chính là hành vi tỏ ra kính trọng. ‘cảm kích,’ chính là hành vi yêu mến do tâm mà ra. ‘đánh lễ’ chính là chào hỏi trong năm cách giao tiếp.[136] ‘cúng dường’ chính là hành vi lễ Phật với hương hoa, v.v... ‘Ganh tỵ’ là hành vi ghen tỵ. Cách thức ghen tỵ được gọi là ghen ghét. Hiện trạng một người đang ghen tỵ gọi là thái độ ghen tỵ. ‘ganh tỵ’. v.v... là từ đồng nghĩa với ghen ghét. và đặc tính bất mãn của tính ghen tỵ này phải được hiểu là thái độ của cả những gia chủ và các tu sĩ nữa. Thí dụ, giả sử có một người gia chủ nào đó do phụ thuộc vào chính công việc của mình như là phương cách để sống như: cày ruộng, bán hàng, v.v... mà mua được một phương tiện chuyên chở tuyệt vời, hay một chiếc xe, hay một viên ngọc quý. Một người khác không muốn cho người đó có những lợi lộc đó thì không hài lòng. Người kia nghĩ, ‘khi nào hấn suy sụp sự thịnh vượng này và trở thành một người nghèo khổ?’ và nếu vì một lý do nào đó người kia thực sự xuống dốc và trở nên nghèo khổ thì người kia hài lòng. Một vị ẩn sĩ nào đó cũng tỏ ra ghen tương khi nhìn thấy vị khác thu được lợi lộc, v.v... sanh khởi từ kiến thức phổ thông, và thông suốt kinh Phật, v.v... liền nghĩ ‘ Khi nào thì những thành tích của vị này tàn tạ đi? Và khi nhận ra người kia vì bất kỳ lý do nào đó mà bị xuống dốc thì vị ẩn sĩ người đó rất hài lòng. Chính vì thế ghen tỵ nên được hiểu có trạng thái là hay bất mãn trước sự thịnh vượng của người khác.

Trong phần giải thích về bốn sên: [137] có năm loại bốn sên, nghĩa là ‘bốn sên về chỗ ở,’ v.v...được cho là muốn tỏ ra keo kiệt về một điều gì đó. Ở đây tính bốn sên trong chùa là một ví dụ đầu tiên. Tương tự như các từ còn lại... toàn bộ ngôi chùa, một phòng ngủ, một căn phòng duy nhất và phòng ngày đêm cư ngụ được gọi là chỗ ở. Có những người sống an nhàn trong đó và nhận được những đồ dùng cần thiết. Một vị Tỳ-khưu nào đó không muốn đến đó vì có một Tỳ-khưu dễ bảo và dễ thương và nghĩ rằng, ‘giờ thì ông ta đã đến đây [374] chớ gì ông ta biến đi càng nhanh càng tốt.’ Điều này gọi là tính bốn sên trong chùa.’ Nhưng không phải vậy đối với kẻ nào thực sự đối nghịch với sự hiện diện của một số các vị ân sĩ lắm điều hay gây gổ.

‘Liên quan đến gia tộc,’ – gia tộc, có nghĩa là các người hầu cũng như họ hàng. Đối với kẻ nào không muốn có người đến thăm gia đình đó thì được gọi là ‘bốn sên liên quan đến gia tộc.’ Nhưng không phải vậy nếu người nào đó không muốn một người xấu đến với gia tộc mình. Đối với người này, vị ân sĩ xấu, có hành vi như thể làm đảo lộn niềm tin của những người cư ngụ trong gia tộc đó. ‘bốn sên’ thì nói láo trong việc không muốn cho vị Tỳ-khưu nào đó có khả năng củng cố niềm tin của họ đến thăm gia tộc đó.

‘Những lợi lộc’ chính là kiếm được bốn nhu cầu cần thiết cho cuộc sống, có bốn sên xảy ra liên quan đến những lợi lộc đối với một vị nào đó khi nghĩ rằng, ‘chớ gì vị đó không có được những lợi lộc đó.’ Ngay cả khi người được những lợi lộc đó lại là những vị rất nhân đức’ Nhưng trong trường hợp một vị Tỳ-khưu nào đó bị phát hiện hủy bỏ đi những của bố thí do đức tin mà có (bố thí), làm hư bằng cách không sử dụng hay sử dụng vào mục đích xấu, không cho người khác ngay cả khi những đồ đó sắp bị hư [do giữ lại quá lâu] trong trường hợp người cho nghĩ như sau thì không có bốn sên trong đó, ‘chỉ cần vị Tỳ-khưu này không nhận được của bố thí đó thì một vị Tỳ-khưu nhân đức sẽ nhận được và có thể dùng những của bố thí đó.’

‘Danh’ ám chỉ sắc đẹp cá nhân cũng như những lời khen ngợi về những việc công đức có được. Ở đây một người keo kiệt về sắc đẹp lại không muốn nghe nói thấy người nào đó tỏ ra xứng đáng được khen ngợi về niềm tin và sắc đẹp của mình. Một vị nào đó có tính bốn sên khi phải khen ngợi những việc công đức của người khác, không muốn người khác có những việc công đức được công bố ra, về những việc tu luyện của vị ân sĩ, những tấn tới hay hành vi tốt đẹp của vị này.

Bốn sên ‘liên quan đến giáo pháp’ có nghĩa là, pháp học và pháp hành. đối với các vị Thánh đệ tử không bốn sên đối với pháp hành; họ ước ao có được chứng đắc về thế gian, kể cả thiên giới, về những pháp hành chính họ đã biết được qua chứng đắc. ước muốn của họ như sau: ‘Chớ gì có nhiều người khác cũng có được những chứng đắc đó.’ Nhưng ‘bốn sên pháp’ chỉ diễn ra đối với pháp được ghi thành bản văn mà thôi. Một vị Tỳ-khưu được phú cho kiến thức đó lại không muốn để cho người khác biết những đoạn Kinh Phật bí mật, hoặc những chú giải truyền thống vị này đã biết được. Nhưng đối với người nào không phổ biến pháp này, lại dẫn dắt đối với người khác mà không đưa pháp ra truyền bá, thì lại tỏ ra bốn sên đối với pháp. Trong trường hợp thứ nhất người nào nghĩ như vậy là người phù phiếm; đôi khi có thể là một vị Sa-môn, đôi khi có thể là một vị Bà-la-môn, [375] đôi khi là một vị Thiên Jain. Tuy nhiên, vị Tỳ-khưu nào có suy nghĩ, ‘người này phá vỡ bản văn truyền thống, phá vỡ pháp thâm túy, tinh tế, và đặc biệt và sẽ biến thành rắc rối và không truyền bá pháp đó, lại hành động như vậy chỉ vì pháp mà thôi bằng cách đưa con người đó ra phán đoán. Và vị Tỳ-khưu nào có suy nghĩ pháp thật thâm túy, tinh tế. Nếu người này mà nắm được thì sẽ làm hư hỏng pháp này bằng cách đưa ra một thứ nhận sai lầm do ngộ nhận. [138] Và lại bày tỏ chính mình cho người khác và không truyền bá pháp đó, hành động có liên quan đến người khác. Bằng cách đem pháp ra. Nhưng ai nghĩ rằng’ nếu người này biết được pháp này, rất có thể sẽ phá hoại niềm tin của chúng ta,’ và không truyền bá pháp đó, người này thực sự là bốn sên trên bình diện giáo lý.

Trong số năm cách bốn sên vừa nêu, thì tính bốn sên đầu tiên, liên quan đến cuộc sống trong chùa, người keo kiệt đó sẽ trở thành con quỷ, hay Nga Quỷ (peta) và đi rong chơi đội rác rến trong ngôi chùa đó lên đầu mình vậy. Tiếp theo sau đó, người nào nhìn thấy chính gia tộc mình thực hiện bố thí, v.v...cho người khác, lại tỏ ra keo kiệt đối với gia tộc, và nghĩ rằng, ‘gia đình tôi sẽ đi đến phá sản,’ – người nghĩ như vậy sẽ học máu ra khỏi miệng, sẽ lâm bệnh, và ruột sẽ vỡ ra thành nhiều mảnh và học máu ra miệng. Thông qua bốn sên có liên quan đến những lợi lộc thuộc Tăng già hay thuộc về một tăng hội và thông qua sử dụng lợi lộc đó như của cá nhân, người đó sẽ phải tái sinh thành quỷ sứ, hay Nga Quỷ (peta) hay một người bị trần quần. Thông qua bốn sên liên quan đến sắc đẹp cá nhân và danh tiếng về những công đức và pháp học có được, kẻ nào tự đưa mình lên nhờ vào những

lời khen ngợi của chính mình chứ không phải do người khác; kẻ nào kẻ ra lỗi lầm này nọ của người khác chứ không phải của mình nói rằng. ‘Hẳn đáng lời khen ngợi nào đây?’ và không truyền bá bất kỳ pháp học nào cho người khác, thì trở thành xấu xa đê tiện, hoặc có miệng đáng phỉ nhổ nước miếng[139]. Mặt khác, vì liên quan đến bốn sên trong chùa (keo kiệt đầu tiên) người đó sẽ bị tra tấn trong nhà sắt. Do bởi tính bốn sên về gia tộc thì người đó sẽ nhận được rất ít lợi lộc. Do bốn sên với những lợi lộc thì người đó phải đầu thai nơi chốn địa ngục đầy phân. Do bởi bốn sên về danh thơm tiếng tốt người đó sẽ phải đầu thai mà chẳng còn chút danh thơm tiếng tốt hay sắc đẹp nào cả. Do bởi bốn sên về pháp thì người đó phải tái sanh trong địa ngục trên đồng tro đỏ rực.

‘Tính bần xìn’ là cách thể hiện tính bốn sên. ‘hà tiện’ chính là hành vi hay trạng thái của một con người. Keo kiệt trong tâm’ chính là hiện trạng của một người được phú cho tính bần xìn. ‘Chớ gì điều đó xảy đến cho tôi chứ không phải cho người khác.’ – Ước muốn không phổ biến toàn bộ kiến thức mình có được cho người khác thì người đó tự ‘khép kín mình lại’[140] hiện trạng của một người như vậy chính là ‘tính hà tiện’, một tiếng đồng nghĩa với bốn sên một cách nhẹ nhàng, [375] Một người ti tiện là một con người mất dạy. Hiện trạng ‘ti tiện’ là một tên dành cho tính keo kiệt nặng nề. Thực vậy một người được phú cho tính ti tiện như vậy sẽ ngăn cản người khác không bố thí và người ta nói như sau:

*‘Ma-lanh, khôn khổ, ti tiện và sai lầm...*

*Thị cản đường cảm nhận của người nghèo... [141]*

Một người ‘keo kiệt’ khi nhìn thấy kẻ ăn xin tạo ra trong tâm trí người ấy co dúm lại như thể vị chua chát. Hiện trạng của người đó là ‘bón rít.’ Nói cách khác: - ‘tính bón rít’ giống như một chiếc ‘muỗng ăn cơm.’ Vì khi chiếc bình đựng đồ ăn đầy tới miệng người ta có thể múc đồ ăn bằng chiếc thìa ngược, không thể múc được một tí gì cả. Cũng vậy đối với tâm trí của một người đã bị cong queo. Khi đã bị cong vòng, thì thân cũng méo mó luôn, tụt lùi lại đằng sau. Không toả lan ra – như vậy người keo kiệt thường được cho là người ‘bón sên’[142]

‘Thiếu quảng đại trong lòng’ là một hiện trạng tâm vị đóng lại và co dúm lại thế nên tâm lòng không thể trải rộng ra để thực hiện bố thí, v.v...trong việc thực hiện phục vụ người khác. Nhưng bởi vì người bốn sên ước ao không cho người khác những gì thuộc về mình, và muốn lấy đi cái thuộc về người khác, chính vì thế bốn sên này nên được hiểu có trạng thái là giấu đi và giữ lại tài sản của chính mình. Đang xảy ra như sau: chớ gì tài sản này là của tôi chớ không phải của người khác.!’ Điều còn lại trong nhóm này thì đã rõ ràng.

Thật thích hợp để coi nhóm kiết sử này thuộc thứ tự các phiền não. Cũng như thuộc thánh Đạo. Trong trật tự các phiền não thì dục ái kiết sử và sân hận được đoạn trừ thông qua Đạo Bất Lai; kiết sử ngã mạn được đoạn trừ thông qua Đạo A-la-hán; kiết sử tà kiến, hoài nghi và giới cấm thủ được đoạn trừ thông qua Đạo Nhập Lưu. Kiết sử vô minh được đoạn trừ thông qua Đạo A-la-hán. Trong trật tự các thánh Đạo, tà kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, ganh tỵ và bốn sên được đoạn trừ thông qua Đạo bất lai; ngã mạn, ái hữu và vô minh được đoạn trừ thông qua Đạo A-la-hán.

Trong ‘Nhóm phược’ [143] thân phược’ trói buộc các ý xứ[144] trong vòng luân hồi tái đầu thai thông qua tử và tái sanh. Cách thủ thức chấp trước (khuyh hướng tà kiến)’ như sau: - bác bỏ lời của Đấng Toàn tri. Người đó có khuyh hướng trong tâm như sau: thế gian này thì trường cửu; điều này có thật. Những điều khác là hư vọng. Nhưng vì có một khác biệt giữa tính tham ác và tham dục, chính vì thế trong việc sắp xếp các từ thuộc tham ác thân phược, thay vì nói, ‘đó là tham dục, ái dục lạc [145] thì Tham ái đó, tham đắm đó’ được đề cập đến. Thông qua những điểm này điểm nọ đã được nói đến ở trên như là ‘ái dục nổi lên muốn làm chủ những thiên cung ở cõi phạm thiên (Brahma) v.v... không phải là liều thuốc cho dục lạc. Nhưng dưới nhóm phược đó chính là tham ác thân phược mà ra.[146] Nói như vậy là đúng. Và cũng như vậy ở nhóm phiền não tiếp theo sau.

‘Trừ giới cấm Thủ’[147] có nghĩa là, vì chúng ta không rập tâm theo cách trí tuệ này: ‘Việc tuân giữ luật giới và nghi lễ là đúng.’ Nhưng chỉ có ‘lòng trong sạch thông qua những giới luật đạo đức mà thôi,’ chính vì thế ngài cho là việc bác bỏ điều này cũng là một tà kiến, ‘chỉ trừ, ‘v.v...

Trong phần diễn giải về hôn trầm và thụy miên[148] thuộc nhóm Triền Cái, ‘thối miễn cưỡng tâm’ là một tâm bệnh’ vì ai bị bệnh ta gọi người đó bị khó ở. Điều này cũng được đề cập đến trong Luật (Vinaya), ‘thưa ngài tôi không khó ở’[149] ‘Tính khó sử dụng’ cũng là trạng thái khó sử dụng được

gọi là bệnh tâm linh. ‘Bám chặt vào’ là một trạng thái treo ngược đầu xuống. Cụ thể, khi tâm không thể tăng cường được tư thể của mình, treo lủng lẳng giống như những con dơi treo lủng lẳng trên ngọn cây giống như người ta treo các lọ đường thô trên móc. Chính vì có liên quan đến trạng thái tâm như vậy thể nên ‘tình trạng bám chặt lấy’ được nhắc đến. Từ thứ hai được tăng thêm tiếp đầu ngữ ‘sam’ ‘Bám dai dẳng’ có nghĩa là, ‘co rút lại do không bung ra được’ hai từ khác ám chỉ trạng thái và hiện trạng. ‘Slot’ lười biếng chính là tính ngu đần không mở rộng ra giống như một cục bơ, tính chất khô cứng’ cũng ám chỉ một trạng thái. Đó là trạng thái ‘cứng nhắc,’ ý muốn nói, trạng thái này bị sơ cứng vì không nở ra được,

[378] ‘Về những yếu tố tâm’ [150] có nghĩa là, bàn về ba danh uẩn. ‘Tính chất miễn cưỡng, đặc tính khó xử dụng’: - cặp từ này đã được nói đến ở trên. ‘Che khuất’ có nghĩa là che phủ danh uẩn như thể một đám mây che phủ bầu trời. ‘Bao bọc’ chính là che phủ toàn bộ. ‘Ngăn cản ngay từ bên trong’ chính là gây cản trở bên trong. Nói rộng ra: Giống như một thành phố bị bao vây chiếm giữ thì cư dân bị nhốt ở bên trong không thể thoát ra ngoài được, chính vì thế những hiện trạng do tình trạng thụy miên nhốt ở bên trong không bằng bất kỳ cách nào mà xuất ra được, chính vì thế cụm từ. ‘thụy miên’ có nghĩa là, đàn áp, thói hôm trầm này gây thiệt hại bằng tính chất khó sử dụng. ‘Ngủ’ là trạng thái chúng ta đi ngủ, ‘giấc ngủ lơ mơ’ khiến ta chỉ khép mắt lại để đó v.v... ‘thiu thiu, buồn ngủ’ hai từ này ám chỉ trạng thái và hiện trạng. Và lý do nhắc lại từ ‘ngủ’ đi trước các từ vừa nêu đã được giải thích. ‘Điều được gọi là hôn thụy Thiên Cái và’: - liên kết cụm từ ‘đây là hôn trầm’ và ‘đây là thụy miên’ thì cụm hôn thụy thiên cái được hiểu theo nghĩa ngăn cản. Hôn thụy Thiên Cái thường nổi lên trước và sau giấc ngủ của những người đang theo đuổi con đường tu luyện Phật Pháp, và cả những người bình thường được cắt bỏ hoàn toàn bằng Đạo ở bậc A-la-hán. Nhưng lại xuất hiện một dòng chảy nhẹ nhàng vào tâm phần (life-continuum) tiềm thức (trong lúc mỗi một) do tính chất yếu đuối nơi thân thanh triệt của các vị A-la-hán.[151] Đang khi vấn đề này nổi lên không trộn lẫn [với qui trình tâm], các ngài đã ngủ. Việc nghỉ ngơi này được gọi là một giấc ngủ.

Chính vì Đức Thế Tôn đã nói, ‘Hỡi Aggivessana, ta nhớ lại đã trải ra bốn chiếc áo cà sa vào tháng cuối mùa khô và đi ngủ thiếp đi, ta chánh niệm và hiểu rõ là mình đang nằm nghiêng sang bên phải.’[152] Và tính yếu đuối của thân thanh triệt không thể lấy Đạo mà tiêu diệt được; ta vẫn dành được thân xác đó cả trong trường hợp thành do thủ lẫn những lúc phi thành do thủ. Trường hợp thứ nhất, ta thấy nơi các vị A-la-hán sau khi các ngài đã thực hiện một chuyến hành trình dài, hay các ngài cảm thấy mệt mỏi sau khi đã làm thực hiện một số công việc nào đó; trường hợp thứ hai, ta có thể quan sát thấy trong một số hoa hay lá: Một số cây có lá tự động trải ra trước ánh sáng mặt trời chói chan và khép lại vào ban đêm khi không còn ánh sáng mặt trời nữa. Hoa sen, hoa mười giờ v.v...nở rộ nhờ ánh sáng mặt trời và khép lại vào ban đêm hay khi không còn ánh sáng mặt trời nữa. [379] Nhưng thụy miên không xuất hiện nơi các vị A-la-hán vì bất kỳ lý do Bất thiện nào cả.

Đến đây ta lại thấy nổi lên một thắc mắc: - buồn ngủ không phải là Bất thiện. Tại sao vậy? Chính ở tại đặc tính thể chất (sắc) mà ra. Vì thể chất (sắc) có thể là vô ký, và buồn ngủ lại là một sắc. Chính vì thế ở đây từ *kāya* chỉ nên áp dụng về mặt tâm mà thôi như: tính chất ‘khó ở’ (se mình) tính chất ‘khó vận dụng thân’ mà thôi. Nếu đặc tính ‘buồn ngủ’ này chỉ là thể chất (sắc) mà thôi bằng cách cho là ‘nó thuộc thân xác’ (*kāya*) thể thì các hiện trạng như nghỉ ngơi, v.v... cũng thuộc thể chất (*kāya*) cũng phải là thể chất (sắc)[153] mà thôi.

[Trong đoạn], ngài cảm nghiệm hạnh phúc tột đỉnh qua thân (*kāya*), ngài thể hiện được chân đế tuyệt đối cũng thông qua thân (*kāya*)’ cảm nghiệm được hạnh phúc và thể hiện được chân đế tuyệt đối cũng có thể thông qua sắc thân. Chính vì thế (cụm từ ‘thuộc về *kāya*’ (do thân) không xác định được thể chất (sắc) nào, vì vậy không nên cho là toàn bộ vật chất (sắc) đều là thụy miên cả. Ở đây trong đoạn ‘đặc tính miễn cưỡng thân (*kāya*)’ *kāya* ở đây có nghĩa là thân thuộc tâm. Nếu vậy, thì tại sao giấc ngủ không làm ta nhắm mắt lại được. Cặp từ này được đề cập đến như là kết quả hay là quả của thụy miên đó giống hệt như các giới tính, v.v... là kết quả của các hình thức sắc nữ quyền hay sắc nam quyền. Vì khi các hình thức giới tính này v.v... như trạng thái nữ, v.v... được coi như kết quả do sắc nữ quyền mà có, chính vì vậy mà ‘giấc ngủ, tình trạng ngủ lơ mơ’ được nêu lên ở đây như kết quả tất yếu của trạng thái thụy miên vậy, ‘cũng vẫn có giấc ngủ’ v.v...như vậy thông qua cách diễn đạt theo ngôn từ tượng hình thì thụy miên, cho dù là phi sắc lại được mô tả như là một ‘giấc ngủ, giấc ngủ lơ mơ, thiu thiu, buồn ngủ ngái ngủ. – tình trạng ngủ lơ mơ mang tác động trên mí mắt, v.v... Như vậy từ cách định nghĩa như vậy có nghĩa là thụy miên mang tính chất phi sắc, đã được làm rõ. Chính vì thế mà thụy miên không phải là một sắc.

Bản chất phi sắc nơi thủy miên cũng đã được chứng minh thông qua đặc tính ‘che khuất’, v.v...tuy nhiên thể chất (sắc) không giống như che phủ, bao bọc ngăn cản từ bên trong thân thuộc về tâm, (mental *kāya*) ‘Nhưng ta đã chẳng công nhận thủy miên mang đặc tính sắc chính vì lý do này hay sao? Điều gì không là thể chất (sắc) nhất định không thể che phủ được.’ v.v... nếu việc che phủ, v.v...của vật chất (sắc) được thực hiện và không phải là phi sắc, thể thì (đặc biệt như việc ngăn cản của sắc được thấy rõ trong việc nối kết các cây cầu lại với nhau, v.v...) chẳng hề có sự ngăn cản thuộc về phi sắc đó hay sao. Do đó, do các pháp phi sắc, như dục tham, v.v... được gọi là Triền Cái hiểu theo nghĩa cản trở, vì vậy sự che phủ, v.v... của thủy miên cũng nên được hiểu theo nghĩa che phủ, v.v... Lại nữa, vì câu điển tả: ‘Bằng cách diệt trừ năm Triền Cái đã khiến cho trí tuệ ra suy yếu và gây ô nhiễm tâm[154] thì thủy miên thực sự là phi sắc vậy.[380]’ Vì thể chất (sắc) không thể là nhân tố làm ô nhiễm tâm cũng như làm suy yếu trí tuệ. Tại sao lại không phải như vậy? Đức Phật đã chẳng nói rằng: ‘Hồi chư vị Tỳ-khuru, có một số Sa-môn và các vị Bà-la-môn đã uống rượu, uống những chất rượu mạnh, không kiêng cử các thứ đó. Hồi các chư vị Tỳ-khuru, thói quen uống rượu nơi các vị Sa-môn và các vị Bà-la-môn chính là việc ô nhiễm đầu tiên.’ [155] Sau đó Đức Phật lại phán rằng: ‘Hồi các gia chủ, đây là sáu thứ nguy hiểm do nghiện phải tính phóng dật từ các loại rượu và rượu mạnh đem lại: làm tan gia bại sản hiện có, gia tăng cãi vã lẫn nhau, tạo bệnh tật hiểm nghèo, gây mất uy tín, tạo ra những hành vi thiếu đứng đắn, làm suy yếu trí thông minh, đó là sáu nguy hiểm cơ bản[156] do nghiện rượu mà ra. Ý nghĩa ở đây đã quá hiển nhiên và thể hiện quá rõ ràng. Vì khi uống những thứ rượu mạnh vào dạ dày thì tâm biến thành ô nhiễm, lý trí suy yếu đi, chính vì thế giống như rượu thủy miên cũng có thể làm ô nhiễm tâm và làm suy yếu trí tuệ.

Nhưng chính rượu mạnh không phải là phiền não, bởi nó chỉ mang ý nghĩa một nguyên nhân mà thôi. Chính vì vậy nên người ta đã dùng việc nghiện rượu để giải thích trụ lạc, tỷ dụ như, ‘bằng cách diệt trừ năm triền cái gây ô nhiễm tâm’; hay, ‘Hồi chư vị Tỳ-khuru, cũng giống như năm phiền não của tâm do vậy mà tâm trở nên đần độn, không còn như nhuyển, không dễ dàng sử dụng, không còn sáng suốt, không còn toả sáng hoàn toàn được nữa và không tập trung tiêu diệt những lậu hoặc. Năm điều đó là gì vậy? Tham dục cũng là nhân tố tạo ô nhiễm tâm,’ [157] hay, ‘hồi chư vị Tỳ-khuru. phiền não của tâm là gì vậy? Tham dục, tham lam trái pháp luật, đều làm phiền não của tâm.’ [158] Và khi uống rượu thì những phiền não đó lại nổi lên làm ô nhiễm tâm, làm suy yếu trí tuệ. Chính vì thế từ chỗ là nguyên nhân phiền não và ám chỉ những gì đại loại như vậy, rượu được cho là nhân tố gây ra muôn vàn giống tội.

Nhưng chính thủy miên cũng làm ô nhiễm tâm và làm suy yếu trí tuệ. Chính vì thế thủy miên không phải là sắc pháp. Điều này được xác nhận bằng cách đề cập đến tính cách tương ưng. Vì Đức Phật đã nói rằng: ‘hôn thủy Triền Cái là một triền cái tương ưng với vô minh triền cái.’ [159] Vì lý do đó đề cập đến tính tương ưng thì thủy miên không phải là một sắc pháp. Vì sắc pháp không được liệt vào số các nhân tố có khả năng tương ưng với một nhân tố khác được. [381] Tạm coi đây là điều khẳng định những gì ta đã suy ra (bằng cách liệt kê), ta có thể nói như sau: - Chính vì ta nói rằng: ta có thể nhìn thấy loài động vật có vỏ (như tôm, ngao sò ốc hến), một viên sỏi, một trại chăn nuôi đại gia súc, một bầy cá, đang đứng yên hay đang di chuyển - một viên sỏi hay những trại chăn nuôi đại gia súc thì bất động, những gì còn lại có cả hai đặc tính đứng yên hay di chuyển.- Chính vì thế ở đây thủy miên được khẳng định chỉ là một triền cái mà thôi, hôn trầm thì vừa là triền cái lại vừa là tương ưng với vật khác. Và gộp hai trường hợp lại với nhau, ‘cả triền cái lẫn tương ưng triền cái được khẳng định là cả hai đều đã được cân nhắc vậy.

Nhưng [bạn lại có thể nêu thắc mắc] thủy miên thì tĩnh, và không di chuyển. Và chỉ là một loại triền cái, chứ không phải là một tương ưng. Thế nên thủy miên chỉ là một sắc pháp mà thôi.

[Nếu như vậy, nó không tồn tại] vì bạn chỉ xác minh đặc tính sắc công nhận viên sỏi và trại đại gia súc không di động là một sự thật không do Kinh Phật (sutta) đặt ra. Vì thế trong đoạn trích dẫn trên, ta chỉ lấy ý nghĩa như đã đề cập đến mà thôi, tuy nhiên, điều này không chứng minh là thủy miên là một sắc pháp. Bạn không thể thiết lập đặc tính sắc bằng đoạn kinh đó. Kết luận của chúng tôi là đúng. Vì bạn đã không thể thiết lập được đặc tính sắc cho thủy miên bằng cách khẳng định những gì phải xảy ra. Không, hơn nữa: - hãy đọc đoạn ‘vì đã được từ bỏ,’ v.v... trích trong Phân Tích; ta thấy nói rằng:- ‘(ngài [Đức Phật] tỏ ra) như một người đã đoạn trừ được hôn trầm và thủy miên từ lâu rồi, có nghĩa là, vì ngài đã từ bỏ, đã diệt trừ ra được cả hai thứ đó, nên ngài đã thực hiện được việc diệt trừ, từ bỏ, xả ly, giải thoát khỏi... tâm của ngài những gì liên quan đến hôn trầm và thủy miên; ngài đã tẩy sạch, đã Thanh tịnh và Thanh tịnh cách toàn diện, đã thoát khỏi và đã tự giải thoát một cách

toàn diện...’[160] Chúng ta đề cập đến tất cả những điều này là vì diệt trừ. Và không đề cập gì đến tương quan (sắc) chính vì thế dựa trên lý luận này thụy miên cũng không phải là một sắc pháp.

[Nhưng bạn vẫn có thể thắc mắc] trích từ đoạn nói đến đặc tính không thể thắng vượt được [thụy miên] sanh khởi từ tâm. – [bạn đã không thể thiết lập được định đề] vì thụy miên có tới ba đặc tính; - do tâm sanh, do quý tiết sanh và do vật thực sanh. Ta thấy được khẳng định trong bộ Phân Tích như sau: áp dụng vào nhiều loại tâm thiền khác nhau không có xuất hiện thụy miên là do tâm tạo. Chính vì thế đặc tính vô sắc của nó không được thiết lập. Buồn ngủ chỉ là một sắc pháp mà thôi.

Không, chính vì đặc tính sắc đã không được xác lập. Nếu như vậy, chúng ta phải có được điều đã khẳng định [trong bộ Phân Tích] là nó không trở thành tâm sanh thụy miên. Chính vì đặc tính này không được thiết lập thế nên thụy miên không phải là một sắc pháp. Không phải vậy đâu, hơn nữa: - hãy xem từ ‘diệt trừ.’ Đức Thế Tôn đã nói: - Hối chư vị Tỳ-khuru, do diệt trừ sáu pháp chúng ta mới có tư thế (thảm quyền) đạt đến Thiền (Jhana) thứ Nhất. Sáu pháp này là gì? Tham dục, sân hận, hôn trầm và thụy miên, hoài nghi và phóng dật.[161] Ngài đã nhìn thấy rõ thông qua Thiền quán đúng đắn, điều ác dục. Bằng cách diệt trừ được năm triền cái này ngài có thể biết được thiền quán mạnh mẽ một cách tốt lành. Cho dù có đề cập đến diệt trừ thụy miên, những sắc pháp lại không được [kể đến như là] điều phải bị diệt trừ thụy miên. Sắc uẩn của cá nhân là điều nên được hiểu rõ, hiểu thấu, không nên diệt trừ, cũng không đáng tu tiên.[162] Từ những đoạn Kinh Phật bàn về việc diệt trừ thụy miên cũng được coi là phi sắc pháp.

[Nhưng bạn vẫn còn thắc mắc], những đoạn đề cập đến từ bỏ lại đề cập đến cả những gì là pháp sắc lẫn phi sắc, thí dụ như: ‘Hối chư vị Tỳ-khuru, những sắc pháp chẳng phải thuộc về chính các người đâu. Hãy từ bỏ chúng đi thôi,’[163] Ở đây từ bỏ lại đề cập đến những (sắc). Chính vì thế lý lẽ được trích dẫn ở đây không hợp lý.

Không đâu, ngược lại hoàn toàn hợp lý là đang khác nếu xét theo cảnh ngữ đoạn văn. Vì trong đoạn Kinh này, Đức Phật đã lên tiếng: ‘Hối chư vị Tỳ-khuru, việc diệt trừ, và chế ngự ái dục vì chúng là những pháp sắc[164] – có nghĩa là việc diệt trừ ở đây – là diệt trừ ái dục được nói đến như là việc diệt trừ sắc. Đây chính là ngôn từ được dùng trong các câu ‘đã không diệt trừ sáu pháp.’; đang diệt trừ năm triền cái’ [165] - Như vậy đây chính là ý nghĩa của diệt trừ khỏi và như vậy thông qua đoạn văn này và các đoạn văn khác nữa, thụy miên không phải là một sắc pháp. Chính vì thế ngôn từ được dùng trong đoạn Kinh Phật này như: ‘Ngài đã diệt bỏ năm triền cái...những pháp đang làm vẩn đục tâm’, v.v... thông qua các đoạn Kinh Phật này và các đoạn khác nữa. Ta thấy thụy miên được chứng minh không phải là một sắc pháp.

Cũng giống vậy, ‘Hối chư vị Tỳ-khuru, các pháp gây cản trở, làm triền cái, gây áp đảo tâm làm yếu tri kiến có năm cả thảy. Năm điều đó là gì vậy? Tham dục... hôn trầm và thụy miên là những vật gây cản trở, là những triền cái, làm áp đảo tâm làm yếu tri kiến,’[166] - lại nữa: - Hối các vị Tỳ-khuru, Hôn thụy triền cái, đem lại tối tăm, mù quáng trước cảnh tượng, thiếu minh, gây đình trệ tuệ giác, tạo đối minh[167] và không thể dẫn đến Níp-bàn.[168] Lại nữa: ‘Hối chư vị Bà-la-môn, người nào sống mà tâm bị hôn trầm và thụy miên[169] chiếm đoạt, đàn áp...’ Còn nữa: - ‘Hối chư vị Tỳ-khuru, ai không khéo tác ý thì tham dục chưa sanh sẽ nổi lên... [383] hôn trầm thụy miên và thụy miên chưa sanh sẽ nổi lên...[170] Lại nữa: - ‘Hối chư vị Tỳ-khuru, năm triền cái là gì vậy nếu chẳng phải là một đồng bất thiện.’[171] Như vậy ta thấy nhiều đoạn Kinh Phật đã được đề cập đến nhằm diễn giải đặc tính phi sắc của thụy miên vậy.

Và vì thụy miên có đặc tính phi sắc chính vì vậy nó nổi lên do có liên quan đến những phi sắc. Như vậy ta thấy nói đến trong Cuốn Bộ Vị Trí (Patthana) như sau: ‘Một pháp triền cái nổi lên là do một pháp triền cái khác trong phi nhân duyên với điều đã biến mất trước đó.’ Toàn bộ những gì đã đề cập đến trong Bộ Phân Tích liên quan đến tâm thuộc những pháp phi sắc đang bị ngăn cản nên được hiểu theo công thức sau đây: - Bởi vì tham dục triền cái xuất hiện hôn thụy triền cái, phóng dật và vô minh.[172] Chính vì thế ở đây ta đi đến kết luận là thụy miên đó không phải là một sắc pháp.

Trong phần diễn giải về hối hận,[173] ‘Nghĩ tới điều gì hợp pháp liên quan đến những gì bất hợp pháp.’ được coi như nhằm diễn giải hối hận đến tận căn nguyên. Thông qua điểm này tưởng tượng đến điều gì không thích hợp lại cho là thích hợp, khi ta vi phạm phải những điều cấm kỵ, những điều sai trái, những ai suy nghĩ đến những điều đã làm đó thì cảm thấy ân hận và hối lỗi. ‘Tôi thực sự đã làm điều sai trái (quấy). Nỗi ân hận chỉ nổi lên sau khi đã tỏ về hối lỗi. Chính vì thế điều này đã được

chứng minh ngay từ căn nguyên những gì ta nói ra. Ở đây nếu ai cố ý dùng thực phẩm không hợp với luật cho là hợp với luật, dùng thịt không thích hợp, mà tưởng suy nghĩ là thích hợp. Thịt gấu lại tưởng là thịt heo, thịt báo lại cho là thịt hươu hay thịt nai, ăn trễ giờ mà lại tưởng tượng ăn đúng giờ ăn sau khi yêu cầu (pavarana), nghĩ rằng ngày đó chưa hết, ăn ngay cả bụi bậm rơi trên bình bát khát thực mà lại cứ tưởng là mình nhận được của bố thí, như vậy người này đã sai phạm vì tưởng tượng những điều đó là hợp luật nơi những điều không hợp với luật. Và kẻ nào ăn thịt heo lại cứ tưởng mình ăn thịt gấu, ăn đúng giờ mà cứ nghĩ rằng ngoài giờ, thì phạm luật ‘do tưởng tượng điều bất hợp pháp thành hợp pháp.’ Và ai thực hiện những gì vô tội cho là có tội điều có tội cho là vô tội. Và làm điều sai phạm lại tưởng là làm điều vô can, và làm điều vô can trong điều lỗi phạm, thì cố tình thực hiện điều sai phạm. Vì hối hận nổi lên do tưởng tượng, sau khi đã sai phạm, không có tội trong điều vô tội đó. ‘Hỡi ơi! Tôi đã không làm tốt, tôi đã không lập được công đức nào cả, đây không phải là nơi an toàn; tôi đã thực hiện điều xấu xa, điều man rợ, một hành vi xấu.’ [174] Như vậy theo Kinh Phật chính vì thế tôi đã để cho một căn nguyên khác hay một mầm mống khác xuất hiện, ‘toàn bộ chỉ là điều sai quấy...’ [384] Chính ở khía cạnh ngữ ý nghĩa từ ‘lo lắng’ đã được đưa ra. Trạng thái hối hận chính là ‘bồn chồn’. Hiện trạng của người rơi vào hối hận là ‘quá lo lắng’. Trong câu ‘ăn năn của tâm’ chính là lúc trí tuệ đang tiến gần đến những gì đã thực hiện có tội và vô tội. Và chính vì ta không thể hủy được điều xấu ta đã làm, hay điều tốt ta đã bỏ qua, chính vì thế tra vấn lại (luong tâm) ta thấy những điều đó thật là xấu xa, khiến ta phải mệt mỏi, hoặc giả bị khiển trách.’ Chính lương tâm chứ không phải điều gì (chúng sanh) báo cho biết điều này. ‘Lương tâm cắn rứt’ là điều đã rõ. Đây là bản chất nội tại của lương tâm. Và khiển trách khi diễn ra lại cân nhắc tâm, giống như một điểm dùi làm thành một cái tội; chính vì thế ta nói ‘lương tâm bị cắn rứt’ và đó là nhiệm vụ của lương tâm vậy.

Nhưng nếu hối hận xuất phát từ những đắn đo suy tư về kỷ luật tu trì như: ‘Chắc hẳn ngài Trưởng lão Sariputta không chấp nhận điều đó vì lý do có đắn đo cho rằng đồ ăn hàng ngày dành cho các vị khách quý đang sống trong nhà khách đã giảm thiểu đi theo lệnh của Đức Phật’ [175] đây thực sự là một triền cái. Thực vậy, chẳng có bất kỳ sự hối hận nào thiếu sót vị thánh nói rằng, ‘ta đã thực hiện điều tội tệ này’ Nhưng sự hối hận này lại giống như một triền cái và được gọi là trạch pháp ở mức độ này. ‘Điều đó có thích hợp hay không thích hợp?’ đây là hối hận liên quan đến vi phạm kỷ luật tu trì.

Trong phần diễn giải câu ‘Nhưng pháp là triền cái và tương ưng với triền cái đó là gì vậy?’ [176] Hôn trầm và thủy miên đã không loại bỏ lẫn nhau. Chính vì thế ‘hôn trầm và thủy miên chính là những triền cái và tương ưng với triền cái vô minh,’ đã được nói đến nhưng không có bất kỳ một phân loại đặc biệt nào. Và ngược lại đã có phóng dật cộng với hối hận, điều này tuy không xuất hiện, chính vì thế cả hai đã được đề cập đến trong nhiều đoạn khác nhau. Và bất kỳ triền cái nào không tương ưng với một triền cái nào ta nên hiểu bất tương ưng với nhau.

Đến đây ta nên coi những triền cái này theo thứ tự các phiền não và theo thứ tự Thánh đạo là thích hợp nhất. Trong trường hợp đầu tiên: Tham dục và sân độc được đoạn trừ bằng Đạo Bất Lai, còn hôn trầm và thủy miên và phóng dật lại bằng Đạo Nhập Lưu, vô minh bằng Đạo A-la-hán. Trường hợp sau đoạn trừ hối hận và hoài nghi bằng Đạo Nhập Lưu, đoạn trừ tham dục và sân độc bằng Đạo Bất Lai, còn hôn trầm và thủy miên, phóng dật và vô minh được đoạn trừ bằng Đạo A-la-hán.

[385] Trong nhóm Kinh thị cụm từ ‘ngoại trừ những pháp’ ở đây các pháp dùng số nhiều để phù hợp với câu hỏi: ‘những pháp đó là gì vậy?’

Trong phần diễn giải về ‘Thủ’, [177] ‘dục thủ,’ gồm cả dục tham và chấp thủ, có nghĩa là tự bám víu vào vật dục. ‘Chấp thủ’ chính là bắt lấy và giữ cho chặt, tiếp đầu ngữ của từ [178] có nghĩa là ‘mạnh’ như trong các từ ‘thất vọng’ và ‘hăm dọa.’ Cũng như vậy đối với từ kiến thủ (opinion-grasping) có nghĩa là, bám chặt lấy một ý kiến (hay là một quan điểm). Trong những quan điểm như là ‘bản ngã thì trường tồn’ ‘thế gian thì vĩnh cửu. Ý kiến sau bám chặt lấy ý kiến trước. Cũng vậy trong giới cầm thủ cũng có một sự bám chặt lấy như vậy. Thích hợp với những thói quen dần dần ngu si. Và những cách sử dụng [179] giống như vậy. thí dụ như các phương kế để Thanh tịnh, chính là một trạng thái chấp thủ vậy. Tương tự như vậy [trong trạng thái thứ tư]: - ‘Lý thuyết’ là một cách tuyên bố; trong đó cũng có chấp thủ. Họ tuyên bố và chấp thủ điều gì nào? Bản ngã (linh hồn). Như vậy trong lý thuyết ngã chấp thủ chính là một cách tuyên bố về bản ngã. Hoặc giả chỉ là chấp thủ đơn giản về từ ‘bản ngã’ [180] mà thôi.

[Quay trở lại trạng thái đầu tiên trong bốn trạng thái<sup>[181]</sup>] cụm từ ‘Tham dục... liên quan đến những dục lạc.’ Những dục lạc được nêu ra ở đây giống như tham được định vị nơi các cảnh dục. Chính vì thế chấp thủ đầu tiên trong số ‘Bốn Thủ Chấp’ chính là tham dục liên quan đến cảnh dục, đây là điều được thực hiện ngay cả ở nơi các vị Bất Lai. Nhưng nơi họ không có bất kỳ dục ái nào dựa trên đó cả.

Trong phần diễn giải về ‘kiến thủ’ (tà kiến) thì cụm từ ‘không có được coi là của bố thí như vậy đâu’ có nghĩa là, xét thấy rằng: mọi người đều biết ta có thể bố thí bất kỳ điều gì cho bất kỳ ai, một người chấp thủ tà kiến cho rằng không đem lại bất kỳ hậu quả quả báo gì từ những gì ta bố thí đó. Cũng cùng một ý nghĩa tương tự như vậy gắn với cụm từ nói về một ‘vật tể lớn lao’ và một ‘lẽ vật’ cúng dường.’ Chúng ta biết rằng có thể có những quả biểu do mời gọi hay huy động, quả tặng cho khách, và quả tặng trong dịp cưới hỏi, nhưng quan điểm (tà kiến) ở đây chính là không có bất kỳ kết quả từ những điều đó mang lại. Trong cụm từ ‘từ những nghiệp tốt hay xấu’, mười thiện nghiệp đạo và mười bất thiện nghiệp đạo được hiểu một cách tương xứng. [386] Ta biết rằng những hành vi này đang tồn tại. Nhưng coi chúng không đem lại kết quả, hay quả báo nào cả. ‘Chẳng có điều gì như vậy trên đời này đâu,’ có nghĩa là, vì chỉ xác minh trong tâm điều đó chỉ tồn tại ở thế giới bên kia thì người đó sẽ cho là thế giới hiện tại chẳng hề tồn tại. ‘Chẳng có điều gì đại loại như cha, mẹ,’ có nghĩa là người đó biết được có cha có mẹ, và hẳn coi điều đó chẳng có kết quả gì, chẳng có thành quả nào được dành cho họ cả. ‘chẳng có chúng sanh nào như vậy xuất hiện trên đời này mà không có cha mẹ,’ có nghĩa là, người đó cho là chẳng có chúng sanh nào sau khi chết lại được tái sanh. ‘Chánh hướng và chánh hạnh.’<sup>[182]</sup> có nghĩa là, người đó cho là trên thế gian này chẳng có vị Sa-môn nào chánh hướng cả, chẳng có vị Bà-la-môn nào nắm giữ việc tu luyện thích hợp để được Níp-bàn.’ Những người nào tự mình có thắng trí và chứng đắc, cả ở trên đời này và đời sau, cũng hiểu được cùng như vậy.’ có nghĩa là, người đó cho là chẳng có Đức Phật Toàn tri, người biết rõ thế gian này và cả thế giới mai hậu nhờ vào chính tuệ giác của ngài lại có thể làm cho họ nhận ra điều đó.

Sự chấp nhận ba thủ này theo thứ tự phiền não thuộc các Thánh đạo là điều thật thích hợp. Trong trường hợp đầu tiên dục thủ được đoạn trừ bằng bốn Đạo, và ba thủ còn lại được đoạn trừ bằng Đạo Nhập Lưu. Trong trường hợp sau toàn bộ thủ trừ thủ đầu tiên được đoạn trừ thông qua Đạo Nhập Lưu, còn dục thủ đoạn trừ bằng bốn đạo.

Trong phần diễn giải về những Phiền não,<sup>[183]</sup> đây chính là nền tảng (vị trí) của các phiền não. Nói cách khác, những người không thể đoạn trừ được các lậu hoặc (Asavas) vì chúng đã bám rễ sâu nơi tham lam, sân hận, và vô minh, thì sống trong các phiền não đó, các phiền não đó chính là nền tảng của con người được thiết lập như vậy. Vì ở đây những phiền não đó cũng đã nổi lên thông qua tương quan nhân quả, giống như liên tục tính, được cho là sông (tồn tại), chính vì thế chúng là nơi cư trú cho các phiền não hiện tại. Trong số mười phiền não thì ‘tham lam’ là phiền não đầu tiên đã được đưa ra bằng hàng trăm từ trong những nhóm có tên là nhóm nhân duyên (Conditions)<sup>[184]</sup> (Tham là gì vậy?’ Đó chính là tham, tham đắm, v.v...) các phược (Knot) và trong đoạn này trong các nhóm Phiền não, lậu hoặc (fetters), nhóm bộc lưu (floods)<sup>[185]</sup> nhóm phối (Yokes)<sup>[186]</sup> nhóm triền cái (hindrances) nhóm thủ (grasping) đã được chứng minh trong một loạt gồm tám nhóm, đã được làm sáng tỏ đến từng chi tiết. Như vậy công việc chứng minh coi như đã hoàn tất. [387] Trong số những nhóm đó, những nhóm nhân, nhóm phược (Knot) nhóm triền cái (hindrances), nhóm Thủ (grasping) Phiền não (corruption) khát ái (craving) là những điều cần phải được đoạn trừ bằng bốn Đạo làm thành một phần. Trong nhóm các lậu hoặc, nhóm kiết sử (fetters), nhóm Bộc lưu (Bộc lưu) phối (Yokes) khát ái (craving), cho dù phải được đoạn trừ bằng bốn Đạo, lại hợp thành hai phần. Bằng cách nào vậy? Trong nhóm các lậu hoặc có hai phần. Dục lậu, tái sanh lậu. Trong nhóm Kiết sử (fetters) cũng có hai phần: Dục ái Kiết sử (fetters), và Hữu ái Kiết sử (fetters). Trong nhóm Bộc lưu (Bộc lưu) lại có hai phần: Dục Bộc lưu, và Hữu Bộc lưu. Trong nhóm phối (Yokes) cũng có hai phần tương tự như vậy.

Thật thích hợp để xem xét những nền tảng phiền não này theo thứ tự phiền não và Đạo. Trường hợp đầu tham được đoạn trừ do bốn Đạo, sân hận được đoạn trừ tại Đạo Bất Lai, Si mê (delusion) và ngã mạn (conceit) bằng Đạo A-la-hán. Tà kiến (opinion) và hoài nghi (perplexity) được đoạn trừ thông qua Đạo Nhập Lưu, trong trường hợp sau, tà kiến và hoài nghi được đoạn trừ do đạo dự lưu, sân hận (hate) thông qua Đạo Bất Lai, và bảy phiền não còn lại được đoạn trừ bằng Đạo A-la-hán.

Trong phần diễn giải cõi Dục giới,[187] ‘từ phía dưới’ có nghĩa là từ phần thấp hơn. ‘Tận địa ngục A tỳ’ (Waveless deep of woe) có nghĩa là nơi có ngọn lửa cháy không hề tắt, không gián đoạn là nơi giam cầm các chúng sanh, và có thọ khổ tột cùng. Và ‘chốn địa ngục’[188](deep of woe) có nghĩa là ở đó không còn hạnh phúc, cũng được gọi là dễ chịu, lại cũng được hiểu theo nghĩa không có vui sướng. ‘khởi đầu từ’ có nghĩa là, biến nơi đau khổ sâu thẳm được gọi là biên giới sóng gió vô tận. ‘Ở trên’ có nghĩa là ở phần trên cao. ‘Parinimmitavasatti devas’ chính là chư thiên tha hóa tự tại, thường được ám chỉ như vậy vì họ đang nắm giữ quyền lực nơi các dục lạc do người khác tạo nên. ‘Vào trong đó’ ‘Into’ có nghĩa là đang bị giam cầm bên trong đó. ‘Bất kỳ điều gì nằm ở bên trong đó’ có nghĩa là những hiện trạng xuất hiện trong khoảng thể gian đó. ‘Ở đó cũng có thứ bậc’ có nghĩa là, chính vì đã trở nên hiện hữu trong thể gian thời gian, số người khác cũng vượt qua giới hạn đó. Chính vì thế không nên gộp họ lại với các thứ bậc nào cả. Trong cách diễn đạt này, kẻ nào đi đường mà lao vào bên trong giới hạn đó, người đó ra đi, vì họ liên tục phải trở lại hiện hữu, nơi toàn bộ các phần thuộc hạ giới này bằng cách tiến lên bên trong các sắc đại hiện và các y sinh mà ra, tự nơi tận địa ngục A tỳ trở lên đều có cả. Trong phạm vi đó, họ bị nuốt chửng vào hạ giới đó rồi.... ‘gồm cả ở đây nữa’: - ở đây, vì có những người đang có lãnh vực (range) của mình, và cũng còn ở nơi khác nữa, nhưng không gộp lại chung, chính vì thế họ được gộp lại.

Giờ đây để chứng tỏ bản chất của pháp được ‘gộp chung lại ở đây’[388] thành uẩn, trống không (noumenon), và nhân duyên, ngài nói câu bắt đầu mà rằng ‘Phải chăng các uẩn cũng hiện hữu hay chăng?’ v.v...

Trong phần diễn giải về cõi sắc giới.[189] Nơi cõi Phạm Thiên (Brahman) có nghĩa là nơi ở của các chư Thiên,’ gọi là cõi Thiên thứ nhất. Điều tiếp theo nên được hiểu một cách tương tự như những đoạn ở trên. Trong câu, ‘Ai đã đạt đến’ và điều tiếp theo, tâm Thiên (Jhana) thiện, tâm thiên quả và tâm thiên tố phải được hiểu như những gì đã nói đến.

Trong phần diễn giải cõi vô sắc giới[190] lối vào nơi ở của chư thiên thuộc cõi hư không vô biên xứ’ có nghĩa là đi vào nơi đầu thai như vậy và đối với đoạn thứ hai cũng có nghĩa như vậy. Những gì còn lại nên được hiểu một cách tương tự như đã trình bày ở trên.

Trong phần diễn giải nhị đề ‘hữu tranh,’[191] trong số ba căn bất thiện thì Si mê (delusion) nổi lên gây tai hại và tương ứng với tham lam (greed), và cũng gây tai hại và tương ứng với sân hận. Nhưng Si mê (delusion) một khi đã tương ứng với hoài nghi (perplexity) và phóng dật, được hiểu là gây tai hại, đại loại như làm hư hỏng (tainted), vì đang khi ta đoạn trừ si mê thì tham dục sẽ đi cùng với si mê này và gây hại cho những gì tương ứng với các tà kiến, và ta gọi là hữu ái nơi các cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

Tạng (Suttanta) Nhị Đề Kinh[192] đã được xác định và trở nên đặc trưng theo ý nghĩa như được ghi trong Bài Pháp về bản Tóm Lược Nội Dung, và có thể hiểu được rõ ràng nhờ vào những gì đã trình bày ở bản Tóm Lược nội dung đó. Chính vì thế các từ thường thường sẽ có ý nghĩa hiển nhiên, tuy nhiên còn một phần sót lại chưa được giải thích.

Ở phần đầu tiên, hãy xem xét nhị đề bản về diễn chớp,[193] giả sử có một người nọ đang đi dạo dọc theo một lối đi dưới trời đêm đầy mây. Lối đi trở nên tối tăm vì bóng tối. Có tia chớp loé lên và xua tan bóng tối. Trong khi bóng tối bị đẩy lùi, con đường trở nên sáng sủa rõ ràng. Điều này xảy ra vào cuộc hành trình thứ hai, và cũng như vậy ở cuộc hành trình thứ ba. Ở đây giống như người khách lữ hành có khả năng quan sát đã lên đường, vị thánh đệ tử sử dụng hết sức mạnh tinh tấn tri kiến cho Đạo Nhập lưu. Giống như việc triệt phá đường đi đầy bóng tối, là bóng tối đang bao phủ Chân Đế. Giống như giây phút ánh chớp loé lên xua tan bóng tối, là sát na khi ánh sáng Đạo Nhập Lưu loé lên, và xua tan bóng tối đang che phủ Chân Đế. Giống như con đường để lộ ra lối đi khi bóng tối đã trở nên sáng sủa, [389] là sát na Tứ Diệu Đế nơi Đạo Nhập Lưu đã lộ ra; và những gì xuất hiện nơi Đạo thì cũng được tỏ lộ ra với người đang đi trên con đường đó. Giống như trong cuộc hành trình thứ nhì, tinh tấn tri kiến đã giúp nắm được Đạo Nhất Lai. Giống như việc triệt phá con đường đầy bóng đêm bao phủ, bóng tối cũng che phủ Chân Đế. Giống như khi tia chớp loé lên lần thứ nhì và xua tan bóng tối là sát na ánh sáng của đạo nhất lai phát sanh và xua tan bóng tối che phủ Thánh đế. Và giây phút con đường lộ ra khi bóng tối tan đi chính là thời điểm Tứ Diệu Đế được thể hiện nơi Đạo Nhất Lai. Và điều gì được thể hiện nơi Đạo thì cũng thể hiện cho người đang cố gắng theo đuổi Đạo đó. Giống như trong cuộc hành trình thứ ba, tinh tấn tri kiến đã đạt được Đạo Bất Lai. Bóng đêm che phủ

Chân Đế giống như sự triệt phá bóng tối che phủ lối đi. Thời điểm ánh chớp loé lên lần thứ ba giống như sát na ánh sáng đẩy lùi bóng tối nơi Đạo Bất Lai. Ành sáng chân đế đang nổi lên và đẩy lùi bóng tối đang che phủ Chân Đế. Con đường lộ nguyên hình khi bóng tối đã tan đi giống như thời gian Tứ Diệu Đế thể hiện nơi Đạo Bất Lai. Và điều gì thể hiện nơi Đạo thì cũng được tỏ lộ cho người đạt được Đạo đó.

Nhưng không có gạch đá hay đá quý nào mà không bị cắt đứt do Tiếng sét của trời để thích Sakka; bất kỳ nơi nào tiếng sét đánh trúng thì chỗ đó nứt nẻ ra làm đôi. Một khi sét đã phá huỷ nơi nào thì nó biến nơi đó thành bình địa. Và con đường nơi tiếng sét giáng xuống sẽ không bao giờ phục hồi lại được nguyên trạng nữa. Chính vì thế chẳng có bất kỳ phiên nào có thể tồn tại trước sức công phá của Đạo A-la-hán. Đạo này sẽ xuyên thủng mọi phiên nào. Giống như sấm sét, Đạo này một khi đã huỷ diệt các phiên nào thì cũng phá huỷ vĩnh viễn không để lại bất kỳ vết tích gì. Và con đường (đầy bóng tối) bị sấm sét triệt phá sẽ không bao giờ trở lại được pháp nguyên thủy nữa. Như vậy sẽ chẳng có tình trạng tái sanh ra các phiên nào Đạo A-la-hán đã triệt phá.

Trong phần diễn giải nhị đề về ‘nhu nhân’ [194] (người si mê), vô tâm (shamelessness) và vô úy (recklessness) lại thể hiện nơi những kẻ khờ, cả hai pháp này còn là căn nhân nhiều hiện trạng khờ dại khác nữa. Vì đối với một người vô tâm và vô úy thì chẳng chừa bất kỳ điều bất thiện nào mà không làm. Chính vì vậy trước tiên ta sẽ đề cập đến hai đặc tính này chung với nhau và sau đó sẽ đề cập riêng rẽ từng đặc tính một. Bàn về ‘pháp bạch’ [195] ta nên áp dụng cùng một phương pháp như trên. Cũng giống vậy, cùng phương pháp đó sẽ được áp dụng trong nhị đề về ‘pháp hắc’ sau đây.

Trong phần diễn giải nhị đề về điều ‘dẫn đến hối hận’ [196] ‘hối hận’ xuất phát từ những việc gì phải làm, nhưng lại vì bỏ qua không thực hiện. [390] Những hành động xuất phát từ những ác hạnh đều bị sai phạm thiêu hủy, những hành vi thiện hạnh cũng bị thiêu rụi do bỏ sót. Như vậy một người cảm thấy hối hận (hay bị đốt) khi suy nghĩ. ‘Chính tôi đã cư xử không đúng cách.’ ‘Tôi đã bỏ qua không thực hiện những điều thiện.’ ‘Tôi đã nói điều không thích hợp....’ ‘Tôi đã bỏ qua không thực hiện những ý chân chánh.’ Cũng tương tự như vậy đối với những gì không ‘dẫn đến hối hận.’ Như vậy khi ai thực hiện những điều thiện sẽ không cảm thấy hối hận vì những hành vi sai phạm và những hành vi bỏ qua.

Trong phần diễn giải nhị đề về ‘những điều ước định,’ [197] cụm từ ‘điều thuộc những hiện trạng này hiện trạng nọ,’ chỉ rõ việc bao gồm toàn bộ những hiện trạng như vậy. ‘ước định’ [198] là một lời phát biểu, có nghĩa là một lời khẳng định. Đó là điều gì mà lại được khẳng định? Là tôi, của tôi, một người khác, của người khác, của một người khác, một con người, một hiện trạng, một cá nhân, một đàn ông, một thanh niên, Tissa, Datta, một cái giường, một cái ghế, một chiếc chiếu, một cái gối, một ngôi chùa, một căn phòng, một cửa cái, một cửa sổ – Đây là những cách khẳng định khác nhau. ‘việc chỉ định vừa mới được biết đến. Điều gì đã được chỉ định vậy? Bất kỳ từ nào vừa nêu ở trên. ‘Khái niệm’ có nghĩa là một điều được tiết lộ.’ [199] ‘chỉ danh’ có nghĩa là điều thường được đề cập đến, nghĩa là bất kỳ loại từ nào vừa nói đến ở trên.

‘Danh’ hay là ‘Tên’ [200] có bốn loại: -điều được đặt cho vào các dịp đặc biệt, điều đặt cho do đặc tính cá biệt của người nào đó, điều được đặt cho để tung hô, điều tự xuất hiện. Trong số đó, tên của vua *Mahasammāta* là ‘một tên được đặt vào dịp đặc biệt. Liên quan đến vấn đề này ta thấy dân chúng nói rằng: quả thực, ngài Vasetta.” “*Mahasammāta, Mahasammāta*” – nhà vua được dân chúng gọi như vậy- và là tên đầu tiên được đặt [201] cho nhà vua. [391] Tên được tạo ra do có đặc tính riêng như là Pháp sư, tín đồ, Ragman, Luật sư, người thông Tam Tạng Kinh, và tín đồ –những tên như vậy được đặt do phẩm chất cá nhân của một người nào đó’. Có hàng trăm tên khác nhau đặt cho các Vị Như Lai, như Đấng Thế Tôn, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.,v.v...cũng là những tên gọi. Chính vì thế người ta đã đặt thành kệ như sau:

*Tên đặt Ân đức nơi Đấng Trí tuệ.  
Vô số không thể kể xiết, (Ngài) dạy tên ngài  
Ân đức (của ngài) thật vô số kể.*

Vào ngày lễ đặt tên cho bé trai, họ hàng quây quần xung quanh, sau khi đã biểu lộ lòng tôn kính đối với những ai đáng được nhận quà biếu, họ hàng đồng ý đặt cho đứa nhỏ một tên, nói rằng: ‘Tên thằng bé là như vậy’: - Đây là tên ‘được đặt cho để biểu lộ việc tung hô.’ Khái niệm ở trên phù hợp với khái niệm sau này, một từ thông thường trước đó cũng phù hợp với từ sau, *thí dụ như* mặt trăng

trong quỹ đạo trước đó cũng là (cái ta gọi là) mặt trăng hiện giờ; và cũng có mặt trời, đại dương, trái đất, núi trong quá khứ: - đây là tên tình cờ nổi lên.’ Bốn loại tên chỉ thực sự là một từ ‘tên’ Danh’ mà thôi. ‘việc gọi tên’ chính là ta đã thực sự đặt một tên gọi vậy. ‘tên được gán cho’ chính là tên được thiết lập, ‘việc giải thích’ làm sáng tỏ chính là qui trình đặt tên ‘dấu hiệu đặc biệt’ chính là tên chỉ rõ ý nghĩa. Cho là chính vì tên này có nghĩa một hay nhiều ý nghĩa. ‘Ý nghĩa[202]; tức là nghĩa của một tên gọi danh từ.

‘Toàn bộ các pháp đều là một qui trình định danh’ có nghĩa là không có một pháp nào không thuộc qui trình này. Một pháp thì ăn khớp với toàn bộ các pháp khác và toàn bộ các pháp xảy ra đồng thời với pháp đó. Bằng cách nào vậy? Khái niệm ‘Danh’ hay là ‘tên’ chính là một pháp nào đó khớp với toàn bộ các pháp khác nơi cả bốn lãnh vực. Chẳng có chúng sanh nào, cũng chẳng có sự vật nào lại không có tên. Cả cây cối trong rừng, núi non, v.v...cũng như các công việc của công dân trong một quốc gia. Chính vì vậy, ta hay hỏi, cây này tên là gì? Và nói ra tên họ biết. Chẳng hạn như cây ‘Cutch’ ‘cây ‘Buta’ cây Giáng Hương cây bàng lãng, v.v...’ ngay cả những cây họ không biết tên, thì họ cũng nói, ‘đó là cây không tên’ và điều đó tượng trưng cho tên thiết lập cho cây đó[203]. Và đối với cá, với rùa, v.v...trong đại dương cũng vậy. Hai Nhị đề khác cũng có ý nghĩa y hệt như nhị đề này vậy.

[392] Trong nhị đề ‘Danh và Sắc’ có nghĩa là tâm và sắc pháp[204] (mind matter) ‘Tâm Danh,’ có nghĩa là đặt tên, hướng đến (namana), bắt chịu theo (namana). Có bốn uẩn là ‘danh’ hiểu theo nghĩa đặt tên,[205] Vì uẩn đó xuất hiện từ giây phút được đặt tên cho người. Tên của nhà vua *Mahasammāta* đã là *Mahasammāta*, và đang khi chúc mừng thì cha mẹ đã đặt một tên cho cậu bé, ‘hãy gọi con là Tissa, Phussa’ và đang khi đặt tên có căn cứ vào tính chất đặc thù như: Pháp sư, Luật sư, những tên như là ‘thọ’ thì hơi khác một chút. Cảm giác và các [ý xứ] khác, như đại địa này và các ý xứ khác lại tự có tên ngay khi xuất hiện. Ngay khi chúng xuất hiện thì đồng thời tên cũng có nổi lên. Không ai trong chúng ta, khi thấy thọ nổi lên lại nói ‘hãy gọi đó là thọ’; trong trường này không có chức năng đặt tên ở đây. Vì khi trái đất xuất hiện thì cũng không có chức năng đặt tên xuất hiện đồng thời với nó. Cho là;- mi được gọi là trái đất’; và tương tự như vậy với sa bà thế giới, núi Meru Tu di, mặt trăng, mặt trời, các tinh tú, - tên có ngay khi chúng xuất hiện. Đây là điều trả lời cho khái niệm xuất hiện tự nhiên. Chính vì thế, khi thọ xuất hiện tên ‘thọ’ cũng tự xuất hiện. Đây là câu trả lời cho khái niệm nổi dậy tự nhiên. Tên có thực đối với tướng và những hiện tượng tâm còn lại. Đối với thọ, cho dù nó có thể ở quá khứ, tương lai hay hiện tại vẫn chỉ là thọ mà thôi và cũng vậy đối với tướng cũng như hành và thức. Nhưng đối với Níp-bàn thì luôn hiện hữu mọi lúc, và luôn luôn chỉ là Níp-bàn. Đó là ‘tên’ hiểu theo nghĩa đặt tên. Bốn uẩn cũng chỉ là ‘tên’ hiểu theo nghĩa hướng đến, vì chúng cúi xuống đến đối tượng hiểu theo nghĩa nó tạo ra phải chịu theo. Toàn bộ những gì nói đến ở trên đều là ‘tên’. Vì bốn uẩn tạo ra cho nhau để hướng đến đối tượng; và níp-bàn (bend faultless) bằng tương quan nhân quả khi có hướng đến vô tội cảnh trường.

‘Vô minh và hữu ái’[206] được chọn để chứng tỏ các căn tiến triển như thế nào trong vòng luân hồi (tái sanh).

‘Cả bản ngã lẫn thế giới sẽ tồn tại’[207] vì cho ngũ uẩn đồng nghĩa với bản ngã và thế giới, nên ta có ‘thường kiến,’[208] một quan điểm ta đã cố công suy nghĩ bằng cách cho là ‘bản ngã và thế giới’ sẽ xuất hiện trở lại.[209] Thứ hai, là ‘đoạn kiến[210]’ cũng đã được cố công suy nghĩ cho rằng, ‘bản ngã và thế giới’ sẽ không xuất hiện trở lại. [393] Liên quan đến quá khứ tuyệt đối[211], có tới mười tám quan điểm đã được *Suttanta Brahmajala*[212] Kinh Phạm Võng tuyển chọn, liên quan đến quá khứ đã được xem xét.’Liên quan đến thế giới bên kia’ có tới bốn mươi bốn quan điểm cũng đã được tuyển chọn liên quan đến tương lai cần cứu xét.

Trong phần diễn giải về việc ‘khó dạy,[213]’ có đoạn viết ‘khi điều gì hợp với Luật Giới đã được nói’ có nghĩa là điều luật đó đã được Đấng Thế Tôn ban hành và được cho là hợp với Luật, để chứng tỏ điều cơ bản và việc lỗi phạm như sau: ‘Người đã phạm phải điều học này, hãy đến, ta sẽ chỉ cho thấy lỗi phạm đó, hãy sám hối và sửa chữa đi.’ ‘con người cáu kỉnh,’ ám chỉ công việc của một con người ngoan cố, do những thù vạ trong lời nói và thiếu trí, không dễ phục tùng khi được động viên thôi thúc. ‘khó dạy’ là một hình thức không thực tế. Những từ còn lại cũng có ý nghĩa tương đương. ‘Đặc tính chống đối lại’ là về phe với bên đối nghịch. Một con người ‘thích đối lập’ là người cảm thấy khoái trí được về phe với phía đối nghịch. Cũng có ý nghĩa tương đương với một người cảm thấy khoái trí trong suy nghĩ. ‘Tôi có quan điểm đối nghịch và chỉ với một tiếng nói của tôi đã khiến hẳn

im như thóc thối.’ ‘Tĩnh hay bất bệ’ là tình trạng của một người như vậy. ‘Thiếu quan tâm’ là tình trạng một người không chấp nhận lời khuyên răn. ‘Thiếu suy xét’ cũng có nghĩa tương đương như vậy. ‘Tĩnh ngộ ngược’ là một trạng thái bác bỏ lời khuyên răn. ‘Thiếu kính trọng’ là hiện trạng một người thiếu tôn trọng nổi lên trong lời từ chối bình thường khi phải tỏ ra kính trọng nơi cần đến việc này. ‘Thiếu tôn trọng’ là một hiện trạng từ chối bình thường tỏ ra kính trọng với người cao niên hơn chúng ta đang chung sống với. ‘điều này được gọi là’ có nghĩa là, một thái độ như vậy được gọi là khó dạy...’ thực chất mà nói điều được gọi như vậy chính là bốn uẩn trước với uẩn thứ năm tức là bản về hành uẩn.

Câu trả lời về ‘Ác bằng hữu’ v.v...[214] cũng được mô xẻ với cùng một phương pháp như là ‘phạm giới’ nêu trên. ‘Ác bằng hữu’ và những gì còn lại không phải là những hiện trạng riêng lẻ. [394] ‘Người không có đức tin’ là những kẻ không có một niềm tin nào, có nghĩa là, không có căn bản niềm tin như là Đức Phật v.v.,, ‘ác giới’ thực sự chỉ có nghĩa là ‘không có giới đức’ vì đạo đức không thể là xấu được... ‘thiếu văn’ có nghĩa là không được nghe ‘sên’ ám chỉ những ai có năm loại bôn sên. ‘ác tuệ’ có nghĩa là thiếu thông minh. ‘giao du’ có nghĩa là phải theo. ‘đồng cư với’ có nghĩa là phải theo người nào đó một cách mãnh liệt. ‘kết giao’ tức là đi theo trong mọi tình huống, từ này đã được tăng nghĩa với các tiếp đầu ngữ. Cả ba từ này đều có ý nghĩa là ‘theo.’ ‘cộng sự’ (nhiệt tình với) tức là tiếp cận được với, có nhiều nghĩa khác nhau: - ‘sùng mộ’(chết mê chết mệt với) (từ với, tiếng Pali là tiếp đầu ngữ tăng thêm). ‘tôn sùng’ có nhiệt tình với’ cũng có tiếp đầu ngữ để tăng thêm ý nghĩa mạnh hơn. ‘xu hướng,’ quán quít với những hạng người như vậy bằng cả thể xác lẫn tinh thần, nghiêng về phía họ, cúi mình trước họ. ‘Dựa vào họ’ là ý nghĩa đúng nhất.

Trong phần diễn giải về nhị đề ‘dễ dạy’[215] nên được hiểu theo nghĩa ngược lại với điều vừa trình bày ở trên.

‘Năm nhóm tội’[216]: -trong phần diễn giải về tác phẩm Giới bản (Patimokkha of Table of Contents) trong bản toát yếu nội dung có liệt kê năm nhóm tội như sau: bất cộng trụ (Parijika), Tăng Tàn (Sanghadisesa), Ưng đối trị Pacittiya, Ưng phát lộ Patidesaniya, tác ác (Dukkata). ‘Bảy nhóm tội’ cũng nằm trong việc diễn giải Luật (Vinaya) đó là Parijika Sanghadisesa, Pacittiya, Patidesaniya Dukkata trọng tội Thullacaya và ác khẩu Dubbhasita. Trong số năm và bảy nhóm tội này, có trí tuệ và hiểu biết về những giới hạn với những điều cơ bản và nguyên nhân của các tội này được gọi ‘thiện xảo về tội.’ Có hiểu biết về những giới hạn thoát ra khỏi phạm giới đó, cộng với biểu quyết của Tăng già được gọi là ‘thiện xảo về xuất tội.’[217] ‘Thiên chứng’ chính là vì đạt đến một cách thích hợp. Tài khéo trong ‘Chứng đắc’[218] thiện xảo nhập định là nhập Định trong nhiều giai cùng với những giây phút mở đầu. Việc trí tuệ hiện hữu nổi lên vào một thời điểm nhất định mà không rời khỏi Thiên định (Jhana) như, ‘Tôi sẽ thức dậy khi mặt trăng, mặt trời, hay tinh tú đạt đến vị trí đó ‘ được gọi là thiện xảo xuất định.’[219]

[395]Có trí tuệ hiểu biết đúng đắn trong việc đắc chứng, chăm chú vào, lắng nghe, nhớ lại mười tám giới chính là ‘thiện xảo các giới’ [220] có trí tuệ hiểu biết đúng đắn trong việc đắc chứng, chăm chú vào các giới ấy là thiện xảo tác ý. Có trí tuệ hiểu biết nhận biết được trong việc đắc thủ, đạt được, nghe biết nhớ lại mười hai xứ chính là ‘tài khéo hiểu biết các cơ quan giác quan’[221] và trong số ba tài khéo này toàn bộ đều thích hợp: - chiêm đoạt được, tác ý, nghe được, quán sát, và nhập tâm được, phản chiếu. Việc nghe biết, chiêm được và phản chiếu chỉ thuộc phạm vi hiệp thế; còn nhập tâm lại mang đặc tính siêu thế; quán sát và tác ý lại mang tính pha trộn của hai đặc tính trên.,

‘Nghiệp chướng do vô minh mà ra’ v.v...[222] sẽ được trình bày rõ ràng trong tác phẩm Phân Tích liên quan tương sinh (Paticcasamuppada). [223] Nhưng trí tuệ cho thấy rằng, do vô minh là nhân duyên mà nghiệp chướng đã nổi lên như là tâm quả, chính là ‘thiện xảo về y tương sinh.’ Trong phần diễn giải về ‘thiện xảo về trí và phi trí nhân quả,’[224] điều kiện và nguyên nhân là hai từ đồng nghĩa. Con mắt cảm giác biến vật chất hữu hình thành đối tượng chính là một điều kiện và cũng là nguyên nhân khiến cho thị giác nổi lên. Nhãn thanh triệt làm điều kiện cho cảnh sắc và cũng là nguyên nhân phát sanh nhãn thức nhĩ thanh triệt và những pháp còn lại cũng là điều kiện và nguyên nhân của nhĩ thức và những thức khác, thí dụ như hạt giống cây xoài chính là điều kiện và nguyên nhân của trái xoài vậy.

Trong phương pháp thứ nhì (phi vị trí). Các từ ‘bất kỳ’[225] pháp nào chỉ ra duyên cớ của các hiện trạng không thích hợp. ‘Không làm nhân cũng như không làm duyên có nghĩa là, nhãn thanh triệt,

khi cảnh tỉnh không làm nhân, không làm duyên cho nhĩ thức phát sanh, cũng giống vậy đối với nhĩ thanh triệt, v.v...cũng không làm nhân và không làm duyên cho những thức còn lại. Chính vì trái xoài không phải là điều kiện không phải là nguyên nhân tạo ra cây thốt nốt.

Trong phần diễn giải về ‘chính trực’ và ‘nhu thuận’<sup>[226]</sup> chỉ có cách diễn đạt ‘khiêm tốn’ là rõ ràng. Ý nghĩa ở đây là: do thiếu vắng ngã mạn (conceit) trái tim của người này nhún nhường; tình trạng của người này là có ‘tám lòng khiêm tốn.’ Điều còn lại rất khớp với cách sắp xếp các từ dưới tiêu đề ‘chánh tâm’ và ‘nhu tâm’.<sup>[227]</sup>

Trong phần diễn giải về tính nhẫn nại,<sup>[228]</sup> ‘nhẫn nại’ là chịu đựng. Hiện trạng tỏ ra kiên trì chính là ‘nhịn nhục’. Thông qua hiện trạng này họ phải chịu đau khổ mà không trả đũa. “nhận chịu” là kiên trì mà không cự tuyệt hay đối lại. [396] ‘không hung dữ’ là một hiện trạng người nào đó tỏ ra không hỗn láo. ‘không thô lỗ’ có nghĩa là, từ chỗ được sắp đặt hay nói, thì một từ không đẹp được thốt lên một cách thô lỗ. Bằng cách đối lại điều này một lời nói đẹp tỏ ra không thô lỗ. Ở đây lý do đã được đưa ra cho thấy cách thể hiện lời nói. ‘Tâm hoan hỷ’ có nghĩa là một cách suy nghĩ trong lòng tỏ ra ghen tương; đây chính là một hiện trạng của chính trí tuệ chúng ta. Một hiện trạng không bị kết án với ác ý chính là ý nghĩa này.<sup>[229]</sup>

Trong phần diễn giải từ ‘nghiêm tịnh’,<sup>[230]</sup> ‘là điều không vi phạm trong hành động’ đây là ba thân thiện hạnh; ‘không vi phạm trong lời nói’ lại là bốn khẩu thiện hạnh. Thông qua cách diễn tả ‘trong lời nói và hành động,’ giới đức được tạo ra bằng bảy cách này tại ‘thân môn’ và ‘khẩu môn’ chánh mạng là tám. ‘Điều này được gọi là ‘nghiêm tịnh.’ Có nghĩa là giới đức này được gọi là nghiêm tịnh từ chỗ tránh làm điều xấu. ‘Ngoài ra, giới thu thúc’ có nghĩa là: vì ta có thể làm điều xấu không những chỉ bằng hành động và lời nói, nhưng còn trong cả ý ác hạnh nữa. Chính vì thế ta thấy đề cập đến giới trong tâm.

Trong phần diễn giải từ ‘ác ngôn’<sup>[231]</sup> tính láo xược có nghĩa là những cái bướng lòi ra trong một thân cây đang hư rữa, không lành mạnh. Chính vì thế, do thiếu sót, ‘lời nói gút mắc’ này được tạo ra từ lời nói do mắng nhiếc và vu khống, v.v... ‘châm chích, có nghĩa xù xì, giống như một cây đang bị phân hoá. Giống như một cây đang phân hủy thì xù xì và có chảy ra các chất nhựa. Cũng như vậy lời nói cũng tỏ ra châm chích, như xé lỗ tai khi nghe. ‘Lỗ mẫn với người khác’ có nghĩa là cay đắng chói tai người khác, không làm êm tai họ và tạo ra sân hận. ‘Lãng mạ người khác’ có nghĩa là, giống như một cành cây có gai chùm bám lấy bằng cách thâm nhập vào da, chính vì thế mà dính vào người khác và bám vào đó, cản trở những người muốn đi qua. ‘gân như bực tức’ có nghĩa là gân lúc nổi giận.. ‘Không dẫn đến định tâm’ có nghĩa là toàn bộ những điều này không nhằm dẫn đến nhập định hay cận hành định là hai từ đồng nghĩa. ‘với sân hận,’ bằng cách từ bỏ những ngôn từ này,’ điều này nói lên để cho thấy rằng khi một người kiên định không trừ khử đi những lời nói lỗ mẫn, [397] ngay cả trong những lời nói êm dịu mặc dù nó chỉ đôi lúc xảy ra, đều được coi như là lời nói lỗ mẫn. Tiếp theo đó, sân hận chính là chất độc hại (elam), lời nói dễ thương lại là không độc hại (nela) ‘vô can’ chính là ý nghĩa này vậy như trong đoạn sau:

*Vô can là khuôn vàng thước ngọc, hãy giữ làm sao cho tám lòng trinh trắng.* <sup>[232]</sup>

‘Êm tai’, có nghĩa là từ những lời nói ngọt ngào làm cho tai êm tai. Không tạo ra đau lỗ tai, giống như chiếc kim đâm vào tai. Và từ ‘ý nghĩa dịu ngọt này’ có nghĩa là không tạo ra tính bần gắt nơi thân. Nó tạo ra tình thương mến thương và chính vì vậy ta gọi là ‘thông cảm.’ Lời nói đó lôi cuốn lòng người, lọt vào tâm hồn một cách dễ dàng không phải đụng chạm gì cả. Người ta nói rằng ‘đi vào lòng người’. Lời nói ‘lịch sự,’ bởi vì lời nói đó đã được tinh chế giống như một người có giáo dục, và bởi vì nó thuộc ‘lời nói của những người ở tỉnh thành,’ có nghĩa là lời nói của người sống ở những nơi thành phố phù hoa. Những người này sử dụng những lời nói thích hợp và nói với những người đáng tuổi bố mẹ, ông bà, và những người đáng tuổi anh em là anh em. ‘vừa lòng với mọi người,’ có nghĩa là ăn nói ngọt ngào với nhiều người. ‘Từ tế với nhiều người,’ có nghĩa là tỏ ra hài lòng và từ tế với nhiều người và giúp cho tâm an vui. ‘Lời nói như thế’ có nghĩa là, nơi con người đó thì ‘hiền lành,’ có nghĩa là, lịch sự, ‘thân thiện’ có nghĩa là tế nhị, ‘hoà nhã’ có nghĩa là không lỗ mẫn.

Trong phần diễn giải về ‘tiếp đãi’<sup>[233]</sup> ‘tiếp đãi tài vật’<sup>[234]</sup> chính là sự giấu kín, che đậy những nhu cầu thân. Giữ khoảng cách cần thiết giữa chính mình và người khác do bởi những nhu cầu đó không được thoả mãn. ‘tiếp đãi pháp’ bằng sự gần gũi, che đậy pháp, khoảng cách có thể tồn tại giữa chúng ta và người khác do các nhu cầu không được thoả mãn. ‘Hẩn tỏ ra tiếp đãi, bằng hai cách tiếp đãi’.

Tỏ ra lịch sự tức là không để lại những khoảng trống như vậy Bài Pháp sau đây giải thích ngay từ đầu: - Một vị Tỳ-khuru nhả nhận, nhìn thấy một vị khách đang đến thăm chùa, ta phải ra gặp vị khách đó [398] và đỡ lấy bát khát thực và áo cà sa cho người đó. Dẫn đến chỗ ngồi tử tế, quạt cho vị đó với cây quạt làm bằng lá thốt nốt, rửa chân vị đó, súc dầu chân cho vị khách. Nếu có bơ và nước trái cây vị Tỳ-khuru đó nên đưa cho vị khách sử dụng, đưa thuốc cho vị đó cùng với nước, kỳ cọ nhà chùa sạch sẽ. - Như vậy một phần vị Tỳ-khuru này đã tỏ ra tính tiếp đãi tài vật. Hơn thế nữa vào ban chiều nếu không có vị trưởng lão nào đến tỏ lòng cung kính, vị Tỳ-khuru này phải đến trước vị khách ngồi đó và không hỏi người đó những lời lẽ vu vơ, và chỉ hỏi vị khách những lời người đó quan tâm. Vị Tỳ-khuru không được hỏi vị khách ngài đang tụng đoạn Kinh Phật nào. Nhưng nên hỏi: - bản Kinh điển nào vị Đạo sư và vị giáo thọ sư đang sử dụng? Lại nên hỏi vị đó về những điểm thuộc phạm vi khả năng của vị ấy. Để cho vị khách có thể trả lời được, giỏi và tốt; nếu không, thì chính vị Tỳ-khuru đó phải đưa ra câu trả lời. Như vậy một phần nào đó tiếp đãi pháp đã được tỏ lộ. Nếu vị khách ở lại trong chùa, vị Tỳ-khuru này nên luôn theo sát khi vị khách đi khát thực. Nếu như vị khách muốn rời khỏi chùa, thì ngày hôm sau vị Tỳ-khuru phải dẫn vị khách đến một địa điểm thích hợp nhất cho vị khách lên đường. Và sau khi đi đến một làng gần đó để khát thực thì vị Tỳ-khuru mới được tạm biệt vị khách và ra về. Nhưng nếu khác. Nếu vị Tỳ-khuru này đã đích thân mời khách đến chùa, thì vị này phải ra đón khách. Nếu vị khách không muốn đến, nói rằng Chùa đó không thích hợp với ông ta, vị Tỳ-khuru phải mời thêm các vị Tỳ-khuru khác và cùng đi khát thực với vị khách đó và phải cung cấp cho vị đó những nhu cầu vật chất chính vị Tỳ-khuru đã nhận được: - Như vậy tiếp đãi tài vật đã được tỏ bày, vị Tỳ-khuru nên bố thí cho những ai đang trong thiếu thốn những nhu cầu vật chất có được. Cho đến lúc này, hãy đưa cho vị khách, nếu người đó ngã bệnh hoặc có người nào đó không giữ chay tịnh, vị Tỳ-khuru vẫn phải cho họ những điều cần thiết đó; Và cũng phải đưa cho cả các vị thầy tiếp dẫn, và các vị giáo thọ sư đi chung với vị khách đó kể cả người giữ đồ đạc cho các vị đó nữa. Và vị Tỳ-khuru nào hoàn thành thọ trì luật giới ngay từ đầu nên nhường chỗ ngồi cho vị trưởng lão, kể cả mọi của cải vật chất mỗi lần mang về (sau khi hoàn tất khát thực) cả trăm cả ngàn lần như vậy. Nhưng vị Tỳ-khuru tiếp đãi nhả nhận nên vị nào không kiếm được của cải vật chất (của bố thí) [235] khi đi khát thực hầu đáp ứng nhu cầu vật chất của vị đó. Khi ra khỏi làng và gặp một vị Tỳ-khuru già nua hay cần đến sự giúp đỡ, ngay các vị Tỳ-khuru ni thì cũng phải giúp đỡ họ như vậy.

Ở đây cũng có một câu chuyện nữa: Người ta kể lại rằng, khi bọn cướp đã tàn phá ngôi làng Guttasala, có một người đàn bà A-la-han từ căn hầm xuất hiện và biến thành một Tỳ-khuru Ni mang theo hành lý của mình, đi trên đường đi với những người khác. Đến trưa họ tới cổng làng Nakulanagara [399] vị này ngồi dưới gốc cây, ngay lúc đó có một vị trưởng lão, Mahanaga, thuộc làng Kalavallimandana, sau khi đi đến làng Nakulanagara để khát thực, khi vị này ra khỏi làng và nhìn thấy chị và đưa cho nàng một bữa ăn. Người chị trả lời là bà không có bát để ăn. Vị trưởng lão nói, hãy dùng bát này, và ngài đã đưa cho chị cả đồ ăn lẫn chiếc bát. Khi nàng đã dùng bữa ăn, rửa bát và đưa lại cho vị trưởng lão, nói rằng thưa ngài, ngày hôm nay ngài sẽ cảm thấy mệt mỏi vì phải khát thực, nhưng từ ngày hôm nay trở đi thì ngài không bao giờ cảm thấy mệt mỏi đi khát thực nữa' và từ đó trở về sau chẳng bao giờ vị này đi khát thực mà không xin được của bố thí trị giá đến cả đồng Kahapana. Đây chính là tiếp đãi tài vật. Tỏ ra tiếp đãi với vị Tỳ-khuru, giúp đỡ vị đó, nên nói đến những pháp hành cho vị Tỳ-khuru đó, đưa ra bản văn Kinh Phật cần phaûi tụng, xua đuổi lo lắng, thực hiện bố thí, đưa *abbhāṇa*, *vatthana*, *manatta*, *parivata* [236] cho giới cho những ai đáng được thọ ban cụ trí giới cho những kẻ xứng đáng. Và cũng nên lấy ý kiến Tăng Già [237] bằng cách tuyên ngôn đối với một vị Tỳ-khuru ni xem có thấy thích hợp thì hãy tán phong cho. Đây chính là cách tiếp đãi pháp. Trong cả hai trường hợp vị Tỳ-khuru đã chiếm được phần phúc to lớn mà ông không có được. Ấn định được những gì sẽ xuất hiện, và giữ được chính mạng sống mình ở bất kỳ cơ hội nguy hiểm nào. Giống như vị trưởng lão đã mang bát khát thực được nhà vua Coranaga [238] biếu cho đầy đến tận miệng, đã cúng dường đồ ăn bằng cách lác bát. Nhưng đang lúc nhận được điều vị Tỳ-khuru không có, ta nên kể câu chuyện của nhà vua Mahanaga: [239] Có vị Trưởng Lão trong lúc đi từ đảo quốc Ceylon đến bờ biển Ấn độ, đã nhận được ân huệ khi gặp được nhà vua, nhưng vị trưởng lão đã không nhận và trả lại. Cảm động trước hành vi tốt của trưởng lão, nhà vua đã thiết lập trong vương quốc của ngài một cuộc bố thí lớn thuốc chữa bệnh tại Setambanagna trong suốt cuộc đời còn lại của ông. Về vấn đề nhận ra những gì đã xuất hiện. Câu chuyện kể về các tên cướp đã không cướp phá tài sản thánh trên ngọn núi Cetiya là do tiếp đãi họ đã nhận ra nơi các vị sư trụ trì trong đó. Ở đây ta nên kể câu chuyện về Trưởng Lão Dighabhanaka Abhaya.

Trong phần diễn giải 'không phòng hộ môn quyền,' [240] cụm từ 'khi mắt thấy sắc' có nghĩa là, người đó thấy cảnh sắc (vật chất hữu hình) thông qua nhân duyên và có thể thấy cảnh sắc. [400] Nhưng các

vị Trưởng Lão lại cho biết: - con mắt không thể nhìn thấy sắc. Và tại sao vậy? Vì con mắt đâu phải là tâm. Tâm lại không thể thấy cảnh sắc và tại sao vậy? Vì nó không phải là con mắt. Nhưng nhờ ảnh hưởng của đối tượng tác động lên môn. Chúng ta thấy cảnh sắc bằng tâm cộng với thanh triệt làm sắc vật và phần giảng thuyết như vậy đã được hỗ trợ bằng các thành phần như trong câu, ‘Ngài đã nhìn thấu qua một cái cung.’ v.v... chính vì thế thấy cảnh sắc bằng nhãn thức chính là ý nghĩa của câu trên.

‘Nắm giữ tướng chung,’ có nghĩa là, thông qua ái dục mà chấp thủ một dấu hiệu như là một người đàn bà, một người đàn ông, một điều sáng khoái, v.v...và đó là điều cơ bản gây phiền não. Quan điểm ở đây được coi như không chỉ là những điều thấy được mà thôi.

‘Nắm giữ tướng riêng,’ có nghĩa là, nắm giữ nhiều trạng thái khác nhau thuộc chân, tay mỉm cười, tiếng cười cách nói, cách nhìn thẳng, nhìn nghiêng, nhìn sang một bên. Những chi tiết đó được gọi là ‘tướng riêng’ xuất phát từ cách thể hiện, đã để lộ ra bản chất thấp hơn.

Trong câu, ‘điều đó do nguyên nhân’ vì bất cứ lý do gì, vì bất kỳ điều kiện nào, do không thu thúc nhãn quyền, không đóng lại được bằng cánh cửa chánh niệm. ‘Những pháp đó’ như là tham ác, luôn luôn ‘theo dõi’ có nghĩa là, săn đuổi, tàn hại con người đó ‘đang sống’ do không thu thúc nhãn quyền’

‘Người đó không quyết tâm phòng hộ điều đó’ có nghĩa là, không tập luyện để có thể đóng nhãn quyền lại với cánh cửa chánh niệm và con người như vậy được cho là ‘không phòng hộ nhãn quyền.’

Giờ đây đến lượt chính khả năng kiềm chế, không có sự thu thúc hay không thu thúc, vì phải do niệm mà cũng không phải sự sai sót do mắt. Hơn thế nữa, khi cảnh sắc đạt đến lộ trình mắt, rồi sau hai sát na của tâm hữu phần rung động (continuum) tâm khán ngũ môn sanh lên làm nhiệm vụ rồi diệt. Sau khi tâm nhãn thức làm phận sự rồi diệt. Sau đó tâm tiếp thu nổi lên gây ảnh hưởng đến nhiệm vụ tiếp nhận rồi diệt.[401] Sau đó tâm quan sát nổi lên hoàn tất nhiệm vụ rồi cũng diệt. Sau đó tâm khán ý môn nổi lên và hoàn tất nhiệm vụ đoán định rồi lại diệt. Ngay lập tức đó tốc lực tâm xuất hiện sau đó. Ở đây trong suốt quá trình tâm hữu phần thu thúc xảy ra, chẳng có sự thu thúc hay không thu thúc nổi lên đâu. Ngay sát na này hay sát na khác của tâm khán khai môn cũng chẳng có thu thúc cũng như không thu thúc. Nhưng vào lúc tốc lực tâm xuất hiện hoặc do ác pháp, thất niệm, ác tuệ, thiếu kiên trì hay lười biếng thế là không thu thúc nổi lên. Tuy nhiên việc không thu thúc này được gọi là nhãn quyền. Và tại sao vậy? Vì vào sát na tốc lực tâm có sự không thu thúc, thì các môn không được canh phòng và cũng vậy các tâm hữu phần cũng không được canh phòng cẩn mật và cả quy trình tâm như tâm khán môn nữa. Vì khi bốn công thành không được đóng, cho dù các cửa nhà, cửa các cung điện, cửa các phòng bên trong đều đóng kín cẩn thận, toàn bộ kho quí bên trong thành phố đều không được bảo vệ, không được canh phòng – vì kẻ cướp thâm nhập qua cổng thành có thể làm bất kỳ điều gì chúng muốn. Chính vì vậy khi ác pháp xuất hiện vào sát na tốc lực tâm và lúc đó lại không có thu thúc thì các môn trong sát na tốc lực tâm xuất hiện đó cũng không được phòng hộ, chính vì vậy cả tâm hữu phần (life-continuum) nữa, kể cả các quy trình tâm như là khai môn cũng vậy.

Và những gì giống như vậy cũng đúng trong trường hợp ‘khi nghe tiếng động với tai,’ v.v...

‘Những gì liên quan đến vấn đề này’ có nghĩa là, những gì không được phòng hộ, không được bảo vệ, không được theo dõi, không được thu thúc, không khép lại, không đóng kín nơi sáu quyền của ta đã không thu thúc và đó là ý nghĩa của câu này.

Trong phần diễn giải về ‘không điều độ vật thực’.[241] ‘một số người ở đây’ có nghĩa là, một vài người nào đó nơi cõi chúng sanh này; ‘vì không quán tưởng’ có nghĩa là, không biết, không quán sát nhờ trí tuệ phản chiếu; ‘không khôn khéo’ có nghĩa là, không có lý do; ‘vật thực’ có nghĩa là, một đồ gì đó có thể nhai và nuốt làm đồ ăn.v.v... ‘thọ dụng’ có nghĩa là, ăn, nuốt. ‘Chỉ để chơi giỡn’ v.v...điều này đã được nói đến để chứng tỏ sự thiếu phương pháp, vì nếu ta ăn thiếu phương pháp thì chỉ ăn để nô đùa mà thôi, và chỉ tỏ đam mê, ăn để trang điểm cá nhân. ‘Ăn để làm đẹp,’ Vì mục tiêu thoát khỏi vòng luân hồi tái sanh bằng ăn uống ta đã kiêng không ăn nữa.

‘không tri túc,’ v.v...có nghĩa là, không hài lòng, không thỏa mãn, nhận thấy được ở cách ăn uống thức ăn thiếu trí tuệ. [402] ‘Không tiết độ’ là một hiện trạng không điều độ, không biết giới hạn gọi là chừng mực.’ điều này được gọi là’ có nghĩa là, việc thực hành xuất hiện bằng cách ăn mà không biết quán tưởng được gọi là ‘không tiết độ vật thực.’

Trong phần diễn giải ‘phòng hộ môn quyền.’[242] ‘với mắt’ phải được hiểu như phương pháp đã trình bày ở trên. ‘Không nắm giữ tướng chung’ có nghĩa là, không chấp thủ hình tướng do ái dục như đã nói đến ở trên. Cũng như vậy đối với các từ còn lại, ta nên hiểu ngược lại với phương pháp đã nói đến ở trên. Và như đã nói đến ở trên. – ‘Nhưng vào sát na tốc lực tâm nổi lên thì cũng xuất hiện ác pháp... cũng như các qui trình tâm như: khát môn’[243] ở đây cũng vậy điều này đã được nói đến (thay vào đó là các pháp thiện., v.v...cho pháp ác,v.v... và điều tiêu cực với điều tích cực. v.v...)

Và cũng giống như vậy ở đây trong câu ‘nghe tiếng với tai,’v.v...

Trong phần diễn giải về ‘tiết độ vật thực’[244] Dùng thức ăn kèm theo sự quán tưởng.’ Có nghĩa là, ăn đồ ăn mà có sự quán tưởng, có chánh niệm, nhờ vào trí tuệ phản chiếu.

Giờ đây để chứng tỏ quán tưởng hay là lý do đó. ‘Không để chơi giỡn’v.v... đã được nói ở trên. Ở đây ‘không chỉ để chơi giỡn,’ có nghĩa là ta dùng đồ ăn không chỉ để nô đùa. Một số người như, diễn viên, diễn xiếc, v.v...được cho là đã ăn chỉ để nô đùa. Thực vậy họ tìm kiếm và ăn một cách không thích hợp và không đúng đắn bất kỳ loại đồ ăn nào thích hợp với loại thể thao nào đó như: nhảy đầm, ca hát, sáng tác bài ca, tán dương ca tụng. Nhưng chư vị Tỳ-khuru không ăn uống kiểu đó. [403] Không ‘phải để đam mê’ có nghĩa là, ta ăn không phải để tăng thêm thói kiêu hãnh và nam tính. Đối với hạng người như vậy các vị vua và các vị thừa tướng của nhà vua đã được cho là hạng người đã sử dụng những Phiền não, tuy nhiên những người này đã ăn những đồ ăn đầy hương vị hoặc rất tuyệt. Để tăng niềm kiêu hãnh và nam tính của họ. Nhưng một vị Tỳ-khuru không thể ăn uống như vậy được. ‘Không phải để trang điểm’ có nghĩa là, vị này không ăn nhằm phô trương thân của mình. Những hạng người như thế, nhất là phụ nữ thuộc hạng gái làng chơi, họ sống nhờ vào sắc đẹp thể hình, và những hạng đàn bà ve vãn, họ uống sữa trâu và đường mật và ăn những thức ăn cao lương mỹ vị. Như vậy để cho các đốt ngón tay của ta được thon thả, và thân hình được trong sáng’ chính vì thế mà họ ăn. Nhưng đối với một vị Tỳ-khuru thì không được ăn như thế. ‘Không để làm đẹp’, có nghĩa là, điều họ ăn không nhằm làm cho thân hình thể xác được đẹp đẽ. Còn những hạng người, như đồ vật và quyền anh, v.v...: - họ ăn uống để làm cho thân hình được cứng rắn bằng sử dụng những loại cá vô cùng tinh tế, thịt tuyền, v.v... chính vì thế mà thân xác của họ nảy nở, có đủ sức để chịu đựng những cú đấm. – Chính vì thế mà họ ăn. Nhưng một Tỳ-khuru không thể ăn uống như vậy được.

‘Như vậy là đủ’ ám chỉ giới hạn kết quả do ăn uống mà ra. ‘Chỉ nhằm làm phương tiện duy trì thân này’ có nghĩa là, ta ăn để giữ cho thân xác tiếp tục[245] sống, tùy thuộc vào việc hỗ trợ sắc tứ đại hiện. Đây là mục tiêu của vị Tỳ-khuru trong việc ăn uống là ý nghĩa của câu này. ‘Dùng để nuôi mạng’ có nghĩa là, ta ăn để duy trì sắc mạng quyền, nhằm ngăn ngừa những tổn thương trong cơn đói,’ từ chỗ không ăn thì cơn đói nổi lên gọi là ‘pang’ cơn đau nhói vì đói’ vị Tỳ-khuru chỉ ăn để giảm và làm dịu điều đó. Trong câu ‘nhằm giúp ủng hộ phạm hạnh.’ ‘Đời sống phạm hạnh’ gồm thọ trì ba pháp và mọi điều giáo huấn.[246] Họ ăn nhằm mục tiêu tôn vinh hay giữ gìn điều đó. ‘Như vậy’ có nghĩa là hay muốn ám chỉ lý do. Vì lý do này là ý nghĩa.

Trong câu, ‘diệt trừ cảm thọ cũ’ cảm thọ đã nổi lên do không ăn uống gì, được gọi là ‘cảm thọ cũ.’ Vị Tỳ-khuru ăn để có thể đẩy lùi cảm thọ này. Trong câu ‘tôi sẽ không cho cảm thọ mới nổi lên.’ Cảm thọ nổi lên từ việc ăn quá độ gọi là ‘cảm thọ mới’ ta phải ăn làm sao để không thể tạo ra được cảm thọ đó. Hoặc giả, cảm thọ nổi lên từ việc ăn uống được gọi là cảm giác mới. [404] ta phải ăn uống làm sao để không tạo ra cảm thọ đó.

‘Và việc ‘nuôi dưỡng thân xác của tôi’ có nghĩa là, sẽ có việc gìn giữ trong đó. Trong câu ‘vô tội và lạc trú,’ có cách ăn có tội và có cách ăn vô tội, trong đó toàn bộ cách ăn uống tìm kiếm bất chánh và thọ bất chánh và thọ dụng bất chánh như vậy gọi là cách ăn uống có tội; nhưng tìm kiếm chân chánh, thọ nhận chân chánh và có suy xét trong ăn uống:- toàn bộ những điều đó được coi là cách ăn uống vô tội. Có một số người làm cho mình có tội trong việc tham gia vào cách ăn uống vô tội, nói rằng, ‘Tôi đã đạt được điều đó,’ người đó ăn quá độ đến nỗi không thể tiêu hoá được và phải nôn mửa ra và phải tẩy ruột, chính vì thế các vị Tỳ-khuru trong toàn bộ ngôi chùa này lại phải tự đưa đi cấp cứu và tìm thuốc để chữa trị. Khi được hỏi, có vấn đề gì vậy? Họ trả lời, bị viêm dạ dày v.v... và họ đã kết án và la rầy vị Tỳ-khuru này rồi phê bình ông: vị Tỳ-khuru này thường là như vậy; ông ta không biết khả năng dạ dày của mình; ông ta đã phạm tội trong khi đó lại không phải là tội. Không làm những điều như vậy người tốt phải ăn uống làm sao để không phạm phải sai lầm.

Còn đối với từ ‘lạc trú’ có lạc trú thì cũng có không lạc trú. Việc ăn uống của năm vị Bà-la-môn này chỉ tạo ra bức dọc mà thôi, cụ thể là, ngài phải ‘dùng tay chống lên mà đứng dậy (lifted-by-hand-er), ngài ăn quá nhiều đến nỗi phải nói dây lưng quần (enough-for the loincloth-er), ngài xoay tròn tại chỗ (there-gyator), ngài ăn như quạ mỏ (crowpecked one), ngài ăn đến ói ra (meal-vomiter). Trong số năm vị này thì vị đầu tiên ăn nhiều đến nỗi không tự đứng lên được và nói, ‘xin cầm lấy tay tôi’; vị thứ hai thì ăn đầy bụng đến nỗi đang khi đứng vị này không thể quần dây thắt lưng quần được; vị thứ ba lần qua lần lại lúc ăn đến độ không thể đứng dậy được. Vị thứ tư ngón đầy thức ăn trong miệng đến nỗi con quạ có thể mổ đồ ăn tại đó. Còn vị thứ năm không thể nhét nổi đồ ăn vào miệng được nữa đến nỗi phải ói ra. Khi toàn bộ những người này đã không thực hiện cách ăn đúng cách thì [người tốt] dùng thức ăn như thế nào đó để có thể tạo được lạc trú. Lạc trú trong lúc ăn là tạo cho dạ dày được thoải mái sau ba bốn miếng ăn. Vì chỉ khi đã ăn quá nhiều rồi uống nước, thì bốn oai nghi mới có thể diễn ra một cách thoải mái. Chính vì thế mà vị Tướng quân chánh Pháp phải thốt lên:

[405] *Ăn đầy đủ còn ba muống nữa no.*

*Hãy uống nước lã - đó là điều bổ ích*

*Đủ để tạo an lạc cho vị Tỳ khưu tinh cần.* [247]

Đến đây một số tiết mục cần được thu lượm, vì mỗi tiết mục đó là một: - ‘không ăn chỉ để chơi giỡn’ ‘không chỉ ăn để đam mê’ ‘không vì trang sức cá nhân.’ ‘không ăn để mượn cố làm đẹp’ để có thể chỉ tạo đủ điều kiện để nâng đỡ và bảo toàn cơ thể này’ ‘chỉ để làm giảm cơn đau do đói bụng tạo ra và giúp thực hành đời sống phạm hạnh,’ ‘tôi phải diệt trừ những cảm thọ cũ và không tạo ra cho cảm thọ mới xuất hiện.’ ‘và việc gìn giữ duy trì cuộc sống là (bổn phận) của tôi. Cũng nhắm tới vô tội và lạc thú khi ăn.’ Đây chính là lợi thế do thọ dụng vật thực. Nhưng vị Trưởng Lão Mahasiva lại nói rằng: ‘Bốn điều đầu tiên cần được từ bỏ, và ngay sau bốn điều đó còn tám điều khác nên được gom lại’ Ở đây ta thấy mỗi điều đó chỉ là một: - ‘đủ để duy trì cái thân xác để nuôi mạng, ngăn ngừa sự tổn thương trong cơn đói để trợ giúp ta thực hành đời sống phạm hạnh’ ‘tôi sẽ diệt trừ những cảm thọ cũ’ ‘tôi không tạo cơ hội cho cảm thọ mới xuất hiện’ ‘và việc bảo dưỡng là trách nhiệm của tôi.,’ ‘kể cả điều vô tội tôi phải nhắm tới’ Và ‘lạc trú’ là lợi thế do thọ dụng vật thực.’ Như vậy những ai dùng thức ăn được tiêu biểu bằng tám điều kể trên được gọi là người biết rõ định lượng thức ăn của mình phải dùng. ‘Điều này được gọi là’ có nghĩa là, việc tham gia ăn uống với quán tưởng nổi lên như là điều biết rõ thức ăn nào thích hợp, và lượng thức ăn bao nhiêu là đủ, thọ nhận được và thọ dụng được gọi là ‘tiết độ vật thực’

Trong phần diễn giải về tính ‘thất niệm’ [248] ‘không ghi nhớ’ (là không có niệm về bốn danh uẩn. ‘không tùy niệm, không tưởng niệm’ hai đặc tính này được làm nổi bật với các tiếp đầu ngữ, [249] ‘không ghi nhận’ tức là hiện trạng tâm tưởng nhớ lại được,’ - ‘không lưu ý được’ tức là thiếu khả năng ghi nhớ trong lòng; vì người có đặc tính như vậy không đến được hành vi lưu ý tốt, không thích hợp để ghi nhớ điều gì cả. ‘lơ đễnh’ có nghĩa là trôi nổi trên bề mặt một đối tượng giống như vỏ quả bầu nổi trên mặt nước. ‘tính lãng quên’ tức là trí nhớ đã bị phá sản, đã bị lẫn. Thực vậy những ai được phú cho những đặc tính đó giống như con quạ đang đói mắt gắn chặt vào đồ ăn, giống như con chó rừng chăm chú theo dõi miếng thịt sống.

Trong phần diễn giải về ‘tu tiên lực’ [250] ‘thuộc các pháp thiện’ [406] ám chỉ đến ba mươi bảy giác chi. ‘thực hành’ có nghĩa là, sự theo đuổi đầu tiên. ‘tu tiên’ có nghĩa là, tiền triển hoặc phát triển. ‘làm sung mãn’ (nhân lên) có nghĩa là, hành vi được nhắc lại.

Trong phần diễn giải về giới lỵ. [251] Nên được hiểu như là điều đối nghịch lại với nghiêm tịnh. Trong phần diễn giải về ‘kiến lỵ’ [252] lý thuyết suông nên được hiểu ngược lại với kiến mãn túc và điều này nên được hiểu ngược lại với kiến thủ [253] đó.

Mặc dầu việc diễn giải giới thanh tịnh [254] cũng giống như giới mãn túc, tuy vậy ở điều sau ta thấy giới thì thu thúc Giới Bản (patimokha) lại dẫn đến thanh tịnh đã được đề cập đến ở trên. Ở đây, nơi những điều kể ở trên, giới hay giới đức đạt tới thanh tịnh đã được nói đến. Và thông qua sáu nhị đề chánh niệm và tỉnh giác, giác sát lực và tu tiên lực kèm theo với chỉ tịnh và quán tịnh, chỉ tịnh ấn chứng và chiếu cố ấn chứng chiếu cố và bất phóng dật, giới mãn túc và kiến mãn túc [255], các pháp hiệp thế và siêu thế thuộc bốn cõi đã được nói đến.

Trong phần diễn giải kiến tịnh [256] ‘trí túc và kiến mãn túc về nghiệp tạo’ có nghĩa là, tri kiến cho rằng nghiệp chương thiện này là của riêng ta, nghiệp chương bất thiện đó không phải của riêng ta; và

tại sao vậy? Vì do tính chất phá hoại điều tốt và tạo ra điều thất lợi. Nhưng nghiệp chướng thiện, vì nó phá bỏ điều thất lợi và tạo ra điều tốt, được gọi là thuộc về ta. Ở đây, giống như một người khó khăn về tiền bạc. Đang khi thực hiện cuộc hành trình dài để tham dự lễ hội đã được công bố tổ chức, người đó không nghĩ: ‘Tôi là một người khách. Ai có thể giúp tôi để thưởng thức lễ hội đây?’ Nhưng người đó lại thưởng thức lễ hội được như ý và vượt qua được bất kỳ khó khăn nào một cách dễ dàng, chính vì thế các chúng sanh này dựa trên tri kiến như thế là nghiệp chướng của chính họ, đã đưa ra nhiều hành vi dẫn đến tái sanh. Thưởng thức hạnh phúc[257] và đạt đến bậc A-la-han với số đông đáng kể.

[407] ‘Trí thuận thứ Thánh Đế[258] nhất định’ chính là kiến thức tri kiến thâm nhập vào thứ bậc đó. ‘trí của người hợp với Đạo.’ Chính là tri kiến Đạo và Thánh Quả.

Trong phần diễn giải từ, ‘giờ đây bậc kiến tịnh’ thông qua từ ‘trí đó,’ v.v...bốn trí kể trên, như là trí do nghiệp tạo, đã được phân loại. Trong phần diễn giải từ ngữ ‘và đối với bậc kiến tịnh như thế có sự tinh cần.’ Từ tinh cần do từ ngữ này ám ‘sự khởi đầu nỗ lực tâm,’ v.v... thì tương tự như trong quá trình trí tuệ. Còn trí tuệ nên được hiểu như là hiệp thể nơi những cơ hội hiệp thể và giống như siêu thể nơi những cơ hội siêu thể.

Trong phần diễn giải nhị đề bị động, ‘khiếp sợ tái sanh’ chính là trí được thiết lập do nhìn tái sanh như là điều gì nguy hiểm. Và cũng giống vậy đối với ‘khiếp sợ lão và tử’ v.v... Chứng kiến sinh, lão, bệnh và tử như là những điều nguy hiểm thông qua câu ‘những ác pháp chưa xuất hiện,’ mô tả tinh cần hợp lý của một người ước muốn thoát khỏi vòng sanh lão bệnh tử... Và ý nghĩa của cách phân tích từ sẽ được rõ ràng trong phần bình luận Bộ Phân Tích.(vibhanga)[259]

Trong phần diễn giải về ‘không tri túc các pháp thiện,’[260] lòng muốn nhiều hơn’ tức là muốn một sự tuyệt hảo đặc biệt hơn. Một người nào đó đang sửa soạn thiết đãi một bữa liên hoan, một bữa cơm được dọn sẵn. Các nhu cầu cần thiết cho ngày nghỉ Sa-bát, và để chọn những cá nhân tham gia. Không hài lòng với bữa tiệc này người đó lại thiết đãi một ‘bữa tiệc chính’[261] lại một bữa tiệc có vé mời, một bữa tiệc dành cho các vị Tăng Chứng (clergy), y cà sa vào dịp lễ dâng y, xây một ngôi chùa, bố thí bốn nhu cầu cần thiết cho các nhà sư. Không hài lòng với những điều đó ngài lại đến quy y cửa Phật, tuân giữ ngũ giới, v.v... lại không hài lòng với những điều đó, ngài trở thành một vị Tỳ-khưu. Và nắm giữ một bộ kinh (Nikāya) hai bộ kinh (Nikāya) rồi Tam tạng, và Phật ngôn[262] tu tiên tám thiền chứng, tăng tiến thiền quán, và đạt đến bậc A-la-hán. Khi đã đạt đến bậc A-la-hán thì cũng đến được nội dung to lớn (great content). Như vậy ‘muốn nhiều hơn’ chính là tu tiên một sự tuyệt hảo đặc biệt tại bậc A-la-hán.

Trong phần diễn giải từ ngữ, cụm từ ‘không thối thất tinh cần’ có nghĩa là người nào uể oải trong việc tu tiên các pháp thiện cao hơn trong chùa được cho là tụt hậu, lùi về phía sau và quay lưng lại những cố gắng đó;[408] chính vì thế để chứng tỏ phương pháp đó, ‘những gì thuộc các pháp thiện’, v.v...đã được đề cập đến. Ở đây ‘hành vi thận trọng’ tức là thông qua công việc thực hiện các hành vi thiện; ‘thực hiện một cách liên tục’. Tức là làm việc liên tục không đình chỉ tức là làm việc không gián đoạn. Và không ngừng lại; không biếng trễ. Tức là không có đình trệ diễn ra trong cuộc sống; ‘không bỏ nguyện vọng’ là không dẹp bỏ ý chí vươn lên. ‘không bỏ rơi phận sự.’ Có nghĩa là không dẹp luôn gánh nặng trong công việc.

Trong phần diễn giải về ‘trí nhớ lại tiền kiếp của ta.’ Cuộc sống tiền kiếp cũng là các uẩn đã diễn ra, và những đồ vật như [ quần áo, ngôi làng, cỗ xe, v.v...] thuộc về các uẩn đó. ‘Nhớ lại tiền kiếp của ta’ chính là điều giúp ta nhớ lại những kiếp sống đó. Trí tương ưng đến điều đó chính là túc mạng minh.’ trí xuyên suốt đêm đen. Bao phủ cả các uẩn của các cõi quá khứ được gọi là vijja[263] có nghĩa là minh hiểu theo nghĩa là muốn làm rõ.

Trí về tử và tái sanh’ tức là hiểu biết cả về tử và tái sanh. Đây cũng là điều chọc thủng đêm tối đang bao trùm lên tử và tái sanh của các chúng sanh và lại là vijja. Xuyên thủng đêm tối chính là làm rõ chúng sanh chết và tái sanh như thế nào. Chính vì thế vijja Minh ở đây cũng được dùng theo nghĩa làm sáng tỏ.

‘Lậu tận trí’ chính là trí vào sát na thánh Đạo đoạn tận toàn bộ các phiền não. Điều này cũng xuyên thủng đêm tối bao phủ Tứ Diệu Đế và chính là Vijja minh đâm thủng đêm đen đó nên vijja minh làm rõ Tứ Diệu Đế – chính vì thế mà ở đây vijja minh cũng được dùng theo nghĩa làm rõ.

[409] Trong câu ‘tâm giải thoát và Níp-bàn’: hiểu theo nghĩa được tự do thoát khỏi đối tượng, và được giải thoát khỏi những pháp đối nghịch. Đó là tám thiền chứng được biết đến như là: tâm giải thoát.’ hay Níp-bàn [được gọi như vậy] là bởi vì nó đã vượt qua (ni[r] gattam) khỏi cánh rừng đó (vanam) được gọi là Aùì dục (sự thèm khát) trong số tám thiền chứng và níp-bàn, điều trước được gọi là giải thoát, bởi vì chúng được thoát khỏi, tự loại bỏ bản chất thấp hèn. Điều sau cũng là giải thoát vì đó là cách giải thoát chung cuộc mọi bản chất thấp hèn.

‘Trí của người hợp với Đạo’ chính là trí thuộc bốn Đạo. ‘trí của người hợp với Thánh Quả’ chính là trí bốn Thánh Quả vậy. Trong số đó, trí đạo đầu tiên một khi nổi lên sẽ tạo ra tiêu diệt, diệt trừ, đoạn trừ, và làm vắng lặng năm phiền não. Chính vì thế điều đó được biết đến như là ‘trí đoạn tận. v.v... bốn loại phiền não. Chính vì thế cũng được biết đến như là trí đoạn tận; trí đạo thứ nhì khi phát sanh cũng tạo ra sự tiêu diệt’ và Đạo thứ ba cũng vậy. Đạo thứ tư khi nổi lên cũng tạo ra tiêu diệt. v.v...đến tám phiền não; chính vì thế trí này được biết đến như là tiêu diệt.’ và trí thánh quả thuộc nhiều loại Đạo khác nhau, khi nổi lên vào lúc cuối cùng của tiêu diệt đoạn trừ và vắng lặng không tạo tác không phát sanh những loại phiền não nào khác nữa xuất hiện, và điều này được biết đến như là trí vô sanh.

Đến đây kết thúc chương toát yếu trong cuốn Diễn Giải Bộ Pháp Tự (Expositor), là tác phẩm bình giải về Bản Tóm Lược các Pháp (Compendium of States).

-ooOoo-

---

[1] Dhs. § 981

[2] Tr. 9

[3] Dhs. §981

[4] Dhs. §984

[5] Dhs. §981

[6] *Phalattha.- Tīkā*

[7] *Sabhavāttha.-anuTīkā*

[8] *Sabhavātta – AmuTīkā.*

[9] Dhs. §992

[10] Dhs. §993

[11] Dhs. §1025

[12] Dhs. § 1243

[13] Dhs. § 1002

[14] Dhs. § 1010

[15] Chú giải bộ phân tích tr. 209

[16] Dhs. § 983

[17] *Kasina*. Xin đọc ở trên tr. 248

[18] Dhs. §§ 984-86

[19] *B.P.E.*, tr. 252 n.1

[20] Dhs. §§ 987-89

[21] Dhs. §§990-92

[22] Dhs. §995

[23] Dhs. §§996-97

[24] Dhs. §999

[25] Pitthivattaka

[26] Dhs. §1002

[27] Dhs. §1003

[28] *Digha* I 62, v.v...

[29] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* ii 238 xin xem nt. N.1; *Digha* ii. 151; những điểm gây tranh cãi.

[30] Không có dấu vết.

[31] Không thấy nói đến trong bản văn KP, bản văn Miến đọc là *apavarito*. Tr.

[32] *Sumangala.- Vilasini* i. 59

[33] *Summāṅgala – Vilasini* i. 59

[34] cách chơi chữ bình luận ở đây không được dịch ra. Nó tách ra Thánh nhân lại thành *ara*, xa xôi, *iriya*, thôi thúc. V.v... xin đọc *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iv. 145 và *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 280

[35] không thấy nêu lên.

[36] *Samyutta (Tương Ưng Bộ)* iii. 120; Pss. Of the Brethren, tr. 198.

[37] *Dhammatthiti*, xin đọc những điểm tranh luận tr. 386 tt.

[38] Xin xem TỰ ĐIỂN Childers sub v. *Vikkhambanam*. – nxb.

[39] *Samudayapakkhikassa*. Xin đọc Chân lý nơi bậc thánh thứ nhì.- nxb

[40] không thấy nguồn gốc.

[41] Xin đọc *B.P.E.* , Tr, 259 đối với những bản dịch khác nhau của các câu văn tiếp theo sau đây trong đoạn này.

[42] Có nghĩa là., đối với bốn yếu tố tạo thành nhân cách khác nữa.

[43] Dhs §1004

[44] Xin đọc P.T.S. nxb, tr.354, n.10

[45] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* i. 236 tt. Phật giáo của ban biên tập, 1612 ch. viii

[46] Xin đọc *B.P.E.* , tr. 260, n.4. Dialogues iii. 11f.

[47] Dhs. §1006

[48] có nghĩa là những phiền não được coi như có khả năng diệt trừ được nơi một cá nhân riêng lẻ.

[49] Ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tâm, vô úy.- tr.

[50] *Dhs.* §1008.

[51] Các Điểm Tranh Luận (Points of Controversy) tr. 77, n.77, n.3; 268, 271

[52] xin đọc *Dialogues* i. 283, và xin đọc ở trên. tr. 316; cũng xin đọc Thanh Tịnh Đạo 674 tt. Ở trên tr. 316, câu ‘việc bắt đầu điều gì đó không được biết đến, trước lần tái sinh thứ bảy’ xin đọc như ở trên.- nxb.

[53] *Dhs.* §1009

[54] *Dhs.* § 1011

[55] Pitthivattako

[56] *Dhs.* § 1022

[57] *Dhs.* §1028. xin đọc Các Điểm Tranh Luận (Points of Controversy) tr. 268,274.

[58] *Dhs.* § 1031

[59] *Dhs.* §1032

[60] Pāccy’atthēna hetuna. ‘nhân duyên’ luôn luôn ám chỉ sáu ‘căn hành động’ xin đọc chương tiếp theo sau đây. nxb.

[61] *Dhs.* § 1034

[62] *Dhs.* § 1035

[63] *Digha* i. 187 *Dialogues* i. 253. tôi mạo muội nghĩ rằng việc dịch thuật đã không lột được ý nghĩa của từ *anna*.... *Anna* (tiếng Latin là *alter*... thứ hai cái khác nữa) cũng thấy trong Tương ưng Bộ ii. 20m, 95. bàn về ‘tiềm năng xuất hiện’ xin đọc 60; buộc phải xuất hiện (*uppadino*) *B.P.E.*, tr. 270, n.4; Các Điểm Tranh Luận (Points of Controversy) tr. 242, trong đó từ cổ cũng hình như cần đến một từ khoa học chính đáng.

[64] Xin xem tr. 402, n.2

[65] *Dhs.* §1038

[66] có nghĩa là sanh, ‘trụ’ và diệt. Xin đọc Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) i., 152; Các Điểm Tranh Luận (Points of Controversy)

[67] *Dhs.* §1041

[68] *Dhs.* §1044

[69] *Dhs.* §1045

[70] *Dhs.* §1046

[71] *Pyī*.

[72] *Dhs.* §1047

[73] *Dhs.* § 1056

[74] *metti*. Lòng từ tâm xin đọc *B.P.E.* trang. 275, n. 2

[75] Ấn bản Miến điện. Đọc là *Mettaya ayitassa*.

[76] *Dhs.* § 1057

[77] *nanam*. Xin xem ‘Chân Đế Thứ Tư’ – tuệ giác.

[78] *Patipada*. Xin đọc Chân Đế Thứ Tư.

[79] xin đọc trong P.T.S nxb. (tr. 362) n. 13

[80] *Dhs.* §1059

[81] Hiểu theo nghĩa đen, thói thèm khát trong mọi khía cạnh.

[82] *Maya. B.P.E.* ‘thói lừa đảo (vì trong kinh Phật này từ này xuất hiện thường có liên quan đến người làm nghề ảo thuật’ nxb.

[83] *Dhammapada*. Câu 341

[84] Từ này hình như là điểm quan trọng nhất đối với nhà bình luận. Ông thường nói kết từ này hoặc là với *saj, satta*, có nghĩa là dính dấp đến, hay với *visa*, là thuốc độc. Xin đọc *Kindred sayings* i2 n.6. ở đây ông cũng nói đến các nguồn khác với một bất đồng can đảm và rộng lượng về từ nguyên âm thanh. ý của ông chỉ muốn nêu lên một cách bình luận tương phản.- nxb.

[85] Chính trong *Tikā*, xin đọc bình luận ‘tôm hùm’

[86] Không có trích đoạn này.

[87] Kinh Nipata, câu 740

[88] Điều này thật khó hiểu, yati ‘đang tiến tới’ có thể là đúng.

[89] *Vana, vanatha*.

[90] Bản Miến Điện MSS, đọc là *dukkhanam* thay vì *rukkanam*

[91] *Dhammapada* câu. 283

[92] trong tiếng Pali một từ có nhiều biến tố khác nhau

[93] *Dialogues* I 223 tt

[94] *Asam, asanato*

[95] Parikkhara; những nhu cầu cần thiết của vị tu hành, đồ ăn, chỗ ở, quần áo và thuốc men.,

[96] ‘tái sanh’ ‘hiện hữu’ là *bhava*, hiểu theo nghĩa đen là trở thành hiện hữu.

[97] Chúng ta nên ước ao tìm cho ra ở đây ý nghĩa ngược lại, cụ thể là quan điểm vĩnh viễn

[98] xin đọc ở trên tr. 65

[99] Những thể hiện của sự giả tạo, và *B.P.E.* tr. 281, không thể trụ lại được (nắm được)

[100] Pariyattana. Xin đọc Các Điểm Tranh Luận (points of Controversy) tr. 288 S.Z. theo cách thể hiện của Aung. Thì nổi ám ảnh không phải là một từ đủ mạnh, nhưng vẫn phải dùng đến.

[101] *Dhammapada*, câu. 340

[102] Trong bản văn Miến điện đọc là *sandana*

[103] *Dhs.* §1060

[104] *Avaddhim me akasi*. ‘hắn đã đem đến cho tôi điều thất lợi

[105] Xin đọc tr. 336

[106] *Dhs.* §1061

[107] Tập *Sammoha-Vinodani*. Là lần xuất bản đầu tiên tác phẩm này theo cách viết theo mẫu tự roma, được ấn bản mới đây do PTS. Xuất bản.

[108] *Dhs.* §1073-74 xin đọc ở trên, tr. 61 tt.

[109] *Dhs.* § 1095

[110] *Dhs.* §1085

[111] nt *Dhs.* §1086. phần dịch thuật của (*B.P.E.*) hình như không nhấn mạnh đủ trong câu trả lời này.

[112] *Dhs.* § 1084

[113] nt. *Dhs.* § 1087

[114] nt. *Dhs.* § 1095

[115] Ấn bản PTS không thấy có đoạn này.

[116] *Dhs.* § 1098 *asava* xin đọc ở trên.

[117] Cụ thể là: Tứ Diệu Đế, quá khứ, tương lai hay cả hai, và duyên khởi.

[118] *Luật tạng (Vinaya)* iii. 21;v. 143-223

[119] *Tương ứng Bộ* iv. 410, 414.

[120] Như trên 387.

[121] M. I 7 tt

[122] M. i. 7 ff

[123] *Dhs.* § 1097

[124] *Dhs.* § 1098

[125] xin đọc ở trên. tr. 248 tt

[126] *Satto*, xin đọc Các Điểm Tranh Luận (points of Controversy)

[127] Xin đọc Dialogues i. 40.

[128] Bản văn Miên Điện; *becoming* - hữu;

[129] Tr. 474

[130] P. 64 f.

[131] P. 55.

[132] Không có từ vết.

[133] *Dhs.* §1116

[134] Bộ Phân Tích, tr. 353 tt. Bản văn không chính xác thuận theo ý kiến của Buddhaghosa.

[135] *Dhs.* § 1121

[136] Cừ chỉ phủ phục quì gối, tay chạm đất, và trán chạm đất.

[137] *Dhs.* § 1122. bốn sển (*macchariyam*) được dịch là tính hà tiện trong tập *Dialogues of the Buddha* ii. 55. những nhận định của ngài Buddhaghosa trong phần Bình Luận tương ứng cần phải được cứu xét. (Sum. Vil, về *Maha Nidana Sta.*)

[138] *Anna*, bậc thánh.

[139] Xin đọc là *elamukho*

[140] *Byapitum aniccho ti viviccho; byapitum icchatī ti viccho; na viccho ti viviccho.* – *Tīkā*.

[141] Kindred Sayings, i. 120, ii. 1,3,7

[142] xin đọc Thanh Tịnh Đạo ., tr. 656

[143] *Dhs.* §1135

[144] *Kāyam*, tức là nhóm bao gồm các cá nhân.

[145] Như trong dục lậu.’ *Dhs.* §1156

[146] *Dhs.* §758

[147] *Dhs.* § 1139

[148] *Dhs.* § 1156

[149] không phát hiện ra.

[150] Trong *E.P.E.* ‘thuộc xứ.’ *Dhs.* §1157. ba danh uẩn gồm (thọ, tưởng và hành. ‘(*sankhāra*)

[151] *Karaja* = *kāyapasado*, cũng được giải thích là ‘thân được lập thành’ *sasambharakāya*’ hay là ‘thân hiện hữu’ *karo ti satte nibbattetiti karam; karato jato karajo*) *Madhusaratthadipani*) bản chú giải Trường Bộ Kinh (Trường Bộ Kinh (*Digha Nikāya*) II coi điều đó có nghĩa là sắc thân y sinh từ sắc đại hiện tử’; trong khi đó (*yojana*)) lại đưa ra ý nghĩa cuối cùng trong *Madhusaradipani*. Cách dịch bằng từ ‘thân yếu đuối’ trong *B.P.E.* tr. 213, n.2 là sai. – tr.

[152] Trung Bộ Kinh (*Majjhima*) i. 249

[153] điểm nằm giữa hai ý nghĩa của *Kāya*, thân xác và ba yếu tố tâm linh. (xin đọc trang tiếp theo.) ed.

[154] Tương ưng Bộ , v. 160

[155] Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) ii. 53

[156] *Digha* iii. 182

[157] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iii.16; S. v. 92

[158] Xin đọc Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) ii. 67

[159] *Dhs.* § 1179

[160] Phân Tích Luận . tr. 254

[161] Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) iii. 450

[162] Xin đọc trong S. iii. 26 v.v...

[163] nt. 33

[164] S. iii. 28 v.v...

[165] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iii. 64

[166] nt. Tr. 63; *Tương ưng Bộ Kinh* v. 96

[167] trong Khổ đế (*Dukkha*) thuộc vòng luân hồi tạo ra.- *Tīkā*.

[168] Xin đọc *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 115

[169] xin đọc nt., tr. 433 tt

[170] *Tương ưng Bộ Kinh* v. 93

[171] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iii. 65

[172] xin đọc Bộ Phân Tích . tr. 199,396

[173] *Dhs* §1160

[174] xin đọc *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* ii, 174

[175] Luật Tạng (*Vinaya*) iv. 70

[176] *Dhs*. §1170. Luật Tạng (*Vinaya*) iv. 40

[177] *Dhs*. §1213-17

[178] *Upa* trong từ *upadanam*; cũng như vậy trong các chữ *upayasa*, *upakutta*. Tr.

[179] Xin đọc ở trên *Dhs*. §1005

[180] không thể tìm ra được ý nghĩa từ ‘bản ngã’ họ đã lấy nguyên một từ làm bản ngã- *Tīkā*

[181] *Dhs*. §1215

[182] *B.P.E* ‘là người đã đến được điểm cao nhất, là người đã đạt đến đỉnh cao’

[183] *Dhs*. §1229. về từ này hầu như là chữ không thể dịch ra được, xin xem *B.P.E*. tr. 327 n. câu sau đây là một câu mẫu rất gượng ép thấy nơi nguyên từ diễn giải, cũng không thể tái sử dụng được.

[184] *Dhs*. §§ 1053 tt, đặc biệt là 1059; xin đọc ở trên tr. 467

[185] *Dhs*. §§ 1151 tt

[186] *Dhs*. § 1280

[187] *Dhs*, §1280

[188] Hay là chốn địa ngục (*nirayo*)

[189] *Dhs*, §1283

[190] *Dhs*, §1285 (e)

[191] *Dhs*, § 1294 tt, *B.P.E.* việc cùng xảy ra đồng thời với chiến tranh xin đọc *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii.230 tt

[192] *Dhs*, § 1296 tt. Như ở trên tr. 68

[193] Như trên §1298; *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* I 123 tt.

[194] *Dhs* § 1300

[195] *Dhs* § 1301; *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* .i 51

[196] *Dhs* § 1304l; *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* .i 49

[197] nt. *Dhs* § 1306; *B.P.E.*, ‘đồng nghĩa’ xin đọc X\S. iii. 71 tt,

[198] Sankha - *B.P.E.*, ‘việc liệt kê’

[199] *B.P.E.*, : - một điều diễn tả,’ Pannatti có nghĩa là điều mà tâm vừa nhận thức được vừa làm trở thành có thể nói lưu loát.

[200] Nhị đề này và nhị đề tiếp theo được trích từ *Digha* iii. 212tt. *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* i. 83 tt. Nxb.

[201] *Digha* iii. 93

[202] *Ahillapo. B.P.E* ‘pháp

[203] xin đọc *B.P.E.*, tr 341 kết thúc n. 2

[204] *Dhs*. §1309 Danh sắc. Xin đọc *Compendium*. Tr. 192 tt 271 tt *Tâm lý Phật giáo* tr. 22 và bài đối thoại của Đức Phật I 86, §83 tt. ‘hướng xuống’ có từ *abhinin nameti*.

[205] *Rupa* (theo nghĩa đen là hình dáng, hình thể) được gọi như vậy vì nó tự tỏ mình ra. Nhưng *Nama* (danh) lại tinh tế hơn và phụ thuộc vào một tên để làm cho người khác biết được mình. Chính vì thế mà có qui trình đặt tên.,

[206] *Dhs*. §§ 1311-12

[207] *Dhs*. § 1313

[208] *Dhs*. § 1315

[209] Nghĩ đen là ‘sẽ đến trở lại’

[210] *Dhs*. § 1316

[211] *Dhs*. § 1319

[212] Đối thoại của Đức Phật i. 27tt; 46 tt

[213] *Dhs*. § 1325

[214] *Dhs*. § 1326

[215] *Dhs*. § 1327

[216] *Dhs*. § 1329, *Vin. text*, i. 1 tt

[217] *Dhs*. § 1330

[218] *Dhs.* § 1331

[219] *Dhs.* § 1332

[220] *Dhs.* § 1333

[221] *Dhs.* § 1335

[222] nghĩa đen là *sankhāra* *Dhs.* § 1336 xin đọc Compendium tr. 188 n.2

[223] Bộ Phân Tích tr. 135tt

[224] *Dhs.* § 1337-1338

[225] *B.P.E* là một số...

[226] *Dhs.* § 51

[227] *Dhs.* § 45

[228] *Dhs.* § 1341

[229] *Attamanatā*. *Atta* ở đây (xin đọc *Sk. Atta*) không phải là ‘bản ngã’ ‘của chính mình’ nhưng là ‘được xét đến’ ‘hướng thượng; chính vì thế nghĩa đen của từ là ‘tâm hướng thượng’ xin đọc tự điển Pali, *Atta.*, số 1 nhưng cách viết dưới thời Budhaghosa lại bỏ mất nguyên âm thứ nhất này.- ed.

[230] *Dhs.* § 1342

[231] *Dhs.* § 1343

[232] Phật Tự Thuyết (*Udana*) vii. 5

[233] *Dhs.* § 1344

[234] Aminena.; xin đọc giáo: ‘chăm sóc họ những nhu cầu vật chất’

[235] Bài đọc *Aladdham*. Những điều kể trên xin đọc Luật Tạng (*Vinaya*) iii. 272 tt đặc biệt tr. 281

[236] nt. Xxxiii. 45 nhưng không có câu chuyện nào đưa ra điều này. trong các đoạn khác hình như suy đoán là có độc trong bát – nxb,

[237] *Kammavaca*.

[238] Đại Hội Kinh xxxiv. 11

[239] nt. xxxiii. 45 nhưng không có câu chuyện nào đưa ra điều này trong các đoạn khác hình như suy đoán là có độc trong tô

[240] *Dhs.* §1345

[241] *Dhs* §1346

[242] *Dhs* § 1347

[243] xin xem tr. 510

[244] *Dhs.* §1348

[245] *Karajakaraya*. Xin đọc tr. 485, n.1

[246] Có nghĩa là, pháp học, pháp hành và pháp thành

[247] trích trong Trưởng lão Tăng kệ câu 983 (Psalms of the Brethren.)

[248] Dhs. §1349 xin đọc thêm ở trên tr. 150tt

[249] *Anu-ssati, tati-ssati*

[250] Dhs. §1354

[251] Dhs. §1361

[252] Dhs. §1362

[253] Dhs. §1215

[254] Dhs. §1365

[255] Dhs. §§1351-1360, 1363-64

[256] Dhs. §1366

[257] *Sukhena sukkam*. Xin đọc *Pss of Brethren*, câu 220: hạnh phúc này thông qua hạnh phúc mà thắng được. Như là điều khác với học thuyết ẩn sĩ, câu 63 Trung Bộ Kinh (*Majjhima*) i. 93 tt. : -hạnh phúc chỉ chiếm được thông qua đau khổ mà thôi.- nxb.

[258] Dhs. § 1366

[259] *Sammoha-Sinodani*. Hội Thánh Điện Pali sắp xuất bản Kinh văn này. nxb.

[260] Dhs. §1367

[261] Một bữa tiệc khoản đãi ở một nhà riêng biệt nào đó với những khách mời đặc biệt- tr.

[262] Xin đọc như ở trên tr. 32, ở đó từ các lời nghĩa đen chính là lời Phật dạy.

[263] Một cách chơi chữ với *vidy*. (có nghĩa là biết) và *vijjhati*, có nghĩa là xuyên qua.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#) | [09](#)

*Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 12-2005)*

**[[Trở về trang Thư Mục](#)]**

*last updated: 15-01-2006*