THANH TỊNH ĐẠO

Bhadantacariya Buddhaghosa

Ñāṇamoli bhikkhu dịch sang Anh ngữ
Thích Nữ Trí Hải dịch sang Việt ngữ
HT. Thích Minh Châu giới thiệu

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Thanh Tịnh Đạo
(The Path of Purification - Visuddhimagga)

Luận sư Bhadantacariya Buddhaghosa
Chuyển dịch từ Pàli sang Anh ngữ: *Trưởng lão Nanamoli*
Chuyển dịch từ Anh ngữ sang Việt ngữ: *Thích Nữ Trí Hải*

Lời Giới Thiệu

Bản Thanh Tịnh Đạo được sư cô Trí Hải dịch từ bản The Path of purification, bản dịch Anh ngữ của Thượng toạ *Nànamoli*, nguyên bản *Pàli* do luận sư *Buddhaghosa* sáng tác vào thế kỷ thứ V Tây lịch.

Là bộ sách kết tập tinh hoa trí tuệ từ kinh tạng *Kikàya*, Thanh tịnh đạo có thể xem là bộ sách rất quý trong kho tàng văn học thế giới, không thể thiếu trong nguồn tài liệu Phật học bằng tiếng Việt, và là hành trang chủ yếu của những ai thực hành giải thoát ở đời.

Dịch giả, sư cô Trí Hải, với nhiều kinh nghiệm dịch thuật, với nhiều năm nghiên cứu kinh tạng *Nikàya*, đã dịch Thanh Tịnh Đạo rất cẩn trọng và chân xác.

Chúng tôi tin tưởng bản dịch sẽ tự giới thiệu với quý độc giả nhiều hơn những giá trị chúng tôi đề cập.

Với tư cách của người chuyển dịch kinh tạng *Nikàya* qua Việt ngữ, chúng tôi tán thán công đức phiên dịch của sư cô Trí Hải, và trân trọng giới thiệu bản dịch giá trị này.

Hoà thượng Thích Minh Châu, 1991

Lời Dẫn

Visuddhimagga (Thanh Tịnh đạo) do Luận sư *Buddhaghosa* trước tác vào tiền bán thế kỷ thứ V sau TL, là một bộ sách tóm tắt giáo lý nguyên thuỷ thuộc *Pàli* tạng, theo một hệ thống đặc biệt dưới những đề mục Bảy thanh tịnh và Ba vô lậu học. Đây là một chỉ nam rất tốt cho hành giả trong việc thanh lọc bản thân. Sách được Đại đức *Nanamoli* (người Anh, tu ở Tích Lan) dịch sang Anh ngữ vào năm 1956. Bản dịch này y cứ bản Anh ngữ ấy.

Về các danh từ chuyên môn, phần lớn y cứ các bản dịch của Hoà Thượng Thích Minh Châu trong 5 bộ *Nikàya*, và nhất là hai tập THẮNG PHÁP TẬP YẾU *(Abhidhammattha Sangaha)*. Nếu không nhờ các công trình đã đi trước ấy, dịch phẩm này cũng khó mà hoàn tất. Xin ghi lại đây niềm tri ân.

Bản này khi in lại lần hai đã được rút gọn và sửa sai nhiều, bỏ bớt những chỗ trùng lặp lối hành văn xưa, và thỉnh thoảng dùng một vài danh từ thời thượng cho đỡ khô khan, nhưng bảo đảm là không đi quá xa với nguyên bản. Không tin, quý vị thử so với bản Anh ngữ thì sẽ thấy.

Dịch giả kính đề.
Thích Nữ Trí Hải
Sài gòn, 1991

Lời Tri Ân

Kính lễ thâm ân chư Phật, Bồ tát, Long thiên hộ pháp mật thuỳ gia hộ:

- Thâm ân sinh thành dưỡng dục
- Thâm ân chư vị tôn túc Tăng Ni, các bậc Thầy và thiện tri thức Kim Cổ Âu Á
- Công ơn các anh, chị, quyến thuộc, Phật tử trong và ngoài nước (đã giúp tài chánh)
- Công ơn các Phật tử đã trực tiếp giúp đỡ kỹ thuật thực hiện dịch phẩm.

Xin hồi hướng công đức đến pháp giới hữu tình.

Thích Nữ Trí Hải

TIỂU SỬ NGÀI PHẬT ÂM (BUDDHAGHOSA)

Còn gọi là Phật Minh, Giác Âm, Phật Đà Cù Sa, Người ở Phật đà già da, nước Ma Kiệt Đà (Magadha), thuộc Trung Ấn Độ, vào thế kỷ thứ V. Sư xuất thân trong gia đình Bà la môn, ban đầu học Phệ đà, tinh thông Du già, Số luận v.v..., về sau, Sư quy y Phật giáo, tinh thông các kinh điển. Vì mục đích hoằng truyền Phật pháp, rống tiếng rống của sư tử mà Sư soạn các chú thích bộ luận Phát trí (Nanodaya), luận Thù Thắng Nghĩa (Atthasàlini) và Luận Pháp Tập.

Vào năm 432 Tây lịch kỷ nguyên, Sư vượt biển sang Tích Lan, trú tại Đại tự (Mahàvihàra), theo Trưởng lão Tăng-già-ba-la (Sanghapàla Thera) nghiên cứu thánh điển tàng trữ tại chùa ấy, rồi đem dịch sang tiếng Pàli, và soạn Thanh Tịnh Đạo luận (Visuddhimagga), Thiện Kiến Luật chú tự (Samantapàsàdikà) chú giải luật tạng (Sách nầy còn có tên là Thiện Kiến Luật Tì bà sa; Thiện Kiến luận.) v.v.... Đồng thời, Sư đem giáo nghia của Thượng Toạ bộ ra soạn thuật thành một hệ thống hoàn chỉnh. Trong đó, có thể nói Thanh Tịnh Đạo luận là một tác phẩm toát yếu toàn bộ Tam tạng kinh điển và Luận sớ. Về sau, Sư đem 4 bộ kinh Nikàya dịch sang tiếng Ba lợi (Pàli), và soạn chú sớ tại chùa Kiền Đà la (Granthakara parivena), xứ A nỗ lạp đạt phổ lạp (Anuràdhapura). Giải thích Trường Bộ kinh thì có Cát Tường Duyệt ý luận (Sumangalavilàsinì); giải thích Trung Bộ kinh thì có Phá trừ nghi chướng luận (Papancasùdanì); giải thích Tương Ưng Bộ kinh thì có Hiển Dương Tâm Nghĩa Luận (Sàratthappakàsinì); giải thích Tăng Chi Bộ kinh thì có Mãn túc hi cầu luận (Manorathapùraịì). Đến khi ấy Tam Tạng Ba Lợi mới cực kỳ hoàn bị.

Những chú thích của Sư, không chỉ hạn cuộc chữ nào nghĩa nấy của bản văn, mà bao quát cả các loại giải thích về lịch sử, địa lý, thiên văn, âm nhạc, động vật, thực vật v.v..., đặc biệt, đối với phong tục tập quán của Ấn độ cổ đại, Sư còn làm thêm ký thuật liên quan đến những văn hiến trọng yếu dùng để nghiên cứu về Ấn độ. Người Tích Lan ca ngợi học vấn uyên

bác của Sư và sùng kính Sư như là B ồtát Di Lặc tái thế. Lúc cuối đời, Sư trở v ềcố quốc an dưỡng tuổi già. Nhưng trong lịch sử Phật giáo Miến Điện bảo Sư là người Miến Điện, khoảng năm 400 từ nước Kim Địa (Kim địa: ngày nay nằm v ềhạ lưu Miến Điện cho đến bán đảo Mã Lai Á.) vào Tích Lan du học, r ồi 3 năm sau, đem kinh điển trở v ềphục hung Phật giáo Miến Điện. (Căn bản Phật Điển nghiên cứu; *The Life and Work of Buddhaghosa*, PQĐTĐ, tr 2643 a-c).

Thích Phước Sơn

TIỂU SỬ NGÀI NANAMOLI THERA (Na-na-ma-lợi Trưởng lão) (1905-1960)

Tôn giả Nanamoli sinh ngày 25-6-1905 tại Anh quốc, thế danh là Osbert Moore (Áo-tư-bá- đặc-ma-nhĩ). Thiếu thời, Tôn giả tùng học và tốt nghiệp tại Ngưu Tân Ái Tắc Đặc Học Viện. Trong lúc thế chiến thứ 2 xảy ra, Tôn giả phục vụ trong hàng ngũ lục quân Anh, và đóng quân tại Ý Đại Lợi. Do nhân duyên dun rủi, Tôn giả cùng người bạn là Harold Musson (Cáp-la-đức Mặc-Tốn), đọc được một cuốn sách viết về Phật giáo của người Ý là J. Evola (Nghệ-a-na); vì thế, 2 người phát tâm quy hướng Phật giáo.

Sau khi đệ nhị thế chiến kết thúc, Sư trở về nước, đến năm 1949 Sư cùng Mặc Tốn quyết tâm sang Tích Lan nghiên cứu Phật học, và may mắn được một Trưởng lão người Đức là Nại-na-đề lộ-biện hướng dẫn gia nhập Tăng đoàn, dưới quyền điều khiển của Đại đức Đại-na-nhã-biện-tì-trí-la-na-na. Sang năm sau (1950), hai người thọ giới cụ túc với Đại na nhã biện nên tôn vị này làm thầy, và được pháp hiệu là Nànamoli.

Đến năm 49 tuổi (1954), ngài Na-na-ma-lợi chuyên tâm nghiên cứu ngôn ngữ Pàli, Tân cáp lợi và Miến Điện. Không bao lâu sau đó, Sư rất tinh thông các ngôn ngữ nầy, nhờ vậy có điều kiện nghiên cứu sâu về Phật pháp, và trở thành một học giả uyên thâm. Từ đó, Sư cộng tác với Hiệp hội Thánh điển Pàli (Pàli Text Society, PTS) để phiên dịch các kinh luận Pàli sau đây sang Anh văn: 1. Thanh Tịnh Đạo Luận (Visuddhi-magga); 2. Vô Ngại Giải Đạo (Patisambhidà-magga) 3. Chỉ Đạo Luận (Nettipakarana); 4. Tạng Luận Thích (Petakopadesa). Ngoài ra, Sư còn viết về Lịch sử đức Phật và dịch kinh Trung bộ. Chừng ấy công trình phiên dịch cũng đủ chứng minh trình độ Phật học uyên thâm của Sư.

Sư sống rất giản dị, tuân thủ giới luật một cách tinh nghiêm (trong suốt 11 năm trường, Sư chỉ mặc ròng y vàng, tượng trưng cho sự thanh khiết, và cũng hiếm khi xỏ chân vào dép). Tính tình hòa nhã, trầm lặng, ít nói, và

mỗi lời nói của Sư đều là lời vàng ngọc, đầy tính chất trí tuệ và truyền cảm. Sư xem việc sinh tử nhẹ như lông hồng. Thế nên, trong lúc chiến tranh, đã bao lần đối diện với cái chết, nhưng Sư đều thoát khỏi.

Sư viên tịch năm 1960. Từ lúc xuất gia cho đến lúc xả báo thân, ròng rã 11 năm trời, Sư cống hiến trọn vẹn cho sự nghiệp phiên dịch kinh điển, và truyền bá chánh pháp. Sư mất sớm, thật là một tổn thất lớn đối với Phật giáo. (Tây Dương Phật giáo học giả truyện, William Peiris soạn bằng Anh văn, Mai Nãi Văn dịch ra Hán văn, xb. 1986, tr. 73)

Thích Phước Sơn

TỔNG LUẬN

Bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (Visuddhi-magga) gồm 3 quyển, do vị cao tăng Phật Âm (Buddhaghosa) người Ấn Độ trước tác khoảng giữa thế kỷ thứ 5, và được đưa vào Đại tạng kinh thuộc Nam truyền, quyển 62-64. Đây là một bộ luận trọng yếu thuộc Nam phương Thượng Toạ bộ. Gần đây, nó được ngài Thủy Dã Hoằng Nguyên người Nhật bản dịch ra Nhật văn (1937- 1940), và ngài Diệp Quân (Liễu Tham) dịch ra Hán văn và xuất bản năm 1987. Đồng thời, Trưởng lão Nànamoli cũng đã dịch ra Anh văn và xuất bản tại Colombo Ceylon, năm 1956.

Trọn bộ luận gồm 23 chương, nhằm giải thích giáo nghĩa của Thượng Toạ bộ phái, thứ tự tổ chức và nội dung tương tự như Giải Thoát Đạo luận (Vimutti-magga, do ngài Upatissa soạn khoảng thế kỷ thứ III), nhưng bên trong có xen những lời luận biện về kiến giải của sách ấy. Bản luận trình bày theo thứ tự Giới, Định và Tuệ. Chương 1 và 2 luận về Giới. Từ chương 3 đến 13 luận về Định, trình bày khúc chiết các phương pháp tu tập một cách có hệ thống. Chương 14 đến 23 luận về Tuệ. Trong đây, từ chương 14 đến 17 chủ yếu mô tả về 5 uẩn, Tứ đế, Bát chánh đạo, và 12 nhân duyên. Ngoài ra, còn bàn tổng quát về 3 tướng vô thường, khổ, và vô ngã. Các chương còn lại luận về các tuệ quán thanh tịnh một cách rất tinh mật. Trước và sau sách, có bài tự thuật về nhân duyên tạo luận và dùng 3 vô lậu học Giới Định Tuệ như con đường đạt đến Niết bàn làm lời kết luận.

Quyển sách này là một luận thư có quyền uy tối cao đối với phật giáo Nam truyền. Nội dung của nó ví như một bộ bách khoa toàn thư, có thể so sánh ngang với bộ Đại Tỳ Bà Sa Luận của Thượng Toạ Hữu bộ. Nhà Phật học Ái Đức Hoa nhận xét: "Thanh Tịnh Đạo Luận là một tác phẩm kinh điển vĩ đại nhất về phương diện tâm linh của nhân loại. Tính chất trọng yếu của nó có thể xem như một mô hình văn học tiêu biểu để cho các nhà học giả quốc tế dùng làm cơ sở."

Tóm lại, bộ luận này dùng ba vô lậu học Giới-Định-Tuệ làm nhân tố để tu tập quán chiếu về tính chất vô thường, khổ, vô ngã của vạn pháp, hầu đạt đến kiến thanh tịnh và tâm thanh tịnh, tức Niết bàn tịch diệt.

Thích Phước Sơn

(Trích "Thanh Tịnh Đạo Luận Toản Yếu", Sài gòn 1996)

***

BẢNG TRA CHỮ TẮT (LIST OF ABBREVIATIONS USED)

A. : Anguttara Nikàya
AA. : Anguttara Nikàya Atthakathà (Commentary) = Manorathapùranì
Cp. : Cariyàpitaka
Dh. : Dhammapada
DhA. : Dhammapada Atthakathà (Commentary)
Dhs. : Dhammasanganì
DhsA. : Dhammsanganì Atthakathà (Commentary) = Atthasàlinì
DhsAA. : Dhammasanganì Tìkà (Sub-commentary) = Mùla Tìkà (pt. I)
Dhk. : Dhàtukathà
D. : Dìgha Nikàya
DA. : Dìgha Nikàya Atthakathà (Commentary) = Sumangalavilàsinì
It. : Itivuttaka
Jà. : Jàtaka (Fausboll's ed.)
Kv. : Kathàvatthu
Mv. : Mahàvamsa
M. : Majjhima Nikàya
MA. : Majjhima Nikàya Atthakathà (Commentary) = Papancasùdanì
Miln. : Milinda-panhà
Netti. : Netti-pakarana
Nd1. : Mahà Niddesa
Nd2. : Cùla Niddesa (Siamese ed.)
Ps. : Patisambhidàmagga
PsA. : Patisambhidàmagga Atthakathà (Commentary) = Saddhammappakàsinì (Sinhalese Hewavitarne ed.)
Ptn1. : Patthàna, Tika Patthàna
Ptn2. : Patthàna, Duka Patthàna (Siamese and Burmese eds.)
Pm. : Visuddhimagga Atthakathà (Commentary) = Mahà Tìkà (Vis. Chs. I

to XVII Sinhalese Vidyodaya ed.; Chs. XVIII to XXIII Burmese ed.)
Pe. : Petakopadesa
Pv. : Petavatthu
S. : Samyutta Nikàya
SA. : Samyutta Nikàya Atthakathà (Commentary) = Sàratthappakàsinì
Sn. : Sutta-nipàta
SnA. : Sutta-nipàta Atthakathà (Commentary) = Paramatthajotikà
Thag. : Thera-gàthà
Ud. : Udàna
Vbh. : Vibhanga
VbhA. : Vibhanga Atthakathà (Commetary) = Sammohavinodanì
VbhAA. : Vibhanga Tìkà (Sub-commentary) = Mùla-Tikà (pt. 2)
Vv. : Vimàna-vatthu
Vin. i. : Vinaya Pitaka (3) - Mahàvagga
Vin. ii. : Vinaya Pitaka (4) - Cùlavagga
Vin. iii. : Vinaya Pitaka (1) - Suttavibhanga 1
Vin. iv. : Vinaya Pitaka (2) - Suttavibhanga 2
Vin. v. : Vinaya Pitaka (5) - Parivàra
Vis. : Visuddhimagga (P.T.S. ed. and Harvard Oriental Series ed.)

***

Phần I: Giới

Chương I - Giảng Nghĩa Về Giới

***

I. Dẫn Nhập

1.

Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỷ kheo ấy thoát triền. (*S., i, 13*)

Do duyên gì bài kệ trên đây được nói? Khi đức Thế tôn ở Xá vệ, một vị trời đi đến hoặc, vị ấy đã đặt câu hỏi này:

Nội triền và ngoại triền
Chúng sinh bị triền phược
Con hỏi Gotama:
Ai thoát khỏi triền này? (*S. i, 13*)

2. Đây là ý nghĩa tóm tắt. **Triền** là lưới tham. Vì đó là một trói buộc theo nghĩa đan mắc vào nhau, như những cành cây chằng chịt như mạng lưới trong các khu rừng tre v.v.... Tham cứ tiếp tục khởi qua lại giữa những đối tượng của tâm, từ sắc pháp đến tâm pháp và trái lại. Tham được gọi là **nội triền** và **ngoại triền,** vì nó khởi lên dưới hình thức khát ái đối với vật dụng của mình và đối với vật dụng của người, đối với tự ngã của mình và tự ngã của một người khác, đối với nội xứ và ngoại xứ. Vì tham khởi theo cách ấy, nên **chúng sinh bị triền phược**. Như những cây tre bị vướng mắc bởi bụi tre, thế gian này cũng vậy, nói cách khác, tất cả chúng sinh này đều bị vướng mắc vì mạng lưới chằng chịt của dục vọng. **Con hỏi Gotama:** Và bởi vì thế gian bị trói buộc như thế, cho nên con muốn hỏi điều này. Vị trời xưng hô với đức Thế tôn bằng tộc tánh của Ngài là ***Gotama***. **Ai thoát khỏi triền này**: Ai có thể giải toả, tháo gỡ trói buộc này, cái mớ bòng bong làm cho chúng sinh trong tam giới đều bị quấn quít như thế? Điều vị trời ấy hỏi là: ai có khả năng tháo gỡ triền phược?

3. Khi được hỏi như vậy, đức Thế tôn, đấng Vô ngại giải, Trời của các vị trời, vượt hơn Đế thích, Phạm thiên, đấng Thành tựu bốn vô uý, đấng Mười lực, đấng Chánh biến tri, đã nói bài kệ này để trả lời:

Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỷ kheo ấy thoát triền

4.

Bây giờ tôi sẽ, đưa ra ý nghĩa chân thực
chia làm giới, vân vân...
của câu kệ do bậc Đại thánh nói.

Trong giáo pháp đấng Chiến thắng
Có những người tâm đạo đã từ bỏ
Gia đình, sống không nhà
- những người mặc dù khát khao sự thanh tịnh
nhưng vẫn chưa có được cái chánh kiến về con đường thắng, bảo đảm, gồm Giới, Định và Tuệ.
Con đường khó tìm, dẫn đến thanh tịnh
Cho những người chưa được an, dù đã cố gắng,
Tôi sẽ giảng Đạo lộ an ổn
Về Thanh tịnh
Y cứ lời dạy của những vị cư trú
Trong ngôi Đại tinh xá
Những người ưa thích thanh tịnh
Hãy chú tâm nghe trình bày.

5. Ở đây, **thanh tịnh** nên hiểu là Niết bàn. Niết bàn không có các cấu uế, nên hoàn toàn thanh tịnh. **Thanh tịnh đạo** là con đường dẫn đến sự thanh tịnh ấy, cách đến gọi là con đường. Tôi sẽ giải thích con đường đưa đến sự thanh tịnh ấy.

6. Trong vài trường hợp, con đường dẫn đến thanh tịnh được dạy là do tuệ quán (về vô thường, khổ, vô ngã), như khi nói:

Tất cả hành vô thường
Với tuệ quán thấy vậy
Đau khổ được nhàm chán
Chính con đường thanh tịnh. (*Dh. 227*)

Trong vài trường hợp, được giảng do thiền-na và trí tuệ, như khi nói:

Người có thiền có tuệ
Nhất định gần Niết bàn (*Dh.372*)

Khi thì được giảng là do nghiệp, như khi nói:

Nghiệp, minh và chánh pháp
Giới - tối thượng sanh mạng
Chính nhờ các pháp trên
Khiến chúng sinh thanh tịnh
Không phải do giai cấp
Không phải do tài sản (*M. iii, 262*)

Khi thì được giảng là do Giới, v.v..., như khi nói:

Vị luôn luôn trì giới
Trí tuệ khéo định tĩnh
Chí siêng năng dõng mãnh
Vượt bậc lưu khó vượt

Và có trường hợp, thanh tịnh đạo được giảng là do bốn niệm xứ v.v... như khi nói: "Này các tỷ kheo, con đường này là con đường duy nhất để thanh tịnh các hữu tình.... để chứng Niết bàn, đó là bốn Niệm xứ". (*D. ii, 290*). Cũng tương tự với bốn chánh cần v.v... Nhưng để trả lời câu hỏi này, thì con đường thanh tịnh được giảng là Giới, Định và Tuệ.

7. Đây là bình chú vắn tắt về bài kệ. **Trú giới** là đứng vững trên đất giới. Chỉ có người thực sự thành tựu trọn vẹn giới, mới được gọi là "trú giới". Cho nên câu này có nghĩa: trú giới do thành tựu viên mãn giới. **Người** là một hữu tình. **Có trí** có tuệ do nghiệp sinh, nhờ một kiết sanh có ba nhân (là vô tham, vô sân và vô si). **Tu tập tâm và tuệ**: tu tập cả định và tuệ. Tâm ở đây chỉ Định, còn tuệ là Quán. **Nhiệt tâm** (*àtàpin*): có nghị lực. Nghị lực được gọi là tinh cần hay nhiệt tâm (*àtàpa*) với ý nghĩa đốt cháy những phiền não. Vì có nghị lực, nên vị ấy nhiệt tâm tinh cần.

Thận trọng: Là có tuệ giác, chỉ tuệ phòng hộ. Trong câu trả lời, tuệ được nhắc đến ba lần: lần đầu (có trí) là tuệ bẩm sinh, lần thứ hai là tuệ với nghĩa "quán", còn lần này chỉ tuệ "phòng hộ" hướng dẫn mọi công việc.

Tỷ kheo *(bhikkhu*) là kẻ thấy sự khủng khiếp *(bhayam ikkhati)* trong vòng luân hồi sinh tử. **Thoát triền**: như người đứng trên đất, dùng con dao bén có thể phát quang một bụi tre chằng chịt, cũng thế, vị tỷ kheo có được sáu yếu tố này là giới, định tuệ, gồm ba thứ nói trên, và sự nhiệt tâm tinh cần - đứng trên đất giới, dùng tay tuệ (phòng hộ) nỗ lực bằng tinh cần, cầm

dao tuệ (bẩm sinh) được mài sắc trên đá thiền định -có thể tháo gỡ, cắt đứt, phá huỷ tất cả các dây nhợ tham dục. Chính ở giai đoạn này, thuộc Đạo lộ, vị ấy mới được gọi là đã "thoát triền": Ở sát na chứng quả, vị ấy đã tháo gỡ xong sự trói buộc và xứng đáng sự cúng dường tối thượng của thế gian và chư thiên, nên Thế tôn nói:

Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỷ kheo ấy thoát triền.

Ở đây, không có gì vị ấy phải làm về trí tuệ bẩm sinh nhờ đó mà vị ấy được gọi là người "có trí", bởi vì trí tuệ này đã an trú thuần nhờ ảnh hưởng của nghiệp đời trước. Song **nhiệt tâm** và **thận trọng** có nghĩa rằng, bằng nghị lực kiên trì như đã nói, và bằng hành vi đầy giác tỉnh với tuệ quán, vị ấy cần phải - khi đã an trú trong giới - tu tập, phát triển Chỉ và Quán được mô tả bằng từ ngữ Tâm và Tuệ. Đây là cách đức Thế tôn chỉ rõ đạo lộ đưa đến thanh tịnh dưới những đề mục Giới, Định và Tuệ.

9. Từ trước đến đây, những điều được nêu lên là Ba môn học, giáo lý tốt đẹp trong ba phương diện, điều kiện cần thiết để chứng ba minh v.v.. Sự tránh hai cực đoan và tu tập trung đạo, cách vượt khỏi những đoạ xứ, đoạn trừ ô nhiễm dưới ba khía cạnh, sự đề phòng vi phạm, sự thanh lọc ba thứ nhiễm ô, và lý do đạt đến những quả Dự lưu v.v... Nêu lên như thế nào?

10. Ở đây, sự tu tập tăng thượng giới được nêu bằng **Giới**; tu tăng thượng tâm bằng **Định**; và tu tăng thượng trí tuệ bằng **Tuệ**

Sự tốt đẹp của giáo lý ở chặn đầu được nêu bằng **Giới**, do đoạn kinh: "Và gì là khởi điểm của các thiện pháp? Chính là giới hoàn toàn thanh tịnh". (*S. V, 143*) và do Pháp cú 183 "Không làm mọi điều ác". **Giới** là khởi đầu của giáo lý. Và giới tốt đẹp, vì nó đem lại những đức đặc biệt là bất hối, v.v... Sự tốt đẹp của giáo lý ở chặn giữa được nêu bằng **Định**. Do Pháp cú 183 "Không làm mọi điều ác", định là chặn giữa của giáo lý: "Thành tựu các hạnh lành".

(Không làm mọi điều ác
Thành tựu các hạnh lành
Tâm ý giữ trong sạch
Chính lời chư Phật dạy)

Và **Định** tốt đẹp, vì đem lại các đức đặc biệt như thần thông v.v... Sự tốt đẹp của giáo lý ở chặn cuối được nêu bằng **Tuệ**. Do câu "Tâm ý giữ

trong sạch. Chính lời chư Phật dạy". (*Dh. 183*) và vì tuệ là cao điểm của nền giáo lý, nên **Tuệ** là chặn cuối. Tuệ tốt đẹp vì đem lại đức bình thản đối với những điều khả ý và bất khả ý. Như kinh dạy:

Như núi đá kiên cố
Không bị gió lay động
Huỷ báng hoặc tán dương
Không lay động bậc trí. (*Dh. 81*)

11. Cũng thế, điều kiện cần thiết để chứng ba minh được nêu bằng Giới. Vì nhờ sự hỗ trợ của Giới viên mãn mà người ta đắc ba minh. Điều kiện cần thiết để đắc sáu thông được nêu bằng Định, vì chính nhờ sự hỗ trợ của định viên mãn mà đạt đến sáu thông. Điều kiện cần thiết để đắc bốn vô ngại giải được nêu bằng Tuệ, vì chính nhờ sự hỗ trợ của tuệ viên mãn mà được bốn vô ngại giải.

[Chú thích: Ba minh: **túc mạng minh**, nhớ được các đời trước; **thiên nhãn minh**: biết sự chết và tái sinh của các hữu tình; **lậu tận minh**, đoạn trừ tất cả lậu hoặc. *(M. i, 22-3*). Bốn vô ngại giải là nghĩa vô ngại, pháp vô ngại, từ vô ngại, biện tài vô ngại (*A. ii, 160*).]

Sự tránh xa cực đoan mê đắm dục lạc được nêu bằng Giới cực đoan ép xác khổ hạnh được nêu bằng Định, và sự tu tập trung đạo được nêu bằng Tuệ.

12. Cũng vậy, Giới được nêu làm phương tiện để vượt khỏi các đạo xứ, Định để vượt khỏi các dục, và tuệ để vượt tất cả hữu. Lại nữa, sự từ bỏ những ô nhiễm do thay thế những pháp ngược lại là Giới, do nhiếp phục là Định, do đoạn tận là Tuệ.

13. Đề phòng vi phạm những điều ô nhiễm là nhờ Giới, đề phòng các ám ảnh của ô nhiễm là nhờ Định, đề phòng các tùy miên (khuynh hướng nội tại đưa đến ô nhiễm) là nhờ Tuệ.

Sự thanh lọc những ô nhiễm do tà hạnh là nhờ Giới; thanh lọc những ô nhiễm do dục tham là nhờ Định; và thanh lọc những ô nhiễm do tà kiến là nhờ Tuệ.

14. Lý do đắc quả Dự lưu và Nhất lai là Giới, quả Bất hoàn là Định và quả A-la-hán là Tuệ. Vì bậc Dự lưu được gọi là người "thành tựu viên mãn các phẩm loại của giới", bậc nhất lai cũng vậy, bậc bất hoàn được gọi là "viên mãn định" và A-la-hán là bậc "tuệ viên mãn".

15. Đến đây, chín nhóm "ba pháp" đã được nêu lên về các đức đặc biệt của giới định tuệ, đó là ba môn học, giáo lý tốt đẹp ở ba phương diện, điều

kiện cần để chứng ba minh, sự tránh hai cực đoan và tu tập trung đạo, cách vượt khỏi đoạ xứ, khỏi dục và khỏi hữu, sự từ bỏ ô nhiễm ở ba bực, sự đề phòng vi phạm, sự thanh lọc ba thứ nhiễm ô và lý do đắc các quả.

II. Giới

16. Mặc dù thanh tịnh đạo được nêu như trên, với ba đề mục Giới, Định và Tuệ, mỗi thứ có những đức đặc biệt khác nhau, song sự chỉ dẫn ấy cũng còn quá vắn tắt, không đủ giúp ích mọi người, nên có loạt vấn đề sau nói về Giới trước:

(i) Giới là gì?
(ii) Giới có nghĩa là gì?
(iii) Gì là đặc tính, nhiệm vụ, tướng trạng và nhân gần của giới
(iv) Gì là lợi ích của giới?
(v) Có mấy loại giới?
(vi) Cái gì làm giới ô nhiễm?
(vii) Cái gì làm giới thanh tịnh?

17. Đây là giải đáp.

(i) **Giới là gì?** Đó là các pháp khởi từ tử tâm sở *(cetanà)* hiện hữu nơi một người từ bỏ sát sinh, v.v... Hay nơi một người thực hành viên mãn các học giới *(vatta)*. ***Patisambhidà*** nói: "Giới là gì? có giới là tư tâm sở (*cetanà)*, có giới là các tâm sở, thọ, tưởng, và hành (gọi chung là *cetasika*), có giới là sự chế ngự, có giới là không vi phạm". (*Ps. i, 44*).

Ở đây, **Giới theo nghĩa tư tâm sở**, là ý chí (tác ý) có mặt nơi người từ bỏ sát sinh, v.v... Hay nơi người thực hành viên mãn các giới. **Giới theo nghĩa thọ, tưởng, hành** là sự kiêng giữ nơi người từ bỏ sát sinh, v.v... Lại nữa, **Giới tư tâm sở** là bảy tác ý đi kèm bảy trong mười nghiệp nơi một người từ bỏ sát sinh, v.v.. **Giới thọ, tưởng, hành** tâm sở là ba pháp còn lại gồm vô tham, vô sân và chánh kiến, như kinh nói: "Từ bỏ tham, vị ấy an trú với tâm vô tham". (D. *i, 71*)

18. Giới theo nghĩa chế ngự là sự chế ngự theo năm cách: Chế ngự với sự chế ngự của giới bổn *Pàtimokkha* chế ngự bằng tỉnh giác, chế ngự bằng tri kiến, chế ngự bằng kham nhẫn và chế ngự bằng tinh tiến. Chế ngự bằng **Giới bổn** là: "Vị ấy được trang bị đầy đủ với sự chế ngự của Giới bổn *Pàtimokkha*". (*Vbh. 246*); chế ngự bằng **chánh niệm tỉnh giác** là: "vị ấy hộ trì nhãn căn, sống với sự ch? ngự nhãn căn". (*D. i, 70*) Chế ngự bằng **tri kiến** là như đức Thế tôn dạy:

Những dòng thác chảy trên đời
Này Ajita, được ngăn chận là nhờ chánh niệm.
Ta tuyên bố sự chế ngự những bộc lưu
Do tuệ, chúng bị chận đứng. *(Sn. 1035)*

Cách sử dụng bốn vật dụng cũng được bao gồm trong sự chế ngự này. Nhưng chế ngự bằng **kham nhẫn** thì như kinh dạy: "Vị ấy là người kham nhẫn lạnh, nóng". (*M. i, 10*) Và chế ngự bằng **tinh tấn** là "Vị ấy không chấp nhận một ý tưởng thuộc tham dục khi nó khởi lên". *(M. i, 11*) ở đây, thanh tịnh sinh mạng được bao gồm. Vậy sự chế ngự gồm năm phần ấy và sự kiêng giữ nơi những thiện nam, thiện nữ biết sợ điều ác mỗi khi gặp cơ hội vi phạm, đều gọi là Giới theo nghĩa chế ngự. **Giới theo nghĩa không phạm** là sự không vượt qua, bằng thân hoặc lời, các giới điều đã thọ.

19. (ii) **Giới Có Nghĩa là Gì?** Giới, *Sìla,* được gọi như thế là vì nói có nghĩa kết hợp (*Sìlana*). Kết hợp có hai nghĩa: một là **phối hợp** *(samàdhàna*), chỉ sự không bất nhất trong ba nghiệp thân, lời và ý nhờ đức hạnh; hai là nâng lên *(upadhàrana),* nghĩa là **nền tảng** *(àdhàra)* vì giới là nền tảng cho những thiện pháp. Những người hiểu ngữ nguyên chỉ chấp nhận hai nghĩa này, song cũng có những người luận về ý nghĩa của giới là cái đầu (*siras*) là mát mẻ *(sìtala*).

20. (iii) Gì Là Đặc Tính, Nhiệm Vụ, Tướng Trạng Và Nhân Cận Của Giới?

Đặc tính của giới là phối hợp
Dù phân tích nhiều cách
Cũng như "thấy được" là đặc tính của Sắc.
Dù phân tích nhiều cách.

Như đặc tính "có thể trông thấy" là đặc tính của sắc xứ, dù phân tích thành những loại xanh, vàng, v.v... Vì dù có phân ra như vậy, sắc pháp cũng không vượt ngoài tính "thấy được". Cũng thế, sự kết hợp - gồm hai nghĩa "phối hợp" và "nền tảng" - ở trên là đặc tính của giới, dù chia nhiều loại như tư tâm sở, v.v.. Vì dù có chia ra những loại như vậy, giới cũng không ra ngoài hai đặc tính là phối hợp và nền tảng (các thiện pháp).

21.

Trong khi đặc tính của giới là như vậy,
Nhiệm vụ của nó gồm hai nghĩa:
Hành động để chấm dứt tà hạnh

Và sự **thành tựu** kể như đúc
Không lỗi nơi người có giới.

Bởi thế, khi gọi là giới, cần hiểu rằng nó có nhiệm vụ chận đứng tà hạnh là nhiệm vụ (hay bản chất, *rasa*) của nó theo nghĩa hành động, và bản chất không lỗi kể như nhiệm vụ nó trong nghĩa thành tựu. Vì ở đây chính hành động (*kicca*) hoặc sự thành tựu (*sampatti*) được gọi là nhiệm vụ.

22.

Theo lời những người trí,
Giới thể hiện ở sự thanh tịnh
Và nhân gần của giới
Chính là tàm và quý.

Giới này được thể hiện bằng các thứ "Thanh tịnh của thân, ngữ và ý". (*A. i, 271*). Giới được hiện rõ, được nhận chân qua sự thanh tịnh. Nhưng tàm và quý là cái nhân gần của giới, vì khi tàm quý có mặt, thì giới phát sinh và tồn tại; còn khi tàm quý vắng mặt, thì giới không phát sinh, cũng không tồn tại.

23. (iv) Những Gì Là Lợi Ích Của Giới?

Đó là có được nhiều đức đặc biệt mà đầu hết là bất hối, vì kinh dạy: "Này *Anada,* giới là thiện; nó có mục đích là bất hối, có lợi ích là bất hối". (*A. v, 1*). Và ở một đoạn khác: "Này gia chủ, có năm lợi ích cho người đức hạnh khi viên mãn giới, đó là: người có giới đức thừa hưởng gia sản lớn nhờ tinh cần; được tiếng tốt đồn xa; không sợ hãi rụt rè khi đến giữa hội chúng sát đế ly hay bà la môn hay gia chủ hay sa môn; khi chết, tâm không tán loạn; mệnh chung được sanh vào thiện thú, cõi trời. Đó là năm lợi ích". (*D. ii, 86*) Lại còn nhiều lợi ích của giới, đầu tiên là được thương mến, và cuối cùng là đoạn trừ (phiền não) lậu hoặc như đoạn kinh nói: "Nếu một Tỷ kheo có ước nguyện, mong rằng tôi được các vị đồng phạm hạnh yêu mến, kính trọng, thì vị ấy hãy thành tựu viên mãn các học giới". (*M. i, 33*)

24. Lại nữa,

Ai dám đặt một biên tế
Cho những lợi ích do giới đem lại
Khi mà không giới, thì thiện nam tử
Không chân đứng trong giáo lý này?
Không phải sông Hằng, *Yamunà*,
Sông *Sarabhù, Sarassatì*
Hay dòng *Aciravati*,

Hay sông *Mahì* thánh thiện
Có thể rửa sạch nhiễm ô
Của các loài có hơi thở ở đời
Mà chỉ có nước giới mới có thể
Rửa sạch những cấu uế nơi chúng sinh
Không phải cơn gió đem mưa
Hay hương chiên đàn vàng
Hay chuỗi anh lạc, bảo châu
Hay ánh trăng sáng dịu
Có thể làm lắng những cơn sốt của người thế gian
Mà chính giới khéo hộ trì
Cao quý và mát mẻ tuyệt diệu,
Mới dập tắt được ngọn lửa.
Có làn hương nào sánh bằng
Làn hương giới
Khi hương này dễ dàng bay ngược
Cũng như xuôi gió?
Có bực thang nào bằng thang giới
Có thể bắc lên đến cõi trời?
Có cửa ngõ nào bằng cửa giới
Mở đến thành Niết bàn như vậy?
Vua chúa trang sức châu báu
Cũng không sáng chói bằng sự chói sáng của người trì giới
Trang sức bằng giới luật.
Giới làm tiêu tan nỗi sợ hãi
Của sự tự khiển trách và những lỗi tương tự
Giới luôn đem lại cho người trì giới
Niềm hoan hỷ
Do danh tốt của giới
Chừng ấy cũng đủ biết
Quả báo của giới là thế nào
Và thế nào, gốc rễ của mọi đức tính ấy
Làm cho các lầm lỗi không còn sức mạnh.

25. (v) Có Bao Nhiêu Loại Giới?

1. Trước hết, tất cả giới thuộc một loại do đặc tính "kết hợp" của nó.
2. Giới thuộc hai loại là hành và tránh (tác, chỉ)

3. Hai loại là giới thuộc chánh hạnh, và giới khởi đầu đời sống phạm hạnh.
4. Hai loại, là kiêng và không.
5. Hai loại, là lệ thuộc và không.
6. Hai loại, tạm thời và trọn đời.
7. Hai loại, hữu hạn và vô hạn.
8. Hai loại, thế gian và xuất thế.
9. Ba loại, là hạ, trung, thượng.
10. Ba loại, là giới vị kỷ, vị tha và vị pháp.
11. Có dính mắc (chấp thủ), không dính mắc, và an tịnh.
12. Thanh tịnh, bất tịnh, khả nghi.
13. Giới hữu học, vô học và giới của người không phải hữu học hay vô học.
14. Giới bốn loại, là giới thối giảm, giới tù đọng, giới tăng tiến và giới thâm nhập.
15. Bốn loại, là giới tỷ kheo, Tỷ kheo ni, giới của người chưa thọ cụ và giới tại gia.
16. Bốn loại, là giới tự nhiên, giới theo cổ tục, giới tất yếu, và giới do nhân về trước.
17. Bốn loại, là giới thuộc Giới bổn ***Pàtimokkha***, giới phòng hộ các căn, giới thanh tịnh sinh mạng và giới liên hệ bốn vật dụng.
18. Giới năm loại, là thanh tịnh hữu hạn, thanh tịnh vô hạn, thanh tịnh đã viên mãn, thanh tịnh không dính mắc, thanh tịnh đã tịnh chỉ.
19. Năm loại, là từ bỏ kiêng tác ý (tư tâm sở), chế ngự, và không phạm.

26.

1). **Giới một loại**, về ý nghĩa đã được trình bày.

2). **Giới hai loại: hành và tránh**: sự thành tựu viên mãn một học giới do đức Thế tôn dạy: "Điều này nên làm", thì gọi là hành (tác trì). Không làm những gì Ngài cấm chỉ rằng "Điều này không nên làm", gọi là tránh (chỉ trì). Ở đây ý nghĩa danh từ "hành" (*caranti*) là **đi** trong phạm vi của giới, đi như những bậc viên mãn giới đã đi; và phòng hộ, tránh né gọi là **tránh**. Sự giữ giới hay **hành** được thực hiện nhờ đức tin và tinh tấn, còn **tránh** nhờ đức tin và chánh niệm.

27. 3). **Chánh hạnh** là cách cư xử tốt đẹp nhất, chính nó được gọi là **Giới thuộc chánh hạnh**, hoặc những gì được tuyên thuyết để cư xử đẹp cũng gọi là giới thuộc chánh hạnh. Đây là danh từ chỉ cho những giới ngoài tám giới (ba thuộc thân là không sát, đạo, dâm; bốn thuộc ngữ là không nói

dối, nói ác, nói thô và nói vô ích, thứ tám là chánh mạng). Tám giới này là khởi đầu của đời phạm hạnh bao hàm đạo lộ nên được gọi là **Giới khởi đầu phạm hạnh**, vì cần phải được thanh tịnh trước, như *Trung Bộ iii* nói: "Thân nghiệp, ngữ nghiệp và hoạt mạng của vị ấy phải được thanh tịnh trước đấy" *(Pubbe va khopan'assa kàyakammam àjìvo suparisuddho hoti. -- M. iii, 289*).

Hoặc hai loại chỉ những tiểu giới kể như chánh hạnh và giới còn lại là giới khởi đầu đời phạm hạnh.

Hoặc những gì gồm trong giới luật tỷ kheo và tỷ kheo ni trong giới bổn ***Patimokkha*** là giới khởi đầu đời sống phạm hạnh, còn giới luật bao gồm trong những **kiền độ** *(khandhakas*) của Luật tạng *(vinaya)* gọi là giới thuộc chánh hạnh. Nhờ thành tựu chánh hạnh mà những giới khởi đầu đời phạm hạnh được viên mãn, nên kinh dạy: "vị tỷ kheo không viên mãn chánh hạnh mà có thể thành tựu giới khở đầu đời phạm hạnh, điều ấy không thể xảy ra". (*A. iii, 14-15)*.

28. 4). **Kiêng** là kiêng sát sinh, v.v.. **Không kiêng** là các tư tâm sở, v.v...

29. 5). **Có lệ thuộc** và **không lệ thuộc**. Lệ thuộc có hai thứ: Lệ thuộc vì tham và lệ thuộc do tà kiến. Lệ thuộc do **tham** là khi một người mong ước: "Nhờ giới hạnh này, tôi sẽ thành một vị trời lớn hoặc nhỏ". (*M. i, 102*). Lệ thuộc tà kiến là khi một người có tà kiến: "Sự thanh tịnh là do cử hành các tế lễ". (*Vbh. 374*). Nhưng giới xuất thế, và giới thế gian làm điều kiện tiên quyết cho giới xuất thế, gọi là giới không lệ thuộc.

30. 6). Giới **tạm thời** là được thọ có hạn định thời gian. **Giới trọn đời** là thọ trì đến khi mạng chung.

31. 7) **Hữu hạn** là giới bị hạn cuộc vào danh lợi, quyến thuộc, chân tay hoặc mạng sống. Ngược lại gọi là giới **vô hạn**. ***Patisambhida*** nói: "Thế nào là giới bị hạn cuộc vào lợi? Đó là khi một người nguyên nhân lợi mà vi phạm một học giới đã thọ". Những giới hạn kia cũng vậy. Giới không bị hạn cuộc hay **vô hạn** là khi "một người, không vì lợi mà khởi tâm vi phạm, huống hồ thực sự vi phạm, một học giới đã thọ". (*Ps. I, 44*). Tương tự, với các giới hạn khác.

32. 8). Giới **thế gian** là giới hữu lậu và **xuất thế** là giới vô lậu. Giới thế gian đem lại một hậu hữu (thân cảnh trong tương lai) tốt đẹp, và là điều kiện tiên quyết để thoát ly sinh tử, như Luật nói: "Giới là để chế ngự, chế ngự là để khỏi hối, bất hối là để được khinh an, khinh an để dược lạc, lạc để được định, định để được chánh tri kiến, chánh tri kiến là để được vô

dục, vô dục để được ly tham, ly tham để được giải thoát, giải thoát là để có giải thoát tri kiến, giải thoát tri kiến là để đi đến vô thủ trước Niết bàn. Sự nói chuyện có mục đích ấy, nâng đỡ có mục đích ấy, khuyên bảo có mục đích ấy, **nâng đỡ có mục đích ấy**, lóng tai có mục đích ấy, tức là sự giải thoát nhờ không chấp thủ". (*Vin. v, 164*). Giới xuất thế đem lại sự thoát khỏi hữu, và là bình diện của trí quán sát.

33. 9). **Giới ba loại**: đầu tiên là giới bực hạ, trung, thượng. Giới bực hạ là giới phát sinh do ít tinh cần, ít dục, ít nhất tâm và ít trạch pháp (tức bốn như ý túc). Giới bực trung là giới phát sinh nhờ tinh tấn, v.v... Vừa vừa. Giới bực thượng là giới phát sinh nhờ bốn pháp đó được thực hành cao độ. Giới thọ vì ham danh là giới bực hạ, vì ham quả báo công đức là bực trung, vì tôn quý giới là bực thượng. Lại nữa, giới bị nhiễm ô vì khen mình chê người, v.v... Như "ta có giới hạnh, còn những tỷ kheo khác tà hạnh, theo ác giới". (*M. i, 193*) là bực hạ, giới thế gian mà không ô nhiễm là bực trung, giới xuất thế là bực thượng. Hoặc, giới có động lực là tham ái, với mục đích tái sinh là bực hạ, giới thực hành vì mục đích giải thoát riêng mình là trung, các hạnh ba la mật thực hành vì giải thoát chúng sinh là bực thượng.

34. 10). Giới thực hành vì bản thân, vì muốn bỏ những gì không thích hợp với tự ngã, gọi là giới **vị kỷ**. Giới thực hành vì quan tâm đến thế gian, vì muốn người đời khỏi chỉ trích, là giới, Giới thực hành vì quan tâm đến thế gian, vì muốn người đời khỏi chỉ trích, là giới, Giới thực hành vì tôn trọng Pháp và Luật, gọi là **vị pháp**.

35. 11). Giới "lệ thuộc" ở số 5 trên, gọi là có **dính mắc** vì dính mắc (thủ trước) do tham và tà kiến.

Giới được thực hành bởi phàm phu hữu đức là điều kiện tiên quyết cho đạo lộ, và giới tương ứng với đạo lộ, ở các vị hữu học, thì gọi là giới **không dính mắc**. Giới tương ứng với quả của hữu học và vô học gọi là giới được an tịnh.

36. 12). Giới được viên mãn do một người không phạm giới tội, hoặc phạm mà đã sám hối, gọi là giới **không thanh tịnh**. Giới nơi một người còn nghi không biết việc này có phải là một giới tội hay không, hoặc không biết đã vi phạm giới nào, hoặc không biết mình có phạm không, gọi là **khả nghi**. Giới không thanh tịnh nên làm cho thanh tịnh. Giới còn nghi thì nên tránh làm những gì mình còn nghi vấn, và nên tìm cách giải quyết nghi.

37. 13). Giới tương ưng với bốn đạo và ba quả đầu, là giới của **Hữu học**. Giới tương ưng với quả A-la-hán là giới của bậc **Vô học**. Những loại

còn lại là giới **không thuộc hữu học và vô học**.

38. Trong thế gian, ***sìla*** (giới) cũng dùng để chỉ bản tính, thói của người, nên ***Patisambhidà*** nói: "Ba loại giới (thói) là thiện, bất thiện và bất định". (*Ps. I, 44)*. Giới bất thiện không được kể ở đây, vì nó không dính dấp đến ý nghĩa đã bàn về giới.

39. 14). **Giới bốn loại** đầu tiên:

Kẻ học ác tri thức
Không gần bậc giới đức
Ngu si không thấy được
Lỗi phạm giới ở đấy
Tâm thường tà tư duy
Các căn không phòng hộ
Giới nơi người như vậy
Dự phần vào **thối giảm**.
Người có tâm tự mãn
Với giới đã thành tựu
Không bao giờ nghĩ đến
Tập đề tài thiền định
Chỉ an phận trong giới
Không nỗ lực tiến lên
Giới như vậy gọi là
Dự phần vào **tù đọng**.
Người có giới, nỗ lực
Với **định** làm phương tiện
Để đạt đến mục tiêu,
Giới của tỷ kheo này
Gọi là **định cộng giới**
(giới tăng tiến: *Visesa*)
Người thấy giới chưa đủ
Mà hướng đến ly dục
Giới do ước vọng ấy
Gọi là **đạo cộng giới**
(giới thâm nhập: *nibbedha*)

40. 15). Có những giới dành cho tỷ kheo không liên hệ đến những giới công bố cho tỷ kheo ni, gọi là **giới tỷ kheo**. Giới riêng cho tỷ kheo ni gọi là giới **tỷ kheo ni**. Mười giới của sa di và sa di ni là **giới của người chưa thọ**

cụ túc. Ngũ giới hay thập giới, khi có thể giữ trọn đời và tám giới thọ vào ngày ***Uposatha*** (bố tát) dành cho nam nữ tại gia, gọi là **giới tại gia**.

41. 16). Sự không phạm của những người *uttarakuru* gọi là **tự nhiên giới**. Mỗi bộ lạc, tông phái, địa phương, có luật riêng, gọi là **giới theo tục lệ**. Giới của mẹ bồ tát khi bồ tát nhập thai "không có tư tưởng dục nhiễm", gọi là **giới tất yếu**. Giới của những người thanh tịnh như Ma ha Ca diếp và của tiền thân Phật khi hành bồ tát hạnh, gọi là **giới do nhân đời trước**.

42. 17). Giới bốn loại, thứ tự:

(a) Giới như đức Thế tôn mô tả: "Vị tỷ kheo sống chế ngự với sự chế ngự của giới bổn, đầy đủ hành xứ và chánh hạnh, thấy sợ hãi trong những lỗi nhỏ, nên vị ấy lãnh thọ các học giới". (*Vbh. 244*), đây là **Giới thuộc sự chế ngự của giới bổn**.

(b) Giới được mô tả như sau: "Khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng, những nguyên nhân gì do đó mà nhãn căn không được chế ngự, khiến cho tham ái, ưu bi, các bất thiện pháp khởi lên, vị ấy chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân chạm xúc, ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng... Thực hành sự hộ trì ý căn". (*M. i, 180*): đây là **giới phòng hộ các căn môn**.

(c) Sự từ bỏ những tà mạng, không vi phạm sáu học giới liên hệ đến cách sinh sống, cái tà mạng lôi kéo theo những ác pháp như "lừa đảo, ba hoa, hiện tướng chê bai, lấy lợi cầu lợi" (*M. iii, 75*): đây là **giới thanh tịnh mạng sống**.

(d) Sự sử dụng bốn vật dụng, được thanh tịnh nhờ giác sát, như khi nói: "Chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng y phục chỉ để che thân khỏi rét". (*M. i, 10*): đây là **giới liên hệ đến bốn vật dụng**.

43. Sau đây là tóm tắt bình chú: (đoạn 42a) **Chế ngự với sự chế ngự của giới bổn** tức *Pàtimokkha*, vì nó giải thoát *(mokkheti*) người hộ trì *(pàti)* nó, vì nó làm cho vị ấy thoát khỏi *(mocayati)* các khổ của đoạ xứ. **Chế ngự** là không phạm về thân, lời. **Sống** là xử sự trong bốn uy nghi.

44. **Đầy đủ hành xứ và chánh hạnh** v.v... ý nghĩ như kinh nói: "có tà hạnh và chánh hạnh". Gì là tà hạnh? Đó là vi phạm về thân lời, cả thân lẫn lời, những việc làm mà Giới cấm chỉ. Như một người sinh nhai bằng cách đem cho tre, lá, hoa, quả, bột tắm, tăm xỉa răng, hoặc bằng cách nịnh hót, ve vuốt, hoặc bằng cách làm các việc vặt, hay bất cứ tà mạng nào bị Thế tôn

quở trách. Chánh hạnh là gì? Là không vi phạm về thân và lời, về cả thân, lời. Là tất cả sự chế ngự bằng giới. Là không sinh nhai bằng những cách như trên.

45. **Hành xứ**: có hành xứ thích đáng và không thích đáng và không thích đáng. Gì là hành xứ không thích đáng? Như khi một người có những dâm nữ làm chỗ lui tới, có đàn bà goá, gái già, bán nam bán nứ, tỷ kheo ni, hay tửu quán làm chỗ lui tới; hoặc vị ấy sống có liên hệ với vua hay cận thần, ngoại đạo, đồ đệ ngoại đạo, có liên hệ không thích đáng với cư sĩ; hoặc làm quen, giao thiệp, tôn trọng những gia đình không tín tâm, phỉ báng thô lỗ, những người muốn hại, muốn sự xấu xa, phiền não, không muốn sự chấm dứt hệ luỵ cho những tỷ kheo, tỷ kheo ni, nam nữ cư sĩ. Đấy là những hành xứ không thích đáng. Gì là hành xứ thích đáng? Như một vị không có những dâm nữ làm chỗ lui tới... Quán rượu làm chỗ lui tới,... Không liên hệ không thích đáng với cư sĩ; vị ấy làm quen, lui tới, tôn trọng những gia đình có tín tâm, những người làm nguồn an ủi nơi nào có bóng hoàng y, có gió mát của bậc trí, những người mong mỏi điều tốt lành, hỉ lạc, mong chấm dứt hệ luỵ cho tỷ kheo, tỷ kheo ni, nam nữ cư sĩ. đấy là hành xứ chân chánh. Như thế, vị ấy được gọi là "đầy đủ hành xứ và chánh hạnh". (*Vbh. 244-7*).

46. Lại nữa chánh hạnh và hành xứ ở đây cần được hiểu như sau. Tà hạnh có hai là tà hạnh về thân và lời. Gì là tà hạnh về thân? Đó là "Xử sự thiếu cung kính trước tăng, đứng ngồi, chen lấn với các vị thượng toạ, ngồi chỗ cao, ngồi bịt đầu, đứng mà nói chuyện, vung tay khi nói, đi giày dép trong khi các thượng toạ đi chân trần, đi chỗ cao trong khi các thượng toạ đi chỗ thấp, đi trên đường chính trong khi các thượng toạ đi chỗ không có đường.... Đứng ngồi thúc vào các vị thượng toạ, tranh chỗ với các tỷ kheo mới... Vào buồng tắm.... Chưa hỏi các thượng toạ mà đã để củi trên lò, khoá cửa... Tại chỗ tắm, vừa đi vừa vẫy nước nhằm các thượng toạ, đi vào chỗ tắm trước mặt các thượng toạ, tắm vẩy nước vào các thượng toạ, tắm trước mặt các vị. Khi đi ra thì chen lấn các thượng toạ, đi ra trước mặt họ, vào nhà cũng chen lấn đi trước, đẩy họ ra mà chen tới.... Tại những nhà gia chủ có phòng riêng kín đáo, dành cho đàn bà con gái, thì vị ấy đường đột đi vào, vuốt đầu trẻ con". (*Nd 1. 228-9*). Đấy gọi là tà hạnh về thân.

47. Ở đây, gì là tà hạnh về lời? "Đó là khi một người sử sự vô lễ trước chúng Tăng. Không xin phép những vị Thượng toạ mà nói về Pháp, trả lời các câu hỏi, tụng giới, đứng nói vung tay. Vào nhà người gặp phụ nữ hay

thiếu nữ thì ba hoa kiểu như: "Ê chị X, có gì ăn đấy? Có cháo không? Chúng tôi sẽ uống cái gì? Những gì là đồ ăn loại cứng? Những gì là đồ ăn loại mềm? Chị sẽ cho ăn cái gì?" (*Nd 1. 230*). Đấy là tà hạnh về lời.

48. Chánh hạnh cần hiểu là ngược lại với những điều trên. Hơn nữa, vị tỷ kheo có lễ độ, biết kính nhường, có tàm quý, mặc hạ y, thượng y một cách thích đáng, tác phong vị ấy làm khởi dậy niềm tin dù khi vị ấy đi tới đi lui, nhìn trước hay nhìn hai bên, co hay duỗi, mắt vị ấy thường ngó xuống, vị ấy có uy nghi, phòng hộ các căn môn, tiết độ trong sự ăn uống, chánh niệm tỉnh giác, đầy đủ sự tự giác, ít muốn, biết đủ, tinh cần, cẩn thận gìn giữ chánh hạnh, hết lòng cung kính những vị giáo thọ sư. Đấy là chánh hạnh.

49. **Hành xứ** (thích đáng) gồm ba sự **hỗ trợ** làm hành xứ, sự **phòng hộ** làm hành xứ, và sự **buộc chặt** làm hành xứ. Sự **hỗ trợ** làm hành xứ là, một người bạn tốt nói mười loại chuyện: "Nói về ít muốn, biết đủ, ẩn dật, độc cư, tinh tấn, giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến". (*M. i, 145*), người bạn từ đó ta được nghe những điều chưa nghe, sửa sai những điều đã học, tẩy được những nghi vấn, làm chánh lại sự thấy biết, được đức tin, hoặc nhờ học với người ấy mà ta tăng trưởng về tín, giới, văn, bố thí và trí tuệ. Đây là sự **hỗ trợ** làm hành xứ.

50. Sự phòng hộ làm hành xứ là, "một tỷ kheo khi đi vào một ngôi nhà, một con đường, thì đi với mắt nhìn trước khoảng một tầm, chế ngự nhãn căn, không nhìn voi, ngựa, xe, người bộ hành, đàn bà, đàn ông; không ngó lên, ngó xuống, ngó chỗ này chỗ kia". (*Nd 1.474*).

51. Sự **buộc chặt** làm hành xứ là bốn niệm xứ mà tâm được buộc vào, vì thế đức Thế tôn dạy: "Này các tỷ kheo, gì là hành xứ của một tỷ kheo, quê hương vị ấy? Chính là bốn niệm xứ quán" (*S. v, 148*).

Được trang bị như vậy, được cung cấp đầy đủ như vậy, bằng chánh niệm và (chánh) hành xứ này, nên vị ấy được gọi là "đầy đủ hành xứ và chánh hạnh".

52 **Thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ** (đoạn 42): "Lỗi nhỏ" là như sự vô tình vi phạm một học giới nhỏ nằm trong Giới bổn, hoặc có một ý nghĩ bất thiện khởi lên. **Vị ấy chân chánh lãnh thọ và học tập các học giới**: Có bao nhiêu học giới, vị ấy đều học tập lãnh thọ một cách chân chánh (*samàdàya*). Câu "một người chế ngự với sự chế ngự của Giới bổn"., giới thuộc về sự chế ngự của Giới bổn được nêu bằng người, còn

"đầy đủ chánh hạnh và hành xứ" chỉ phương pháp thực hành nơi vị đã viên mãn giới.

53. (b) Bây giờ, hay nói về giới thuộc sự chế ngự các căn môn, được nêu lên kế tiếp. **Khi mắt thấy sắc**: khi thấy một vật bằng nhãn thức có khả năng thấy, nhưng nương vào con mắt dụng cụ nên lấy tên "mắt". Cổ đức (*Porànà)* nói: "Con mắt không thấy vì nó không có tâm. Tâm không thấy vì không có mắt. Nhưng khi có chạm xúc giữa căn và trần thì có **thấy**, do thức có thị giác làm nền tảng vật lý cho nó. (Thị giác, kinh gọi là mắt tịnh sắc: eye-sensitivity- chỉ đồng tử hay con ngươi). Vậy ý nghĩa thực sự ở đây là: khi thấy sắc nhãn thức".

54. **Không nắm giữ tướng chung**, không để ý tưởng đàn bà hay đàn ông, hay bất cứ tướng gì làm căn bản cho ô nhiễm, như tướng đẹp, v.v.. Vị ấy dừng lại ở cái thấy, cũng **không nắm giữ tướng riêng**: vị ấy không để tâm bất cứ khía cạnh nào như tay, chân, nụ cười, tiếng nói, nhìn thẳng, nhìn nghiêng, v.v.. Gọi là những tướng chi tiết, vì chúng phát sinh ra từng ô nhiễm khác nhau, vì chúng nổi bật. Vị ấy chỉ thấy cái gì thực sự đang ở đấy. Như trưởng lão *Nahàtissa ở Cetiyapabbata*.

55. Khi trưởng lão đang trên đường đi từ *Cetiyapabbata* đến *Anuràdhapura* để khất thực, có một nàng dâu của một ông trưởng giả gây lộn với chồng nên khởi hành từ sáng sớm ở *Anuràdhapura*, trang sức lộng lẫy như tiên nữ, để về nhà bà con. Nàng trông thấy trưởng lão, và do tâm hồn hạ liệt, bật lên một tràng cười lớn. Ngạc nhiên không hiểu có chuyện gì xảy đến, vị trưởng lão nhìn lên, và khi được "bất tịnh tưởng" nơi hàm răng của nàng ngài đắc quả A-la-hán. Do đó có bài kệ:

Thấy xương hàm răng
Duy trì "cốt tưởng"
Chưa dời chân bước
Quả chúng vô sanh

Chồng nàng đi tìm nàng, gặp trưởng lão anh ta hỏi: "Bạch đại đức, ngài có tình cờ trông thấy một người đàn bà nào qua đây không?" Trưởng lão bảo:

"Không rõ ông hay bà
Vì ta không để ý
Nhưng trên đường cái này
Có đống xương di động".

56. **Qua đó** (đoạn 42) nghĩa là, vì nguyên nhân ấy mà có sự không chế ngự của nhãn căn (và các căn khác). Nếu **vị ấy không phòng hộ nhãn căn** nghĩa là không dùng cánh cửa chánh niệm mà đóng nhãn căn lại. **Xâm nhập** là đe doạ vị ấy.

57. Không có gì là "chế ngự" hay "không chế ngự" nơi nhãn căn, vì đối với mắt tịnh sắc không có tỉnh giác hay thất niệm. Nhưng khi một sắc pháp đi vào sự chú ý của mắt, thì **hữu phần** khởi lên hai lần và diệt, rồi đến **duy tác ý giới** làm nhiệm vụ hướng tâm (chú ý) khởi và diệt, rồi đến **nhãn thức** với nhiệm vụ thấy, rồi đến **dị thục ý giới** làm nhiệm vụ tiếp thọ, rồi đến **dị thục vô nhân ý thức giới** làm nhiệm vụ xác định, khởi và diệt. Kế tiếp là **tốc hành tâm**. Trong đây, không có gì là chế ngự hay không chế ngự vào giai đoạn hữu phần, hay bất cứ giai đoạn nào sau đó từ hướng tâm trở đi. Song khởi hành từ giai đoạn tốc hành tâm, nếu không chánh hạnh, nếu có sự thất niệm, vô tri, không kiên nhẫn, lười biếng khởi lên, thì gọi là "không chế ngự nhãn căn".

58. Tại sao? Vì khi ấy có nghĩa, là căn môn không được phòng hộ, hữu phần và các tâm thuộc lộ trình tâm cũng không được phòng hộ. Ví như khi, bốn cổng của một đô thành không được bảo đảm, thì dù cho các cửa của những ngôi nhà, kho chứa v.v... Bên trong thành được khoá kỹ, tài sản bên trong thành cũng không được bảo đảm, vì kẻ cướp sẽ vào thành tha hồ vơ vét. Cũng vậy, khi có sự không chánh hạnh, v.v... Khởi lên ở giai đoạn tốc hành, vì không chế ngự, thì căn môn cũng không được chế ngự, hữu phần và các tâm thuộc lộ trình kể từ hướng tâm, cũng không được phòng hộ. Nhưng khi giới, v.v... Khởi lên ở giai đoạn tốc hành, thì như vậy căn môn cũng được phòng hộ hữu phần và các tâm thuộc lộ trình cũng được phòng hộ ví như khi cổng thành đã chắc chắn, thì dù bên trong, các cổng nhà ở, nhà kho v.v.. Không chắc, tài sản trong thành vẫn được gìn giữ, bảo đảm, vì cổng thành đóng, kẻ cướp không thể xâm nhập.

Bởi thế, mặc dù sự chế ngự chỉ thực sự bắt đầu ở giai đoạn (sát na) tốc hành tâm, song vẫn gọi là "chế ngự nhãn căn". Việc nghe tiếng, ngửi mùi v.v... Cũng vậy.

59. Vậy chính loại giới này, có đặc tính là tránh nắm giữ những tướng có thể kéo theo ô nhiễm liên hệ đến sáu trần, gọi là **giới chế ngự các căn môn**.

60. (c) Bây giờ hãy nói đến **giới thuộc thanh tịnh sinh mạng** (đoạn 42). Câu "Sáu học giới liên hệ đến cách sinh sống". Có nghĩa: "vì nguyên

nhân sinh nhai, vì lý do sinh nhai, mà một người có ác dục, làm mồi cho dục, tự xưng được thượng nhân pháp mà kỳ thực không có" bị phạm tội ba la di, vì nguyên nhân, "vì lý do sinh nhai mà một người làm môi giới" phạm bị tội tăng tàn; "vì nguyên nhân sinh nhai mà nói: Một tỷ kheo ở trong chùa của bạn là một bậc A-la-hán phạm tội ba dật đề nếu người ấy biết có tội mà cứ nói: "Vì nguyên nhân, lý do sinh nhai mà một tỷ kheo không bệnh xin món ăn thượng vị để dùng riêng" phạm thì phải sám hối; cũng giới ấy, tỷ kheo ni phạm thì phải phát lồ cũng giới ấy, người chưa thọ cụ túc phạm thì bị tội ác tác. (*Vin. v, 146*). Đó là sáu giới liên hệ đến cách sống.

61 **Lừa đảo** (xem 42c) Kinh văn: "Thế nào là lừa đảo? Ấy là bịp lừa bằng cách (giả vờ) từ chối bốn vật dụng, bằng cách nói gián tiếp, bằng uy nghi... Nơi một người ham lợi dưỡng, danh dự, một người có ác dục, làm mồi cho dục".

62 "Thế nào là **ba hoa**? Ấy là nói tạt vào người ta (bất kể họ có nghe hay không) nói nhiều, nói quanh, tâng bốc, tâng bốc quá lố, thuyết phục, thuyết phục dai, gợi ý, gợi ý dai nói mê ly, nịnh hót tán dóc, nói vuốt ve, nơi một người thiên về lợi danh dự và tiếng tăm, người có ác dục, làm mồi cho dục.

63 "Thế nào là **hiện tướng**? Dấu hiệu, ra dấu cho người, ám chỉ, làm ám chỉ, nói bóng gió, nói vòng vo, nơi một người thiên về lợi dưỡng....

64 "Thế nào là **chê bai**? Là nhiếc móc, dèm pha, chê trách, nói mỉa, mỉa mai liên tục nhạo báng, nhạo báng liên tục, bôi nhọ, bôi nhọ liên tục, mách lẻo, cắn sau lưng, nơi một người thiên về lợi dưỡng...

65 "Thế nào là **lấy lợi cầu lợi**? Cầu là tìm kiếm chác, mưu cầu của cải bằng phương tiện của cải, như đem vật được chỗ này đi đến chỗ khác, vật được chỗ khác đem đến chỗ này, nơi một người thiên về lợi dưỡng.." (*Vbh, 352-3*)

66. Ý nghĩa đoạn kinh dẫn ở số 61 cần được hiểu như sau. Có **ác dục** là mong muốn chứng tỏ có những đức tính mà mình không thực có. **Làm mồi cho dục**: bị dục vọng tấn công. **Bằng cách từ chối bốn vật dụng, bằng cách nói gián tiếp, bằng uy nghi**: là ba cách lừa đảo được nêu lên trong *Mahà-niddesa*.

67. Một vị tỷ kheo được cúng dường y, v.v... Và chính vì ham muốn những thứ ấy, ông lại từ chối, do ác dục. Vị ấy biết cư sĩ tin tưởng ông sẽ nghĩ: Vị đại đức của chúng ta thật là thiểu dục, ngài nhất quyết không nhận

vật gì. Thật là may mắn cho ta nếu ngài chịu nhận chỉ chút ít vật dụng! Rồi họ tìm đủ cách đặt trước mặt vị ấy những y thượng hạng, v.v... Ông bèn nhận, vừa làm ra vẻ chỉ nhận vì lòng từ bi đối với họ. Đây là sự giả dối nơi vị tỷ kheo, để khiến cho cư sĩ sau đó mang từng xe bò lễ vật đến cúng. Đó là lừa đảo bằng cách **từ chối**.

68. Trong *Mahà-niddesa* nói: "Thế nào là lừa đảo bằng cách từ chối vật dụng?" Ví dụ cư sĩ mời tỳ kheo nhận y, thực, sàng tạo, dược phẩm. Một người có ác dục, làm mồi cho dục, ham được y, thực, sàng toạ, dược phẩm, nhưng lại từ chối, vì muốn được nhiều hơn. Vị ấy bảo: Một người sa môn khổ hạnh có cần đến những tấm y đắt giá? Chỉ nên nhặt giẻ rách, ở đống rác hay cửa tiệm, mà làm y phục. Sa môn khổ hạnh cần gì đến thực phẩm đắt giá? Chỉ nên khất thực để sống. Sa môn khổ hạnh cần gì đến giường đắt giá? Chỉ nên sống dưới gốc cây hay ngoài trời. Sa môn khổ hạnh cần gì đến dược phẩm đắt tiền? Chỉ nên chữa bệnh bằng nước tiểu. ""Bởi thế vị ấy mặc y thô xấu, ăn đồ khất thực tồi, ở chỗ tồi, dùng thuốc tồi để trị bệnh. Các cư sĩ thấy vậy, nghĩ: Sa môn này ít muốn, biết đủ, sống viễn ly, độc cư tinh tấn, thật là người thuyết giảng về khổ hạnh. Rồi họ lại càng muốn cúng dường vị ấy y phục, thực phẩm, sàng toạ, dược phẩm. Vị ấy bèn nói: "Có ba điều kiện làm cho một vị thiên gia nam tử được nhiều công đức: lòng tin, sự bố thí. Và một người xứng đáng để nhận. Người có lòng lại có vật bố thí, và lại có ta ở đây. Nếu ta không nhận, thì người sẽ mất phước. Điều ấy không tốt. Vậy thì ta sẽ nhận, vì lòng thương tưởng đối với người. " Cứ thế vị ấy nhận thật nhiều y phục, thực phẩm, sàng toà, dược phẩm. Đó là một hình thức lừa đảo vậy". (*Nd 1.224-5*)

69. Là sự giả dối nơi người có ác dục, khi vị ấy nói cách nầy cách khác làm cho người ta hiểu rằng mình đã được pháp nhân (siêu việt con người). Đó gọi là lừa đảo bằng cách nói **gián tiếp** như đoạn kinh sau: "Gì là ví dụ về lừa đảo bằng cách nói gián tiếp? Một người có ác dục, làm mồi cho dục, mong được thán phục mà nói những lời liên hệ đến thánh pháp. Vị ấy bảo: Người đắp một cái y như vậy, lọc nước như vậy, chìa khoá như vậy, đai lưng như vậy, dép như vậy, là một sa một rất quan trọng. Hoặc bảo: Người có một giáo thọ sư như vậy, y chỉ như vậy, đồng giáo thọ sư, đồng y chỉ sư, người có bạn như vậy, cộng sự viên như vậy, thân thuộc như vậy, người ở trong chùa như vậy, mái che như vậy, nhà như vậy, vi la như vậy, hang, động, lều, trại, tháp canh, phòng lớn, vựa lúa, phòng hội như vậy, hoặc cỏ gốc cây như vậy, là một nhà khổ hạnh rất quan trọng". Hoặc, với nét mặt

nhăn nhíu, mưu mô, giảo quyệt, làm điệu bộ thán phục, nói thao thao bất tuyệt, vị ấy thốt lên những lời sâu xa, bí mật, xỏ lá, tối nghĩa, lời siêu phàm rỗng tuếch như "Sa môn ấy là một vị đã đạt đến những tinh tú và có những thiên trú như vậy như vậy." Đấy gọi là nói gián tiếp (*Nd 1.226-7*).

70. Là sự giả dối nơi một người ác dục, khi vị áy làm những dáng điệu cố ý để được tán thán phục, như đoạn: "Thế nào là lừa đảo bằng uy nghi? Ví như, một được khen, nên làm bộ tịch khi đi, vị ấy bước đi có nghiên cứu, đứng có nghiên cứu, ngồi có nghiên cứu, nằm có nghiên cứu. Vị ấy bước đi làm bộ như rất đăm chiêu, khi đứng, ngồi, nằm dường như rất tập trung quán tưởng. Vị ấy là người toạ thiền giữa công cộng. Sự làm bộ, sắp đặt, phô trương uy nghi như thế được gọi là lừa đảo bằng uy nghi" (*Nd 1.225-6*))

71. Kinh văn: **bằng cách từ chối bốn vật dụng** có nghĩa là dùng cái phương tiện gọi là "từ chối"... **Nói gián tiếp:** là nói gần với đề tài. **Bằng uy nghi** là đi đứng nằm ngồi.

72. Những lối nói ba hoa (đoạn 62) là nói **tạt vào**: như khi vừa thấy người đi vào tinh xá, bèn nói: "Đi đâu đó cư sĩ? Mời tăng chúng thọ trai à? Nếu vậy thì cứ việc đi trước đi, tôi sẽ mang y bát đến sau" v.v... Hoặc tự quảng cáo như sau: "Tôi là *Tissa*, vua rất tín nhiệm tôi, đại thần của vua.. Rất tin cậy tôi". Kể lể (nói nhiều) cũng tương tự, khi được hỏi một điều gì. **Nói quanh** là nói vòng vo tam quốc vì sợ cư sĩ bất mãn sau khi đã tạo cơ hội cho họ phập ý. **Tâng bốc** là nói ca tụng người ta, như: "Ông ấy là một đại địa chủ, đại thuyền chủ, đại thí chủ". **Tâng bốc liên tục** (tâng bốc quá lố) là nói đủ cách để ca tụng người.

73. **Thuyết phục** là nói lời ràng buộc thì tay cũng già (***Nayhanà*** do động từ ***Nayhati*** có nghĩa là buộc lại, cột lại). Như nói "Cư sĩ trước kia các vị thường cúng trái cây vào giỏ đó, tại sao bây giờ không cúng nữa?" Nói thế nào để cuối cùng, người kia phải nói: "Bạch đại đức, chúng con sẽ cúng, lâu nay vì không có dịp" v.v... Đấy là buộc ràng họ. Hoặc, khi trông thấy một người tay cầm mía, vị tỷ kheo bèn hỏi: "Từ đâu về đấy, đạo hữu?" - Bạch đại đức, con ở ruộng mía về ạ" - Mía ở đấy có ngọt không nhỉ? - Bạch đại đức, cần phải ăn vào mới biết được" - Nầy cư sĩ, một tỷ kheo không được phép nói: cho tôi mía!" Nói như vậy tức là ràng buộc người ta, khiến họ phải cho. Đấy gọi là thuyết phục. Thuyết phục nhiều lần, dùng nhiều cách, gọi là thuyết phục dai dẳng (nói dai)

74. **Gợi ý** là ám chỉ, bằng cách nêu một trường hợp đặc biệt như: "Chỉ có gia đình đó là hiểu tôi thôi. Có gì, họ chỉ cúng dường cho tôi". Hoặc, như câu chuyện người bán dầu sau đây. Hai tỳ kheo đi vào làng, ngồi trong nhà đợi. Thấy một cô gái, họ bèn gọi nàng lại. Rồi vị này hỏi vị kia: "Nàng này là con gái nhà ai thế?" - Hiền giả, nàng là con gái của người bán dầu vẫn thường ủng hộ chúng ta đấy. Mỗi khi chúng tỳ kheo đi đến nhà mẹ nàng, bà thường cho bơ trong hủ. Và cô này cũng cho bơ trong hủ như mẹ" (*Pm. 46*) Đó gọi là gợi ý. Gợi ý nhiều cách, nói mãi, thì gọi là gợi ý liên tục.

75. **Nói mê ly** là nói lời êm tai lặp đi lặp lại nhiều lần, bất kể đúng hay không, hợp pháp hay không. **Nịnh hót** là nói một cách hèn hạ, luôn luôn giữ thái độ kẻ dưới. **Tán dóc** là nói thật nhiều nhưng chỉ đúng một ít.

76. **Nói vuốt ve** như người ta vuốt ve, vỗ vềcon nít.

77. **Hiện tướng** *(nemittikatà)* tướng là một **dấu hiệu** bằng thân hay lời, để làm người ta cho mình vật dụng. **Ra hiệu** là làm một dấu hiệu có ý hỏi: "Bạn có gì để ăn đấy?" v.v... Khi trông thấy người đang mang thức ăn. **ám chỉ** là nói xa gần tới vật cần dùng. Làm ám chỉ: như thấy mục tử đắt nghé đi ngang, vị tỳ kheo hỏi: "Đấy là nghé con của bò cái vắt sữa hay bò cái cho bơ?" - Bạch đại đức, bò cái vắt sữa, vì nếu là bò cái vắt sữa, thì các tỳ kheo đã có sữa mà uống!" v.v..., cốt làm cho đứa bé vềthuật lại với cha mẹ, để họ đem sữa đến cúng.

78. **Nói bóng gió** là nói gần đềtài, tỉ như câu chuyện vềmột tỳ kheo được một gia đình ủng hộ. Vị ấy muốn ăn, nên đi vào nhà ấy mà ngồi. Nữ chủ không muốn bố thí, nên vừa trông thấy vị tỳ kheo, bà bảo ngay: "Không có cơm". Đoạn đi sang nhà hàng xóm, làm bộ đi lấy cơm. Vị tỳ kheo đi vào bếp, nhìn quanh, thấy cây mía sau cánh cửa, đường đựng trong tô, xâu cá trong rổ, gạo trong chum và bơ trong hủ, Vị ấy trở ra, ngồi. Khi nữ chủ trở lại, bà bảo vị tỷ kheo "Tôi không kiếm được chút cơm nào cả". Vị tỳ kheo liền nói: "Này thí chủ, tôi đã thấy một điềm báo rằng hôm nay không dễ gì được đồăn khất thực". - Đại đức nói sao? - "Tôi thấy một con rắn giống như cây mía ở trong gốc đằng sau cánh cửa. Đi tìm vật gì để ném nó, tôi gặp cục đá, giống như cục đường trong tô. Khi tôi ném cục đất vào con rắn, thì nó dương ra một cái mồng trông như xâu cá ở trong rổ, và khi nó nhe răng để cắn cục đất, răng nó trông như những hạt gạo trong chum. Rồi nước bọt hoà lẫn nọc rắn phun ra khỏi miệng nó trong khi nó tức giận, trông như bơ để trong hủ". Bà chủ nghĩ: "Không dễ gì bịp kẻ bợm già" và

buộc lòng phải biếu tỳ kheo cây mía, nấu cơm cho ông, và cho luôn cả các vật dụng kia.

79. Nói xa gần đề tài chính là **nói bóng gió**. **Nói vòng vo** là nói xoay quanh đề tài.

80. **Chê bai** (mạt sát) gồm những cách như nhiếc móc là dùng mười cách mắng nhiếc, "đồ ăn trộm, đồ ngu, đồ điên, đồ lạc đà, đồ bò, đồ lừa, giống phạm giới, giống địa ngục, đồ súc sinh, đồ giống gì đâu". **Dèm pha** là nói lời khinh bỉ. **Chê trách** là kể những lỗi lầm. **Nói mỉa** là khi một người nào không bố thí, vị ấy bảo rằng: "Thật là vua các thí chủ". Nói mỉa đủ cách, đưa ra những lý lẽ, gọi là mỉa mai liên tục hoặc mỉa mai quá đáng, như nói về một người không bố thí: "Đó là một đại thí chủ". **Nhạo báng** là nói chế nhạo, như: "Sống kiểu gì mà ăn hết cả thóc giống". **Nhạo báng liên tục** như bảo: "Sao? Người ấy mà bạn nói không phải thí chủ?" Đối với ai, y cũng cho một lời "Không có" đấy chứ".

81. **Bôi nhọ** là chỉ trích, (hạ giá) người nào. **Bôi nhọ liên tục** là chê bai đủ cách. **Mách lẻo** là đem chuyện nhà này sang nhà khác, làng này sang làng khác, vùng này đến vùng khác, vì nghĩ "như vậy chúng sẽ cúng cho ta, vì sợ ta đi nói chỗ nầy chỗ kia". **Cắn sau lưng** hay nói hai lưỡi, là chỉ trích người nào sau lưng họ, sau khi đã nói tốt trước mặt, như cắn vào thịt sau lưng người ta khi họ không thấy được. Đó là thái độ của người không thể nhìn ngay trước mặt người. Tất cả cách nói trên đây, gọi là chê bai hay mạt sát *(nippesikatà)*, vì nó nạo hết *(nippeseti)* chùi hết những đức tính của người, hoặc vì đấy là sự mưu cầu lợi dưỡng bằng cách nghiền nát, tán nhỏ đức tính của người, như nghiền nát, tán nhỏ đức tính của người, như nghiền nát các loại hoa để mà lấy hương.

82. **Lấy lợi cầu lợi**: Cầu là săn đuổi. **Được chỗ này** (đoạn 65) là xin được ở nhà này. **Chỗ khác** là nhà khác. **Tìm** là mong muốn. **Kiếm chác** là săn đuổi một cách liên tục, như chuyện vị tỳ kheo đi khắp nơi, đem những vật đã xin bố thí cho trẻ con trong các gia đình để cuối cùng được cúng sữa và cháo.

83. **Những ác pháp như** cần hiểu là kể cả những việc nói trong kinh **Phạm võng** *(Brahmajàla)*: "Trong khi một số sa môn, bà la môn dù đã dùng các món ăn do tín thí cúng, vẫn có tự nuôi sống bằng những tà mạng, như xem tướng tay chân, chiêm tướng, triệu trướng, mộng tướng, chiêm tướng, triệu tướng, mộng tướng, thân tướng, dấu chuột cắn, tế lửa, tế muỗng..." (*D. i, 9*)

84. Tà mạng này do đó kéo theo sự vi phạm sáu học giới đã được chế liên hệ đến lối sinh sống, nó còn kéo theo những ác pháp khởi đầu bằng lừa đảo, ba hoa, hiện tướng, chê bai, lấy lợi cầu lợi. Bởi vậy, chính cái việc tránh xa mọi thứ tà mạng mới được gọi là **giới thanh tịnh sinh mạng**. Cái mà chúng ta nhờ vào để sống, gọi là sinh mạng. Đó là cái gì? Là nỗ lực để tìm kiếm những vật dụng. Thanh tịnh sinh mạng là làm sạch cách sống.

***

85. **Giới liên hệ bốn vật dụng**. Kinh văn: "Chân chánh giác sát, vị tỳ kheo thọ dụng y phục chỉ để ngăn ngừa lạnh nóng, ngăn ngừa sự xúc chạm của bọ chét, ruồi, gió, sức nóng mặt trời, các loài bò sát, chỉ với mục đích che đậy sự hổ thẹn. Chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng món ăn khất thực, không phải để vui đùa, không phải để đam mê, không phải để trang sức, không phải để tự làm đẹp, mà chỉ để thân này được sống lâu, được bảo dưỡng, để khỏi bị tổn hại, để hỗ trợ phạm hạnh, nghĩ: "Như vậy ta sẽ diệt trừ các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới, ta sẽ sống khoẻ mạnh, không lỗi lầm và an ổn". Chân chính giác sát vị ấy thọ dụng trú xứ để ngăn ngừa nóng lạnh, ngăn ngừa sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, sức nóng mặt trời, các loài bò sát, chỉ để tránh những nguy hiểm của thời tiết, chỉ với mục đích sống độc cư nhàn tịnh. Chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng như yếu về dược phẩm trị bệnh, chỉ để ngăn chặn các cảm giác thống khổ đã sinh để được ly khổ hoàn toàn? (*M. i, 10*)

Giải: chân chánh sát là sự tác ý *(Manasikàra*) kể như một phương tiện và một con đường, nó có nghĩa biết rõ, xét rõ. Đó là xét rõ như sau: "để ngăn ngừa lạnh " v.v...

86. **Y phục** chỉ bất cứ loại nào kể tự áo lót. Vị **ấy thọ dụng** dùng, mặc (áo trong). Chỉ: không ngoài mục đích. Mục đích của thiền giả khi thọ dụng không ngoài những chuyện ngăn ngừa lạnh v.v.... **Ngăn ngừa lạnh**: ngăn cái lạnh thuộc bất cứ loại nào, từ bên trong do tứ đại xáo trộn, hay lạnh từ bên ngoài do thời tiết thay đổi. **Ngăn ngừa nóng**: là hơi nóng của lửa, do đám cháy rừng v. v....

87. **Ngăn ngừa sự xúc chạm của bọ chét, ruồi, sức nóng mặt trời, các loài bò sát:** "bọ chét" là thứ ruồi muỗi hút máu thú vật. Gió có hai: gió có bụi và gió không bụi. "Bò sát" là những sinh vật dài như rắn v.v... Di chuyển bằng cách bò trên mặt đất. "Sự xúc chạm" có hai: xúc chạm bằng cách bị chúng cắn và xúc chạm bằng cách bị chúng bò trên mình.

88. **Chỉ để che đậy sự hổ thẹn:** "Chỉ": là nói mục đích bất biến, vì "che đậy sự hổ thẹn" là mục đích có tính cách bất biến, còn các việc khác (ngăn ngừa).. Là những mục đích có tính cách giai đoạn, của sự thọ dụng y phục. "Sự hổ thẹn": chỉ bộ phận sinh dục, vì khi một phần nào của bộ phận ấy lộ ra, thì tâm "tàm" bị thương tổn. Bộ phận ấy gọi là "sự hổ thẹn" *(hirikopìna*) vì nó gây ra sự xáo trộn hổ thẹn, *hirikipana*.

89. **Đồ ăn khất thực** là đủ loại thức ăn, gọi là *pindapàta* (bỏ vào từng nắm) vì đồ ăn ấy được thả vào (*patitattà*) trong bình bát của tỳ kheo trong khi vị ấy đi xin ăn *(pindolya*). Hoặc, sự thả vào bát từng nắm *(pinka*), sự thu thập *(sannipatà)* các của bố thí *(bhikkhà)* chỗ này chỗ nọ. **Không phải để vui đùa**: không vì mục đích say mê, như các võ sĩ, say mên có sức mạnh, hùng tính v.v.. **Không phải để trang sức**, không với mục đích làm dáng, như thể nữ của vua, dâm nữ v.v.. muốn có chân tay tròn trịa. **Không để tự làm đẹp,** không vì mục đích trang điểm, như các đào kép, diễn viên vũ công v.v... Muốn có làn da sáng sủa.

90. Câu "không để vui đùa " được nói là để từ bỏ si tăng trưởng, "không để đam mê" là từ bỏ sân tăng trưởng, "không phải để trang sức và làm đẹp" là để từ bỏ tham tăng trưởng. Và, hai câu đầu là để ngăn ngừa trói buộc khởi lên cho chính bản thân, còn câu thứ ba là ngăn ngừa trói buộc khởi lên cho người khác.

91. **Thân này**, cái xác thân gồm bốn đại. **Để được sống lâu,** là để tiếp tục sống. **Được bảo dưỡng** là để khỏi gián đoạn mạng sống. Vị ấy sử dụng đồ ăn khất thực vì mục đích duy trì tiếp tục thân xác, như chủ nhân một ngôi nhà cũ sử dụng những cột chống đỡ mái nhà, như người đánh xe dùng dầu mỡ cho trục xe, không phải để vui đùa, trang sức, đam mê, làm bộ. Hơn nữa, "sống lâu" là chỉ mạng căn. Vậy, câu "để thân này được sống lâu, được bảo dưỡng" có nghĩa là, vì mục đích duy trì mạng căn trong thân xác này.

92. **Để khỏi bị tổn hại**: cơn đói được gọi là "tổn hại" vì nó làm sầu não. Vị ấy dùng đồ ăn khất thực vì mục đích chấm dứt cái hại ấy, như thoa dầu lên vết thương, lấy nóng chống lạnh v.v... **Để hộ trì phạm hạnh:** vì mục đích hỗ trợ cho sự sống trong sạch ở trong giáo lý và trong đạo lộ. Bởi vì, khi vị tỳ kheo dấn mình vào việc vượt qua sa mạc sinh tử bằng phương tiện Ba môn học, dựa trên sức khoẻ thân xác mà điều kiện cần thiết chính là thức ăn, thì việc xử dụng thức ăn cũng giống như người muốn qua sa mạc

phải ăn thịt con mình, hoặc như người muốn qua sông dùng bè, vượt biển dùng tàu vậy.

93. **Như thế này ta sẽ diệt trừ những cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới**: như người bệnh dùng thuốc, vị tỳ kheo dùng đồ ăn khất thực nghĩ: "Do dùng thức ăn này, ta sẽ chấm dứt cảm thọ cũ là cơn đói, mà không cho khởi cảm thọ mới là tham dục. " Lại nữa, "cảm thọ cũ" là cảm thọ do duyên những nghiệp trước, bây giờ khởi lên vì ăn uống không điều độ, không thích hợp. Ta sẽ chấm dứt cảm thọ củ ấy, chận đứng nó bằng cách ăn uống điều độ, thích hợp. Và "các cảm thọ mới" là cảm thọ sẽ khởi lên trong tương lai, do sự tích luỹ nghiệp hiện tại là sử dụng dồ khất thực một cách không thích đáng. Ta cũng sẽ không cho khởi lên các cảm thọ mới ấy, bằng cách dùng đồkhất thực cho thích đáng.

Những gì trình bày trên đây bao hàm việc sử dụng chánh đáng những vật cần thiết, từ bỏ ép xác khổ hạnh, nhưng không bỏ lạc thọ hợp pháp.

94. **Ta sẽ sống khoẻ mạnh**: "Trong thân này, được tồn tại nhờ những vật dụng, ta sẽ có sức khoẻ do ăn uống điều độ, sức khoẻ ấy được gọi là sự "dai sức" vì sẽ không có mối nguy làm dứt mạng căn, hay ngăn cản bốn uy nghi. Giác sát như vậy, vị tỷ kheo dùng đồkhất thực như người mặc bệnh kinh niên dùng thuốc, **Sống không lỗi, an ổn**: Vị ấy dùng đồkhất thực, nghĩ: Ta sẽ có được sự không lỗi bằng cách tránh xin, nhận và ăn một cách không thích đáng, và ta sẽ sống an ổn bằng cách ăn uống điều độ". Hoặc vị ấy nghĩ: "Ta sẽ được sự không lỗi, nhờ không có mặt những lỗi lầm như chán mệt, lừ đừ, buồn ngủ, bị người trí chê trách v.v... Do duyên ăn uống vô độ gây ra. Và ta sẽ có sự sống an ổn nhờ sức khoẻ do duyên ăn tiết độ ". Hoặc vị ấy thọ dụng đồkhất thực, nghĩ những lạc thú nằm dài, lừ đừ biếng nhác vì đã không ăn quá độ. Và ta sẽ có một đời sống an ổn bằng cách chế ngự bốn uy nghi, nhờ ăn giảm mức tối đa chừng bốn năm miếng". Vì có câu:

Ăn còn bốn năm miếng
Thì nên dừng, uống nước
Như vậy người tinh cần
Sẽ sống được an ổn. (*Thag. 983*)

Những gì được nói trên đây có thể hiểu là sự phân biệt rõ mục đích, và thực hành trung đạo.

95. **Trú xứ** *(senàsana)* đây là cái giường *(sena)* và chỗ ngồi *(àsana)*. Vì bất cứ chỗ não ta ngủ *(seti)* dù trong một ngôi chùa, hay một cái chòi dựa

vách, v.v... Thì đó là cái giường, chỗ ngủ; và bất cứ chỗ nào ta ngồi *(àsati)* thì đó là chỗ ngồi hay toà *(àsana)*. Cả hai là sàng toà hay trú xứ.

Chỉ để tránh những nguy hiểm của thời tiết và sống độc cư: thời tiết trong nghĩa gây nguy hiểm *(parasahana),* gọi là "nguy hiểm của thời tiết" *(utu- parissaya)*. Những trình trạng khí hậu không thích hợp, làm thân xác rối loạn kéo theo sự rối loạn của tâm, có thể tránh được nhờ xử dụng trú xứ. Trú xứ cốt để tránh những khổ này, và để hưởng độc cư. Dĩ nhiên, sự tránh nguy hiểm của thời tiết còn được nói trong câu "ngăn ngừa lạnh" v.v... Nhưng, cũng như trong trường hợp dùng y phục, sự che đậy hổ thẹn được xem là mục đích bất biến, còn những mục đích khác đều có tính cách giai đoạn, ở đây cũng vậy, nhắc lại cốt để nhấn mạnh mục đích bất biến là tránh nguy hiểm của thời tiết, còn những mục đích khác chỉ là giai đoạn. Lại nữa "thời tiết" chỉ khí hậu, rõ rệt và tiềm ẩn. Nguy hiểm rõ rệt là sư tử, cọp beo, v.v... Trong khi nguy hiểm tiềm ẩn là tham sân si v.v... Khi một tỳ kheo biết và giác sát như vậy trong khi dùng loại trú xứ nào để những món không phòng hộ và do thấy những sắc pháp không thích đáng, thì vị ấy được gọi là có "chân chánh giác sát, xử dụng trú xứ để tránh những nguy hiểm của thời tiết".

96. **Nhu yếu về dược phẩm trị bệnh**: "trị" có nghĩa là đi ngược lại *(paccaya)* với bệnh tật *(pati -ayana),* chỉ bất cứ loai thuộc nào thích hợp để chữa lành: dầu, mật, sữa, bo v.v... Gọi là "dược phẩm trị bệnh". Danh từ *Pàli* là *parikkhàra* dịch là "nhu yếu" ở đây, nhưng ở đoạn khác, nó có nghĩa là đồtrang bị, phụ tùng. ở đây, cả hai ý nghĩa đều dùng được, vì dược phẩm trị bệnh là đồtrang bị để duy trì sự sống, nó che chở ta bằng cách ngăn ngừa các khổ não có hại sự sống, đồng thời, nó là đồphụ tùng, vì là vật để kéo dài mạng sống. Do vậy gọi là "nhu yếu".

97. **Ngăn chận các cảm giác thống khổ đã sinh**: "thống khổ" là sự xáo trộn tứ đại, và những bệnh do sự xáo trộn ấy gây ra, như ung nhọt, phung v.v... "Cảm thọ thống khổ" là những cảm giác đau đớn, những cảm giác phát sinh do bất thiện nghiệp. **Để được ly khổ hoàn toàn** để hoàn toàn thoát khỏi các khổ.

Trên đây là giải thích ý nghĩa của Giới liên hệ giữa vật dụng. Nói tóm lại, đặc tính của nó là những vật sau khi chân chánh giác sát.

98. (a) Trong giới gồm bốn phần này sự chế ngự của Giới bổn được thọ trì do **lòng tin**, vì sự tuyên thuyết những học giới không thuộc lãnh vực của các đệ tử, bằng chứng là đức Phật từ chối không cho phép các đệ tử

chế ra học giới. (*Vin, iii, 9-10*). Khi đã vì lòng tin mà thọ lãnh những học giới Phật chế, thì ta phải viên mãn học giới ấy, bất kể sinh mạng, như kinh nói:

Như gà mái giữ trứng
Như trâu mao giữ đuôi
Như người giữ con cưng
Hay một mắt còn lại
Cũng vậy khi đã nguyện
Hộ trì các cấm giới
Hãy luôn luôn cẩn thận
Và biết sợ phạm giới.

Đức Phật còn dạy thêm: "Khi ta đã tuyên bố một học giới cho các đệ tử, các đệ tử ta không được vượt qua học giới ấy, dù có phải mất mạng". (*A. I v, 201*)

99. Câu chuyện những vị trưởng lão bị giặc trói bằng dây cỏ được kể như sau: Trong rừng *Mahàvattani*, bọn cướp trói nằm một vị thượng toạ với một thứ dây màu đen. Trong bảy ngày nằm đấy, ngài tăng trưởng được tuệ quán, chứng quả Bất hoàn, từ trần và được sanh lên cõi Phạm thiên. ở Tích lan, một trưởng lão cũng bị giặc trói nằm bằng cây leo trong một khu rừng. Khi rừng phát hoả mà cây leo chưa được cắt, ngài an lập trong tuệ và đạt Niết bàn ngay khi mất. Khi trưởng lão *Abhaya*, giảng sư **Trường bộ**, đi qua đấy cùng với 500 tỷ kheo, trông thấy sự việc, hoả táng nhục thân ngài và xây tháp thờ. Bởi thế, các vị thiện gia nam tử đời sau cũng nên noi gương ấy, giữ các học giới thật thanh tịnh, từ bỏ mạng sống nếu cần, còn hơn là vị phạm giới luật mà đức Thế tôn đã chế ra.

100. (b) Trong khi sự chế ngự bằng giới bổn được thực hành với đức tin, thì **chế ngự các căn môn** được thực hành nhờ chánh niệm tỉnh giác. Khi hoạt động của các căn được y cứ vào chánh niệm, thì tham dục và các thói khác không có cơ hội xâm nhập. Như bài pháp về lửa: "Này các tỳ kheo, thà lấy thỏi sắt nóng đỏ nung đốt con mắt đi, còn hơn là nắm giữ các tướng riêng của sắc do mắt nhận biết" (*S. iv, 168*) Sự chế ngự này cần được thực hành bằng cách dùng chánh niệm liên tục ngăn sự chấp giữ những tướng ngoài có thể kích động tâm tham v.v...

101. Nếu không thực hành như vậy, thì giới chế ngự bằng Giới bổn không được lâu bền, như trồng trọt không rào giậu. Giới khi ấy sẽ bị giặc phiền não xâm nhập, như một khu làng mở cổng sẽ bị trộm cướp xâm

nhập. Và tham dục lẻn vào tâm vị ấy như mưa dột ở mái nhà không lợp kín. Kinh dạy:

Giữa các pháp sắc, thanh...
Căn môn phải phòng hộ
Cửa mở không gìn giữ
Kẻ cướp vào xóm lang.
Như mái nhà vụng lợp
Sẽ bị mưa lọt vào
Dục tham cũng lẻn vào
Tâm không khéo tu tập. (*Dh.13*)

102. Khi được thực hành như vậy, giới thuộc sự chế ngự của Giới bổn sẽ được lâu bền, như tr ồng trọt có rào giậu kỹ. Giới khi ấy sẽ không bị giặc phi ền não xâm nhập, như khu làng với cổng khéo phòng vệ thì không bị trộm cướp lẻn vào. Và tham dục không lẻn vào tâm, như mưa không dột trong một ngôi nhà lợp kín: Giữa các pháp sắc thanh Căn môn phải phòng hộ Cửa đóng, khéo gìn giữ cướp không vào được làng.

Như mái nhà khéo lợp
Mưa không thể lọt vào
Dục tham không lọt được
Vào tâm khéo tu tập. (*Dh.14*)

103. Tuy nhiên, đây mới là giáo lý thượng. Tâm này được xem là "biến đổi nhanh chóng" (A. I, 10), bởi vậy, sự phòng hộ các căn môn phải được thực hành bằng cách tẩy trừ tham ái đã khởi, với pháp quán bất tịnh. Như đại đức *Vangìsa* đã làm. Một hôm, trong lúc ngài đi khất thực, sau khi xuất gia không bao lâu, tham dục dấy lên nơi tâm lúc thấy một phụ nữ. Ngài li ền bạch tôn giả *Ananda*:

Dục ái đốt cháy tôi
Tâm tôi bị thiêu đốt
Xin ngài vì thương xót
Nói pháp tiêu lửa hừng. (*S. i, 188*)

Tôn giả nói:

Chính do điên đảo tưởng
Tâm ngươi bị thiêu đốt
Hãy từ bỏ tịnh tướng
Hệ luỵ đến tham dục
Nhìn các hành vô thường

Khổ đau, không phải ngã.
Dập tắt đại tham dục
Chớ để bị cháy dài
Hãy tu quán bất tịnh
Nhất tâm, khéo định tĩnh
Tu tập niệm trú.
Hành nhiều, hạnh yểm ly
Hãy tập hạnh vô tướng
Đoạn diệt mạn tùy miên
Nhờ quán sâu kiêu mạn
Hạnh người được an tịnh. (*S. i, 188*)

Vị đại đức trừ tham dục và tiếp tục đi khất thực.

104. Lại nữa, một tỷ kheo viên mãn Giới phòng hộ các căn hãy như đại đức *Cittagutta* cư trú trong hang động lớn ở *Kurandaka*, và đại đức *Mahà - Mitta* đại tự viện *Coraka*.

105. Trong hang động lớn ở *Kurandaka*, có một tranh đẹp diễn tả sự xuất gia của bảy vị Phật. Một số tỷ kheo du hành đến đấy, trông thấy bức tranh bảo: "bạch đại đức, tranh thật đẹp". Vị đại đức nói: " Chư hiền, tôi ở đây hơn sáu mươi năm, mà không biết có tranh ở đấy hay không có, bây giờ, tôi mới biết được, nhờ chư hền có mắt". Vị trưởng lão, mặc dù sống ở đó rất lâu, mà không bao giờ ngước mắt lên nhìn hang động. Tại lối vào hang, có một cổ thụ lớn, mà vị trưởng lão cũng không bao giờ nhìn lên nó, ngài chỉ biết là nó có hoa, khi trông thấy những cánh hoa rơi trên mặt đất.

106. Vua nghe được giới hạnh vị ấy, nên cho triệu thỉnh ngài, ba lần trưởng lão đều từ chối cả ba. Vua bèn ra lệnh niêm phong tất cả bầu sữa phụ nữ và bảo, nếu ngài không chịu đến thì tất cả trẻ con còn bú phải chết đói. Vì lòng thương tưởng những đứa trẻ, vị trưởng lão ra đi. Khi nghe ngài đến, vua bảo: "Thỉnh ngài vào cung. Ta muốn thọ giới". Sau khi ngài được đưa vào nội cung, vua đến đảnh lễ, cúng dường và bảo: "bạch đại đức, hôm nay chưa tiện. Mai trẫm sẽ thọ giới". Vua và hoàng hậu đảnh lễ ngài rồi lui. Bảy ngày trôi qua như vậy, mỗi khi đức vua hay hoàng hậu đến, ngài đều nói một câu: "Mong vua được an lành".

107 Các tỷ kheo hỏi: "Tại sao, bạch đại đức, dù với vua hay hoàng hậu ngài đều nói: mong vua được an lành? Trưởng lão đáp: "chư hiền, ta không để ý đó là vua hay là hoàng hậu". Sau bảy ngày, thấy vị trưởng lão không khoái sống ở cung điện, vua bèn để cho ngài đi. Ngài trở về hang động.

Ban đêm, khi ra đi kinh hành, có vị thần ở trên dây to trước hang đứng cầm bó đuốc, ngài bỗng sáng tỏ trong đề tài thiền quán. Vào lúc nửa đêm, ngài chứng A-la-hán quả, hang động vang dội.

108 Do vậy, khi một thiện nam tử muốn tìm hạnh phúc cho mình,
Thì mắt đừng đói sắc
Như con khỉ trong rừng
Như con nai hoang dã
Như đứa trẻ háo động.
Hãy đi mắt nhìn xuống
Phía trước một tầm cầy
Để khỏi sa mãnh lực
Của cái tâm vượn khỉ.

109. Mẹ của trưởng lão *Mahà- Mitta* bị một ung độc. Bà nói với người con gái cũng là một ni cô: "Này cô, hãy đến anh cô, nói cho ông biết tôi bị đau, và xin về ít thuốc". Ni cô đến bạch trưởng lão. Ngài nói: "Ta không biết hái rễ cây để chế thuốc, nhưng ta sẽ bảo cho ngươi một toa thuốc: từ khi xuất gia, ta chưa bao giờ vi phạm giới" phòng hộ căn môn bằng lối nhìn hình dáng phụ nữ với tâm ô nhiễm. Với lời nói đúng sự thật này, mong rằng mẹ ta sẽ khỏi bệnh. Ngươi hãy trở về bảo vị tín nữ như vậy, và chà xát cho bà". Ni cô trở về kể lại cho bà mẹ nghe và làm theo lời trưởng lão dặn. Ngay tức thì, ung độc tan biến trên thân bà. Bà đứng dậy thốt lời mừng rỡ: Ôi, nếu đức thế tôn còn sống, thế nào Ngài cũng lấy tay sờ đầu thọ ký cho một vị tỷ kheo như con ta".

110. Bởi vậy, một thiện nam tử xuất gia trong Giới luật này,
Hãy như trưởng lão Mitta
Thực hành một cách viên mãn
Giới phòng hộ các căn

111. (c) Trong khi giới phòng hộ các căn được thực hiện nhờ chánh niệm thì giới **thanh tịnh sinh mạng** cần được thực hiện bằng sự tinh tấn, Vì người tinh tấn thì từ bỏ được tà mạng, từ bỏ sự tìm cầu bất chánh, bằng cách tìm cầu chân chánh là khất thực, v.v.. Tránh những nguồn gốc không trong sạch như tránh rắn độc, và chỉ dùng những vật dụng có nguồn gốc trong sạch.

112. Đối với người không thọ đầu đà thì bất cứ nhu yếu phẩm nào có được từ nơi tăng chúng, từ một nhóm tỷ kheo hoặc từ những cư sĩ có đức tin vào sự giảng pháp của vị ấy, v.v... đều được gọi là "có nguồn gốc thanh

tịnh". Nhưng những thứ kiếm được do duyên khất thực thì lại có nguồn gốc hoàn toàn trong sạch. Với người thọ đầu đà, thì thực phẩm thanh tịnh là thực phẩm có được do khất thực và do những người có lòng tin ở đức tính khỏi hạnh của vụ ấy. Nếu vị ấy sử dụng nước tiểu để trị bệnh, và chỉ ăn những hạt giẻ rụng, vỡ ra, thì đầu đà hạnh của vị ấy thật xứng đáng, vị ấy được xem là một tỷ kheo tối thượng trong số những vị thừa tự gia tài Thánh pháp (*A. ii, 28*)

113. Về y phục và những nhu yếu khác, một tỷ kheo thanh tịnh sinh mạng không được nói những cách nói ám chỉ, nói quanh, v.v... Nhưng về một trú xứ thì vị không thọ đầu đà hạnh có thể nói ám chỉ.

114. Ví dụ khi một tỷ kheo đang sửa soạn đất để làm một chỗ ở, và được hỏi: "Bạch đại đức, ai xây cất?" Vị ấy trả lời: "Không ai cả" Một lối ám chỉ khác, là hỏi: "Cư sĩ ở đâu?"

-Bạch đại đức, con ở trong một khu biệt thự -Ồ cư sĩ nhưng tỷ kheo lại không được ở biết thự" Nói quanh là như nói: "Trú xứ của tăng chúng đã chật ních". Hoặc một kiểu nói gián tiếp nào khác.

115 Nhưng vềdược phẩm trị bệnh, thì tất cả lối nói ám chỉ, quanh co đều được phép. Nhưng khi đã khỏi bịnh có được phép dùng những thứ dược phẩm đã xin được nhờ lối nói ấy hay không. Những Luật sư thì cho rằng được, còn những nhà y cứ vào kinh thì bảo mặc dù không phạm, song mạng sống như vậy là hết thanh tịnh, cho nên không được.

116 Tuy nhiên, một người không dùng lối nói ám chỉ quanh co, mặc dù Thế tôn cho phép, một người thiểu dục chỉ dùng những vật có được một cách chân chánh, không nói quanh co dù có phải hại tới sinh mạng, một vị như thế được gọi là tối thượng trong đời sống độc cư nhàn tịnh, như trưởng lão Xa lợi Phất.

117. Một thời tôn giả sống trong khu rừng cùng với Tôn giả Mục Kiền Liên. Một hôm, ngài bị chứng đau ruột trầm trọng. Vào buổi chiều, tôn giả Mục Kiền Liên đến săn sóc ngài, hỏi: "Hiền giả, ngày xưa mỗi khi đau như vậy, cái gì làm cho hiền giả bớt đau? Tôn giả trả lời "Khi tôi còn ở nhà, mẹ tôi thường trộn bơ, mật đường, v.v... Và cho tôi ăn cháo với sữa tươi. Tôi ăn xong thì thấy đỡ.

-"Được rồi, hiền giả. Nếu hiền giả hoặc tôi có phước đức, thì có lẽ ngày mai, chúng ta sẽ được một ít những thứ ấy".

118. Bấy giờ có một vị thần cây ở gần nghe lỏm câu chuyện, nghĩ: "Ta sẽ cúng cháo cho tôn giả ngày mai". Rồi vị ấy đến gia đình thường ủng hộ

tôn giả, nhập vào thân của đứa con trai lớn, làm cho nó đau, và bảo quyến thuộc của nó rằng: "Nếu làm một thứ cháo như vậy như vậy cho tôn giả, thì ta mới giải cứu cho đứa bé". Dù thần không bảo, chúng tôi vẫn cúng dường tôn giả những vật cần dùng cơ mà". Hôm sau, họ sửa soạn món cháo như tôn giả cần.

119. Tôn giả Mục Kiền Liên hôm sau đến khất thực tại nhà ấy. Gia chủ đổ đầy bát của ngài thứ cháo đã làm sẵn. Tôn giả toan đi thì thí chủ bảo: "Bạch đại đức cứ dùng đi. Chúng con sẽ cúng thêm". Sau khi tôn giả ăn xong, họ cúng thêm bát nữa để Tôn giả đem về. Thấy cháo, Tôn giả Xá Lợi Phất nghĩ: cháo này rất tốt, nhưng nó có được bằng cách nào? Khi thấy nó đã có được do cách như vậy, Tôn giả nói: "Hiền giả, món ăn khất thực này không thể dùng được".

120. Thay vì nghĩ: "Vị ấy không thèm ăn đồ khất thực do ta mang về" Tôn giả Mục Kiền Liên cầm bát cháo lật úp lại. Khi cháo đổ ra trên đất, cơn đau của Tôn giả Xá Lợi Phất tan biến, và từ đấy suốt đến bốn mươi lăm năm sau, không bao giờ trở lại.

121. Và Tôn giả Xá Lợi Phất bảo bạn: "Hiền giả, dù ruột có lòi ra, kéo lê trên đất, ta cũng không bao giờ nên ăn cháo có được do lời nói ám chỉ".

122. Bởi thế, trong mọi trường hợp
Người xuất gia vì lòng tin
Hãy thanh tịnh mạng sống
Luôn chân chánh quán sát
Không tìm cầu bất đáng.

123. (d) Trong khi sự thanh tịnh sinh mạng được thực hành nhờ tinh tấn thì **giới liên hệ đến bốn vật dụng** phải được thực hành bằng **trí tuệ**, vì chỉ có người trí tuệ mới có thể thấy được những lợi ích và nguy hiểm trong bốn vật dụng. Hãy từ bỏ lòng tham đối với chúng, và giữ giới này bằng cách sử dụng những vật có được bằng cách hợp pháp, thích đáng, sau khi chân chánh giác sát với trí tuệ như đã nói ở trên.

124. Giác sát có hai: trong khi sử dụng và trong khi nhận vật. Sử dụng không lỗi là khi người nhận y v.v.. Quán sát chúng chỉ là bốn đại, đáng nhàm chán, và khi dùng cũng quán sát như vậy.

125. Có bốn cách sử dụng: Dùng như kẻ trộm, dùng như mắc nợ, dùng như hưởng gia tài và dùng như chủ. Một người không giới đức sử dụng bốn vật dụng, ngay cả tới việc ngồi trong hàng tăng chúng gọi là dùng như kẻ trộm. Một người có giới, mà không chân chính giác sát (quán) trong khi

dùng, thì gọi là "dùng như mắc nợ". Bởi thế, y phục phải được giác sát mỗi khi mặc, món ăn khất thực phải được giác sát trong từng miếng ăn. Người nào không làm được như vậy, thì hãy giác sát trước bữa ăn, sau bữa ăn, vào đầu đêm, giữa đêm và cuối đêm.

Nếu mặt trời mọc mà chưa giác sát, thì vị ấy tự thấy như đã mắc nợ khi sử dụng bốn thứ. Trú xứ cũng cần giác sát mỗi khi dùng. Về dược phẩm trị bệnh, chân chánh giác sát trong cả hai thời, khi nhận và khi dùng, thì tốt. Nhưng khi nhận có giác sát, mà khi dùng không chánh niệm thì lỗi. Nếu khi nhận không có chánh niệm (giác sát) mà khi dùng có, thì không lỗi.

126. Thanh tịnh thuộc bốn loại: nhờ giáo lý, nhờ phòng hộ, nhờ tìm cầu và nhờ giác sát. Giới thuộc phòng hộ của giới bổn là thanh tịnh nhờ **giáo lý**. Giới thuộc phòng hộ các căn là thanh tịnh nhờ **phòng hộ**. Giới thuộc thanh tịnh sinh mạng là thanh tịnh nhờ **tìm cầu**, vì sự tìm cầu được thanh tịnh nơi người từ bỏ tà mạng. Giới thuộc bốn vật dụng là thanh tịnh nhờ **giác sát**. Do đó, mà trên đây nói, mặc dù khi nhận quên giác sát, mà khi dùng có giác sát thì không lỗi.

127. Sử dụng bốn thứ do bảy bậc Hữu học (bốn đạo, ba quả) gọi chung là "dùng như thừa tự". Vì họ là những người con của Như lai, họ dùng những vật dụng như thừa hưởng gia tài của cha để lại. Mặc dù do cư sĩ cúng mà thật sự là của Phật, vì nhờ Phật mà họ được phép dùng. "Dùng như chủ" là với những vị đã đoạn trừ hết phiền não, không còn bị dục sai sử.

128. Về các cách dùng nói trên, dùng như chủ và như thừa tự thì ai cũng được phép. Nhưng dùng như mắc nợ thì không được, nói gì đến dùng như kẻ trộm. Nhưng một người có giới hạnh, mà dùng có giác sát, thì không nợ, vì nó trái lại với sự dùng như mắc nợ. Hoặc nó cũng được gồm trong sự "dùng như thừa tự", bởi vì một người có giới đức cũng được gọi là bực Hữu học, vì có học giới.

129. Cách dùng tốt nhất là dùng như chủ, nên khi một tỷ kheo giữ giới liên hệ bốn vật dụng, vị ấy nên tác ý như vậy, và sử dụng sau khi giác sát như đã nói.

Đệ tử có trí tuệ
Vâng giữ pháp Thế Tôn
Thường chân chánh giác sát
Rồi mới dùng thức ăn

Trú xứ và sàng toà
Và cả nước giặt y
Như nước đổ lá sen
Tỷ kheo không ô nhiễm
Bởi một vật dụng nào
Như đồ ăn khất thực
Trú xứ và sàng toà
Cùng nước để giặt áo
Vì là sự hỗ trợ
Phải thời từ người khác
Vị ấy vừa biết đủ
Chân chánh giác sát luôn
Trong khi nhai và ăn
Trong khi thưởng thức vị
Xem nó như thứ dầu
Đắp vết thương lở lói
Như thịt con trên sa mạc
Như dầu mỡ cho trục xe
Tỷ kheo ăn không vọng tưởng
Thức ăn để sống còn".

130. Liên hệ đến sự viên mãn giới thuộc về bốn vật dụng, có câu chuyện sa di cháu tôn giả *Sngharakkhita*. Vị này dùng bốn vật cần thiết sau khi giác sát, đã nói:

Thấy tôi thản nhiên ăn
Thầy tôi bèn dạy rằng
Sa di không chế ngự
Thì coi chừng lưỡi bong
Nghe xong những lời Thầy
Tôi tinh cần nhiệt tâm
Trong thời thiền toạ
Đắc A-la-hán quả
Tâm tư như trăng rằm
Các lậu hoặc đoạn tận
Không còn thọ thân sau

Bất cứ một người nào
Mong muốn chấm dứt khổ

Thì hãy dùng bốn vật
Sau khi chánh giác sát.

Trên đây nói v`êgi?i thuộc bốn loại: Giới thuộc sự phòng hộ theo Giới bổn. Giới thuộc sự phòng hộ các căn môn, Giới thuộc sự phòng hộ thanh tịnh sinh mạng, và Giới thuộc bốn vật dụng.

131.

18). Bây giờ, hãy đ`ècập đến nhóm "năm loại" đ`âu tiên. *Patisambhidà* nói:

(a) Gì là giới thanh tịnh một ph`ần? Đó là học giới của người chưa nhập Tăng chúng.

(b) Gì là giới thanh tịnh hoàn toàn? Là học giới của các vị dã được nhập tăng chúng, đã thọ giới cụ túc.

(c) Gì là giới thanh tịnh đã viên mãn? Là giới của phàm phu hữu dức chuyên hành thiện, đang viên mãn hữu học đạo, không kể sinh mạng vì đã từ bỏ sự bám víu vào đời sống.

(d) Gì là giới thanh tịnh không lệ thuộc? Là giới của thanh văn đệ tử đã đoạn tận lâu hoặc, là giới của các bậc Giác ngộ không tuyên bố lên, giới của các đấng đã viên giác. (*Ps. i, -3*)

132 (a) Giới của những người chưa được hoàn toàn thâu nhận vào Tăng chúng, gọi là giới **thanh tịnh một ph`ần** vì nó bị giới hạn bởi con số những học giới: 5, 8 hay 10 giới.

(b) Giới của người đã thọ cụ túc được nói như sau:

Chín ngàn triệu, một năm
Tám mươi triệu, một trăm năm mươi ngàn
Thêm ba mươi sáu, tổng số các học giới
Những giới luật này Thế Tôn giảng
Dưới những đ`êmục để tuân hành
Bao g`ồm sự chế ngự theo Giới bổn.

[Con số trên đây tùy koti là bao nhiêu 1. 000. 000, 100. 000 hay 10. 000].

Mặc dù giới được kể bằng con số, song c`ần hiểu rằng đây là giới thanh tịnh không giới hạn, vì nó được thọ trì không dè dặt, không có những giới hạn như danh xưng, lợi dưỡng, quyến thuộc, thân thể hoặc sinh mạng. Như giới hạnh của Trưởng lão *Mahà Tissa Ciragumba*.

133. Vị này không bao giờ từ bỏ tư duy sau đây của một thiện nam tử:

"Tài sản nên bỏ để cứu chân tay
Chân tay phải bỏ để cứ mạng sống
Tài sản, chân tay và tánh mạng
Đều nên bỏ để thực hành Chánh pháp!

134 Giới của phàm phu hữu đức từ khi được thâu nhận vào tăng chúng đã không có một ô nhiễm nào về ý, do tâm hoàn toàn thanh tịnh, giới ấy trở thành nguyên nhân gần nhất cho A-la-hán quả nên được gọi là Giới thanh tịnh viên mãn, như trường hợp hai cậu cháu là Trưởng lão *Sangharakkhita (*Tăng Hộ) và cháu ngài.

135. Trưởng lão tuổi trên sáu mươi đang nằm đợi chết. Tăng chúng đến hỏi ngài có đắc địa vị siêu thế gì không. Ngài bảo: "Ta không đắc địa vị nào siêu thế hết". Khi ấy vị tỷ kheo trẻ hầu ngài bảo: " Bạch đại đức, mọi người, vì tưởng ngài đã đắc Niết bàn, nên mới đi hàng chục dặm đường để đến đây. Họ sẽ vô cùng thất vọng, nếu ngài chỉ chết như một phàm phu thường tình "Hiền giả, vì muốn gặp đức Thế Tôn *Metteyya* (Di Lặc), nên ta không nỗ lực để đắc tuệ giác. Vậy, bây giờ hiền giả hãy đỡ ta ngồi dậy, may ra có đắc chăng". Vị tỷ kheo bèn đỡ ngài dậy, rồi đi ra. Khi ông vừa ra khỏi, trưởng lão liền đắc A-la-hán quả, và khảy móng tay ra hiệu Tăng chúng tụ lại, bạch ngài: "Bạch đại đức, ngài đã làm một việc khó, là hoàn thành thánh quả vào lúc lâm chung". Chư hiền, việc ấy không khó. Nhưng ta sẽ bảo cho chư hiền biết là việc gì khó thật sự. Chư hiền, từ khi xuất gia cho tới ngày nay, ta không thấy có một hành vi nào ta làm mà không ý thức, không có chánh niệm kèm theo".

Cháu của ngài cũng đắc quả A-la-hán như vậy, vào lúc năm mươi tuổi.

136.

"Nếu một người ít học
Lại không có giới đức
Sẽ bị người chê bai
Vì không học, không hạnh,
Nhưng nếu người ít học
Mà biết phòng hộ giới
Thì mọi người khen ngợi
Cũng như người có học
Nếu một người học nhiều
Mà không có giới đức

Sẽ bị chê không giới
Như thể người không học
Nếu người ấy học nhiều
Lại biết phòng hộ giới
Sẽ được khen cả hai
Về học và về giới
Bậc đệ tử đa văn
Giữ giới, có trí tuệ
Như vàng sông Diêm Phù
Ai mà chê trách được?
Chư thiên đều ca ngợi
Phạm thiên cũng tán dương (*A. ii, 7*)

137. (d) Thanh tịnh không dính mắc là giới của bậc hữu học, vì không dính mắc tà kiến, và như giới ở trưởng lão *Tissa* con trai vị địa chủ *(Kutumbiyaputta -Tissa Thera)*. Nhân vì muốn an lập trong quả vị A-la-hán nhờ giới hạnh này, ngài đã bảo những kẻ thù ngài như sau:

Ta đã bẻ gãy xương
Cả hai ống chân ta
Để hoàn thành lời hứa
Như lời ngươi đòi hỏi
Ta kinh khủng hổ thẹn
Nếu chết còn đèo tham
Sau khi nghĩ như thế
Ta chánh niệm tỉnh giác
Và khi mặt trời lên
Soi chiếu trên người ta
Ta đắc La hán quả. (*MA. i, 233*)

138. Lại có một vị trưởng lão đau nặng không thể tự ăn. Ngài nằm quằn quại trên phân và tiểu đã bài tiết. Thấy vậy, một tỷ kheo trẻ bảo: "Ôi, thật đau khổ thay là sự sống!" Vị trưởng lão bảo tỷ kheo ấy: "Hiền giả, nếu bây giờ ta chết đi, thì chắc chắn ta sẽ được phúc lạc cõi trời, ta không hồ nghi gì về điều ấy. Nhưng cái hạnh phúc do sự đoạn dứt giới hạnh đem lại thì cũng như tình trạng "hạnh phúc" từ bỏ học giới để hoàn tục". Và ngài thêm: "Ta sẽ chết với giới hạnh của ta". Khi nằm như vậy, ngài dùng tuệ quán sát bệnh mình và đắc A-la-hán. Sau khi đắc quả, ngài nói lên bài kệ:

Ta là một nạn nhân
Của chứng bệnh ngặt nghèo
Đang tàn phá cơ thể
Với cơn đau khốc liệt
Như cánh hoa phong trần
Bị mặt trời thiêu đốt
Cơ thể này của ta
Cũng đang tàn tạ dần.
Không đẹp cho là đẹp
Bất tịnh cho là sạch
Uế nhơ bảo tốt tươi
Loà mắt đầu thấy thế.
Thân xác hủ bại này
Thối tha hôi hám thay
Bị đớn đau dằn vặt
Người ngu lại mê say
Để lạc mất con đường
Tái sinh lên thiên giới. (*Jà. ii, 437*)

139. (e) Giới của bậc A-la-hán, v.v... Gọi là giới an tịnh, vì không tất cả cấu uế, và vì rất thanh tịnh.

140.

19). Cuối cùng, nhóm **năm loại** thứ hai (xem đoạn 25) là từ bỏ, kiêng, tác ý (tư tâm sở), chế ngự và không phạm, thì như *Patisambhidà* nói:

(1) Về giới sát sanh:

(a) từ bỏ sát sinh là giới
(b) kiêng sát là giới
(c) tư tâm sở (ý chí) là giới
(d) chế ngự là giới
(e) không phạm là giới

(2) Lấy của không cho: từ bỏ lấy của không cho là giới, v.v...
(3) Từ bỏ dâm dục là giới,...
(4) Từ bỏ nói láo là giới,...
(5) Từ bỏ nói độc ác là giới,...
(6) Từ bỏ nói thô là giới,...
(7) Từ bỏ nói vô ích là giới,...
(8) Từ bỏ tham là giới,...

(9) Từ bỏ sân là giới,...
(10) Từ bỏ tà kiến là giới,..
(11) Với hạnh xuất ly, từ bỏ tham dục là giới, v.v...
(12) Với vô sân, từ bỏ ân là giới, v.v..
(13) Với tưởng ánh sáng, từ bỏ hôn trầm là giới, v.v...
(14) Với không tán loạn, từ bỏ trạo cử là giới, v.v..
(15) Với trạch pháp, từ bỏ nghi là giới, v. v...
(16) với tri kiến, từ bỏ chán nản là giới, v.v..
(17) Với hân hoan, từ bỏ chán nản là giới,....
(18) Ở sơ thiền, từ bỏ năm thứ triền cái là giới...
(19) Nhị thiền, từ bỏ tầm tứ là giới...
(20) Tam thiền, từ bỏ hỉ...
(21) Tứ thiền, từ bỏ lạc và khổ...
(22) Không vô biên xứ, từ bỏ sắc tưởng, đối ngại tưởng, sai biệt tưởng là giới...
(23) Thức vô biên xứ, từ bỏ không vô biên xứ tưởng là giới...
(24) Vô sở hữu xứ, từ bỏ thức vô biên xứ tưởng là giới...
(25) Phi tưởng phi phi tưởng xứ, từ bỏ vô sở hữu xứ tưởng là giới...
(26) Quán vô thường, từ bỏ thường là giới
(27) Quán khổ, từ bỏ lạc tưởng là giới...
(28) quán vô ngã, từ bỏ ngã tưởng là giới...
(29) Quán yểm ly, từ bỏ tưởng ưa thích là giới...
(30) Quán ly tham, từ bỏ tham là giới...
(31) Quán diệt, từ bỏ sanh là giới....
(32) Quán xả ly, từ bỏ thủ trước là giới....
(33) Quán hoại, từ bỏ tưởng kết hợp là giới....
(34) Quán (các hành) diệt, từ bỏ tích luỹ nghiệp là giới...
(35) Quán biến đổi, từ bỏ tưởng về sự lâu bền là giới...
(36) Quán vô tướng, từ bỏ tướng là giới....
(37) Quán vô nguyện, từ bỏ dục là giới...
(38) Quán không, từ bỏ tà giải (cố chấp) là giới...
(39) Quán các pháp thuộc tăng thượng tuệ, từ bỏ tà giải do chấp thủ là giới...
(40) Với chánh tri kiến, từ bỏ tà giải do si là giới....
(41) Quán nguy hiểm, từ bỏ tài giải do y cứ vào các hành là giới...

(42) Với tư duy, từ bỏ không tư duy là giới...
(43) Với quán "quay đi", từ bỏ tà giải do trói buộc là giới....
(44) Dự lưu đạo, từ bỏ cấu uế do tà kiến là giới...
(45) Nhất lai đạo, từ bỏ các cấu uế thô là giới...
(46) Bất hoàn đạo, từ bỏ cấu uế còn sót lại (dư tàn) là giới...
(47) A-la-hán đạo, từ bỏ tất cả cấu uế là giới, kiêng giữ là giới, tác ý là giới, chế ngự là giới, không phạm là giới.

"Những giới ấy đưa đến bất hối, hân hoan hỉ, khinh an, lạc tập hành (thói quen nhờ lập đi lập lại) đến tu tập, đào luyện, cải thiện, đến điều kiện cho định, trang bị cho định, đưa đến viên mãn, hoàn toàn viễn ly, ly tham, đưa đến sự tịch diệt, an ổn, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn". (*Ps. i, 466-7*)

Chú thích: Bảng kê trên đây cho thấy rõ những giai đoạn trong sự tiến triển bình thường từ vô minh đến quả vị A-la-hán, gồm các nhóm sau: ***I. Giới*** *là từ bỏ mười bất thiện nghiệp (1) - (10).* ***II Định A****. Từ bỏ bảy chướng ngại do định bằng các pháp ngược lại với chúng (11) đến (17)* ***Định B****. Tám định chứng và các pháp nào được từ bỏ trong mỗi loại định (18) đến (25).* ***III Tuệ: A. Quán****: mười tám pháp quán chính yếu khởi từ bảy quán (26) đến (43);* ***B. Đạo Lộ:*** *bốn đạo, và các pháp từ bỏ ở mỗi đạo (44) đến (47).*

141. "Từ bỏ" nghĩa là không khởi lên các bất thiện pháp như sát sinh, v.v.. Nhưng sự từ bỏ một pháp bất thiện sẽ hổ trợ, nâng đỡ một thiện pháp do nghĩa sự từ bỏ ấy làm nền tảng cho thiện, tập trung thiện ấy bằng cách ngăn sự do dự, nên gọi là giới *Sìla* với nghĩa phối hợp *Sìlana*, nghĩa là nâng đỡ và tập trung (xem đoạn 19). Bốn việc còn lại chỉ sự có mặt của ý chí kiêng làm điều này điều khác, ý chí kể như sự tác ý về hai việc "kiêng và chế ngự" ấy, và ý chí kể như sự vô phạm ở nơi một người không phạm giới này giới nọ.

142. Đến đây, câu hỏi thứ năm: "có mấy loại giới" đã được gải quyết xong.

143. Còn lại là: Gì làm giới ô nhiễm, gì làm giới thanh tịnh?

Trả lời là sự rách nát của giới gọi là ô nhiễm, và không rách nát gọi là thanh tịnh. Sự "rách nát" của giới là phạm giới do vì lợi dưỡng, tiếng khen, (danh xưng) v.v... Và do bảy trói buộc của nhục dục. Khi một người vi phạm học giới ở chặn đầu hay chặn cuối của đường tu, thuộc về bất cứ giới nào nằm trong bảy "tụ" (là bảy nhóm giới luật tỷ kheo), thì giới của vị ấy gọi là bị rách, như một tấm vải bị cắt ở biên. Nhưng khi vị ấy phạm

giới nửa chừng tu học, thì gọi là giới bị "lủng", như tấm vải bị cắt ở giữa. Khi phạm giới liên tiếp hai ba lần, giới của vị ấy gọi là "bị ố", như một con bò toàn thân đen hay đỏ, mà bỗng có một mảng lông khác màu ở lưng hay bụng. Khi vị ấy phạm giới thường xuyên, thì giới vị ấy gọi là "lốm đốm", như con bò trên toàn thân có những đốm khác màu với da của nó.

144. Cũng vậy, giới không nguyên vẹn, là khi còn bảy trói buộc của dục, như đức Thế Tôn dạy: "Này ba la môn, có một số sa môn, bà la môn tự hào sống phạm hạnh chân chánh, vì họ không thực sự hành dâm với phụ nữ. Nhưng họ lại để cho phụ nữ chà xát, thoa bóp, tắm, kỳ cọ, thích thú khoái lạc trong đó, thoả mãn trong đó. Đây gọi là giới bị rách, bị lủng, hoen ố, bị lốm đốm, nơi người sống phạm hạnh. Người ấy được gọi là sống đời phạm hạnh không sạch. Cũng như một người bị trói bởi dây trói dục vọng, vị ấy sẽ không thoát khỏi sanh, già, chết, sầu bị khổ ưu não.

145. Lại nữa, bà la môn, có khi vị ấy không để phụ nữ làm những việc như trên, nhưng lại đùa giỡn, cợt nhã, vui thú với phụ nữ.

146. Lại nữa, có khi không đùa giỡn, nhưng vị ấy lại nhìn chòng chọc vào đàn bà con gái, bốn mắt nhìn nhau....

147. Lại nữa, bà la môn, có khi không làm như vậy, nhưng vị ấy lại lắng tai nghe tiếng phụ nữ cách vách nói, cười, hát khóc...

148. Lại nữa, dù không làm như trên, nhưng vị ấy tư tưởng đến tiếng nói, giọng cười và những trò chơi mà ngày trước đã chơi với họ.

149. Lại nữa, bà la môn, có thể vị ấy không như vậy, nhưng lại nhìn một gia chủ hay con trai của gia chủ đang sở hữu, hưởng thụ, đắm mê năm thứ dục lạc.

150. Lại nữa, bà la môn, có khi vị ấy không làm những điều như trên, nhưng vị ấy tu phạm hạnh với mong ước rằng, do phạm hạnh này, do khổ hạnh này, ta trở thành một vị trời ở cõi cao hoặc thấp. Vị ấy, vui thích, ham muốn, thoả mãn trong ước vọng đó. Này bà la môn, đây gọi là giới bị rách, bị lủng, bị hoen ố, bị lốm đốm, nơi một người tu phạm hạnh. Người ấy, Ta nói sẽ không thoát khỏi khổ đâu". (*A. iv, 54-6*)

151. Sự nguyên vẹn của giới là: không vi phạm các học giới sám hối những giới đã phạm, không có bảy trói buộc của dục vọng, và lại không khởi những ác pháp như sân, hận thù, thống trị, khinh bỉ, đố kỵ, bỏn xẻn, lừa dối, gian lận, cứng đầu, kiêu căng, ngã mạn, cao ngạo, khoe khoang, lơ đễnh (xem *M., kinh số 7*), mà thường khởi những đức tính như ít muốn, biết đủ, viễn ly (*M., kinh số 24*).

152 Giới không bị vi phạm vì mục đích lợi dưỡng, v.v... Và giới được điều chỉnh do sám hối vì đã lỡ phạm, giới không bị hỏng vì trói buộc của dục, và vì những ác pháp như sân, hận gọi là giới hoàn toàn không bị rách, không lủng, không vá, không lốm đốm. Những giới như vậy gọi là giải thoát vì đem lại tình trạng một con người giải thoát, gọi là **được người trí khen ngợi**, là không dính mắc ái và kiến, là giúp **cho định** vì nó đưa đến định cận hành và định an chỉ. Bởi vậy, sự không rách, v.v.. Chính là thanh tịnh giới.

153. Sự thanh tịnh ấy có được nhờ hai phương diện: thấy nguy hiểm của sự phạm giới, và thấy lợi lạc của sự viên mãn giới. Nguy hiểm của sự phạm giới là như nói trong Tăng chi iii, 252: "Này các tỷ kheo, có năm nguy hiểm"...

154. Lại nữa, do sự thiếu giới hạnh mà một người không làm cho chư thiên và loài người hoan hỷ, thành một kẻ khó nói dối với đồng phạm hạnh. Vị ấy đau khổ khi phạm giới, bị chỉ trích, và hối hận khi thấy những người giữ giới được tán dương. Vì thiếu giới, vị ấy xấu như vải gai thô. Sự chung đụng với một người như vậy là đau khổ, vì người đồng quan điểm vơi vị ấy sẽ phải đau khổ lâu dài trong những đoạ xứ. Người ấy vô giá trị, vì không đem lại quả báo lớn cho những thí chủ. Người ấy khó làm cho sạch, như thùng phân do lâu năm, như một khúc gỗ mục trên giàn hoả, vì không phải xuất gia cũng không phải cư sĩ. Mặc dù tự xưng là tỷ kheo mà không phải tỷ kheo, nên giống như con lừa đi theo bầy bò. Vị ấy luôn luôn nóng nảy, như kẻ thù của mọi người. Sống chung với vị ấy khó như sống chung với một xác chết. Mặc dù vị ấy có thể là người đa văn, vân vân, vị ấy không đáng được các bậc đồng phạm hạnh cung kính, cũng như ngọn lửa củi bất tịnh đối với bà la môn thờ lửa. Vị ấy không thể đắc các quả chứng thù thắng, như người mù không thể thấy sắc. Vị ấy bất cẩn đối với diệu pháp, như kẻ nghèo đối với vương quốc.

Mặc dù vị ấy tưởng mình hạnh phúc, mà kỳ thực rất đau khổ, vì gặt hái những khổ được trình bày trong **kinh Hoả tụ**. (*A. iv, 128-34*)

155. Đức Thế Tôn đã dạy, khi người không giới được cung kính cúng dường mà tâm còn tràn đầy dục vọng đối với năm thú dục, thì hậu quả sẽ là đau khổ mãnh liệt, do duyên ấy có thể làm cho người ấy thổ ra máu nóng vì nhớ lại việc đã làm. "Này các tỷ kheo, các ông có thấy đống lửa lớn đang cháy hừng hực kia không?" "Bạch Thế Tôn, có" "Các ngươi nghĩ sao, Này các tỷ kheo, thà ngồi hay nằm ôm đống lửa rực đỏ ấy, hay thà ngồi,

nằm ôm một cô gái thuộc dòng sát đế ly, bà la môn, con gái gia chủ với chân tay mềm mại?" "Bạch Thế Tôn, thà ôm một cô gái sát đế lợi là hơn vì Bạch Thế Tôn, thật là đau khổ nếu người ôm hay nằm ôm đống lửa đỏ rực ấy".

156. "Này các tỷ kheo, ta bảo các ông, đối với một người xuất gia không có giới đức, bản chất xấu, có những thói khả nghi bất tịnh, hành vi lén lút, không phải sa môn tự xưng sa môn, không sống phạm hạnh tự xưng là phạm hạnh, nội tâm hủ bại, dâm tà, đ?y những thối nát, với một người như vậy, thà người ôm hay nằm ôm cái đống lửa lớn hừng hực kia. Tại sao? Vì làm như vậy, nó có thể bị chết, nhưng không vì vậy mà khi thân hoại mạng chung, nó phải bị sanh vào cõi dữ, ác thú, đoạ xứ, địa ngục. Nhưng nếu một người không có giới đức, bản chất xấu,... Mà người hay nằm ôm một cô gái dòng sát đế ly.... Thì phải chịu đau khổ tai hại lâu dài, bởi khi thân hoại mạng chung, nó sẽ tái sinh vào đoạ xứ, ác thú, cõi dữ, địa ngục" (*A. iv, 128-9*)

157. Sau khi dùng ví dụ đống lửa để chỉ đau khổ đi kèm với sự đam mê nhục dục, Ngài còn lấy ví dục về dây lông đuôi ngựa, chĩa nhọn, nền sắt nóng, hoàn sắt đỏ, giường sắt, ghế sắt, nồi sắt, để ví với nỗi đau đớn do duyên nhận sự cung kính cúng dường, và do dùng bốn vật cần thiết, đối với một tỷ kheo không có giới đức". (*A. iv, 129*)

158.

Vui gì người phá giới
Không từ bỏ dục lạc
Khi nó phải chịu khổ
Còn đau đớn dữ dội
Hơn ôm đống lửa hừng?
Vui gì được cúng dường
Khi phá giới chịu khổ
Bị thừng đuôi ngựa quất
Cũng không đau khổ bằng
Vui gì kẻ phá giới
Khi nhận sự kính chào
Do duyên này chịu khổ
Hơn kiếm nhọn đâm vào?
Vui gì dùng y phục
Không chế ngự tự thân

Vì chính do duyên ấy
Chịu áo sắt quấn thân
Đồ khất thực dù ngon
Không giới thành độc dược
Bởi vì do duyên ấy
Nuốt sắt nóng nhiều hòn
Khi người không giới đức
Sử dụng giường và ghế
Dù thấy có êm dịu
Vẫn là nhân khổ đau
Vì nó sẽ phải chịu
Hành hạ lâu thật lâu
Nằm ngồi trên ghế giường
Toàn màn sắt nung đỏ.
Vui chi người phá giới
Khi xử dụng trú xứ
Của tín thí cúng dường
Bởi vì do duyên ấy
Tương lai nó phải ở
Trong nồi sắt lửa hừng?
Bậc Đạo sư nhiều lần
Quở trách người phá giới:
"Có những thói khả nghi
Hủ bại và dâm tà
Tâm xấu xa thối nát".
Như thế ấy, cuộc đời"
Của người không giới đức
Người đội lốt sa môn
Đấy là kẻ tự hại
Tự mình đào hố chôn.
Ai đáng được xót thương
Hơn người không giới đức?
Nhiều và trầm trọng thay
Lỗi lầm của phá giới.

Quán sát như trên gọi là "thấy nguy hiểm trong sự phá giới", và thấy lợi lạc của sự viên mãn giới thì nên hiểu là điều ngược lại.

159. Hơn nữa,
Ai giữ giới toàn vẹn
Thì việc mang y bát
Gây lạc thú, niềm tin
Xuất gia có kết quả
Tỷ kheo giới trong trắng
Không sợ mình trách mình
Cũng như trong mặt trời
Không thể có bóng tối
Tỷ kheo giới trong trắng
Sáng chói khổ hạnh lâm
Như ánh trăng ngời sáng
Chiếu toả bầu trời đêm.
Làn hương từ thân thể
Của tỷ kheo có giới
Làm chư thiên hoan hỷ
Huống chi làn giới hương?
Toàn bích hơn tất cả
Những hương trên thế gian
Hương giới không chướng ngại
Toả bay khắp mười phương.
Phục vụ người giới đức
Dù ít, kết quả nhiều
Bởi vậy người giới đức
Là kho chứa danh xưng
Không có lậu hoặc nào
Ở trong đời hiện tại
Bức bách người có giới
Vị ấy còn đào hết
Gốc rễ của đau khổ
Trong những đời vị lai
Muốn trở thành tối thượng
Trong tất cả loài người
Và cả trong chư thiên
Không phải là chuyện khó
Với người viên mãn giới.

Nhưng vị viên mãn giới
Thì không cầu gì khác
Ngoài Niết bàn tịch diệt
Cảnh giới thuần thanh tịnh
Quả báo giới tốt lành
Đủ hình thức khác nhau
Người trí nên biết sâu
Gốc ấy của mọi cành.

160. Tâm người nào hiểu được điều này sẽ rùng mình trước sự sợ hãi phạm giới và cố vươn lên giới hạnh toàn bích. Bởi thế, hãy thận trọng làm cho giới được thanh tịnh, sau khi thấy nguy hiểm của phá giới và lợi lạc của trì giới như trên.

161. Đến đây, Thanh tịnh đạo, được nêu dưới những mục Giới, Định, Tuệ do câu "**Người trú giới có trí**"... (Đoạn 1) đầu tiên là Giới, đã được trình bày.

Chương này được soạn với mục đích làm cho người lành được hoan hỉ.

***

Chương II - Hạnh Đầu Đà Khổ Hạnh (Dhutanga-niddesa)

***

1. Khi một thiền giả theo đuổi con đường giới, vị ấy nên khởi sự thực hành khổ hạnh để kiện toàn các đức đặc biệt ít muốn, biết đủ v.v... nhờ đó giới, như đã mô tả, được thanh tịnh. Vì khi giới của vị ấy đã được thanh lọc khỏi các cấu uế bằng những thứ nước thiểu dục, tri túc, viễn ly, độc cư, ở những trú xứ vắng, tinh cần, ít nhu cầu, thì giới sẽ trở nên hoàn toàn thanh tịnh, vị ấy sẽ thành tựu, tất cả những ước nguyện của mình. Và khi toàn thể con người đã được thanh lọc bằng công đức giới và nguyện và đã an trú trong ba thánh tài đầu tiên, vị ấy bây giờ có thể xứng đáng đạt đến gia tài thứ tư gọi là "sự hân hoan trong tu tập" (*A. ii, 27*). Bởi vậy, chúng ta sẽ khởi sự giải thích các khổ hạnh.

Mười Ba Khổ Hạnh

2. Đức Thế Tôn đã cho phép thực hành 13 khổ hạnh cho những thiện nàm tử đã từ bỏ những chuyện xác thịt và không kể thân mạng, mong muốn tu tập phù hợp với cứu cánh giải thoát. Mười ba khổ hạnh là:

1. Hạnh phấn tảo y
2. Hạnh ba y
3. Hạnh khất thực
4. Hạnh khất thực từng nhà
5. Hạnh nhất toạ thực
6. Hạnh ăn bằng bát
7. Hạnh không để dành đồ ăn (không nhận đồ ăn sau khi đã ăn xong)
8. Hạnh ở rừng
9. Hạnh ở gốc cây
10. Hạnh ở giữa trời
11. Hạnh ở nghĩa địa
12. Hạnh nghỉ chỗ nào cũng xong
13. Hạnh ngồi (không nằm)

3. Sau đây sẽ trình bày về (1) ý nghĩa (2) đặc tính v.v.. (3) thọ giới, chỉ dẫn, cấp bực sự phạm giới và những lợi ích của mỗi hạnh, (4) ba tánh, (5) Phân biệt "người khổ hạnh" "người thuyết giảng khổ hạnh", "các pháp tương ưng với khổ hạnh", "các khổ hạnh" và khổ hạnh thích hợp với hạng người nào.

4. (1) Trước hết là ý nghĩa

i. Gọi là phấn tảo *(pamsukùla* -bụi bặm) vì nó được tìm ở những đống rác bên đường, nghĩa địa, đống phân *(midden*), nó thuộc về đồ bỏ tại các nơi ấy. Hoặc nó đang tiến đến một tình trạng tồi tệ như đồ bỏ *(Pamsu viya Kucchita - bhàvamukati)* cho nên gọi là phấn tảo y.

ii. Ba y là áo khoác ngoài gồm những miếng vải chắp nối lại, thượng y và hạ y.

5. iii. Sự để rơi *(Pàta*) những mẩu đồ ăn *(pinda*) gọi là khất thực, *pindapàta*. Thu nhặt đồ khất thực từng nhà, gọi là ăn đồ khất thực. Hoặc vị ấy phát hiện thu lượm *(patati:* nhặt - nghĩa này không có trong tự điển của Hội *Pàli* Text) những miếng ăn *(pinda*) nên gọi là người thu nhặt đồ ăn, hay người khất thực *(pindapàtin)*. Sự thực hành này gọi là hạnh khất thực để sống.

6. iv. Hạnh thứ đệ khất: khe hở hay khoảng trống gọi là ***avakhandana*** hay **dàna**. Dời khỏi chỗ trống *(apeta:* dời khỏi) hoặc không chỗ trống, không hở, là ***apadàna***. Người đi từ nhà này đến nhà khác không chừa một nhà nào khoảng giữa, gọi là ***sapadànacàrin***, tức là hạnh khất thực từng nhà, thứ đệ khất.

7. v. Ăn một lần mà thôi, đứng lên rồi, không ngồi xuống ăn lại, gọi là hạnh nhất toạ thực (ăn ngày một bữa)

vi. Chỉ ăn những gì đã xin được trong bát, không nhận thêm bát thứ hai, gọi là người ăn bằng bát, *(pattapindika)*

8. vii. "*khalu*" có nghĩa từ chối, không nhận. Đồ ăn mà vị ấy nhận được sau khi đã ăn xong gọi là tàn thực *(pacchàbhatta)* người không ăn đồ ăn như thế gọi là *Khalupacchàbhattika*, không nhận đồ ăn sau khi ăn xong. Nhưng trong luận nói: "*Khalu* là tên một giống chim khi mổ một trái cây để ăn, mà trái ấy rớt thì thôi ăn. Vị tỷ kheo này cũng vậy.

9. viii. Vị ấy quen sống ở rừng nên gọi là hạnh ở rừng.

10. ix. Sống dưới gốc cây nên gọi là hạnh ở gốc cây.

x-xi. Ở ngoài trời và ở nghĩa địa, cũng thế.

xii Những gì được phân phối (cho mình) gọi là "như được phân phối" *yathà- santhata*. Đây là một từ ngữ chỉ chỗ nghỉ ngơi được phân phối cho vị tỷ kheo. Người nghỉ ở chỗ được phân phối cho mình gọi là một người sử dụng đồ nằm như được phân phối *(yathàsanthatika*) người theo hạnh này gọi là hạnh nghỉ chỗ nào cũng được.

xiii. Vị ấy có thói quen ngồi mà ngủ, không nằm gọi là hạnh ngủ ngồi.

11. Tất cả những hạnh kể trên gọi là hạnh *(anga)* của một tỷ kheo theo khổ hạnh *(dhuta-* đầu đà) bởi vì vị ấy đã rũ bỏ *(dhuta)* cấu uế bằng cách thọ trì một trong những khổ hạnh ấy. Gọi là "đầu đà" *(dhuta)* vì nó rũ sạch *(niddhunana)* chướng ngại, gọi là hạnh *(anga)* vì nó là con đường *(patipatti)*. Trên đây là trình bày ý nghĩa.

12. 2. Tất cả 13 khổ hạnh trên điều có đặc tính là **ý nguyện** thọ trì. Luận nói: "Người thọ giới là một con người. Cái nhờ đó nó thọ giới được là tâm và tâm sở. Chính ý chí trong hành vi thọ giới gọi là hanh đầu đà. Tất cả 13 hạnh đều có công dụng là loại trừ tham dục và hiện tướng của chúng là vô tham. Nguyên nhân gần của chúng là những đức thiểu dục... "

13. 3. Trong thời Phật tại thế, tất cả khổ hạnh đều phải được thọ trì trước mặt đức Thế Tôn. Sau khi Ngài nhập Niết bàn, phải thọ trước một vị đại đệ tử của Ngài. Khi không có vị này, phải thọ trước một người đã đoạn tận lậu hoặc, một bậc Bất hoàn, Nhất lai hay Nhập lưu, hoặc một người thông hiểu 3 tạng hoặc 2 tạng hoặc 1 tạng hoặc một người thông hiểu 1 trong 5 bộ *Nikàya*, 1 luận sư *Nikàya*. Không có 1 người như vậy thì phải thọ trước 1 vị đang hành 1 khổ hạnh. Nếu không có một vị như vậy thì nên quét dọn sạch sẽ điện thờ rồi ngồi mà thọ giới một cách kính cẩn như đang ở trước mặt đấng Đạo sư. Như thế, có thể thọ giới đầu đà một mình.

Ở đây có thể nhắc lại câu chuyện người anh trong 2 anh em vốn là 2 trưởng lão ở tu viện *Cetiyapabbata*, để biết thế nào là thiểu dục trong đầu đà hành đạo. Vị này theo khổ hạnh ngủ ngồi một mình mình biết. Một đêm kia, nhơn một làn chớp loé, người em trong thấy ngài đang ngồi thẳng trên giường và hỏi: "Bạch đại đức, thế ra ngài theo khổ hạnh ngủ ngồi à?" Vì thiểu dục, không muốn để ai biết khổ hạnh của mình, vị ấy bèn nằm xuống. (*Pm. 77*) Điều này áp dụng cho mọi khổ hạnh.

14. Bây giờ, ta sẽ tiếp tục bàn về sự thọ giới những chỉ dẫn, các cấp bực, sự phá giới, và lợi ích của từng khổ hạnh.

i. Đầu tiên là **hạnh phấn tảo y**: nó được thọ trì bằng cách thốt lên một trong hai lời nguyện này: "Tôi từ chối những y do gia chủ cúng "hoặc" tôi

nguyện giữ khổ hạnh phẩn tảo y". Đây là sự **thọ giới**

15. Một người đã thọ giới này nên mặc một y thuộc một trong những loại sau: vải lấy từ nghĩa đại, từ cửa hàng, từ đường cái, từ hố phân, từ giường trẻ, vải tẩy uế, vải từ chỗ tắm, vải đi về nghĩa địa, vải bị cháy, bị gia súc ăn, bị kiến ăn, bị chuột ăn, vải rách ở biên, rách ở đầu, vải làm cờ, vải bỏ từ điện thờ, y của nhà khổ hạnh, vải từ cuộc lễ, vải do thần thông biến hoá, vải trên xa lộ, vải gió bay, vải do thiên thần bố thí, vải trôi giữa biển, lấy một trong những thứ vải này vị ấy nên xé bỏ những mảnh rách nát, giặt sạch những mảnh lành lặn để làm thành một cái y. Vị ấy có thể dùng nó sau khi xả bỏ áo do thí chủ cúng.

16. "Vải từ nghĩa địa" là vải rơi rớt ở nghĩa đại. "Vải từ cửa hàng" là vải rớt trước quán hàng. "Vải từ đường cái" là thứ vải mà những kẻ kiếm công đức thường ném qua cửa sổ xuống đường. "Vải từ hố phân" là vải bỏ thùng rác. "Vải ở giường trẻ" là vải bỏ sau khi lau những bất tịnh của sản phụ. Mẹ của đại thần *Tissa* lau những bất tịnh bằng một mảnh vải đắt giá, nghĩ rằng những nhà khổ tu mặc phấn tảo y sẽ lượm, và quăng nó trên đường *Tàlaveli*. Các tỷ kheo lượm vá y.

17. "Vải tẩy tịnh" là vải mà những vị phù thuỷ bắt bệnh nhân dùng để tắm rửa từ trên đầu trở xuống rồi vứt đi như vứt một sự xui xẻo "Vải từ chỗ tắm giặt" là những giẻ rách vứt bỏ ở chỗ tắm. "Vải đi về nghĩa địa" là vải bỏ sau khi đến nghĩa địa, trở về tắm rửa. "Vải bị cháy" là vải vì cháy một ít mà người ta vứt đi" "Vải gia súc ăn chuột ăn" v.v.. nghĩa đã rõ. "vải làm cờ": những người xuống tàu ra khơi thường tung lên một cái cờ rồi mới đi. Khi tàu đi khuất, có thể lượm cái cờ này. Lại nữa, khi hai bên quân đội đã đi khuất, có thể lượm cờ đã được tung ra giữa chiến địa -90-.

18. "Vải từ điện thờ" là một tấm vải cúng phủ trên tổ kiến. "Vải của nhà khổ tu" là y của tỷ kheo. "Vải từ một cuộc lễ" là vải vứt bỏ ở chỗ làm lễ tấn phong vua. "Vải do thần thông hoá hiện" là tấâm y do phép Phật biến hoá lúc ngài nói "Thiện lai tỷ kheo" *(Ehibhikkhu)*. Trong một vài trường hợp lúc Phật còn tại thế, Ngài chứng minh sự xuất gia của một người bằng cách chỉ nói mấy tiếng "lại đây tỷ kheo". Do công đức đời trước của vị ấy, pháp phục tự nhiên xuất hiện một cách mầu nhiệm trên người ông. "Vải từ xa lộ" là vải rơi rớt giữa đường. Nhưng nếu vì sơ ý mà chủ nhân làm rớt, thì phải chờ một lúc mới được phép nhặt lên. "Vải gió bay" là vải theo gió bay 1 đỗi xa mới rớt xuống, được phép lượm nếu không thấy chủ. "Vải do

chư thiên cúng" là vải chư thiên cúng cho tỷ kheo như trường hợp tôn giả *Anuruddha*. "Vải trôi giữa biển" là vải sóng biển đánh tấp vào bờ.

19. Một tấm vải được cúng với lời nói "Chúng tôi cũng cho chư tăng", hoặc do người đi xin vải kiếm được, thì không phải vải bỏ. Vải do một tỷ kheo tặng, vải do nhận được trong lễ dâng y do một tỷ kheo tặng lại, vải do thí chủ cúng cho 1 vị ở trú xứ nào đó, đều không phải vải phế thải. Vải bỏ là thứ vải được từ một người cho đã không sở hữu nó với những cách nói trên. Vải do một thí chủ đặt dưới chân tỷ kheo, rồi tỷ kheo này đem cho người lập hạnh mặc phấn tảo bằng cách để vào tay vị ấy, gọi là chỉ thanh tịnh một chiều. Hoặc thí chủ để vào tay một tỷ kheo, tỷ kheo đem đặt dưới chân vị khổ hạnh, cũng gọi là chỉ thanh tịnh một chiều. Vải đặt dưới chân tỷ kheo, tỷ kheo đem đặt dưới chân nhà khổ hạnh, gọi là thanh tịnh hai chiều. Vải mà người cho đã nhận được bằng tay, nhà khổ hạnh cũng nhận bằng tay, thì không phải là hạnh phấn tảo y chặt chẽ. Như vậy, nhà khổ hạnh cần sử dụng y sau khi biết rõ những loại vải.

20. Và đây là những **cấp bực**. Có ba hạng: hạng chặt chẽ, trung bình và thường. Người lượm vải ở nghĩa địa gọi là hạng chặt chẽ. Người lượm vải do một người bỏ ra với ý nghĩ "một tỷ kheo sẽ lượm" gọi là hạng trung bình. Và người lấy vải do môt tỷ kheo cho mình bằng cách đặt dưới chân là hạng thường. Lúc nào người ấy bằng lòng nhận một tấm y từ gia chủ, thì hạnh phấn tảo y của ông bị phá. Đây là **phá giới** ở trường hợp này.

21. Và đây là những **lợi ích**. Vị ấy làm đúng theo hạnh. Tùy thuận, như câu: "Xuất gia bằng cách tùy thuộc vào y phấn tảo" (*Vin. I. 58, 96*); vị ấy an lập trong thánh tài thứ nhất (*A. ii, 27*); không có sự đau khổ do phải giữ gìn, vị ấy sống không tùy thuộc vào người khác; không sợ trộm cướp; không có thèm muốn liên hệ đến y phục; đó là một điều kiện thích hợp cho 1 ẩn sĩ; được Thế Tôn tán thán vì "Không giá trị, dễ kiếm, và không lỗi" (*A. ii, 26*) nó làm cho người ta tin cậy; nó phát sinh những hậu quả ít muốn, biết đủ v.v... Chánh đạo được tu tập; làm tấm gương cho hậu lai.

22. Khi nỗ lực đánh bạt đạo quân Tử thần Nhà khổ hạnh quấn y bằng giẻ rách lượm từ đống rác, vẫn sáng chói như tướng sĩ lâm trận mặc giáp sắt. Y phấn tảo này chính đấng Thiên nhân sư cũng mặc từ bỏ hàng *Kàsi* quý giá cùng những thứ khác Vậy, ai mà không nên mặc Y bằng giẻ lượm từ đống rác? Nhớ lời đã phát nguyện khi ra đi sống kiếp không nhà. Hãy hân hoan mặc y phấn tảo như người ta trang sức xiêm y mỹ lệ. Đấy là thọ

giới, chỉ dẫn, cấp bực, sự phạm giới, và những lợi lạc trong khổ hạnh phấn tảo y.

23. ii. Kế tiếp, **hạnh ba y**. Giới này được thọ trì bằng cách nói: "Tôi không nhận cái y thứ tư" hoặc "tôi giữ giới mặc ba y". Khi một người thọ giới này được vải để làm y, vị ấy có thể giữ nó trong thời gian vì thiếu sức khỏe không thể may y, hoặc chưa tìm ra người giúp, vì thiếu kim. v. v.. Thì cất giữ vải không có lỗi. Nhưng khi y đã được nhuộm thì không được cất giữ vải. Đó là khổ hạnh bịp. Đây là sự **chỉ dẫn**.

24. V`ehạnh ba y cũng có ba cấp bậc. Người theo khổ hạnh ba y một cách nghiêm nhặt thì trong lúc nhuộm, trước phải nhuộm hoặc y trong hoặc thượng y, nhuộm cái này xong, quấn nó ngang lưng mà nhuộm cái khác. Xong, vắt nó lên vai mà nhuộm y khoác ngoài bá nạp. Nhưng vị ấy không được quấn y ba nạp quanh thất lưng. Đây là luật khi ở một trú xứ tại xóm làng, nhưng ở rừng thì có thể nhuộm, giặt cả ba y một lượt nhưng phải ở g`ần để nếu thấy người thì có thể kéo một tấm mà đắp lên mình. Đối với người theo cấp bậc trung bình thì có thể dùng một tấm vải vàng để trong phòng nhuộm đắp lên mình trong khi giặt nhuộm. Đối với người theo cấp bực ba (lỏng lẻo) thì có thể mặc hay khoác y của tỷ kheo trong hoà hợp chúng (nghĩa là, vị nào không bị phạtv.v..) để giặt nhuộm. Một tấm vải trải giường bỏ không, cũng có thể dùng song không được mang theo. Vị này cũng có thể thỉnh thoảng sử dụng y của tỷ kheo trong hoà hợp chúng. Người theo khổ hạnh ba y còn có thể dùng một tấm vải vàng che vai kể như y thứ tư, không được rộng quá một gang, dài quá chi`êu dài 3 bàn tay. Lúc nào người theo một trong ba cấp bực khổ hạnh ấy tự động nhận một tấm y thứ tư, thì khổ hạnh bị hỏng. Đây là sự **phá giới** trong trường hợp này.

25. Khổ hạnh ba y có những lợi lạc như sau. Vị tỷ kheo thọ trì khổ hạnh này xem y phục chỉ như vạt che thân. Vị ấy đi đâu cũng chỉ mang theo ba y như chim mang đôi cánh; kiện toàn các đức tính vật dụng, không tích trữ vải, sống đạm bạc, từ bỏ tánh tham y phục, sống viễn ly, tiết độ ngay cả đối với những gì hợp pháp, phát sinh tính ít muốn biết đủ.

26.

Không lo sợ tích trữ
Không giữ quá ba y
Bậc trí thưởng thức được
Hương vị của hỉ túc

Du hành không chướng ngại
Như chim bay hư không
Chỉ mang theo hai cánh
Tỷ kheo nên hoan hỉ
Hạnh đạm bạc ba y

27. iii. **Hạnh khất thực** được thọ trì bằng cách thốt lên như sau: "Tôi không nhận đồăn để dành (tàn thực)" hoặc: "Tôi thọ trì hạnh khất thực hàng ngày". Người đã thọ giới này không được nhận 14 thứ thực phẩm như sau: bữa ăn cúng cho một số tỷ kheo đặc biệt, bữa ăn do người ta mời, bữa ăn được mời bằng một phiếu ăn, bữa ăn vào ngày lễ trai giới *Uposatha* (bố tát), bữa ăn cho kẻ lữ hành, bữa ăn cho người bệnh, bữa ăn cho kẻ nuôi bệnh bữa ăn cúng cho một trú xứ nào đó, bữa ăn được bố thí tại một ngôi nhà chính *(dhurabhatta principal house?*), bữa ăn cúng theo thứ tự. Nếu, thay vì nói "Xin thỉnh đại đức dùng một bữa ăn cúng cho chư tăng" thí chủ lại nói "Chư tăng đang khất thực tại nhà tôi, đại đức có thể đến khất thực tại nhà tôi, đại đức có thể đến khất" thì có thể nhận lời. Những phiếu tăng chúng phát ra không phải vềthực phẩm mà vềcác vật khác (thuốc men v.v...) hoặc một bữa ăn được nấu trong một tu viện, nhà khổ hạnh đều được dùng.

28. Giới này cũng có ba bực. Người khổ hạnh cấp một (khắt khe) nhận đồăn do người ta đem lại từ phía trước mặt và sau lưng (đi quá rồi thí chủ mới chạy theo cúng), và đưa bát cho thí chủ rồi đứng chờ ngoài cổng. Vị ấy cũng nhận đồăn mang lại cúng dường tại nhà ăn nhưng vị ấy không nhận đồkhất thực bằng cách ngồi đợi người ta mang đến. Người khổ hạnh cấp hai thì ăn đồng ồi đợi mang đến (trong ngày hôm đó) nhưng không ăn đồngười ta hứa mang lại cúng hôm sau. Người theo khổ hạnh cấp ba bằng lòng ăn đồăn được hứa mang đến hôm sau, và hôm sau nữa. Cả hai hạng sau đều mất cái thú hưởng môït cuộc đời độc lập. Ví dụ có thể có một buổi thuyết pháp vềThánh tài ở một thôn ấp nào đó. Người cấp một bảo hai hạng kia: "Chư hiền, chúng ta hãy đi nghe pháp" Một người bảo: "Bạch đại đức, tôi đã được một thí chủ bảo ngồi đây đợi". Người cấp hai bảo: "bạch đại đức, tôi đã nhận lời mời đồkhất thực ngày mai". Bởi thế cả hai vị này đều mất mát. Còn vị đầu tiên thì cứ khất thực vào buổi sáng, rồi đi thẳng đến chỗ nghe pháp, thưởng thức pháp vị. Lúc một trong ba hạng ấy bằng lòng với một lợi dưỡng ngoài phạm vi nói trên, nghĩa là ăn đồcúng cho chúng tăng, v.v... Thì khổ hạnh bị phá.

29. Hạnh khất thực có những lợi lạc như sau. Vị ấy làm đúng như Luật dạy, "Xuất gia tùy thuộc vào sự nuôi sôùng bằng khất thực". Vị ấy an lập trong thánh tài thứ hai; sự sống của vị này không lệ thuộc vào kẻ khác, và Thế Tôn đã ca ngợi đ ồ ăn khất thực là "không giá trị, dễ kiếm và không lỗi" (*A ii, 26*); sự phóng dật được trừ khử, mạng sống được thanh tịnh, việc thực hành những học pháp thuộc tiểu giới được viên mãn; vị ấy không do một người khác nuôi sống (không nhờ vào, lệ thuộc vào một người nào) vị ấy giúp đỡ mọi người, từ bỏ kiêu mạn, lòng tham vị ngon được chế ngự, không phạm những học giới liên hệ đến ăn. Đời sống vị ấy phù hợp với những nguyên tắc thiểu dục tri túc v.v.. Tu tập chánh đạo, thương tưởng đến những đời hậu lai.

30.

Tỷ kheo vui khất thực
Đời sống không lệ thuộc
Tham dục không chân đứng
Giải thoát như hư không
Tinh c ần, không giải đãi
Mạng sống không lỗi l ầm
Bởi vậy người có trí
Không khinh thường khất thực.
Vì kinh dạy:
"Nếu tỷ kheo có thể
Tự nuôi bằng khất thực
Sống không tùy thuộc vào
Sự giúp của riêng ai
Không màng đến danh dự
Lợi dưỡng chẳng đoái hoài
Thì đến cả chư thiên
Cũng them số phận Người". (*Ud. 31*)

31. **Hạnh khất thực từng nhà** được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi không làm một vòng khất thực tham ăn" hoặc: "tôi theo hạnh khất thực từng nhà". Người tu ần tự khất thực này dừng lại ở cổng vào làng, nên biết chắc sẽ không có gì nguy hiểm. Nếu có nguy hiểm tại một con đường hay một làng nào, vị ấy được phép gạt bỏ nơi ấy để đi khất thực chỗ khác. Khi có một cái nhà, một con đường hay một khu làng nơi đó vị ấy thường xuyên không được thứ gì, thì có thể bỏ qua chỗ đó. Nhưng nơi nào có xin

được chút đỉnh, thì sau đó không được bỏ qua chỗ ấy. Vị ấy nên đi vào làng sớm, để có thể bỏ ra ngoài những chỗ bất lợi và đi chỗâ khác. Nếu có thí chủ cúng thức ăn cho chùa, hoặc đang đi giữa đường, lấy cái bát vị ấy để đặt thức ăn vào, vị ấy được phép nhận. Trên đường đi, không được bỏ qua khu làng nào. Nếu không xin được gì ở đấy hoặc rất ít, thì nên tuần tự khất thực ở các làng kế tiếp.

32. Hạnh này cũng có ba bực. Hạng khất thực tuần tự một cách chặt chẽ thì không nhận đồăn mang đến từ trước mặt hoặc từ sau lưng, hoặc mang đến cúng tại nhà ăn. Nhưng vị ấy chìa bát tại một cửa nhà; vì trong khổ hạnh này, không ai sánh bằng trưởng lão Đại Ca Diếp, thế mà Ngài cũng có lần chìa bát như được thuật (trong *Ud. 29*). Vị theo khổ hạnh cấp hai nhận dồăn đem đêùn từ trước, từ sau lưng, và tại nhà ăn, và vị ấy chìa bát tại một cửa nhà, nhưng không ngồi mà đợi đồăn khất thực. Như vậy, vị ấy làm đúng luật của người ăn đồkhất thực một cách chặt chẽ. Người khổ hạnh cấp ba thì ngồi đợi đồăn mang đến nội nhật hôm ấy.

Khổ hạnh của ba hạng nói trên bị phá khi họ khởi sự làm vòng khất thực tham ăn (bằng cách chỉ đến những nhà bố thí đồăn ngon lành). Đây là sự phạm giới trong khổ hạnh khất thực.

33. Những lợi ích như sau. Vị ấy luôn luôn là một người khách lạ tại các nhà như mặt trăng (*S. ii, 197*); vị ấy từ bỏ sự tham lẫn vềnhững gia đình; có lòng từ mẫn một cách bình đẳng; vị ấy tránh được những nguy hiểm của sư được ủng hộ bởi một gia đình duy nhất, vị ấy không thích thú trong sự mời ăn, không hy vọng đồăn được mang đến; đời sống vị ấy thích hợp với hạnh thiểu dục tri túc v.v...

34.

Tỷ kheo tuần tự khất
Như trăng chiếu ngàn nhà
Nhìn luôn luôn mới mẻ
Không tham, giúp mọi người
Thoát khỏi mối nguy hiểm
Vì lệ thuộc một nhà
Muốn từ bỏ tham dục
Để du hành tùy thích
Khi đi mắt nhìn xuống
Trước mặt một tầm cày

Tỷ kheo hãy thận trọng
Từng nhà tuần tự khất.

35. v. Khổ hạnh nhất toạ thực được thọ trì bằng cách lập nguyện theo hạnh nhất toạ thực.

Khi người theo khổ hạnh này ngồi xuống trong phòng ăn, thì phải ngồi đúng chỗ dành cho mình. Nếu giáo thọ sư hay y chỉ sư của vị ấy đến trong lúc bữa ăn chưa xong, vị ấy được phép đứng lên để chào. Nhưng Trưởng lão Tam tạng *Cìla-abhaya* nói: "Vị ấy nên ngồi mà ăn cho xong, hoặc nếu đứng lên thì phải bỏ đồ ăn còn lại". (để khỏi vi phạm khổ hạnh)

36 Khổ hạnh này cũng có ba bực. Người theo cấp một (nghiêm nhặt) không được ăn nhiều hơn những gì mình đã lấy một lần vào bát, Nếu có người nang thêm bơ v.v.. Có thể dùng làm thuốc chữa bệnh, chứ không để ăn. Người theo cấp hai có thể nhận thêm, nếu trong bát chưa hết, vì vị này là người" ngừng ăn khi đồ ăn trong bát đã sạch". Người theo cấp ba có thể ăn bao lâu chưa rời chỗ, vị này là người" ngừng ăn theo nước" vì ăn cho đến khi lấy nước để tráng bát hoặc ngừng ăn theo chỗ ngồi, vì vị ấy ăn cho đến khi nào đứng dậy. Khổ hạnh của cả ba hạng này bị phá khi họ ăn hơn một lần. Đó là sự phá giới trong hạnh nhất toạ thực.

37. Khổ hạnh ấy có những lợi lạc này: vị ấy ít bịnh, ít não, thân thể nhẹ nhàng, có sức khoẻ, có một đời sống hạnh phúc, không vi phạm những học giới về ăn, loại trừ lòng tham vị ngon và sống thiểu dục tri túc.

38.

Không có bịnh do ăn
Tỳ kheo nhất toạ thực
Khỏi hy vọng vị ngon
Bỏ phế cả đạo nghiệp
Vị ấy được hạnh phúc
Tâm tư thật trong sáng
Thanh tịnh và viễn ly
Hưởng hiện tại lạc trú.

39. vi. Hạnh **ăn một bát**; Được thọ trì, với 1 lời nguyện: "Tôi từ chối bát thứ hai" hoặc "Tôi giữ hạnh ăn bằng bát". Khi ăn cháo người theo khổ hạnh này được dùng cà ri để trong 1 cái dĩa, vị ấy được phép hoặc ăn cà ri trước hoặc uống hết nước cháo trong bát rồi bỏ cà ri vào, vì nếu bỏ cà ri vào bát trộn chung với cháo thì sẽ rất khó ăn (lợm). Nhưng nếu đồ ăn

không lợm thì phải để vào trong bát mà ăn. Khi lấy đồ ăn, nên lấy vừa phải lượng cần dùng bởi vì vị ấy không được lấy bát thứ hai.

40. Khổ hạnh này cũng có ba bực. Cấp 1 thì trừ mía, không được ném bỏ rác bẩn trong khi ăn hoặc bẻ nhỏ các miếng ăn. Rác bẩn phải được vứt bỏ, đồ ăn phải được bẻ nhỏ trước khi ăn. Người theo cấp 2 được bẻ nhỏ đồ ăn trong khi ăn, vị ấy là "khổ hạnh ăn bằng tay". Cấp 3 gọi là "khổ hạnh ăn bằng bát", bất cứ gì để vào bát, vị ấy đều được phép trong khi ăn, bẻ nhỏ ra (cơm cục v.v...) bằng tay hoặc bằng răng (đường thốt nốt gừng v.v..) Khi 1 trong 3 người nói trên bằng lòng nhận một bát thứ hai thì khổ hạnh của họ bị phá

41 Khổ hạnh này có những lợi lạc sau: lòng tham nhiều vị được trừ khử, mong cầu thái hoá được từ bỏ, vị ấy thấy rõ mục đích và lượng thức ăn vừa đủ, không bận tâm mang theo soong chảo, đời sống vị ấy phù hợp với nguyên tắc thiểu dục tri túc, v.v...

42.

Vị ấy khỏi hoài nghi
Về những thức ăn khác
Nhìn bát ăn trang nghiêm
Dứt sạch lòng tham vị
Hài lòng tính tự nhiên
Chánh ý tâm hoan hỉ
Người khổ hạnh một bát
Được tư cách như trên

43. vii. Khổ hạnh **Không ăn đồ tàn thực** (đồ nhận được sau khi đã ăn xong) được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi từ chối đồ ăn thêm" hoặc "Tôi thọ giới không ăn tàn thực". Khi vị giữ hạnh này chứng tỏ mình đã ăn đủ thì không được nhận thức ăn để ăn.

44. Có ba bực. Ở đây không có gì chứng tỏ vị ấy đã ăn vừa với miếng đầu tiên, song khi đang nuốt miếng ấy mà từ chối, thì có sự chứng tỏ đã ăn đủ. Bởi thế, người theo cấp 1 khi đã chứng tỏ mình ăn vừa đủ thì không thể nhận miếng thứ hai để ăn sau khi nuốt miếng thứ nhứ Người theo khổ hanh cấp 2 thì cứ vẫn ăn sau khi đã nói thôi. Người theo cấp 3 có thể tiếp tục ăn cho đến khi rời khỏi chỗ. Lúc nào 1 trong 3 người ấy ăn thêm sau khi đã ăn xong thì khổ hạnh bị hỏng. Đây gọi là phá giới trong trường hợp này.

45. Khổ hạnh này có những lợi ích như sau:

Vị ấy khỏi lỗi liên hệ đến đồ ăn tàn thực, khỏi bị bội thực, khỏi cất giữ thức ăn, khỏi tìm kiếm thêm đồ ăn. Vị ấy sống đúng theo hạnh thiểu dục tri túc v.v....

46.

Không ăn đồ tàn thực
Khỏi tìm kiếm nhọc công
Khỏi cất chứa đồ ăn
Và cũng không bội thực
Muốn tránh những lỗi này
Thì nên theo hạnh ấy
Được Thế Tôn ca tụng
Vì tăng trưởng hỉ túc

47. viii. Hạnh ở rừng được thọ trì với một lời nguyện: "Tôi không ở một trú xứ trong xóm làng" hoặc "Tôi lập hạnh sống ở rừng".

48. Người lập nguyện này phải rời bỏ trú xứ trong xóm làng để vào rừng lúc bình minh. "Trú xứ trong làng" có nghĩa là khu làng và phụ cận. "Làng" có thể gồm 1 hay nhiều nóc nhà tranh, có thể được bao quanh bằng tường hay không, có thể có người ở hay không, cũng có thể là một khu trại có người ở trong khoảng hơn 4 tháng. "Phụ cận" của làng là phạm vi một hòn đá rơi xuống do người có tầm vóc trung bình đứng ở cổng làng ném ra, nếu làng có cổng. Theo các Luật sư thì phụ cận là tầm ném đá của một thanh niên luyện cánh tay bằng cách ném đa. Theo luận sư căn cứ vào kinh, thì chỉ là tầm ném đá khi người ta đuổi quạ. Nếu làng không có tường ngăn ranh giới thì "phụ cận của nhà" là tầm nước rơi do một người đàn bà đứng từ cửa nhà ở bìa, bưng đổ hắt ra. Từ điểm nước rơi, tầm ném đá theo cách vừa kể gọi là làng. Từ chỗ này, trong phạm vi ném hòn đá thứ hai, là phủ cận làng.

49. "Rừng" theo định nghĩa của Luật là "Trừ làng và phụ cận, tất cả đất còn lại là rừng". *(Vin. iii, 46*). Theo Luận thì "Ra khỏi" trụ mốc ranh giới làng gọi là rừng". (*Vbh. 25l*). Nhưng theo kinh, thì đặc điểm của rừng là "Một trú xứ ở rừng là khoảng cách 500 độ dài của cái cung" (*Vin. iv, 183*). Có nghĩa là phải đo bằng cung của người dạy bắn cung từ cột trụ cổng làng nếu có, hoặc từ một tầm đá ném nếu làng không cổng, cho đến bức tường của trú xứ tự viện ở rừng.

50. Nhưng nếu tự viện không có tường thì theo các Luật giải, do bằng cách lấy cái nhà ở đầu tiên làm ranh giới, hoặc lấy nhà ăn, chỗ họp, cây bồ

đề, chánh điện làm ranh, dù cách xa nhà ở trong tự viện. Nhưng Luận Trung bộ nói bỏ vùng phụ cận của viện và của làng, khỏng cách phải do là giữa hai tầng đá rơi.

51. Ngay cả khi làng ở gần kề, có thể nghe tiếng người từ trong tự viện, tự viện ấy vẫn được xem là trú xứ ở rừng nếu khoảng giữa có những mỏm đá, sông v.v... Ngăn cách không thể đi thẳng đến và độ dài khoảng cách đường thuỷ là 500 cung. Nhưng nếu người nào cố ngăn bít chỗ này chỗ kia trên đường vào làng, làm cho nó dài ra để có thể bảo rằng mình làm đúng luật thì đó là khổ hạnh bịp.

52. Nếu y chỉ sư hay giáo thọ sư của hành giả bị bịnh và ở rừng không thể kiếm đư?c những gì cần cho bịnh, thì có thể đưa thầy đến một trú xứ ở làng để săn sóc nhưng phải rời làng đúng lúc để trở lại rừng vào lúc rạng đông. Nếu cơn bịnh gia tăng vào lúc trời gần sáng thì hành giả phải lo cho vị thầy chứ không được bận tâm về sự giữ gìn khổ hạnh của mình.

53. Khổ hạnh này cũng có ba bực. Cấp 1, người ấy phải luôn luôn trở về rừng vào lúc bình minh. Cấp 2, có thể cư trú tại 1 khu làng vào bốn tháng mùa mưa. Cấp 3, có thể ở làng luôn cả mùa đông. Nếu trong thời gian đã định, 3 hạng nói trên rời rừng để đi nghe pháp tại một trú xứ ở làng, khổ hạnh của họ không bị hỏng nếu trở lại rừng đúng lúc bình minh. Nhưng nếu giảng sư đã đứng lên mà vị ấy nằm 1 lát rồi ngủ quên khi mặt trời đã mọc, hoặc ở lại cố ý, cho đến khi mặt trời mọc, thì khổ hạnh ở rừng bị phá.

54. Và đây là những lợi lạc trong khổ hạnh ở rừng. Một tỷ kheo ở rừng tác ý vào lâm tưởng (xem *M. 121*) có thể đạt được ngay trong hiện tại định tướng chưa đạt, hoặc duy trì định tướng đã đạt. Bậc Đạo sư hài lòng về vị ấy, như kinh nói: "Này *Nàgita*, ta hài lòng về vị tỷ kheo sống ở rừng" (*A. iii, 343*) Khi sống tại một trú xứ xa vắng, tâm hành giả không bị dao động bởi những sắc pháp không thích đáng v.v.. Vị ấy khỏi những lo âu, từ bỏ bám víu vào đời và thưởng thức lạc thú độc cư. Hạnh đầu đà khác như phấn tảo y v.v... Dễ dàng tu tập đối với vị ấy.

55.

Độc cư nơi xa vắng
Làm cho tâm hân hoan
Đấng Đạo sư hài lòng
Vị độc cư rừng thẳm,
Ngưởi vui hạnh ở rừng

Lại được hưởng hương vị
Còn hơn cả giá trị
Hạnh phúc của vua trời
Áo giáp y phấn tảo
Tung tăng trong rừng già
Lâm tuyền dễ thực hiện
Bao nhiêu hạnh đầu đà
Tỳ kheo ấy chắc chắn
Làm quần ma kinh hoảng
Bởi thế người có trí
Nên vui hạnh ở rừng.

56. ix. Hạnh ở gốc cây: Được thọ trì bằng cách thốt lời nguyện: "Tôi từ chối một mái nhà" hoặc "Tôi theo khổ hạnh ở gốc cây" Vị theo khổ hạnh này nên tránh những loại cây như sau: cây gần chỗ biên giới, cây có thờ cúng, cây cao su, cây ăn trái, cây có nhiều dơi, cây có lỗ hổng, cây đứng giữa một tự viện. Vị ấy có thể chọn một gốc cây ở phía ngoài một ngôi chùa. Đây là chỉ dẫn.

57. Khổ hạnh này cũng có ba bực. Cấp 1 không được phép quét dọn sạch sẽ gốc cây đã chọn, mà chỉ có thể dùng chân để hất đi những lá rụng trong khi ở. Người theo cấp 2 có thể nhờ 1 người nào đi ngang quét dọn gốc cây. Cấp 3 có thể sai những chú tiểu trong chùa quét, san bằng đất, rải cát, làm rào quanh gốc cây với một cái cổng vào. Đến ngày lễ lạc, người ở gốc cây nên ngồi vào một chỗ nào khuất nẻo. Lúc nào một trong ba hạng nói trên có trú xứ dưới một mái che thì khổ hạnh bị phá.

58. Những lợi lạc là, vị ấy làm đúng theo Luật nói: "Xuất gia bằng cách tùy thuộc vào trú xứ gốc cây" (*Vin. i, 58*) được đức Đạo sư tán thán, vì "không có giá trị, dễ kiếm và không lỗi" (*A. ii, 26*); tưởng về vô thường được khơi dậy khi thấy lá cây luôn thay đổi, sự tham chỗ trú và ưa xây cất không có mặt nơi vị ấy, vị ấy sống cộng trú với chư thiên, phù hợp nguyên tắc ít muốn, v.v...

59.

Đức đạo sư ca tụng
Một trong những tùy thuộc
Chỗ nào bằng gốc cây
Cho người ưa tịch tĩnh?
Độc cư dưới gốc cây

Được chư thiên hộ vệ
Vị ấy sống chơn tu
Không tham về trú xứ
Nhìn lá cây xanh non
Trở màu đỏ lục vàng
Lần lượt đều rơi rụng
Hết tin ở trường tồn.
Đức đạo sư phú chúc
Gốc cây nơi vắng vẻ
Không người trí nào chê
Vì dễ quán sinh diệt.

60. x. **Hạnh ở ngoài trời:** Được thọ trì bằng cách thốt lời nguyện: "Tôi từ chối mái nhà và gốc cây" hoặc "Tôi tu hạnh ở giữa trời". Người theo hạnh này được phép đi vào nhà Bố tát để nghe pháp hoặc bố tát. Nếu trong khi vị ấy đang ở trong nhà mà trời mưa, vị ấy có thể chờ hết mưa rồi đi ra. Vị ấy có thể vào nhà ăn, nhà bếp để làm phận sự hoặc vào dưới một mái che để hỏi những thượng toạ tỳ kheo về một bữa ăn, vào để dạy hay học, để khuân vác đồ đạc từ ngoài. Nếu đang đi mang theo đồ dùng của các thượng toạ mà trời đổ mưa thì được vào một chỗ trú cho nhanh, nhưng nếu không mang gì cả thì phải đi với tốc độ bình thường vào chỗ trú. Luật này cũng áp dụng cho người ở gốc cây. Đây là chỉ dẫn.

61. Có ba cấp bực. Cấp 1 không được ở gần một gốc cây, mỏm đá hay nhà. Phải dùng một tấm y làm lều mà ở giữa trời. Cấp 2 được ở gần một gốc cây, tảng đá, nhà, mà không ở dưới đó. Cấp 3 thì có thể ở dưới một hốc đá không có ống máng (đục để ngăn mưa lọt), dưới lều bằng cành cây, dưới một tấm lều vải được hồ cho cứng và dưới một cái lều của người canh ruộng bỏ không.

Lúc họ đi vào dưới một mái nhà hay một gốc cây để ở thì khổ hạnh bị phá. Những vị tụng **Tăng chi bộ** bảo, khổ hạnh của họ bị phá khi một trong ba hạng cố ý ở dưới một gốc cây... vào lúc mặt trời đã mọc.

62. Có những lợi lạc như sau: Khỏi có những chướng ngại do chỗ trú gây ra, trừ được hôn trầm biếng nhác. Hạnh của vị ấy xứng đáng lời ca tụng *"như thú rừng, tỳ kheo ấy sống không ràng buộc và không nhà" (S. i, 199)*. Vị ấy thong dong, muốn đi đâu cũng được, sống phù hợp với nguyên tắc ít muốn, biết đủ...

63.

Nhờ ở nơi khoảng trống
Tỳ kheo thêm tinh c`ần
Dẽ kiếm, tâm bén nhạy
Như con nai giữa rùng
Hết hôn tr`ầm biếng nhác
Dưới vòm trời đ`ầy sao
Trời trăng làm ánh sáng
Thi`ền định đem hân hoan
Hương vị độc cư lạc
Vị ấy sẽ tìm được
Khi sống giữa đất trời
Người trí hãy yêu thích

64. xi. **Hạnh ở nghĩa địa** được thọ trì với lời nguyện: "Tôi từ chối chỗ trú không phải nghĩa địa" hoặc "Tôi tập hạnh sống tại nghĩa địa".

Người ấy không được ở một nơi chỉ có cái tên là "đất nghĩa trang" vì chỗ nào không có tử thi được đ?t thì không phải nghĩa địa. Nhưng khi đã có tử thi đã được đốt ở đấy, thì chỗ ấy trở thành nghĩa địa, dù có bị bỏ phế đã hơn 10 năm.

65. Một người sống ở nghĩa địa không được sai làm sẳn những đường đi, l`âu trại... đặt sẳn bàn ghế giường, nước rửa, nước uống và giảng pháp, vì khổ hạnh là việc trong đại hơn vị ấy phải tinh c`ần và phải báo cho các bậc trưởng lão hoặc chính quy`ền địa phương biết để ngăn ngừa sự lôi thôi. Khi đi kinh hành, nên vừa đi vừa nhìn giàn hoả (để thiêu tử thi) với nữa con mắt. Trên đường đi đến nghĩa địa, vị ấy phải tránh những chính lộ và theo con đường mòn. C`ần nhận kỹ những sự vật ở đấy vào lúc ban ngày để v`ề đêm, khỏi tưởng ra những hình thù ghê sợ. Ngay cả lúc phi nhân (ma) có đi vất vưởng vừa đi vừa rú lên, vị ấy cũng không được ném vật gì vào những h`ồn ma ấy. Không được bỏ công việc đi đến nghĩa địa dù chỉ một ngày. Những vị tụng đọc Tăng chi bộ kinh bảo, sau khi trải qua canh giữa tại nghĩa địa, hành giả được phép rời khỏi vào canh cuối. Không được ăn những thứ như bột mè, bánh bao, cá thịt, sữa, dâu... Những thứ ma ưa thích. Không được đi vào những gia đình. Đây là chỉ dẫn.

66. Khổ hạnh này cũng có 3 bực. Cấp 1 phải sống tại những nơi luôn luôn có việc thiêu đốt, tử thi và tang lễ. Cấp 2 được phép sống ở nơi chỉ có 1 trong 3 đi`ều ấy. Cấp 3 có thể sống tại 1 nơi chỉ có những đặc tính của một nghĩa địa như đã nói trên. Khi 1 trong 3 hạng người ấy có trú xứ tại

một nơi không phải nghĩa địa thì khổ hạnh bị phá. Những vị tụng đọc Tăng bộ chi thì bảo khổ hạnh bị phá vào ngày nào mà 1 trong 3 hạng ấy không đi đến nghĩa trang.

67. Những lợi ích như sau: Hành giả được sự tưởng niệm về cái chết, sống tinh tấn, tưởng bất tịnh luôn hiện tiền, tham dục biến mất vì luôn luôn thấy được thực chất của thân thể. Vị ấy có tỉnh giác cao độ, từ bỏ 3 kiêu mạn, về sự sống, tuổi trẻ và vô bịnh, chinh phục sợ hãi khiếp đảm, phi nhân tôn trọng vị ấy. Vị ấy sống đúng theo hạnh tri túc thiểu dục...

68.

Hành giả ở nghĩa địa
Ngủ cũng thường tinh tấn
Tử tưởng luôn hiện tiền
Tham dục nào bén mảng
Ý thức đời phù du
Tận trừ mọi kiêu mạn
Với người hướng Niết bàn
Hạnh này nhiều lợi lạc.

69. Xii. Khổ hạnh nghỉ đâu cũng được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi từ bỏ lòng tham đắm sàng toà" hoặc "Tôi giữ hạnh nghỉ đâu cũng được".

Người lập hạnh này phải bằng lòng với bất cứ chỗ nghi nào mình có được, khi người phân phối bảo: "Chỗ này thuộc về ông" vị ấy không được bảo người nào dời chỗ.

70. Có 3 cấp bực. Cấp 1 không được hỏi thăm về trú xứ dành cho mình, như: "Có xa không?" hoặc "Có quá gần không?" hoặc "Chỗ ấy nóng không?" hoặc "Chỗ ấy lạnh không?" Cấp 2 được phép hỏi nhưng không được đi quan sát trước. Cấp 3 thì được đem quan sát trước và nếu không thích, có thể chọn một chỗ ở khác. Khi lòng tham đối với trú xứ khởi lên trong tâm những vị này, thì khổ hạnh bị hỏng. Đây là phá giới ở khổ hạnh này.

71. Có những lợi lạc như sau vị ấy làm đúng lời khuyên "Vị tỳ kheo nên hỷ túc với những gì mình có được" (*Vin. iv, 259*), có tâm nghĩ tưởng đến những người đồng phạm hạnh, từ bỏ so đo cao thấp, bỏ tâm thuận nghịch, đóng cái cửa tham muốn, sống theo hạnh thiểu dục tri túc...

72.

Người ở đâu cũng được
Hài lòng cái mình có
Ngủ nghỉ trong an lạc
Dù trên đệm cỏ khô
Không ham c`âu chỗ thấp xấu
Không ghét chỗ thấp xấu
Giúp đỡ bạn đ`ồng tu
Tỳ kheo còn ngơ ngáo
Bởi vậy người có trí
Hỷ túc với sàng toà
Đây hạnh đáng yêu mến
Được Thế Tôn khen ngợi

73. xiii. **Khổ hạnh ng`ồi** được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi sẽ không nằm" hoặc "Tôi giữ hạnh không nằm"

Hành giả có thể đứng hoặc đi bất cứ giờ nào trong đêm vì chỉ cấm nằm. Đây là chỉ dẫn.

74. Có 3 cấp bực. Cấp 1 không được dùng 1 chỗ tựa lưng hay dây vải băng ngang người hoặc nịt lưng (phòng khi ngủ bị té). Cấp 2 được dùng bất cứ thứ nào trong 3 loại ấy. Cấp 3 được dùng 1 chỗ tựa, 1 băng vải, 1 nịt lưng, 1 gối dựa, 1 "cái 5 chân" và 1 "cái 7 chân". Cái 5 chân là dụng cụ g`ồm 4 chân và chỗ dựa lưng (ghế tựa). Cái 7 chân là dụng cụ g`ồm 4 chân, chỗ dựa lưng và 2 bên có chỗ tỳ cánh tay (ghế dựa). Cái 7 chân là dụng cụ g`ồm 4 chân, chỗ dựa lưng và 2 bên có chỗ ghế như vậy đã được chế cho trưởng lão *Pìthàbhaya (Abhaya* ng`ồi ghế). Vị này chứng quả Bất hoàn trước khi viên tịch. Khi 1 trong 3 hạng người ấy nằm thì khổ hạnh của họ bị phá.

75. Những lợi ích như sau: xi`ềng xích trói buộc tâm, như "Vị ấy say mê lạc thú nằm dài, nghỉ ngơi, biếng nhác," bị cắt đứt, dễ chú tâm vào đ`ềmục thi`ền định, để tinh c`ần tinh tấn, phát triển hạnh tu.

76.

Ẩn sĩ ng`ồi kiết già
Bàn chân trên hai vế
Lưng thẳng ng`ồi bất động
Làm kinh động ác ma.
Không ưa thú nằm dài
Sa đoạ trong biếng lười

Tùy kheo ng`ơi an nghỉ
Sáng chói khổ hạnh lâm
Hỷ lạc siêu thế gian
Tuôn phát từ hạnh ấy
Người có trí do vậy
Yêu mến khổ hạnh ng`ơi.

Trên đây là luận v`êthọ giới, chỉ dẫn, cấp bực, sự vi phạm và những lợi lạc trong khổ hạnh ng`ơi.

77. Bây giờ, hãy luận v`ênhững điểm kế tiếp xem số 3, 4, 5, 6, 7.

78. V`êphương diện Ba tánh: Tất cả khổ hạnh của hữu học, phàm phu và A-la-hán đ`âu có thiện hay bất định, chứ không khổ hạnh nào bất thiện (bất định là trường hợp A-la-hán). Nhưng nếu có người bảo cũng có khổ hạnh bất thiện vì kinh nói: " Người có ác dục, làm m`ơi cho dục, trở thành một vị sống ở rừng" (*A. iii, 219*)... Thì nên trả lời: "Người nào có trú xứ trong rừng thì gọi là người ở rừng, nhưng vị ấy có thể là người có ác dục hay thiểu dục. Nhưng như đã nói (đoạn 11), những khổ hạnh ấy sở dĩ được gọi là đ`âu đà *(dhuta)* vì hành giả đã rũ sạch *(dhuta*) cấu uế bằng cách thọ trì một trong những khổ hạnh ấy. Không ai gọi là khổ hạnh vì người bất thiện có thể hành trì, mà đã bất thiện thì không thể rũ sạch được thứ gì để có thể gọi hạnh của kẻ đó làm là khổ hạnh. Và cái gì bất thiện thì không thể vừa rũ sạch lòng ham (y phục).... Vừa trở thành lối thực hành của đạo. Do đó, có thể bảo, không khổ hanh nào là bất thiện.

79. Những người cho rằng khổ hạnh là ở ngoài ba tánh (không thuộc thiện hay bất thiện hay bất định), thì không có khổ hạnh kể v`êý nghĩa *. (ám chỉ những vị ở *Abhayagiri* tại *Anuràdhapura*. Họ cho rằng khổ hạnh là một khái niệm chỉ có danh tướng *(nàma-pamatti),* mà như vậy thì cũng không thể có nghĩa rũ sạch cấu uế hay khả tính v`êsự thọ trì, vì theo ý nghĩa tối hậu, chúng phi hữu, vì khái niệm tà phi hữu). Do rũ sạch cái gì, mà một cái vốn phi hữu có thể được gọi là khổ hạnh? Vậy mà vẫn có câu "Bắt đ`âu thọ trì những khổ hạnh" (*Vin. iii, 15*) do đó thành mâu thuẫn.

Cho nên thuyết này (cho rằng khổ hạn không ở trong ba tánh) không thể chấp nhận.

80. 5. Kế tiếp, có sự phân biệt giữa ý nghĩa "người tu khổ hạnh", "người nói v`êkhổ hạnh", "các pháp khổ hạnh", "các khổ hạnh", và hạng người nào c`ân thực hành khổ hạnh.

81. Người **tu khổ hạnh** là người đã rũ sạch cấu uế. Người **giảng nói về khổ hạnh**: có người tu khổ hạnh mà không giảng về khổ hạnh, có người giảng về khổ hạnh mà không phải là người tu khổ hạnh, có người không giảng cũng không tu, có người vừa giảng vừa tu.

82. Một người đã rũ sạch những cấu uế nào một khổ hạnh, nhưng không khuyên dạy kẻ khác thực hành khổ hạnh, là hạng thứ nhất, như trưởng lão *Bakkula* (Bạc câu la). Người bản thân chưa tẩy sạch những cấu uế, mà chỉ khuyên dạy kẻ khác tu khổ hạnh, là như trưởng lão *Upananda*. Người không tu khổ hạnh cũng không dạy khổ hạnh, như đại đức *Làludàyin*. Người vừa tu khổ hạnh vừa dạy tu khổ hạnh, như bậc tướng quân Chánh pháp là tôn giả Xá Lợi Phất.

83. Những **pháp khổ hạnh**: là 5 pháp câu hữu với khổ hạnh: ít muốn, biết đủ, viễn ly, độc cư, và cái có đư?c nhờ các thiện pháp ấy.

84. **Ít muốn và biết đủ** là vô tham. **Độc cư và viễn ly** là: viễn ly thuộc về vô tham, độc cư thuộc vô si: "Cái có được nhờ các thiên pháp ấy", là trí, cái trí nhờ đó một người thực hành khổ hạnh, và kiên trì trong các đức tính khổ h?nh *(idamatthità: imenhi ku saladhammehiatthi: idam-athi)*. Ở đây, nhờ vô tham mà một người rũ bỏ tâm tham đối với những vật bị người rũ bỏ tâm tham đối với những vật bị cấm chỉ. Nhờ vô si, vị ấy rũ bỏ cái mặt nạ lừa dối khoác ở ngoài những vật ấy để che lấp sự nguy hiểm của chúng. Và nhờ vô tham, vị ấy rũ bỏ đam mê khoái lạc giác quan khi sử dụng những vật dụng hợp pháp. Nhờ vô si, vị ấy rũ bỏ sự say mê khổ hạnh khi thực hành khổ hạnh.

85. **Những khổ hạnh** là 13 hạnh đầu đà nói trên.

86. **Hạng người nào trên tu khổ hạnh**: Khổ hạnh thích hợp cho những cho những người nhiều tham và si. Vì sao? Vì việc tu khổ hạnh vừa là một tiến trình khó khăn, (xem Chương XXI, đoạn 117), vừa là một sự trú trong viễn ly: do khó tiến, mà tham giảm thiểu; do tinh cần trong viễn ly, si giảm thiểu. Hoặc hạnh ở rừng và ở gốc cây thích hợp cho người nhiều sân, vì sân giảm thiểu nơi một người ở những nơi không vướng vào xung đột.

87. 6-7. Theo nhóm và riêng biệt:

6. **Theo nhóm**, thì những khổ hạnh chỉ gồm có tám: ba chính và năm lẻ. Ba chính, là Khất từng nhà, nhất toạ thực, và ở ngoài trời. Hạnh khất thực từng nhà bao gồm trong hạnh nhất toạ thực. Và một người đã ở ngoài trời thì cần gì phải thọ giới ở gốc cây, hay giới nghỉ chỗ não cũng được? Bởi vậy, chỉ có ba khổ hạnh chính này, cùng với năm khổ hạnh riêng biệt là

ở rừng, mặc y phấn tảo, hạnh ba y, hạnh ngồi và hạnh ở nghĩa địa làm thành tám khổ hạnh mà thôi.

88. Lại nữa, chúng gồm bốn, hai liên hệ y phục, năm liên hệ thực phẩm, năm liên hệ trú xứ, và 1 liên hệ đến sự tinh cần (khổ hạnh **ngồi**) . Lại nữa, các khổ hạnh rút lại chỉ gồm hai: 12 hạnh thuộc về trú sự, và một về tinh cần. Và gồm hai, xét theo cái gì nên tu tập cái gì không nên. Khi một người tu khổ hạnh thấy đề tài quán tưởng của mình được tiến bộ, thì nên tu khổ hạnh, nhưng nếu không tiến bộ mà còn thối, thì không nên tu. Khi vị ấy thấy dù khổ hạnh hay không thiền quán vẫn tiến bộ, thì nên tu khổ hạnh vì lòng thương tưởng đến hậu lai. Và khi vị ấy thấy, dù tu khổ hạnh hay không, đề tài thiền quán vẫn không tiến bộ, thì vị ấy vẫn nên tu khổ hạnh, để tạo một thói quen tốt cho tương lại. Do đó, mà nói tất cả khổ hạnh chỉ gồm hai thứ.

89. Và tất cả khổ hạnh đều thuộc một loại, là tư tâm sở. Vì chỉ có một khổ hạnh, đó là cái ý chí, chí nguyện thọ trì. Sớ giải nói: "Chính tư tâm sở gọi là khổ hạnh".

90. 7. **Riêng biệt**, thì có 13 khổ hạnh cho tỷ kheo, 8 cho tỷ kheo ni, 12 cho sa di, 7 cho sa di ni và tịnh nữ, 2 cho nam, nữ cư sĩ. Như vậy tất cả 42.

91. Nếu có một nghĩa địa ở khoảng trống phù hợp với khổ hạnh ở rừng, thì một tỷ kheo có thể đồng lúc thực hiện cả 13 khổ hanh. Nhưng 2 khổ hạnh ở rừng và không ăn tán thực thì Luật cấm các tỷ kheo ni thực hành. Và cũng khó cho những vị này thực hành 3 khổ hạnh ở giữa trời, ở gốc cây và ở nghĩa địa, vì tỷ kheo ni không được ở 1 mình không có bạn ở chung, mà thực khó tìm được 1 người đồng một khuynh hướng thích nơi như vậy và cho dù có 1 người thì hành giả cũng không thoát khỏi tinh trạng phải sống chung với 1 người khác. Bởi thế, việc tu khổ hạnh của họ không đi đến đâu. Do vậy, khổ hạnh dành cho tỷ kheo ni rút lại còn 8, vì một số khổ hạnh không thể áp dụng cho nữ.

92. Từ khổ hạnh ba y, 12 khổ hạnh kia dành cho sa di, 7 khổ hạnh (8 khổ hạnh dành cho sa-di ni và tịnh nữ). Hai khổ hạnh hợp nhất toạ thực và ăn bằng bát là đặc biệt thích hợp cho nam nữ cư sĩ. Với cách ấy, có hai loại khổ hạnh.

93. Đến đây chấm dứt luận về những khổ hạnh được thọ trì để viên mãn các đức đặc biệt (ít muốn, biết đủ, v.v...) nhờ đó phát sinh thanh tịnh giới, như được tả trong thanh tịnh giới, như được tả trong thanh tịnh đạo,

đạo lộ được chỉ rõ trong bài kệ "Người trú giới có trí..." dưới ba đề mục Giới, Định và Tuệ.

Chương này được soạn để làm hoan hỷ những người lành.

***

Phần I: Định

Chương III - Mô Tả Định - Nhận Một Đề Mục Quán (Nghiệp xứ: Kammatthàna - gahana - niddesa)

***

1. Định được nói đến dưới danh từ tâm trong câu "tu tập tâm và tuệ" (Ch. I, 1). Định nên được tu tập bởi một người đã đứng vững trên đất giới được thanh tịnh nhờ những đức ít muốn, biết đủ... Và được viên mãn nhờ các khổ hạnh. Nhưng định ấy chỉ mới được nữa là tu tập. Do vậy, còn có loạt vấn đề sau đây mà mục đích là nêu rõ chi tiết về phương pháp tu tập định:

(i) Định là gì?
(ii) Định có nghĩa thế nào?
(iii) Đặc tính, bản chất, tướng trạng và nhân gần của định?
(iv) Có bao nhiêu loại định?
(v) Gì là cấu uế của định?
(vi) Gì làm định thanh tịnh?
(vii) Làm sao tu tập định?
(viii) Lợi ích tu tập định?

2. (i) Định là gì?

Định có nhiều thứ và nhiều phương diện. Một giải đáp nhằm bao quát mọi phương diện của định thì không thể nào hoàn tất được ý định nó mà cũng không chu toàn được mục đích của nó mà cũng không chu toàn được mục đích của nó và lại còn đưa đến sự tán loạn. Bởi thế, chúng ta tự giới hạn trong loại định ở đây gọi là sự **nhứt tâm có lợi ích**.

3. (ii) Định có những nghĩa như thế nào?

Nó được gọi là định, ***samàdhi*** với nghĩa tập trung (*samàdhàna)*. Tập trung là gì? Đó là sự xoay quanh (*àdhàna)* của tâm và tâm sở một cách đều đặn *(samam*) và chánh đáng *(sammà*) vào một đối tượng duy nhất. Bởi vậy, đấy là trạng thái nhờ đó tâm và tâm sở ở trong tình trạng quân bình,

chánh đáng, và đặt để hết vào một đối tượng duy nhứt, không phân tán hay xao lãng.

4. (iii) Đặc tính của Định là không phân tán. Bản chất hay nhiệm vụ nó là loại trừ phân tán. Tướng của nó là không tán loạn. Nhân gần của nó là lạc, do câu "Nhờ lạc, tâm vị ấy được định" (*D. i, 73*).

5. (iv) Có bao nhiêu loại Định?

1. Trước hết, nó thuộc **một loại,** với đặc tính không phân tán.

Hai loại

2. Định cận hành (*upcàra*) và định an chỉ (*appanà*).
3. Định thế gian và xuất thế gian.
4. Định có hỉ và câu hữu xã.
5. Định câu hữu lạc và câu hữu xã.

Ba loại

6. Định hạ, trung và thượng.
7. Có tầm, tứ v.v...
8. Định câu hữu lạc v.v...
9. Định có giới hạn, đại hành và vô lượng.

Định bốn loại

10. Định khó tiến và tuệ chậm...
11. Định có giới hạn với đối tượng hữu hạn...
12. Định phân loại theo các thiền chi.
13. Theo thối giảm, tù đọng...
14. Theo cõi.
15. Theo bốn như y túc.

16. **Định có 5 loại**, theo năm thiền.

6.

1) Định một loại, ý nghĩa đã nói.

2) Định 2 loại: **Cận hành định** là sự nhứt tâm đạt được nhờ các phương pháp: 6 tưởng niệm, tử tưởng, quán sự bình an, quán bất tịnh của đoàn thực, phân tích tứ đại; và sự nhứt tâm có trước định an chỉ. **Định an chỉ** là sự nhứt tâm theo liền sau công việc chuẩn bị, như luận nói: chuẩn bị cho sơ thiền là 1 duyên, kể như vô gián duyên, cho sơ thiền".

7. 3). Định **thế gian** là sự nhứt tâm có tánh thiện ở ba cõi dục, sắc, vô sắc. **Xuất thế gian là định thuộc thánh đạo.**

8. 4). **Định câu hữu hỉ** là sự nhứt tâm ở hai thiền đầu trong bốn thiền hoặc ba thiền đầu trong năm thiền. **Định không hỉ** là sự nhứt tâm trong hai

thiền cuối. Nhưng cận hành định thì có thể có hỉ hoặc không hỉ.

9. 5). **Định câu hữu lạc** là sự nhứt tâm ở hai thiền đầu trong bốn thiền và ba thiền đầu trong năm thiền. **Định câu hữu xả** là định trong một thiền còn lại (ở cả hai hệ thống 4 và 5 thiền). Định cận hành có thể câu hữu lạc hoặc câu hữu xả.

10. 6). Định ba loại thứ nhứt, định mới đạt được là thấp, chưa được phát triển là trung bình, đã thuần thục đến mức chủ là cao.

11. 7). Thứ 2, định có tầm, tứ là định ở sơ thiền, và định cận hành. **Không tầm có tứ** là định ở nhị thiền trong năm thiền. Vì khi môït người thấy nguy hiểm trong tứ thì chỉ mong bỏ tầm khi vượt qua sơ thiền và bởi thế đạt đến định không tầm có tứ. Định **không tầm, tứ** là sự nhứt tâm ở ba thiền còn lại khỏi từ nhị thiền trong bốn thiền và tam thiền trong năm thiền. (*Xem D. ii, 219*)

12. 8). Thứ ba, **định câu hữu hỉ:** Định ở hai thiền đầu trong bốn thiền hay ba thiền đầu trong năm thiền. Định **câu hữu lạc** là định ở các thiền vừa kể, và định ở tam thiền trong hệ thống bốn thiền và tứ thiền trong hệ thống năm thiền. Định **câu hữu xả** là định ở thiền cuối cùng trong cả hai hệ thống. Định cận hành có thể câu hữu với hỉ, lạc; có thể câu hữu xả.

13. 9). Thứ tư, định **có giới hạn** là sự nhứt tâm trong cận hành định. **Định đại hành** là sự nhứt tâm trong thiện tâm thuộc sắc giới và vô sắc giới. **Định vô lượng** sự nhứt tâm liên hệ đến 8 thánh đạo.

14. 10). **Định bốn loại** là:

- khó tiến, lâu đắc,
- khó tiến, mau đắc,
- dễ tiến, lâu đắc, và
- dễ tiến mau đắc.

15. Sự phát triển mức tập trung kể từ phản ứng tâm ý đầu tiên đến khi phát sinh cận hành, gọi là **tiến** và tuệ phát sinh từ cận hành đến an chỉ, gọi là **đắc**. Sự tiển triển này khó khăn đối với một số người, dễ bởi sự phản kháng dai dẳng của những pháp đối nghịch, những triền cái, v.v... Đối với một số khác thì dễ, vì không gặp những khó khăn trên, sự chứng đắc cũng vậy.

16. Khi một người tu tập những pháp không thích hợp, thì khó tiến lâu đắc. Khi tu pháp thích hợp, thì dễ tiến mau đắc. Nhưng nếu lúc đầu tu pháp không thích hợp, sau tu pháp thích hợp, hoặc ngược lại, thì như vậy là hỗn hợp. (Về các pháp thích hợp, không thích hợp sẽ nói ở Ch. IV đoạn 35 trở

đi). Nếu khởi sự tu khi chưa làm công việc chuẩn bị, là trừ khử các chướng ngại, v.v..., thì khó tiến, ngược lại thì dễ tiến. (Ch. IV 20) Nếu không hoàn tất thiện xảo về định **an chỉ** thì lâu đắc, và ngược lại thì mau. (thiện xảo về định an chỉ, sẽ nói ở Ch. IV. 42).

17. Ngoài ra bốn loại định này còn kể theo tham và si, và tùy theo hành giả đã lập chỉ và quán hay chưa. Nếu hành giả nặng tham dục, thì rất khó tiến, nếu không nặng, thì dễ tiến. Nếu hành giả nặng về si, thì tuệ lâu đắc, ngược lại thì mau đắc. Nếu không tập tịnh chỉ thì khó tiến, đã thực tập tịnh chỉ thì dễ tiến. Nếu không tập tuệ quán thì lâu đắc, đã tập thì mau đắc.

18. Lại còn phân theo cấu uế và các căn. Nếu cấu uế sắc mạnh, căn chậm lụt thì khó tiến và lâu đắc; nếu căn linh lợi thì mau đắc. Nếu cấu uế yếu, căn cũng cùn nhụt, thì dễ tiến và lâu đắc, nhưng nếu căn linh lợi thì mau đắc.

19. Bởi vậy về phương diện tiến triển, chứng đắc này, khi một người đạt đến định với sự tiến triển khó khăn và tuệ (thắng trí) chậm lụt, thì định ấy gọi là **Định khó tiến lâu đắc**. Tương tự với ba trường hợp kia.

20. 11). Thứ hai, bốn loại là định giới hạn với một đối tượng hữu hạn, định có hạn với một đối tượng vô hạn, định vô hạn với một đối tượng hữu hạn, và định vô hạn với một đối tượng vô hạn. **Hữu hạn** là định không quen thuộc và không thể là điều kiện cho một thiền cao hơn. Có đối tượng không nới rộng, là định với **đối tượng hữu hạn**. (Ch. IV, 126). Khi định có tính cách quen thuộc, khéo tu tập, và làm điều kiện cho một thiền cao hơn thì gọi là **định vô hạn**. Định phát sinh với một đối tượng nới rộng, gọi là **định với đối tượng vô hạn**.

21. 12). Định bốn loại thứ ba: đó là sơ thiền gồm năm thiền chi là tầm, tứ, hỉ, lạc, định, đạt đến sau khi trừ bỏ năm triền cái. Nhị thiền còn ba thiền chi, bỏ tầm và tứ. Tam thiền còn hai thiền chi, bỏ hỉ. Tứ thiền bỏ lạc, còn hai yếu tố là định và xả.

22. 13). Định bốn loại thứ tư, là định dự phần vào **thối giảm**, dự phần vào **tù đọng**, dự phần vào **phân tích** *(vissesa)*, và dự phần vào **thể nhập** *(nibbedha)*. Dự phần vào thối giảm là có thể đưa đến sự ngược lại (tán loạn). Dự phần vào tù đọng là sự dừng lại (trú) của niệm tương ưng với định ấy. Dự phần vào phần tích là đạt đến sự phân biệt cao hơn. Dự phần vào thể nhập là có thể đạt đến tưởng và tác ý câu hữu với ly dục. "Khi một người đắc sơ thiền mà có thể tưởng và tác ý câu hữu với dục, thì tuệ của vị ấy dự phần vào thối giảm. Khi niệm tương ưng với định ấy đứng lại, thì

tuệ dự phần vào tù đọng. Khi vị ấy có thể tưởng và tác ý không câu hữu với tầm, thì tuệ vị ấy dự phần vào thắng giải? *(Visesa)*. Khi vị ấy có thể tưởng và tác ý câu hữu với vô dục, hướng đến ly tham, thì tuệ vị ấy dự phần vào thể nhập *(nibbedha)*". (*Vbh. 330*). Những định liên hệ đến bốn thứ tuệ này cũng có bốn.

23. 14). Định bốn loại thứ năm: định dục giới, sắc giới, vô sắc giới, và định liên hệ tám thánh đạo. **Định dục giới** là tất cả loại định cận hành. Ba loại kia là sự nhứt tâm thuộc thiện tương ưng với thiền **sắc giới**, **vô sắc** và thiền thuộc **đạo lộ**.

24. 15). Bốn loại thứ sáu: là định đạt được nhờ tinh cần nhiều, nhờ nhứt tâm, tinh tiến hay trạch pháp nhiều.

25. 16) Định năm loại: theo năm thiền khi phân nhị thiền làm hai, là thiền không tầm có tứ, và không tầm không tứ (gọi là nhị thiền và tam thiền ở hệ thống năm thiền).

26. (v) Cái gì làm ô nhiễm Định? (vi) Cái gì làm nó thanh tịnh? *Vibhanga* nói là cấu uế là trạng thái dự phần vào thối giảm, thanh tịnh là trạng thái dự phần vào thắng giải *(visesa)*. Thối giảm là "Khi một người đắc sơ thiền, mà có thể tưởng là tác ý câu hữu với dục, tuệ vị ấy dự phần vào thối giảm". Và trạng thái dự phần vào thắng giải là "Khi vị ấy có thể tác lý và tưởng không câu hữu với tầm".

27. (vii) Làm thế nào tu tập Định?

A. Tóm tắt:

Phương pháp tu tập loại định liên hệ tám thánh đạo (xuất thế) bao gồm trong phương pháp tu tập tuệ (Ch. XXII), vì trong khi tu tuệ, định cũng được phát triển. Bởi thế ở đây ta không bàn đến sự tu tập định xuất thế.

28. Nhưng định thế gian phải được tu tập bởi một người đã đứng vững trên đất giới có giới hoàn toàn thanh tịnh như đã mô tả. Vị ấy phải đoạn trừ mười chướng ngại, gần gũi thiện tri thức, người cho một đề tài thiền quán, phải nắm lấy một trong bốn mươi đề tài, cái nào thích hợp với cả tính hành giả. Sau đó phải tránh ngôi chùa không thuận lợi, đến sống tại một thuận lợi cho sự tập định. Rồi phải trừ khử các chướng ngại phụ thuộc và không bỏ qua bất cứ một chỉ dẫn nào.

B. Khai triển chi tiết:

29. **Mười chướng ngại**. Đó là: trú xứ, gia đình, lợi dưỡng, đồ chúng, việc xây cất, du lịch, quyến thuộc, ưu não, sách vỡ, thần thông.

30. **1) Trú xứ:** Có thể là một phòng nhỏ trong nhà, một cái chòi, một tu viện. Đây không phải là một chướng ngại cho tất cả mọi người. Nó chỉ là một chướng ngại cho người bận tâm việc xây cất đang tiến hành ở đấy, hoặc có nhiều đồ đạc ở đấy, hoặc bận rộn vì một công việc liên hệ đến chỗ ấy.

31. Có câu chuyện như sau. Hai thiện nam tử rời khỏi *Anuradhapura* để xuất gia tại tu viện *Thùpàtàma*. Một người học hai tạng Pháp và Luật, sau khi mãn năm tuổi hạn, dự lễ tự tứ rồi đến một nơi tên nơi *Pàcìnakhandaràjà*. Vị kia ở nguyên tại chỗ. Khi người ra đi đến *Pacìna* lưu lại một thời gian lâu, trơ thành một trưởng lão, vị ấy nghĩ: "Chỗ này an cư rất tốt. Ta sẽ đi mời bạn". Bởi thế vị ấy ra đi đến *Thùpàràma*. Khi đến nơi, một trưởng lão đồng hàng ra đón, cầm bát và thi lễ.

32. Vị khách tăng đi vào chỗ trú dành cho mình. Ông nghĩ: "Chắc bạn ta sẽ đem cho ta ít bơ hoặc nước ngọt, hay cái cái gì để uống. Vị ấy ở đây đã lâu". Đêm ấy, ông không được một thứ gì. Buổi sáng, trưởng lão lại nghĩ: "Bạn sẽ gởi đến cho ta cháo và thức ăn nhận được từ nh?ng ngoại hộ cư sĩ". Khi không có ai mang gì đến, trưởng lão nghĩ: "Không có ai mang đến. Có lẽ họ sẽ cúng khi chúng ta đi vào thành". Sáng sớm, các đại đức cùng vào thành. Khi họ đã đi hết một con đường phố và chỉ được muỗng cháo, họ ngồi tại một nhà mát để uống cháo ấy.

33. Vị khách tăng nghĩ: "Có lẽ không có sự bố thí từng người. Khi đến giờ ăn, chắc người ta sẽ cho món ăn đặc biệt". Khi đến giờ, họ cũng chỉ ăn cái gì đã xin được trong khi đi khất thực. Khách tăng hỏi: "Bạch đại đức, tại sao vậy? Ngài sống kiểu đó suốt năm sao? - "Vâng, hiền giả". -"Bạch đại đức, *Pàcìnakhandaràjà* rất tiện nghi, chúng ta hãy đến đấy". Khi trưởng lão khách tăng rời khỏi đô thị bằng cửa nam, thì, gặp bạn đang đi trên đường. Trưởng lão hỏi: "Bạch đại đức, đi đâu vậy?"- "Thế không phải hiền giả đã khuyên tôi đi *Pacìnà* sao? - "Nhưng, sao lại như thế? Đại đức không có một vật dụng nào cả, tại một nơi đã ở lâu đến thế?" - "Đúng thế, hiền giả. Giường và ghế thuộc của tu viện, đã được để lại đúng chỗ của nó.. Không có vật gì khác". -"Nhưng bạch đại đức, tôi đã quên lại đấy chiếc gậy chai dầu, và túi đựng dép. "- "Hiền giả đã tích trử nhiều đến thế, chỉ mới ở một ngày?" "Vâng thưa đại đức".

34. Vị trưởng lão khách rất hài lòng tán thán: "Đối với những người như hiền giả, thì các nơi đều là trú xứ ở rừng. Tu viện *Thùpàràma* là nơi xá lợi của bốn đức Phật được tôn thờ, có sự nghe Pháp thích đáng trong điện

Brazen có Đại diện để chiêm ngưỡng, và có thể thăm viếng các trưởng lão. Nó giống như thời Phật tại thế. Chính ở đấy, bạn nên sống". Hôm sau, trưởng lão ôm y bát ra đi một mình. Trú xứ không là một chướng ngại cho một người như vậy.

35. **2). Gia đình** gồm những quyến thuộc hoặc những cư sĩ ngoại hộ. Bởi vì, ngay cả gia đình thí chủ cũng là một chướng ngại cho những người nào sống liên hệ mật thiết với họ theo kiểu mà kinh mô tả: "Vị ấy, vui khi chúng vui". (*S. ii, 11*), một người không đi đến một tu viện để nghe Pháp nếu không có những người trong gia đình thí chủ đi theo. Nhưng ngay cả cha mẹ cũng không là chướng ngại cho một người như tỷ kheo trẻ cháu của một trưởng lão ở tu viện *Korandaka*.

36. Đại đức đến *Rohana* để học. Chị của trưởng lão luôn luôn hỏi tin tức con trai. Bởi thế, một ngày kia, trưởng lão đi *Rohana* để đưa cháu về.

37. Vị đại đức Tỳ kheo trẻ cũng nghĩ "Ta ở đây đã lâu, bây giờ ta có thể đi thăm y chỉ sư của ta và thăm bà tín nữ ra sao". Rồi đại đức rời *Rohana*. Hai thầy trò gặp gỡ trên bờ sông *Mahaveli* đại đức hầu trưởng lão dưới gốc cây. Khi được hỏi: "Con đi đâu? Đại đức nói ra ý định của mình. Trưởng lão nói: "Con làm phải đấy. Bà tín nữ cứ hỏi thăm con hoài nên ta phải đến đây. Con đi đi, ta sẽ ở lại chỗ này an cư mùa mưa". Và trưởng lão bảo tỷ kheo ra đi. Đại đức đến tu viện vào đúng ngày để an cư mùa mưa. Trú xứ dành cho đại đức tình cờ lại là trú xứ của phụ thân đại đức đã nhận trách nhiệm cúng dường.

38. Hôm sau, thân phụ đại đức đến nơi hỏi: "Bạch chư đại đức trú xứ chúng tôi cúng rơi vào tay người nào vậy?" Khi ông được biết nó rơi vào một khách tăng trẻ, ông đến bên vị ấy đảnh lễ và thưa: "Bạch đại đức, có một tục lệ bắt buộc đối với vị nào an cư tại trú xứ chúng tôi". -"Lệ ấy như thế nào?"- " Đó là, chỉ nhận đồ ăn khất thực tại nhà chúng tôi suốt ba tháng mùa mưa, và cho chúng tôi được biết ngày nào sẽ ra đi, sau lễ Tự tứ". Đại đức im lặng nhận lời. Cư sĩ trở về bảo vợ: "Có một đại đức khách tăng đã ở trong trú xứ của chúng ta để an cư mùa mưa. Bà hãy săn sóc vị ấy chu đáo". Bà vâng lời, sửa soạn những thức ăn loại cứng và loại mềm cho tỷ kheo. Mặc dù đại đức đi đến nhà cha mẹ, vào giờ ăn, mà không ai nhận ra.

39. Sau khi đã khất thực ở đấy ba tháng mùa mưa, đại đức báo tin sắp ra đi. Bà con bảo: "Bạch đại đức, xin hãy lưu lại đến mai". Hôm sau, họ mời đại đức, cúng một tảng đường và chín mét vải, và để đại đức ra đi. Đại đức chúc lành cho họ, rồi trở về *Rohana*.

40. Y chỉ sư của đại đức đã xong lễ Tự tứ, đang trên đường về. Họ gặp nhau tại chỗ trước kia. Đại đức làm những bổn phận của người đệ tử dưới gốc cây. Vị trưởng lão hỏi: "Con có gặp bà tín nữ không?" -"Bạch, có". Và kể cho trưởng lão nghe những gì đã xảy ra. Rồi đại đức thoa dầu vào chân thầy, làm một thứ nước đường cho ngài, và cúng dường ngài chín mét vải. Sau khi đảnh lễ trưởng lão, đại đức bạch: "Chỉ có *Rohana* là thích hợp cho con", và ra đi. Trưởng lão cũng trở về tu viện của ngài, và hôm sau đi vào làng *Korandaka*

41. Chị của trưởng lão đứng ngóng trên đường mà nghĩ: "Em ta sẽ đến cùng với con ta". Khi bà thấy trưởng lão đến có một mình, mới nghĩ: "Ôi chắc con ta chết rồi". Và ngã lăn ra dưới chân trưởng lão, khóc than kể lễ.. Nghĩ rằng vì hạnh thiểu dục mà tỳ kheo trẻ đã ra đi không loan báo, trưởng lão an ủi bà tín nữ và kể cho bà nghe những gì đã xảy ra, rồi rút tấm vải kia cho bà xem.

42. Bà mẹ an lòng, quỳ gối hướng về con đường mà con bà đang đi, và bảo: "Chắc hẳn, Thế Tôn đã chỉ dạy con đường của các thánh tài, biết đủ đối với bốn vật dụng và ham thích tu tập, khiến cho một tỳ kheo như con ta đã trở thành một bậc Thân chứng. Bởi thế mặc dù vị ấy ăn trong nhà cha mẹ suốt ba tháng, mà không bao giờ nói, con là con của mẹ, hay mẹ là mẹ của con! Ôi thật là một con người kỳ diệu". Ngay cả cha mẹ cũng không là chướng ngại, đối với một người như vậy, nói gì đến thí chủ.

43. **3). Lợi dưỡng**: là bốn vật dụng. Làm sao chúng thành chướng ngại? Bất cứ một tỷ kheo xứng đáng đi đâu, người ta cũng cúng dường th?t nhiều vật dụng. Vì cứ phải chúc lành cho họ, nói pháp cho họ vị ấy không có dịp nào để làm các việc của nhà khổ hạnh. Từ sáng sớm đến tối mịt, vị ấy không có lúc nào gián đoạn sự tiếp xúc với bổn đạo. Lại nữa, mới vừa tảng sáng, những người khất thực ưa béo mập đã đến bảo, "Bạch Đại đức, nam cư sĩ X, nữ cư sĩ Y... đạo hữu nọ, con gái đạo hữu kia, muốn gặp đại đức", và vì sẵn sàng để ra đi, nên vị ấy nói: "Hãy đem y bát, hiền giả,". Cứ thế, vị ấy luôn luôn trong trình trạng khẩn trương. Như thế, tứ sự cúng dường trở thành một chướng ngại cho vị ấy. Vị ấy nên rời đoàn nhóm mà ra đi một mình, đến một chỗ nào không ai biết, đấy là cách chấm dứt trở ngại.

44. **4). Đồ chúng** là một nhóm học trò kinh hay luận. Nếu vị dạy dỗ, trả lời những câu hỏi của đám này, mà không có thì giờ thì hành sa môn hạnh, thì đồ chúng ấy trở thành một chướng ngại. Vị ấy nên trừ chướng ngại ấy

bằng cách sau. Nếu những tỷ kheo đã học xong phần chính chỉ còn một ít, thì nên dạy cho xong mà đi vào rừng. Nếu chỉ mới học một ít, còn lại nhiều, thì vị ấy nên đi đến một giáo thọ sư khác ở cách không quá một lý và nhờ dạy tiếp. Nếu không tìm ra vị nào thay, thì nên giã từ lớp học để làm phận sự mình.

45. **5). Xây cất**: là làm nhà mới. Người lo việc này phải biết rõ vật liệu đã mua, chưa mua, phải trông coi cái gì đã làm xong, chưa xong, cho nên công việc này luôn luôn bận rộn. Nên trừ chướng ngại bằng cách, nếu còn lại ít thì nên làm cho xong; nếu còn nhiều, nên giao lại cho chúng tăng khi đó là cơ sở chung, còn nếu là của riêng, thì nên giao cho người tín cẩn, hoặc bỏ lại cho tăng đoàn mà đi.

46. **6). Du lịch** là đi xa. Nếu có người xin thọ giới xuất gia ở một nơi khác, hay nếu tại đấy có một vật dụng không thể thiếu, thì nó sẽ thành một chướng ngại nếu vị ấy đi vào rừng tu trong khi chưa làm chuyến du hành đến chỗ ấy. Vị ấy sẽ khó xua đuổi ý nghĩ về cuộc hành trình, do đó nên làm xong cuộc hành trình ấy trước khi vào rừng.

47. **7). Quyến thuộc**: ở tu viện, thì đó có nghĩa là vị giáo thọ sư, y chỉ sư, đồng trú, đệ tử, đồng giáo thọ sư, đồng y chỉ sư. Ở nhà, thì đó là cha mẹ, anh em v.v... Khi những người này lâm bệnh thì đó là một chướng ngại cho tỷ kheo. Bởi thế, chướng ngại này cần trừ bằng cách chữa lành người bệnh.

48. Khi y chỉ dư lâm bệnh, tỷ kheo phải suốt đời trông nom nếu bệnh không chống khỏi. Cũng thế, đối với vị thầy lúc xuất gia, lúc thọ giới, vị đồng trú, những đệ tử mà vị ấy đã thâu nhận xuất gia, và đối với đồng y chỉ sư. Nhưng đối với giáo thọ sư, đối với học trò mà ta dạy giáo lý, và đối với những người đồng học (đồng học thọ sự) thì mên săn sóc họ bao lâu lớp học còn tiếp tục, và nếu có thể, thì cứ tiếp tục săn sóc sau đó.

Mẹ và cha cần đối như y chỉ sư. Nếu cha mẹ ở trong thành, và cần sự giúp đỡ, thì phải giúp. Nếu các vị không có thuốc men phải cung cấp thuốc của mình. Nếu không có, hãy đi xin để cung cấp. Nhưng nếu anh chị em bệnh, chỉ nên để họ dùng cái gì của họ. Nếu họ không có, thì nên đem của riêng tạm cho dùng, sau lấy lại. Nếu không lấy lại được cũng không nên phàn nàn. Không được cho hay chế thuốc cho chồng của em gái hoặc chị, nhưng có thể đưa cho em gái, chị mà bảo "Hãy đưa cho chồng của em (hay chị) dùng". Đối với vợ của anh hoặc vợ của em trai cũng vậy, nhưng với

cháu thì tỷ kheo được phép cho thuốc, chế thuốc, vì chúng có liên hệ máu mủ.

50. **8). Ưu não** là bất cứ loại bệnh nào, khi đau đớn thực sự là một chướng ngại, nên thuốc men. Nếu bệnh vẫn không khỏi sau khi chữa thuốc vài ngày thì hãy làm phận sự của nhà khổ hạnh sau khi nói với cơ thể: "Ta không phải là đầy tớ của ngươi. Ta đã chịu đau khổ vì bảo trì người qua cái vòng tử sinh bất tận.

51. **9). Sách vở** là trách nhiệm đối với kinh điển. Đây chỉ là chướng ngại với người luôn bận đọc tụng mà thôi. Về điểm này, có câu chuyện sau. Khi trưởng lão *Revata* ? xứ Đồi được đại đức *Revata* người tụng đọc Trung bộ kinh là một trách nhiệm nặng nề, hiền giả. Khi một người đang học thuộc lòng 50 kinh đầu tiên, vị ấy còn trước mặt 50 kinh chặn giữa, khi đang học 50 kinh sau cùng. Làm sao hiền giả có thể khởi sự một đề tài thiền định?". - "Bạch đại đức, khi tôi đã nhận một đề tài, thì tôi sẽ không dành lại kinh điển nữa". Vị ấy nhận đề mục thiền và trong 19 năm không tụng đọc, đã chứng quả La hán vào năm thứ 20. Ông bảo những tỷ kheo đến tụng đọc "Chư hiền, ta đã không nhìn đến kinh điển 20 năm nay, nhưng vẫn quen thuộc. Chư hiền cứ khởi sự". Và từ đầu đến cuối, trưởng lão tụng đọc không bị vấp một âm nào.

52. Trưởng lão *Mahà -Nàga* ở *Karuliliyari* cũng vậy, để kinh qua một bên 18 năm trời, sau đó ông tụng *Dhàtukathà* cho các tỷ kheo nghe không sai một chữ.

53. Trong đại tu viện, trưởng lão *Abhaya* bảo đánh trống tuyên bố: "Tôi sẽ trình bày Ba tạng trong vòng những vị tinh thông Năm bộ kinh" và việc này xảy ra trước khi ông học luận sớ. Chúng tỷ kheo bảo: "Đó là giáo lý của những bậc thầy nào? Trừ phi ngài đưa ra giáo lý của những bậc thấy, chúng tôi không để ngài nói". Vị y chỉ sư của trưởng lão cũng hỏi: "Hiền giả, đã cho đánh trống chưa?" -"Bạch, đã" -"Vì lý do nào?" -"Bạch, con sẽ giảng kinh" -"Hiền giả, các bậc thầy giải thích đoạn này thế nào"" -"Như thế này, bạch đại đức". Vị y chỉ sư không bằng lòng, hùm một cái. Ba lần "hùm". Rồi ông bảo: "Hiền giả, giải thích đầu tiên của ông là cách giảng của những bậc thầy, nhưng vì ông đã không thật sự nghe nó từ miệng một bậc Thầy, nên đã không thể giữ vững lập trường, rằng những bậc Thầy nói như vậy. Hãy đi học với những bậc Thầy đi". -"Bạch đại đức con sẽ đi đâu?" -"Có một trưởng lão tên *Mahà Dhammara* (Đại Pháp hộ) ở tu viện *Tulàdhàra -pabbata* xứ *Rohana* bên kia sông *Mahaveli*. Vị ấy biết rõ tất cả

kinh điển. Hãy đến vị ấy". Trưởng lão *Abhaya* vâng lịnh ra đi. Đến nơi, sau khi làm lễ, ông trình bày lý do. Trưởng lão Đại pháp Hộ bảo: "Tôi đã không xem kinh điển ba chục năm nay. Nhưng hiền giả hãy đọc lại buổi tối, và sáng ngày ta sẽ giảng. *Abhaya* vâng lời.

54. Những cư dân trong làng dựng một lều trại lớn trước trú xứ của ngài, ngày ngày chúng đến nghe pháp. Ban ngày, vị trưởng lão giảng những gì ngài đã nghe đọc về đêm, cho đến cuối cùng, hoàn tất việc giảng dạy. Rồi ngài trải một chiếc chiếu trước mặt Abhaya, ngồi xuống mà bảo: "Hiền giả hãy giảng cho tôi một đề tài thiền định". -"Đại đức nói gì? Chẳng phải tôi đã học mọi sự từ nơi ngài, hay sao? Tôi có thể nói một điều gì cho ngài, mà ngài không biết rồi?" Vị trưởng lão nói: "Con đường này khác, đối với một người đã thực sự du hành trên đó. *Abhaya* lúc đó dường như là một bậc Dự lưu.

55. Khi trưởng lão *Abahya* đã cho thầy của ông một đề tài, ông trở về *Anuràdhapura*. Về sau, trong khi đang giảng pháp trong điện *Brazen*, ngài nghe tin vị trưởng lão đã nhập niết bàn. Ngài liền bão: "Chư hiền, A-la-hán đạo thích hợp cho vị thầy của chúng ta. Ngài thật là một bậc chân trị thức. Ngài ngồi giữa chiếu, trước mặt chính học trò của mình và bảo: hãy giảng cho tôi một đề tài thiền quán. Chư hiền, A-la-hán đạo thích hợp của vị Thầy chúng ta". Đối với những bậc ấy, sách vở không là một chướng ngại.

10). Thần thông là phép lạ của phàm phu, rất khó duy trì như một đứa trẻ còn nằm ngửa hay một con thỏ con, 1 vật nhỏ cũng làm nó tan vỡ được. Nhưng đó là một chướng ngại cho tuệ chứ không phải cho định, vì nhờ định mà có thần thông. Bởi thế, phép lạ hay thần thông là những chướng ngại mà người tầm cầu tuệ phải trừ khử, còn các chướng ngại khác là những thứ mà người tầm cầu định phải trừ.

Trên đây là giải thích chi tiết về các chướng ngại.

57. **Gần gũi thiện tri thức, người cho một đề tài** (đ. 28): những đề tài thuộc hai loại, đó là đề tài có lợi ích chung và đề tài đặc biệt.

Quán tâm trừ, và niệm về cái chết là những phép quán có lợi ích phổ quát. Có thể kể thêm quán bất tịnh.

58. Khi một tỷ kheo nắm lấy một đề tài thiền quán, trước hết vị ấy phải phát triển từ tâm đối với tăng đoàn trong giới vức, ban đầu trưởng đến các tỷ kheo trong chùa như sau: "Mong các tỷ kheo được an vui, thoát khổ". Rồi nên trải tâm ấy rộng ra đến tất cả chư thiên ở trong giới vức, đến những cư dân trong làng, nơi vị ấy thường khất thực, rồi đến tất cả mọi

người ở đấy và tất cả chúng sinh phụ thuộc. Với tâm từ đối với chúng tỷ kheo, vị ấy phát sinh lòng tự ái với những người đồng trú, trở nên dễ sống chung. Với tâm từ đối với chư thiên trong giới vức, vị ấy được thiên thần hộ trì bằng những người vị ấy lui tới khất thực, vị ấy được họ giúp đở tứ sự một cách hợp pháp. Với tâm từ đối với mọi người quanh đấy, vị ấy đi đâu cũng không bị chán ghét, vì được người ta tin tưởng. Với tâm từ đối với tất cả chúng sinh, vị ấy có thể đi ta bà khắp nơi không bị cản trở.

Với tử tưởng, nghĩ rằng "Ta sẽ chết" vị ấy từ bỏ sự tầm cầu bất đáng và ý thức tỉnh giác tăng thạnh, vị ấy sống không ràng buộc.

Khi tâm vị ấy thường quán bất tịnh, thì cả đến những đối tượng ở cõi trời cũng không cám dỗ được vị ấy khởi tham.

59. Những quán tưởng trên, như vậy, có ích lợi phổ quát. Chúng được gọi là những đề tài thiền định vì cần tu tập thường xuyên, chúng rất đáng muốn do bởi lợi ích lớn lao của chúng.

60. "Đề mục thiền đặc biệt" là 40 đề tài thích hợp với cá tính từng người. Nó "đặc biệt" *(pàrihàriya)* vì vị ấy phải **mang** *(pariharitabbattà)* nó luôn theo mình, và vì nó là nhân gần cho một giai đoạn tu tập cao hơn. Người cho một đề tài thuộc hai loại nói trên, là **người cho đề tài thiền**.

***

61. **Thiện tri thức** là người có những đức tính:

Được kính trọng yêu mến
Biết nói và chịu nghe
Lời thốt ra sâu sắc
Không vô cớ buộc ràng (*A. iv, 32*)

Người ấy hoàn toàn quan tâm đến sự an lạc và thích tiến bộ.

62. Do câu: "Này *Ananda*, nhờ Ta làm thiện tri thức cho chúng, mà những hữu tình bị sinh tử được thoát ly sinh tử" (*S. i, 88*), ta thấy chỉ có Đức Phật, đấng Toàn Giác, mới có được tất cả điều kiện của một bậc thiện tri thức. Bởi thế khi Ngài còn ở đời, chỉ có một đề mục thiền được nhận trước mặt Thế Tôn, mới là một đề mục được nhận một cách tốt đẹp. Sau khi Ngài nhập niết bàn có thể nhận từ một vị Thánh đệ tử còn sống. Khi những vị này cũng không còn, hãy nhận từ một vị đã sạch lậu hoặc, một vị nhờ đề mục đặc biệt ấy đã chứng bốn thiền, năm thiền đã đạt đến lậu tận bằng cách tăng trưởng trí huệ có thiền làm nhân.

63. Nhưng làm thế nào một vị đã đoạn tận lậu hoặc tuyên bố: "Ta là người đã đoạn tận lậu hoặc?" Tại sao không? Vị ấy tuyên bố như vậy khi

biết chắc rằng những chỉ giáo của ông sẽ được thi hành. Như trưởng lão *Assagutta* đã trải chiếu ngồi kiết già giữa hư không để giảng một đề tài thiền quán cho một tỷ kheo khởi sự tu tập đề tài ấy, vì biết vị này sẽ làm theo lời dạy của ông.

64. Vậy, nếu có một vị đã đoạn tận lậu hoặc thì tốt. Nếu không, thì hãy nhận đề tài nơi một vị Bất hoàn, một vị Nhất lai, một vị Dự lưu, một người thường nhưng đã đắc thiền, một người thông ba tạng, hai tạng, một tạng, một người thông năm bộ *Nikàya*, một *Nikàya* cùng với sớ giải, hoặc một người cẩn trọng. Vì một bậc thầy cẩn trọng thì biết rõ kinh điển, giữ gìn gia tài Phật Pháp, bảo trì truyền thống, vị ấy sẽ theo quan điểm của bậc Thầy hơn là theo ý riêng. Do vậy, cổ đức đã nói lên ba lần: "Một người cẩn trọng sẽ giữ gìn kho báu".

65. Những người nói trên, khởi từ vị đã đoạn tân lậu hoặc, chỉ nói đến con đường mà chính họ đã đạt đến. Nhưng với một vị đa văn, thì những chỉ dạy và giải đáp được thanh lọc nhờ đã đến gần nhiều bậc Thầy, và bởi thế, vị nầy sẽ giải thích một đề tài thiền quán bằng cách nêu rõ một lối đi rộng, như một thớt voi lớn đi qua một dãi rừng. Vị ấy sẽ chọn lọc những bản kinh, những lý lẽ chỗ này chỗ khác, kèm thêm giải thích cái gì nên theo cái gì không. Do vậy, một đề tài thiền quán cần được chọn bằng cách đến gần một Thiện Tri Thức như thế, người cho một đề tài, và khi đến gần, hãy làm những bổn phận của một môn sinh.

66. Nếu vị ấy ở cùng một tu viện, thì tốt. Nếu không, hành giả nên đi đến chỗ vị ấy cư trú. Khi một tỷ kheo đi đến thiện tri thức, thì không nên đi với chân thoa dầu, mang giầy, đi dù, có đệ tử đoanh vây đem theo tư cụ. Vị ấy nên du hành như một tỷ kheo du phương, tự mạng y bát, làm tất cả bổn phận trong mỗi ngôi chùa trên đường đi, mạng theo rất ít và sống với hạnh viễn ly cao độ. Khi vào đến tự viện có bậc thiện tri thức ấy, vị tỷ kheo không được mong mỏi cái gì, phải tự túc đến cả một cái tăm xỉa răng. Vị ấy cũng không nên vào một phòng, nhà nào trong tự viện, nghĩ, ta sẽ ở đấy nghỉ ngơi, tắm rửa, bôi dầu vào thân, rồi hãy đi đến bậc thầy.

67. Tại sao thế? Vì nếu ở đây có các tỷ kheo không ưa bậc thầy, họ sẽ hỏi mục đích viếng thăm của khách, rồi chê bai bằng cách nói: "Nếu bạn tới ông đó thì bạn rồi đời". Những vị này có thể làm cho người mới đến hối hận đã đến, và bèn quay trở về. Do đó, chỉ nên hỏi trú xứ rồi đến thẳng bậc thầy.

68. Nếu bậc thầy là hạ toạ tỷ kheo, vị thâm học cũng không được để cho ông ta đỡ lấy y bát của mình v.v... Nếu là một thượng toạ tỷ kheo, thì nên thí lễ rồi đứng. Khi thầy bảo, "Hiền giả, hãy đặt y bát xuống" mới được đặt. Khi thầy mời uống nước, nếu khát nên uống. Khi thầy bảo rữa chân, không nên rửa ngay, vì nếu nước ấy do chính thầy mang tới thì không phải phép. Nhưng nếu thầy bảo, "Hiền giả, nước ấy không phải tôi mang đến. Hãy rửa đi" thì được rửa, bằng cách ngồi tại một chỗ khuất mắt thầy, hoặc ở ngoài chỗ trống phía một bên nhà.

69. Nếu thầy mang đến một ống dầu, tỷ kheo hãy đứng dậy cẩn thận đở lấy với cả hai tay. Nếu tỷ kheo không nhận, vị kia có thể ngạc nhiên tự nhủ, tỷ kheo này chưa gì đã ghét xài chung như vậy sao? Nhưng khi nhận xong, tỷ kheo không nên thoa vào chân ngay. Vì nếu đó là dầu để thoa chân thầy, thì không được dùng mà thoa chân mình. Bởi thế, tỷ kheo nên thoa lên đầu, vai..., nhưng nếu thầy bảo "Hiền giả, dầu này để thoa chân tất cả mọi người, hãy thoa chân", thì vị ấy nên thoa một ít lên đầu, rồi thoa chân. Xong đâu đấy, đưa lại cho thầy mà thưa: "Bạch đại đức, xin gởi lại chai dầu".

70. Vị tỷ kheo không nên nói: "Bạch đại đức, giảng cho tôi một đề tài thiền quán" ngay hôm mới đến. Nhưng khởi từ hôm sau, nên xin làm phận sự của một người hầu. Nếu thầy không cho, thì nên làm phận sự ấy khi có dịp. Khi làm, thì phải mang cho thầy ba cái tăm xỉa răng cỡ nhỏ, vừa và lớn, hai loại nước súc miệng cũng như nước tắm, là nóng, lạnh. Trong ba ngày đầu, để ý thầy dùng thứ nào trong các thứ ấy thì sau đó hãy mang đến thứ đó. Nếu thầy dùng thứ nào cũng được, thì sau gặp thứ gì đem thứ ấy.

71. Tại sao phải nói nhiều? Vì tất cả phải được thì hành như lời Thế Tôn dạy trong các kiền độ *(khandhakas)* xem như những phận sự của đệ tử: "Này các tỷ kheo; một đệ tử cần phải thi hành những bổn phận đối với thầy cho đúng cách. Ở đây, sự thi hành bổn phận đúng cách là như sau. Đệ tử nên dậy sớm, bỏ dép sửa y, đem tăm và nước súc miệng, trải toạ cụ cho thầy. Nếu có cháo, hãy rửa dĩa và mang cháo". (*Vin. i, 61*)

72. Đệ tử nên đến vấn an thầy vào mỗi chiều, nếu thầy bảo lui ra thì hãy lui. Nếu thầy hỏi đến làm gì, nên nói lý do. Nếu thầy không hỏi, mà để cho làm các bổn phận, thì sau 10 ngày hoặc nữa tháng, nên tìm một dịp ở nán lại sau khi thầy bảo lui, và trình bày lý do mình đến. Hoặc đến thầy vào một một lúc bất thường, chờ khi thầy hỏi đến làm gì, hãy trình bày lý do.

73. Nếu thầy nói mai trở lại, hãy y lời. Nhưng nếu vào đúng lúc ấy mà bị đau bụng hay một thứ bệnh gì khác, thì nên thưa thầy rõ và đề nghị một giờ khác thích hợp cho mình. Bởi vì nếu một đề tài thiền quán được giải thích vào lúc bất tiện, thì ta không thể chú tâm nghe kỹ. Trên đây là giải thích câu "đến gần thiện tri thức, người cho một đề tài thiền quán".

74. **Một đề tài thích hợp với cá tính** (đoạn 28): Có 6 loại cá tính, là cá tính nặng về tham, sân, si, tín, tuệ và tư duy. Có người cho con số cá tính lên đến 14 loại, bằng cách phối hợp những cá tính trên. Nhưng nếu chấp nhận lối này thì sẽ có nhiều loại cá tính hơn nữa, cho nên chỉ cần hiểu là có 6 loại cá tính. Theo đó chỉ có 6 hạng người, là hạng nhiều tham, nhiều sân, nhiều si, hạng thiên về đức tin thiên về trí tuệ, thiên về tư duy.

75. Ở đây, hạng thiên về đức tin đi đôi với hạng nặng về tham, vì đặc tính của đức tin rất gần với đặc tính của tham. Vì, về khía cạnh bất thiện thì tham nặng tình cảm, không khắc chế, cũng vậy khía cạnh thiện thì đức tin nặng tình cảm. Tham tầm cầu khoái lạc giác quan, còn đức tin tầm cầu công đức như giới, thí v.v... Tham không từ bỏ cái gì có hại, còn đức tin thì không bỏ cái gì có lợi.

76. Một người thiên về trí tuệ thường đi đôi với tánh sân, vì tuệ mạn khi mà thiện nghiệp phát sinh nơi một người nhiều sân, do bởi đặc tính của tuệ gần với những đặc tính của sân. Vì, về khía cánh bất thiện, thì sân không tình cảm không bám vúi đối tượng của nó, về khía cạnh thiện cũng thế, trí tuệ cũng không tình cảm và cũng không bám víu. Sân tánh thì chỉ tìm cho ra những lỗi không thật có, trong khi tuệ chỉ tìm những lỗi thật. Và sân sinh khởi trong cách buộc tội chúng sinh, trong khi tuệ sinh khởi bằng cách buộc tội các hành.

77. Một người thiên về tư duy đi đôi với tánh si, vì những chướng ngại **Tầm** sinh khởi nơi một người nhiều si khi nó cố làm phát sinh những thiện pháp chưa sinh. Đặc tính của Tầm gần với đặc tính của si, vì cũng như si không được an do bối rối, tầm cũng thế, không an là do suy nghĩ nhiều. Và vì si bị lay chuyển do nông cạn, cũng thế tầm bị di chuyển do dễ đoán mò.

78. Có người cho rằng còn có ba loại tánh khác, là dục, mạn và kiến. Ở đây dục chỉ là tham và mạn cũng liên hệ. Bởi thế, dục và mạn không ra ngoài tham. Còn **kiến** (chấp) thì có gốc từ si, nên tánh tà kiến có gốc từ tánh si.

79. Cái gì là nguồn gốc của những tánh nói trên? Và làm sao biết được một người thuộc tánh nào? pháp tu nào thích hợp cho hạng nào?

80. Như vài người (trưởng lão *Upatissa* trong *Vimutimagga*) nói, trước hết ba đặt tánh đều có nguồn gốc ở tập khí về trước, và do bẩm chất tánh tình hiện tại un đúc. Có lẽ một người nhiều tham trước kia đã từng làm nhiều việc mà họ khoái thích, hoặc họ đã tái sinh ở cõi này sau khi mệnh chung ở một thiên giới. Và một người nhiều sân, trước kia có lẽ đã từng có những việc làm đâm chém, tra tấn tàn bạo, hoặc đã tái sinh ở cõi này sau khi mệnh chung tại một cói địa ngục hay rắn rồng. Còn một ngời nhiều si, có lẽ trước kia đã từng uống nhiều rượu, ít chú ý đến học vấn, hoặc tái sinh cõi này sau khi chết ở trong loài súc sinh. Đó là nguồn gốc kiếp trước, người ta bảo.

81. Và một người tánh si là vì có hai đại tăng thịnh, hoả và địa đại. Người có nhiều sân là vì thuỷ và phong đại tăng thịnh. Nhưng người tham nhiều là vì bốn đại quân bình. Về khí chất kẻ nặng về tham thì dư đàm, người nặng về si dư phong. Hoặc nặng về si dư đàm, nặng tham dư phong. Bởi thế nguồn gốc tánh tình còn do bốn đại và khí chất, người ta bảo.

82. Ta có thể cãi rằng, không phải tất cả những người đã từng có những việc làm thích ý, hoặc đã tái sinh từ cõi trời, đều có tánh tham cả. Hai tánh sân, si cũng vậy. Và không có luật nào về sự tăng thịnh của các đại như thế (Xem Ch. XIV, 43...) mà luật về khí chất nói trên chỉ có hai tánh tham và si được đề cập, sông lại mâu thuẫn liền, và không đả động đến cội nguồn của tánh nhiều đức tin. Do đó định nghĩa này không nhất thiết đúng.

83. Sau đây là trình bày theo quan điểm những luận sư đã giải thích về sự tăng thịnh. Sự kiện những hữu tình này có tham tăng thịnh, là do căn nguyên đời trước. Vì khi ở nơi một người, vào lúc nghiệp tích luỹ (tức nghiệp đi đầu thai) có tham mạnh, vô tham yếu, vô si mạnh, sân và si yếu, khi ấy tánh vô tham yếu ớt của nó không thể thắng tham, nhưng vì vô sân vô si mạn có thể lướt sân, si cho nên lúc tái sinh người ấy có tham dục, vui tính, không sân giận, và có tuệ. Mau hiểu biết như chớp.

84. "Khi, vào lúc nghiệp tích luỹ của một người khác, tham sân mạnh, vô tham vô sân yếu, nhưng vô si mạnh và si yếu, thì như cách đã nói, người ấy có tham, sân, nhưng lại có tuệ mau hiểu. Như Trưởng lão *Datta Abhaya* Khi, vào lúc nghiệp tích luỹ của một người, tham, vô sân và si mạnh, thì như cách đã nói, người ấy tham, đần độn song lại vui tính, không giận hờn, như đại đức *Bahula*". "Cũng thế, nếu vào lúc nghiệp tích luỹ, cả ba thứ tham, sân, si đều mạnh, những thứ khác yếu thì người ấy vừa tham sân lại vừa ngu si"

85. Khi, vào lúc nghiệp tích luỹ, vô tham vô sân và vô si mạnh, các thứ khác yếu, thì người ấy không tham lam thù hận, tánh tình vui vẻ nhưng lại chậm hiểu. "Cũng vậy, nếu vào lúc nghiệp tích luỹ, vô tham, sân và vô si mạnh, các thứ khác yếu, thì người ấy không tham, có trí tuệ nhưng lại sân, dễ nổi xùng". "Cũng vậy, nếu vào lúc nghiệp tích luỹ cả ba tánh vô sân vô si mạnh, các thứ khác yếu, thì người ấy không tham, không sân, mà lại có trí tuệ, như trưởng lão *Mahà Sangharakkhita*.

86. Ở đây, khi nói một người "có nhiều tham" có nghĩa là người thuộc tánh tham. Tương Tự với sân và si. Có trí tuệ nghĩa là thuộc tánh tuệ. Người không tham không sân thuộc về tánh tín, vì những người này tự nhiên dễ tin tưởng, hoặc cũng như một người tái sinh do nghiệp câu hữu với vô si là tánh tuệ, một người tái sinh do nghiệp câu hữu với tín, thuộc tánh tín. Một kẻ tái sinh do nghiệp câu hữu với những dục tưởng, thuộc tánh tư duy, còn một người tái sinh do nghiệp câu hữu với tham v.v... Lẫn lộn, thuộc tánh hỗn hợp. Vậy, chính nghiệp dẫn đến tái sinh, câu hữu bởi một trong những yếu tố tham, v.v... Cần được hiểu là nguồn gốc tánh tình.

87. Nhưng nếu hỏi làm sao biết được một người thuộc tánh gì? Trả lời:

Do tướng đi, hành động,
Do cách ăn, cách nhìn...
Do trạng thái sinh
Tánh tình được nhận biết.

88. **Do cách đi:** người tánh tham, khi đi tự nhiên, có bước đi cẩn thận, đặt chân xuống từ từ, khoan thai, nhấc chân lên khoan thai, bước đi như lò xo bật.

Người có tánh sân bước di như thể đào đất bằng những đầu ngón chân, đặt chân xuống rất nhanh, dở lên nhanh, bước đi kéo lê thê.

Người si đi với dáng bối rối, để chân xuống một cách do dự, nhấc lên cũng do dự bước chân nhấn xuống đột ngột.

89. Dáng đi của một người tham có vẻ chắc chắn, nhịp nhàng, của người sân, thì cứng cỏi, của người si thì rối ren. Ngồi cũng thế, Và một người tham trải giường một cách thong dong, không vội vàng, từ từ đặt lưng xuống, sắp đặt tay chân cho ngay, và ngủ một cách an ổn. Khi thức dậy, thay vì đứng dậy ngay người này phản ứng từ từ, như thể còn hoài nghi chưa quyết định. Người sân trải giường vội vàng, thế nào cũng xong, gieo mình xuống ngủ với một gương mặt nhăn nhó. Khi dậy, thì đứng lên một cách mau lẹ, và trả lời người ta như thể rất bực mình. Người si trải

giường lệch lạc và phần nhiều ngủ úp mặt, thân thể bò dài ra. Khi dậy, từ từ đứng lên, "hùm" một cái.

90. Vì những người thuộc tánh tín v.v... đi đối với tham v.v... Cho nên những tư cách cũng giống như đã tả. Trên đây là cách nhận ra tính tình qua dáng điệu.

91. **Qua hành động**: Trong quét sân, người tham cầm cái chổi một cách chắc chắn, quét sạch đều đặn, không vội vàng, không tung đất cát lên, trông như đang rắc hoa. Người sân nắm chổi thật chặt, quét không sạch, không đều, gây tiếng động chát chúa, hấp tấp tung đất cát lên hai bên. Người si cầm chổi lỏng lẻo, quét không sạch cũng không đều, trộn lẫn đất cát vãi ra tứ tung.

92. Cũng như quét dọn, mọi việc khác như giặt giũ, nhuộm y, v.v... Cũng thế. Người tham làm việc một cách khéo léo, từ tốn đều đặn, cẩn thận. Người sân làm việc một cách căng thẳng, cứng cỏi không đều. Người si làm việc vụng về, như thể đang bối rối, không đều và không quyết định. Người tham mặc y không quá chật, không quá lỏng, cẩn thận ngay ngắn, quấn y quanh mình. Người sân mặc y quá chật, và không sửa quanh thân. Người si mặc thật lỏng, và một cách hoang mang. Người tín v.v... Nên hiểu theo cách đã tả, vì những tính này sóng đôi với tham v.v...

Trên đây là cách nhận ra tính tình qua hành động.

93. **Qua cách ăn**: người tham thích ăn thực phẩm ngọt ngào, béo bổ. Khi ăn, nó ăn từng miếng không quá lớn, và ăn không vội vàng, thưởng thức vị ngon. Nó khoái ăn ngon. Người sân thích ăn đồ dai và chua. Khi ăn, nó làm từng miếng lớn đầy cả miệng, và ăn một cách hấp tấp không thưởng thức mùi vị món ăn. Nó bu ồn rầu khi ăn nhằm cái gì không ngon. Người si không có chọn lựa nhất định. Khi ăn, nó làm thức ăn thành từng miếng nhỏ không tròn, và làm rớt đồ ăn vụn trên đĩa, làm lấm mặt, tâm trí phiêu lưu nghĩ hết chuyện này tới chuyện khác. Những người thuộc tánh tín v.v... Cũng thế, giống như tham v.v...

94. **Qua cách nhìn v.v..:** Khi người tham nhìn thấy, dù chỉ một sắc pháp hơi thích ý, cũng ngắm thật lâu, như thể ngạc nhiên, nắm lấy những đức tính vụn vặt, mà không kể những khuyết điểm. Khi từ giả, nó đi một cách tiếc nuối, như không muốn rời. Khi người sân trông thấy một sắc pháp hơi khó ưa, nó cũng tránh nhìn lâu, như thể chán lắm, xoi mói các khuyết điểm nhỏ, bỏ qua những đức tính thực. Khi từ giả, nó ra đi không tiếc nuối, như thể muốn đi cho khuất. Khi người si nhìn bất cứ sắc pháp

nào, nó bắt chước thái độ người khác: nếu nó nghe người ta chê, thì nó chê, nghe người ta khen thì nó khen, mà thật sự trong tâm nó vẫn bình thản, sự bình thản của người vô trí. Đối với âm thanh cũng vậy.

Người có tín v.v... Cũng như tham v.v... qua cách nhìn tương tự .

95. **Qua những loại tâm trạng**: nơi một người tham, thường có những tâm trạng như lừa dối, gian lận, kiêu mạn, ác dục, đa dục, bất mãn, làm dỏm, khoe khoang. Nơi người sân, thường có những tâm trạng giận dữ thù hằn, phỉ báng, thống trị, ganh tị, biến lận. Nơi một người si, thường có những tâm trạng như đờ đẫn, lừ đừ, dao động, lo âu, bất định, bám víu dai, không chịu xả bỏ.

Nơi một người tín tâm: thường có những tâm trạng rộng rãi, mong muốn gặp những bậc thánh, mong nghe diệu pháp, vui vẻ, hồn nhiên, thành thục, tin tưởng những gì gợi niềm tin. Nơi người tánh tuệ, có những tâm trạng như dễ nói (với), có bạn tốt, biết vừa đủ trong ẩm thực, chánh niệm tỉnh giác, ưa sự thức tỉnh, có ý thức nghiêm trọng đối với những gì gợi lên ý thức nghiêm trọng, nỗ lực đúng hướng. Nơi người tánh tư duy, thường có những tâm trạng như nói nhiều, dễ hoà mình, chán ghét sự hy sinh cho điều thiện, không hoàn tất được những công việc đã làm; "ban đêm phun khói ban ngày chiếu sáng" (*M. i, 144*) - có nghĩa ấp ủ những kế hoạch ban đêm, và thi hành ngay vào hôm sau. Tâm thức chạy lăng xăng khắp (*Ud. 47*)

96. Tuy nhiên, những chỉ dẫn trên về sự nhận dạng tính tình đã không được hoàn toàn lưu truyền trong kinh hay luận, mà chỉ được diễn tả theo quan điểm của những bậc thầy, do đó, không thể xem là chân thật hoàn toàn, vì ngay cả một người có tánh sân cũng có thể biểu lộ những dáng đi v.v... được gán cho tánh tham, nếu cần tinh cần cố gắng. Vả lại, những dáng đi, v.v... Không bao giờ phát sinh với những đặc tính rõ rệt nơi một con người có tính tình hỗn hợp. Chỉ có những chỉ dẫn để nhận ra tính tình được ghi trong tập sở đáng xem là chân thật, vì trong ấy nói: "Một bậc thầy đã đạt được sự đi sâu vào các loại tâm, sẽ biết rõ tính tình, và giải thích một đề tài thiền quán thích hợp. Còn người không thể đi sâu vào tâm người thì nên hỏi ngay đương sự. Bởi thế, nhờ đi sâu vào tâm, hoặc nhờ phỏng vấn đương sự, mà có thể biết người ấy thuộc vào loại cá tính nào.

97. **Cái gì thích hợp cho mỗi loại tính?** Một chỗ thích hợp cho người tham, là cái nhà với ngưỡng cửa không lau rửa, nền ngang mặt đất, đó có thể một tảng đá treo lơ lửng không có ống máng (Ch. II), một lều cỏ, một nhà lá v.v... Nó phải có đầy rác rưới và dơ, tơi tả, quá cao, hoặc quá thấp,

một vùng phụ cận trơ trọi, vắng vẻ, bị đe doạ bởi cọp beo v.v..., với một con đường mòn gập ghềnh, ngay cả giường, và ghế cũng đầy bọ hung, chỗ ở, xấu xí, không có gì đẹp mắt, nhìn là thấy ghét. Y phục thích hợp cho vị ấy là những thứ rách biên, sút chỉ lòng thòng khắp, như một cái bánh tổ chim, vải thì thô như gai, bẩn, nặng và khó mặc. Bình bát thích hợp là một cái bát bằng đất nung xấu xí dị hình, với những chỗ vá, nối, hoặc một cái bát bằng sắt nặng nề khó coi, không gợi thèm chút nào cả, giống như một cái sọ người. Loại đường đi thích hợp cho vị ấy để đi khất thực là một con đường khó chịu, không có làng mạc ở gần, và không bằng phẳng. Khu làng thích hợp cho vị ấy khất thực là một nơi mà người ta đi nghênh ngang không để ý gì đến vị ấy, một nơi mà, khi vị ấy sắp bỏ đi chỗ khác, vì không xin được chút gì, người ta sẽ gọi ông lại vào trong phòng bố thí và bảo "Này đại đức" rồi cho cơm cháo, mà tỉnh bơ như bỏ một con bò vào chuồng bò. Những người thích hợp để hầu cận vị ấy là những nô tỳ, thợ thuyền không đẹp mắt, bất hạnh, y phục dơ dáy, hôi hám, buồn nôn, những người cúng dường cơm cháo mà như ném vào ông một cách thô lỗ. Loại cháo và cơm thích hợp là gạo, v.v... Bơ lạt, cháo chua, cà ri bằng cải úa, hay bất cứ vật gì chỉ cốt làm cho đầy bụng. Trong bốn oai nghi, uy nghi thích hợp là đứng hoặc đi bách bộ. Đối tượng quán thích hợp là bất cứ màu nào khởi từ xanh nhưng không được thuần tịnh.

98. Một trú xứ thích hợp cho người sân là không quá cao hay thấp, có sẵn bóng mát và nước, có những bức tường cân đối, cột và bực cấp, chạm trổ sáng sủa với nhiều bức hoạ, nền bằng phẳng, êm dịu, được trang trí bằng hoa, trên có một tàn che bằng vải nhiều màu như cung trời Đại phạm. Giường ghế có nệm sạch sẽ xinh đẹp thơm mùi các thứ hoa, làm cho người ta chỉ nhìn cũng đủ sung sướng.

99. Loại đường thích hợp cho vị ấy đi đến chỗ trú, phải là một con đường không có nguy hiểm nào, đất sạch và bằng phẳng đã được soạn sẵn. Nhà phải đừng quá nhiều bàn ghế tủ giường, để khỏi làm chỗ ẩn náu cho côn trùng, bọ hung, rắn chuột, chỉ nên để một giường một ghế. Loại vải thích hợp cho vị này là làm y phục trong và ngoài, là hạng tốt nhất, như hàng Trung Quốc, hàng *Somàra*, lụa, phin mỏng, vải mỏng, chỉ một hay hai lớp thật nhẹ, màu sắc thuần tịnh thích hợp với nhà khổ tu. Loại bát thích hợp làm bằng sắt, hình dáng thanh tú như một bóng nước, láng như ngọc, không tì vết, có màu thuần tịnh thích hợp với ẩn sĩ. Con đường thích hợp để đi khất thực phải tránh mọi hiểm nguy, bằng phẳng, dễ chịu, không quá

g`ần làng cũng không quá xa. Khu làng thích hợp để vị ấy khất thực, là nơi mà mọi người soạn sẵn chỗ ng`ồi rãi hoa, quét dọn sạch sẽ, nghĩ rằng: "Vị đại đức của chúng ta sắp tới". Và đi ra đón ông, c`ầm bát của ông đưa vào nhà, mời ng`ồi trên chỗ đã soạn, và tự tay h`âu hạ chu đáo.

100. Những người thích hợp để h`âu vị ấy phải đẹp trai, dễ ưa, tắm rửa sạch sẽ, bôi d`âu láng xức nước hoa mùi tr`âm, trang sức bằng vải nhuộm đủ màu sạch và đẹp. Người ấy làm việc một cách cẩn thận, loại cơm cháo thích hợp, cho vị ấy phải đủ sắc, hương, vị bổ dưỡng, đáng thèm, thượng hạng v`êmọi mặt, và đủ cho nhu c`ầu vị ấy. Uy nghi thích hợp là nằm hay ng`ồi. Đối tượng quán là bất cứ màu nào từ xanh, màu phải thu`ần tịnh.

101. Chỗ ở thích hợp cho 1 người si phải khoáng đạt, không bị ngăn bít, để vị ấy có thể thấy cả bốn phương khi ng`ồi đấy. V`ềcác tư thế, thì đi là thích hợp. Đối tượng quán thích hợp là một vật không nhỏ quá, nghĩa là phải cỡ bằng cỡ cái rổ, hay cái soong, vì tâm trí vị ấy trở nên rối ren hơn nếu bị giới hạn trong một không gian nhỏ hẹp. Những gì còn lại cũng như đối với tánh sân.

102. Với người tánh tín, tất cả những chỉ dẫn cho người tánh sân đ`âu thích hợp. V`ềđối tượng quán, có thể quán một trong sáu niệm. Với người tánh tuệ, không có gì là không thích hợp v`êchỗ ở v.v...

Với người tánh tư duy, thì một chỗ ở khoáng đạt có phong cảnh dễ nhìn, ở đấy những vườn, đ`ồng, ao, h`ồ, viễn tượng đẹp, quang cảnh những khu làng, đô thị, vùng quê nhìn thấy khi ng`ồi ở đấy, một khung cảnh như vậy không thích hợp vì tạo đi`ều kiện cho t`âm tư duy của vị ấy chạy lăng xăng khắp nơi.

Bởi thế, vị ấy nên sống tại một nơi như một hang sâu có rừng rậm ngăn che, như núi đá Bụng Voi (*Hatthkucchiphabbàra*), hay hang của *Mahinda*. Cũng thế, một đối tượng quán quá lớn không thích hợp vị này, vì làm cho t`âm tư duy chạy lăng xăng. Một đối tượng nhỏ thích hợp. Những yếu tố khác cũng như với người tham.

103. Tuy nhiên, đ`ètài quán tưởng hợp với tính tình chưa được bàn rõ trong mọi chi tiết. Đi`ều này tự nhiên sẽ rõ khi bàn chi tiết như sau. Như trên đã nói, "Và vị ấy nên chọn trong 40 đ`êmục, cái nào thích hợp với cá tính" (*D. 28*). Ở đây, sự trình bày v`êđ`ètài quán tưởng trước hết c`ần được hiểu theo 10 cách sau: (1) số lượng, (2) cái nào đem lại định cận hành, cái nào đem lại định an chỉ; (3) các loại thi`ền; (4) v`êsự vượt qua, (5) v`êsự trải

rộng, không trải rộng, (6) về đối tượng. (7) các cõi, (8) cách hiểu, (9) điều kiện (duyên), (10) về sự hợp với cá tính.

104. **1). Về số lượng**: tức 40 đề mục như sau: Mười biến xứ, mười bất tịnh, mười chỗ tưởng niệm, bốn phạm trú, bốn vô sắc xứ, một tưởng, một phân tích.

105. **Mười biến xứ:** là đất, nước, lửa, hư không, xanh, vàng, đỏ, trắng, ánh sáng, khoảng không có hạn. **Mười bất tịnh** là: thây phình trứng, thây bầm xanh, thây thú ăn, thây phân lìa, thây rả rời, thây chảy máu, thây sâu đục, bộ xương. **Mười tưởng niệm** là: niệm Phật, pháp, Tăng, Thí, Thiên, niệm chết, niệm thân, niệm hơi thở, niệm diệt. **Bốn phạm trú là** Từ, Bi, Hỷ, Xả. **Bốn vô sắc**: là Không vô biên, Thức vô biên, Vô sở hữu, Phi tưởng phi phi tưởng. **Một tưởng** là tưởng đồ ăn bất tịnh. Một phân tích là sự phân tích tứ đại.

106. **2) Cái nào đem lại định cận hành** *(upacàra)*, **cái nào đem lại định an chỉ** *(appanà)?* Tám niệm, tức 10 tưởng niệm, trừ thân hành niệm và niệm hơi thở, quán đồ ăn bất tịnh, và phân tích tứ đại, là mười đề mục chỉ đem lại định cận hành, còn những cái khác đem lại định an chỉ.

107. **3) Về các loại thiền**: Trong những pháp quán đem lại định an chỉ, thì 10 biến xứ *(Kasinas)* cùng với niệm hơi thở đem lại tất cả 4 thiền; 10 quán bất tịnh và thân hành niệm đem lại sơ thiền. Ba phạm trù đầu (từ, bi, hỉ), đem lại ba thiền đầu trong 4; phạm trù thứ tư (xả) và quán 4 sắc giới đem lại tứ thiền.

108. **4) Về sự vượt qua:** có hai thứ vượt qua: vượt qua các thiền chi, và qua đối tượng. Có sự vượt qua các thiền chi trong những đề mục đem lại tam thiền, tứ thiền, vì nhị thiền v.v... Phải được đạt trong cùng 1 đối tượng, bằng cách vượt qua những thiền chi, tầm, từ. Cũng thế, trong trường hợp phạm trú thứ tư vì phải đạt đến xả bằng cách vượt qua lạc trong cùng một đối tượng như của tâm từ v.v... Nhưng trong trường hợp bốn vô sắc, thì có sự vượt qua đối tượng quán, vì Không vô biên xứ phải đạt do vượt qua biến xứ, và Thức vô biên xứ phải đạt bằng cách vượt qua Không vô biên xứ v.v... Đối với những cái còn lại thì không có sự vượt qua.

109. **5) Về sự nói rộng và không nói rộng**: Chỉ có 10 biến xứ là cần được nới rộng, vì chỉ trong phạm vi cùng một không gian của biến xứ đã định, mà ta có thể nghe tiếng, với thiên nhĩ thấy sắc với thiên nhãn, và biết tâm của các chúng sanh bằng tâm của mình

110. Thân hành niệm và 10 bất tịnh quán không cần nói rộng, vì sao? Vì những thứ này có 1 định xứ nhất định, và vì không ích lợi gì để nới rộng thêm. Tính cách nhất định của nơi chốn chúng sẽ trở nên rõ rệt hơn, khi giải thích phương pháp tu tập (Chương VIII, đ. 83 -138, và Chương VI, đ. 41-79). Nếu bất tịnh quán được nới rộng, thì chỉ là một số lượng thi thể được trải ra, vậy không ích gì. Và điều này được nói để trả lời câu hỏi của *Sopàka:* " Bạch Thế Tôn, tưởng về sắc thật rõ, còn tưởng về bộ xương thì không rõ". Ở đây tưởng về sắc được gọi là "rõ" trong ý nghĩa "tưởng được nới rộng, trong khi tưởng về xương thì "không rõ", nghĩa là tướng nó không nới rộng.

111. Nhưng câu nói sau đây " Ta chú tâm trên toàn thế gian này với tưởng về 1 bộ xương" (*Thag. 18*) là nói về cách xuất hiện các tướng đối với người đã đạt đến cái tưởng về xương, vì, cũng như vào thời vua *Dhammàsoka*, con chim *Karavìka* hót lên tiếng êm dịu khi nó trông thấy bóng nó trong những tấm gương ở 4 vách tường, và thấy mọi hướng đều có những con chim *Karavìka*.

112. Nếu thế thì phải khi gọi vô lượng của đối tượng quán được phát sinh trong quán bất tịnh là một lời nói mâu thuẫn? Nó không mâu thuẫn. Vì có người thì thấy được tướng bất tịnh nơi một thi thể phình trướng hay một bộ xương lớn, người thì thấy tướng ấy nơi một thi thể nhỏ. Trong sách ấy, thiền của vị thứ nhứt có một đối tượng hữu hạn, người thứ hai vô hạn. Hoặc "với một đối tượng vô hạn" là nói về một đối tượng quán mà người quán tưởng nới rộng ra vì không thấy có hại gì khi làm như vậy. Nhưng nó không cần nới rộng, vì nó không đưa đến ích lợi nào.

113. Những cái gì còn lại cũng thế, không cần nới rộng. Vì, khi một người nới rộng tướng hơi thở, thì chỉ có một số lượng hơi được nới rộng, và nó có một đinh xứ rõ rệt là chót mũi. Vì vậy, nó không cần được nởi rộng, vì chỗ bất lợi ấy, và vì tính cách nhất định của nơi chốn (chót mũi). Và những phạm trú thì có các hữu tình làm đối tượng, Khi một người nới rộng tướng những đối tượng này, thì chỉ có lượng hữu tình được nới rộng, và làm như vậy cũng không nhằm mục đích gì. Bởi thế, cái này cũng không cần nới rộng.

114. Khi nói "Vị ấy biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ", điều ấy được nói lên vì sự bao quát của tâm, và khi một người phát triển tâm bao quát dần dần, kể từ sự bao quát chúng sinh trong một phương với một nhà, với hai nhà, v.v..., khi ấy ta gọi người ấy là "biến mãn một

phương", chứ không phải khi người ấy nới rộng tướng, mà cũng không có tướng ở đây để nới rộng. Cũng thế, tình trạng có một đối tượng hữu hạn hay vô hạn ở đây có thể hiểu là "bao quát" hay biến mãn.

115. Về đối tượng những cõi vô sắc thì không gian không cần được nới rộng, vì nó chỉ là sự dời bỏ sắc (biến xứ), bởi vì vô sacé chỉ có thể được quán như là sự biến mất của sắc pháp. Nếu nới rộng vô sắc, thì không có gì khác xảy ra cả. Và tâm thức cũng không cần nới rộng, vì đó là một trạng thái vốn là một "tự tính" và không thể nới rộng một tự tính. Sự biến mất của Thức không cần nới rộng, vì chỉ là sự phi hữu của thức, và phi tưởng phi phi tưởng xứ cũng không cần nới rộng vì đó cũng là một tự tính.

116. Những cái còn lại không cần nới rộng vì chúng không có tướng, vì chỉ có một tướng có ở bên ngoài mới có thể nới rộng. Đối tượng của niệm Phật v.v... Không phải là tướng có ở bên ngoài, cho nên không cần có sự nới rộng ở đây.

117. **6)Về đối tượng**: Trong 42 đề mục thiền, có 22 đối tượng có tướng ở ngoài đó là 10 biến xứ, 10 bất tịnh của tử thi, niệm hơi thở và thân hành niệm. Những cái khác không có tướng bên ngoài làm đối tượng thiền đinhl Mặt khác, 12 đề mục có những tự tính làm đối tượng, đó là 8 trong 10 tưởng niệm, trừ niệm hơi thở và thân hành niệm. Tưởng đoàn thực bất tịnh, phân tích tứ đại, Th?c vô biên xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ; (22 cái có tướng bên ngoài làm đối tượng là: 10 biến xứ... Thân hành niệm) 6 còn lại là những đối tượng không thể phân loại như thế. Mặt khác, tám đối tượng có tính cách di động giai đoạn đầu, mặc dù chỉ là những đối tượng cố định: sự nung mủ, sự chảy maú, sự đục khoét của dòi bọ, niệm hơi thở, biến xứ nước, lửa gió và trong trường hợp biến xứ ánh sáng, thì đối tượng gồm một vòng ánh sáng mặt trời v.v... Những đề mục còn lại đều có những đối tượng bất động. Đây là về đối tượng quán.

118. **7) Về cõi**: 12 đề mục: 10 đề mục bất tịnh, thân hành niệm, và tưởng bất tịnh trong đoàn thực, là 12 đề mục không có ở các cõi trời, 12 đề mục này, và đề mục quán hơi thở không có ở Phạm thiên giới. Nhưng ở cõi vô sắc, thì không có đ? mục nào trừ 4 vô sắc. Còn ở cõi người, thì có đủ tất cả đề mục.

119. **8) Về cách hiểu**: Sự trình bày cần được hiểu theo sự thấy, sờ và nghe; 19 đề mục (10 bất tịnh, 9 biến xứ trừ không gian) là những đề mục cần hiểu bằng mắt thấy. Có nghĩa là trong giai đoạn đầu tướng của những

đề mục này phải được hiểu bằng cách nhìn với con mắt, một cách kiên trì. Trong thân hành niệm, 5 phần đầu "tóc, lông, móng, răng, da" cần được hiểu bằng mắt thấy, những thứ còn lại được hiểu do nghe nói. Bởi thế, đối tượng của pháp niệm thân là được hiểu bằng mắt thấy và nghe nói. Niệm hơi thở được hiểu bằng xúc giác, biến xứ "gió" bằng thị giác và xúc giác, 18 thứ còn lại do nghe nói. Phạm trú "xả" trong 4 phạm trú, và bốn vô sắc giới, người sơ cơ không thể hiểu được, nhưng 35 cái còn lại thì được.

120. **9) Về điều kiện**: Trong những đề mục này, 9 biến xứ trừ biến xứ hư không là những duyên (điều kiện) để chứng vô sắc xứ. 10 biến xứ là duyên để chứng các loại thắng trí (thần thông). Ba phạm trú đầu là điều kiện để chứng phạm trú thứ tu. Mỗi vô sắc cấp dưới là điều kiện cho vô sắc trên nó một bực. Phi tưởng phi phi tưởng xứ là điều kiện để chứng diệt thọ tưởng định. Tất cả là điều kiện cho sự sống trong hỉ lạc, cho tuệ, và cho những sanh thú tốt đẹp.

121. **10) Về sự thích hợp**: 10 quán Bất tịnh của thây chết, và thân hành niệm là 11 đề mục thích hợp cho người nặng tham dục. Bốn phạm trú và 4 biến xứ về màu sắc là 8 đề mục thích hợp cho 1 người tánh si, và người tánh tư duy. Sáu niệm đầu trong 10 tưởng niệm thích hợp cho những người tánh tín. Niệm chết, niệm diệt, phân tích bốn đại, tưởng đoàn thực bất tịnh là 4 đề mục thích hợp cho những người tánh tuệ. Những biến xứ còn lại và những vô sắc thích hợp cho mọi loài tính tình. Và bất cứ biến xứ nào cũng nên có giới hạnh cho một người tánh tư duy và vô hạn cho người tánh si.

122. Tất cả điều trên được nói theo thể thức đối chọi trực tiếp và hoàn toàn thích hợp, nhưng kỳ thực, không có pháp tu nào mà không trừ bỏ được tham v.v.... Hỗ trợ tín v.v... Kinh *Meghiya* nói: "Thêm nữa, cần tu tập 4 thứ sau đây: tu bất tịnh quán để trừ tham dục, tu từ bi để từ bỏ sân nhuế, niệm hơi thở để trừ bỏ tầm tư duy, tưởng vô thường để từ bỏ mạn" (*A. iv 358*). Cũng vậy, trong kinh *Rahula* đoạn "Hãy tu tập từ, này *Ràhula* (*M. i, 424*), có 7 đề mục quán tưởng được đề ra cho một loại tính tình duy nhất.

123. Bây giờ, câu "Và vị ấy nên hiểu" được giải thích như sau. Sau khi đến gần thiện tri thứ thuộc loại đã nói phần giải thích câu "rồi đến gần thiện tri thức, người cho một đề tài thiền quán" (đ. 28) và thiền tiả cần phải hầu hạ đấng Thế Tôn, đấng Giác ngộ, hay một bậc thầy, và nên xin một đề mục quán tưởng với một tâm ý chân thành, quyết định.

124. Vị ấy nên hầu hạ đức Thế Tôn, Đấng Giác ngộ với cách như sau: "Bạch đức Thế Tôn, con xin xả bỏ thân mạng nầy của con để hầu hạ Ngài. "Bởi vì nếu không quy phục hết cả thân mạng của mình như thế, thì khi sống ở một nơi xa xôi hẻo lánh, vị ấy không thể kiên cố khi gặp một vật đáng sợ xuất hiện và vị ấy có thể trở lại một trú xứ ở làng mạc, giao thiệp với thế tục, tầm cầu bất đáng và đi đến tàn mạt. Nhưng khi hành giả đã quy phục toàn thể tánh mạng như vậy thì không còn nỗi sợ hãi nào khởi lên trong vị ấy, nếu một đối tượng khủng khiếp xuất hiện. Quả vậy, chỉ có niệm hoan lạc khởi lên nơi hành giả khi nghĩ rằng: "Há ta đã không quy phục toàn thể tánh mạng nơi đức Thế tôn hay sao?"

125. Giả sử có một người có tấm vải tốt bằng lụa *Kàsi*, nó sẽ buồn sầu nếu tấm vải bị chuột hay gián gặm. Nhưng nếu nó đem cúng dường cho một tỷ kheo đang cần, nó sẽ cảm thấy vui khi thấy vị ấy xé vải ra để vá y, Cũng vậy, trong khi quy phục tánh mạng.

126. Khi quy phục tánh mạng cho một bậc thầy, người ấy nên nói: "Bạch đại đức, con xin quy phục tánh mạng nơi đại đức". Bởi vì một người chưa quy phục, thì trơ lì không chịu sửa đổi, khó dạy, không nghe l?i khuyên can, đi bất cứ chỗ nào nó muốn, mà không hỏi ý vị thầy. Do đó, vị thầy không giúp đỡ nó bằng tài thí hoặc pháp thí, không huấn luyện cho nó về thiền đạo. Vì không tìm được hai thứ giúp đỡ này, nên nó không có chân đứng trong giáo pháp, và chẳng bao lâu nó sẽ xuống đến độ làm quấy hoặc hoàn tục. Nhưng nếu nó đã quy phục tánh mạng, thì nó không bất động trước sự chỉ dạy, không đi chỗ nào tùy thích, trở thành dễ dạy và chỉ sống tùy thuộc vào vị thầy. Nó được hai thứ giúp đỡ từ vị thầy, và được lớn manh, được tăng trưởng và thành tựu ở trong Giáo pháp, như những đệ tử của trưởng lão *Cùla- Pindapàtika- Tissa*.

127. Có ba tỷ kheo đến nơi trưởng lão, một người nói: "Bạch đại đức, con sẳn sàng leo lên 1 lõm đá cao bằng một trăm người đứng chồng lên nhau, nếu đại đức muốn". Một trò khác nói: "Bạch đại đức, con sẳn sàng nghiền nát thân này trên tảng đá nếu thầy muốn". Người thứ ba nói: "Bạch đại đức, con sẳn sàng nhịn thở và chết nếu thầy cần". Trưởng lão nghĩ, "những người này chắc chắn có thể tiến bộ trong giáo pháp; và giải thích cho họ một đề mục thiền. Theo lời dạy, cả ba đều chứng quả A-la-hán. Đấy là lợi lạc trong sự quy phục. Do vậy, ở trên nói: "Quy phục tánh mạng cho đức Thế Tôn", đấng Giác ngộ hoặc một bậc thầy.

128. **Với tâm ý chân thành, quyết định**: (đoạn 123): tâm ý của thiền giả phải chân thành theo sáu cách khởi từ vô tham. Vì chính một người chân thành theo sáu cách ấy, mới đạt được một trong ba loại tuệ giác như kinh nói: "Có 6 ý hướng dẫn đến giác ngộ của bồtát. Với ý hướng vô tham, bồtát thấy lỗi lầm trong tham dục. Với ý hướng vô sân, bồtát thấy lỗi lầm trong sân hận. Với ý vô si, bồtát thấy lỗi lầm trong si mê. Với ý hướng xuất gia, bồtát thấy lỗi lầm trong đời sống tại gia. Với ý hướng viễn ly, bồtát thấy lỗi lầm trong sự quần tụ đông đảo. Với ý hướng từ bỏ, bồtát thấy lỗi lầm trong mọi sự tái sinh và sanh thú. "Vì những bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán lậu tận, Độc giác, và những đấng toàn giác quá khứ, hiện tại hay vị lai, tất cả đều đã đạt địa vị nhờ những ý hướng này.

129. Hành giả cần nhất tâm quyết định về việc ấy.

Nghĩa là, phải quyết định đối với thiền, tôn trọng thiền, khuynh hướng về thiền; quyết định đối với niết bàn, tôn trọng niết bàn, khuynh hướng về niết bàn.

130. Khi, với sự chân thành của ý hướng và sự hoàn toàn quyết tâm như vậy, hành giả xin một đềmục, thì bậc thầy, người đi sâu vào tâm người khác có thể biết được tính tình hành giả, bằng cách quan sát cung cách y. Nếu chưa đắc tha tâm thông, thì thầy có thể hỏi. "Tính tình của người thế nào?" hoặc "Người ưa nghĩ những chuyện gì? hoặc "Người ưa đềmục nào?" để biết. Khi đã biết, vị thầy có thể giải thích một đềmục thiền quán thích hợp với tính tình hành giả. Và khi làm như vậy vị thầy có thể làm theo ba cách: đềmục có thể cho bằng cách bảo đệ tử đọc lại một hai lần, nếu người ấy đã học đềmục kia. Hoặc giảng cho y mỗi khi đến, nếu cùng ở một trú xứ. Đối với người muốn học đềmục rồi đi nơi khác, thì có thể giảng không quá ngắn cũng không quá dài.

131. Đầu tiên, khi giảng về biến xứ đất, có chín khía cạnh cần giải thích. Đó là: 4 lỗi của biến xứ, cách làm *Kasina* (biến xứ), cách tu biến xứ sau khi làm xong, hai loại tưởng, hai loại định, bảy thứ thích hợp và không thích hợp, 10 thiện xảo về an chỉ định, sự đầu đặn quân bình của tinh tiến, và những chỉ dẫn về định. Về những đềmục khác, mỗi đềmục cần giải thích nghi. Tất cả điều này sẽ được đềcập trong phần chỉ dẫn tu tập. Khi đềmục được giải thích, hành giả cần nắm lấy **Tướng** trong lúc lắng nghe.

132. Hiểu rõ **Tướng** là vị ấy phải liên kết từng khía cạnh như sau: "đây là mệnh đềđầu, đây là mệnh đềsau, đây là ý nghĩa, đây là ý định, đây là ví

dụ". Khi vị ấy lắng nghe chăm chú, hiểu rõ tướng như vậy, thì đề mục trở nên rõ ràng. Nhờ vậy, hành giả đạt đến thắng giải (*visesa*) một cách mỹ mãn, không bằng cách nào khác.

133. Đến đây, câu "đến gần thiện tri thức, người cho một đề mục thiền, và vị ấy phải hiểu rõ một đề mục trong 40 đề mục, cái nào thích hợp với tính của mình" (đoạn 28) đã giải thích xong.

Chương thứ ba "Chọn đề mục thiền quán" trong Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho người lành được hoan hỉ.

***

Chương IV - Định - Kasina Đất (Patthavì- kasina - niddesa)

***

1. Ở một đoạn trên, có nói: "Sau đó, hành giả cần tránh một tu viện không thích hợp cho việc tu tập định, và đến ở một tu viện thích hợp". (Ch. III, 28). Trước hết, nếu tiện ở cùng chùa với thầy để học cho kỹ đề mục thiền quán thì tốt. Không tiện, thì có thể ở một chùa khác, một nơi thích hợp cách chừng một dặm hay nữa dặm, và khi nào nghi hay quên điều gì về đề mục, thì nên làm xong những phận sự trong chùa rồi ra đi, vừa đi vừa khất thực trên đường đến trú xứ của thầy sau bữa ăn. Phải quyết nghi đề mục thiền ngày hôm ấy ngay trước mặt thầy, hôm sau, sau khi đảnh lễ thầy, nên đi khất thực trên đường về để có thể trở về trú xứ mình không nhọc mệt. Nhưng nếu một người không tìm thấy chỗ ở thuận tiện trong vòng 1 dặm, thì nên giải toả mọi khó khăn về đề mục. cho đến khi hoàn toàn chắc về nó, rồi mới có thể đi xa, tránh một ngôi chùa không thích hợp cho việc tu tập định, và ở một nơi thích hợp.

Mười Tám Lỗi Của Một Ngôi Chùa

2. Một ngôi chùa không thích hợp có một trong 18 lỗi sau: rộng lớn, mới mẽ, tả tơi, gần đường gần ao, có cây lá ăn được, có hoa, trái, có tiếng, (danh lam) gần đô thị, gần cây lấy gỗ, gần đồng ruộng, cày cấy, có những người xung khắc nhau, gần cổng vào, gần biên giới các nước, gần biên giới kinh đô, không thích hợp, thiếu thi?n tri thức.

3. 1) Trước hết, trong 1 ngôi chùa lớn, có nhiều người tụ hợp với những mục tiêu khác nhau. Họ chống trái nhau, nên công việc chẻnh mãng sân không quét, nước uống, nước rửa không được múc sẵn, bởi thế khi định vào làng khất thực, lấy y bát đi ra, có thể vị ấy thấy những phận sự chưa làm xong, bình nước uống không còn một xuất, phải đổ nước đầy bình, vì nếu không làm, sẽ phạm lỗi, mà làm, sẽ mất thì giờ. Đến làng sẽ không được gì vì giờ cúng dường đã qua. Lại nữa, khi vị ấy vào độc cư thiền tịnh, thì phải bị tán tâm vì sa di và tỳ kheo nhỏ tuổi gây tiếng động ồn

ào, và vì những công việc của tăng đoàn đang được thi hành lúc ấy. Tuy nhiên, vị ấy có thể ở trong một ngôi chùa lớn trong đó mọi phận sự được thi hành, và không bị những quấy nhiễu.

4. 2) Trong một ngôi chùa mới, thì có quá nhiều hoạt động xây cất, người ta thường chỉ trích những kẻ không tham gia. Nhưng vị ấy có thể ở đó nếu các tỳ kheo bảo: "Hãy để cho đại đức tha hồ làm phận sự nhà khổ hạnh, chúng ta sẽ trông coi việc xây cất".

5. 3) Trong một ngôi chùa tả tơi, thì nhiều chỗ cần sửa chữa. Người ta thường chê bai kẻ nào không coi sóc việc sửa chữa ít nhất là phòng xá của riêng mình. Nhưng nếu phải coi sóc việc ấy, thì thiền định bị thương tổn.

6. 4) Trong một ngôi chùa ở gần một con đường chính, thì ngày đêm luôn luôn có khách, vị ấy phải nhường chỗ cho khách về đêm, và phải đi ngủ dưới gốc cây hay trên tảng đá. Ngày hôm sau cũng lại như vậy, bởi thế không có dịp nào để thực tập đề tài thiền định. Nhưng vị ấy có thể ở một nơi không có những quấy rầy của khách.

7. 5) Một cái ao là ao trong đá. Nhiều người đến đây để uống nước nhuộm áo. Khi họ hỏi mượn thùng, củi v.v... Phải chỉ chỗ. Bởi thế, vị ấy phải luôn luôn canh chừng.

8. 6) Nếu vị ấy ban ngày đi đến toạ thiền ở những nơi có các thứ lá rau, thì những phụ nữ hái rau vừa hái vừa hát bên cạnh chỗ ngồi thiền, làm cho đề mục của ông bị lâm nguy do sự quấy rối của âm thanh người khác phái.

7) Và ở nơi có nhiều hoa đang rộ nở, cũng có mối nguy tương tự.

9. 8) Ở những nơi có nhiều thứ trái như xoài mít, những người cần trái sẽ đến xin, và chúng sẽ giận dữ nếu vị ấy không cho hoặc sẽ cưỡng đoạt. Nếu vị ấy có nói, chúng sẽ mắng vào mặt, to tiếng.

10. 9) Nếu có một danh lam nổi tiếng, như *Dakkhinagiri, Hatthikucchi, Ceetiyagiri, Cittalapabbata*, thì luôn luôn có người muốn đảnh lễ vị ấy, cho rằng đó là A-la-hán, làm cho vị ấy lúng túng. Nhưng nếu muốn, vị ấy có thể ở đó ban đêm, ban ngày đi chỗ khác.

11. 10) Ở một ngôi chùa gần đô thị, những vật thuộc về người khác phái đập vào mắt, phụ nữ xách nước đi ngang đụng vào người ông ta, những cái thùng lớn choáng hết lối đi. Và những nhân vật quan trọng thì cứ trải thảm ngay giữa chùa mà ngồi.

12. 11) Một ngôi chùa gần nơi có nhiều cây hữu dụng thì bất tiện vì những người đến cưa gỗ và những kẻ nhặt cành và lá. Nếu trong chùa có

cây lớn, người ta sẽ đến cưa về cất nhà. Đến khi vị ấy xả thiền để đi bách bộ, gặp những người này và hỏi: "Này cư sĩ, tại sao lại làm như thế?" thì chúng còn mắng lại.

13. 12) Người ta thường xử dụng một ngôi chùa cạnh đồng ruộng để làm sân đập lúa ngay trước chùa, phơi lúa cho khô tại các khoảnh sân trước, gây nhiều bất tiện. Và khi đất chùa lan ra gần đồng ruộng, những người phụ việc chùa thường giữ lại súc vật của các gia chủ đi lạc vào đất ấy, hoặc làm bế tắc nguồn nước chảy ra ruộng. Người ta sẽ đem vào chùa một cọng lúa héo, chỉ cho cư tăng xem mà bảo: "Xem này, những người phụ việc chùa làm ăn như thế đấy". Vì một duyên cớ này nọ, vị ấy phải đi tới cửa công.

14. 13) Sự hiện diện của những người chống đối nhau: Ở chỗ các tỳ kheo tranh chấp nhau, bất hoà, thì khi họ gây gỗ, vị ấy có can "chư đại đức đừng làm thế", họ sẽ la lên: "Chúng tôi không kể gì nữa, có cái ông tu khổ hạnh này hay không cũng mặc kệ".

15. 14) Một ngôi chùa gần cửa sông cửa biển, hay gần cổng vào đô thị, thì bất tiện vì nhiều người hay đoàn lữ hành sẽ đến bằng tàu, tụ họp quanh chùa xin chỗ nghỉ, nước uống hoặc muối.

16. 15) Trong trường hợp ngôi chùa gần biên giới thì dân biên địa không tin Phật pháp.

16) Trong một ngôi chùa gần biên giới có một kinh đô, thì có nỗi sợ hãi về vua vì có thể một ông vua đến tấn công chỗ ấy, nghĩ rằng: "Nó không thuần phục ta". Ông vua khác cũng làm như vậy, và nếu chỗ ấy khi vua này chiếm, khi vua khác chiếm, họ sẽ nghi vị tỷ kheo làm gián điệp, và gây cho ông ta sự tàn hại.

17. 17) "Sự không thích đáng" là có mối nguy tiếp xúc các sắc pháp v.v... Của người khác phái, hoặc có phi nhân lai vãng. Có câu chuyện như sau. Một vị đại đức ở trong một khu rừng, có con quỷ cái đứng ngay trước cửa chòi của ông ta mà hát. Vị ấy đi ra, đứng nơi cửa. Con quỷ đi đến tận cuối đường kinh hành, mà hát. Vị đại đức cũng đi đến cuối đường mòn. Con quỷ đứng trong hố sâu trăm thước mà hát. Vị đại đức thụt lùi, thì thình lình con quỷ tóm lấy ông, bảo: "Đại đức, ta đã ăn thịt không phải chỉ mới một hay hai vị như đại đức mà thôi đâu".

18. 18) Thiếu thiện tri thức: Ở nơi nào ta không tìm được một thiện tri thức làm thầy, hoặc như bậc thầy, không tìm được một y chỉ sư hay tương đương y chỉ sư, sự thiếu thốn đó là một lỗi lớn.

Ngôi chùa nào có một trong 18 lỗi trên được kể là bất thiện.

Năm Yếu Tố Của Một Trú Xứ

19. Một trú xứ có năm yếu tố sau, được kể là thuận tiện, như đức Thế Tôn dạy: "Một trú xứ không quá xa không quá gần và có một con đường để đi lại; ban ngày ít người lui tới, ban đêm ít ồn ào; ít ruồi muỗi, gió, sức nóng mặt trời, các loài bò sát; người ở trong đó dễ kiếm 4 thứ cần dùng; trong đó có những thượng toạ tỷ kheo đa văn, thông kinh điển, những người tuân giữ Pháp và Luật, và thỉnh thoảng khi hỏi nghĩa lý kinh điển thì những vị này sẽ khai thị những điều chưa được khai thị giải thích những gì chưa được giải, trừ nghi cho hành giả về những chi tiết còn nghi" (*A. v. 15*) Trên đây là những chi tiết giải thích câu " Sau đó, vị ấy nên tránh một trú xứ bất thiện, và đến ở một nơi thuận tiện cho việc tập định" (Ch. II, 28).

Những Chướng Ngại Nhỏ

20. Đoạn, vị ấy nên trừ các chướng ngại nhỏ: (Ch. III, 28) Một người ở một nơi thuận tiện như vậy rồi, còn phải trừ các chướng ngại nhỏ như tóc dài, lông và móng tay dài phải được cắt bỏ, vá lại áo rách và nhuộm lại y cũ. Nếu bát có vết nứt, phải nung lại, ghế giường phải làm sạch.

Chỉ Dẫn Chi Tiết Về Cách Tu Tập

21. Với câu "Và không được bỏ qua một chi tiết nào trong những chỉ dẫn về sự tu tập" (Ch. III. 28) bây giờ đã đến lúc giải thích chi tiết về mọi đề mục thiền định, khởi đầu là *kasina* (biến xứ) đất.

Biến Xứ Đất

Khi một tỷ kheo đã trừ những chướng ngại nhỏ, sau khi khất thực về, ăn xong, sau khi xua đuổi cơn buồn ngủ do bửa ăn, vị ấy nên ngồi thoải mái tại một chỗ vắng và quán rõ cái tướng của đất hoặc được làm ra hoặc không.

22. Kinh dạy: "Một người học về biến xứ đất nắm lấy tướng đất hoặc được làm ra hoặc không, có giới hạn không phải vô giới hạn, có một biên giới ở ngoài cùng, không phải vô biên, được vòng lại không phải không được vòng, hoặc lớn bằng cái thùng hay cái chảo. Vị ấy để tâm vào tướng một cách kỹ lưỡng, biết rõ nó, định rõ nó. Sau khi làm thế, và thấy rõ lợi ích cua nó, nhìn nó như một báu vật, tôn trọng nó, quý mến nói, vị ấy đặt hết tâm tư vào đối tượng ấy nghĩ rằng: "Chắc chắn bằng cách này ta sẽ thoát khỏi già chết". Hoàn toàn ly dục... Vị ấy chứng và trú thiền thứ nhất.

23. Nếu đời trước, một người đã từng xuất gia từ bỏ gia đình, để thế nhập giáo pháp đức Như Lai, hoặc tu theo thiên đạo đã đắc tứ thiền hay ngũ thiền nhờ biến xứ đất, thì do công đức và sự hỗ trợ của việc hành thiền trong quá khứ, sơ tướng đất hiện lên nơi vị ấy, không cần tạo tác, nghĩa là ngay trên một thửa ruộng hay một sân đập lúa, như trường hợp trưởng lão *Mallaka*. Khi ông nhìn một thửa ruộng được cày bừa, sơ thửa ruộng ấy. Trưởng lão nới rộng tướng ấy, và đắc ngũ thiền, rồi nhờ an trú tuệ với định ấy làm nền tảng, đắc quả A-la-hán.

Cách Làm Một *Kasina* Đất.

24. Nhưng nếu một người chưa từng thực hành trong quá khứ, thì nên làm một *kasina*, tránh bốn lỗi của nó và không được bỏ qua một lời chỉ dẫn nào về đề tài đã học được từ vị thầy. Bốn lỗi của *kasina* (biến xứ) đất là do sự xâm nhập của màu xanh, vàng, đỏ, hoặc trắng. Bởi thế thay vì dùng đất sét có màu như vậy, hành giả nên làm *kasina* bằng đất như ở trong sông *Gangà (sông Hằng)*, nghĩa là có màu bình mình. Phải làm *kasina* tại một chỗ kín đáo trong chùa hoặc dưới một hốc đá, trong chòi, không được làm ngay giữa chùa nơi có *sadi* và mọi người qua lại. Có thể làm một *kasina* cố định hoặc một *kasina* có thể mang theo mình.

25. Một *kasina* để mang theo có thể làm bằng cách buộc giẻ hay da vào 4 cái gậy và kết thành một cái đĩa tròng lớn cỡ đã nói, bôi đất sét lên, đất phải sạch cỏ rác sỏi... Lúc mới làm, nó phải được đặt trên đất để nhìn. Một biến xứ cố định được làm bằng cách đóng cọc trên đất theo dáng một cái đài sen, rồi đan trên ấy những dây leo, nếu đất sét không đủ thì thêm vào bên dưới rồi làm một cái đĩa tròn, đường kính một gang tay và 4 ngón, đặt lên trên bằng đất sét màu bình minh. Trên nói cỡ bằng cái thùng hoặc chảo là cốt để nói kích thước. "Có giới hạn, không phải không giới hạn" là chỉ sự định giới hạn cho nó.

26. Vậy, sau khi đã định giới hạn cho *kasina* và làm theo cỡ đã nói, hành giả nên dùng một cái bay bằng đá để lấy nó xuống, không nên dùng bay gỗ, sẽ làm cho *kasina* trở màu rồi làm cho bằng phẳng như một cái trống. Vị ấy nên quét sạch chỗ ở đó, đi tắm rửa. Khi trở lại, hãy ngồi vào một chiếc ghế cao 1 gang 4 ngón, đặt cách *kasina* hai rưỡi khuỷu tay, vì biến xứ không hiện rõ nếu ngồi xa, còn nếu ngồi gần hơn thì những khuyết điểm nơi *kasina* lộ rõ. Nếu ngồi cao thì vị ấy phải cúi mỏi cổ, còn ngồi thấp hơn thì đau đầu gối.

Khởi Sự Quán Tưởng

27. Sau khi ngồi như đã tả, vị ấy nên ôn lại những dục vọng như kinh nói: "Dục đem lại ít lạc mà khổ nhiều, não nhiều" và khởi lên sự khao khát thoát ly dục vọng, khao khát sự từ bỏ phương tiện để vượt mọi khổ. Kế tiếp, vị ấy hãy khởi lên niềm hân hoan bằng cách tưởng nhớ những đức đặc biệt của Phật, Pháp, Tăng, khởi lên niềm kính phục với ý nghĩ rằng: "Đây là con đường từ bỏ mà tất cả chư Phật, độc giác và thánh chúng đã dấn bước vào, khởi lên niềm hăng say với ý nghĩ: "Bằng cách này, chắc chắn ta cũng sẽ biết được vị ngọt của hạnh phúc độc cư", sau đó, vị ấy nên mở 2 con mắt một cách vừa phải, quán tưởng và tiếp tục khai triển nó.

28. Nếu mở mắt quá lớn, mắt sẽ thấm mệt, và cái đĩa đất trở thành quá rõ, làm cho Sơ tướng hiện ra. Nếu mở mắt quá hẹp thì cái đĩa không rõ, tâm hành giả đâm ra lừ đừ, buồn ngủ, cũng làm cho sơ tướng khó xuất hiện. Vị ấy nên tu tập bằng cách quán tướng tức *Kasina* đất, trong khi mở mắt vừa phải, như thể đang nhìn phản ảnh gương mắt mình trên một tấm gương soi.

29. Màu sắc không nên xem kỹ. Đặc tính không nên lưu ý. "Màu bình minh của *kasina* không nên nghĩ tới, mặc dù không thể chối cãi rằng nó được nhận biết nhờ nhãn thức. Bởi thế, mà thay vì nói "không nên nhìn" luận chủ nói "không nên nghĩ" bằng cách hồi tưởng. Cũng thế, đắc tính cứng của địa đại, mặc dù vẫn có ở đấy, mà không nên lưu ý, vì sự quán tưởng phải làm qua nhãn môn. Và sau khi nói " trong khi không bỏ quên màu sắc" luận chủ bảo "đưa màu sắc xuống địa vị đặc tính; chứng tỏ rằng sự chú ý không phải để ở màu sắc hay đất mà cả 2 đều được nâng lên ngang nhau bởi một nền tảng vật lý là cái đĩa, chú tâm ở **danh** xem như tâm pháp trỗi nhứt và lặp đi lặp lại: "đất, đất", hay bất cứ một danh từ nào chỉ đất, theo *Pàli* ngữ như *mahì, medinì*...". Đúng hơn, trong khi vẫn không bỏ qua màu sắc, sự chú ý nên đặt trên khái niệm danh từ. Cần chú tâm đến *kasina* khi thì với mắt mở, khi thì với mắt nhắm, cho đến khi sơ tướng hiện ra.

30. Đến một lúc mà hanøh giả có thể thấy tướng, ấy dù nhắm mắt hay mở mắt, tức là sơ tướng đã phát sinh. Khi ấy hành giả không nên ngồi đó nữa mà trở về trú xứ và tiếp tục tu tập như thế. Để tránh sự chậm trễ do rửa chân, nên sắm một đôi dép và một chiếc gậy chống, nếu **định** tan biến vì

một chạm xúc không thích đáng thì hành giả mang dép, chống gậy đến chỗ cũ mà quán lại tướng bằng tầm tư duy.

Tợ Tướng

31. Khi làm như vậy, những triền cái được dập tắt, cấu nhiễm lắng xuống, tâm trở nên tập trung với định cận hành và tợ tướng xuất hiện. Sự khác nhau giữa sơ tướng và tợ tướng như sau: Trong sơ tướng, bất cứ lỗi nào ở *kasina* đều hiện rõ, nhưng tợ tướng xuất hiện như thể tách rời khỏi sơ tướng và trăm ngàn lần trong sạch hơn, như cái gương vừa được rút ra khỏi hộp, như cái đĩa bằng ngọc trai được rửa sạch, như mặt trăng vừa ra khỏi mây, như nhưng con hạc trắng nổi bật giữa vừng mây sấm chớp. Nhưng nó không màu sắc hình dáng vì nếu có, nó có thể nhìn được bằng mắt, sẽ thô và in dấu 3 đặc tính (của hữu vi, là sinh trú diệt hoặc 3 đặc tính vô thường, khổ, vô ngã). Nhưng nó không phải vậy. Vì nó chỉ sinh từ tưởng nơi người đã đắc định và chỉ là một giả tướng. Nhưng vừa khi nó xuất hiện thì những triền cái dập tắt, cấu nhiễm lắng xuống, tâm trở nên định tỉnh với định cận hành.

Hai Loại Định

32. Định có 2 thứ là định cận hành *(upacàra)* và định an chỉ *(appanà):* tâm trở nên định tỉnh theo 2 cách, trên bình diện cận hành và trên bình diện an chỉ. Cận hành là do từ bỏ những triền cái và an chỉ là do sự xuất hiện những những thiền chi.

33. Hai loại khác nhau chỗ nãy: các thiền chi (tầm, tứ,hỉ, lạc, nhứt tâm) không được mạnh trong định cận hành, nên ở trong giai đoạn này, tâm khi thì lấy tướng làm đối tượng, khi thì nhập trở lại hữu phần, giống như một đứa trẻ được nâng lên, dứng trên hai chân, sẽ té xuống lại. Còn những thiền chi ở định an chỉ thì rất mạnh và vì thế, khi định này phát sinh thì lúc hữu phần dừng lại tâm có thể tiếp tục với một dòng tốc hành tâm suốt cả đêm ngày, giống như một người khoẻ có thể đứng suốt ngày.

Duy Trì Tợ Tướng

34. Làm tợ tướng khởi lên được rất khó. Bởi thế, nếu hành giả có đặc tính an chỉ trong cùng một thời tĩnh toạ, bằng cách nới rộng tướng thì tốt. Nếu không, cần phải gìn giữ tợ tướng ấy một cách tinh mật như giữ cái bào thai của một chuyển luân vương.

Hãy giữ tợ tướng bằng mọi giá,
Thì cái gì đã được sẽ không mất

Kẻ nào không duy trì được như vậy
Thì mỗi lần lại mất đi cái đã được.

35. Ở đây cách giữ gìn tợ tướng là:

Trú xứ và hành xứ,
Ngôn ngữ, người, thực phẩm
Khí hậu và uy nghi
Tránh thứ không thích hợp
Chọn những gì thích hợp
Vì nếu làm như vậy
Không lâu được "an chỉ"

36. 1) **Trú xứ** không thích nghi nếu khi sống ở đấy, hành giả không khởi được tướng chưa khởi, mất tướng đã khởi, niệm chưa an trú không được an trú, tâm chưa định tỉnh không được định tỉnh. Trú xứ thích nghi nếu ở đấy tướng khởi lên và trở nên xác định, niệm được an trú và tâm được định tỉnh. Như trường hợp trưởng lão *Padhàniya-Tissa* ở *Nàgapabata*. Vậy, nếu tu viện có nhiều trú xứ, hành giả có thể ở từng nơi thử, mỗi nơi 3 ngày và tiếp tục trú nơi nào tâm được định tỉnh. Và chính nhờ trú xứ thích nghi mà 500 tỳ kheo đã đắc A-la-hán quả trong khi còn ở trong động *Cùlanàga* tại đảo *Tambapanni* (Tích lan) sau khi quán đề mục ở đấy. Còn những bậc Dự lưu đắc A-la-hán quả tại đây thì vô số kể. Trong tu viện *Cittalapabbata* cũng thế và các nơi khác.

37. 2) Một khu làng để khất thực nằm về phía Bắc hay Nam của trú xứ (để tránh đối diện với mặt trời khi đi và về) không quá xa, trong vòng một câu xá rưỡi (1 câu xá rưỡi bằng ba ngàn cung), nơi dễ kiếm đồ khất thực, là chỗ hành xứ thích hợp. Ngược lại là không thích hợp.

38. 3) **Ngôn ngữ**: Lời nói nằm trong 32 thứ lời phù phiếm là không thích hợp vì đưa đến sự biến mất của tướng, còn lời nói dựa trên 10 ví dụ về lời nói, được gọi là là thích hợp, nhưng ngay cả lời nói thích hợp cũng cần nói vừa phải". (26 loại lời vô ích được kể trong các kinh như *M. ii. 145, iii. 113*, Luận thêm thành ra 32)

39. 4) **Người**: Một người không ưa nói phù phiếm, có những đức đặc biệt của giới... Do giao thiệp với người ấy, tâm không định được định, tâm đã định càng thêm định tĩnh, gọi là người thích hợp. Một người quá tĩnh, gọi là người thích hợp. Một ngòi quá quan tâm đến thân thể, ưa nói vô ích, gọi là không thích hợp, vì chỉ gây rối, như bùn bỏ vào nước trong. Vì

một người thuộc loại này, mà mọi chứng đắc của vị tỳ kheo trẻ ở *Kottapabbata* đã tiêu tan, nói gì đến tướng.

40. 5) **Thực phẩm**: Người hợp đồ ngọt, kẻ hợp đồ chua.

6) Khí hậu: Người hợp khí hậu lạnh, kẻ hợp khí hậu nóng. Do đó, khi hành giả thấy nhờ sống trong một khí hậu nào đó, dùng một thức ăn nào đó mà mình cảm thấy thoải mái, tâm chưa định trở nên định tỉnh, tâm đã định càng thêm định, thì khí hậu và thức ăn đó là thích hợp. Ngược lại là không thích hợp.

41. 7) **Uy nghi**: Có người thích hợp với uy nghi đi, người thích hợp đứng, người thích hợp ngồi hoặc nằm. Bởi thế, hành giả nên thử tất cả uy nghi cũng như thử trú xứ, mỗi uy nghi 3 ngày liền và uy nghi nào nhờ đó tâm chưa định được định, tâm đã định càng thêm định thì đó là thích hợp. Ngoài ra là không thích hợp.

Hành giả nên tránh 7 thứ không thích hợp và chọn cái thích hợp. Khi tu tập theo cách đó, tinh cần quán tưởng thì hành giả "không lâu sẽ được an chỉ".

Mười Thiện Xảo Trong Định An Chỉ

42. Tuy nhiên, nếu tu tập theo cách đó mà hành giả vẫn không đắc định thì cần phải nhờ đến 10 thiện xảo trong sự đắc định an chỉ như sau: 1. Làm sạch nội, ngoại xứ. 2. Duy trì quân bình giữa các căn. 3. Thiện xảo về tướng. 4. Nỗ lực tâm vào lúc đáng nỗ lực. 5. Chế ngự tâm lúc đáng chế ngự. 6. Khích lệ tâm lúc đáng khích lệ. 7. Nhìn tâm với thái độ xả khi cần nhìn với xã. 8. Tránh những người không định tĩnh. 9. Gần gũi những người định tĩnh. 10. Quyết tâm đối với định.

43. 1) **Làm sạch nội, ngoại xứ**: Khi tóc, móng tay, móng chân, lông trên thân mọc dài, hoạc thân thấm đầy mồ hôi, gọi là nội xứ không sach. áo dơ, hôi hám cũ kỹ, bở mục hoặc trú xứ dơ bẩn là ngoại xứ. Khi nội xứ, ngoại xứ đều bất tịnh thì tri kiến trong tâm và tâm sở cũng bất tịnh, như ánh sáng từ một cây đèn có bình dầu, tim (bấc) và dầu không sạch, các hành không hiện rõ cho một người cố hiểu chúng bằng tri kiến không sạch và khi người ấy chú tâm vào đề mục thiền, nó không đi đến tăng trưởng, lớn mạnh và viên mãn.

44. Nhưng khi nội và ngoại xứ đều sạch thì tri kiến trong tâm và tâm sở được trong sạch như ánh sáng của một cây đèn có bình dầu, bấc và dầu đều sạch; các hành trở nên rõ rệt cho người cố hiểu chúng với tri kiến

trong sạch và khi vị ấy tu tập để mục thiền, nó được tăng trưởng, lớn mạnh, viên mãn.

45. 2) **Duy trì các căn**: có nghĩa là làm quân bình 5 căn tín, tấn, niệm, định, tuệ. Vì nếu tín căn mạnh mà những căn khác yếu thì tấn căn không thể thi hành nhiệm vụ nó là nỗ lực, niệm căn nhiệm vụ an trú, định căn nhiệm vụ không tán loạn và tuệ căn với nhiệm vụ thấy rõ. Trong trường hợp ấy, tín căn cần được châm chước bằng cách xét lại bản chất của từng pháp liên hệ, nghĩa là những đối tượng chú ý hoặc bằng cách đừng để ý đến chúng, theo kiểu với tín căn quá mạnh. Có thể chứng minh điều này với câu chuyện về trưởng lão (*S. iii, 119*) *Vakkali*.

[Trưởng lão đau nặng gần chết, cứ ân hận và không được trông thấy đức Thế Tôn. Phật vì lòng từ mẫn, đến thăm trưởng lão và dạy không cần thấy xác thân hủ bại làm gì. Nhưng **ai thấy Pháp là thấy Phật** và thấy Phật có nghĩa là thấy pháp. Rồi ngài dạy trưởng lão quán sắc vô thường và cái gì vô thường là khổ, cái gì khổ là phi ngã. Như vậy, là dùng tuệ để làm quân bình tín quá mạnh nơi trưởng lão].

46. Nếu tấn căn quá mạnh thì tín căn không thể làm cái nhiệm vụ quyết định và các căn khác cũng không thể làm những nhiệm vụ chúng. Bởi thế trong trường hợp này, tấn căn cần được châm chước bằng xã, khinh an, định. Điều này có thể chứng minh với câu chuyện trưởng lão *Sona* (*A. iii, 374-6*). Cũng thế, với các căn còn lại, khi bất cứ một căn nào trở nên quá mạnh thì những căn khác không thể làm nhiệm vụ của chúng.

47. Nhưng, điều được đặc biệt khuyến cáo là quân bình tín với tuệ, định với tấn. Vì một người tín nhiều, tuệ ít thì tin tưởng không phê phán, không căn cứ. Một người tuệ nhiều tín ít thì dễ lạc vào kiểu láu cá và cũng khó trị như người bị lạm thuốc. Nếu quân bình 2 căn ấy thì chỉ tin khi có lý do để tin. Và giãi đãi dễ thắng lướt một người định nhiều tấn ít, vì định dễ sinh biếng nhác. Trạo cữ thắng lướt một người tấn nhiều, ít định, vì tinh tấn dễ sinh trạo cữ. Nhưng nếu định song đôi với tinh tấn thì không thể rơi vào giãi đãi và tinh tấn song đôi với định thì không rơi vào trạo cử. Bởi thế, 2 căn này cần được quân bình, định "an chỉ" phát sinh khi có sự quân bình giữa tấn căn và định căn.

48. Lại nữa, định và tín cần quân bình. Người tập định cần có niềm tin mạnh vì nhờ tín mạnh mà đắc an chỉ. Vả lại có sự quân bình giữa định và tuệ. Một người tu tập định cần có sự nhứt tâm mạnh vì nhờ tuệ mà thể nhập

các đặc tính (vô thường, khổ, vô ngã), nhưng với sự quân bình giữa định, tuệ, hành giả còn đạt đến an chỉ.

49. Tuy nhiên, niệm là pháp cần yếu đối với mọi trường hợp vì niệm làm cho tâm khỏi rơi vào trạo cữ vì các căn tín, tấn, tuệ. Niệm cũng làm cho tâm khỏi rơi vào giãi đãi vì cái căn dễ phát sinh giãi đãi là định. Bởi thế, trong mọi trường hợp, niệm là điều đáng muốn, như muối là cần thiết trong các thứ nước chấm, như thủ tướng cần thiết trong mọi công việc của vua. Bởi vậy, Luận nói: "Niệm được Thế Tôn gọi là phổ quát vì tâm có niệm làm chỗ y cứ, niệm được biểu hiện nhờ sự che chở hộ trì và không có sự nỗ lực và điều phục tâm nếu không có niệm".

50. 3) **Thiện xảo về tướng** là sự khéo léo làm phát sinh tướng nhứt tâm chưa phát sinh qua biến xứ đất... Sự khéo léo phát triển tướng đã sinh; khéo léo giữ gìn tướng đã phát triển. ở đây muốn đề cập thiện xão thuộc loại sau cùng này.

51. 4) **Thế nào là nỗ lực tâm khi cần nỗ lực**? Khi tâm đâm ra giãi đãi vì ít tinh tiến... Thì thay vì tu tập 3 giác chi khinh an, định, xã, hành giả, nên tu tập trạch pháp, tính tiến, hỉ. Vì đức Thế Tôn dạy: "Nếu các tỳ kheo, giả sử có người muốn làm cho một đốm lửa nhỏ cháy lên mà bỏ cỏ ướt, củi ướt và rưới nước, rắc bụi lên thì có làm cho đốm lửa bừng cháy được không? - Bạch Thế Tôn, không. - Cũng thế các tỷ kheo, khi tâm đã lười biếng thì không phải lúc tu tập khinh an giác chi, định giác chi, xã giác chi. Tại sao? Vì một tâm lười biếng không thể nhờ những pháp ấy mà phấn chấn lên được. Khi tâm lười biếng, cần phải tu tập trạch pháp giác chi, tinh tấn giác chi, hỉ giác chi, vì một tâm lười biếng có thể nhờ các pháp này mà được kích động. Như người muốn một đốm lửa nhỏ cháy rực lên mà bỏ thêm cỏ khô, phân bò khô, củi khô, lấy miệng thổi không rắc bui lên thì có thể làm cho đốm lửa cháy sáng lên được". *(S. v., 112*)

52. Và ở đây, sự tu tập mỗi giác chi là thức ăn cho giác chi ấy, như kinh dạy: "Này các tỳ kheo, có những pháp thiện, bất thiện, có những pháp có tội, không tội, có những pháp liệt, thắng, có những pháp dự phần đen trắng. ở đây nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, thì đó là món ăn làm cho trạch pháp giác chi chưa sanh khởi, hay trạch pháp giác chi đã sanh được tu tập, tăng trưởng, làm cho viên mãn. "Cũng vậy, này các tỳ kheo, có phát cần giới *(àrambhadhàtu:* mới khởi sự cố gắng), tinh cần giới, dũng mãnh giới, ở đây nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, là món ăn làm tinh tấn giác chi chưa sanh được sanh khởi, hay đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên

mãn". Cũng thế, "này các tỳ kheo, có những pháp phát sinh hỉ giác chi, ở đây nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, thì đây là món ăn cho hỉ giác chưa sanh được sanh khởi, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn". (*S. v. 104)*

53. Ở đây, "như ý tác ý" các pháp thiện... Có nghĩa là sự tác ý đi sâu vào các tính chất riêng biệt (biệt tướng và (ba) đặc tính chung (tổng tướng). Như lý tác ý đối với phát cần giới... Có nghĩa là sự chú ý phát sinh khi khởi lên tinh cần... Sự tinh tấn mới khởi lên thì gọi là phát cần giới. Tinh cần giới mạnh hơn vì nó bỏ rơi biếng nhác. Dũng mãnh giới *(parakkamao-dhàtu)* lại còn mạnh hơn tinh cần giới *(nikkama-dhàtu*) vì tiếp tục kiên trì trong những giai đoạn kế tiếp. "Những pháp phát sinh hỉ giác chi" là tên gọi chỉ hỉ, sự chú ý để khởi nó lên gọi là "như ý tác ý".

54. Ngoài ra, còn có 7 pháp đưa đến sự phát sinh trạch pháp giác chi là: 1. Đặt câu hỏi, 2. Làm sạch nội ngoại xứ, 3. Quân bình các căn, 4. Tránh những kẻ thiếu trí tuệ, 5. Thân cận người có trí, 6. ôn lại lĩnh vực tri kiến sâu xa, 7. Quyết định đối với trạch pháp.

55. Có 11 pháp đưa đến phát khởi tinh tấn giác chi: 1. Ôn lại sự khủng khiếp của các đoạ xứ, 2. Thấy lợi ích trong sự đạt đến những điều thù thắng thuộc thế gian, xuất thế gian nhờ tinh tấn, 3. Nhìn lại con đường mình đi: Con đường mà chư Phật, độc giác, thnàh văn đã đi, ta cũng sẽ đi, con đường ấy không thuộc vềmột kẻ biếng nhác, 4. Sự xứng đáng nhận đồkhất thực vì nó phát sinh quả báo lớn cho người bố thí, 5. Nhớ đến sự hùng vĩ của đấng Đạo sư: " Đức Đạo sư của ta tán dương người tinh tấn. Nền giáo lý siêu tuyệt này, một giáo lý đem lại nhiều lợi cho chúng ta chỉ tôn quý nhờ ở thực hành mà thôi", 6. Nghĩ đến sự lớn lao của pháp tài: "Chính các gia tài lớn là Diệu pháp này phải do ta nắm giữ, không thể do một kẻ biếng nhác", 7. Từ bỏ hôn trầm thuỵ miên bằng cách tác ý đến quán tưởng,, đổi tư thế uy nghi, đi dạo giữa trời..., 8. Tránh những kẻ biếng nhác, 9. Gần những người siêng năng, 10. Ôn lại bốn chánh cần, 11. Quyết định đối với tinh tấn.

56. Có 11 pháp đưa đến sự sinh khởi hỉ giác chi: 1. Niệm Phật, 2. Niệm pháp, 3. Niệm tăng, 4. Niệm giới, 5. Niệm thí, 6. Niệm chư thiên, 7. Niệm sự bình an, 8. Tránh gần người thô lỗ, 9. Gần người thanh tao, 10. Đọc lại những kinh khích lệ, 11. Quyết tâm đối với hỉ. Như vậy, hành giả tu tập trạch pháp, tinh tấn, hỉ giác chi bằng cách khởi lên những pháp trên. Đây là tu tập tâm vào lúc cần tu tập.

57. 5) Chế ngự tâm vào lúc cần chế ngự: khi tâm hành giả bị giao động, vì quá hăng say thì thay vì tu tập trạch pháp, tinh tấn, hỉ, vị ấy nên tu tập 3 giác chi là khinh an, định, xã; như Thế Tôn dạy: "Này các tỳ kheo, ví như có người muốn dập tắt một đống lửa lớn, mà bỏ cỏ khô, v.v... lên, không rắc bụi lên, thì có thể dập tắt không? - Bạch Thế Tôn, không - Cũng thế, này các tỳ kheo, khi tâm giao động, thì không phải lúc để tu tập trạch pháp, tinh tấn, hỉ giác chi, vì một tâm giao động không thể nhờ các pháp này mà an tĩnh lại. Nhưng khi tâm giao động, thì đấy là lúc cần tu tập khinh an, định, xã giác chi. Vì một tâm giao động nhờ những pháp này mà được định tĩnh... Như một người muốn dập tắt một đống lửa lớn, mà bỏ cỏ ướt, rắc bụi lên đấy, thì có thể dập tắt". (*S. v. 114*)

58. Và sự tu tập khinh an, định, xã là thức ăn cho những giác chi ấy, như kinh nói: "Này các tỳ kheo, có thân khinh an, tâm khinh an, nếu như lý tác ý, làm sung mãn, thì đấy là món ăn cho khinh an giác chi chưa sanh được sanh, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn. Cũng thế, này các tỳ kheo, có tịnh chỉ tướng bất loạn tướng, nêu như lý tác ý, thì đấy là món ăn làm cho định giác chi chưa sanh được sanh, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn. Cũng vậy, các tỳ kheo có các pháp trú xứ cho xã giác chi, nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, thì chính là món ăn làm cho xã chi chưa sanh được sanh, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn. (*S. v. 104*)

59. "Như lý tác ý" trong 3 trường hợp trên, có nghĩa là sự tác ý để khởi lên sự khinh an, định, xã bằng cách quan sát cái cách chúng đã khởi lên nơi mình trước kia như thế nào. "Tịnh chỉ tướng" tức là định, "bất loạn" cũng đồng nghĩa.

60. Ngoài ra, còn có 7 pháp làm sinh khởi khinh an giác chi: 1. Dùng thực phẩm bực thượng, 2. ở trong khí hậu tốt, 3. Giữ tư thế thoải mái dễ chịu, 4. Làm theo trung đạo, 5. Tránh kẻ hung hăng, bạo động, 6. Gần gũi người thân hành an tinh, 7. Quyết tâm đối với sự khinh an.

61. Có 11 pháp đưa đến sanh khởi định: 1. Làm sạch nội ngoài xứ, 2. Thiện xảo về tướng, 3. Quân bình các căn, 4. Chế ngự tâm khi cần chế ngự, 5. Tu tập tâm lúc cần tu tập, 6. Khích lệ tâm lời biếng bằng tín và ý thức khẩn trương (trước cái chết), 7. Nhìn mọi sự xảy ra với thái độ xả, 8. Tránh những kẻ không định tỉnh, 9. Gần gũi người định tỉnh, 10. Ôn tầm các thiền và giải thoát, 11. Quyết tâm đối với định.

62. Năm pháp đưa đến sanh khởi xã giác chi: 1. Giữ thái độ "xã" đối với các hữu tình, 2. Giữ thái độ "xã" đối với các hành (loài vô tình), 3. Tránh những người ưa bày tỏ sự yêu mến đối với các hữu tình và các hành, 4. Gần gũi đối với những người có thái độ xã đối với hữu tình và các hành, 5. Quyết tâm đối với xả.

Nhờ khởi lên những pháp nói trên, hành giả tu tập các giác chi khinh an, định và xã. Đây là chế ngự tâm lúc cần chế ngự.

63. 6) Thế nào là "khích lệ tâm vào lúc cần khích lệ"? Khi tâm lười biếng vì tuệ chậm lụt hoặc vì không đạt đến hỉ lạc của sự bình an, hành giả nên kích động tâm ấy bằng cách ôn lại 8 lý do để có ý thức khẩn trương là: 1-4. Sanh, già, bịnh, chết, 5. Nỗi khổ ở các đoạ xứ, 6. Khổ luân hồi sanh tử ở quá khứ, 7. Khổ sanh tử luân hồi vị lai, 8. Khổ hiện tại trong sự tìm kiếm thực phẩm. Và hành giả phát sanh niềm tin bằng cách nhờ đến những đức tính đặc biệt của đức Phật, Pháp và Tăng.

64. 7) Thế nào là nhìn với thái độ xã khi cần nhìn với xã? Khi hành giả đang tu tập như vậy, mà tâm được tịnh chỉ bình thản trước đối tượng, không giãi đãi, không giao động, không lười biếng thì khi ấy, hành giả không cần bận tâm đến việc tập luyện, chế ngự hay khích lệ tâm, vị ấy giống như một người đánh xe khi những con ngựa đang tiến đều. Đó là "nhìn tâm với xã".

65. 8) Tránh những người không định tỉnh là tránh những người chưa từng bước chân trên đạo lộ xuất ly, những kẻ đa đoan thế sự, những người có tâm tán loạn.

9) Gần những người định tỉnh: là thỉnh thoảng, nên đến gần những người đã dấn bước trên đường xuất ly và đã đắc định.

10) Quyết tâm đối với định: là trạng thái quyết định đối với sự định tâm, xem định là quan trọng, hướng tâm về định, nương tựa vào định, khuynh hướng định. Đấy là 10 thiện xảo về định an chỉ.

66.

Người đã được sơ tướng
Cần đến mười thiện xảo
Để đạt định an chỉ
Và hoàn tất mục tiêu
Nhưng nếu dù nỗ lực
Vẫn không kết quả gì
Bậc trí vẫn kiên trì

Không bỏ dở công việc
Vì kẻ nào bỏ dở
Không tiếp tục dụng công
Không được sự thù thắng
Ở trong giáo pháp này
Bậc có trí quan sát
Tâm minh khuynh hướng nào
Tinh tấn và tịnh chỉ
Luôn luôn phải song hành
Khi thấy tâm thụt lùi
Thì hãy khéo khích lệ
Khi dây cương quá chặt
Hãy dẫn ngựa bước đầu
Ong khéo luyện được nhị
Nhờ nổ lực đúng mức
Lá, chỉ, tàu, bình dầu
Làm cho người được hưởng
Hãy vượt qua giãi đãi
Cũng như sự giao động
Hướng tâm trên quang tướng (sơ tướng)
Như các ẩn dụ trên.

Bốn Ẩn Dụ

67. Sau đây sẽ giải thích bài kệ: khi một con ong quá khôn biết rằng một đoá hoa trên cây đang nở, bay lại vội vàng, nên quá đà, trở lui thì đã hết nhị. Một con khác không đủ khôn, bay lại quá chậm, nên đến nơi cũng hết nhị. Nhưng một con thứ ba bay với tốc độ vừa phải, nhẹ nhàng đến nơi hút nhị hoa thoả thích và còn được thưởng thức giọt sương như mật.

68. Lại nữa, khi những đệ tử của nhà giải phẩu được huấn luyện sử dụng con dao mỗ trên một ngọn lá sen đặt trong một dĩa nước, người quá khôn lanh đưa con dao một cách vộ vàng, nên làm cho lá bị đứt đôi hoặc chìm xuống. Một kẻ khác không dám động đến lá sen vì sợ làm đứt đôi. Nhưng một kẻ thứ ba thiện xão sẽ làm nổi bật nhát cắt con dao trên lá nhờ nỗ lực đúng mức và được thưởng.

69. Một ông vua ra lệnh, ai kéo một sợi tơ nhện dài được 4 thước sẽ được phần thưởng. Người quá khôn lanh thì kéo vội vàng, làm cho sợi tơ

bị đứt, người không đủ khôn thì không dám động đến sợi tơ vì sợ đứt, nhưng một người thiện xảo kéo tơ với một nỗ lực vừa phải.

70. Một người quá khôn ngoan thì dong thẳng cánh buồm làm cho tàu trôi giạt khi có gió lớn. Một người quá vụng về nhè nhẹ cánh buồm vào lúc gió nhẹ, nên tàu không tiến được, trong khi một người thiện xảo thì dong thẳng cánh buồm khi gió nhẹ và rút xuống lưng chừng khi gió to, làm cho tàu đến đích an ổn.

71. Một vị thầy bảo 3 đệ tử: "Ai đổ đầu không làm rơi rớt sẽ được thưởng". Kẻ quá lanh sẽ đổ dầu vào bình một cách hấp tấp vì ham phần thưởng nên làm đổ dầu ra ngoài. Người thứ hai rụt rè không dám rót vì sợ đổ, người thứ ba đổ dầu đầy bình nhờ nỗ lực đúng mức.

72. Cũng như trong ẩn dụ trên, khi sơ tướng xuất hiện, một tỳ kheo quá tinh tấn nghĩ: "Ta không lâu sẽ đắc định" nên tâm bị rơi vào trạo cử vì quá nỗ lực tinh cần và không đắc định. Một người khác vì thấy lỗi lầm trong sự dụng công quá mức, bèn buông lơi sự tinh tấn, vì nghĩ: "Đắc định đối với tôi bây giờ có nghĩa lý gì?" Khi tâm vị này rơi vào giãi đãi, vì sự tinh cần quá lỏng lẻo, cũng không đắc định.

Nhưng người thứ ba giải toả ngay sự giãi đãi và trạo cữ vừa móng lên, quán tưởng với một sức tinh cần vừa phải, nên đắc định.

73. Do đó, mà nói: "Ong khéo luyện, được nhị..."

Sự Xuất Hiện Định An Chỉ Trong Tâm Lộ Trình

74. Khi hành giả hướng tâm theo cách ấy chạm mặt sơ tướng, biết "nay, định an chỉ sẽ tiếp theo", thời ý môn hướng tâm khởi lên nơi vị ấy cùng một đối tượng là *kasina* đất, định tướng ấy gián đoạn dòng hữu phần và khởi lên nhờ liên tục lập lại "đất, đất". Sau đó, 4 hay 5 tốc hành tâm khởi trên cùng một đối tượng tốc hành tâm cuối cùng thuộc sắc giới, những tâm trước đó thuộc dục giới, nhưng 5 thiền chi trong những tốc hành tâm này mạnh hơn trong tâm thường. Những tốc hành tâm này gọi là "tâm chuẩn bị", vì chúng chuẩn bị cho định an chỉ, cũng gọi là "cận hành" tâm vì chúng gần với định an chỉ hoặc vì chúng xảy đến ngaytrước định an chỉ, như người ta nói "phụ cận khu làng" phụ cận khu phố là nơi gần làng, gần phố. Cũng gọi là "tâm thuận thứ" vì chúng phù hợp với tâm đi trước và định tướng tiếp theo sau. Tốc hành tâm cuối cùng còn gọi là "chuyển tánh" vì nó vượt qua dục giới hữu hạn và làm phát sinh dòng sắc giới siêu việt.

75. Tốc hành tâm đầu tiên gọi là chuẩn bị, thứ hai "cận hành", thứ ba "thuận thứ", thứ tư " chuyển tánh", thứ năm "an chỉ" hoặc tâm đầu tiên là "cận hành", thứ hai "thuận thứ", thứ ba"chuyển tánh", thứ tư là tâm "an chỉ". Vì chỉ có tâm sau rốt này mới dán chặt vào an chỉ, tùy theo thắng trí linh lợi (tâm thứ tư đã an chỉ) hay chậm lụt (tâm thứ năm).

76. Nhưng luận sư A Tỳ Đàm là trưởng lão *Godatta* trích dẫn đoạn văn: "Những thiền tâm đi trước là một duyên, kể như tập hành duyên, cho những thiền tâm kế tiếp (*Ptn 1.5*) và thêm: "Chính nhờ tập hành duyên mà mỗi tâm kế tiếp đều mạnh, bởi thế trong tốc hành tâm thứ sáu hoặc bảy vẫn có thể đắc định an chỉ". Điều này bị các luận bác bỏ, cho đó chỉ là quan điểm riêng của vị trưởng lão ấy.

77. Chỉ trong tốc hành tâm thứ tư hoặc thứ năm mới có định an chỉ. Qua khỏi giới hạn ấy, tốc hành tâm chìm xuống, vì gần với dòng Hữu phần. Và điều này đã được cân nhắc kỹ mới nói lên, do vậy không thể bác bỏ. Bởi vì, cũng như một người đang chạy đến một cái hố mà muốn dừng khi chân đã kềmiệng hố, thì không thể nào dừng được mà chỉ có việc rớt xuống hố. Cũng thế, không thể có chuyện dán chặt vào định an chỉ ở tốc hành tâm thứ 6 và thứ 7, vì gần với dòng hữu phần. Do đó, cần hiểu rằng chỉ có định an chỉ ở tốc hành tâm thứ bốn hay thứ năm.

78. Nhưng định an chỉ ấy chỉ trong một năm sát na duy nhứt. Vì có 7 trường hợp trong đó tâm lộ trình thông thường không áp dụng. Đó là trường hợp định an chỉ đầu tiên, các loại thắng trí thế gian, bốn đạo, quả kế tiếp đạo, thiền hữu phần trong các loại sắc và vô sắc hữu, phi tưởng phi phi tưởng xứ làm duyên cho định diệt thọ tưởng. ở đây, quả kế tiếp sau đạo không vượt quá ba tâm sát na; tâm phi tưởng phi phi tưởng xứ làm đầu tiên (duyên) cho định diệt thọ tưởng không vượt quá hai tâm sát na; còn những tâm ở trong hữu phần thuộc sắc giới và vô sắc giới thì không thể ước lượng. Với các trường hợp còn lại, thì số tâm sát na chỉ có một. Bởi thế mà nói rằng định an chỉ thuộc vào một tâm sát na duy nhứt. Nó rơi trở lại Hữu phần sau đó, rồi, Hữu phần gián đoạn để quán sát thiền, vì đó là giai đoạn kế tiếp.

Sơ Thiền

79. Đến đây, "hoàn toàn ly dục, ly bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú sơ thiền, có tầm, có tứ, với hỷ lạc do ly dục sanh" (*Vbh, 245*), và như vậy

hành giả đã đắc sơ thiền, từ bỏ năm pháp, đạt được năm pháp, tốt đẹp ở ba phương diện, có 10 đặc tính, và sơ thiền ấy thuộc biến xứ đất.

80. "Hoàn toàn ly dục" ở đây có nghĩa sau khi đã thoát khỏi những dục vọng. "Hoàn toàn" *(eva)* có nghĩa là tuyệt đối. Khi thực sự chứng và trú sơ thiền thì dục không có mặt và dục chính là cái gì ngược hẳn với sơ thiền, sơ thiền chỉ xảy ra khi hoàn toàn buông bỏ dục.

81. Nghĩa là, dục phải là cái "không đội trời chung" với sơ thiền, nếu có dục thì không đắc sơ thiền, cũng như có tối thì không có sáng, bỏ bờ gần mới đến bờ xa. Đó là tính cách tuyệt đối của sự "hoàn toàn ly dục".

82. Danh từ "hoàn toàn" này cần được hiểu ngầm cả trong vế thứ hai "(hoàn toàn) ly bất thiện pháp", nghĩa là những triền cái khác ngoài dục. Và mặc dù ly tổng quát bao gồm mọi kiểu từ bỏ, ở đây chỉ có ba thứ từ bỏ muốn ám chỉ là thân viễn ly, tâm viễn ly và viễn ly bằng sự đè nén.

*[5 kiểu viễn ly bằng cách **đè nén** nhờ định, bằng cách **thay thế** những pháp đối lập nhờ tuệ, bằng cách cắt dứt nhờ đạo lộ, bằng cách **tịnh chỉ** nhờ quả và viễn ly nhờ Niết bàn. 3 kiểu viễn ly là thân viễn ly, tâm viễn ly và hữu viễn ly - Niết bàn]*

83. Nhưng danh từ "dục" bao gồm nhiều thứ, đó là **dục kể như đối tượng**, như ở đoạn "Gì là đối tượng của dục? Đó là những sắc pháp khả ý..." Và **dục kể như cấu uế** được nói trong *Vibhanga* như sau: "Đam mê là dục thèm muốn là dục, khát khao là dục, khát khao thèm muốn là dục."

[**Chanda, kàma, ràga** cùng hợp với từ chia chúng, cần hiểu rõ. **Chanda** rất thông dụng, có nghĩa là hằng say, ham muốn, tốt hoặc xấu, thường có nghĩa là ưa hoạt động trong thuật ngữ, nó chỉ cho 4 thần túc **(iddhipàda)** và 4 thắng đạo **(adhipati). Kàma** chỉ chung ngũ dục thuộc dục giới, nghĩa hẹp là dâm dục. Nó gồm có nghĩa **dục** chủ thế ham muốn, tức cấu uế của tâm và đối tượng gọi lên đôi tượng gợi lên dục vọng. **Ràga** là ham muốn theo ý xấu, như chữ **Lobha** là thuật ngữ chỉ một trong 3 bất thiện. Căn là tham (sân si). **Ràga** là tham theo nghĩa chung. **Kàmacchanda** là **"dục tham"** (từ ngữ chỉ riêng triền cái).]

Như vậy **"hoàn toàn ly dục"** có nghĩa là **"hoàn toàn thoát ly những đối tượng của dục" tức thân viễn ly**, còn "**ly bất thiện pháp**" là từ bỏ những cấu uế của tâm tức dục vọng, hoặc từ bỏ tất cả thiện pháp, ám chỉ **tâm viễn ly**. Trong khi **ly dục** chỉ có nghĩa "từ bỏ khoái lạc giác quan, xa lìa đối tượng của dục" thì, **ly bất thiện pháp** còn ám chỉ đến sự khoái lạc viễn ly, vì lìa khỏi dục kể như cấu uế của tâm.

84. **Ly dục** là từ bỏ cái nhân của tham, **ly bất thiện pháp** là từ bỏ cái nhân của si, ly dục là thanh tịnh thân nghiệp, ly bất thiện pháp là thanh tịnh ý nghiệp.

85. Nhưng nếu "dục" được hiểu là cấu uế, thì nó chỉ **dục tham** (*kàmacchanda*) dưới nhiều hình thức sự hăng say theo đuổi (*chanda)*, sự thèm khát (*ràga*)... Tức khoái lạc giác quan. Mặc dù nó bao gồm trong "bất thiện pháp" ở vế sau, ở đây nó được nêu riêng rẽ, bởi vì nó xung khắc với thiền. Hoặc, dục nói ở vế thứ nhất "hoàn toàn ly dục" là thèm khát khoái lạc giác quan và đó là một phiền não (cấu uế) và dục ám chỉ trong vế thứ hai vì đó là một bất thiện pháp. Và vì dục, sự thèm khát, mang nhiều hình thức, nên nguyên văn "ly dục" để số nhiều thay vì số ít.

86. Mặc dù có bất thiện trong các pháp khác, *Vibhanga* chỉ kể đến những triền cái: "Nhưng pháp gì là bất thiện? Dục tham...." để chứng tỏ sự đối nghịch, xung khắc giữa triền cái với thiền chi. Vì triền cái là những pháp ngược hẳn với thiền chi, nghĩa là, những thiền chi không ở chung với triền cái, loại bỏ trừ khử triền cái: "Định không ở chung với tham dục, hỉ không ở chung với sân, tầm không ở chung với hôn trầm, lạc không ở chung với trạo hối, tứ không ở chung với nghi".

87. Bởi thế trong trường hợp nầy, cần hiểu rằng sự viễn ly bằng cách đè nén dục được ám chỉ trong câu "hoàn toàn ly dục" và viễn ly bằng cách đè nén cả năm triền cái được ám chỉ trong câu "ly bất thiện pháp". Hoặc triền cái "tham dục" được ám chỉ trong câu đầu, 4 triền cái còn lại ám chỉ trong câu thứ 2. Hoặc **tham** (đối với 5 dục) ám chỉ trong câu đầu, **sân**, **si** trong câu sau. Hoặc câu đầu ám chỉ dục bộc lưu, dục ách, dục lậu, dục thứ, dục hệ phược, dục kiết sở, câu sau chỉ các bộc lưu, ách, lậu...khác. Lại nữa, 8 tâm sở có gốc ở tham (Ch. XIV, 90) được ám chỉ trong câu đầu, các bất thiện tâm khác được ám chỉ trong câu sau.

***

88. Đến đây, những pháp thiền gạt bỏ đã được nêu lên. Bây giờ, để nói rõ các thiền chỉ, luận nêu câu "có tầm, có tứ". **Tầm** *(Vitka- applied thougt)* có nghĩa đánh mạnh vào. Nó có đặc tính là hướng tâm, để tâm trên đối tượng. Nhiệm vụ nói là quất vào hành giả là do **tầm**. Thể hiện (tướng) của tâm là sự dẫn tâm đến một đối tượng Tứ là tư duy được đưa lên cao độ (*viccara- sustained thought* = tứ). Đặc tính của nó là liên tục nhấn mạnh vào đối tượng. Nhiệm vụ (dụng) của nó là khiến cho những tâm pháp đầu

tập trung trên đối tượng. Hiện tướng của nó là tâm lý được dán chặt vào đối tuợng.

89. Mặc dù tâm tứ không rời nhau, **t`âm** có nghĩa sự chạm xúc đ`âu tiên của tâm với đối tượng, như đánh lên một tiếng chuông. **Tứ** là giữ tâm buộc vào một chỗ, như rung chuông. T`âm có cạn dự, đó là sự can thiệp của ý thức vào lúc khởi tâm đ`âu tiên, như một con chim dang đôi cánh khi sắp liệng, như con ong lao vút tới một cái hoa sen khi nó muốn theo dõi mùi hương của hoa. Hành tướng của tứ an tịnh hơn, ý thức h`âu như không can dự giống như một con chim sau khi lao vào hư không, liệng với đôi cánh dang rộng, như con ong lao mình tới, vù vù quanh đoá hoa.

90. Trong tập Sớ v`êChương Hai pháp (*Angutta N.*) có câu: "Tâm là trạng thái hướng tâm đến một đối tượng, như chuyển vận của một con chim lớn cất cánh bay, v`ôlấy hư không với cả hai cánh r`ôi ép xuống. Vì t`âm làm phát sinh định tỉnh bằng cách hợp nhứt. **Tứ** có đặc tính một áp lực liên tục, như chuyển động của con chim khi nó sử dụng đôi cánh để giữ thăng bằng trên hư không. Vì **tứ** liên tục bám vào đối tượng. Sự khác biệt giữa t`âm và tứ trở nên rõ rệt trong Sơ thi`ên và Nhị thi`ên (nếu tính có năm thi`ên) "

91. Hơn nữa, **t`âm** được ví như bàn tay nắm chặt, còn tứ như bàn tay chà xát, khi ta nắm một cái đĩa kim loại hoen rỉ với một tay, còn tay kia chà xát nó với mảnh giẻ tấm d`âu và phấn. Cũng vậy, khi người thợ gốm quay bánh xe bằng cách đánh vào cây trục để làm một cái đĩa thì bàn tay đỡ dưới của ông ví như **t`âm** và bàn tay chuyển động qua lại ví như Tứ**ù**. Hoặc khi ta kẻ một vòng tròn thì cây kim cố định giữa trung tâm ví như **t`âm**, cây kim di động vòng quanh cái tâm điểm ấy gọi là **tứ**.

92. Vậy, sơ thi`ên xảy đến cùng một lúc với t`âm và tứ được gọi là "câu hữu với t`âm tứ như ta nói một cây có hoa và trái". Nhưng trong *Vibbhanga*, lời dạy được ám chỉ đến con người là: "Vị ấy đạt đến, viên mãn t`âm và tứ" (*Vbh. 257*). Ý nghĩa cũng như nhau.

93. Do **viễn ly sanh**: Ở đây **viễn ly** (*vivitti*) là sự ẩn cư, có nghĩa là sự biến mất của những tri`ên cái. Hoặc có nghĩa là các pháp liên hệ đến thi`ên này xa lìa khỏi những tri`ên cái. Do viễn ly sanh là được sanh ra từ, hay trong viễn ly. **Hỉ** và **lạc** vì nó làm cho mát mẻ, tươi tỉnh (*pirayati*) nên gọi là **hỉ** *(pìti*). Nó có đặc tính (thể) **làm ưa thích** (*sampiyyayana)*. Nhiệm vụ (dụng) của nó là thấm nhu`ần (cả mình rởn ốc). Tướng của nó là hoan hỉ

cao hứng. Nhưng hỉ có 5 cấp bực từ thấp lên cao: tiểu hỉ, hỉ như chớp nhoáng, hỉ như mưa rào, hỉ nâng người lên và hỉ sung mãn.

94. **Tiểu hỉ** chỉ có thể là dựng lông tóc trong mình mà thôi. **Hỉ như chớp nhoáng** thỉnh thoảng loé lên. **Hỉ như mưa rào** nổi trên cơ thể liên tục, như sóng vỗ vào bờ bể. **Hỉ nâng người** có thể làm cho thân thể mất trọng lượng và bay bổng lên.

95. Đó là điều đã xảy đến cho trưởng lão *Mahà-Tissa* ? *Punnavallika*. Ngài đến sân điện thờ vào ngày rằm. Trông thấy ánh sáng trăng, Ngài hướng về Đại tự ở *Anuràdhapura* nghĩ: "Vào giờ nầy tứ chúng đang đảnh lễ nơi chánh điện!" Do những đối tượng đã trông thấy ở đấy trước kia, ngài khởi lên niềm vui lớn khi tưởng đến đức Thế Tôn và Ngài bay lên hư không như một quả bóng, đáp xuống sân chánh điện.

96. Và điều này cũng đã xảy đến con gái của nhà phú hộ trong làng *Vattakàlaka* gần tu viện *Girikaudaka*, khi nàng thăng hư không nhờ tâm hoan hỉ lúc tưởng đến đức Thế Tôn. Khi cha mẹ nàng sắp đến chùa để nghe pháp chiều hôm ấy, họ bảo nàng: "Này con, con đang có thai, không thể nào đi ra ngoài vào giờ này. Ba má sẽ đi nghe pháp kiếm công đức cho con". Và họ ra đi. Nàng rất muốn đi, nhưng không thể trả lời cha mẹ. Bởi thế, nàng bước ra khỏi nhà, đứng trên bao lơn nhìn về Hư Không Điện *(Akàsacetiya)* ở *Girikandaka* sáng rỡ dưới ánh trăng. Nàng trông thấy lễ dâng đèn ở chánh điện và tứ chúng đang đi nhiễu quanh hướng tay mặt sau khi dâng hương hoa và nghe chư tăng đọc tụng. Nàng nghĩ: "Hạnh phúc thay là những người kia, được nhiễu quanh và nghe pháp vi diệu". Trông thấy ngôi điện thờ như một khối châu ngọc và khởi lên hỉ, tâm rộng lớn, nàng bay bổng lên hư không và đáp xuống điện thờ lễ bái và nghe pháp ngay cả trước cha mẹ.

97. Khi họ đến nơi, trông thấy nàng, bèn hỏi: "Con đến bằng đường nào vậy?"- "Con đến bằng hư không, không phải bằng đường bộ". - "Con ơi, những vị lậu hoặc đã đoạn tận mới đi giữa hư không được. Con đến bằng lối nào?" - "Khi đứng nhìn ngôi chánh điện dưới ánh trăng, một niềm vui lớn khởi lên trong con, với đức Thế Tôn là đối tượng. Rồi con không biết nữa mình đang đứng hay ngồi, chỉ biết mình bay bổng lên hư không, theo với hình ảnh con đã nắm được và con hạ xuống trên sân điện này."

Vậy, hỉ lớn có thể làm mất trọng lượng thể xác và làm nó bay bổng lên hư không.

98. Nhưng khi **hỷ sung mãn** khởi lên thì toàn thân được thấm nhuần, như một cái bong bóng đổ đầy nước, như một hang động bị ngập lụt.

99. Năm loại hỉ nói trên, khi được làm cho chín mùi thì sẽ viên mãn 2 thứ khinh an là thân khinh an, và tâm khinh an. Khinh an được ấp ủ, làm cho chín mùi sẽ viên mãn 2 thứ lạc thân lạc và tâm lạc. Lạc được ấp ủ, làm cho chín mùi thì sẽ viên mãn 3 thứ định, đó là định chốc lát, định cận hành và định an chỉ.

Trong 5 thứ hỉ nói trên, hỉ muốn nói ở đây là hỉ sung mãn vì nó là căn bản của định và nó tăng trưởng dần theo mình.

100. **Lạc** *(sukha)* là sự làm hài lòng, sự hạnh phúc. Hoặc có nghĩa là nó hoàn toàn (*sutthu)* ngấu nghiến *(khàdati*) ăn nuốt *(khanati*) sầu khổ của thân tâm. Đặc tính nó là làm thoả mãn. Dụng của nó là tăng cường độ các pháp tương ứng. Tướng của nó là sự hỗ trợ.

Và khi hỉ lạc được liên kết thì hỉ có nghĩa "hài lòng vì đạt được điều ước ao" còn **lạc** là kinh nghiệm thực thụ đối với điều đã đạt được. Có **hỉ** tất nhiên có **lạc** nhưng có **lạc** thì không tất nhiên có **hỉ**. Hỉ thuộc hành uẩn, lạc thuộc thọ uẩn. Khi một người khát nước kiệt sức trên sa mạc (*Kantàrahinna*) mà thấy được hay nghe được một vũng nước ở bìa rừng, người ấy sẽ có **hỉ**, nếu người ấy đi đến bóng mát uống nước ấy thì sẽ có lạc.

101. Vậy, (a) hỉ lạc này thuộc về sơ thiền, hay ở trong sơ thiền, bởi thế thiền này được gọi là **có hỉ có lạc** và còn **do ly dục sanh**. Hoặc (b) có thể hiểu **hỉ lạc do ly dục sanh** là một câu, thay vì hiểu "sơ thiền"... Do ly dục sanh" như trường hợp (a).

102. Sơ thiền: Sẽ giải thích ở đoạn 119. **Chứng** *(upassampajja*) là đạt đến, hoặc nếu đọc "*upasampàdayivà*" "làm cho thể nhập" có nghĩa là phát sinh, đi vào, đạt đến, có được, đến nơi, sờ chạm, thực hiện, nhập sơ thiền" (*Vbh. 257*). **Trú** *(Viharati*): do đạt được thiền thuộc loại đã nói, nhờ an.

103 Trú trong tư thế thích hợp, hành giả phát sinh một tư thế, một đường lối, một sự duy trì, kiên cố, kéo dài, cư xử, an trú". (*Vbh. 252*)

104. Ở trên (đoạn 79, xem *M i, 284*): "từ bỏ 5 pháp, được 5 pháp": từ bỏ 5 pháp là 5 triền cái, (tham, sân, hôn trầm, trạo hối và nghi). Vì không có thiền sanh khởi nếu chưa từ bỏ 5 pháp này, nên chúng là những pháp cần bỏ. Vì, mặc dù lúc đắc thiền, các bất thiện pháp khác cũng được từ bỏ, song chỉ 5 pháp này là đặc biệt chướng ngại cho thiền mà thôi.

105. Khi tâm bị tham dục chi phối, do sự thèm muốn các đối tượng sai khác, thì không tập trung được trên một đối tượng duy nhất khi tâm tràn ngập dục tham thì không thể đi vào đạo lộ từ bỏ dục giới. Khi nhiễm độc vì cân đối với một đối tượng thì tâm không thể sanh khởi một cách không gián đoạn. Khi bị hôn trầm thuỵ miên, thì tâm khó điều phục. Khi bị trạo hối tóm lấy thì tâm trở nên bất an, lăng xăng. Khi hoài nghi nổi lên thì tâm không thể bước lên đạo lộ để đắc thiền. Bởi vậy, chỉ những pháp này (tham sân, hôn trầm, trạo hối, nghi) mới gọi là những pháp cần từ bỏ vì chúng đặc biệt chướng ngại thiền.

106 Nhưng **tầm** hướng tâm đến một đối tượng, **tứ** giữ cho tâm neo lại một chỗ ấy. Khi nỗ lực này thành công, **hỉ** phát sinh và làm tâm tươi tỉnh vì nó đã thành công không để bị tán loạn vì những triền cái, và **lạc** khởi lên tăng cường mức độ của hỉ cũng vì lý do đó. Rồi **nhứt tâm** được hỗ trợ bởi 4 pháp vừa kể, tập trung thích đáng vào đối tượng. Bởi thế sự "có được 5 pháp" chính là khởi lên tầm, tứ hỉ, lạc và nhứt tâm.

107. Vì chính khi những pháp này khởi lên, ta mới nói rằng thiền phát sinh, nên gọi là "có được 5 pháp"

108. Tuy rằng 5 pháp cũng hiện hữu ở giai đoạn cận hành, mạnh hơn ở tâm thức bình thường, song ở giai đoạn này chúng lại còn mạnh hơn là ở định cận hành và mang đặc tính sắc giới. Vì ở giai đoạn này, tầm hướng đến đối tượng một cách cực kỳ sáng suốt, **tứ** cũng vậy, áp mạnh lên đối tượng, **hỉ** và **lạc** thấm nhuần khắp toàn thân. Kinh nói: "Không có chỗ nào trên thân hành giả mà không được thấm nhuần bởi hỉ lạc do ly dục sanh". (*D. i, 73*) và sự **nhất tâm** cũng vậy, khởi lên, hoàn toàn chạm xúc với đối tượng như nắp hộp chạm đáy hộp.

109. Mặc dù **sự nhất tâm** không được kể ra ở trong câu nói: "có tầm có tứ, hỉ lạc do ly dục sanh", Thiền: đó là tầm, tứ, hỉ, lạc, nhất tâm" (đ. 257), bởi vậy, "nhất tâm" được đức Thế Tôn nói lược, cũng như trong phần trình bày kế tiếp.

110. **Tốt đẹp theo 3 cách có 10 đặc tính** (đoạn 79): sự tốt đẹp theo 3 cách là đầu, giữa, cuối: 10 đặc tính là những đặc tính của chặn đầu, chặn giữa, chặn cuối.

111. " Về sơ thiền, sự thanh tịnh đạo lộ là chặn đầu: chặn đầu có 3 đặc tính, là tâm được lọc sạch chướng ngại cho thiền, nhờ lọc sạch, nó chuẩn bị cho trạng thái quân bình cho chặn giữa, tức tịnh chỉ tướng và vì đã chuẩn bị, nên tâm thể nhập trạng thái ấy.

112. "Sự tăng trưởng xả là chặn giữa": chặn giữa có 3 đặc tính: bấy giờ hành giả, với trạng thái xả, nhìn tâm đã được thanh lọc, với xả, nhìn tâm đã được chuẩn bị cho tịnh chỉ, với xả, nhìn sự xuất hiện cửa nhứt tướng.

113. " Sự toại ý là chặn cuối": chặn cuối có 4 đặc tính: toại ý không có sự quá độ nào trong các pháp khởi lên, toại ý vì các căn chỉ có một nhiệm vụ duy nhất; toại ý vì nỗ lực thích đáng đã kết quả và sự toại ý với nghĩa tập hành, là sự toại ý ở chặn cuối của sơ thiền, nên nói rằng "sơ thiền tốt đẹp ở chặn cuối với 4 đặc tính" (*Ps. i, 167-8* lược).

114. **Thanh tịnh đạo lộ** ở đây là định cận hành với các pháp câu hữu. **Tăng cường xả** là định an chỉ. **Toại ý** là sự duyệt xét lại thiền. Đó là quan điểm ở tu viện *Abhatagiri (Anuràdhapura)*. Nhưng Luận thì bảo: "Tâm đạt đến nhất tướng thì thể nhập sự thanh tịnh đạo lộ, được tăng cường về xả vì được thoả mãn nhờ trí" (*Ps. i, 167*) và bởi thế, chính trong định an chỉ thực thụ, mà "thanh tịnh đạo lộ" mới bắt đầu được xem là sự đến gần với "tăng cường xả" là nhìn với thái độ thản nhiên và "toại ý" là trí làm quân bình các pháp (không thể pháp nào quá độ) Nghĩa là thế nào?

115. Trước hết, trong một chu kỳ tâm trước đó định "an chỉ" khởi, thì tâm trở nên được thanh lọc hết nhóm triền cái cấu uế chướng ngại thiền, và nhờ đã hết chướng ngại, tâm chuẩn bị, dọn đường cho trạng thái quân bình ở chặn giữa, tức " tướng tịnh chỉ". Và bấy giờ, chính là định an chỉ khởi lên một cách tuần tự đó được gọi là tịnh chỉ tướng.

116. Kế đến, khi hành giả không còn quan tâm đến sự thanh lọc vì không cần làm thanh tịnh lại những gì đã thanh tịnh nên vị ấy "nhìn với xả, cái tâm dọn đường cho tịnh chỉ". Khi hành giả không còn quan tâm đến việc làm phát sinh "nhất tướng" trở lại, vì nhất tướng (tướng tịnh chỉ) đã phát sinh, luận nói" vị ấy nhìn với xả, cái tướng nhất tâm" đã phát sinh ấy. Do đó **mà tăng cường xả** là chặn giữa.

117. Và cuối cùng, khi xả đã được tăng cường như vậy, những pháp được gọi là định và tuệ phát sinh, xuất hiện song hành không cái nào lướt cái nào. Và 5 căn (tín, tấn, niệm, định, tuệ) cũng xuất hiện với độc một vị giải thoát, nhờ giải thoát khỏi những cấu uế. Và tinh tiến thích hợp với những thiền này nghĩa là thuận theo tính cách "không quá độ" và "thuần một vị" của chúng (5 căn) và sự tập hành (lập lại, repetition) của thiền tâm ấy phát sinh vào lúc ấy [*Vào lúc ấy, là vào sát na nó diệt; vì khi sát na sanh vừa qua thì sự "lập lại" hay "tập hành" phát sinh với sát na "trú" (Pm. 145*)]. Cả bốn khía cạnh này được phát sinh một cách tự nhiên, vì sau kh

thấy với trí huệ, nguy hiểm của cấu uế và lợi ích của thanh lọc thì có sự toại ý, sự thanh tịnh, sự làm sáng tỏ tiếp theo. Do đó, "toại ý" là tướng biểu hiện của trí hoàn tất cái việc làm quân bình. (không quá độ) các pháp...

118. Ở đây, "sự toại ý" kể như một bản chất của trí, gọi là "chặng cuối", bởi vì trí là rõ rệt do xả: "Vị ấy nhìn với xả hoàn toàn, cái tâm đã được tu tập như vậy; khi ấy tuệ căn nổi bật và đó là thứ tuệ do xả mà có. Do xả, tâm được giải thoát khỏi nhiều thứ cấu uế, khi ấy tuệ căn nổi bật và đó là thứ tuệ do giải thoát. Vì đã giải thoát các pháp này bấy giờ chỉ có một nhiệm vụ duy nhất và khi ấy tuệ căn n?i bậc là tuệ căn do tu tập theo chiều hướng một nhiệm vụ duy nhất. (*Ps. ii. 25*)

119. Và như thế, vị ấy đắc sơ thiền, thuộc biến xứ đất" (đoạn 79): Ở đây, thiền được gọi là "sơ" (đầu tiên), bởi vì nói khởi đầu loạt con số và vì xảy đến trước tiên, gọi là ***Jhàna*** (thiền na) vì nó thắp sáng *(upanijjhàna)* đối tượng và đốt cháy (*jhàpana*) pháp đối lập (Ps, i. 49). Cái dĩa đất gọi là *kasina* đất *(pathavi- kasina)* với nghĩa toàn thể đối tượng với thiền, cũng là tên gọi cái tướng đạt được trong khi dùng *kasina* đất làm nền tảng và chỉ luôn cả thiền đạt được trong tướng *kasina* đất ấy. Do vậy, thiền này gọi là "thuộc *kasina* đất".

120. Khi đã đắt thiền, hành giả phaỉ quán sát kỹ cái cách đã đem lại sự đắc thiền, với thái độ của một nhà thiện xạ hay một đầu bếp giỏi. Vì khi một người giỏi bắn tên tập bắn chẽ một sợi tóc, vào một lúc nào đó đã chẽ được thì y sẽ quan sát kỹ vị trí đặt chân, vị trí cây cung, dây cung, mũi tên... để về sau, là lại giống y như vậy và chẻ được sợi tóc. Thiền giả cũng thế, cần quan sát kỹ những yếu tố như "Ta đã đắc thiền này sau khi ăn đồ ăn như vậy, hầu cận một người như vậy, ở một trú xứ như vậy, trong uy nghi như vậy,". Khi định tướng bị mất, hành giả sẽ lặp lại những cách thế cũ và cố quen thuộc với định tướng ấy thì có thể đắc định trở lại như ý muốn.

121. Và như một đầu bếp giỏi để ý ông chủ thích ăn cái gì và từ đó chỉ đem lại cho chủ các món ấy, nên được phần thưởng. Thiền giả cũng thế, phân biệt rõ những cách thế về phương diện thực phẩm.. Vào lúc đắc thiền và nhớ lặp lại những cách thế ấy, hành giả đắc thiền trở lại mỗi lúc bị mất.

122. Và đức Thế Tôn đã nói: "Này các tỳ kheo, ví như người đầu bếp khôn ngoan, khéo léo, dọn ra nhiều loại nước chấm trước mặt vua hay vị đại thần, loại đắng, cay, ngọt, có tiêu, không có tiêu, có muối, không có muối... Rồi quan sát chủ: "Hôm nay thứ nước chấm này làm chủ ta vừa ý", hoặc "ông chủ đưa tay lấy thứ này" hoặc "ông dùng rất nhiều thứ này"

hoặc "ông khen thứ này" hoặc "hôm nay thứ này chưa làm hài lòng chủ ta" hoặc "ông đưa tay lấy thứ chua này" hoặc "ông dùng nhiều thứ chua này"... Hoặc "ông khen thứ không muối này; rồi người đầu bếp khôn ngoan, khéo léo được thưởng với y phục, tiền bạc, quà tặng. Tại sao? Vì nó biết quan sát sở thích của chủ, cũng thế, này các tỳ kheo, một tỳ kheo khôn ngoan, thiện xảo trú quán thân trên thân, quán cảm thọ trên các cảm thọ... Quán tâm trên tâm, quán các pháp trên các pháp, nhiệt tâm tĩnh giác, chánh niệm, nhiếp phục tham ưu ở đời. Do vị ấy trú quán thân trên thân... Tâm được định tĩnh, các phiền não được đoạn tận. Vị ấy học được tướng ấy. Rồi vị tỷ kheo khôn ngoan, thiện xảo ấy được thưởng với hiện tại lạc trú, được hưởng với chánh niệm tĩnh giác. Vì sao? Vì tỷ kheo thiện xảo ấy học được tướng của tâm mình" (*S. v. 151-2*)"

123. Và khi vị ấy làm lại những tư thế kia để quán tướng, vị ấy chỉ thành trong sự đắc định, mà không thể làm cho định kéo dài. Định chỉ kéo dài khi đã được hoàn toàn thanh lọc khỏi các pháp chướng ngại.

124. Khi một tỳ kheo chứng một thiền mà trước đây không hoàn toàn nhiếp phục tham dục bằng cách thấy nguy hiểm của dục... Không hoàn toàn thanh tịnh thân nhiệt não *(kàyadutthulla*) - chướng ngại do sân bằng cách an tịnh thân hnàh, không hoàn toàn trừ khử hôn trầm thuỵ miên bằng cách khởi lên phát cần giới... (đ. 55) và không hoàn toàn loại bỏ trạo cử bằng cách lên tịnh chỉ tướng, không hoàn toàn thanh lọc tâm hết những pháp chướng ngại thiền, thì tỳ kheo ấy sẽ xuất thiền trở lại ngay như một con ong bay vào một cái tổ không sạch, như một vị vua đi vào một vườn hoa dơ bẩn.

125. Nhưng khi vị ấy chứng một thiền, sau khi đã hoàn toàn thanh locï tâm cho hết những pháp chướng ngại thì vị ấy sẽ trú trong định ấy suốt cả một ngày như con ong bay vào một cái tổ hoàn toàn sạch, như một vị vua đi vào một khu vườn đã được dọn sạch hoàn toàn.

Mở Rộng Tướng

126. Muốn viên mãn định tu tập, hành giả lại còn phải mở rộng tợ tướng đã đắc. Có 2 bình diện mở rộng tướng, đó là ở định cận hành và ở định an chỉ.

127. Cách mở rộng tướng như sau. Hành giả không nên mở rộng tướng như một cái bát bằng đất sét hay một cái bánh, một cây leo, một mảnh vải được nới rộng, mà trước hết phải định giới hạn trong tâm nhiều cỡ từ nhỏ

đến lớn, như một ngón tay, hai ngón, ba, bốn ngón, rồi khoáng đại tướng ấy ra theo lượng đã định, như một nông phu định giới hạn bằng cái cày, khu vực cần cày, đoạn chỉ cày trong phạm vi đã định. Hoặc là như các tỳ kheo khi kiết giới, trước tiên phải quan sát các điểm mốc rồi mới ấn định giới vực. Vị ấy không được mở rộng giới nêu chưa ấn định cái lượng sẽ nới rộng là bao nhiêu. Sau khi đã ấn định, vị ấy có thể nới thêm bằng cách tuần tự định, những giới hạn khác nhau như: 1 sãi tay, 2 sãi tay, hành lang, khoảng trống xung quanh, tu viện, biên giới làng, thành phố, quận, vương đô, đại vương, quả địa cầu hoặc xa hơn nữa.

128. Như những con thiên nga nhỏ mới tập bay, lúc đầu chỉ bay mỗi lúc một đoạn ngắn, rồi tăng dần cho đến cuối cùng tới mặt trăng mặt trời, vị tỳ kheo mở rộng tướng cũng thế, định giới hạn từ từ như đã nói, và mở rộng tướng cho đến tận cùng thế giới hoặc xa hơn.

129. Rồi tướng xuất hiện cho vị ấy như một tấm da bò được căng ra bằng 100 cọc gỗ trên những mô đất cao và chỗ trủng, trên thung lũng, sông, bụi bờ, đất đá gập ghềnh (*xem M. 3, 105*) trong bất cứ vùng nào mà tướng đã được nới rộng.

Khi một người sơ cơ đã đắc thiền với tướng ấy, thì nên nhập thiền nầy nhiều lần, nhưng không nên quán sát nó nhiều lắm. Vì những thiền chỉ ở sơ thiền phát sinh một cách sống sít và yếu ớt đối với người quán sát thiền ấy nhiều. Rồi vì vậy mà các thiền chi ấy không thể làm duyên cho mỗ lực cao chưa từng quen thuộc và trong khi vị ấy nỗ lực nhắm đến thiền cao hơn thì mất luôn sơ thiền mà không đạt đến nhị thiền.

130. Do đó đức Thế Tôn dạy: "Này các tỳ kheo, ví như có một con bò núi ngu ngốc không biết gì về đồng bằng và lại không khéo đi trên đường núi gập ghềnh, nghĩ: "Ta thử đi về hướng trước kia chưa từng đi, gặm thứ cỏ chưa từng gặm, uống thứ nước chưa từng uống, xem sao?" Rồi không khéo đặt hai chân trước cho vững nó đã dở hai chân sau lên, do đó nó không thể đi về hướng chưa đi, gặm thứ cỏ chưa gặm uống thứ nước chưa uống mà cũng không thể trở về chỗ cũ an ổn. Tại sao? Vì con bò núi ấy ngu ngốc, không biết gì về đồng bằng không khéo đi đường núi hiểm trở. Cũng vậy này các tỷ kheo, ở đây có một số tỷ kheo ngu ngốc không biết gì về đồng bằng, không có thiện xảo hoàn toàn ly dục ly bất thiện pháp, chứng và trú sơ thiền với tầm với tứ với hỉ lạc do ly dục sanh. Tỳ kheo ấy không lập lại nhiều lần, không tu tập làm cho sung mãn tướng ấy hay an trú nó đúng mức tỳ kheo ấy nghĩ: "Thử xem thế nào nếu bỏ tầm tứ, ta

chứng và trú thiền thứ hai với hỷ lạc do định sanh. Rồi tỳ kheo ấy không thể nào bỏ tầm tứ, chứng và trú thiền thứ hai, nhưng cũng không thể nào được lại sơ thiền, và vị ấy được gọi là người hỏng chân ở giữa hai thiền, như con bò núi ngu ngốc kia". (*A. iv. 418,* lược)

131. Bởi thế, vị ấy cần phải nắm vững, theo năm cách, đối với sơ thiền: sự chú ý (tác ý) chứng đạt, quyết định về thời gian (trú trong bao lâu), xuất thiền, và sự quan sát thiền". Hành giả tác ý thiền tại chỗ nào, lúc nào, bao lâu theo ý muốn, gọi là làm chủ về tác ý. Đắc thiền một cách dễ dàng tại chỗ nào lúc nào bao lâu như ý muốn, gọi là làm chủ về chứng đắc". (*Ps. i. 100*) Những điều khác cần được trích dẫn chi tiết (Ch. XXIII, đoạn 27).

132. Giải thích như sau. Khi hành giả xuất khỏi sơ thiền, trước hết tác ý đến tâm, rồi, tiếp theo sự tác ý khởi lên ngăn dòng, Hữu phần, có bốn hoặc năm tốc hành tâm có tầm ấy làm đối tượng. Rồi hai lần Hữu phần tâm khởi và diệt. Tiếp đến là tác ý đến tứ làm đối tượng, được tiếp theo bởi những tốc hành tâm như đã nói. Khi hành giả có thể kéo dài lộ trình tâm một cách không gián đoạn như vậy với cả 5 thiền chi, thì gọi là đã làm chủ sự tác ý. Chỉ có đức Thế tôn mới có sự làm chủ này đến chỗ tuyệt đích trong hai thần thông của Ngài (vừa phun nước, vừa toé lửa cùng một lúc trên thân). Với những người khác thì phải theo cách đã nói, không thể nhanh hơn.

133. Tôn giả *Moggallàna* có thể nhập thiền một cách mau chóng như trong truyện hàng phục long vương *Nandopananda*, gọi là sự "làm chủ sự chứng đắc".

134. Khả năng an trú trong thiền trong một khoảng khắc đúng như một đàn chỉ (búng tay) hay 10 đàn chỉ, gọi là "khả năng làm chủ sự quyết định" (kéo dài bao lâu). Khả năng xuất định một cách mau chóng, cũng với kiểu ấy, gọi là "làm chủ sự xuất định".

135. Câu chuyện trưởng lão *Buddharakkhi*, có thể được kể ra để chứng minh hai trường hợp sau cùng này. Tám năm sau khi Ngài gia nhập tăng đoàn, trưởng lão đang ngồi giữa chúng 30. 000 tỳ kheo có thần thông, đang nhóm họp để thăm bệnh trưởng lão *Nahà-Rohanagutta ở Therambattala*. Ngài trông thấy một con quỷ *Supanna* sà từ trên không xuống, định bắt một thị giả long vương khi đang nhận cháo cho vị trưởng lão. Trong khi đó, trưởng lão *Buddharakkhita* hoá ra một hốc đá và tóm bắt con quỷ nhốt vào trong đó. Quỷ vương *Supanna* đánh vào núi đá một cái và biến mất. Vị

trưởng lão thượng toạ bảo: "Chư hiền, nếu không có *Rakkhita* ở đây, thì tất cả chúng ta đều bị con quỷ chọc quê. (*Điều câu chuyện muốn nói là để chứng minh vị trưởng lão nhập định mau như thế nào, kiểm soát yếu tố thời gian của nó và xuất hiện điều kiện cần thiết để làm thần biến, tức hang đá - câu nhận xét cuối cùng dường như ám chỉ rằng mọi người khác quá chậm chạp)*.

136. Sự "làm chủ về quán sát" cũng như là làm chủ trong sự hướng tâm (adverting) vì những tốc hành tâm quán sát là những tốc hành tâm gần với giai đoạn hướng tâm (đ. 132)

137. Khi hành giả đã làm chủ được 5 yếu tố nói trên thì lúc xuất khỏi sơ thiền bây giờ đã trở nên quen thuộc, vị ấy có thể quán sát những khuyết điểm nó như sau: "Thiền này bị đe doạ vì gần các triền cái và các thiền chi còn yếu do bởi tầm, tứ còn thô. Hành giả có thể nghĩ đến nhị thiền là an tịnh hơn và nhờ vậy, chấm dứt bám vúi vào sơ thiền mà khởi sự làm những gì cần thiết để đạt đến nhị thiền.

138. Khi xuất sơ thiền, tầm, tứ đối với hành giả bây giờ thành thô, khi vị ấy quan sát các thiền chi với chánh niệm, trong hỉ lạc và nhất tâm thì có vẻ an tịnh. Đoạn, khi hành giả đem tướng ấy trở lại trong tâm "đất, đất" lập đi lập lại với mục đích từ bỏ những thiền chi thô và đạt đến những thiền chi an tịnh, biết rằng nhị thiền sẽ sinh khởi trong tâm, hành giả liền phát sinh "ý môn hướng tâm, hành giả liền phát sinh" ý môn hướng tâm" (*manodvàra:* ý môn, *àvàjjana*: hướng tâm; *mind-door adverting*) với cùng một lúc một *kasina* đất làm đối tượng, gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó, bốn, năm tốc hành tâm khởi trên cùng một đối tượng, tốc hành tâm cuối thuộc sắc giới nhị thiền, còn các tâm còn lại thuộc dục giới.

Nhị Thiền

139. Đến đây, "làm cho tịnh chỉ tầm và tứ, hành giả chứng và trú nhị thiền, nội tĩnh nhất tâm, không tầm, không tứ với hỉ và lạc do định sanh" (*Vbh. 245*), và vị ấy đạt đến nhị thiền, từ bỏ 2 pháp, có 3 pháp, tốt đẹp ở 3 phương diện, có 10 đặc tính và thuộc biến xứ đất.

140. "Với tịnh chỉ của tầm, tứ" nghĩa là lắng xuống, vượt qua tầm, tứ, hai thiền chi này không có mặt ở nhị thiền. Mặc dù không có pháp nào thuộc sơ thiền hiện hữu ở nhị thiền, vì những pháp xúc, thọ, tưởng, tư, tâm dục, thắng giải, tinh tấn, niệm xả, (*M. iii, 25)* ở sơ thiền khác ở nhị thiền khác - tuy vậy, cần rõ rằng câu "với tịnh chỉ của tầm, tứ" được nói lên để

chứng tỏ rằng sự đạt đến những thiền khác (từ thấp lên cao) đều do từ bỏ pháp thô ở mỗi trường hợp.

141. **Nội**: phát xuất từ tự tâm.

142. **Tĩnh**: (*confidence*) đó là niềm tin. Thiền có niềm tin, vì nó liên hệ đến niềm tin hoặc vì làm cho tâm an ổn với niềm tin mà thiền đạt được và an ổn bằng cách làm lắng sự giao động do tầm và tứ (*Chú thích của người dịch:* nếu hiểu câu Pàli: *sampasàdanam cetaso ekodibhàvam*" theo cách ***cetaso*** của tâm - đi với *sampasàdanam* thay vì đi với *ekodibhàvam*. Từ ngữ này được Hoà thượng Thích Minh Châu dịch là "nội tĩnh nhứt tâm").

143. Nếu hiểu ***cetaso*** đi với *ekodibhàvam* thì có nghĩa như sau: Độc nhứt (*eka*) nó khởi lên *(udeti)* nên gọi là nhất, *ekodi* nghĩa là nó khởi lên như cái tốt cao, tốt nhất, vì trên nó không có tầm, tứ. Từ ngữ này chỉ **Định**. Nhị thiền đem lại sự có mặt *(bhàveti*), làm tăng trưởng cái yếu tố "duy nhứt" (*ekodibhàva)*. Và, cái duy nhứt ấy thuộc về tâm, không về gì khác, nên gọi là *cetasoekodibhàvam*, sự nhứt tâm.

144. Người ta có thể hỏi: nhưng Sơ thiền không có niềm tin và định hay nhứt tâm ấy hay sao? Tại sao chỉ trong nhị thiền mới nói có niềm tin và nhứt tâm?

Trả lời: Vì sơ thiền chưa hoàn toàn có niềm tin, do tình trạng dao động của tầm, tứ gây nên, như làn sóng lăn tăn trên mặt nước. Bởi vậy, mặc dù ở sơ thiền vẫn có tín mà chưa được gọi là nội tín và sự tập trung cũng chưa hoàn toàn vì thiếu niềm tin viên mãn ấy, nên định ở đấy cũng chưa được gọi là "nhứt tâm". Nhưng ở nhị thiền, niềm tin mạnh vì vắng mặt những chướng ngại là **tầm**, **tứ** và **định** cũng rõ rệt vì có đức tin mạnh làm bạn.

145. ***Vibhanga****:* "*Sampasàdanam*" (tín) là niềm tin, tin cậy, tín nhiệm, tin tưởng hoàn toàn. Nhứt tâm (*ekodibhàvam*) là sự vững chãi của tâm... Sự tập trung chân chánh" (*Vbh. 258*). Giải thích này cũng phù hợp.

146. **Không tầm, không tứ**: Theo đà tu tập 2 yếu tố này dần bị loại bỏ cho đến khi dứt hẳn.

147. Tại sao đã nói "làm cho tịnh chỉ tầm và tứ..." rồi còn lập lại "không tầm, không tứ?. Trước đây, chúng ta đã nói: "Câu làm cho tịnh chỉ tầm, tứ là để ám chỉ rằng sự đạt đến những thiền khác từ sơ thiền trở lên là nhờ từ bỏ các pháp thô ở mỗi trường hợp" (đ. 140) .

Ngoài ra, đức tin này phát sinh với hành vi tịnh chỉ tầm, tứ, cho nên "làm cho tịnh chỉ" là nói cái nhân của tin tưởng và nhứt tâm (nội tỉnh nhứt tâm). Lại nữa, thiền này không có tầm, tứ, không như ở thiền thứ 3 và 4

hay trong nhãn thức.. Chỉ có sự vắng mặt tầm tứ, mà ở đây (nhị thiền) còn có hành vi **làm cho tịnh chỉ tầm tứ**. Do vậy, nó ám chỉ cái nhân của sự không tầm, tứ, không phải chỉ nói đến sự vắng mặt tầm, tứ mà thôi. Sự vắng mặt tầm tứ được nói ở mệnh đề2: **Không tầm, tứ** cho nên cần lập lại.

148. **Do định sanh**: sanh từ định của sơ thiền hoặc sanh từ định tương ưng. Mặc dù sơ thiền cũng sanh từ định tương ưng, song chỉ có định nhị thiền mới đáng gọi là "định" vì niềm tin hoàn toàn của nó và vì nó tuyệt đối bất động vì vắng mặt sự giao động của tầm tứ. Bởi thế nhị thiền được gọi là "do định sanh".

149. **Từ bỏ 2 pháp, có được 3 pháp**: Từ bỏ 2 pháp là bỏ tầm, tứ. Nhưng trong khi những triền cái được từ bỏ ở cận hành định của sơ thiền thì tầm, tứ không được từ bỏ ở cận hành định nhị thiền, mà ở định an chỉ thực thụ chúng mới được từ bỏ. Do vậy, mà nói tầm, tứ là những pháp từ bỏ ở nhị thiền.

150. "Có 3 pháp" là hỉ, lạc và nhứt tâm. Khi *Vibhanga* nói: "Thiền: tin tưởng, hỉ, lạc, nhứt tâm" (*Vbh. 258*) câu này cốt ám chỉ nhị thiền với trang bị của nó. Nhưng ngoại trừ "tin tưởng", thiền này, nói một cách chặt chẽ, có 3 pháp kể như là pháp đã đạt đến đặc tính thắp sáng (xem đ. 119). Những gì còn lại cũng như nói ở sơ thiền.

151. Khi nhị thiền đã được đạt với cách ấy và hành giả làm chủ được 5 phương diện nói trên thì khi xuất khỏi nhị thiền đã quen thuộc, hành giả có thể quán sát những khuyết điểm của nó như sau: thiền này bị đe doạ vì gần tầm, tứ hỉ lạc trong đó còn thô. Hành giả có thể nghĩ đến tam thiền xem an tịnh hơn, do vậy chấm dứt bám víu nhị thiền và bắt đầu làm những gì cần để đắc tam thiền.

152. Khi xuất nhị thiền, hành giả thấy hỉ là thô khi quán sát các thiền chi, với chánh niệm tỉnh giác và lạc, nhứt tâm là an tịnh. Rồi vị ấy khởi tướng ấy trở lại nhiều lần trong tâm "đất, đất" với mục đích từ bỏ pháp thô, đạt đến pháp tế và biết tâm thiền sẽ khởi. Lúc ấy "ý môn hướng tâm" (*mind-door adverting*) khởi lên, cùng một đối tượng là đất, ngăn chận (gián đoạn) Hữu phần. Kế tiếp, 4 hoặc 5 tốc hành tâm khởi với cùng một đối tượng, tốc hành tâm cuối là thuộc về tam thiền, sắc giới. Những gì còn lại cũng như đã nói ở đoạn 74.

Tam Thiền

153. Đến đây, "ly hỉ, trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm lạc thọ, hành giả chứng và trú tam thiền, một trạng thái mà các bậc thánh đã tuyên bố: "Người nào có xả, và chánh niệm, người đó trú trong an lạc" (*Vbh. 245*) và như thế, vị ấy đã đến tam thiền, từ bỏ một pháp, có được 2 pháp, tốt đẹp ở 3 phương diện, có 10 đặc tính và thuộc biến xứ đất.

154. **Ly hỉ** (*pìtiyya ca viràggà*): là vượt qua, làm rơi rụng tâm "hỉ" ở nhị thiền. Chữ "*ca*" cốt nói: làm rụng luôn cả hỉ, sau khi đã làm rụng luôn cả hỉ, sau khi đã làm rụng (từ bỏ) tầm, tứ hay làm tịnh chỉ tầm, tứ.

155. Tầm, tứ đương nhiên đã được tịnh chỉ ở nhị thiền, nhưng nhắc lại ở đây, là để nhấn mạnh: con đường đến tam thiền cốt yếu là phải đình chỉ tầm, tứ. Cũng như thân kiến.... Không phải từ bỏ vào đắc tam thiền, (mà ở sơ thiền) tuy vậy, tam thiền vẫn được giới thiệu là "đoạn tận 5 hạ phần kiết sử" (*A. i, 232*) để đánh thức sự tinh tấn nơi hành giả đang cố vươn đến thánh đạo lộ thứ 3 này, cũng vậy, "làm tịnh chỉ tầm, tứ được nhắc lại ở đây, mặc dù tầm, tứ đã tịnh chỉ ở nhị thiền là cốt để nhấn mạnh. Do đó, ý cần hiểu ở đây là: "Với sự vượt qua hỉ và làm tịnh chỉ tầm, tứ".

156. **Trú xả**: *upkkha* (xả) có nghĩa là ngắm nhìn sự vật khi chúng xảy ra *(Upapattito Ikkhati)*, sự vật xảy ra như thế nào thì nhìn nó như thế ấy, nghĩa là nhìn một cách thản nhiên, không thêm bớt không thành kiến. Người đắc tam thiền là vị "trú xả" vì tâm xả nơi vị ấy hiển nhiên, dồi dào và mạnh.

Xả có 10 thứ: xả thuộc 6 căn, xả thuộc 4 phạm trù (từ, bi, hỉ, xả), xả kể như một giác chi, xả về tinh tấn, xả về hành uẩn, xả về thọ uẩn, xả thuộc tuệ, xả kể như tính trung lập đặc biệt, xả ở thiền, và xả kể như sự thanh tịnh.

157. **Xả thuộc 6 căn** là xả nơi một vị đã đoạn tận lậu hoặc. Đó là trạng thái không lìa tánh thanh tịnh bản nhiên. Khi đối tượng đáng ưa hay đáng chán thuộc 6 trần đi vào sự chú ý của 6 căn như kinh nói: "Một tỳ kheo đã đoạn tận lậu hoặc, thì không vui cũng không buồn khi thấy một sắc pháp với mắt: vị ấy trú xả, chánh niệm tỉnh giác" (*A. iii, 279*)

158. **Xả kể như một phạm trú**: là thái độ bình đẳng đối với mọi loài chúng sinh, như kinh nói: "Vị ấy trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với xả" (*D. i, 251*)

159. **Xả kể như một giác chi:** là trạng thái trung tính được mô tả như sau: "vị ấy tu tập xả giác chi liên hệ đến từ bỏ" (*M. i, 11*)

160. **Về xả tinh tấn**: là trạng thái không quá tinh cần cũng không quá biếng nhác, như kinh nói: "Thỉnh thoảng vị ấy chú tâm đến tướng xả" (*A. i, 257*)

161. **Xả thuộc hành uẩn**: là thái độ thản nhiên tìm hiểu những phản ứng và tư thái đối với những triền cái v.v... Như luận nói: "Có bao nhiêu xả về hành uẩn khởi lên qua tuệ? Tám loại xả đối với các hành khởi lên qua định, 10 loại xả đối với các hành khởi lên qua tuệ" (*Ps. i, 64*)

162. **Xả kể như thọ uẩn**: là tình trạng không lạc không khổ: "Khi một tâm thuộc Dục giới khởi lên câu hữu với xả" (*Dhs. 156*)

163. **Xả thuộc tuệ**: là tính cách trung lập đối với sự suy đạt, như sau: Cái gì hiện hữu, cái gì đã trở thành, vị ấy từ bỏ (xả) cái ấy và được xả".

164. **Xả kể như tính trung lập đặc biết**: là một trong 4 pháp thuộc loại "bất định pháp": dục, quyết định, tác ý và xả.

165. **Xả thuộc thiền:** là tính vô tư bình đẳng (thản nhiên, vô dục) đối với cả đến tối thượng lạc, như nói " Vị ấy trú xả" (*Vbh. 245*)

166. **Thanh tịnh xả niệm**: là loại xả nhờ đã được tịnh chỉ hết các đối lập, được mô tả như sau: "Tứ thiền, loại thiền có niệm được thanh tịnh nhờ xả (xả niệm thanh tịnh) (*Vbh. 245*)

167. Các loại xả thuộc 6 căn, xả kể như một phạm trú, xả kể như một giác chi, xả kể như tính trung lập đặc biệt, xả thuộc thiền và xả niệm thanh tịnh đều đồng nghĩa là tính trung lập đặc biệt. Nhưng chúng có sai khác về vị trí như sự khác biệt nơi một con người duy nhất từ khi còn là đứa bé trai, đến khi thành thiếu niên, thanh niên, một ông tướng, một ông vua v.v... Bởi thế, về các loại xả nầy, cần hiểu rằng, khi xả thuộc sáu căn có mặt, thì không có 5 loại xả kia, các xả còn lại cũng thế. Tương tự như thế, **xả thuộc hành uẩn** và **xả thuộc tuệ** cũng chỉ có một nghĩa, vì chúng chỉ là tuệ quán được phân loại ra hai thứ ấy tùy nhiệm vụ.

168. Ví như khi một người trông thấy có con gì bò vào nhà lúc trời tối, dùng một cái gậy có chĩa để săn tìm, và khi thấy nó trong vựa lúa, tìm xem có phải đích thực là một con rắn không. Do thấy ba điểm, y không còn nghi ngờ gì, bởi thế, ở trong y, có sự đối với các việc tra tầm "có phải rắn hay không". Cũng thế, khi một người khỏi sự có Tuệ, va với tuệ thấy được 3 đặc tính của các hành, thì khi ấy có xả nơi vị ấy đối với sự tra tầm tính cách vô thường v.v... Của các hành. Xả này gọi là **xả về tuệ**

169. Nhưng ví như khi người ấy đã bắt được con rắn với cây gậy có chĩa, nghĩ "làm sao xua đuổi con rắn này mà không làm nó đau đớn, cũng

không bị nó cắn tay?" thì, trong khi người ấy chỉ tìm cách xua đuổi con rắn mà thôi, nơi anh ta, có sự xả đối với việc bắt rắn, việc tra tầm v.v... Cũng vậy, khi một người, nhờ thấy rõ Ba đặc tính (vô thường v.v...), thấy được ba cõi hữu như đang bốc cháy, thì nơi vị ấy có xả đối với sự nắm giữ các hành, và đó là **xả về các hành**.

170. Do vậy, khi xả về tuệ được an lập thì xả đối với các hành cũng được an lập. Nhưng nó được chia hai theo như trên, tùy nhiệm vụ, nghĩa là, tùy theo xả đối với sự tra tâm (3 đặc tính) hay xả đối với sự nắm bắt (3 đặc tính). **Xả thuộc tinh tấn và xả thuộc thọ uẩn khác nhau,** và cũng khác với loại xả kia.

171. Vậy, trong những loại xả nói trên thì xả muốn nói ở đây là xả về thiền. Xả này có đặc tính là trung tính. Nhiệm vụ nó là không can dự. Nó được biểu hiện bằng vô dục. Nhân gần của nó là sự từ bỏ hỉ.

Ở đây người ta có hỏi: không phải xả này chỉ có nghĩa là loại dửng dưng đặc biệt (trung tính)? Và nó cũng hiện hữu ở sơ thiền và nhị thiền, nên câu "vị ấy trú xả" đáng lẽ cũng áp dụng cho hai thiền đầu, tại sao không? Trả lời: Bởi vì ở hai thiền đầu, nhiệm vụ của xả không rõ rệt, vì nó bị che lấp bởi tầm, tứ, hỉ. Nhưng xả xuất hiện ở đây với một bản chất hoàn toàn rõ rệt, như cất cao đầu lên, vì nó không bị che lấp bởi tầm, tứ và hỉ. Do đó, xả được nói đến trong thiền thứ ba này.

172. **Chánh niệm tỉnh giác**: vị ấy nhớ lại (*sarati*) nên gọi là chánh niệm (*sata*); có sự giác tỉnh toàn vẹn, nên gọi là tỉnh giác (*Sampajàna*). Chánh niệm có đặc tính là nhớ lại. Nhiệm vụ của nó là không quên. Biểu hiện của nó là sự gìn giữ. Tỉnh giác có đắc tính là không rối loạn, có nhiệm vụ là tra tầm phán xét, có biểu hiện là sự thăm dò.

173. Mặc dù chánh niệm này và tỉnh giác này cũng hiện hữu ở hai thiền đầu - vì một người hay quên, thất niệm không hoàn toàn tỉnh giác, thì không thể đạt đến định cận hành, khoan nói đến định an chỉ song vì hai thiền đầu tương đối còn thô nên tâm dễ phiêu lưu như một người đi trên đất bằng. Bởi vậy, nhiệm vụ của chánh niệm tỉnh giác ở hai thiền đầu chưa rõ rệt. Nhưng ở thiền thứ ba, chánh niệm tỉnh giác được nói đến vì những pháp thô đã được từ bỏ, và tính cách vi tế của tam thiền đòi hỏi tâm phải luôn luôn chánh niệm tỉnh giác, như người đi trên lưỡi dao.

174. Lại nữa, như một con bê đi theo mẹ, luôn luôn trở về bên mẹ nếu không được giữ lại, và nếu bị đưa đi xa mẹ; cũng thế, khi tam thiền bị dời khỏi hỉ, nó sẽ trở lại với hỉ nếu không bị giữ bởi chánh niệm tỉnh giác, và

nó sẽ đi theo h?. Ngoài ra, chúng sinh thường ham lạc, và loại lạc này lại vô cùng ngọt ngào không có thứ lạc nào lớn hơn, thế mà ở đây (tam thiền) có sự vô tham đối với lạc là nhờ ảnh hưởng, của chánh niệm tỉnh giác, không vì lý do nào khác.

175. " Vị ấy thân cảm lạc thọ". ở đây mặc dù một người thực sự đắc tam thiền không quan tâm đến cảm giác lạc, vị ấy vẫn cảm thấy lạc liên hệ đến tâm thể, và sau khi xuất thiền vẫn còn lạc, bởi vì thân thể được ảnh hưởng bởi cái chất vi diệu phát sinh từ lạc liên hệ đến thân vô sắc (về sắc do tâm sanh, xem Chương XX, đ. 30 trở đi)

176. Bây giờ, nói đến ý nghĩa câu: "về thiền này, các bậc thánh tuyên bố: người nào có xả và chánh niệm, người ấy trú lạc". Các bậc thánh là các bậc Giác ngộ v.v... Ý nói các bậc thánh ca ngợi người nào đắc thiền. Vì sao? Vì, người ấy trú trong lạc với xả và với chánh niệm. Vị ấy chứng và trú thiền thứ ba". Câu văn cần được hiểu như vậy.

177. Nhưng tại sao chư thánh ca ngợi? Vì vị ấy có xả đối với thiền thứ ba, mặc dù thiền này có lacï thù thắng vi diệu và đã đạt đến chỗ toàn bích của lạc, vậy mà vị ấy vẫn không bị lôi kéo đến thiền này do niềm ưa thích đối với lạc và vị ấy chánh niệm, với cái chánh niệm đã được an trú để đề phòng hỉ sinh khởi và vị ấy với sắc do tâm sanh - cảm thọ vô uế lạc mà chư thánh yêu mến và làm cho sung mãn. Vị ấy đáng ca ngợi, nên chư thánh ca ngợi bằng những lời "vị ấy trú lạc khi có xả và có chánh niệm", nói lên những đức tính đặc biệt đáng ca tụng.

"Thứ ba", là theo thứ tự con số, và vì thiền này được chứng vào hàng thứ ba.

178. "Từ bỏ một pháp, có hai pháp" (153). **Từ bỏ một pháp** là từ bỏ hỉ. Nhưng hỉ chỉ được từ bỏ ở sát na định an chỉ, cũng như tầm tứ được từ bỏ ở sát na chứng nhị thiền. Do đó, **hỉ** được gọi là pháp **từ bỏ ở** tam thiền.

179. " Có hai pháp" là sự khởi lên **lạc** và **nhất tâm**. Bởi vậy khi *Vibhanga* nói: " Thiền: xả, chánh niệm, tỉnh giác, lạc, nhất tâm" (260) là để ám chỉ trang bị của đệ tam thiền. Nhưng, trừ xả và chánh niệm tỉnh giac, thì thiền này thực sự chỉ có 2 pháp đạt đến đặc tính " thắp sáng" (xem 119). Những gì còn lại cũng như ở sơ thiền đã nói.

180. Khi hành giả đã đạt đến và làm chủ tam thiền theo 5 cách, thì khi xuất tam thiền đã quen thuộc, hành giả có thể nhìn những khuyết điểm của nó như sau: "Thiền này bị đe doạ vì gần hỉ; bất cứ cái gì trong thiền này còn quan hệ đến lạc là còn thô" (*D. i, 37*) và những thiền chi của nó bị suy

yếu bởi tính thô của lạc, vị ấy có thể hướng tâm đến tứ thiền xem như an tịnh hơn vậy hết bám víu tam thiền và khởi sư làm những gì cần để đạt đến tứ thiền.

181. Khi hành giả xuất tam thiền, lạc hay nói cách khác là "tâm lạc", có vẻ thô khi hành giả quán sát các thiền chi với chánh niệm tỉnh giác, trong khi đó xả kể như cảm thọ và **nhứt tâm** thì có vẻ an tịnh. Rồi, khi vị ấy đưa tướng đất lên tâm trở lại nhiều lần "đất, đất" với mục đích từ bỏ pháp thô đạt đến pháp vi tế, an tịnh, biết," nay tứ thiền sẽ khởi", ý môn hướng tâm khởi lên có cùng đối tượng là biến xứ đất, gián đoạn hữu phần. Sau đó, 4 hoặc 5 tốc hành tâm khởi trên cùng một đối tượng ấy, tốc hành cuối cùng là thuộc về tứ thiền ở sắc giới. Những gì còn lại cũng như đã nói (đ. 74).

182. Nhưng có sự khác biệt này: lạc thọ không phải là một duyên, kể như tập hành duyên, cho bất khổ bất lạc thọ, và sự chuẩn bị cho tứ thiền thì cần được khơi dậy bằng bất khổ bất lạc thọ do đó, các tâm chuẩn bị này là tương ứng bất khổ bất lạc thọ và ở đây hỉ tan biến, chỉ vì tâm tương ứng với xả.

Tứ Thiền

183. Và ở điểm này "Với sự từ bỏ lạc khổ, với sự biến mất từ trước của hỉ và ưu, vị ấy chứng và trú tứ thiền không khổ không lạc, có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả" (*Vbh. 245*). Và như vậy, hành giả đắc tứ thiền, từ bỏ một pháp, có 2 pháp, tốt đẹp ở 3 phương diện, có 10 đặc tính và thuộc biến xứ đất.

184. "Với sự từ bỏ lạc và khổ" là từ bỏ lạc, khổ của thân. "Từ trước" là không phải ở giai đoạn tứ thiền mới xảy ra. "Sự biến mất của hỉ và ưu. Vớiùi hỉ va ưu đã biến mất trước đây nghĩa là từ bỏ cái vui và khổ của tâm.

185. Nhưng khi nào thì sự từ bỏ nhứng thứ này xảy ra? Ở định cận hành của cả 4 thiền. Vì hỉ của tâm chỉ được từ bỏ vào định cận hành của tứ thiền, khổ của thân, ưu của tâm và lạc của thân lần lượt được từ bỏ vào những sát na cận hành định của sơ thiền, nhị thiền, và tam thiền. Bởi vậy mặc dù thứ tự từ bỏ không được nói đến, sự từ bỏ lạc, khổ hỉ, ưu được nói ở đây theo thứ tự tóm tắt trong *Indriva Vibhanga*, 122.

186. Nhưng nếu những thứ này chỉ được từ bỏ vào những sát na của định cận hành của cả 4 thiền thì tại sao sự chấm dứt (diệt) của chúng được nói là ở ngay trong thiền mới xảy đến như đoạn văn: "Và ở đâu khổ căn đã khởi diệt tận không có dư tàn? Này các tỳ kheo, hoàn toàn ly dục, ly bất

thiện pháp, một tỳ kheo chứng và trú sơ thiền... Do ly dục sanh. Chính ở đây mà khổ căn được tận diệt, không có dư tàn? ở nhị thiền. ở đâu lậu căn tận diệt, không có dư tàn? ở tam thiền. ở đâu hỉ căn tận diệt, không có dư tàn? ở đây, này các tỳ kheo, với sự từ bỏ lạc và khổ và với sự biến mất từ trước của hỉ, ưu, một tỳ kheo chứng và trú tứ thiền, có niệm được thanh tịnh nhờ xả. Chính ở đây, hỉ căn đã khởi được diệt tận không dư tàn" (*S. v, 213-5*)

Kinh văn nói như vậy là để nhấn mạnh yếu tố "diệt tận" vì ở sơ thiền, v.v... Chính sự diệt ận của chúng xảy ra, không phải chỉ có diệt mà thôi. Vào giai đoạn cận hành.

187. Vào giai đoạn định thì chỉ có diệt, không phải diệt tận, xảy đến. Vì ở định cận hành sơ thiền, còn tác ý đủ thứ, nên còn có thể khởi lên khổ căn về thân do xúc chạm với ruồi muỗi... Hoặc do chỗ ngồi bất tiện, mặc dù khổ căn ấy đã chấm dứt. Nhưng ở định an chỉ thì không thể. Hoặc, khổ căn chấm dứt ở định cận hành, nhưng không tuyệt đối chấm dứt vì chưa hoàn toàn bị khuất phục bởi pháp đối lập, nhưng trong "an chỉ", toàn thân được thấm nhuần với lạc do hỉ sung mãn và khổ căn chấm dứt nơi một người mà lạc biến mãn toàn thân vì khi ấy khổ bị khuất phục bởi pháp đối lập.

188. Ở cận hành định nhị thiền cũng thế, vì tác ý nhiều loại nên còn có thể khởi lại ưu căn đã diệt, vì ưu sẽ khởi lên khi có sự mệt mỏi của thân và bực bội của tâm do tầm, tứ làm duyên. Nhưng ưu không khởi được khi tầm, tứ không có mặt. Ưu chỉ khởi khi có mặt tầm tứ và tầm tứ chưa được từ bỏ ở cận hành định nhị thiền. Nhưng ngay lúc đắc nhị thiền thì không thế, vì ở nhị thiền, các điều kiện (duyên) cho hỉ, ưu đã được từ bỏ.

189. Cũng thế, ở cận hành định của tam thiền, vẫn còn có thể có sự tái sinh khởi của lạc căn đã được từ bỏ, bởi vì thân thể được thấm nhuần với tối thượng lạc phát sinh do tâm tương ưng với hỉ. Nhưng ở chính thiền thứ ba thì không thế, vì ở tam thiền, hỉ vốn là duyên do thân lạc đã hoàn toàn chấm dứt. Tương tự như thế, ở cận hành định tứ thiền, còn có thể tái sinh khởi hỉ căn đã chấm dứt, vì nó ở gần kề, và vì nó chưa bị khuất phục hoàn toàn với xả mạnh như ở định an chỉ. Nhưng ở chính tứ thiền thì không thế. Đó là lý do những danh từ "không có dư tàn" được nói trong môi trường học (đoạn 186)

[Chú thích của người dịch: Hỉ căn Somanassindriya; joy faculty - là niềm hân hoan của tâm, đưa đến hỉ: pity; happiness - thuộc tâm; Hỉ đưa đến khinh an, khinh an đưa đến lạc của thân]

190. Ở đây, người ta có thể hỏi vậy, nếu những thứ cảm thọ này được từ bỏ ở cận hành định, thì tại sao chúng được lặp lại ở đây? Trả lời là, chính vì để dễ dàng nắm bắt chúng. Vì cái cảm thọ "bất khổ bất lạc" (xả) rất vi tế, khó nhận ra, khó nắm bắt. Vì như một người chăn bò muốn bắt một con bò ương ngạnh, khó đến gần để bắt, thì phải lùa tất cả bầy bò vào một cái chuồng và cho từng con một đi ra, nói "chính con bò kia, bắt đi". Khi ấy có thể tóm bắt nó một cách dễ dàng. Cũng vậy, đức Thế Tôn đã tóm thâu tất cả 5 loại cảm thọ này, để ta nắm bắt chúng dễ dàng, vì khi nêu lên từng cảm thọ trong cả nhóm như vậy, thì cái gì không phải là lạc hay khổ hay hỉ hay ưu có thể được nắm bắt: "đây là cảm thọ không khổ không lạc".

191. Ngoài ra, điều này nói lên để chỉ điều kiện đưa đến tâm giải thoát không khổ không lạc. Vì sự từ bỏ khổ, v.v... Là điều kiện cho tâm giải thoát, như kinh dạy: " Này hiền giả, có bốn duyên (điều kiện) để đạt đến tâm giải thoát không khổ không lạc: ở đây hiền giả, với sự từ bỏ lạc, khổ, với sự biến mất từ trước của hỉ và ưu, một tỳ kheo chứng và trú tứ thiền... Xả niệm thanh tịnh (được niệm thanh tịnh nhờ xả)" (*M. i. 296*).

192. Hoặc có thể giải thích: Cũng như, mặc dù thân kiến, v.v... đã được từ bỏ ở các giai đoạn trước đây, chúng vẫn được đề cập trở lại, khi mô tả đạo lộ dẫn đến tam thiền với mục đích giới thiệu thiền này, cũng thế, các loại cảm thọ được đề cập ở đây với mục đích giới thiệu tứ thiền. Hoặc để chứng minh rằng tham và sân rất xa vì đã hết điều kiện cho chúng khởi lên, bởi vì trong những cảm thọ này, thì lạc (*sukha*) là duyên cho tham; (thân) **khổ** là duyên cho **ưu** (nỗi khổ của tâm) ưu là duyên cho sân. Bởi thế, với sự từ bỏ lạc, v.v... Tham và sân trở nên xa vời, vì chúng đã được từ bỏ cùng với những duyên tạo ra chúng.

193. **Không khổ không lạc**: Không khổ vì vắng mặt thân khổ, không lạc vì vắng mặt thân lạc. Bằng câu này, luận chủ nêu lên loại cảm thọ thứ ba trái ngược hẳn với khổ và lạc, chứ không phải chỉ có sự vắng mặt của khổ và lạc mà thôi. Loại cảm thọ thứ ba này "không khổ không lạc" còn gọi là "xả". Nó có đặc tính là kinh nghiệm cái ngược hẳn với cả hai "đáng ưa" và "không đáng ưa" (hay đáng chán). Bản chất nó là trung tính. Tướng của nó là khó thấy rõ. Nhân gần của nó là sự chấm dứt của lạc.

194. Có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả: có sự thanh tịnh của niệm phát sinh do xả. Vì niệm trong thiền này là hoàn toàn thanh tịnh, và sự thanh tịnh của nó có được là nhờ xả, không nhờ cái gì khác. Cho nên thiền này được gọi là "có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả". *Vibhanga* cũng nói: "Niệm

này trong sáng thanh tịnh, được sáng tỏ nhờ xả" (*Vbh. 261*). Và xả nhờ đó niệm được thanh tịnh, là loại xả có nghĩa "trung tính đặc biệt". Và không chỉ có niệm được thanh tịnh nhờ xả, mà tất cả các pháp tương ưng cũng thế.

195. Ở đây, xả này cũng hiện hữu ở ba thiền đầu, nhưng cũng như ban ngày cũng ở trăng lưỡi liềm nhưng không trong sáng rõ ràng vì bị ánh mặt trời che chói vì thiếu đêm tối đồng minh với đặc tính dịu dàng hổ trợ cho trăng. Cũng vậy, mảnh trăng lưỡi liềm "xả kể như trung tính" cũng hiện hữu ở sơ thiền v.v... Nhưng không thanh tịnh vì bị che khuất bởi ánh sáng của các pháp đối nghịch: tầm tứ v.v... Và vì thiếu đêm là "xả kể như cảm thọ" làm đồng minh, và chính vì nó không thanh tịnh, mà niệm cu sanh và những pháp khác cũng không thanh tịnh, như ánh sáng không thuần tịnh của trăng lưỡi liềm vào ban ngày. Bởi vậy, không có thiền nào trong 3 thiền đầu được gọi là "có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả. Vì nó không thanh tịnh, mà niệm cu sanh và những pháp khác cũng không thanh tịnh, như ánh sáng không thuần tính của trăng lưỡi liềm vào ban ngày. Bởi vậy, không có thiền nào trong 3 thiền đầu được gọi là "có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả".

196. **Thứ tư**: là thứ tự theo số, và bởi thiền này được chứng vào hàng thứ tư.

197. **Từ bỏ một pháp, có được hai pháp:** (đ. 183) Từ bỏ một pháp là từ bỏ lạc. Nhưng lạc ấy thực sự đã được từ bỏ trong những tốc hành tâm đầu tiên thuộc cùng một tâm lộ trình *(citta-vìthi- cognitive series*, đ. 185) nên lạc được gọi là pháp từ bỏ ở tứ thiền. "Có hai pháp" là xả kể như cảm thọ, và nhất tâm. Những gì còn lại cũng như đã nói ở sơ thiền. Trên đây là theo cách tính có 4 thiền.

Năm Thiền

198. Nếu hành giả tu tập năm thiền, thì khi xuất sơ thiền đã quen thuộc, có thể thấy khuyết điểm của nó như sau: thiền này bị đe doạ vì gần những triền cái và những thiền chi bị suy yếu vì tính thô của tâm. Vị ấy hướng tâm đến nhị thiền xem là an tịnh hơn, để chấm dứt bám víu vào sơ thiền, và làm những gì cần thiết để đắc nhị thiền.

199. Bây giờ, hành giả xuất sơ thiền với chánh niệm, hoàn toàn tỉnh giác, và chỉ thấy tầm là thô khi quán sát các thiền chi, nhưng tứ v.v... Thì có vẻ an tịnh. Khi hành giả đưa tướng "đất, đất" lên tâm với ý định từ bỏ

pháp thô, đạt đến pháp tế, nhị thiền khởi lên theo cách đã nói. Pháp từ bỏ ở nhị thiền chỉ là tầm. Bốn thiền chi: từ, hỉ, lạc, nhất tâm là những gì thiền này đã đạt được. Những gì còn lại cũng như đã nói.

200. Khi đã đắc nhị thiền, làm chủ năm pháp, thì lúc xuất nhị thiền, hành giả thấy những khuyết điểm của nó như sau: nó bị đe doạ vì gần tứ, và các thiền chi suy yếu vì tính thô của tứ. Hành giả có thể hướng tâm đến tam thiền xem như an tịnh hơn, và nhờ vậy, hết bám víu nhị thiền, khởi sự làm những gì cần thiết để đắc tam thiền.

201. Hành giả xuất nhị thiền với chánh niệm tỉnh giác, quán sát thiền chi và thấy tứ là thô, còn hỉ, lạc, nhất tâm thì có vẻ an tịnh. Vị ấy đưa tướng "đất, đất" lên tâm nhiều lần với mục đích từ bỏ pháp thô, đạt đến pháp vi tế, và Tam thiền khởi lên theo cách đã nói. Yếu tố (pháp) từ bỏ ở đây chỉ là **tứ**. Ba thiền chi **hỉ**, **lạc** và **nhất tâm** là những pháp mà thiền này có được, như nhị thiền trong hệ thống 4 thiền. Những gì còn lại như đã nói.

202. Vậy, thiền thứ hai trong bốn thiền trở thành thiền thứ hai và ba trong năm thiền bằng cách chia nhị thiền (của 4 thiền) làm hai. Và thiền thứ ba trong 4 thiền trở thành thiền thứ tư trong năm thiền, tứ thiền ở 4 thiền thành ngũ thiền ở năm thiền. Sơ thiền thì vẫn là sơ thiền ở cả hai hệ thống.

Chương bốn, "Định: Biến xứ Đất" trong luận về Định tu tập, trong Thanh tịnh Đạo, được soạn vì mục đích làm cho người lành hoan hỉ.

***

Chương V - Định: Những Kasina Khác

***

Kasina Nước

1. Người tu tập về biến xứ này, cũng như trong trường hợp biến xứ đất, cần có thể ngồi thoải mái và nắm lấy tướng nước hoặc được tạo hoặc không được tạo. Những gì còn lại cũng như đã nói ở phần *kasina* đất. Từ đây chỉ nêu lên những gì khác biệt.

2. Khi một người đã thực hành ở đời trước, thì tướng hiện ra cho vị ấy về nước không cần tạo tác, như một cái ao hồ, vịnh, đại dương... Như trường hợp trưởng lão *Cùla-Sìva*. Vị trưởng lão muốn từ bỏ danh xưng lợi dưỡng để sống đời viễn ly. Ngài xuống tàu ở *Nahàtittha* đi Ấn độ. Khi ngắm nhìn biển khơi, tợ tướng của biển ấy hiện lên nơi ngài.

3. Người chưa tu tập đời trước, thì phải làm một *kasina*, để phòng bốn lỗi của *Kasina* (Ch. IV, 24) và đừng năm lấy tướng nước kế như màu sắc. Hành giả nên lấy một cái bát đựng nước cao độ bốn gang tay, đổ đầy ngang miệng các thứ nước không bị dơ vì đất, như nước hứng giữa trời qua một tấm vải lọc, hoặc bất cứ loại nước trong nào. Hành giả nên để nó ở một nơi kín đáo, khuất nẻo trong tu viện, và ngồi cho thoải mái. Không nên quán màu sắc hay để ý đến đặc tính của nước, mà chỉ nắm lấy màu sắc kể như nền tảng vật lý của nó, và chú tâm trên khái niệm danh từ làm tâm pháp trội nhất, và xử dụng bất cứ danh từ nào chỉ "nước" như *àpo, ambu* (mưa), *udaka* (chất lỏng), *vàri* (sương), *salida* (chất lỏng) v.v... Vị ấy nên khai triển biến xứ nước bằng cách dùng cái tên rõ rệt nhất (cho mình) như "nước, nước".

4. Khi hành giả tu tập cách ấy cuối cùng, 2 tướng sẽ khởi lên như đã nói. Tuy nhiên, ở trường hợp này, sơ tướng có vẻ di động. Nếu nước có bọt hay bong bóng, thì sơ tướng cũng có tướng y hệt. Nhưng tợ tướng thì hiện ra bất động như cái quạt lớn bằng pha lê giữa hư không, như một mặt

gương tròn. Khi tương ấy xuất hiện, hành giả đạt đến định cận hành, và định an chỉ thuộc tứ thiền, ngũ thiền theo cách đã mô tả.

Kasina Lửa

5. Người muốn tu tập *Kasina* lửa cần nắm lấy tướng lửa. Khi hành giả đã tu tập từ đời trước, thì tướng sinh khởi trong bất cứ loại lửa nào không cần tạo tác, như khi nhìn tim bấc cháy nơi ngọn đèn hay nơi một hoả lò, nơi chỗ nung chén bát, hay nơi một đám cháy rừng, như trường hợp trưởng lão *Cittagutta*. Tướng khởi lên nơi trưởng lão khi ngài nhìn ngọn đèn trong ngôi nhà làm lễ bố tát

6. Còn những người khác thì phải làm một *kasina* lửa như sau: Chẻ một miếng gỗ giữa lõm cây còn ướt, phơi khô và bẻ ra từng khúc. Hành giả nên đi đến một gốc cây hay một túp lều, làm một đống củi như người ta làm để nung chén, và thắp lửa. Trước ngọn lửa, treo một tấm thảm bằng da hay vải, ở giữa khoét một lỗ trống tròn đường kính một gang bốn ngón, rồi ngồi xuống như đã nói. Thấy vì chú ý đến cỏ, củi ở dưới, hoặc khói ở trên, hành giả phải nắm lấy tướng nơi ngọn lửa rực sáng ở giữa.

7. Hành giả không nên quán sát màu sắc v.v... Hay đặc tính của lửa như nóng v.v... Mà xem màu sắc như nền tảng vật lý của lửa, và chú tâm trên khái niệm danh từ làm tâm pháp trổi nhất, rồi khai triển biến xứ lửa bằng cách sử dụng danh từ rõ nhất "lửa, lửa".

8. Khi tu tập cách ấy, cuối cùng hai tướng khởi lên như đã mô tả. ở đây, sơ tướng xuất hiện như ngọn lửa tách rời (khỏi chất đốt). Nhưng khi một người nắm lấy tướng nơi một *kasina* cũng hiển lộ nơi sơ tướng: một que lửa, hay một đống than hồng, tro, khói... đều hiện ra. Tợ tướng thì bất động như một mảnh vải nhỏ đặt giữa hư không, như một cái quạt bằng vàng, hay một cột trụ bằng vàng ròng. Với sự xuất hiện của tợ tướng, hành giả đạt đến định cận hành và định an chỉ thuộc tứ thiền, ngũ thiền như đã nói.

Kasina Hư Không

9. Người muốn tu tập biến xứ này, phải nắm lấy tướng hư không. Việc ấy được thực hiện bằng mắt hoặc bằng tay sờ. Vì luận nói: " Hành giả để ý những đọt mía di động qua lại, hoặc những ngọn tre, ngọn cây, hay đầu sợi tóc di động. Hoặc để ý sự xúc chạm của gió trên cơ thể".

10. Bởi thế, khi thấy những cây mía rậm rạp, ngọn ngang nhau, hoặc những cây tre, hay thấy tóc dài bằng 4 ngón tay ở đầu người bị gió thổi,

hành giả nên an trú niệm: "Gió đang thổi ở chỗ này". Hoặc vị ấy có thể an trú niệm khi gió thổi đến một thân phần của mình sau khi lướt qua cửa sổ hay khe hở trong tường, và dùng bất cứ tên nào chỉ gió rõ nhất, như "hư không, hư không".

11. Ở đây, sơ tướng hiện ra di động, như hơi nóng quyện trên cơm sôi. Tợ tướng thì an tĩnh và bất động. Những gì còn lại cũng như đã nói.

Kasina Xanh

12. Kế tiếp, Luận nói: "Người học *kasina* xanh nắm lấy tướng màu xanh nơi một cái hoa, một tấm vải hay vật có màu xanh. Người nào đã thực hành từ tiền kiếp, tướng khởi lên nơi vị ấy khi thấy một bụi hoa xanh, hoặc hoa được bày ở chỗ dâng cúng, hoặc thấy một mảnh vải xanh hay viên ngọc xanh.

13. Người chưa từng tu tập thì phải dùng hoa như hoa sen xanh v.v... rải đầy mâm hay rổ cạn, đừng để lòi cọng ra, hoặc chỉ lấy cánh hoa. Hoặc dùng những mảnh vải xanh bó lại để đầy rổ như một cái mặt trống. Có thể làm *Kasina* bằng một cái dĩa tròn để mang theo hay cố định, như đã nói ở *kasina* đất, bằng một trong những màu lục, xanh lá cây v.v... viền quanh bằng một màu khác. Rồi hành giả nên để tâm trên tướng ấy "xanh, xanh", như đã nói trong phần biến xứ đất.

Ở đây cũng thế, bất cứ lỗi nào của *kasina* cũng sẽ nổi bật ở sơ tướng, như những cọng hoa lòi ra, khe hở giữa các cánh hoa, v.v... đều hiện rõ. Còn tợ tướng thì xuất hiện như một cái quạt pha lê giữa hư không, tách rời khỏi dĩa *Kasina*.

Kasina Vàng

15. Cũng thế, với biến xứ màu vàng, luận nói: "Người học *kasina* vàng nắm lấy cái tướng màu vàng nơi một cái hoa hay vải hay một vật có màu vàng". Bởi thế ở đây, một người đã có công đức nhờ thực tập đời trước, tướng xuất hiện cho y khi nhìn một bụi hoa, một miếng vải hay một vật có màu vàng, như trường hợp trưởng lão *Cittagutta*, khi ông nhìn những hoa *pattanga* được dâng cúng trên điện thờ ở *Cittalapabbata*. Vừa lúc ấy, tướng xuất hiện cho vị ấy với hình vóc cả một cái bàn thờ.

16. Những người khác thì phải làm một *kasina* theo cách đã nói ở *kasina* xanh, nghĩa là với hoa màu vàng, vải vàng hay vật gì có màu ấy, và để tâm trên tướng là "vàng, vàng".

Kasina Màu Đỏ

17. Cũng thế, với *kasina* đỏ: "Người học *kasina* đỏ nắm lấy tướng màu đỏ nơi một cái hoa, mảnh vải hay một vật có màu đỏ". " ở đây cũng vậy, người nào đã từng tu tập đời trước, tướng khởi lên khi trông thấy một bụi hoa đỏ, hoặc hoa được rải ra, hoặc thấy một mảnh vải đỏ hay ngọc màu đỏ.

18. Những người khác cần phải làm một *kasina* như đã nói, và để tâm trên tướng ấy "đỏ, đỏ". Những gì còn lại cũng như đã nói ở phần biến xứ đất.

Kasina Trắng

19. Về *kasina* trắng, luận nói: "Người học *kasina* trắng nắm lấy tướng màu trắng nơi một cái hoa, mảnh vải hay vật màu trắng". Người đã thực hành đời trước, thấy tướng xuất hiện khi nhìn một bụi hoa lài, sen trắng, huệ trắng, vải, vật gì trắng, hoặc nơi cái dĩa bằng thiếc, bằng bạc, hoặc mặt trăng.

20. Còn những người khác thì phải làm một *kasina* theo cách đã nói ở phần làm *kasina* xanh, bằng cách dùng hoa trắng v.v... Hành giả đưa tướng ấy lên tâm tưởng "trắng, trắng". Còn lại cũng như đã nói.

Kasina Ánh Sáng

21. [người học *kasina* ánh sáng nắm lấy tướng ánh sáng nơi một cái lỗ trong vách tường, hay nơi lỗ khoá, hay nơi cửa sổ mở]. một người đã thực hành đời trước, thì tướng khởi lên khi thấy một vòng sáng trên đất do mặt trời mặt trăng chiếu, xuyên qua kẽ lá hay qua kẽ hở của gian nhà lá. những người khác thì phải sử dụng một vòng tròn ánh sáng và khai triển nó theo cách đã nói trên: "sáng, sáng".

22. hoặc là thắp một ngọn đèn trong cái bình, đậy nắp và khoét một lỗ bên hông, để lỗ hổng đối diện vách tường, ánh đèn xuyên qua lỗ hổng chiếu lên vách một vòng tròn, hành giả khai triển tướng ấy bằng cách lặp đi lặp lại nhiều lần: "sáng, sáng". việc này kéo dài lâu hơn những thứ khác. Ở đây, sơ tướng giống như vòng tròn chiếu trên vách hay trên đất.

23. Tợ tướng thì như một chòm ánh sáng dày đặc. những gì còn lại cũng như đã nói.

Kasina Khoảng Không Có Giới Hạn

24. Người học *kasina* này nắm lấy tướng nơi một lổ hổng trong vách, nơi ổ khoá hay cửa sổ mở. Với người đã từng thực hành đời trước, tướng kh?i lên khi vị ấy trông thấy bất cứ một khe hở nào, như nơi lỗ tường.

25. Những người khác thì phải làm một lỗ hổng rộng một gang bốn ngón, trong một cái chòi hoặc nơi một miếng da, một chiếc chiếu, v.v.... Và tu tập: " hư không, hư không".

26. Ở đây, sơ tướng hiện ra giống như cái lỗ cùng với vách tường vây quanh. Nỗ lực nới rộng tướng ấy đều vô ích. Tợ tướng như một vòng tròn bằng hư không. Nỗ lực để nói rộng tướng ấy sẽ thành công. Những gì còn lại thì như đã nói.

Tổng Quát

27. **Đấng Mười lực**, Bậc thầy tất cả nói mười biến xứ, mỗi thứ đều có thể làm nhân cho bốn thiền và năm thiền. Là chìa khoá chủ chốt của sắc giới. Sau khi đã rõ sự mô tả chúng, và cách tu tập mỗi biến xứ, cách mở rộng. Bấy giờ còn lại vài điểm đáng học tập. Mỗi điểm có một vai trò đặc biệt.

28. Trong những biến xứ nầy, thì *kasina* đất là căn bản cho những thần thông: "Một thân biến ra nhiều thân? (*D. i, 78*) v.v... Và đi, đứng, ngồi giữa hư không hay trên nước bằng cách tạo ra đất, và năng lực có được những thắng xứ *(abhibh-àvatana bases of mastery*) bằng phương pháp hữu hạn hay vô hạn (*M. ii, 13*)

29. *Kasina* nước là căn bản cho những thần thông như độn thổ, chui ra khỏi đất (*D. i, 78*), làm mưa, tạo ra sông, biển, làm cho quả đất, núi đá, đền đài rung chuyển. (*M. i, 273*).

30. *Kasina* lửa là căn bản cho những năng lực như làm ra khói, ra lửa, chỉ đốt cháy những gì mình muốn đốt, (*S. iv, 290*), tạo ra ánh sáng để thấy sắc bằng thiên nhãn, dùng hoả đại đốt thân khi nhập niết bàn.

31. *Kasina* gió là căn bản cho những thần thông như đi nhanh như gió, tạo ra những trận cuồng phong.

32. *Kasina* xanh là căn bản cho những thần thông như tạo ra những hình thù màu đen, bóng tối, đạt được những thắng xứ nhờ phương pháp đẹp và xấu, và đạt đến giải thoát nhờ sắc (xem tám Giải thoát, *D. ii, 12*)

33. *Kasina* vàng là căn bản cho những thần thông như tạo ra hình tướng màu vàng, biến cái gì thành vàng ròng, đạt những thắng xứ và giải thoát nhờ sắc.

34. *Kasina* đỏ là căn bản cho những thần thông như tạo ra những hình tướng màu đỏ, đạt những thắng xứ và giải thoát nhờ sắc.

35. *Kasina* trắng là căn bản cho những thần thông như tạo những hình dạng màu trắng, trừ hôm trầm thuỵ miên (ngủ ngục), xua tan bóng tối, tạo ra ánh sáng để thấy sắc bằng thiên nhãn.

36. *Kasina* ánh sáng là căn bản cho những thần thông như tạo những hình dạng có ánh sáng, trừ hôn trầm thuỵ miên, xua tan bóng tối, tạo ánh sáng để thấy sắc bằng thiên nhãn.

37. *Kasina* hư không là căn bản cho những thần thông như làm hiện ra những gì bị che kín, đi đứng nằm ngồi trong đất hay đá nhờ tạo ra hư không trong đó, du hành xuyên qua tương vạch không trở ngại v.v...

38. Sự xếp loại "trên, dưới, xung quanh thuần nhất, vô lượng" áp dụng cho tất cả các *Kasina*, như kinh (*M. ii, 14*) nói "Vị ấy thấy đất *Kasina* đất ở trên, dưới, xung quanh, toàn đất vô lượng.".

39. "Trên" là hướng về vòm trời. "**Dưới** là hướng mặt đất. **Xung quanh** là vây quanh như bán kính một thưả ruộng. Vì có người chỉ khai triển *Kasina* về phía trên, có người chỉ mở rộng phía dưới, hoặc xung quanh, hoặc có người vì một lý do nào đó, chỉ chiếu ra *Kasina* như khi người ta muốn nhìn một sắc pháp với thiên nhãn, chiếu ra ánh sáng. **Thuần nhất** (toàn) là không xen những gì khác. Như với một người ở trong nước, thì tứ phía chỉ là nước không gì khác, cũng thế, *Kasina* đất chỉ toàn là không dính đến những thứ khác. **Vô lượng** là sự chú tâm vô lượng. Hành giả chú tâm nơi toàn thể, không đo lường như "đây là đầu, đây là giữa".

40. Một hữu tình thuộc loại sau đây không thể tu tập biến xứ nào cả: "Bị nghiệp làm chướng ngại, bị phiền não chướng ngại, bị nghiệp dị thục (quả báo của nghiệp) làm chướng ngại, thiếu đức tin, dục, tuệ, những kẻ ấy sẽ không thể nhập được quyết định tánh là sự chân chánh trong các thiện pháp" (*Vbh. 341*).

41. "Nghiệp chướng" là nói những người có ác nghiệp kéo theo quả báo tức thì (lúc tái sinh, nghĩa là năm nghiệp ác: theo thứ tự ưu tiên: giết mẹ, giết cha, giết A-la-hán, làm chảy máu thân Phật và phá hoà hợp tăng - cả năm nghiệp này sẽ khiến vào địa ngục sau khi chết, và ở đây suốt một thời gian dài, bất kể đương sự có làm nghiệp gì khác. (*MA. iv, 109*). "**Phiền não chướng**" chỉ cho hạng người có tà kiến (bác nhân quả, chấp rằng không có bố thí và quả báo bố thí, v.v... - *D. i, 2*) hạng phi nam phi nữ, hạng không có nam căn. Báo chướng chỉ cho hạng người có một kiết sanh không có thiện căn hoặc chỉ có hai thiện căn. **Thiếu đức tin** là không tin Phật, Pháp,

Tăng. **Thiếu dục**: thiếu lòng ham muốn đối với Đạo lộ vô ngại. **Thiếu tuệ** là thiếu chánh kiến thế gian và xuất thế gian. **Không thể nhập được tánh quyết định** là sự **chân chánh của thiện pháp**: nghĩa là Thánh đạo, được gọi là "tánh quyết định" và "sự chân chánh của thiện pháp".

42. Người thuộc loại trên lại còn không thể tu tập bất cứ đề mục thiền nào. Bởi thế, việc tu thiền phải được thực hiện bởi một thiện nam tử không bị báo chướng, tránh gây phiền não chướng và nghiệp chướng, nuôi lớn đức tin, dục và tuệ, bằng sự nghe pháp, gần gũi bạn tốt, v.v...

Chương năm, "Định: Những *Kasina* Khác" trong luận về Định tu tập, trong Thanh tịnh Đạo, được soạn vì mục đích làm cho người lành hoan hỉ.

***

Chương VI - Định Bất Tịnh Quán

***

Định Nghĩa Tổng Quát

1. Mười thứ bất tịnh nơi thây chết không còn thần thức, đã được kể ra sau những biến xứ, đó là: tướng phình trương, tướng xanh bầm, tướng máu mủ, tướng bị nứt ra, bị gặm khói, bị rã rời, bị phân tán, bị chảy máu, bị trùng ăn và tướng bộ xương. (Ch. III, 105).

Tướng phình trương: Thây bị trướng (*uddhumàta*) vì dần dần nở ra, phồng lên sau khi chết, như một cái ống bệ bị gió thổi vào. Thây bị trướng trông ghê tởm, đấy là một từ để chỉ thây chết trong trạng thái ấy.

2. **Tướng bầm xanh**: (*vinìla*) là có từng chỗ bị biến đổi màu sắc trên thân thể. Cái gì xanh bầm thì xấu xí trông ghê tởm, nên gọi là tướng xanh bầm (*vinìlaka*). Đấy là danh từ chỉ chỉ thây chết có những chỗ lốm đốm đỏ do thịt bị loì ra và những chỗ lốm đốm trắng do mủ tích tụ lại, nhưng phần lớn thì màu xanh đen, như thể được đắp bằng một tấm vải màu xanh đen ở những chỗ có màu ấy.

3. **Thây chảy mủ**: Ở những nơi bị nứt ra trên thân, mủ chảy ra gọi là "cái ra mủ" (*vipubbaka*) Hoặc cái gì chảy mủ (*vipubba*) là xấu (*kucchita*) vì ghê tởm, nên gọi là tướng chảy mủ. Đây là danh từ chỉ thây chết trong trạng thái ấy.

4. **Tướng nứt ra**: bị mở ra bằng cách cắt làm hai gọi là nứt (*vicchidda*). Cái gì bị nứt gọi là tướng nứt ra (*vicchiddata*). Hoặc cái gì nứt nẻ là xấu, vì ghê tởm, nên gọi là tướng nứt nẻ, đây là một danh từ chỉ thây chết bị nứt ra ở chặn giữa.

5. **Tướng bị gặm khói**: bị chó, chồn v.v... ăn ở chỗ này chỗ kia bằng nhiều cách, gọi là bị gặm khói (*vikkhàyita*). Hoặc, cái gì bị gặm là xấu vì ghê tởm, nên gọi là tướng gặm khói. Đây là một danh từ chỉ thây chết trong trạng thái ấy.

6. **Tướng rã rời**: cái gì bị tung toé khắp nơi gọi là rã rời (*vikkittam*). Cái gì rã rời gọi là tướng rã rời (*vikkhittaka*) Hoặc cái gì là rã rời là xấu, vì ghê tởm, nên gọi là tướng rã rời. Đây là danh từ chỉ một thây chết bị tan rã ở chỗ này chỗ kia theo kiểu " chỗ này một bàn tay, chỗ kia một bàn chân, chỗ nọ cái đầu" (xem *M i, 58*)

7. **Tướng phân tán rã rời**: thây bị chẻ ra, bị rã rời theo cách đã nói, nên gọi là tướng phân tán rã rời. Đây là danh từ chỉ thây chết bị rã rời theo cách đã nói sau khi bị bổ ra với một con dao làm thức ăn cho chim quạ.

8. **Tướng máu chảy**: thây rỉ máu ra, vãi máu ra khắp nơi, gọi là tướng chảy máu *(lohitaka*). Đây là danh từ chỉ thây chết đầy những vết máu rỉ ra.

9. **Tướng trùng ăn**: Những con dòi gọi là trùng (*puluva*) thây lúc nhúc những dòi gọi là tướng trùng ăn. Đây là danh từ chỉ 1 thây chết đầy những dòi.

10. **Tướng bộ xương**: "*atthika*" là danh từ chỉ một cái xương hoặc cả bộ xương.

11. Những tên kể trên cũng dùng làm cho cả hai trường hợp: **tướng** khởi lên do sự phình trương v.v... Làm nền tảng và thiền đắc được do những tướng ấy.

Tướng Phình Trương

12. Ở đây, khi một thiền giả muốn tu tập thiền gọi là thiền về tướng phình trương, bằng cách khởi lên tướng ấy nơi một thây chết bị trướng, thì cần phải đến gần một bậc thầy theo cách đã mô tả ở phần *kasina* đất, và học đề mục thiền từ nơi vị ấy. Khi giảng đề tài thiền quán cho học trò, vị thầy phải giải thích tất cả mọi sự, nghĩa là những hướng để đi với mục đích đạt được tướng bất tịnh nói rõ tính chất những tướng chung quanh, 11 cách để nắm lấy tướng, quán sát con đường đi và đến, và kết thúc bằng cách chỉ dẫn về sự đắc định. Khi hành giả đã học kỹ, thì nên đi đến một trú xứ thuộc loại đã mô tả mà sống ở đấy trong khi tìm tướng phình trương khởi lên.

13. Trong lúc đó, nếu nghe mọi người bảo ở cổng làng nào đó, trên con đường nào đó, ở bìa rừng nào đó, hoặc ở dưới tảng đá hay gốc cây nào đó hay trên bãi tha ma nào đó, có một tử thi phình trương đang nằm, thì hành giả không được đi đến đó ngay, như người nhảy xuống sông tại chỗ không có bến. Vì tướng bất tịnh ấy bị đoanh vây bởi

14. Dã thú và phi nhân, và hành giả có thể gặp nguy hiểm cho tánh mạng tại đấy. Hoặc có thể rằng con đường đi đến chỗ ấy có qua một cổng làng hay một hồ tắm hay một đồng ruộng đang được dẫn nước, ở đây hành giả có thể gặp một sắc pháp thuộc người khác phái đập vào mắt. Hoặc có thể thây chết ấy là của một người khác phái, vì một thi thể phụ nữ thì không thích hợp cho một hành giả phái nam, và ngược lại. Nếu là thây mới chết, nó còn có thể trông đẹp nữa là khác, do đó có thể nguy hiểm cho đời sống phạm hạnh. Nhưng nếu hành giả tự xét rằng: "Điều này không khó đối với ta" thì cứ việc đi đến đây.

15. Và khi đi, hành giả phải nói với vị thượng toạ của tăng đoàn, hoặc với một tỳ kheo có tiếng tăm.

16. Tại sao? Vì nếu tại nghĩa địa, hành giả bỗng phát run lên cả tứ chi, hoặc cổ họng nôn oẹ lên khi hành giả chạm xúc với những đối tượng khó chịu như những hình tướng và âm thanh của phi nhân, sư tử, cọp, v.v... Hoặc một cái gì khác xúc não hành giả, thì người mà hành giả đã chào sẽ coi sóc dùm y bát cho hành giả ở chùa, hành giả cho những tỳ kheo trẻ hay người tập sự đến nơi hành giả.

17 Ngoài ra, một nghĩa địa là nơi kẻ cướp có thể tụ họp vì cho rằng đólà nơi an toàn cho chúng. Khi người ta đuổi bắt kẻ trộm, chúng có thể để rơi những đồ vật gần vị tỳ kheo rồi chạy trốn. Người ta có thể tóm lấy tỳ kheo, nghĩ rằng đã bắt được kẻ trộm với tang vật, và làm cho vị ấy khốn đốn. Khi ấy vị thượng toạ ở chùa sẽ giải thích cho mọi người biết, bảo rằng "Đừng quấy rầy vị ấy, ông ta đã bảo cho tôi biết trước khi đi đến chỗ ấy để làm công việc đặc biệt này" Và vị trưởng lão sẽ cứu nguy cho tỷ kheo. Đây là lợi ích của sự ra đi có báo cho một người nào biết.

18. Bởi thế, hành giả nên thông báo cho một vị Tỷ kheo thuộc loại đã nói trên, rồi ra đi mong mỏi trông thấy tướng ấy, tâm hân hoan như một vị tướng sĩ dòng Sát đế lợi *(Khattiya)* trên đường đi đến nơi làm lễ tấn phong, như người đi dâng lễ ở một đài tế lễ, hay như một người nghèo trên đường đến chỗ khai quật kho tàng giấu kín.

19. Và hành giả nên đi đến đó với cách mà các Luận đã khuyến cáo như sau: "Một người đang học tướng thi thể phình trướng đi một mình không bầu bạn, với chánh niệm đã an trú không gián đoạn, với các căn môn xoay vào trong, tâm không hướng ngoại, quán sát con đường đi và về. Tại chỗ có tướng thấy phình trướng được đặt, hành giả chú ý mọi tảng đá hay ổ kiến hay cây, bụi cây, dây leo... ở đấy với đặc điểm của chúng và để ý

đến từng vật trong tương quan với đối tượng quán bất tịnh kia. Khi đã làm xong điều này, hành giả nhận định tính chất của tướng tử thi đang phình trướng bằng sự kiện nó đã đạt đến tính chất đặc biệt ấy (xem đ. 14). Đoạn hành giả thấy rằng tướng được nắm lấy một cách thích đáng, được ghi nhớ thích đáng, được định nghĩa thích đáng bằng màu sắc của nó, bằng phương hướng của nó, bằng giới hạn của nó, bằng những chỗ lồi của nó, bằng những chỗ lõm của nó và tất cả xung quanh.

20. Sau khi đã nhận định đúng mức tướng ấy, ghi nhớ đúng, định nghĩa đúng, hành giả đi một mình không bầu bạn, với chánh niệm đã an trú không gián đoạn, các căn xoay vào trong, tâm không hướng ngoại, xem xét con đường đi và đến, khi đi hành giả quyết định rằng bước đi của mình đang hướng về tướng ấy, khi ngồi, hành giả soạn một chỗ ngồi hướng về tướng ấy.

21. Mục đích, lợi ích của sự định rõ tính chất những vật xung quanh là gì? Có mục đích là khỏi bị lừa dối (ảo tưởng). Nắm lấy tướng theo mười một cách kia có mục đích gì? có lợi gì? Nắm lấy tướng theo mười một cách có mục đích là buộc tâm lại một chỗ, có lợi ích là buộc tâm lại một chỗ. Xem xét con đường đi và đến có mục đích gì? có lợi ích gì? Có mục đích là theo dõi tâm, có lợi ích là theo dõi tâm.

22. Khi hành giả đã an trú niệm kính trọng đối với đối tượng do thấy lợi ích của nó và do xem nó như một kho tàng và yêu mến nó, hành giả giữ tâm trên đối tượng ấy: "Chắc chắn bằng cách này ta sẽ khỏi già chết". Hoàn toàn ly dục, ly bất thiện pháp hành giả chứng và trú sơ thiền... Do viễn ly sanh. Hành giả đã đắc sơ thiền thuộc sắc giới. Chỗ trú của hành giả là sanh phạm trú, và đó là trường hợp điển hình của công đức tu tập thiền.

23. Bởi thế nếu hành giả đến nghĩa địa để trắc nghiệm tình trạng điều phục tâm của mình, thì nên đánh chuông triệu tập tăng chúng lại trước khi đi. Nếu đi cốt để tu tập đề mục quán tưởng, thì nên đi một mình không bạn không từ bỏ đề mục căn bản của mình và luôn duy trì nó trong tâm mạng theo một cái gậy để tránh chó dữ v.v... Bảo đảm chánh niệm trong gián đoạn bằng cách khéo an trú nó, với tâm không hướng ngoại, vì đã chắc chắn rằng các căn với ý căn là thứ 6, đều hướng vào trong.

24. Khi ra khỏi tu viện, hành giả nên chú ý cái cổng; "Ta đã đi ra hướng ấy, do cổng ấy". Sau đó hành giả nên định rõ con đường mình đi: "Con đường này đi về hướng đông... Tây... Bắc... Nam..." hoặc "Con đường đi về một hướng trung gian" và "ở chỗ này, con đường đi về tay trái, chỗ này

nó đã rẽ tay phải" và "Chỗ này có một tảng đá, chỗ này một tổ kiến, chỗ này một cây lớn, chỗ này một bụi cây, chỗ này một cây leo". Hành giả nên đi đến nơi có tướng bất tịnh, trong khi đi định rõ con đường mình đi bằng cách ấy.

25. Và hành giả không nên đ?n g`n nơi ấy theo chi`u gió thổi, vì làm như vậy, mùi thối của tử thi tạt vào mũi, hành giả có thể bị đảo lộn óc não, hay thổ đ`ồ ăn ra, hoặc hối hả vì đã đến, nghĩ rằng: "Ôi, thật là một nơi để tử thi ghê gớm, ta đã gặp phải" Bởi thế thay vì đ`ên g`n nơi ấy theo chi`u gió, hành giả nên đi ngược chi`u gió. Nếu hành giả không thể đi bằng một con lộ ở dưới chi`u gió. Vì có chướng ngại vật - thì nên bịt lỗ mũi lại với chéo y mà đi. Đấy là những phận sự trong lúc đi.

26. Khi hành giả đã đến nơi bằng cách ấy, không nên nhìn ngay vào tướng bất tịnh, mà nên định rõ phương hướng. Vì nếu đúng ở một hướng nào đó, thì đối tượng hiện ra không rõ ràng cho hành giả, và tâm hành giả không được dễ sử dụng. Bởi thế, hành giả nên đúng chỗ nào đối tượng hiện ra rõ nhất, tâm sẵn sàng nhất. Và hành giả cũng không được đứng ở chỗ ngược gió hay chỗ theo chi`u gió của tử thi. Vì nếu đứng chỗ ngược gió thì bị mùi thối của tử thi quấy rối tâm hành giả, còn nếu đứng chỗ xuôi gió thì có phi nhân ở đấy, hành giả có thể bị chơi xấu vì phi nhân tức giận. Bởi thế, nên xoay chuyển một chút và đừng đứng hoàn toàn theo chi`u gió.

27. Cũng không được đứng quá xa hay quá g`n, hay đứng quá g`n phía đ`u hay phía chân. Đứng quá xa thì đối tượng không thể được trông rõ. Đứng quá g`n thì hành giả có thể đâm sợ hãi. Nếu đứng ngay phía đ`u hoặc phía chân, thì tướng bất tịnh không hiện rõ cho hành giả một cách đ`ng đ`u toàn diện. Bởi thế, hành giả nên đứng đối diện với khoảng giữa tử thi ở một nơi thuận tiện để nhìn.

28. R`i hành giả nên nhận định những đặc tính của các tướng xung quanh theo cách đã nói, như "Tại chỗ tướng tử thi phình trương được đặt, vị ấy chú ý có tảng đá.. Hay dây leo với tướng của nó".

29. Sau đây là những chỉ dẫn để định tính chất của chúng. Nếu có một tảng đá nằm trong t`m mắt cạnh tướng bất tịnh, hành giả nên nhận rõ nó như thế này: "Tảng đá này cao hay thấp, nhỏ hay lớn, màu nâu hay đen hay trắng, dài hay tròn". Sau đó hành giả nên quan sát những vị trí tương quan như sau: "Tại chỗ này đây là tảng đá, đây là tướng bất tịnh, đây là tướng bất tịnh, đây la tảng đá".

30. Nếu có một tổ kiến, hành giả nên nhận rõ nó như sau: "Cái này cao hay thấp, nhỏ hay lớn, nâu hay đen hay trắng, dài hay tròn". Sau đó hành giả hãy quan sát những vị trí tương quan như sau: "Tại chỗ này, đây là tổ kiến, đây là tướng bất tịnh".

31. Nếu có một cái cây, hành giả nên định nó như sau: "Đây là một cây bằng hay cây kacchaka hay cây táo, cao hay thấp, nhỏ hay lớn, đen hay trắng". Sau đó nên quan sát những vị trí tương quan như: "Tại chỗ này, đây là cây, đây là tướng bất tịnh".

32. Nếu có một bụi cây, hành giả nên định rõ nó... (như trên)

33. Nếu có một cây leo, hành giả nên định rõ nó như sau: "Đây là một cây bí rợ hay một cây bầu hay một cây leo màu nâu hay màu đen hay một cây leo hôi thối". Sau đó nên quan sát những vị trí tương quan như sau: "Tại chỗ này, đây là một cây leo, đây là tướng bất tịnh; đây là tướng bất tịnh, đây là cây leo".

34. Lại còn với tướng đặc biệt của nó và trong tương quan với đối tượng quán (đ.19): điều này đã được bao gồm trong nh?ng gì được nói ở trên, bởi hành giả "định tính nó do tướng đặc biệt của nó", khi vị ấy định rõ như vậy nhiều lần, và "định rõ nó trong tương quan với đối tượng" là khi hành giả định rõ bảng cách phối hợp từng đôi một như "đây là tảng đá, đây là tướng bất tịnh; đây là tướng bất tịnh, đây là tảng đá".

35. Sau khi đã làm như vậy, hành giả lại phải để ý cái sự kiện rằng tướng ấy có một bản chất đặc biệt, có trạng thái riêng của nó là bị phình trương, một tướng không chung cùng với bất cứ gì khác, vì đã được nói "vị ấy định rõ nó bằng sự kiện rằng nó đã đạt đến tính chất đặc biệt kia". Có nghĩa rằng tướng bất tịnh nên được định rõ tùy theo tính chất cá biệt của nó theo bất chất riêng của nó, đó là phình ra, cái trương ra". (*vanita*)

Sau khi định rõ nó như vậy, hành giả nên nắm lấy tướng theo 6 cách dưới đây, nghĩa là (1) theo màu sắc của nó, (2) theo đặc điểm của nó, (3) theo hình dáng, (4) phương hướng, (5) định xứ, (6) giới hạn của nó. Bằng cách nào?

36. (1) Hành giả nên định rõ tướng theo màu sắc như: "Đây là tử thi của một người có da đen, da trắng hay da vàng"

37. (2) Thay vì đinh rõ tướng do đặc điểm đàn ba hay đàn ông, hành giả nên định rõ theo đặc điểm quá nó như: "Đây là thi thể của một người trẻ, một người trung niên, một người già"

38. (3) Theo hình dáng hành giả định rõ hình dáng của tướng phình trương như: "Đây là hình dáng cái đầu, đây là hình dáng cái cổ, đây là hình dáng cái bụng, đây là hình dáng lỗ rốn, đây là hình dáng cái háng, đây là hình dáng bắp vế, đây là hình dáng trái chân, đây là hình dáng bàn chân".

39. (4) Hành giả nên định rõ phương hướng của tướng bất tịnh như sau: ""Có hai hướng trong tử thi này, đó là hướng dưới từ lỗ rốn trở xuống, và hướng trên từ lỗ rốn trở lên". Hoặc định phương hướng rằng: "Ta đang đứng hướng này, tướng bất tịnh ở hướng kia".

40. (5) Hành giả nên định rõ tướng bất tịnh bằng định xứ của nó như sau: "Bàn tay có chỗ này, bàn chân chỗ này, cái đầu chỗ này, bụng chỗ này" hoặc "Ta đứng chỗ nầy tướng bất tịnh ở chỗ kia".

41. (6) Hành giả nên định giới hạn của tướng bất tịnh như sau: "Thì thế nầy được giới hạn ở dưới bởi những gót chân, ở trên bởi những đầu sợi tóc, tất cả xung quanh bởi làn da; cái khoảng không gian mà tử thi nầy chiếm cứ như vậy có thể chất đầy 32 thân người. Hoặc, hành giả có thể định giới hạn như sau: "Đây là ranh giới bàn chân, đây là rang giới cái đầu, đây là ranh giới phần giữa thân thể", hoặc hành giả có thể định rõ giới hạn từng phần của tử thi mà vị ấy đã quan sát, như: "Chỉ chừng ấy phần của thi thể phình trướng là như vậy".

42. Tuy nhiên, môt thi thể phụ nữ không thích hợp cho một nam nhân quán sát, và ngược lại, vì đối tượng không hiện rõ nơi thi thể một người khác phái, mà chỉ trở thành một cái dịp cho sự khích động sai lạc của tâm Luận giải về Trung Bộ nói: "Ngay cả khi thi thể đang tàn tạ, một phụ nữ cũng xâm nhập tâm người đàn ông và ở mãi tại đấy". Cho nên, tướng bất tịnh chỉ nên được quán theo 6 cách trên mà thôi, và ở nơi một thi thể của người cùng phải.

43. Nhưng khi một người đã thực tập đề mục này dưới thời những đấng giác ngộ đời trước, đã tu khổ hạnh, đã đập tan tứ đại, phân biệt các hành, đã định rõ danh sắc, diệt trừ ngã tưởng, đã làm xong phân sự sa môn, đã sống đời phạm hạnh đã tu những gì cần tu, khi người ấy có sẵn hột giống từ bỏ các hành, có tri kiến thuần thục và ít cấu uế phiền não, thì tợ tướng xuất hiện cho người ấy ngay tại chỗ trong khi vị ấy đang nhìn. Nếu tợ tướng không xuất hiện cách đó, thì sẽ xuất hiện khi vị ấy quán tướng theo 6 cách:

44. Nhưng nếu tợ tướng cũng không xuất hiện cho hành giả cả khi quán theo 6 cách, thì nên quán tướng trở lại theo 5 cách khác nữa: (7)

Những khớp xương, (8) những chỗ mở ra, (9) những chỗ lồi, (10) những chỗ lõm và (11) tất cả phía xung quanh.

45. Ở đây, (7) những chỗ nối chính là 180 chỗ nối. Nhưng làm sao định rõ được 180 chỗ nối trong một tử thi phình trướng? Do đó hành giả có thể định rõ chúng qua 14 khớp xương chính là 3 khớp ở cánh tay phải, 3 ở cánh tay trái, 3 ở ống chân phải, 3 ở ống chân trái, một ở khớp xương cổ, một khớp xương ở thắt lưng.

46. (8) Những chỗ mở ra: Một chỗ "mở" là chỗ hổng giữa cánh tay và hông, chỗ hông giữa các ống chân, chỗ hông của bụng, chỗ hông của lỗ tai. Hành giả nên định rõ các chỗ hổng như vậy. Hoặc là định rõ bằng cách nhìn trạng thái mở mắt nhắm mắt, mở miệng hay ngậm miệng của tử thi.

47. (9) Chỗ lỏm: Hành giả nên định rõ bất cứ chỗ lõm nào trên thân thể như những lỗ con mắt, bên trong miệng, hay dưới cổ. Hoặc định rõ chỗ lõm như sau: "Ta đang đứng tại một nơi lõm vào, thi thể đang ở một nơi lồi".

48. (10) Chỗ lồi: Hành giả nên định rõ chỗ nào chỗ lên trên thi thể như đầu gối, ngực hay trán. Hoặc: "Ta đang đứng ở một chỗ lồi, tử thi đang ở chỗ lõm".

49. (11) Xung quanh: Toàn thể thi thể phải được định rõ ở xung quanh. Sau khi làm việc trên toàn tử thi bằng tri kiến, hành giả nên trú tâm như sau: "Tướng phinh trương, tướng phình trương" vào bất cứ chỗ nào của tử thi hiện rõ cho hành giả. Nếu nó chưa hiện rõ, và nếu có một cường độ mãnh liệt của tướng phình trương nơi bụng, thì hành giả nên trú tâm như sau: "Tướng phình trương, tướng phình trương" nơi bụng.

50. Bây giờ, về câu: "Vị ấy nên chú tâm làm cho tướng (bất tịnh) được nắm lấy một cách thích đáng" v.v... được giải thích như sau. Hành giả nên nắm lấy tướng một cách toàn triệt nơi tử thi theo cách đã tả. Vị ấy nên chú tâm đến tướng ấy với niệm được an trú. Hành giả nên lưu ý rằng tướng được ghi nhớ một cách thích đáng, định rõ một cách thích đáng, bằng cách lập đi lập lại công việc nhiều lần. Đứng một nơi không quá xa không quá gần tử thi hành giả nên mở mắt nhìn một trăm lần, một ngàn lần, (nghĩ) "Bất tịnh là tướng phình trương", và nhắm mắt lại tưởng đến tướng ấy.

51. Khi hành giả làm thế nhiều lần, sơ tướng được vị ấy nắm lấy một cách thích đáng. Khi nào được gọi là thích đáng? Tức là khi nào tướng ấy hiện ra trước mắt dù hành giả mở mắt nhìn hay nhắm mắt quán, như vậy gọi là học tướng đã được nắm lấy một cách thích đáng.

52. Khi hành giả đã nắm lấy sơ tướng như vậy, đã đinh rõ như vậy, khi ấy nếu hành giả không thể kết thúc sự tu tập ngay tại chỗ, thì có thể trở về tại trú xứ của mình, một mình, theo cách như đã đến, không bầu bạn, duy trì để mục quán tưởng trong tâm với chánh niệm khéo an trú, với tâm không hướng ngoại do vì các căn đã được xoay vào trong.

53. Khi hành giả rời khỏi nghĩa địa, nên định rõ con đường vềnhư sau: "Con đường, ta trở vềđi vềhướng đông, hướng tây... Bắc,... Nam" hoặc"Nó đi vềhướng trung gian", hoặc "Tại chỗ này nó rẽ tay trái, tại chỗ nầy nó rẽ tay phải" và "Tại chỗ này có một tảng đá, chỗ này một tổ kiến, tại chỗ này một cái cây, chỗ này có một bụi cây, chỗ này có một cây leo".

54. Khi đã đinh rõ con đường trở về, và khi vềtại trú xứ, đi kinh hành qua lại, hành giả nên để ý làm cho hành qua lại, hành giả nên để ý làm cho bước kinh hành cũng hướng vềnới ấy, nghĩa là hành giả nên đi kinh hành trên một thửa đất đối diện với hướng có tướng bất tịnh kia. Và khi ngồi, hành giả cũng phải soạn một chỗ ngồi hướng vềnó.

55. Nhưng nếu có một chướng ngại vật ở hướng ấy, như một vũng lấy, một cây lớn hay một hàng giậu hay ao đầm nếu hành giả không thể đi kinh hành qua lại trên một mãnh đất đối diện hướng ấy, nếu không soạn được một chỗ ngồi như vậy vì không có chỗ để ngồi, thì hành giả có thể kinh hành hay ngồi tại chỗ nào cũng được miễn là tâm hành giả phải để vềhướng ấy.

56. Bây giờ, đến lượt câu hỏi: "Mục đích, lợi ích của sự định rõ tính chất những tướng xung quanh là gì?" Và câu trả lời đã được nêu: Có mục đích là khỏi bị lừa dối có ý nghĩa như sau. Nếu người nào đi phi thời đến chỗ có tướng thây phình trương, và mở mắt để nắm lấy tướng bằng cách định tính những tướng xung quanh, thì vừa khi hành giả mới nhìn một cái, tử thi có vẻ như đang đứng lên, hăm doạ, và đuổi theo mình, và khi thấy đối tượng kỳ dị và đáng sợ ấy, tâm hành giả run lên, giống như người bị điên cuồng, bị cơn hãi hùng kinh khiếp tóm lấy, và tóc trên đầu vị ấy dựng ngược lên. Vì trong số 38 đềmục quán được trình bày trong kinh điển, không có đối tượng nào đáng sợ hãi như đối tượng này. Có một vài người đã mất thiền trong khi quán đềmục này. Tại sao? Vì nó quá kinh khiếp.

57. Bởi thế, hành giả cần phải vững vàng. Khéo an trú chánh niệm, hành giả nên trừ sợ hãi bằng cách này: "Không bao giờ có thây chết đứng dậy đuổi theo ai cả. Nếu cái cục đá hay cây leo ở cạnh tử thi kia mà đến đây được, thì có lẽ tử thi cũng đến được đấy, song chính vì tảng đá hay cây

leo kia không đến được, do vậy tử thi cũng không đến được. Sở dĩ ta thấy ra như vậy là do tưởng mà thành, do tưởng tạo tác nên. Hôm nay thiền của bạn đã xuất hiện với bạn. Đừng sợ, này Tỳ kheo". Hành giả nên cười cho nó qua đi, và hướng tâm đến tướng ấy. Với cách ấy hành giả sẽ đạt đến sự phân biệt. Đây là ý nghĩa câu: "Định rõ tướng xung quanh có mục đích là khỏi bị lừa dối".

58. Thành công trong việc nắm lấy tướng theo 11 cách có nghĩa là buộc chặt đề mục thiền quán. Vì chính cái sự mở mắt và nhìn làm điều kiện cho sự sanh khởi sơ tướng, và trong khi hành giả luyện tập tâm mình như vậy, tợ tướng khởi lên, và khi luyện tập tâm đối với tợ tướng, hành giả đắc định an chỉ. Khi đã vững chắc với an chỉ, hành giả tu tập, tuệ giác và đắc A-la-hán quả. Do đó nói: nắm lấy tướng theo 11 cách có mục đích là buộc tâm một chỗ.

59. Sự quan sát con đường đi về có mục đích là theo dõi tâm: Xem xét con đường đi và về để theo dấu đề mục thiền định.

60. Vì nếu Tỷ kheo đang đi trên đường với đề mục thiền quán của ông, mà gặp người giữa đường hỏi: "Bạch đại đức, hôm nay ngày gì?" hoặc hỏi về Pháp hoặc chào, thì tỷ kheo không nên cứ việc im lặng tiếp tục đi, vì nghỉ: "Ta đang bận một đề tài thiền quán", mà phải trả lời về Pháp, hay nói "Tôi không biết", nếu không biết thật, và phải trả lời một sự chào hỏi lễ phép. Khi hành giả làm việc này, thì tướng mới khởi lên được bỗng lặn mất. Nhưng dù tướng có biến mất hành giả cũng vẫn phải trả lời ngày tháng, khi được hỏi về ngày tháng, nếu không biết, thì phải trả lời "Tôi không biết" (về pháp), nếu biết, thì phải giải thích một cách cặn kẽ, và khi được chào phải đáp lại. Cũng vậy, khi gặp khách tỷ kheo thì phải tiếp đãi, và tất cả được phận sự khác trong các Kiền độ cần phải được thi hành, nghĩa là phận sự đối với chánh điện, đối với khoảnh đất dưới cây bồ đề, đối với ngôi nhà làm lễ bố tát, đối với nhà ăn và nhà tắm, với giáo thọ sư, y chỉ sư, khách khứa, những Tỷ kheo sắp đi v.v...

61. Và cái tướng mới đạt được cũng bị tan mất khi hành giả làm các công việc này. Khi hành giả muốn đi lại một lần nữa nghĩ rằng: "Ta sẽ quán tướng bất tịnh", thì bỗng thấy mình không thể đi đến nghĩa địa nữa, vì chỗ ấy đã bị xâm chiếm bởi phi nhân hay dã thú, hoặc thây chết đã biến mất. Vì một thi thể phình trướng chỉ kéo dài khoảng một hai ngày rồi biến thành một cái thây bầm xanh. Trong tất cả những đề mục quán, không có cái nào khó gặp như đề mục này.

62. Bởi thế, khi tướng đã biến mất cách ấy, thì Tỳ kheo hãy ngồi tại chỗ nghỉ đêm, hay chỗ nghỉ ngày của mình, và trước tiên quán sát con đường đi và đến, cho tới chỗ hành giả thực sự ngồi kiết già, tưởng như sau "Ta đã đi ra khỏi chùa, theo một con đường đưa đến hướng như vậy, ta đã quay trái tai một nơi như vậy, quay phải tại chỗ như vậy, tại một nơi trên đường đi có một tảng đá, một nơi có tổ kiến, một cây lớn, một bụi cây, một cây leo... Sau khi đi theo con đường như vậy, ta đã thấy tướng bất tịnh tại một nơi như vậy, ta đứng đấy mặt hướng về hướng như vậy, quan sát các tướng xung quanh như vậy, ta nắm tướng bất tịnh bằng cách nầy; ta rời nghĩa địa ở hướng như vậy, làm những việc như vậy, và bây giờ, ta đang ngồi tại chỗ này".

63. Trong khi hành giả ôn lại như trên, tướng trở nên ró rệt và hiện ra như thể được đặt trước mắt hành giả, đề mục quán tưởng trở lại như trước. Bởi thế mà nói: "Sự ôn lại con đường đã đi và đến có mục đích là để theo dấu tâm".

64. Bây giờ về câu: "Khi hành giả đã an trú niệm kính trọng đối với nó bằng cách thấy những lợi lạc của nó, xem nó như kho tàng, yêu mến nó, thì hành giả buộc tâm mình trên đối tượng ấy". Ở đây, sau khi đã đắc thiền bằng cách luyện tập tâm quán tướng bất tịnh nơi thi thể phình trướng, hành giả hãy tăng trưởng tuệ giác với thiền làm nhân gần, và hãy thấy những lợi ích như sau: "Chắc chắn bằng cách này ta sẽ thoát khỏi già chết".

65. Cũng như một người nghèo được một kho tàng ngọc báu sẽ giữ gìn yêu mến nó, cảm thấy kính trọng đối với như một người biết được giá trị của nó, nghĩ rằng: "Ta đã được một cái gì rất khó được". Cũng thế, vị Tỳ kheo này hãy giữ gìn tướng bất tịnh kia, yêu mến nó và kính trọng nó như một kẻ biết được giá trị của nó, nghĩ rằng: "Ta đã được đề giá trị của nó, nghĩ rằng "Ta đã được đề mục quán này" một cái gì thực sự khó được, như kho báu rất đáng giá đối với một người nghèo. Bởi vì một người mà để mục quán là tứ đại, thì phân biệt bốn đại chủng ở ngay trong mình, một người quán hơi thở thì phân biệt hơi gió nơi lỗ mũi mình, và một người quán *Kasina* (biến xứ) thì làm một *Kasina* và khai triển nó tùy thích. Những đề mục quán này đều dễ dàng có được. Nhưng cái đề mục thây phình trướng thì chỉ kéo dài một hoặc hai ngày, sau đó nó biến thành một cái thấy bầm xanh. Không có đề mục nào khó gặp hơn đề mục này. Tại chỗ nghỉ ban đêm và chỗ nghỉ ban ngày hành giả nên buộc tâm vào đấy như

sau: "Tướng bất tịnh của thây phình trướng" Và hành giả nên quán tưởng tướng ấy, đem nó vào tâm và đánh mạnh vào nó với tầm nhiều lần.

66. Khi hành giả làm như vậy, tợ tướng khởi lên. Đây là sự khác nhau giữa hai tướng. Học tướng (tức là thủ tướng theo *"Thắng pháp tập yếu")* thì xuất hiện như một cảnh tượng kỳ dị hãi hùng kinh khiếp, còn tợ tướng thì giống như một người có tay chân to lớn nằm dài sau khi ăn no.

67. Cùng lúc với tợ tướng xuất hiện, tham dục nơi hành giả tan biến nhờ không còn chú ý đến đối tượng bên ngoài. Và do đó từ bỏ sự chấp thuận đối với dục, sân nhuế cũng được diệt trừ, như mủ cũng đi theo máu. Cũng vậy, hôn trầm thuỵ miên cũng được trừ khử tinh tấn, trạo cử được từ bỏ nhờ tu tập những đối tượng an tịnh không gây hối hận, và hoài nghi đối với bậc Đạo sư chỉ dạy con đường, hoài nghi về con đường, và kết quả của con đường, cũng được từ bỏ nhờ thực chứng kinh nghiệm về thánh quả. Như vậy, cả năm triền cái được từ bỏ. Và có sự hiện diện của tầm với đặc tính hướng tâm đến đối tượng, tứ nhấn mạnh trên đối tượng, hỉ do đạt được thắng giải, khinh an phát sinh nơi một người có tâm hoan hỉ, lạc với khinh an kể như tướng của nó, và sự nhất tâm có lạc là tướng của nó, vì định phát sanh nơi một người mà tâm được an lạc. Như vậy, những thiền chi phát sanh.

68. Như thế cận hành định, một đặc điểm của sơ thiền cùng lúc cũng sinh khỏi nơi hành giả. Tất cả những gì sau đó cho đến khi đắc định an chỉ trong sơ thiền và an trú trong đó, cần được hiểu như đã trình bày dưới đề mục biến xứ đất.

69. Về tướng thi thể bầm xanh và những tướng khác: tất cả trình bày ở đoạn 19, bắt đầu "Người nào đang học tướng bất tịnh về thi thể phình trướng hãy đi một mình không bầu bạn, với chánh niệm an trú không gián đoạn v.v... đều áp dụng cho những tướng bất tịnh khác, chỉ cần thay đổi danh từ "phình trướng" bằng danh từ thích hợp như: "người học tướng bất tịnh về thi thể xanh bầm.." "người học tướng bất tịnh về thi thể nung mủ..." Nhưng sự khác biệt như sau:

70. (Tướng bầm xanh) Tướng bầm xanh cần được tâm niệm như sau: "Tướng bầm xanh của thây chết thật ghê tởm, ghê tởm là tướng bầm xanh". Ở đây, sơ tướng xuất hiện có màu loang lỗ, nhưng tợ tướng xuất hiện có màu sắc nào nổi bậc nhất.

71. (Tướng có mủ) Tướng nung mủ cần được tâm niệm như sau: "Tướng nưng mủ ghê tởm, tướng nưng mủ ghê tởm". Ở đây, sơ tướng

xuất hiện trông như đang rỉ mủ chảy còn tợ tướng thì có vẻ bất động và an tĩnh.

72. (Tướng thây bị chặt đôi). Thây bị chặt đôi được thấy trên bãi chiến địa hay trên một khu rừng của kẻ cướp hay trên một nghĩa địa ở đó những kẻ cướp bị vua ra lệnh chém, hoặc trong một khu rừng ở đây có người bị sư tử và cọp xé xác. Bởi thế, khi hành giả đi đến chỗ ấy, nếu thi thể hiện rõ ngay khi vừa chú ý mặc dù nó đang nằm ở nhiều chỗ, thì tốt. Nếu không, hành giả không được lấy tay sờ vào thấy chết, vì làm thế hành giả sẽ đâm ra quen thuộc với cảnh ấy (như một người thường thiêu đốt tử thi). Vị ấy nên bảo một chú tiểu hay người tập sự tu khổ hạnh, hay người nào khác, nhặt thi thể ráp lại ở một nơi. Nếu không thể tìm ra người nào làm việc ấy, hành giả nên dùng cây gây để ráp lại những phần thi thể, làm sao cho chúng chỉ cách xa nhau một ngón tay. Sau khi ráp thây lại như thế, hành giả hãy tâm niệm như sau: "Tướng thây đứt lìa thật ghê gớm, ghê tởm thấy đứt lìa". Ở đây sơ tướng xuất hiện như thế bị chặt ở chặn giữa, còn tợ tướng thì trông như vẫn nguyên lành.

73. (Tướng thấy bị gặm khói) Cần được tâm niệm: "Tướng thi thể bị gặm khói thật là ghê tởm, ghê tởm là tướng thây bị gặm khói". Sơ tướng xuất hiện như thể bị gặm chỗ nầy chỗ kia, còn tợ tướng thì trông nguyên vẹn.

74. (Tướng thi thể rã rời) Sau khi đã ráp thi thể lại gần như đã nói trên, tướng rã nên được tâm niệm như sau: "Tướng bất tịnh của thây rã rời, thây rã rời thật bất tịnh". Ở đây, sơ tướng có những khe hở nổi bật còn tợ tướng thì có vẻ toàn vẹn.

75. (Tướng bị cưa xẻ và phân tán) Tướng bị cưa xẻ và phân tán được tìm thấy tại những nơi đã nói ở phần tướng thây bị chặt đôi. Bởi thế sau khi đến đấy ráp lại như đã nói trên, hành giả hãy tâm niệm như sau: "Tướng phân tán cưa xẻ thật ghê tởm, ghê tởm là thi thể bị cưa xẻ phân tán". Ở đây sơ tướng hiện rõ những chỗ hở của vết thương, nhưng tợ tướng thì nguyên vẹn.

76. (Thây chảy máu) Tướng chảy máu được tìm thấy nơi những vết thương mà nạn nhân bị trên chiến trường v.v... Hay từ những chỗ tay chân đã bị cưa đứt. Khi thấy như thế hành giả hãy tâm niệm "Tướng chảy máu ghê tởm, ghê tởm là thân chảy máu". Ở đây, học tướng xuất hiện như thế đang di động, giống như một cai cờ đỏ bị gió lay, còn tợ tướng thì tĩnh.

77. (Tướng trùng ăn) Sau hai hoặc ba ngày, từ chín lỗ bài tiết của thi thể tuôn ra một loại dòi bọ, và khối dòi nằm ở đó như một đống lúa hay cơm, lớn bằng cả cái thân thể dù đó là thân thể của một con chó, con chồn hay người ta, hay bò, trâu, voi, ngựa, trăn, hay bất cứ con gì, tướng ấy cần được quán như sau: "ghê tởm là tướng trùng ăn, ghê tởm là tướng trùng ăn". Vì tướng đã khởi lên cho trưởng lão *Cùlapiadapàtika- Tissa* do thây của một con voi chết tại *Kàladìghavàpi*. Ở đây học tướng xuất hiện có vẻ đang di động, nhưng tợ tướng thì an tĩnh, như một trái banh bằng cơm trắng.

78. (Tướng bộ xương) Tướng bộ xương được mô tả theo nhiều khía cạnh như: "Như khi vị ấy nhìn một thi thể bị quăng bỏ tại một nghĩa địa một bộ xương còn thịt và máu, có gân dính liền" (*D. ii, 296*). Hành giả hãy đi đến nơi có bộ xương theo cách đã nói và để ý những tảng đã v.v... Với các tướng quán. Hành giả nên nhận định tính cách của nó bằng sự kiện nó đã đạt đến cái bản chất đặc biệt ấy như thế này: "Đây là một bộ xương" và nắm lấy tướng theo 11 cách, do màu sắc v.v... Nhưng nếu hành giả nhìn vào nó, mà chỉ nắm lấy nó do màu sắc như trắng chẳng hạn thì nó không hiện ra cho hành giả với tính chất cá biệt của nó là đáng ghê tởm, mà chỉ như một đổi thay của biến xứ màu trắng (*Kasina* trắng). Do đó, hành giả chỉ nên nhìn nó kể như một bộ xương trong khía cạnh đáng ghê tởm "Đặc điểm" chỉ bàn tay v.v...

79. Ở đây hành giả nên định rõ bộ xương do đặc điểm của nó như tay, chân, đầu, ngực, cánh tay, eo háng, đùi. Hành giả nên định rõ do hình dáng như dài, ngắn, vuông, tròn, nhỏ, lớn. Do phương hướng và định xứ đã nói ở trên (đ. 39-40). Sau khi đã định rõ nó theo giới hạn của nó, ranh giới mỗi đốt xương, hành giả đặc định nhờ nắm lấy tướng nào hành giả thấy xuất hiện rõ ràng nhất. Nhưng tướng cũng có thể nhận định do các chỗ lãm chỗ lồi ở mỗi đốt xương. Và nó cũng được nhận định do vị trí của nó như: "Ta đang đứng ở một chỗ lõm, bộ xương nằm ở chỗ lồi. hoặc ta đang đứng ỏ chỗ lồi, bộ xương ở chỗ lòm". Bộ xương còn nên được định rõ bằng các chỗ nối của nó (Khớp xương) khi hai xương nối lại với nhau. Nó còn nên định rõ do những chỗ mở của nó tức khe hở ngăn cách những đốt xương. Nó cần được định rõ tứ phía xung quanh bằng cách hướng sự nhận biếtg về nó một cách toàn diện như sau: "Tại chỗ này có bộ xương này". Nếu tướng không xuất hiện trường hợp này, cũng như trước, sự quán tướng phải theo 11 cách.

80. Đề mục quán này có thể thành tựu dù quán toàn thể một bộ xương hay quán chỉ một đốt xương. Bởi thế, sau khi đã học được tướng trong bất cứ ai xương nào theo 11 cách hành giả nên tâm niệm như sau: "Ghê tởm là một bộ xương, ghê tởm là một bộ xương". Ở đây học tướng và tợ tướng giống nhau, người ta bảo. Điều này đúng cho một cái xương duy nhất. Nhưng khi học tướng hiện rõ nơi toàn thể một bộ xương, thì đúng ra là, học tướng có những khe hở còn tợ tướng thì nguyên vẹn. Và học tướng ngay cả nơi một đốt xương duy nhất cũng sẽ có vẻ ghê rợn, nhưng tợ tướng thì phát sinh hỉ lạc vì nó đem lại định cận hành.

81. Những gì được nói trong các luận giải về vấn đề này cho phép chúng ta suy ra như vậy. Vì trong luận, sau khi nói: "Không có tợ tướng trong phạm trú và 10 bất tịnh; vì trong trường hợp các phạm trù, thì tướng là sự phá vỡ những ranh giới, và trong trường hợp 10 bất tịnh tướng xuất hiện ngay khi sự ghê tởm được trông thấy, không một suy tư gì khởi lên về nó". Luận lại nói tiếp: "Ở đây tướng có hai loại: học tướng và tợ tướng học tướng xuất hiện có vẻ gớm ghiếc, hãi hùng v.v... Bởi thế những gì chúng ta nói đã được quán xét kỹ lưỡng. Và chỉ có điều này là đúng ở đây. Ngoài ra tướng một đống xương hiện ra cho trưởng lão *Nahà Tissa*" khi nhìn hàm răng của một phụ nữ cười cũng chứng minh được điều này (Xem Ch. I, 55)

Tổng quát

82.

Đấng cao cả ngàn mắt
Ca ngợi người mười lực
Lấy mười thứ bất tịnh
Làm nhân cho định thiền
Đã mô tả bất tịnh
Và cách quán mỗi tướng
Làm sao khai triển chúng,
Còn vài điểm đặc biệt
Đáng được nghiên cứu thêm.

83. Một người đã đắc thiền trong bất cứ pháp bất tịnh nào trên đây thì thoát khỏi tham dục, vị ấy giống như một bậc A-la-hán không còn tham dục vì tham đã được hoàn toàn chế ngự. Tuy nhiên, cần hiểu rõ rằng mỗi pháp bất tịnh là một tính chất mà tử thi tuần tự đạt đến và thích hợp cho một khía cạnh đặc biệt của tham dục.

84. Khi một thây chết đạt đến tình trạng ghê tởm, thì hoặc là nó đã đến tự tính phình trương hay bất cứ trạng thái nào: bầm xanh v.v... bởi thế, tướng cần được nắm lấy là "Ghê tởm là thây phình trương", "Ghê tởm là bầm xanh", tùy theo trạng thái mà thấy chết được tìm thấy. Đây là cách phân loại bất tịnh theo 10 giai đoạn của thây chết.

85. Và xét riêng từng hướng, thì thấy phình trương thích hợp cho một người tham hình dáng, vì nó làm hiện rõ sự xấu xí của hình dáng tử thi. Thấy bầm xanh thích hợp cho vị nào ham màu da, vì nó hiện rõ sự xấu xí dị hình của màu da. Thây có mủ thích hợp cho một người tham mùi thơm toát ra từ thân thể ướp hương, v.v... Vì vết thương này làm hiện rõ múi thối tha liên hệ đến thân thể. Thây bị chặt thích hợp cho một người tham sự chắc chắn của thân thể, vì nó làm hiện rõ những lỗ hổng trong thân. Thân bị gặm khói thích hợp cho một người tham sự tích tụ của thịt ở những thân phần như bộ ngực, vì nó làm hiện rã rời thích hợp cho một người tham dáng kiều diễm của tay chân, vì nó làm hiện rõ tay chân bị rã rời như thế nào. Thây phân tán thích hợp cho một người tham toàn bộ một thân hình đẹp, vì nó làm hiện rõ sự phân tán và đổi khác của toàn bộ thân thể. Thây chảy máu thích hợp cho người ham cái vẻ yếu điệu do đồ trang sức, vì nó làm hiện rõ vẻ ghê tởm của thây chết cả mình đầy máu. Thây bị trùng ăn thích hợp cho một người tham sở hữu thân thể, vì nó làm hiện rõ thân này là chỗ ở của nhiều gia đình sâu bọ. Một bộ xương thích hợp với người tham răng đẹp, vì nó làm hiện rõ tính cách ghê tởm của những cái xương trong cơ thể. Đây là cách phân loại bất tịnh có 10 thứ tùy theo tánh tham.

86. Nhưng về mười thứ bất tịnh, thì ví như nhờ một bánh lái mà một con thuyền đứng yên được trên sông đầy sóng giữa dòng chảy xiết. Thuyền không thể đứng vững nếu không có bánh lái, ở đây cũng thế, do sự bám víu yếu ớt vào đối tượng, tâm thức khi tập trung chỉ an trú được nhờ có tầm, bởi thế ở đây chỉ có sơ thiền, không có nhị thiền và những thiền khác.

87. Và mặc khác dù đối tượng này đáng ghê tởm, nó vẫn khơi dậy niềm hân hoan và hỉ lạc nơi hành giả do thấy được những lợi lạc của nó như sau: "Chắc chắn bằng cách này ta sẽ thoát khỏi già chết" và do từ bỏ được sự bức bách của những triền cái nơi hành giả; cũng như một đống rác khơi dậy niềm hân hoan nơi người phu hốt rác vì thấy những lợi ích của nó, nghĩ rằng: "Bây giờ ta sẽ được một số tiền lương lớn", và như tác dụng của thuốc xổ đối với một người đau bụng.

88. Bất tịnh này mặc dù có 10 loại, đều có cùng một đặc tính. Bởi vì mặc dù nó thuộc 10 thứ, tính chất của nó chỉ có, đó là trạng thái không sạch, hôi hám, đáng ghê tởm, lợm người. Và bất tịnh xuất hiện với tính chất này không những nơi một cái thây chết mà cả nơi một cái xác còn sống, như dưới mắt trưởng lão *Mahà Tissa ở Cetiyapabbata* (Ch. I, 55) và sa di thị giả của Trưởng lão *Sangharakkhita* trong khi chú ngắm nhìn vị vua cõi trên một thớt voi. Vì một cái xác sống cũng bất tịnh hệt như một cái xác chết, chỉ có một điều khác là tính bất tịnh không rõ rệt nơi một cái xác sống vì may được che dấu dưới những lớp trang sức.

89. Đây là bản chất của thân xác: nó là sự tích tụ của hơn 300 cái xương được nối lại với nhau bởi 180 khớp dính liền nhau nhờ 900 cái gân, trét, đầy khắp với 900 miếng thịt, được bọc bằng lớp da trong ẩm ướt, bao ngoài với lớp da ngoài có những lỗ rải rác đó đây, luôn luôn tiết ra, rỉ ra như một cái bình mỡ dầu trong đó cả một tập thể vì trùng cư trú, đó là cái nhà bịnh tật, nền tảng của những trạng thái đau khổ luôn luôn tiết ra từ 9 lỗ như một cái ung nhọt kinh niên; từ hai con mắt thì ghèn chảy, từ hai lỗ tai là thối tai, từ hai lỗ mũi là mũi nước, từ miệng là thức ăn, mật, đàm, máu, từ hai chỗ bài tiết bên dưới là phân và tiểu, và từ 99 ngàn lỗ chân lông tiết ra một thứ nước xúp bằng mồhôi vô vị, với ruồi nhặng bu quanh. Cái thân xác này, nếu không được săn sóc bằng xỉa răng, súc miệng, gội đầu, tắm rửa, mặc lót bên trong, khoác y phục bên ngoài, thì xét về tính chất đáng tởm, một ông vua, cũng không khác gì người hốt rác.

90. Nhưng nhờ đánh răng súc miệng và tất cả những việc tương tự, nhờ che dấu những bộ phận riêng tư dưới nhiều lớp vải, nhờ thoa ướp nó bằng những thứ hương hoa, rắc lên nó những thứ hoa thơm mà nó được biến thành một trạng thái làm cho nó có thể được xem là "tôi" và "của tôi". Cứ thế đàn ông mà không nhận thức cái thực chất dơ bẩn của cơ thể được che đậy bằng trang sức mong manh. Trong ý nghĩa tối hậu, thật không có một chỗ nào trên thân xác dù nhỏ như hạt bụi, đáng kể mà tham đắm.

91. Và khi có một mẫu nhỏ nào từ thân xác ấy rớt ra như tóc, lông, móng, răng, đàm, mũi nước, phân hay nước tiểu, thì người ta sẽ không dám động tới, mà còn cảm thấy hổ thẹn, nhục nhã, ghê tởm. Nhưng khi những thứ ấy còn ở lại trong thân xác, thì mặc dù vẫn đáng ham muốn trường cữu, khả ái tự ngã.. Bởi vì bị trùm kín trong màn tối vô minh, bị nhuốm tham ái đối với tự ngã. Chúng giống như một con chồn già trông thấy một

cái hoa đỏ đang còn trên cây rừng, mà thèm, vì nghĩ: "Đây là miếng thịt, đây là một miếng thịt".

92.

Xưa có con chồn già
Thấy cây rừng trổ hoa
Vội vàng chạy đến, nghĩ:
Đây thịt, cây sinh ra!
Chồn ta nhai hoa rụng
Chả thấy nước nôi gì,
Tưởng thịt trên cây khác
Thịt rụng có ngon chi
Bậc trí không nghĩ rằng
Chỉ phần rơi bất tịnh
Mà còn quán bất tịnh
Phần còn ở trong thân.
Kẻ ngu không như vậy
Xem thân là tốt lành
Bị ác ma tóm bẩy
Không thoát khỏi khổ hình
Người trí khi thấy rõ
Thân nầy thật thối tha
Thì xác sống xác chết
Đều không chỗ đáng ưa.

93. Vì điều này đã được nói như sau:

Thân xác thối tha nầy
Như phân như nhà xí
Khó ưa với người trí
Nhưng kẻ ngu say mê
Như vết thương chín lỗ
Bọc trong lớp áo da
Rỉ bất tịnh mọi chỗ
Uế khí, mùi bay xa
Nếu những gì bên trong
Bỗng tuôn hết ra ngoài
Người ta sẽ cầm roi
Đuổi xua như chó, quạ.

94. Bởi vậy, một tỳ kheo có khả năng nên nắm lấy tướng bất cứ chỗ nào cạnh bất tịnh hiển lộ, dù trong một cái thân xác còn sống hay nơi xác chết và vị ấy nên làm cho đề mục thiền định của mình đạt đến định.

Chương VI này, mệnh danh "Bất tịnh kể như đề mục quán" trong luận về tu tập Định, trong Thanh tịnh đạo, được soạn ra vì mục đích làm cho những người lành hoan hỉ.

***

Chương VII - Định: Sáu tùy niệm

***

1. Mười tùy niệm được liệt kê theo sau mười bất tịnh quán (Ch. III, 105)

Niệm (*Sati*) là tưởng niệm hay **tùy niệm** (*anussati*) vì nó khởi lên luôn luôn; hoặc niệm thích hợp (*anurùpa*) cho một thiện gia nam tử xuất gia vì lòng tìn, niệm có mặt trong những trường hợp c ần thiết gọi là tùy niệm.

Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ Pháp gọi là niệm Pháp. Đây là danh từ chỉ niệm mà đối tượng là những đức tính đặc biệt của Pháp được khéo giảng.

Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ Tăng gọi là niệm Tăng. Đây chỉ là danh tử có đối tượng là những đức đặc biệt của Tăng chúng, nghĩa là những tính như đi vào con đường chánh....

Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ giới gọi là niệm giới. Đây là danh từ chỉ niệm có đối tượng là những đặc tính đặc biệt của giới không bị rách...

Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ bố thí gọi là niệm thí. Đây là danh từ chỉ niệm có đối tượng là những đức đặc biệt của sự bố thí như rộng rãi...

Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ chư thiên gọi là niệm thiên. Đây là danh tử chỉ niệm có đối tượng là những đức tính đặc biệt của ni ềm tin, có chư thiên làm chứng.

Tùy niệm khởi lên có cảm hứng từ cái chết gọi là niệm tử. Đây là danh từ chỉ niệm có đối tượng là sự chấm dứt mạng căn.

Thân hành niệm (*kàya- gata- sati*): niệm ấy đi đến (*gata*) cái thân vật chất (*kàya*) được phân tích thành tóc, v.v... Hoặc niệm đi vào trong thân, nên gọi là thân hành niệm. Đây là danh từ chỉ niệm có đối tượng là tướng của những thân ph ần g ồm có tóc lông móng răng da v.v... (36 uế vật)

Tùy niệm có cảm hứng hơi thở vào (*ànàpàna*) gọi là niệm hơi thở. Đây là danh từ có đối tượng là tướng thở ra hơi thở vào.

Tùy niệm có cảm hứng từ sự bình an gọi là niệm diệt. Đây là danh từ chi niệm, có đối tượng là sự lắng dịu mọi đau khổ.

Niệm Phật

2. Một thiền giả có niềm tin tuyệt đối, trước hết muốn tu tập tùy niệm về đấng Giác Ngộ, thì nên độc cư tại một trú xứ thích hợp và tưởng niệm đức tính đặc biệt của đấng Giác Ngộ, như sau:

"Đức Thế Tôn là bậc A-la-hán Chánh Đẳng Giác, đầy đủ minh và hạnh, đấng thiện thệ, đấng hiểu rõ thế gian, bậc vô thượng đạo sư điều phục những người đáng điều phục, bậc thầy của chư thiên và loài người, Phật, Thế Tôn" (*M. i 3; A. iii 285*)

3. Đây là cách niệm: "Đức Thế Tôn là như vậy vì Ngài là A-la-hán, Ngài như vậy vì Ngài hoàn toàn giác ngộ.... Ngài như vậy vì Ngài là Thế Tôn".

A-la-hán

4. Trước tiên hành giả niệm "Đức Thế Tôn là bậc A-la-hán *(arahanta)* hay hoàn tất, vì những lý do như sau: (1) vì sự xa xôi (*àraka*), (2) vì những kẻ thù (*ari*) và (3) những căm xe (*ara*) đã được phá huỷ (*hata*), (4) vì Ngài xứng đáng (*araha*) được tứ sự cúng dường, v.v... Và (5) vì không có những ác hạnh thầm kín (*rahàbhàva*).

5. (1) Ngài hoàn toàn xa xôi, tách rời hẳn mọi cấu uế vì Ngài đã triệt hết những dấu vết của nhiễm ô nhờ chánh đạo do sự xa vời đó (*àraka*) Ngài được gọi là viên mãn *(arahanta)*.

Chúng ta gọi một người là "xa xôi" với cái gì người ấy hoàn toàn không có; bậc cứu thế cũng vậy không tỳ vết, nên đáng được gọi là đấng viên mãn (*arahanta)*.

6. Và những kẻ thù (*ari*) tức là những ô nhiễm, đều được huỷ diệt *(hata)* bởi đạo lộ, nên Ngài đã được gọi là người đã hoàn tất, xong việc (*arahants)*.

7. (3) Bánh xe luân hồi với trục làm bằng vô minh và khát ái đối với các cõi hữu, với căm xe gồm các hành, và vành xe là già chết được nối liền với chiếc xe ba cõi bằng cái càng xe làm bàng nguồn gốc các lậu hoặc (xem *M. i, 55*), đã được quay từ thời gian vô thuỷ. Tất cả những căm xe (*ara*) này đã bị Ngài huỷ hoại (*hata*) ở Bồ đề tràng, trong khi Ngài đứng vững với hai chân tinh tấn, trên đất giới, bằng tay tín Ngài sử dụng cái rìu tri kiến phá huỷ nghiệp - bởi vì những căm xe đã bị phá huỷ như vậy, nên Ngài được gọi *arahanta*, bậc A-la-hán.

8. Một cách giải thích khác: chính là cái vòng vô thuỷ luân h`ồi đó được gọi là "Bánh xe luân h`ồi". Vô minh là trung tâm điểm của nó vì là căn để của sinh tử. Già chết là vành xe bởi vì nó là tận cùng của vô mình. Mười chi ph`ần còn lại (trong mười hai nhân duyên) là căm xe, vì căn để của chúng là vô minh và tận cùng của nó là già chết.

9. Ở đây, vô minh là không biết v`ềkhổ, và vô minh, trong dục giới, là một đi`ều kiện (duyên) cho các hành ở cõi dục, vô minh trong sắc giới là một đi`ều kiện cho các hành ở sắc giới. Vô minh trong vô sắc giới là một đi`ều kiện cho hành ở vô sắc giới.

10. Hành ở dục giới là đi`ều kiện cho thức ở dục giới. Tương tự với sắc và vô sắc giới.

11. Kết sanh thức ở dục giới là đi`ều kiện cho danh sắc ở dục giới. Tương tự đối với Sắc giới. Ở vô sắc giới, thức là đi`ều kiện cho danh (không có sắc) mà thôi.

12. Danh sắc trong dục giới là đi`ều kiện cho lục xứ (lục nhập) ở dục giới. Danh sắc ở sắc giới là đi`ều kiện cho ba xứ ở sắc giới.

13. Lục xứ ở dục giới là đi`ều ki?n cho sáu xúc ở cõi dục. Ba xứ ở sắc giới là đi`ều kiện cho ba xúc ở sắc giới. Ý căn (ý xứ) độc nhất ở vô sắc giới là đi`ều kiện cho một loại xúc ở vô sắc giới.

14. Sáu xúc ở dục giới là đi`ều kiện cho sáu loại cảm giác ở dục giới (sáu thọ). Ba xúc ở sắc gi?i là duyên (đi`ều kiện) cho ba thọ (cảm giác) ở đây. Một xúc ở vô sắc giới là duyên cho một thọ ở đấy.

15. Sáu cõi ở dục giới là duyên cho sáu ái ở cõi dục. Ba thọ ở sắc giới là duyên cho ba cái ở sắc giới. Một thọ ở vô sắc giới là duyên cho một ái ở vô sắc giới.

Khát ái trong các cõi là duyên cho thủ ở đấy. Thủ, v.v... l`ần lượt làm duyên cho hữu (sự trở thành)

16. Hữu tạo đi`ều kiên cho sanh, sanh tạo đi`ều kiện cho già chết, Ví dụ, một người nghĩ: "Ta sẽ hưởng thụ các dục lạc", và với sự bám víu (thủ) vào các dục kể như đi`ều kiện, vị ấy tà hạnh v`ềthân, lời và ý. Do hoàn thành tà hạnh, vị ấy tái sinh trong một đoạ xứ. Cái nghiệp làm nhân cho sự tái sinh của vị ấy ở đấy là nghiệp - hữu (*kamma-bhavakamma - process becoming*), các uẩn phát sinh là sanh hữu (*uppati-bhava - rebirth, process becoming*), sự sinh ra các uẩn gọi là sanh, sự chín mùi của các uẩn gọi là giả, sự tan rã của uẩn là chết.

17. Một người khác nghĩ: "Ta sẽ hưởng thụ những lạc thú cõi trời" và song song với ý nghĩ, nó làm các thiện hạnh. Do hoàn tất các thiện hạnh vị ấy tái sanh ở cõi trời dục giới. Cái nghiệp làm nhâân cho sự tái sinh của nó tại đấy gọi là nghiệp hữu,... Như trên.

18. Một người nữa lại nghĩ: "Ta sẽ hưởng thụ những lạc thú của trời Phạm Thiên", và với dục thủ làm duyên (điều kiện), vị ấy tu tập từ, bi, hỉ, xả, do hoàn tất tu thiền định, vị ấy tái sinh ở Phạm thiên giới. Cái nghiệp làm nhân cho sự tái sinh của vị ấy ở đây là nghiệp hữu, v.v...

19. Nhưng một người khác lại nghĩ: "Ta sẽ hưởng thọ lạc thú cõi vô sắc" và do vậy tu tập những thiền chứng khởi đầu bằng không vô biên xứ. Do sự hoàn tất tu tập, vị ấy tái sanh tại một trong những cảnh giới ấy. Nghiệp làm nhân cho sự tái sinh của vị ấy tại đây là nghiệp hữu, các uẩn sinh ra do nghiệp ấy là sanh hữu, sự sanh ra các uẩn là sanh, sự chín mùi của uẩn là già, sự tan rã của uẩn là chết. (xem *M. ii, 263*)

Các loại chấp thủ còn lại cũng như trên.

20. Vậy, trí phân biệt các duyên như sau: "Trong hiện tại Vô minh là nhân, hành khởi lên do nhân vô minh và cả hai pháp này đều khởi lên có nhân. Trong quá khứ và vị lại cũng vậy". Đó gọi là trí biết tương quan nhân quả của các pháp. Mọi mệnh đềkhác (trong 12 nhân duyên) cần được hiểu chi tiết như trên,

21. Vô minh và hành làm một nhóm; thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ một nhóm. Nhóm thứ nhất là quá khứ, hai nhóm giữa là hiện tại; sanh và già chết là vị lai. Khi vô mình và hành được nói đến, thì ái thủ hữu cũng bao gồm trong đó, bởi thế năm pháp này là cái vòng nghiệp trong quá khứ. Năm pháp từ thức đến thọ là vòng nghiệp quả hay dị thục (*Vipàka - Kamma - result)* trong hiện tại. Và vì năm pháp từ thức đến thọ được mô tả dưới đề mục già chết, cho nên năm pháp này cũng là nghiệp quả trong tương lai. Như vậy chúng thành hai mươi. Ở đây có một dây nối giữa hành và thức, một giữa thọ và ái, và một giữa hữu và sanh (xem Ch. XVII, đ 288)

22. Đức Thế Tôn biết, thấy, hiểu và thâm nhập tất cả các khía cạnh của lý duyên sinh này với bốn nhóm ba thời hai mươi khía cạnh và ba dây nối.

Như vậy, khi đức Thế Tôn, bằng cách biết đúng như thật những pháp này với trí biết tương quan của các pháp, thì Ngài trở nên vô dục đối với chúng. Khi tham dục nơi Ngài tàn tạ, khi Ngài được giải thoát, khi ấy ngài phá huỷ, hoàn toàn phá huỷ, vứt bỏ những cái căm của bánh xe sinh tử nói trên.

Vì những căm xe đã bị phá huỷ, nên Ngài là một bậc đã hoàn tất công việc, gọi là *arahanta*, A-la-hán.

Các căm xe sinh tử,
Bị phá bằng gươm tuệ
Do vậy đấng cứu thế
Được gọi A-la-hán

23. (4) Và Ngài xứng đáng *(arahati)* với những đồ cúng dường gồm y phục, v.v... Và với sự tôn trọng, vì chính Ngài là Đấng đáng dâng cúng nhất. Vì khi một đấng toàn thiện ra đời, thì chư thiên và loài người không cung kính ai khác; Phạm thiên *sahampati* cúng dường Ngài một chuỗi ngọc lớn như núi Tu-di, và chư Thiên khác cũng cúng dường theo phương tiện của họ, cũng như những người như vua *Bimbisàra* xứ *Magadha* và vua xứ *Kosala*. Và sau khi đức Thế Tôn bát Niết bàn, vua *Asoka* bỏ tài sản ra đến số chín mươi sáu triệu để dựng tám vạn bốn ngàn ngôi tháp khắp xứ Ấn. Bởi thế, với tất cả những ví dụ này, cần gì nói đến những sự cúng dường của những người khác? - Vì xứng đáng với vật cúng, nên Ngài được gọi là A-la-hán.

Ngài là đấng cứu thế
Đáng cung kính cúng dường
Cho nên bậc chiến thắng
Được gọi là A-la-hán

24. (5) Và Ngài lại không hành động như những kẻ ngu ở đời đời tự khoe thông minh nhưng lại làm ác, mà còn thầm sợ mang tiếng xấu. Vì Ngài không có ác hành bí mật (*rahàva*) nên gọi là A-la-hán.

Bậc trí nhân cao cả
Không ác hành bí mật
Nên xứng với danh xưng
Là bậc A-la-hán

25. Tóm lại, về mọi phương diện,

Bậc thánh xa uế nhiễm
Chiến thắng giặc não phiền
Các căm xe phá huỷ
Xứng đáng được cúng dường
Không ác hành bí mật
Vì năm lý do này

Ngài có thể tuyên bố
Thành bậc A-la-hán

Chánh Đẳng Giác

26. Ngài là Bậc Chánh đẳng giác (*Sammà sambhuda*) vì Ngài đã biết (*Buddha*) mọi sự vật một cách chân chánh (*Sammà*) và do tự Ngài (*Sàmam*). Quả vậy, mọi pháp đều được Ngài tự mình khám phá một cách chân chính, nghĩa là Ngài thắng tri các pháp cần phải thắng trí, tức bốn chân lý; liễu tri các pháp cần liễu tri, tức khổ đế, đoạn tận các pháp cần đoạn tận, tức tập đế, nguyên nhân khổ, chứng đắc các Pháp cần chứng đắc, tức diệt đế, tu tập các pháp cần tu tập, tức đạo đế.

Cái gì cần được thắng tri đã
Được thắng trí
Cái gì cần được tu tập đã
Được tu tập
Cái gì cần được từ bỏ đã được từ bỏ
Cho nên, này Bà-la-môn,
Ta là Bậc giác ngộ, (*Sn. 558*)

27. Ngoài ra, Ngài đã tự mình tìm ra các pháp một cách chính xác theo từng bước nột như sau: Con mắt là chân lý về Khổ, khát ái đi trước phát sanh ra nó, là chân lý về tập khởi của khổ, sự không sinh khởi cả hai pháp ấy là là chân lý về Diệt khổ; con dường hay sự hiểu rõ Diệt là chân lý về đạo diệt khổ. Đối với thân khẩu ý cũng thế.

28. Và các pháp sau đâ cũng gần được giải thích tương tự như trên.

Sáu ngoại xứ khởi đầu
Bằng sắc do mắt nhận biết,
Sáu nhóm thức
Khởi đầu nhận thức
Sáu loại xúc
Khởi đầu là nhãn xúc,
Sáu loại thọ khởi đầu
Là thọ do nhãn xúc sanh,
Sáu loại tưởng về sắc,
Sáu loại tư (*volition: ý hành*)
Khởi đầu là tư duy về sắc
Sáu loại khát ái khởi đầu là
Khát ái đối với sắc pháp

Sáu loại tầm khởi đầu
Là tầm về sắc pháp
Sáu loại tứ khởi đầu
Là tứ về sắc pháp,
Năm uẩn khởi đầu là sắc uẩn,
Mười biến xứ (*kasinas*)
Mười niệm,
Ba mươi hai khía cạnh của
Thân thể khởi đầu là tóc
Mười hai xứ,
Mười tám giới,
Chín loại hữu
Khởi đầu là dục hữu,
Bốn thiền khởi đầu là sơ thiền,
Bốn vô lượng khởi đầu
Là tu tập từ tâm,
Bốn vô sắc,

Những chi phần của 12 nhân duyên ngược chiều từ già chết, và thuận chiều khởi từ vô minh. (Ch. XX. 9)

29. Đây là cách xây dựng một mệnh đề duy nhất trong mười hai nhân duyên, để ví dụ: Già chết là chân lý về khổ, sanh là chân lý về Tập, giải thoát cả hai là chân lý về Diệt khổ, con đường hay sự hiểu rõ khổ diệt, là chân lý về đạo diệt khổ.

Bằng cách ấy Ngài đã tìm ra tuần, tự khám phá, triệt để khám phá vạn pháp một cách chính xác do tự mình, từng bước một.

Minh Hạnh Túc

30. Ngài có đủ minh trí và giới hạnh: *Vijjàcaranasampanno ca sampanno*. Ở đây, về minh: có ba loại minh và tám loại minh. Ba loại là như được nói trong kinh *Bhayabhorava* sutta (M. i, 22) và tám loại như được nói trong *Ambattha sutta* (*D. i, 100*), gồm sáu thắng trí với tuệ giác và thần thông của thân ý sanh.

31. Hạnh: Cần được hiểu là mười lăm điều, nghĩa là: phòng hộ bằng giới, gìn giữ các căn môn, biết vừa đủ trong ăn uống, chánh niệm tỉnh giác, bảy thiện pháp (tín, tàm, quí, đa văn, tấn, niệm, tuệ) và bốn thiền thuộc sắc giới. Nhờ mười lăm pháp này mà một vị thánh đệ tử đi đến bất tử. Do đó, gọi là (giới) hạnh, như kinh nói: "ở đây này *Mahànàma*, một vị thánh đệ tử

có giới" (*M i, 355*) v.v... Toàn bộ của giới hạnh này cần được hiểu như đã nói trong Trung Bộ kinh II.

32. Ở đây, minh trí của đức Thế Tôn là sự viên mãn. Biến tri (*Ps. i, 131*), còn giới hạnh của Ngài là sự viên mãn tâm Đại bi (*Ps. i, 126*). Nhờ biến tri, Ngài biết được cái gì là tốt cái gì là có hại cho các hữu tình, nhờ đại bi Ngài báo cho chúng biết để tránh điều hại, và khích lệ chúng làm điều lành. Đấy là cách Ngài đầy đủ minh và hạnh, làm cho những đệ tử Ngài đi vào chánh đạo thay vì theo tà đạo như những đệ tử hành thân hoại thể của những ông thầy không có minh trí và giới hạnh đã làm.

Thiện Thệ

33. Ngài được gọi là đấng thiện thệ *(Sugatà)* (i) vì cách đi tốt đẹp (*soobbana- gamana),* (ii) vì đã đi đến một nơi tốt đẹp (*sundaram thànam gatatt*), (iii) vì đã đi một cách đúng pháp (*Sammăàgatattà*), và (iv) vì tuyên bố đúng (*sammà gadattà*).

(i) Một cách đi *(gamana*) gọi là thệ (đi qua: *gata*), và cách đi của đấng Thế Tôn là tốt đẹp, thanh tịnh, không lỗi lầm, Cách đi đó là gì? là chánh đạo: vì nhờ cách đi đó mà Ngài đã "đi" không vướng mắc, trong chiều hướng an ổn, Như vậy, Ngài là Thiện thệ *(sugatta*) do cách đi tốt lành.

(ii) Và ngài đã đến một nơi tốt lành (*sunda ra*), nghĩa là đến Niết bàn bất tử. Như thế, Ngài là đấng Thiện thệ vì đã đi một nơi tốt lành.

34. (iii) Và Ngài đã đi (*gata)* một cách đích đáng *(samma*), đi không quay trở lại những cấu uế được từ bỏ ở mỗi hặng đường. Vì điều này đã được nói: "Ngài không trở lại, quay lại, trở lui về những cấu uế đã được từ bỏ do Dự lưu đạo, nên Ngài là thiện thệ... Ngài không trở lại, quay lại, trở lui về những cấu uế đã được từ bỏ nhờ A-la-hán đạo, như vậy, Ngài là thiện thệ" (Cựu sớ giải).

Hoặc một cách giải thích khác: Ngài đã đi một cách đích đáng từ thuở phát tâm lập nguyện dưới chân đức Phật Nhiên Đăng *(Dipankara*) cho đến khi giác ngộ, bằng cách hành động vì lợi lạc và hạnh phúc cho toàn thế giới, qua sự viên mãn ba mươi hai tướng hảo và qua sự đuổi theo con đường chánh không có chuyển hướng về một cực đoan nào, trong hai cực đoan là thường kiến và đoạn kiến, không theo hướng đam mê, dục lạc cũng không theo hướng ép xác khổ hạnh. Như vậy, Ngài là thiện thệ vì đã đi một cách đích đáng.

35. (iv) Và Ngài công bố (*Gadati*) một cách chân chánh (*sammà*); Ngài đã chỉ nói lên lời đáng nói tại nơi chỗ thích đáng. Như vậy, ngài là thiện thệ

vì tuyên bố chính đáng.

Đây là một bản kinh xác nhận điều này: "Bất cứ lời nào đức Như lai biết là không thật, không đúng, đưa đến tai hại, làm người khác buồn khổ không thích ý, Như Lai không nói lời ấy. Bất cứ lời nào Như Lai biết là thật và đúng, nhưng đưa đến tai hại, làm kẻ khác buồn không thích, lời ấy Như lai không nói. Bất cứ lời nào Như Lai biết thật và đúng, đưa đến lợi ích nhưng khó nghe và làm người khác không thích đón nhận, lời như vậy Như lai biết thời để nói ra. Lời nói nào Như Lai biết là không thật, không đúng, đưa đến tai hại, nhưng dễ nghe và người khác ưa thích, lời ấy Như Lai không nói. Và lời nào đức Như Lai biết là thật và đúng, nhưng có hại, thì mặc dù vui tai và làm kẻ khác ưa thích, lời ấy Như Lai không nói. Lời nào Như Lai biết là đúng, thật, đưa đến lợi ích, dễ nghe, làm kẻ khác ưa thích, lời ấy Như Lai biết thời để nói lên. (*M. i, 395*) vậy, Ngài là Thiện thệ vì tuyên bố chính đáng.

Thế Gian Giải (Hiểu rõ thế gian)

36. Ngài là đấng biết rõ thế gian, vì Ngài đã biết cuộc đời trên mọi phương diện. Vì đức Thế Tôn đã kinh nghiệm, biết và thâm nhập thế gian về mọi mặt đặc tính riêng biệt của nó, sự sinh khởi của nó, sự chấm dứt của nó, như được nói: "Hành giả, có một chỗ tận cùng thế giới ở đây người ta không sanh, không già, không chết, không tái sinh, có thể được biết đến hay thấy hay đi đến bằng du lịch, điều ấy ta không tuyên bố. Tuy nhiên ta cũng không nói rằng có sự chấm dứt khổ mà không cần đi đến tận cùng thế giới. Đúng hơn trong cái thức của nó, mà ta công bố có thế giới, sự sinh khởi của thế giới, sự chấm dứt của thế giới, và con đường đưa đến sự chấm dứt.

Bộ hành không đạt được
Tận cùng của thế giới
Không đạt thế giới tận,
Không phải không thoát khổ,
Do vậy, bậc hiền thiện,
Đạt đến thế giới tận,
Phạm hạnh được viên thành
Với tâm tư định tĩnh
Biết được thế giới tận,
Không ước vọng đời này
Không ước vọng đời sau (*S. i, 69*)

37. Lại nữa, có ba thế giới: thế giới các hành, thế giới của hữu tình và thế giới của xứ sở.

Ở đây trong đoạn "Một thế giới: mọi hữu tình tồn tại nhờ thức ăn" (*Ps. i, 122*), đây có nghĩa là thế giới của các hành. Trong đoạn: "Thế giới là trường cửu" hay "Thế giới không trường cửu (*M. i, 426*) là thế giới các hữu tình trong đoạn kinh:

"Như nhật nguyệt lưu chuyển
Sáng chói khắp mười phương
Như vậy mười phương giới
Dưới uy lực của ngươi (*M. i, 328*)

Đó là thế giới của xứ sở. Đức Thế Tôn cũng đã biết thế giới ấy về mọi phương diện.

38. Cũng vậy, do những lời: "Một thế giới, mọi loài hữu tình đều tồn tại nhờ thức ăn. Hai thế giới: danh và sắc. Ba thế giới: ba loại thọ. Bốn thế giới: bốn loại thức ăn. Năm thế giới: năm uẩn kể như năm đối tượng chấp thủ. Sáu thế giới: sáu nội xứ. Bảy thế giới: bảy thức. Tám thế giới: tám cảnh giới thế gian (*wordly states*). Chín thế giới: chín chỗ ở của hữu tình. Mười thế giới: mười xứ. Mười hai thế giới: mười hai xứ. Mười tám thế giới: mười tám giới". (*Ps. i, 122*) thế giới các hành này được ngài biết trong mọi phương diện.

39. Ngài biết thói quen của tất cả hữu tình, biết những khuynh hướng nội tâm của chúng, biết tánh tình của chúng, biết sở thích của chúng, biết rõ chúng có ít bụi trong con mắt hay nhiều bụi trong con mắt, kẻ lợi căn, độn căn, thiện hạnh ác hạnh, dễ dạy, khó dạy, có khả năng chứng đắc, và không có khả năng thế giới những loài hữu tình này cũng được Ngài biết đến về mọi phương diện.

40. Cũng như thế giới các hữu tình, thế giới các xứ sở cũng vậy. Nó được đo lường như sau: Một thế giới bề rộng có một triệu hai trăm lẻ ba ngàn bốn trăm năm chục lý.

Chu vi của nó là
Ba triệu sáu trăm mười ngàn
Ba trăm năm chục lý.

41. Quả đất này

"Kẻ mang tất cả tài sản"

có chiều dày hai trăm bốn chục ngàn lý
Và chỗ nương của đất:

Bốn trăm sáu mươi ngàn lý
Là bề dày hư không trong vòm trời
Như vậy là diện tích của thế giới.

42. Diện tích là như vậy. Và trong đó có những vật sau đây:

Núi *Sineru* (Tu-di) cao nhất trong các núi, vọt vào biển sâu tám vạn bốn ngàn lý, và vươn cao lên cũng bằng như vậy.

Bảy vòng núi đồng tâm bao quanh *Sineru* cách ấy. Mỗi ngọn núi có chiều sâu và cao bằng nữa ngọn trước nó: Những dãy rộng lớn gọi *Yugandhara, isadhara, Karavìka, sudassana, Nemindhara, Vinataka, Assakanna*.

Những ngọn gió nhẹ từ thiên giới quạt những đỉnh nhọn của chúng sáng ngời châu ngọc, và ở đây, cư trú bốn vị vua của bốn phương hướng, cùng quần tiên và phi nhân. Núi Hy Mã Lạp vươn cao năm trăm lý, chu vi ba ngàn lý được trang hoàng bằng tám vạn bốn ngàn đỉnh nhọn.

Cây *jambu* tên là *Naga* cho mượn tên, do sự vĩ đại của nó gọi là đất của đảo *Jambu*; thân cây chu vi mười lăm lý Cao năm mươi lý, toả ra xung quanh những cành cũng lớn như vậy Như thế đường kính và chiều cao đo được một trăm lý.

43. Dãy núi của hoàn cầu lao xuống biển sâu tám vạn hai ngàn lý, vươn cao cũng bằng. Viền quanh toàn thể một thế giới chủng.

Cây *Jambu* có chiều cao lớn bằng cây *Citrapàtaliya* của loài A-tu-la, cây *Simbali* của loài *Garula*, cây *Kadamba* ở Lục địa phía tây của loài *aparagoyàna*, cây *kappa* ở lục địa phía bắc của loài *Uttarakurùs*, cây *kirìsa* ở lục địa phía đông của *Pubbavidhavà* cây *Pàricchattka* ở cõi trời tam thập tam (*tàvatimsa*). Do vậy cổ đức nói:

"Cây *Pàtali*, *Simbali* và *Jambu*,
Cây *Pàricchattaka* của chư thiên,
Cây *Kadamba*, cây *Kappa* và cây *Sirìsa* là bảy".

44. Đường kính của mặt trăng là 49 lý và mặt trời là năm mươi lý. Cung điện tam thập tam thiên rộng mười ngàn lý. Cũng vậy cung điện của A tu la, địa ngục vô gián *Avìici* và đảo *Jambu (Ấn độ)*. *Aparagoyàna* rộng bảy ngàn lý. Cũng vậy là *Pubbavideha*, *Uttarakurù* rộng tám ngàn lý. Và mỗi đại lục được vây quanh bởi năm trăm hòn đảo nhỏ. Toàn thể những thứ ấy làm thành một thế giới chủng duy nhất. Giữa thế giới chủng này và những thế giới chủng tiếp cận có những địa ngục ở trung gian các thế giới.

Bởi thế, các thế giới chủng là vô số, và đức Thế tôn đã kinh nghiệm, đã biết và đã thâm nhập chúng bằng trí tuệ vô biên của những đấng giác ngộ.

45. Bởi vậy, thế giới về vị trí (xứ sở) cũng được ngài biết về mọi mặt. Cho nên Ngài là đấng "Thế gian giải" Vì Ngài đã thấy rõ thế giới trong mọi khía cạnh

Vô Thượng Sĩ Điều Ngự Trượng Phu

46. Không có một người nào cao cả hơn Ngài về những đức tính đặc biệt, không có ai sánh bằng Ngài, do đó Ngài được gọi là đấng không ai trên (Vô thượng sĩ). Ngài vượt toàn thế gian về giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến. Như đã được nói: "Ta không thấy trong thế giới với chư thiên, ma. Phạm vương, sa môn và Bà-la-môn, với các tiểu vương (*Princes*) và loài người, không một người nào toàn vẹn hơn ta về giới: (*S i, 139*) v.v... Cũng thế trong kinh *Aggapasàda* (*A. ii, 34; Iti. 87*) và các kinh, và trong đoạn kệ khởi đầu "Ta không có thầy, và người như ta không có trong toàn thế giới". (*M. i, 171*)

47. Ngài dẫn đạo (*Sàreti*) những con người đáng được dẫn đạo (*Purisadamma)*, nên Ngài là bậc dẫn đạo những người đáng dẫn đạo (P*urisadammasàrathi*): Ngài làm cho thuần thục, uốn nắn chúng. Những người, phi nhân và loài vật thuộc nam tánh (*purisa*) chưa được điều phục (*dametunyuttà*) thì gọi là "những kẻ đáng được điều phục" *(purisadammà*). Vì những con thú giống đực, như Long vương *Apalàla, Cuilodara, Mahodara, Aggisikha, Dkùmasikha, Long* Vương *Àravàia,* con voi *Dhanapàlaka,* v.v... đều được Đức Thế tôn điều phục, xa lìa khỏi mọi độc (cấu uế) và an trú trong các giới luật và tam quy. Cũng vậy, những người đàn ông như *Saccaka* con trai Ni Kiền tử, *Ambattha* đệ tử Bà-la-môn giáo, *Pokkharasàti, Sopadanda, Nùtadanta*, v.v... Và những phi nhân nam như A*lavaka, Sùciloma và Kharaloma* Đế thích vua cõi trời, vân vân đều được điều phục uốn nắn theo những phương tiện kỷ luật khác nhau. "Này *Kosi*, ta điều phục những người đáng được điều phục khi thì ôn hoà, khi thì cứng rắn, khi thì vừa ôn hoà, vừa cứng rắn". (*A. ii, 112*).

48. Đức Thế tôn lại còn điều phục những người đã được điều phục, bằng cách tuyên bố sơ thiền, v.v... Lần lượt cho những người có giới đã được thanh tịnh, v.v... Và công bố con đường tiến lên những đạo lộ cao cả hơn đến bậc Dự lưu, v.v...

Hoặc những chữ "**Vô thượng sĩ điều ngự trượng phu**" có thể xem là một mệnh đề. Vì Đức Thế tôn dẫn đạo những người đáng điều phục cách

nào để ngay trong một thời (giáo hoá) họ có thể đi khắp tám hướng không ngăn ngại (nhờ tám giải thoát). Do đó ngài được gọi ***là "Bậc đạo sư vô thượng của những người đáng điều phục***", như đoạn kinh sau: "này các tỷ kheo, được hướng dẫn bởi người luyện voi, con voi được luyện đi theo một hướng..." (*M. iii, 222*)

Thiên Nhân Sư

49. Ngài dạy dỗ (*anusàsati*) bằng phương tiện cái hiện giờ và ở đây, bằng đời sau, và bằng mục đích tối hậu, tùy trường hợp thích đáng, cho nên Ngài là bậc Thầy (*Sattha*).

Hơn nữa, theo *Niddesa*, "Đạo sư" đức Thế tôn là bậc dẫn đạo đoàn lữ hành, vì Ngài đưa những người lữ hành về đến nhà (*sattha: caravan*) Như một người dẫn đạo lữ hành đưa chúng qua sa mạc đầy những kẻ cướp, không thức ăn, không nước uống, khiến cho chúng vượt qua, vượt qua một cách thích nghi, đưa chúng đến mảnh đất an ổn, cũng thế đức Thế tôn làm bậc dẫn đạo đoàn lữ hành, người đưa qua sa mạc sinh tử". (*Nd1. 446*)

50. Của chư thiên và loài người: được nói lên để chỉ những kẻ tốt nhất, những kẻ có khả năng, tiến hoá. Vì đức Thế tôn đạo sư còn giáo hoá cả đến những súc sinh. Ngay loài súc sinh nhờ được nghe diệu pháp của Thế tôn cũng có thể được lợi lạc, được tái sinh vào một cảnh giới thuận tiện cho sự tiến hoá, với sự thuận lợi này, vào kếp tái sinh thứ hai hay thứ ba, chúng có thể dự phần vào đạo và quả.

51. Thiên tử (*Mandùka*) nắm được một tướng ở trong tiếng nói của Đức Thế tôn. Một kẻ chăn bò đang chống gậy đứng gần đấy, đè chiếc gậy lên đầu con cóc nghiền nát nó. Nó chết, và ngay tức thì tái sinh ở một cung điện vàng son thuộc cõi trời ba mươi ba *(tàvatimsa*). Nó thấy mình ở đấy như thể vừa tỉnh thức từ một giấc ngủ, giữa một đám tiên nữ, và nó thốt lên "vậy ra ta đã được tái sinh ở đây. Ta đã làm nghiệp gì?" Khi tìm hiểu lý do, nó nhận ra rằng chỉ vì nó đã hiểu được một tướng nơi tiếng nói của đức Thế tôn. Nó bèn đem cung điện cõi trời của nó đi đến Thế tôn và đảnh lễ dưới chân Ngài. Đức Thế tôn đã biết chuyện, nhưng cứ hỏi:

Ai đảnh lễ dưới chân ta đấy?
Mà chói sáng quang minh
Của sự thành công
Chiếu sáng khắp xung quanh
Với vẻ đẹp cực kỳ mỹ lệ?

Con cóc trả lời:

Đời trước con là một con cóc
Lấy nước ao tù làm nhà ở
Chiếc gậy mục tử chấm dứt mạng căn
Trong lúc con đang lắng nghe
Diệu pháp của Ngài.

Đức Thế tôn bèn giảng pháp cho nó. Tám vạn bốn ngàn chúng sinh được ngộ nhập pháp. Khi vị thiên tử được nhập trong Dự lưu quả, vị ấy mỉm cười biến mất.

Phật

52. Ngài là Phật, đấng đã giác ngộ với trí thuộc về quả giải thoát vì mọi sự có thể biết đã được Ngài biết (*buddha*).

Hoặc, Ngài khám phá (*bujjhi*) bốn chân lý tự mình Ngài, và giác tỉnh cho những người khác chân lý ấy, vì những lý do này và khác nữa, Ngài được gọi là giác ngộ. Để giải thích ý nghĩa này, có thể trích dẫn toàn đoạn văn trong *Niddesa* khởi đầu như sau: "Ngài là đấng tìm ra (*bujjhitor*) những chân lý, cho nên là Giác giả (*Buddha*). Ngài là đấng đánh thức chúng sinh, nên ngài là giác giả (*Nd1., 457*) hoặc có thể giải thích cũng đoạn ấy từ *Patisambhida*.

Thế Tôn

53 Thế tôn *(Bhagava)* là một danh từ có nghĩa kính trọng tôn sùng gán cho Ngài, được xem như cao cả nhất trong các chúng sanh, và nổi bật vì những đức tính đặc biệt. Cổ đức có nói:

"Thế tôn là danh từ tốt nhất
Thế tôn là danh từ hay nhất
Đáng uý phục và tôn kính
Thế tôn do đó là tên của Ngài".

54. Hoặc giải thích: Tên có bốn loại: ám chỉ giai đoạn của cuộc đời, mô tả một điểm đặc biết hoặc được khởi lên một cách tình cờ một sở đắc đặc biệt. Loại tên sau rốt này, theo thế gian thì gọi là ngẫu hứng. Ở đây, **tên chỉ một giai đoạn** là người danh từ như "bò tơ" *(vaccha),* "trâu chưa thuần" *(damua*), "bò kéo cày" (*balivadha*) v.v... **Tên ám chỉ một đặc điểm** như những danh từ "người mang gậy" (*dandin*), "người che dù" (*chanttin),* "người mang búi tóc" (*sikhin*) "kẻ có tay" (*karin-* con voi), v.v... Tên có ý nghĩa một sở đắc đặc biệt là những danh từ như " người có ba minh" (*tevijja*) "người có sáu thông" (*chalabhinna*), v.v... Còn những tên như "*sirivaddhaka*" (Người tăng vẻ sáng chói) "*Dhanavaddhaka*" (người tăng

tài sản) v.v... là những tên **khởi lên một cách tình cờ**, chúng không có tương ứng với ý nghĩa của danh từ.

55. Tên gọi này, **Thế Tôn**, là môt danh từ có ý nghĩa một sở đắc đặc biệt; nó không được tạo bởi hoàng hậu *Màya* hay vua *Suddhodhana* hay bởi tám mươi ngàn quyến thuộc, hay bởi những vị trời đặc biệt như *sakka, Santusita*, và những vị khác. Và bậc Tướng quân chánh pháp (*sàriputta*) nói như sau "Thế Tôn" Ở đây không phải cái tên do mẹ đặt ra. Đây là một tên phát xuất từ sự giải thoát rốt ráo của những đấng giác ngộ, những đấng Thế tôn, cùng với sự đạt được chánh biến tri dưới cội bồ đề; cái tên gọi Thế tôn "này là một danh xưng dựa trên sự chứng đạt". (*Ps. i, 174; Nd1. 143*).

56. Để giải thích những đức tính đặc biệt mà danh xưng này ám chỉ, đoạn kệ sau đây được trích dẫn:

Đấng đạo sư (*garu*) có phước, lạc (*bhagì:* blessing);
Ngài là người thường lui tới (*bhàjì*),
Người sở hữu (*bhàgì*)
Những gì được phân tích *(vibhattavà);*
Ngài đã tạo ra sự từ bỏ (*bhaggga*),
Ngài là người may mắn (*bhàgyavà*)
Ngài đã phát triển toàn vẹn (*subhàtitattane*) trong nhiều cách
Ngài đã đi đến tận cùng của các hữu *(bhavantago*);
nên Ngài được gọi là Thế tôn (*bhagavà*)

Ý nghĩa những danh từ này cần được hiểu theo phương pháp giải thích trong *Niddesa*, (*Nd1., 142*)

57. Nhưng còn một cách khác: "Ngài là người may mắn (*bhagyavà*), có được sự từ bỏ (*bhaggavà*), liên hệ đến hạnh phúc (*yuttobhagohi*), một người sở hữu những gì đã được phân tích (vibbattavà) "Người đã lui tới (*bhattavà*) "Ngài đã lui được phân tích (*vibbattavà*) và đã từ bỏ sự đi vào những cõi hữu, nên ngài là Thế tôn".

58. Ở đây bằng cách sử dụng đặc tính của ngôn ngữ khởi đầu là những ví dụ "phát triển hình thức, thay đổi hình thức" hoặc bằng cách sử dụng đặc tính "định tính" khởi đầu bằng những ví dụ "có bụng màu lốm đốm" v.v... (xem *Pànini, Ganapàtha,* 6, 3, 109), có thể rằng Ngài cũng có thể được gọi là Thế tôn (*Bhagava*) khi đã được gọi là May mắn *(bhàgya*) đạt đến toàn thiện về Thí và Giới, v.v... là những điều kiện phát sinh phúc lạc thế gian và xuất thế gian.

59. Tương tự như vậy, Ngài có thể được gọi là *bhagavà* vì Ngài đã được gọi là "có sự từ bỏ" (*bhaggavà*) do những đe dọa (*abhanji)* cả trăm ngàn thứ phiền não, lo lắng và ô nhiễm được phân loại thành tham, sân si, thất niệm, vô tàm vô quý, phẫn hận, khinh bỉ và thống trị, ganh tị, và tham lam, lừa dối và gian lận, cứng đầu và tự kiêu, ngã mạn và cao ngạo, khoe khoang và lơ đễnh, khát ái, và ngu si, ba bất thiện căn các loại tà hạnh, ô nhiễm, cấu uế, ảo tưởng, tầm tư duy và những phân biệt, bốn điên đảo, lậu hoặc, triền cái, bộc lưu, hệ phược, thói xấu, khát ái, chấp thủ, năm tâm hoang vu, tâm ách phược, những triền cái và những loại ưa thích, sáu căn và những nhóm khát ái, mười bất thiện nghiệp, 62 tà kiến, 108 lối cư xử thuộc vềtham ái, nói tóm lại là năm thứ ma phiền não, ma ngũ ấm, ma hành nghiệp, thiên ma và tử ma.

Từ bỏ (*bhagga*) tham sân si
Ngài không còn lậu hoặc,
Ác pháp được tận trừ
"Thế tôn" xứng tên gọi.

60. Sự may mắn hạnh phúc của Ngài (*bhàgyavata*) được chứng tỏ bằng sắc thân đủ trăm công đức, và sự tận trừ các lỗi được chứng tỏ bởi tính cách toàn vẹn của pháp thân Ngài. Hạnh phúc của ngài chỉ sự tôn trọng của thế gian, sự dứt trừ lậu hoặc nơi ngài chỉ sự tôn trọng của những bậc giống như Ngài. Thân hạnh phúc của Ngài được tin cậy của người thế tục, sự từ bỏ lỗi lầm đáng được tin cậy của người xuất gia. Và khi cả hai hạng người này nương tựa nơi Ngài, thì chúng được cứu vớt khỏi thân khổ và tâm khổ, được cứu giúp bằng tài thí lẫn pháp thí, chúng có thể tìm được cả hai thứ phúc lạc thế gian và xuất thế gian.

61. Ngài cũng được gọi là ***bhàgavà*** (Thế tôn) vì Ngài liên hệ đến hạnh phúc (*bhagohi yuttattà*): trong đời, danh từ hạnh phúc được dùng để chỉ sáu thứ là sự làm chủ, pháp, danh tiếng, sáng chói, nguyện, tinh tấn. Ngài đã đạt được sự **làm chủ** tối thượng trên tâm của Ngài. Ngài có đầy đủ **pháp thế gian** là các thần thông "hiện thân hình thật nhỏ" (*animà*: như vi trần), "làm thân nhẹ bổng" (*laghima:* làm thân nhẹ đi trên hư không) v.v... Cũng như **pháp xuất thế**, ngài lại có **danh tiếng** hoàn toàn thanh tịnh được lan truyền khắp ba cõi. Ngài có vẻ **sáng chói** của tứ chi, toàn vẹn trong mọi vẻ trong mọi vẻ, có thể làm đẹp mắt những người ưa nhìn thấy sắc thân của Ngài. Ngài có **nguyện**, nghĩa là phát sinh những thứ cần dùng, bất cứ gì Ngài cần đến và mong ước để tự lợi và lợi tha đều được phát sinh ngay tại

chỗ tức khắc cho Ngài dùng. Ngài có sự **tinh tấn**, nghĩa là chánh tinh tấn, lý do làm cho toàn thể thế gian tôn sùng Ngài.

62. Ngài còn được gọi là ***bhagavà*** vì Ngài là đấng "sở hữu những gì đã được phân tích" (*vibhattàvà*), như Ngài đã phân tích và thuyết minh các pháp thành ba loại là thiện ác, và vô ký v.v... Hoặc phân tích các pháp thiện, v.v... Thành ra những pháp như uẩn, xứ, giới, đế (chân lý), căn, duyên khởi v.v... Hoặc phân tích khổ đế thành những nghĩa như bức bách, hữu vi, đốt cháy, thay đổi. Tập đế thành những nghĩa tích luỹ, nguồn gốc, trói buộc, chướng ngại. Diệt đế thành những nghĩa giải thoát, viễn ly, vô vi, bất tử, và Đạo đế thành những nghĩa lối ra, nguyên nhân thấy rõ, và sự ưu thắng. Ngài đã phân tích, đã khai thị, đã chỉ ra những ý nghĩa ấy.

63. Ngài có thể được gọi là ***bhagavà*** (Thế Tôn) vì Ngài được gọi là đấng "đã từ bỏ sự đi vào các loại hữu" (*vantagamano bhavesu*), vì đối với ba loại hữu (*bhava*), sự đi vào (*gamana*) hay nói cách khác, sự khát ái đã được Ngài từ bỏ (*vanta*). Âm ***bha*** từ chữ *bhava*, âm ***ga*** từ chữ *gamana*, và âm ***va*** từ chữ *gamana*, và âm ***va*** từ chữ *vanta* với chữ a dài ra, làm thành ***bhagavà***.

64. Ngài có thể được gọi là ***bhagavà*** (Thế Tôn) khi Ngài được gọi là một người "đã lui tới (*bhattavà*)" do Ngài đã lui tới (*bhaji*), đã thân cận, đã thường xuyên thực hành những pháp thế gian và xuất thế gian, siêu nhân, như ba trú là thiên trú, phạm trú và thánh trú; ba thứ viễn ly là thân viễn ly, tâm viễn ly, và hữu viễn ly; ba giải thoát là không vô tướng, vô nguyện, và những thứ khác nữa. *[Ba trú là "thiên trú" kasina thiền, "phạm trú": tứ thiền v.v... "thánh trú"; đắc quả. Về ba thứ viễn ly, xem Ch. IV, phần chú thích]*

65. Khi thiền giả nhớ lại những đức đặc biệt của Phật theo cách sau: "Vì lý do này đức Thế tôn là bậc A-la-hán... Vì lý do này Ngài là Thế tôn", thì ngay khi ấy hành giả không bị ám ảnh bởi tham hay sân, hay si tâm vị ấy có được sự ngay thẳng, nhờ cảm hứng từ đấng toàn thiện" (*A. iii, 285*).

66. Bởi thế, khi hành giả đã dẹp trừ những triền cái bằng cách ngăn ngừa những ám ảnh của tham, v.v... Và tâm hành giả đối diện với đề mục thiền quán một cách ngay thẳng, thì tầm và tứ sinh với một khuynh hướng thiên về những đức tính đặc biệt của đấng Giác Ngộ. Khi hành giả tiếp tục luyện tầm và tứ trên đối tượng là những đức tính đặc biệt của đấng Giác Ngộ, thì hỉ khởi lên nơi hành giả. Với tâm có hỉ, với hỉ là nguyên nhân gần, sự rối loạn của thân và tâm được an tĩnh nhờ khinh an, thân lạc và tâm

lạc khởi lên. Khi có lạc, tâm hành giả, với những đức tính đặc biệt của Thế tôn làm đối tượng, trở nên định tĩnh và như vậy cuối cùng những thiền chi khởi lên cùng một loạt. Nhưng do tính cách sâu xa của những đức tính đặc biệt của đấng Giác Ngộ, hoặc vì hành giả bận tâm tưởng niệm những đức tính đặc biệt thuộc nhiều loại, cho nên chỉ đạt được định cận hành, không đạt đến định an chỉ. Và chính cận hành định ấy cùng được gọi là "niệm Phật", vì nó khởi lên nhờ tưởng niệm những đức tính đặc biệt của Thế tôn.

67. Khi một tỷ kheo chú tâm đến việc tưởng niệm đấng Giác Ngộ như vậy, vị ấy cung kính tôn trọng đức đại sư, đạt đến sự viên mãn đức tin, chánh niệm, trí tuệ và công đức. Vị ấy có nhiều hạnh phúc và an lạc, chinh phục được sự sợ hãi khủng bố. Vị ấy cảm giác như mình đang sống trước mặt đấng đạo sư. Thân xác vị ấy khi trú trong tưởng niệm những đức tính đặc biệt của Phật, trở thành đấng tôn trọng như một điện thờ Phật. Tâm vị ấy hướng về chư Phật. Khi gặp một cơ hội phạm giới, hành giả cảm thấy tàm quý, như thể đang đứng trước mặt đấng đạo sư. Dù cho hành giả không thâm nhập được gì cao siêu, thì ít nhất cũng tiến đến một cảnh giới an lạc.

Người thực sự có trí.
Thì thường xuyên tưởng niệm
Các đức của Thế tôn
Đấng an lạc vĩ đại

Trên đây là đoạn nói về tưởng niệm Thế tôn, với giải thích chi tiết.

***

Niệm Pháp

68. Một người muốn tu tập đề mục niệm pháp, hãy đi vào độc cư và tưởng niệm những đức tính đặc biệt của Pháp (Luật và kinh tạng cùng chín pháp xuất thế) như sau: "Pháp" được đức Thế tôn khéo giảng, tự chứng ngay hiện tại, vượt ngoài thời gian, đến để mà thấy, có hiệu năng hướng thượng, được người có trí chứng biết". (*M. i, 37; A. iii, 285*)

69 **Khéo thuyết giảng**: mệnh đề này bao gồm pháp của kinh điển cũng như pháp khác, những mệnh đề còn lại ám chỉ riêng pháp xuất thế. Pháp thuộc kinh điển được khéo thuyết giảng, vì tốt đẹp ở chặn đầu, chặn giữa và chặn cuối, và nó tuyên bố đời sống phạm hạnh hoàn toàn viên mãn trong sạch, với đầy đủ ý nghĩa và chi tiết". (*M i, 179*) Ngay cả một bài kệ, một đoạn kinh trong giáo lý của đức Thế tôn cũng tốt đẹp ở chặn giữa với

những gì nó trình bày, và tốt đẹp ở chặn cuối với kết luận. Một quyển kinh tốt đẹp ở chặng đầu với dẫn nhập, cho biết nơi chốn và lý do (duyên khởi) thuyết kinh, tốt đẹp ở chặn giữa vì thích hợp với những người đáng giáo hoá, vì ý nghĩa không mơ hồ, được lập luận có nhân và dụ, và tốt đẹp ở chặn cuối với kết luận làm khởi tín tâm nơi người nghe.

70. Cũng vậy toàn bộ giáo lý tốt đẹp ở chặn đầu với giới là sự an lạc bản thân, chặn giữa với định, Tuệ, đạo, quả, và tốt đẹp ở chặn cuối với niết bàn. Hoặc tốt đẹp ở chặn đầu vì giới và định. Tốt đẹp ở chặn giữa vì Tuệ và đạo. Tốt đẹp ở chặn cuối vì quả và Niết bàn. Hoặc, giáo lý tốt đẹp ở chặn đầu vì là sự khám phá tốt đẹp của Đức Phật. Tốt đẹp ở chặn giữa vì tính chất khéo điều hoà của pháp. Tốt đẹp ở chặn cuối vì đó là đạo lộ tốt mà tăng già đã đi vào.

71. Do nghe pháp mà những triền cái được trừ khử, đó là tốt đẹp ở chặn đầu. Do thực hành pháp mà có lạc khinh an và tuệ là tốt đẹp ở chặn giữa. Kết quả Pháp ấy đem lại là đạo và quả, đưa đến sự bất động gọi là tốt đẹp ở chặn cuối.

72. "Đời sống phạm hạnh" nghĩa là đời sống phạm hạnh theo giáo lý và đời sống phạm hạnh thuộc đạo lộ mà Đức Thế tôn thuyết giảng, đời sống phạm hạnh ấy là "có ý nghĩa" vì có thể được người trí giảo nghiệm, "có chi tiết" vì gợi niềm tin nơi người thường. Nó có ý nghĩa vì có mục đích sâu xa. Nó có chi tiết vì danh dự rõ ràng. Nó "hoàn toàn viên mãn" vì không có điều gì có thể thêm. Nó "trong sạch" vô cấu vì không có điều gì có thể bớt. Lại nữa, pháp có nghĩa vì nó đem lại quả chứng nhờ thực hành đạo lộ, và có chi tiết vì đem lại sự đa văn nhờ nắm vững kinh điển. Pháp là hoàn toàn viên mãn vì liên tục đến năm pháp uẩn là Giới uẩn, Định uẩn, Tuệ uẩn, giải thoát uẩn, Giải thoát tri kiến uẩn. "trong sạch" vì không có khuyết điểm, vì nó tồn tại cho mục đích vượt qua bộc lưu luân hồi sinh tử (xem *M. i, 134*) và vì nó không liên hệ đến những chuyện thế tục.

73 Lại nữa, **khéo giảng** vì được tuyên bố một cách thích đáng không ngược. Ngoại đạo thì ngược ở chỗ, cái được xem chướng ngại không phải chướng ngại thực, cái được xem là lối thoátkhông phải là lối thoát thực, do đó pháp của ngoại đạo là vụng giảng. Những Pháp Thế tôn giảng thì không ngược như vậy: những Pháp Ngài gọi là chướng ngại thực sự là chướng ngại, những Pháp Ngài gọi là giải thoát thực sự là giải thoát.

Như vậy, trước hết, Pháp của kinh điển là pháp "khéo giảng".

74. Pháp xuất thế gian là "khéo thuyết giảng" vì đạo lộ phù hợp với niết bàn, và niết bàn phù hợp với đạo lộ, "con đường đưa đến Niết bàn đã được Thế tôn tuyên bố một cách thích đáng cho các đệ tử, niết bàn và đạo lộ phù hợp nhau. Cũng như nước của sông Hằng gặp và tiếp nối với nước sông *Yamunà* cũng vậy, con đường dẫn đến niết bàn đã được đức Thế tôn công bố một cách thích đáng cho các đệ tử, niết bàn và đạo lộ gặp gỡ" (*D. ii, 225*)

75. Và Thánh đạo, con đường Trung đạo không thiên cực đoan nào, là được "khéo thuyết giảng". Các quả sa môn cũng được " khéo thuyết giảng" khi được công bố là những cấu uế đã thanh tịnh. Niết bàn, cũng được khéo giảng khi được công bố bản chất là thường, bất tử, nơi trú ẩn, chỗ nương tựa v.v... Bởi vậy, pháp xuất thế cũng được "khéo thuyết giảng".

76. **Thiết thực hiện tại,** trước hết thánh đạo là "thiết thực hiện tại" vì có thể thấy được bởi một con người cao quý khi đã xa lìa tham dục v.v... Nơi bản thân: "Này Bà-la-môn, khi một người bị nhuốm bởi tham, bị tràn ngập, tâm bị ám ảnh bởi tham, thì nó suy nghĩ hại mình, hại người, hại cả hai, và cảm thọ đau khổ về tâm. Khi tham đã được trừ diệt, nó không suy nghĩ hại mình, hại người, hại cả hai, và không cảm thọ đau khổ về tâm. Đây, này Bà-la-môn, là pháp thiết thực hiện tại (*A. i, 156*)

77. Lại nữa, pháp xuất thế có chín loại cũng là thiết thực hiện tại vì khi một người đã đạt đến đấy, thì pháp ấy tự người này thấy được người tri kiến thẩm sát, không cần nương tựa người khác.

78 Hoặc, kiến *(ditthi)* thích hợp *(pasattha* quá khứ của ngữ căn: sams) gọi là *sanditthi* pháp chinh phục người ta nhờ tính cách có thể thấy được kết quả ngay trong hiện tại, nên gọi là thiết thực hiện tại. Thánh đạo chinh phục được những phiền não nhờ thấy đúng, thánh quả và niết bàn cũng chinh phục phiền não nhờ chánh kiến làm nhân.

79. Hoặc, cũng có thể giải thích rằng, vì pháp xuất thế (luật) làm ngưng cái vòng khủng khiếp nghiệp v.v... Ngay khi nó vừa được trông thấy nhờ tuệ thể nhập, nên pháp là thiết thực hiện tại vì đáng được thấy.

80. **Không thuộc thời gian:** Pháp ấy không có chậm trễ trong việc đem lại kết quả, nên gọi là không có thời gian (*akàla*). Nghĩa là, thay vì triển hạn một thời gian dài lâu, năm, bảy ngày, mới cho kết quả thì pháp, đem lại kết quả ngay tức thì.

81. Hoặc, cái gì cần một thời gian để cho kết quả là pháp thế gian về thiện (nghiệp). Nhưng pháp này thì không cần thời gian vì kết quả của nó

đến ngay, nên gọi là không thuộc thời gian. Điều này được nói về đạo lộ hay con đường.

82. **Đến để mà thấy:** pháp này đáng mời gọi người ta thẩm sát (*ehipassa -vidhi*) như sau: "hãy đến đây mà thấy pháp này" (*ehi passaimamdhammam)*, cho nên gọi là "đến để mà thấy" (*Ehipassika*). Tại sao Pháp đáng được mời gọi đến mà thấy? Vì đã được tìm thấy và vì thanh tịnh. Nếu một người bảo có tiền hay vàng trong một nắm tay không (tức là nói láo) thì nó không thể bảo "đến đây mà xem". Mặt khác, phân tiểu có thể thấy, nhưng ta không thể làm người khác hoan hỉ bằng cách khoe "Đến mà xem cái này", trái lại, phải lấy cỏ lá mà che cho khuất con mắt vì bất tịnh. Nhưng, pháp xuất thế với chín thành phần thực sự đã được tìm thấy và thuần tịnh như trăng rằm trong bầu trời không mấy, như ngọc mani trên tấm vải sạch. Bởi thế, Pháp đáng mời gọi ta "đến mà thấy"

83. Pháp này với bốn đạo bốn quả là đáng dụ dẫn, nói cách khác, đáng khơi dậy trong tâm người ta bằng cách tu tập, dù cho y phục hay đầu của ta đang bốc cháy (xem *A iv, 520*). Do đó pháp này gọi là "**Dẫn tới trước**" hay hướng thượng ***Opanayika***. Điều này áp dụng cho tám pháp xuất thế vô vi thì đáng trở thành đối tượng của tâm, nên cũng là "dẫn tới trước", nghĩa là đáng được xem như chỗ trú ẩn của ta bằng cách chứng nhập.

84. Hoặc cái dẫn dụ (*upaneti*) người thánh thiện đến niết bàn chính là thánh đạo. Lại nữa, cái có thể dưa đến giác ngộ là Pháp gồm quả và niết bàn.

85. **Được người trí chứng biết:** Pháp ấy có thể được chứng nghiệm bởi tất cả hạng người trí khởi từ hạng "lợi tuệ" (Xem *A. ii, 135*) mỗi người tự chứng lấy như sau: "Vì không thể xảy ra cái việc một vị giáo thọ sư tu đạo mà người đồng trú với vị ấy lại từ bỏ được cấu uế, hay người đồng trú được an lạc nhờ vị giáo thọ sư đắc quả, hoặc chứng niết bàn nhờ vị giáo thọ sư đã chứng. Bởi thế, Pháp này không thể được thấy như người ta thấy vật trang sức trên đầu người khác, mà chỉ được thấy trong tự tâm mình, nghĩa là chỉ có người có trí kinh nghiệm, không phải lãnh vực của kẻ ngu.

86. Lại nữa, Pháp này khéo thuyết giảng vì nó thiết thực hiện tại, vì không bị triển hạn. Nó không bị triển hạn vì mời gọi sự thẩm sát thì có tính cách hướng tới trước.

87. Khi thiền giả suy nghiệm những đức tính đặc biệt của Pháp như vậy, "thì ngay lúc ấy, tâm vị ấy không bị ám ảnh bởi tham dục, sân nhuế, ngu si, tâm vị ấy ngay lúc đó được ngay thẳng nhờ cảm hứng từ pháp" (*A. iii, 285*)

Bởi vậy, khi hành giả đã đạt được những triền cái theo cách đã nói (đ. 66), thì những thiền chi khởi lên trong một tâm sát na. Nhưng do tính cách sâu xa của những đức tính đặc biệt của pháp, hoặc vì hành giả bận tâm tưởng niệm nhiều đức tính đặc biệt thuộc nhiều loại, cho nên thiền vị ấy đạt được chỉ là cận hành định, không đạt đến định an chỉ.

88. Khi một tỷ kheo chuyên tâm tưởng niệm pháp, vị ấy nghĩ: "Trong quá khứ, ta chưa từng gặp một bậc thầy nào dạy một pháp hướng thượng như thế, có tài năng như thế, ta cũng không thấy một bậc thầy nào như đức Thế tôn. Vì thấy những đức đặc biệt của pháp như vậy, vị ấy tôn trọng cung kính đấng đạo sư, tôn trọng pháp và đạt đến viên mãn về tín v.v... Vị ấy được nhiều hạnh phúc và hân hoan. Vị ấy nhiếp phục được sợ hãi khủng bố, có khả năng nhẫn khổ, cảm thấy như thể đang sống với pháp hiện tiền. Và thân của hành giả, khi an trú trong sự niệm pháp, trở thành vật đáng tôn trọng như một điện thờ. Tâm vị ấy hướng đến sự thành tựu Pháp vô tỷ. Gặp phải cơ hội phạm giới, hành giả có ý thức tàm quí mãnh liệt khi tưởng đến pháp. Và nếu hành giả không thâm nhập được cái gì cao siêu hơn, thì ít nhất cũng tiến đến một cõi an lạc.

Người thực sự có trí.
Thì thường xuyên tu tập
Sự tưởng niệm về Pháp
Tối thắng nhiều tiềm năng

Niệm Tăng

89. Một người tu tập niệm tăng, nên đi vào độc cư để tưởng niệm những đức tính đặc biệt của đoàn thể thánh chúng như sau: "Chúng đệ tử của Thế tôn đã đi vào thiện đạo, trực đạo, chân đạo, chánh đạo, nghĩa là bốn đôi tám vị. Chúng đệ tử này của Thế tôn đáng được cúng dường, cung kính, chắp tay chào, là phước điền vô thượng của thế gian". (*A. iii, 286*)

90. **Đi vào thiện đạo** (*supatipanna*) có nghĩa là hoàn toàn nhập đạo, và đó là đạo lộ chân chính (*sammà-patipadà*), con đường không thể đảo lộn, con đường phù hợp với chân lý, con đường không có đối lập, con đường được điều hoà bởi pháp. Chúng đệ tử này nghe (*sunanti*) một cách chăm chú lời dạy của đấng Thế tôn, cho nên gọi chúng là Thanh văn (*sàvaka:* người nghe) **Chúng đệ tử** là hội chúng những thanh văn này, cùng chung giới và (chánh) kiến. Đạo lộ ấy là **trực đạo**, không bị cong, không có móc,

không khuất khúc, gọi là thánh đạo, chân đạo, chánh đạo, bởi vì nó phù hợp (với chân lý)

91. Những người đứng trên đạo lộ ấy có thể xem là đã thể nhập thiện đạo, vì có chân đạo. Những người an trú trong quả vị có thể xem là đã thể nhập thiện đạo, vì nhờ chân đạo mà họ đã chứng những gì phải chứng.

92. Lại nữa, hội chúng ấy đã **đi vào trực đạo** là con đường trung đạo, tránh hai cực đoan, con đường từ bỏ những lỗi của thân cong và lời cong. Hội chúng ấy **đi vào chân đạo** vì Niết bàn được gọi là "chân thật", và vì lấy Niết bàn làm mục tiêu. Hội chúng đã đi vào **chánh đạo** là con đường của những người **đáng được tôn trọng.**

93. **Bốn đôi**: người có đạo thứ nhất và quả thứ nhất là một đôi, theo cách ấy có bốn đôi. **Tám vị** kể từng người thì đứng ở quả vị thứ nhất là một người, như vậy có tám vị.

94. **Đáng cúng dường**: Những gì đáng được mang (à*notvà*) và cho (*hunitabha*) là một tặng vật (*àhuna:* vật tế lễ), có nghĩa là những vật được mang từ xa đến và tặng cho những người có giới hạnh. Đấy là một danh từ chỉ tứ sự cúng dường. Chúng tăng đáng được những tặng vật vì làm cho tặng phẩm có kết quả lớn, nên gọi là đáng cúng dường (*àhuneyya*).

95. Cũng như ngọn lửa của Bà-la-môn thờ lửa được gọi là đáng dâng lễ cũng, vì những người này tin tưởng rằng sự cúng tế cho ngọn lửa ấy mang lại kết quả lớn. Chúng tăng cũng vậy, đáng được cúng dường bởi vì những gì cúng dường cho chúng tăng được kết quả lớn.

Dù trải một trăm năm
Thờ lửa tại rừng sâu
Chẳng bằng trong giây lát
Cúng duờng bậc chân tu (*Dh. 107*)

96. **Xứng đáng sự mời thỉnh** (*pahuneyya)*: ***pàhuna*** là danh từ chỉ tặng phẩm dành cho khách phương xa đến. Nhưng không có đối tượng nào xứng đáng nhận sự thỉnh mời hơn là tăng chúng, vì Tăng là những vị được gặp trong thời gian giữa hai vị Phật, và Tăng có những đức tính hoàn toàn đáng mến mộ.

97 **Cúng dường** (*dakkhina*): tặng phẩm vì lòng tin ở đời sau, gọi là đ ồ cúng dường. Chúng tăng đáng cúng dường vì làm thanh tịnh những thứ cúng thí bằng cách đem lại quả báo lớn.

Chúng tăng đáng cho toàn thể thế gian chào kính: (*anjali- kamma*) bằng cách chấp tay lên đ ầu cho nên gọi là đáng tôn trọng kính chào

(*anjalikaranìya*).

98. **Là ruộng phước vô thượng của thế gian:** một nơi không có gì sánh bằng có thế gian, để gieo trồng phước đức. Vì các loại công đức thế gian đưa đến an lạc và hạnh phúc, nếu y cứ vào thánh chúng để tăng trưởng nên chúng tăng là "ruộng phước vô thượng của thế gian".

99. Khi hành giả tưởng niệm những đức đặc biệt của Tăng như thế, thì tâm hành giả không bị tham, sân, si ám ảnh, có được sự chất trực, vì cảm hứng từ chúng tăng (*A. iii, 286*) Sau khi hành giả nhiếp phục những triền cái như đã nói (đ. 66) những thiền chi khởi lên trong một tâm sát na. Nhưng vì tính chất sâu xa của những đức đặc biệt của Tăng, hay vì tâm hành giả bận tưởng đến những đức đặc biệt thuộc nhiều loại, nên thiên đạt được chỉ là cận hành định, mà không phải là định an chỉ.

100. Khi một tỷ kheo chuyên tâm tu tập sự niệm tăng này, thì vị ấy có thái độ cung kính, tôn trọng đối với chúng tăng. Vị ấy được sự viên mãn về tín v.v... Vị ấy có nhiều hạnh phúc an lạc. Vị ấy nhiếp phục được sợ hãi và khủng bố. Vị ấy có khả năng nhẫn khổ. Vị ấy cảm thấy như mình đang sống với sự hiện diện của chúng tăng. Và thân thể của vị ấy, khi an trú trong sự niệm tăng, trở thành đáng tôn trọng như một ngôi nhà làm lễ bố tát, ở đó chư tăng tụ hội. Tâm vị ấy hướng đến sự thành đạt những đức tính đặc biệt của tăng. Khi hành giả gặp phải cơ hội phạm giới, vị ấy liền có ý thức tàm quý mãnh liệt như đang ở trước mặt chúng tăng. Và nếu hành giả không lên được địa vị nào cao hơn, thì ít nhất cũng hướng đến một cảnh giới hạnh phúc.

Người thực sự có trí
Thì công niệm thường xuyên
Là tưởng niệm Tăng bảo
Có tiềm năng vĩ đại

Niệm Giới

101. Người muốn tu pháp niệm giới nên đi vào độc cư và tưởng niệm đến những loại giới khác nhau của chính mình, trong những đức tính đặc biệt của chúng như không bị rách v.v... Như sau: "Quả vậy, các loại giới khác nhau của ta đều không bị rách, vá, bị lủng, bị ố, bị lốm đốm, giải thoát, được người trí khen ngợi, không liên hệ, đưa đến định" (*A. iii, 286*). Cư sĩ niệm giới tại gia, tỷ kheo niệm giới xuất gia.

102. Dù giới tại gia hay xuất gia, nếu không bị phá huỷ ở chặn đầu hay chặn cuối, không bị rách như miếng giẻ rách ở hai đầu, thì giới ấy gọi là **không bị rách**. Nếu không một học giới nào bị phá ở chặn giữa thì gọi là giới **không bị lủng**, như miếng vải không bị đâm thủng ở giữa. Khi học giới không bị vi phạm hai ba lần liên tiếp, gọi là giới **không bị vá** như một con bò có một miếng da khác màu ở lưng hay bụng. Khi giới không bị phá cùng khắp, cách nhau từng thời khoản, thì gọi là **giới không bị lốm đốm** như con bò có những đốm trên toàn thân.

103. Hoặc, nói chung, giới không bị rách, bị lủng, bị vá, bị lốm đốm, là khi giới ấy không bị tổn hoại do bảy hệ luỵ thuộc về dục tính (Ch. I, đoạn 44) và do sân, hận, cùng những ác pháp khác. (xem đoạn 59)

104. Chính những giới ấy là **giải thoát** vì chúng giải toả khỏi sự nô lệ cho dục ái. Chúng được **người trí tán thán** vì được những bậc trí như đáng giác ngộ khen ngợi. Chúng **không liên hệ** vì không liên hệ (*aparàtthattà*) với dục và tà kiến, hoặc vì không thể có sự hiểu lầm (*paràmattum*) rằng "Có khuyết điểm này trong giới của chư vị" Chúng **đưa đến định** vì hỗ trợ cho định cận hành và định an chỉ, hoặc cho định thuộc đạo và định thuộc quả.

105. Khi hành giả tưởng đến những giới của mình trong những đức tính đặc biệt của chúng, là không bị rách, v.v... Thì ngay khi ấy, tâm vị ấy không bị tham, sân, si ám ảnh, có được tính chất trực, vì được cảm hứng từ giới: (*A. iii, 286*). Bởi vậy khi hành giả đã nhiếp phục được những triền cái theo cách đã mô tả (66), thì những thiền chi khởi lên trong một tâm sát na. Nhưng do tính cách sâu xa của những đức đặc biệt của giới, hoặc vì tâm hành giả bận tưởng đến nhiều đức tính đặc biệt, thiền đạt được chỉ là cận hành định, không đạt đến định an chỉ.

106 . Khi chuyên tâm vào việc niệm giới, thì hành giả có sự tôn trọng đối với học pháp. Vị ấy sống hoà hợp với những bạn đồng phạm hạnh. Vị ấy chuyên cần chào đón. Vị ấy không sợ tự mình trách cứ mình v.v... Vị ấy thấy sự sợ hãi trong những lỗi nhỏ. Vị ấy đạt đến viên mãn về tín, v.v... . Vị ấy có nhiều hạnh phúc an lạc. Và dù không đạt đến quả vị gì cao hơm ít nhất vị ấy cũng hướng đến một thiện thú.

Người thật sự có trí
Sẽ thường xuyên niệm giới
Vì việc này tốt đẹp
Với tiềm năng vĩ đại

Niệm Thí

107. Muốn tu tập niệm thí nên chuyên bố thí một cách tự nhiên, thường cho và san sẻ. Khởi đầu, nên có quyết định: "Từ nay trở đi, lúc nào có người hiện diện để nhận, thì ta sẽ không ăn dù chỉ một miếng, nếu không bố thí một cái gì trước đó". Và ngay hôm ấy hành giả nên bố thí một vật gì bằng cách san sẻ tùy phương tiện và khả năng, với những người có những đức tính đặc biệt. Khi đã nắm được tướng trong việc này, hành giả nên đi vào độc cư và tưởng niệm đến sự bố thí của mình trong những đức tính đặc biệt của nó là không có lòng tham v.v... Như sau: "Thật sự là lợi lạc cho ta, thật là lợi ích lớn cho ta, rằng trong cuộc đời bị ám ảnh bởi ô nhiễm của lòng tham (biển lận) ta an trú với tâm không bị ô nhiễm bởi tham. Ta bố thí một cách rộng rãi bàn tay rộng mở, thích thú trong sự từ bỏ, mong được kẻ khác yêu cầu và vui mừng được cho được san sẻ" (*A. iii, 287*)

108. **Ở đây, thật là lợi lạc cho ta:** Ta nhất định được những lợi lạc của một người bố thí mà đức Thế tôn đã khen ngợi như sau: "Người cho mạng sống (bằng cách bố thí đồ ăn) thì sẽ được mạng sống hoặc cõi trời hoặc cõi người" (*A. iii, 42*) và "Một người thường bố thí thì được nhiều người lui tới và mến mộ" (*A. iii, 40*), và "một người bố thí thì luôn luôn được yêu mến, theo định luật của bậc trí" (*A. iii, 41*), v.v...

109. **Thật là lợi ích lớn cho ta,** lợi ích lớn ở chỗ ta đã được giáo pháp, được thân người, lại được an trú với tâm không ô nhiễm vì xan tham.... Vui thích bố thí và san xẻ.

110. "**Trong cuộc đời bị ám ảnh bởi ô nhiễm của lòng tham**" nghĩa là giữa những chúng sanh có tham tràn ngập. Đời là chúng sanh, có nghĩa đã được sinh ra. Tham là một trong những hắc pháp làm hỏng bản tính trong suốt tự nhiên của tâm (xem *A. i, 10*). Tham có đặc tính là không thể chịu nổi sự san sẻ hạnh phúc cho người khác.

111. **Ta an trú với tâm không bị ô nhiễm bởi tham**: tâm không có tham và những ô nhiễm khác như sân, si v.v... Trong đoạn kinh: "Ta sống đời tại gia với tâm giải thoát" (*A. iii, 267; A. v, 331*) v.v... Câu này được nói cho người thuộc dòng họ *Sàkya* tên *Mahànàmà,* một người đắc dự lưu quả, khi vị này hỏi về một chỗ trú cho tâm. Trong trường hợp này, ý nghĩa là "Ta sống vượt qua tham". (sân, si, v.v...)

112. **Bố thí một cách rộng rãi**: rộng rãi trong sự bố thí. Với bàn tay rộng mở: với những bàn tay thanh tịnh, luôn luôn rửa sạch để cho tặng quà

một cách cẩn trọng bằng chính tay mình. "Ta thích thú trong sự từ bỏ" là thích thú trong việc chuyên tu hạnh xả ly *(vessagga)*. Mong được người khác yêu cầu: *(yàcayoga)* quen với sự được xin *(yàcana-yogga)*. Nếu đọc ***yàjayoga*** thì có nghĩa là chuyên tâm vào (*yutta*) sự dâng cúng (*vàja*). "Vui mừng được cho, được san sẻ", có nghĩa là vị ấy suy nghĩ như sau: "Ta đem cho và san sẻ những gì ta dùng, và ta thích cả hai điều ấy.

113. Khi hành giả tưởng đến sự bố thí với những đức tính đặc biệt là khỏi có những cấu uế của tham v.v... Thì" ngay khi ấy, tâm hành giả không bị tham, sân si ám ảnh, được sự chất trực do cảm hứng từ hạnh bố thí". (*A. iii, 287*)

Bởi thế, khi hành giả đã nhiếp phục những triền cái theo cách đã nói (đ. 66), thì những thiền chi khởi lên trong một sát na. Nhưng do "sự sâu xa của những đức đặc biệt của bố thí, hoặc do hành giả bận tưởng niệm những đức đặc biệt nên thiền đạt đến không phải là định an chỉ mà chỉ là định cận hành.

114. Khi một tỷ kheo chuyên tâm tưởng niệm về bố thí, vị ấy đâm ra ưa bố thí, thích sự vô tham, hành xử phù hợp với tâm từ, vô uý. Vị ấy có nhiều hạnh phúc an lạc. Và dù không tiến lên quả vị cao, ít nhất hành giả cũng hướng đến một cảnh giới an lạc.

Người thực sự có trí
Thì thường xuyên tưởng niệm
Công đức và bố thí
Đầy tiềm năng mãnh liệt.

Niệm Thiên

115. Người muốn tu tập niệm thiên cần phải có những đức tính đặc biệt về tín, v.v... Với chư thiên làm chứng như sau: "Có chư thiên thuộc cõi Tứ thiên vương thiên (*devà càtumaha- rajikà*), chư thiên thuộc cõi tam thập tam *(devà-tàavatimsà*), Dạ ma thiên, Đâu suất thiên (*tusità* hài lòng), Hoá lạc thiên (thích biến hoá *nimmànarati*). Tha hoá tự tại thiên (*paramita vasavatti*), Phạm chúng thiên (*Brahamakayikà*) có những chư thiên cao hơn thế nữa. Và chư thiên chúng này có đức tin rằng, sau khi mạng chung ở cõi này, họ sẽ tái sinh ở cõi kia, và đức tin ấy cũng có nơi ta. Và chư thiên chúng ấy có giới... đa văn... Bố thí.. Trí tuệ, cho nên khi mạng chung ở cõi này thì tái sinh ở cõi kia, và trí tuệ ấy cũng có nơi ta. (*A. iii, 287*)

116. Tuy nhiên, trong kinh nói: "Này *Mahanàma*, khi nào một thánh đệ tử niệm tín, niệm giới, niệm văn, niệm thí, niệm tuệ của chính mình và của chư thiên, thì khi ấy tâm vị ấy không bị tham, sân, si ám ảnh... (*A. iii, 287*). Mục đích là để chứng minh rằng những đức đặc biệt về giới, v.v... Nơi chính mình cũng là giới, v.v... Nơi chư thiên, lấy chư thiên làm chứng, như Luận có nói: "Vị ấy tưởng niệm những đức tính đặc biệt của mình, lấy chư thiên làm chứng".

117. Khi hành giả niệm tín, thí giới, văn, Tuệ của chư thiên, rồi niệm những đức ấy nơi chính mình thì "tâm hành giả không bị dục tham, sân, si ám ảnh được chánh trực, vì được cảm hứng từ chư thiên" (*A. iii, 288)*. Bởi vậy, khi hành giả đã dẹp được những triền cái với cách đã nói (đoạn 66), những thiền chi khởi lên trong một tâm sát-na. Nhưng do tính cách sâu xa của những đức tính v.v... Hoặc vì tâm hành giả bận tưởng niệm nhiều đức đặc biệt, nên chỉ đạt cận hành định, không đắc định an chỉ.

118. Khi một tỷ kheo chuyên tâm tu tập niệm thiền, vị ấy được chư thiên thương tưởng, có niềm tin sâu xa hơn có nhiều hạnh phúc an lạc. Và dù không đắc quả gì cao, ít nhất vị ấy cũng hướng đến một cảnh giới tốt đẹp.

Người thực sự có trí
Thì việc làm thường xuyên
Là tưởng niệm chư thiên
Nhiều quyền năng an lac.

Tổng Quát

119. Để giải thích chi tiết về những tưởng niệm này, sau câu "Khi ấy tâm hành giả được sự chất trực, vì cảm hứng từ đấng Toàn giác", được nói thêm rằng: "Này *Màhànama*, khi tâm của một thánh đệ tử chất trực thì ý nghĩa đem lại cảm hứng cho vị ấy, và sự áp dụng pháp làm cho vị ấy hân hoan. Do hân hoan sanh, hỷ sanh nơi vị ấy". (*A. iii, 285*).

Câu **ý nghĩa đem lại cảm hứng cho vị ấy** là sự hài lòng (hỷ túc) do ý nghĩa sau đây được gợi lên: "Đức Thế tôn là như vậy vì người là bậc A-la-hán" (đoạn 2). **Pháp đem lại cảm hứng** cho vị ấy là nói đến hỷ túc do kinh điển đem lại. Sự thực hành pháp làm cho vị ấy hân hoan là nói đến cả hai thứ hỷ túc. (xem *MA. I, 175*)

120. Và ở trường hợp **niệm thiên** "có cảm hứng từ chư thiên", nghĩa là tâm khởi lên trong giai đoạn đầu, cảm hứng từ chư thiên hoặc tâm khởi lên

trong giai đoạn sau cảm hứng từ những đức tính đặc biệt giống như đức chư thiên, đưa đến cảnh giới chư thiên (xem đ. 117)

121. Những tưởng niệm này chỉ thành công ở những thánh đệ tử... Vì những đức tính đặc biệt của đấng Thế tôn, của Pháp, của Tăng, chỉ rõ đối với những vị thánh đệ tử vì họ có giới không bị rách lủng, vá lốm đốm, có thí không ô nhiễm bởi xan tham, và có những đức tính tương tự với đức tính chư thiên.

122. Trong kinh *Mahànàma* (*A. iii, 285*), những tưởng niệm này được Thế tôn trình bày chi tiết chỉ cho một vị Dự lưu một chỗ trú khi vị này hỏi về một chỗ trú.

123. Cũng thế, trong kinh *Godha* chúng được giảng giải để dạy một Thánh đệ tử nên tịnh tâm mình nhờ phương tiện các tùy niệm, và do đó đạt đến những thanh tịnh cao hơn trong ý nghĩa tối hậu như sau: Ở đây này các tỷ kheo, một Thánh đệ tử niệm về đức Thế tôn như sau: "Đức Thế tôn là như vậy vì Ngài đã thành mãn... Tâm vị ấy có sự chất trực khi tưởng niệm như vậy. Vị ấy đã từ bỏ, giải thoát, nổi lên khỏi tham dục, tức năm dục. Có những hữu tình đạt được thanh tịnh nhờ lấy niệm này làm chỗ trú" (*A. iii, 321*)

124. Và trong kinh *Sambàdhokàsado,* tôn giả *Mahà- kaccàna* giảng dạy những pháp tưởng niệm được giảng là chứng đạt sự rộng mở làm cho tâm được thanh tịnh, và điều này, nói một cách tuyệt đối- chỉ hiện hữu nơi một Thánh đệ tử. "Chư hiền, thật kỳ diệu thay, thật hy hữu thay, Thế tôn, bậc trí giả, bậc kiến giả, bậc A-la-hán, chánh đẳng giác đã chứng ngộ và đạt được sự mở rộng khỏi bị trói buộc, nhờ vậy các loài hữu tình được thanh tịnh, vượt khỏi sầu bi, chấm dứt khổ ưu, đạt đến chánh lý, chứng ngộ niết bàn, đó là sáu tùy niệm xứ. Này chư hiền lấy cái này làm đối tượng, ở đây một số loài hữu tình được thanh tịnh (*A. ii, 314-5*).

125. Cũng vậy, trong kinh *Uposatha*, sáu tùy niệm cũng vậy, trong kinh *Uposatha* sáu tùy niệm được giảng giải để chỉ rõ sự vĩ đại của giới *Uposatha* kể như một đề mục thiền khiến tâm thanh tịnh, dành cho một Thánh đệ tử tuân giữ giới *Upesatha* (tám trái giới): "Này *Visàkhà*, thế nào là *Upesatha* của bậc thánh? Đó là sự tuần tự làm cho thanh tịnh tâm còn cấu uế vì những khuyết điểm ở đây, này *Visàkhà*, một Thánh đệ tử niệm Phật." (*A. i, 206*)

126 Và trong sách mười một Pháp khi một thánh đệ tử hỏi: "Bạch Thế tôn, làm thế nào để an trú khi chúng con trú với nhiều cách khác nau?" (*A.*

v, 328) những pháp này được giảng cho vị ấy để chỉ cách an trú như sau: "Này Mahànàma, người có tín thì thành công, không phải người không có tín. Người có tinh tấn... Người có niệm được an trú.. Người có định... Người có Tuệ, này *Mahànàma,* thành công không phải người không tuệ. Sau khi đã tự mình an trú trong trong nắm ấy, này *Mahànàma* ngươi nên niệm đức Thế tôn. Đức Thế tôn là như vậy vì Ngài là bậc đã hoàn mãn (*arahata*) (*A. v, 329-32*)

127. Tuy nhiên, người thường cũng có thể niệm sau này nếu có những đức tính đặc biệt như giới thanh tịnh, v.v... Vì đù chỉ do nghe nói, tâm hành giả cũng được an tịnh nhờ vậy những triền cái lắng xuống. Trong niềm hoan hỉ tối thượng, hành giả phát triển tuệ mà còn đắc quả A-la-hán như Trưởng lão *Phussadeva* trú tại *Kajakandhakàra*

128 Một lần Trưởng lão trông thấy hình ảnh Thế tôn do *Màra* biến hoá. Ngài nghĩ: "Lành thay hình ảnh này, mặc dù còn tham, sân, si huống nữa là sự tốt đẹp của đức Thế tôn khi Ngài hoàn toàn không có tham, sân, si" và trưởng lão đạt được hỉ với Thế tôn là đối tượng, và nhờ tăng trí tuê, Ngài đắc quả A-la-hán.

Chương bảy gọi là "Sáu tùy niệm" trong luận về tu tập Định, trong Thanh tịnh đạo được soạn ra vì mục đích làm hoan hỉ những người lành.

***

Chương VIII - Định: Những Đề Mục Quán Khác Bằng Tùy Niệm (Anussati Kammatthàna- niddesa)

***

Niệm Chết

1. Bây giờ, ta hãy nói về sự tu tập niệm chết (tử tưởng) được liệt kê kế tiếp phần sáu niệm.

Định nghĩa

Ở đây, chết (*marana*) là sự gián đoạn mạng căn được giới hạn trong một đời sống. Nhưng chết kể như sự đứt đoạn, nói cách khác sự chấm dứt cái khổ luân hồi nơi một bậc A-la-hán, thì không phải là điều muốn nói ở đây, cũng không phải là cái chết trong chốc lát, cũng không phải cái chết trong nghĩa thường dùng "như cây chết", "kim loại chết" v.v...

2. Cái chết muốn nói ở đây gồm hai loại, nghĩa là cái chết đúng thời hạn và cái chết phi thời. Ở đây, chết đúng thời xảy đến cùng sự hết phước đức hoặc hết thọ mạng hoặc hết cả hai thứ phước và thọ. **Chết phi thời** là cái chết xảy ra do cái nghiệp đến gián đoạn sanh nghiệp.

3. Ở đây, cái chết do hết phước đức là một danh từ để chỉ cái loại chết xảy đến chỉ do hậu quả của nghiệp đưa đến tái sinh ở đời trước đã chấm dứt mặc dù những điều kiện thuận lợi cho sự kéo dài tương tục tính của một đời có thể đang còn. Cái chết do **thọ mạng tận** là danh từ để chỉ loại chết xảy đến do sự chấm dứt thọ mạng thông thường của con người ngày nay, chỉ gồm một trăm năm do sự thù thắng về mạng (như Chư Thiên có) hoặc về thời gian (như đầu một thời kiếp thì có) hoặc về thức ăn (nhu những *Uttarakurù* v.v... có). **Chết phi thời** là danh từ chỉ cái chết của những người mà tương tục thọ mạng bị gián đoạn vì nghiệp có khả năng khiến chúng đoạ (cànava) khỏi vị trí của chúng ngay lúc ấy, như trường hợp *Dùsi- Màra* (xem *M. i, 337*). *Kàlaburajà*(xem *Jà, iii. 39*), v.v... Hoặc chỉ cái chết của những người mà sự tương tục thọ mạng bị gián đoạn do sự tấn công bằng khí giới v.v... Vì nghiệp đời trước. Tất cả những loại chết

này được bao gồm dưới sự chấm dứt mạng căn thuộc loại đã mô tả, Bởi thế Niệm chết là sự nhớ lại cái chết, nói khác đi, nhớ lại sự gián đoạn mạng căn.

Tu Tập

4. Một người muốn tu tập phép quán này, cần đi vào độc cư và luyện sự tác ý một cách có trí tuệ như sau: "Chết sẽ xảy đến, mạng căn sẽ bị gián đoạn", hay: "Chết, chết".

5. Nếu luyện tập sự tác ý một cách thiếu trí tuệ khi niệm cái chết (có thể xảy ra) của một người thân thì sầu ưu sẽ sinh khởi, như khi một người nọ nghĩ đến cái chết của một đứa con cưng, và niềm hoan hỷ sinh khởi khi nghĩ đến cái chết c?a một người mình ghét, như khi những người thù nghĩ đến cái chết của người, và không một ý thức khẩn trương (sense of urgency) nào khởi lên khi tưởng cái chết của kẻ không thân không thù, như trường hợp xảy ra nơi một người thiêu tử thì khi thấy một thấy chết, và sự lo ngại khởi lên khi tưởng đến cái chết của chính mình, như thường xảy đến cho một người nhát gan khi thấy một kẻ sát nhân với cây kiếm.

6. Trong những trường hợp trên, đều không có chánh niệm, cũng không có ý thức khẩn trương, cũng không có tri kiến. Bởi thế hành giả nên nhìn chỗ này chỗ kia, những người đã bị giết hoặc đã chết, và tác ý đến cái chết của những hữu tình đã chết mà trước đây mình đã trông thấy chúng hưởng thọ các lạc, tưởng nghĩ như vậy với chánh niệm, với một ý thức khẩn trương và với tri kiến, sau đó hành giả có thể tác ý theo cách đã nói trên: "Cái chết đã xảy đến" làm như vậy, vi ấy tu tập niệm chết một cách có trí tuệ. Nghĩa là vị ấy tu tập niệm chết như là một phương tiện chính đáng.

7. Khi một người tu tập niệm chết như vậy, thì những triền cái của chúng được điều phục, niệm được an trú với cái chết làm đối tượng, và đề mục thiền đạt đến cận hành định.

Tám Cách Niệm Chết

8. Những người nào nhận thấy niệm chết không tiến xa đến mức ấy, thì hãy niệm chết theo tám cách như sau: (1) có sự xuất hiện của một kẻ sát nhân, (2) sự thành công bị phá sản, (3) So sánh, (4) Thân thể bị san sẻ với nhiều chúng sinh, (5) Mạng sống mong manh, (6) Không tướng, (7) sự giới hạn của Không gian, (8) Sự ngắn ngủi của sát na.

9. 1) Ở đây, "như thế có sự xuất hiện của một kẻ sát nhân" nghĩa là vị ấy nên tưởng thế này: "Cũng như một kẻ sát nhân xuất hiện với cây gươm, nghĩ ta sẽ chặt đầu người này, rồi kề gươm vào cổ người ấy, cũng vậy, cái

chết xuất hiện như thế". Tại sao? Vì cái chết cùng đến với sự sinh ra và cái chết đoạt mạng sống.

10. Cũng như những mộc nhĩ (nấm) luôn luôn mọc lên với bụi trên đầu, các hữu tình cũng sinh ra mang theo già chết. Vì thức liên hệ đến tái sinh của chúng đạt đến già ngay khi nó vừa sinh ra, rồi cũng tan rã với các uẩn liên kết với nó giống như một tảng đá rơi từ trên đỉnh một mỏm đá. Bởi thế, khởi đầu là cái chết từng sát na đi liền với sinh. Nhưng cái chết không thể tránh đối với những gì có sinh, do đó

11. Loại chết muốn nói ở đây cũng đi liền với sinh. Bởi thế, cũng như mặt trời mọc di chuyển dần đến lặn và không bao giờ quay trở lại dù chỉ trong chốc lát, hay như một dòng thác từ núi cao đổ xuống chảy xiết, luôn luôn tuôn chảy và tiếp tục đổ tới, không bao giờ quay trở lại dù chỉ trong thoáng chỗ, cũng vậy, chúng sinh này tuần tự du hành hướng về cái chết ngay từ khi nó vừa sinh ra không bao giờ quay trở lại dù chỉ trong chốc lát. Bởi thế có câu:

"Ngay từ lúc một con người vừa
Tượng hình trong bào thai
Là nó chỉ còn có nước là tiến
Tới trước, không thể dù chỉ một
Lần quay trở lui". (*Jà. iv, 494*)

Và trong khi nó tiến tới trước như vậy, cái chết đối với nó càng gần, giống như dòng sông nhỏ dần khô cạn dưới nóng mùa hạ, như trái chín dần đến thời rụng, như bình đất phải vỡ khi lấy búa đánh vào, như những giọt sương tan biến dưới ánh mặt trời. Do vậy có câu:

Ngày đêm trôi qua
Mạng sống tàn dần
Cho đến kết thúc
Như sông dần khô
Như trái đã chín
Đợi kỳ rơi rụng
Cũng thế hữu tình
Khi đã sinh ra
Nơm nớp sợ lo
Cái chết sẽ đến
Như chiếc bình đất
Khi đã nặn ra

Dù lớn dù nhỏ
Dù nung không nung
Đều phải tan vỡ.
Cũng thế đời người
Dần đến cái chết
Sương đầu ngọn cỏ
Tan dưới mặt trời
Cũng thế đời người
Mong manh hư ảo
Bởi thế, mẹ ơi
Đừng ngăn cản con *(Jà, iv. 122)*

13. Bởi vậy cái chết này, đi kèm với sinh, thật giống như một kẻ sát nhân với cây kiếm chực sẵn. Và giống như kẻ sát nhân kề gươm vào cổ, cái chết đoạn mất mạng sống và không bao giờ đem trở lại mạng sống. Do vậy, cái chết xuất hiện như một kẻ sát nhân với cây gươm chực sẵn, khi nó đã đi cùng với sinh và đoạt mất mạng sống, ta phải tưởng đến cái chết "như dạng một kẻ sát nhân".

14. 2) Như sự thành công bị phá sản: sự thành công chói sáng bao lâu thất bại chưa đến thắng lướt nó. Nhưng không có sự thành công nào mà có thể tồn tại lâu dài không bị thất bại. Do đó:

Vua vui mừng bố thí một trăm triệu
Sau khi chinh phục toàn cõi đất
Cho đến cuối cùng vương quốc
Của ông chỉ còn
Giá trị không bằng nửa hạt giẻ
Nhưng khi phước đức hết
Xác thân vua thở hơi cuối cùng
Thì vua Asoka mệnh danh là Vô Ưu
Cũng phải thấy ưu sầu khi chạm mặt thần chết".

15. Hơn nữa, mọi sức khoẻ chấm dứt bằng tật bệnh, mọi tuổi trẻ chấm dứt bằng già nua, mọi sự sống chấm dứt bằng cái chết. Tất cả sự tồn sinh trên thế gian đều do sinh mà có, bị già ám ảnh, bị bệnh tật tấn công thình lình, và bị cái chết đánh ngã gục.

Như núi đá khổng lồ
Lớn rộng tới trời cao
Tiến đến từ mọi phía

Nghiền nát mọi sinh loài
Già chết nghiền nát hetá
Sát lợi, Bà-la-môn
Thương gia người công nghệ
Tiện dân và hốt rác
Nát hết chẳng chừa ai
Dù tượng quân, xa quân
Bộ quân hay chú thuật
Dù đem cả tài sản
Không đánh được tử thần. (*S. i, 102*)

Như vậy là cách tưởng đến cái chết: "như sự phá sản mọi sự nghiệp" bằng cách định nghĩa cái chết là vố phá sản cuối cùng của mọi thành công trên đời.

16. 3) Bằng cách so sánh là so sánh mình với những kẻ khác. Ở đây, chết cần được tưởng bằng cách so sánh theo 7 hạng: so với hạng người có danh vọng lớn, công đức lớn, sức mạnh lớn, thần thông lớn, trí tuệ lớn, với Độc giác và với Chư Phật. So sánh như thế nào?

17. Mặc dù những vị như *Mahàsammata, Mandhàtu, Mahàsudassa, Dakasenki, Nisi* v.v... Thật nổi tiếng vĩ đại có đông đồ chúng, tài sản khổng lồ, thế mà cuối cùng cái chết cũng tóm lấy họ không thể tránh thoát, vậy thì làm sao cuối cùng cái chết lại không đuổi kịp ta?

Cái chết cần được tưởng niệm như vậy, bằng cách tự ví với những người có danh vọng lớn.

18. Thế nào là so với người có công đức lớn?

Jotika, Jotila, Ugga
Nandaka và Punnaka
Cùng với những người khác
Thế gian đều bảo rằng
Họ rất nhiều công đức
Vậy mà họ cũng chết
Huống những kẻ như ta

Như vậy là tưởng cái chết bằng cách so với những người có công đức lớn.

19. Thế nào là bằng cách so với người có sức mạnh?

Vàsudava, Baladeva,
Bhìnasona, Yuddhitthila.

Và các Cànura người vật tay
Đều ở dưới năng lực của tử thần
Họ nổi tiếng khắp thế giới
Là do sức mạnh hùng vĩ
Nhưng họ cũng đi đến cái chết
Huống những người như ta?

Cái chết nên được tưởng niệm như vậy bằng cách so với những người có sức mạnh.

20. Thế nào là so sánh với những người có thần thông?

Vị thứ hai trong số chư đại đệ tử
Vị thần thông đệ nhứt
Người với đầu ngón chân cái
Lấy được cả lâu vojayanta
Ngay cả người ấy nữa
Với năng lực thần thông
Vẫn rơi hàm thần chết
Như nai vào hàm sư tử
Huống chi đến hạng tôi?

Cái chết nên được tưởng niệm như vậy bằng cách so với những người có thần thông lớn.

21. Thế nào là so với người có trí tuệ lớn?

Thứ nhất trong hai đại đệ tử
Bậc trí tuệ siêu quần
Mà trừ Đức Thế tôn ra
Không ai bằng phần mười sáu.
Nhưng dù tuệ căn lớn
Như của Xá lợi phất
Ngài cũng phải rơi vào
Năng lực của tử thần
Nói gì đến như tôi?

Cái chết cần được tưởng niệm bằng cách so với những bậc có trí tuệ lớn như trên.

22. Thế nào là bằng cách so với các bậc Độc giác? Ngay các vị nhờ sức mạnh của tự tri kiến mình và tự tinh tấn lực của mình, phá tan được tất cả giặc phiền não nhiễm ô và tự mình đạt giác ngộ, những bậc có thể đứng

vững một mình như cái sừng tê giác, vẫn không thoát khỏi chết. Vậy làm sao ta lại có thể thoát được?

23. Thế nào là so với những đức Phật toàn giác? Ngay cả đức Thế tôn, mà sắc thân được trang hoàng bằng ba mươi hai đại nhân tướng và tám mươi tướng phụ (xem *M. Kinh số 91*, và *D. Kinh 30*), mà pháp thân đã viên mãn về giới uẩn, định uẩn, tuệ uẩn, giải thoát uẩn, giải thoát tri kiến uẩn, thanh tịnh về mọi phương diện, đấng siêu việt về danh xưng, về công đức, về hùng lực, về thần thông, về trí tuệ, đấng không có ai sánh bằng, đấng ngang bằng với những đấng không ai sanh bằng, đấng không hai, đấng viên mãn giác ngộ- ngay đến Ngài cũng thình lình bị dập tắt bởi trận mưa lũ của cái chết, như một đống lửa lớn bị dập tắt bởi một trận mưa lũ.

24. Khi hành giả tưởng niệm cái chết bằng cách tự ví với những người khác, những người có danh xưng lớn, v.v... Dưới ánh sáng của tính phổ quát của cái chết, nghĩ rằng "Cái chết sẽ đến với ta như sẽ đến với những con người đặc biệt kia", thì khi ấy đề mục quán của hành giả đi đến cận hành định.

Đó là cách tưởng niệm cái chết bằng cách so sánh.

25. 4) Về sự san sẻ thân xác với nhiều chúng sanh: Cái thân này được nhiều chúng sinh cộng trú. Trước hết, nó được chia sẻ cho 80 gia đình sâu bọ. Nơi thân này, có các loại chúng sinh sống bám vào lớp da ngoài, lấy da ngoài làm thức ăn, có những chúng sinh sống bám vào lớp da trong, lấy da trong làm thức ăn, những chúng sinh sống bám vào thịt, lấy thịt làm thức ăn, những chúng sinh sống bám vào gân, lấy gân làm thức ăn, những chúng sinh sống bám vào xương, lấy xương làm thực phẩm, những chúng sinh sống bám vào tuỷ, lấy tuỷ làm thực phẩm. Và tại đấy chúng sinh già, chết, bài tiết phẩn tiểu, thân thể là nhà bảo sanh của chúng, là dưỡng đường của chúng, nghĩa địa của chúng, chỗ đại tiện, tiểu tiện của chúng. Thân thể cũng có thể đi đến chết chóc vì một cuộc nổi loạn của những sâu bọ này. Không những thân này được san sẻ với tám mươi gia đình sâu bọ, mà còn san sẻ với hàng trăm thứ bịnh nội thương và nhiều nguyên nhân gây ra chết chóc từ bên ngoài như rắn rết, bò cạp, v.v...

26. Như một cái mục tiêu dựng lên ở ngã tư đường thì tên nhọn, cọc nhọn, đá, v.v... Bay tới từ mọi phía và trúng nhằm nó, cũng thế mọi thứ tai nạn giáng trên thân thể, và nó có thể đi đến chết chóc do những tai nạn này. Bởi vậy đức Thế tôn nói: "Ở đây, này các tỷ kheo, khi ngày tàn đêm xuống, một tỷ kheo suy nghĩ như sau: ta có thể lâm vào chết chóc bằng nhiều cách.

Một con rắn có thể mổ ta, hoặc một con bò cạp hay con rết có thể đốt ta. Ta có thể chết vì lý do ấy, hoặc ta có thể vấp ngã, hoặc ta có thể chết vì trúng thực, vì mật bị đảo lộn, vì đàm bị đảo lộn, vì phong bị đảo lộn, làm khô những khớp xương của ta như dao nhọn". (*A. iii, 306*)

Đó là cách tưởng niệm cái chết bằng cách tưởng thân xác là chỗ ở của nhiều chúng sinh cộng trú.

27. 5) Về sự mong manh của đời sống: sự sống này bất lực và mong manh. Và đời sống con người gắn liền với hơi thở, gắn liền với những uy nghi đi đứng nằm ngồi, gắn liền với lạnh và nóng, gắn liền với tứ đại, gắn liền với thức ăn.

28. Sự sống chỉ xảy ra khi hơi thở vào và hơi thở ra có đều đặn. Nhưng khi hơi gió trong lỗ mũi đã đi ra mà không vào lại, và khi nó đi vào mà không ra lại, thì khi ấy một con người được kể là đã chết.

Sự sống cũng chỉ có, khi bốn uy nghi được điều hoà, khi một trong bốn uy nghi trội hẳn ba cái kia, thì sự sống bị gián đoạn.

Sự sống cũng chỉ có khi nóng lạnh điều hoà. Khi quá nóng hoặc quá lạnh thì con người không thể sống.

Sự sống cũng chỉ xảy đến khi bốn đại điều hoà. Nhưng với sự rối loạn của địa đại, ngay cả một người mạnh cũng có thể chết nếu thân thể trở nên cứng đờ, hoặc bị rối loạn một trong bốn đại khởi từ thuỷ đại, nếu thân thể trở nên mềm nhũn và thối vì tiêu chảy v.v... Hay nếu thân bị một cơn sốt hoành hành, hay nếu nó bị cắt đứt những đường gân nối các khớp xương (xem Ch. XI, 102)

Và sự sống cũng chỉ xảy ra nơi một người được thực phẩm đúng thời, nếu không được ăn, thì hết sống.

Đây là cách tưởng chết trong sự mong manh của đời sống.

29. 6) Vô tướng: nghĩa là không định đoạt được (bất định). Nghĩa là cái chết không thể đoán trước được. Với tất cả chúng sanh thì:

Tuổi thọ, bệnh tật, thời gian, nơi chốn
Thân xác này được đặt xuống số phận;
Thế gian không bao giờ biết được những điều này
Không có dấu hiệu gì báo trước những sự kiện ấy.

30. Ở đây, trước hết **thọ** mạng không có tướng vì không thể định đoạt những điều sau: phải sống chừng ấy thời gian, không nhiều hơn. Vì hữu tình chết vào nhiều giai đoạn khi còn là bào thai, vào giai đoạn như sữa đông (*kalala*) vào giai đoạn *abbuda, pessi, ghana*, vào lúc một tháng, hai

tháng, ba tháng, bốn tháng, năm tháng, mười tháng, và vào lúc ra khỏi bụng mẹ. Sau đó hoặc chúng chết trước năm mươi tuổi hoặc sau năm mươi tuổi.

31. **Bệnh** không có tướng vì không thể định như sau: các hữu tình chỉ chết vì bệnh này, không chết vì bệnh nào khác. Chúng sinh thường chết vì đủ thứ bệnh khởi từ bệnh mắt, tai.... (xem *A. v, 110*)

32. **Thời gian** không có tướng vì không thể định đoạt rằng ta phải chết vào lúc này, không vào lúc nào khác. Vì các hữu tình có thể chết bất cứ vào thời khoảng nào, sáng hay trưa v.v...

33. Nơi chốn thân xác sẽ được đặt xuống cũng không có tướng, bởi vì không thể định rằng, khi người ta chết, chúng phải để thây của chúng nằm xuống tại chỗ này, không chỗ nào khác. Vì người sinh trong làng có thể chết để thây ở ngoài làng, người sinh ngoài làng, có thể chết để thây trong làng. Cũng thế, có kẻ sinh ra trên nước mà chết để thây trên đất, có kẻ sinh ra trên đất, chết để thân trên nước. Tương tự nhiều cách.

34. Số phận cũng không tướng vì không thể định rằng một kẻ chết chỗ kia phải tái sinh tại chỗ này. Vì có người chết từ thiên giới mà tái sinh ở cõi người, có người chết ở nhân gian mà tái sinh ở cõi trời v.v... Và với cách ấy thế giới xoay vần, chúng sinh xoay chuyển trong năm sanh thú (cõi) như con bò được gắn vào một cái máy.

Đây là tưởng đến cái chết vô tướng

35. 7. Giới hạn của đời người: cõi người ngày nay có giới hạn ngắn ngủi. Một người sống lâu cũng chỉ sống trên dưới một trăm tuổi. Do đó đức Thế tôn nói: "Này các tỷ kheo, đời người ngắn ngủi. Có đời sống mới phải đi đến, có các nghiệp thiện phải làm, có đời phạm hạnh phải được sống. Đối với cái gì đã sinh ra, không có chuyện không chết. Người nào sống lâu cũng chỉ sống trên dưới một trăm năm.

Loài người thọ mạng ngắn
Bậc trí phải âu lo
Lữa cháy đầu, hãy sống
Tử vong rồi phải đến (*S. i. 108*)

Đức Thế tôn lại nói: "Hỡi các tỷ kheo, ngày xưa có một bậc đạo sư tên *Araka*.." (*A. iv. 136*) toàn thể kinh này cần được dẫn với bảy ví dụ.

36. Và Phật còn dạy thêm: "Này có Tỳ kheo, khi một Tỳ kheo tu tập niệm chết như sau: Mong rằng ta sống ngày và đêm tác ý đến lời dạy của Thế tôn như vậy ta đã làm nhiều". Một vị khác: "Mong rằng ta sống trọn ngày tác ý đến lời dạy của Thế tôn. Như vậy ta đã làm nhiều". Một vị khác

nữa: "Mong rằng trong thời gian một bữa ăn, ta sống tác ý đến lời dạy của Thế tôn. Như vậy ta đã làm nhiều". Và một vị nữa tu tập niệm chết như sau: "Mong rằng ta sống trong khoảng thời gian nhai và nuốt bốn năm miếng, tác ý đến lời dạy của Thế tôn. Như vậy ta đã làm nhiều". Đây là những tỷ kheo trú phóng dật, giải đãi tu tập niệm chết để phá trừ lậu hoặc.

37 "Và này các tỷ kheo, khi một tỷ kheo tu tập niệm chết như sau: Mong rằng ta sống thời gian nhai nuốt một miếng ăn, tác ý đến lời dạy của Thế tôn, như vậy ta đã làm nhiều". Khi một tỷ kheo tu tập niệm chết như sau: "Mong rằng ta sống khoảng thời gian hơi thở vào ra, hay trong khoảng thời gian hơi thở ra vào, tác ý đến lời dạy của Thế Tôn, như vậy ta đã làm nhiều". Đây gọi là những tỷ kheo trú trong tinh cần, sắc bén tu tập niệm chết để đoạn diệt các lậu hoặc". (*A. iii. 305-6*)

38. Cuộc đời quả thật ngắn ngủi đến độ không chắc nó có kéo dài trong khoảng kịp nhai nuốt bốn hay năm miếng.

Đây là niệm chết bằng cách tưởng đến thời khắc ngắn ngủi.

39. 8) Về tánh cách ngắn ngủi trong sát-na: Nói cho cùng, đời sống chúng sanh vô cùng ngắn ngủi chỉ trong khoảng một niệm. Như cái bánh xe, khi lăn chỉ lăn trên một điểm và khi nghỉ cũng chỉ nghỉ trên một điểm (điểm tiếp giáp với mặt đất), cũng thế, đời sống của chúng sinh chỉ kéo dài trong khoảng một niệm. Khi niệm ấy qua đi, chúng sinh ấy được coi như đã chấm dứt, như lời trích dẫn sau đây: "Trong một niệm quá khứ nó đã sống, khi ấy nó không có mặt trong hiện tại, mà cũng không có trong vị lai. Trong một niệm vị lai nó sẽ sống, khi ấy nói không có mặt trong hiện tại hay quá khứ. Và trong niệm hiện tại, nó đang sống, thì nó không có mặt trong quá khứ hay vị lai.

"Sự sống con người, lạc khổ,
Chỉ những thứ này
Họp lại trong một niệm thoáng qua
Các uẩn đã diệt của những
Người đã chết hay còn sống
Đều giống nhau, một đi không trở lại
Không có thế giới sanh
Nếu ý thức không sanh
Khi ý thức có mặt,
Thì thế giới tồn tại
Khi ý thức tan rã,

Thế giới chết;
Theo ý nghĩa tuyệt đối
Là như vậy".

Trên đây là niệm chết theo nghĩa sự ngắn ngủi trong sát na.

Kết Luận

40. Khi hành giả tưởng niệm bằng một trong tám cách nói trên, tâm vị ấy đạt được chánh niệm an trú với chết là đối tượng, những triền cái bị áp đảo, và những thiền chi xuất hiện.

Nhưng vì đối tượng ở đây là những trạng thái mang tính chất cá biệt và sẽ làm khởi dậy ý thức cấp bách, nên thiền này không đạt đến định an chỉ mà chỉ đến định cận hành. Bây giờ, với sự tu tập đặc biệt, thiền siêu thế và các thiền vô sắc thứ hai và thứ tư có thể đạt đến định ngay cả với những trạng thái có tính chất cá biệt. Vì thiền siêu thế đạt định nhờ thiền tu dần dần các thanh tịnh, còn các thiền vô sắc thì đạt định nhờ vượt qua đối tượng (xem Chương X) vì ở đây, trong hai thiền vô sắc, chỉ có sự vượt qua đối tượng thiền đã đạt định. Nhưng ở đây, trong tưởng về cái chết thuộc về thế gian, thì không cả hai thứ kể trên bởi thế chỉ đạt định cận hành. Và cận hành định ấy được gọi là "tư tưởng" vì được khởi lên từ phương pháp ấy.

41. Một tỷ kheo niệm chết luôn luôn tinh cần tinh tấn. Vị ấy được sự không tham luyến đối với bất cứ loại hiện hữu nào. Vị ấy chinh phục được sự bám víu vào đời sống. Vị ấy thống trách ác pháp và tránh tích trữ nhiều. Vị ấy không bị cấu uế của lòng tham bốn vật dụng. Vô thường tưởng dần dần phát triển trong tâm vị ấy, và theo sau đó là tưởng về khổ và vô ngã. Trong khi những chúng sinh chưa tu tập tư tưởng thường là nạn nhân của hãi hùng, kinh sợ, bối rối vào lúc chết, như thể thình lình bị dã thú vồ, bị ma quỷ bắt, rắn mổ, kẻ cướp hay sát nhân sấn tới, thì người tu tập niệm chết ngược lại chết một cách tỉnh giác không vọng tưởng, vô uý, không rơi vào bất cứ một tình trạng nào như trên. Và cho dù không đạt đến bất tử ngay trong hiện tại, ít ra vị ấy cũng hướng đến một cõi tốt đẹp khi thân hoại mạng chung.

Người thực sự có trí
Thì công việc thường xuyên
Là tưởng niệm cái chết
Có năng lực phi thường

Trên đây là đoạn nói về niệm chết với giải thích chi tiết.

Thân Hành Niệm

42. Bây giờ đến phần mô tả sự tu tập thân hành niệm kể như đề mục thiền, một pháp tu chưa hề được công bố trước khi Đấng Đại Giác xuất hiện, vượt ngoài lãnh vực của ngoại đạo. Pháp môn ấy đã được đức Thế tôn ca tụng bằng nhiều cách, trong nhiều kinh như: "Này các tỷ kheo, có một pháp này, được tu tập, được làm cho sung mãn đưa đến cảm hứng lớn, lợi ích lớn, an ổn lớn khỏi các khổ ách, chánh niệm tỉnh giác, đưa đến chứng đắc tri kiến, đưa đến hiện tại lạc trú, đưa đến chứng ngộ minh và giải thoát. Một pháp ấy là gì? Chính là thân hành niệm". (*A i, 43*). Và: "Hỡi các tỷ kheo, ai thưởng thức thân hành niệm người ấy nếm vị bất tử, ai không thưởng thức thân hành niệm người ấy không được nếm vị bất tử". Trong quá khứ, những ai đã nếm vị bất tử đều đã thưởng thức thân hành niệm. Những ai đã được pháp thân hành niệm, chính họ đã tìm thấy bất tử" (*A. i, 45*). Pháp này đã được mô tả trong 14 phần trong đoạn kinh bắt đầu như sau: "Này các tỷ kheo, thế nào là thân hành niệm được tu tập, được làm cho sung mãn có quả báo lớn, có lợi lạc lớn? Ở đây, này tỳ kheo, vị tỷ kheo đi đến khu rừng..." (*M. iii, 89*) Mười bốn chương đó là những chương nói về hơi thở, về thế ngồi, về các loại tỉnh giác, về pháp quán bất tịnh, quán tứ đại, và về chín pháp quán tử thi trên nghĩa địa.

43. Ở đây, ba đoạn nói về thế ngồi, về bốn loại tỉnh giác và về quán tứ đại, thuộc tuệ. Chín đoạn về quán nghĩa địa đề cập đến giai đoạn đặc biệt của tuệ gọi là quán nguy hiểm. Và bất cứ sự tu tập định nào đối với thi thể phình trương, v.v... Bao hàm ở đây, đều được giải thích trong phần Quán Bất Tịnh (chương VI). Vậy chỉ còn hai đoạn thuộc định là đoạn nói về hơi thở và sự hướng tâm đến vẻ gớm ghiếc (quán bất tịnh). Trong hai đoạn này, đoạn nói về hơi thở là một niệm đề mục thiền định riêng, gọi là **Niệm Hơi Thở**.

Kinh Văn

44. Những gì ở đây muốn nói về thân hành niệm, chính là 32 uế vật. Đề này được gọi là sự hướng tâm đến vẻ gớm ghiếc của thân thể như sau: "Lại nữa, này các tỷ kheo, một vị tỷ kheo quán sát thân này, từ dưới bàn chân trở lên cho đến đỉnh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh sai biệt. Trong thân này, đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tuỷ, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, phân, mật, đàm, niêm dịch, mủ, máu, mồ hôi, mỡ nước mắt, mỡ da, nước

miếng, nước mũi, nước ở khớp xương, nước tiểu". (*M. iii, 90*). Não dược bao gồm trong tuỷ, nên đây ta chỉ thấy có 31 vật.

45. Sau đây là mô tả sự tu tập dần dần bằng một luận giải về bản kinh.

Giải Thích danh từ

Thân này: là cái thân làm bằng bốn đại chủng này. **Dưới từ bàn chân trở lên**: từ các gót chân trở lên. **Trên cho đến đỉnh tóc xuống**; từ phần cao nhất của ngọn tóc đi xuống. **Bao bọc bởi da**: toàn thể xung quanh được kết thúc bằng da. **Chứa đầy những vật bất tịnh sai biệt**: vị ấy quán sát thân này đầy những bất tịnh thuộc đủ loại bắt đầu là tóc. Quán như thế nào? "Trong thân này, có tóc, lông, nước tiểu".

46. Ở đây, có nghĩa là được tìm thấy ở đấy. **Trong thân này**, là cái được diễn tả như sau: "Dưới từ bàn chân trở lên, trên từ đỉnh tóc trở xuống, và được bao bọc bởi da, là chứa đầy những vật bất tịnh sai biệt". **Thân**: "cái xác. Xác người được gọi là thân (*kàaya*) vì đó là nơi tập hợp những dơ uế, vì những vật xấu xa (*kucchita*) như tóc, v.v... Và trăm thứ bệnh khởi đầu là bệnh về mắt, đều do thân làm nguồn gốc (*àya*). **Tóc, lông**: Những vật này khởi đầu bằng tóc, lông gọi là 32 uế vật. Câu văn ở đây cần được hiểu như sau: "Trong thân này có tóc, trong thân này có lông".

47. Khắp thân thể hơn một thước này, từ gót chân trở lên từ đỉnh tóc trở xuống, và từ khắp nơi trên da, không ai đã từng tìm được một chút gì đẹp đẽ, dù chỉ bằng hạt bụi, chẳng hạn chút ngọc trai, ngọc bích, pha lên, xa cừ, trái lại, chỉ tìm thấy đủ thứ hôi hám ghê tởm bất tịnh là tóc, lông... Nước tiểu".

Trên đây là luận giải về kinh văn.

Sự Tu Tập

48. Một thiện nam tử muốn tu tập đề mục thiền này phải đi đến một thiện tri thức như đã mô tả (Chương III, đoạn 61-73) để học pháp môn ấy. Và bậc thầy nào chỉ dẫn cách tu cho vị ấy cần bảo vị ấy bảy điều thiện xảo trong việc tu học và mười điều tốt đẹp trong sự chú ý.

Bảy Thiện Xảo Trong Sự Học

Ở đây, bảy thiện xảo trong tu học cần được nói rõ như sau: (1) thuộc lòng trên ngôn từ, (2) thuộc lòng trong tâm, (3) biết rõ màu sắc, (4) hình dáng, (5) phương hướng, (6) định xứ (7) giới hạn.

49. 1) Đề mục quán này cốt chú ý đến khía cạnh ghê tởm. Dù hành giả có là Tam Tạng pháp sư đi nữa, sự thuộc lòng từ ngữ vẫn phải học khi bắt

đầu chú ý đến đề mục. Vì đề mục chỉ trở thành rõ rệt cho vị ấy nhờ học thuộc lòng, như đối với hai vị thượng toạ học đề mục này với trưởng lão *Mahadeeva* ở xứ đồi (*Malaya*). Khi hai vị này xin Trưởng lão một đề mục thiền quán, Trưởng lão đã cho bản văn 32 uế vật, bảo: "Hãy học chỉ một cái này trong bốn tháng". Mặc dù hai vị này người thì thông hai tạng, người thông ba tạng, vậy mà bốn tháng sau họ mới chứng quả dự lưu nhờ tụng đọc và hiểu rõ bản văn. Bởi thế, bậc thầy khi giảng đề mục thiền cần phải bảo môn đệ tụng đọc cho thuộc trước.

50. Khi học, nên chia từng nhóm năm "tóc, lông". Và sau khi đọc "tóc, lông, móng, răng, da". Hãy đọc ngược lại" da, răng, móng, lông, tóc".

51. Kế đến với nhóm năm kế tiếp, sau khi đọc "thịt, gân, xương, tuỷ thận" vị ấy phải đọc ngược lại "thận, tuỷ, xương, gân, thịt".

52. Kế tiếp, với nhóm năm "phổi v.v... Sau khi đọc tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi ", vị ấy phải đọc ngược lại là " Phổi, lá lách, hoành cách mô, gan, tim, thận, tủy, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông, tóc".

53. Kế tiếp, với nhóm năm "não..." sau khi đọc "ruột non, ruột già, màng ruột, phân, não". Hành giả đọc ngược chiều "não, phân, màng ruột, ruột già, ruột non, phổi, lá lách, hoành cách mô, gan, tim, thận, tuỷ, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông, tóc".

54. Kế tiếp với nhóm sáu "mỡ.." sau khi đọc: "mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ" hành giả đọc ngược chiều: "mỡ, mồhôi, máu, mủ, đàm, mật não, phân, màng ruột, ruột già, ruột non, phổi lá lách, hoành cách mô, gan, tim, thận, tuỷ, xương, gân, thịt, da, răng, móng, lông, tóc".

55. Kế tiếp, với nhóm sáu: "nước tiểu..." sau khi đọc: "nước mắt, nước mũi, nước miếng(bọt), nước mủ, nước khớp xương, nước tiểu". Hành giả đọc ngược chiều "nước tiểu, nước khớp xương, nước mủ, nước bọt, nước mũi, nước mắt, mỡ, mồhôi, máu, mủ, đàm mật, não, phân, màng ruột, ruột già, ruột non, phổi, lá lách, hoành cách mô, gan, tim, thận, tuỷ, xương, gân, thịt, da, răng, móng lông tóc.

56. Hành giả phải đọc thuộc lòng như vậy một trăm lần, ngàn lần, hay cả trăm ngàn lần. Vì chính nhờ đọc như vậy mà đề mục thiền định thành quen thuộc, tâm khỏi tán loạn, các phần trở nên rõ rệt như những ngón tay hay như những cọc hàng rào.

57. 2) Sự nhẩm đọc trong tâm cũng cần thiết như đọc ra tiếng, vì sự đọc thành tiếng là một điều kiện giúp cho sự thuộc lòng trong tâm, và sự nhẩm trong tâm là một điều kiện để thâm nhập tính chất bất tịnh.

58. 3) Về màu sắc: màu sắc tóc v.v... cần được định rõ.

4) Về hình dáng: hình dáng các vật ấy cũng thế, cần định rõ.

5) Phương hướng: trong thân này, từ rốn trở lên gọi là hướng trên, từ rốn trở xuống gọi là hướng dưới. Bởi thế phương hướng được định rõ như sau: "Phần này ở về hướng này".

6) Định xứ: chỗ ở nhất định của thân phần này hay khác cần định rõ như sau: phần này được an lập ở chỗ này.

59. 7) Giới hạn: có hai cách định giới hạn, là định giới hạn của phần ấy bằng cách nói rõ nó được giới hạn trên dưới, xung quanh bằng cái này. Hoặc định bằng cái khác với nó như: tóc không phải là lông, và lông không phải là tóc.

60. Khi dạy về thiện xảo trong sự học bằng bảy cách như thế, vị thầy nên biết trong những kinh nào đề mục thiền định này được giảng giải theo quan điểm bất tịnh, và trong kinh nào được giảng giải theo quan điểm bốn đại. Vì trong kinh Đại niệm xứ (*D. 22*) các phần được trình bày trên khía cạnh bất tịnh. Trong kinh Tượng Tích dụ (*M. 28*), kinh Giáo giới *Rahula* (*M. 62*) và Giới phân biệt (*M. 140*) các phần được trình bày dưới khiá cạnh tứ đại. Tuy nhiên trong kinh Thân hành niệm (*M. 119*), bốn thiền được giải thích liên hệ đến một vị mà đề mục thiền này đã xuất hiện với vị ấy như một ***Kasina*** màu sắc (xem Chương III). Ở đây khi giảng đề mục này là tứ đại, thì đó là thiền quán và khi giảng là bất tịnh thì đó là một đề mục về tịnh chỉ. Do đó ở đây bàn về nó như là một đề mục định.

Mười Thiện Xảo Về Sự Chú Tâm

61. Sau khi dạy bảy thiện xảo trong học tập, vị thầy cần nói về mười thiện xảo trong việc chú tâm như sau (1) về thứ tự, (2) không quá nhanh, (3) không quá chậm (4) tránh phân tâm, (5) vượt qua khái niệm, (6) về sự từ bỏ liên tục, (7) về định, (8-10) về ba bản kinh.

62. 1) Ở đây, **về thứ tự**: là từ khi bắt đầu học thuộc, cần phải chú ý theo dõi thứ tự không bỏ sót. Khi một người không giỏi leo trèo lên một cái thang có ba mươi hai nấc mà cứ leo hai nấc một, thì thân thể vị ấy sẽ mệt mỏi và phải té trước khi tới đỉnh, cũng thế, một người chú tâm trên 32 phần mà bỏ sót thì tâm sẽ mệt mỏi và không hoàn tất sự tu tập, vì vị ấy không đạt được sự thoả mãn cần phải đạt nhờ tu tập thành công.

63. 2) Khi chú tâm trên đề mục thiền này bằng cách theo dõi thứ tự từng nhóm, hành giả không nên làm **quá nhanh**. Vì cũng như người khởi hành cuộc hành trình ba dặm, dù vị ấy đã đi về cả trăm lần một cách mau

chóng song nếu không chú ý những khúc quanh c`ần tránh ho?c phải theo, thì vị ấy vẫn cứ phải hỏi cách làm sao để đến đích. Cũng vậy, khi thi`ền giả chú tâm đến đ`ềmục, đ`ềmục vẫn không trở nên rõ rệt hoặc đem lại sự phân minh nào. Bởi vậy, hành giả không nên chú tâm đ`ềmục quá nhanh.

64. 3) Ngược lại, cũng không **quá chậm**. Ví như một người muốn đi một cuộc hành trình ba dặm đường trong một ngày, mà dọc đường, vị ấy cứ lang thang thơ thẩn trong rừng cây, hốc đá, ao h`ồ, v.v... Thì không thể hoàn tất cuộc hành trình trong một ngày mà phải hai ba ngày mới đến đích, cũng vậy, nếu hành giả chú tâm quá lâu trên đ`ềmục, vị ấy không đến được cùng đích, và không thể làm cho đ`ềmục trở nên rõ rệt.

65. 4) **Tránh phân tâm**: Hành giả phải tránh đi ra ngoài đ`ềmục thi`ền và để tâm bị phân tán trong những đối tượng bên ngoài. Vì cũng như một người đi trên đường dốc đứng chỉ rông bằng bàn chân, mà cứ nhìn dáo dác khắp nơi không để ý từng bước một, thì có thể té xuống vực sâu trăm trượng bên dưới. Cũng vậy khi hành giả tán tâm ra ngoài đ`ềmục, thì việc thi`ền định bị thối thất.

66. 5) **V`ềsự vượt qua khái niệm**: khái niệm danh từ, bắt đ`ầu bằng "tóc, lông" c`ần phải được vượt qua, và ý thức c`ần được an trú ở khía cạnh "bất tịnh" ghê tởm của nó. Vì cũng như một người tìm ra lỗ nước trong rừng vào mùa đại hạn, treo tại đó một cái gì làm dấu như một tàu dừa, để người ta đến tắm, uống nước nhờ sự chỉ dẫn của dấu hiệu. Nhưng khi con đường đã trở nên quá rõ nhờ sự đi lại thường xuyên, thì không c`ần gì đến dấu hiệu nữa, người ta cứ đến uống và tắm rửa khi c`ần. Cũng thế, tính cách đáng tởm đã hoá ra quá rõ trệt với hành giả trong lúc vị ấy chú tâm trên đối tượng nhờ phương tiện danh từ "tóc, lông" thì cuối cùng vị ấy phải vượt qua khái niệm, danh từ ấy, mà chỉ trú tâm trên khía cạnh bất tịnh thực sự mà thôi.

67. 6) **V`ềsự l`ần lượt loại bỏ**: Trong khi chú tâm, hành giả cuối cùng nên bỏ ra ngoài những ph`ần nào không hiện rõ. Khi một người mới tu tập chú tâm đến tóc, sự chú ý của vị ấy tiếp tục đi đến những ph`ần khác cho đến cuối cùng là nước tiểu r`ồi ngưng tại đấy, và khi hành giả chú tâm đến nước tiểu, sự chú tâm của vị ấy tiếp tục cho đến lúc trở lại tóc và ngưng tại đây. Trong khi vị ấy cứ tiếp tục chú tâm như vậy, thì một số ph`ần hiện rõ còn một số không rõ. Hành giả nên tiếp tục chú tâm trên những ph`ần hiện rõ cho đến khi có một cái rõ nhất, và khơi dậy sự xác định bằng cách chú tâm nhi`ều l`ần trên cùng một ph`ần đã hiện rõ như thế.

68. Ví như một thợ săn đang bắt một con khỉ sống trong một cụm rừng có ba mươi hai cây dừa, và vị ấy bắn mũi tên xuyên qua tàu dừa của cây đầu tiên và hét lên một tiếng, con khỉ cứ thế nhảy từ cây này qua cây khác cho tới khi nó tới cây cuối cùng, và khi thợ săn cũng bắn tên đến đó thì nó chạy ngược trở lại, đến cây đầu tiên, Sau nhiều lần bị theo dõi như vậy, cuối cùng con khỉ nhảy đến vịn vào tàu dừa của cây chặn giữa, và không nhảy nữa dù có bị tên bắn. Ở đây cũng vậy.

69. Ba mươi hai uế vật trong thân ví như 32 cây dừa. Con khỉ dụ cho tâm ý. Hành giả như người thợ săn. Tâm hành giả chú trên đối tượng của 32 phần ấy cũng như sự cư trú của con khỉ trong rừng với ba mươi hai cây dừa. Sự chú tâm của hành giả trên từng phần liên tục ví như con khỉ nhảy từ cây này sang cây khác cho đến cuối và trở lại. Trong khi chú tâm trên các phần ấy, một số hiện rõ một số không rõ. Hành giả liên tục hướng sự chú tâm vào những phần hiện rõ và bỏ ra ngoài những phần không rõ, cũng như con khỉ lúc bị săn đuổi nhảy lên từ chỗ có tiếng hét. Cuối cùng, hành giả chú tâm trên phần hiện rõ nhất trong hai phần còn lại, và nhờ vậy đắc định, cũng như con khỉ cuối cùng dừng lại trên một tàu dừa, bám lấy nó và không nhảy nữa dù có bị bắn.

70. Và đây là một ví dụ khác. Ví như có một người ăn đồ khất thực đi đến sống gần một khu làng có 32 nhà, và khi vị ấy được hai phần bố thí tại một nhà đầu tiên, vị ấy bỏ nhà gần đó, và hôm sau khi được ba phần bố thí tại nhà đầu tiên, vị ấy bỏ ra hai nhà kế tiếp, và ngày thứ ba vị xin được đầy bát tại nhà đầu tiên, bèn đi đến nhà ăn để ăn.

71. 32 uế vật cũng như khu làng có 32 nhà. Hành giả ví như người ăn đồ khất thực. Công việc chú ý ban sơ của vị ấy ví như hiền giả đi đến sống gần làng. Vị tiếp tục chú ý hai phần cuối cùng hiện rõ, bỏ ngoài những phần không rõ, giống như người khất thực được hai phần ăn tại nhà đầu tiên, bỏ ra ngoài một nhà, và ngày hôm sau người ấy được ba phần ăn tại nhà đầu tiên, bỏ ra ngoài hai nhà. Sự khơi dậy định bằng cách chú ý liên tục trên đối tượng hiện rõ nhất trong hai cái còn lại, giống như người khất thực xin được đầy bát tại nhà đầu tiên trong ngày thứ ba, rồi đến nhà để ăn.

72. 7) Về định: định từng phần một. Ở đây muốn nói, phải được hiểu là định phát sinh trong mỗi một phần.

73. 8-10) Về ba bản kinh: là những kinh về tăng thượng tâm, (chỉ cho thiền), về sự mát mẻ, và về những thiện xảo trong những giác chi, mục đích của chúng là liên kết tâm lực và định lực.

74. 8) Ở đây, bản kinh này nên hiểu là đề cập đến tăng thượng tâm: "Này các tỷ kheo, một tỷ kheo chuyên tu tập tăng thượng tâm thỉnh thoảng cần tác ý ba tướng. Thỉnh thoảng vị ấy nên tác ý tướng định, thỉnh thoảng vị ấy nên tác ý tướng tinh tấn, thỉnh thoảng nên tác ý tướng xả. Nếu một tỷ kheo tu tập tăng thượng tâm mà chỉ tác ý tướng định, thì tâm vị ấy dễ đi đến giải đãi. Nếu một tỷ kheo tu tập tăng thượng tâm mà chỉ tác ý tướng tinh tấn, thì khi ấy tâm vị ấy dễ đi đến trạo cử. Nếu một tỷ kheo tu tập tăng thượng tâm mà chỉ tác ý tướng xả, thì tâm vị ấy không có thể tập trung đúng mức để diệt trừ lậu hoặc. Nhưng này các tỷ kheo, một khi tỷ kheo muốn tu tập tăng thượng tâm mà cứ thỉnh thoảng tác ý tướng định, thỉnh thoảng tác ý tướng tinh tấn, tỉnh thoảng tác ý tướng xả, thì tâm vị ấy trở nên nhu nhuyễn, dễ sử dụng, trong sáng không dễ vỡ tan, đủ tập trung để diệt trừ lậu hoặc.

75. "Này các tỷ kheo, như một người thợ vàng thiện xảo hay đệ tử người thợ vàng sửa soạn lò bệ, đốt lò và đổ vào đấy vàng thô để luyện, thì vị ấy thỉnh thoảng thụt bể, thỉnh thoảng rưới nước, thỉnh thoảng ngồi canh chừng. Nếu người thợ vàng ấy chỉ có một bề thụt ống bệ, thì vàng sẽ nguội lạnh, và nếu chỉ ngồi nhìn mãi, thì vàng không được tôi luyện đúng mức. Nhưng nếu vị ấy thỉnh thoảng thụt bể, thỉnh thoảng rưới nước, thỉnh thoảng ngồi canh chừng, thì vàng sẽ trở nên nhu nhuyễn, dễ sử dụng, sáng không dễ vỡ, và vàng ấy trở nên dễ uốn nắn, muốn làm đồ trang sức như dây chuyền, vòng kiềng cổ đều làm được.

76 Cũng vậy, này tỷ kheo, có ba tướng mà tỷ kheo tu tập tăng thượng tâm cần phải thỉnh thoảng tác ý.. Thì tâm vị ấy trở nên nhu nhuyễn dễ sử dụng và tập trung đúng mức để diệt trừ lậu hoặc. Vị ấy đi đến khả năng chứng đắc bất cứ trạng thái nào có thể chứng đắc nhờ tuệ (*direct knowledge*) vị ấy mong muốn" (*A. i. 256*)

77. 9) Bản kinh này đề cập đến sự mát mẻ "Này các tỷ kheo, khi một tỷ kheo có sáu pháp, thì có thể đạt đến sự mát mẻ tối thượng. Gì là sáu pháp? Ở đây, này các tỷ kheo, khi tâm cần được chế ngự, vị ấy chế ngự tâm, Khi tâm cần được nỗi lực, vị ấy tinh tấn, khi tâm cần được khuyến khích, vị ấy khuyến khích, khi tâm cần được nhìn với xả, vị ấy nhìn tâm với xả. Vị ấy quyết định đạt đến tăng thượng tâm, vị ấy ái lạc niết bàn. Có sáu pháp này, một tỷ kheo có thể đạt được sự mát mẻ tối thượng". (*A. iii, 435*)

78. 10) Thiện xảo về các giác chi: xả được đề cập trong phần giải thích thiện xảo về định (Ch. IV, 51-57) trong đoạn bắt đầu "Này các tỷ kheo, khi

tâm đang giải đãi, thì không phải lúc để tu tập khinh an giác chi..." (*S.v, 113*)

79. Bởi thế thiền giả cần hiểu rõ bảy thiện xảo này trong việc học và mười thiện xảo trong việc chú tâm để học đề mục thiền định một cách thích nghi.

Khởi Sự Tu Tập

80. Nếu người học có thể ở trong cùng một tu viện với thầy, thì vị ấy không cần phải xin giải thích chi tiết nhưng sau khi vị ấy đã nắm vững đề mục và khởi sự tu tập thì có thể xin giải thích từng giai đoạn một đến khi đạt đến sự phân biệt rõ (*distinction*). Một người muốn đi sống nơi khác để tu tập thì lại khác. Vị ấy cần phải xin giảng giải đề mục một cách chi tiết như đã nói trên, và phải đảo qua đảo lại nhiều lần, giải tất cả nghi vấn. Vị ấy phải từ bỏ một trú xứ thuộc loại không thích hợp như đã tả ở phần biên xứ đất, để đến sống tại một trú xứ thích hợp, rồi vị ấy phải từ bỏ những chướng ngại nhỏ (Chương IV, đoạn 20) và khởi sự công việc chuẩn bị cho sự tác ý đến tướng bất tịnh.

32 Uế Vật: Bàn về chi tiết

81. Khi khởi sự, hành giả trước hết hãy nắm giữ học tướng ở đối tượng tóc. Cách nào? **Màu sắc** cần phải được định rõ trước hết bằng cách nhổ ra một hai sợi tóc đặt trên lòng bàn tay. Vị ấy cũng có thể nhìn tóc ở nơi chỗ hớt tóc hay trong một bát nước hay bát cháo. Nếu những sợi tóc vị ấy thấy là màu đen, trong lúc nhìn thấy, thì hãy nhớ trong tâm là "đen" nếu màu trắng thì nhớ là "trắng", nếu màu lẫn lôn, thì hãy nhớ màu nào nổi nhất. Và cũng như trường hợp tóc, tất cả năm món khởi từ tóc cần phải được nắm lấy tướng bằng sự nhìn như vậy.

82. Sau khi học được tướng như thế rồi, và (a) định rõ tất cả những **thân phần** khác theo màu sắc, hình dáng, phương hướng, định xứ, giới hạn của nó, hành giả kế đó (b) hãy định tính **ghê tởm** của nó bằng năm cách, là màu sắc, hình dáng, xuất xứ và chỗ ở của *nó (habitat and location*)

83. Sau này là giải thích về tất cả các thân phần theo thứ tự.

Tóc

(a) Trước hết tóc bình thường có màu đen, màu của hột *aritthaka* tươi. Về hình dáng, hình ống dài. Về phương hướng, chúng ở phía trên. Về xuất xứ của chúng, chúng ở trong lớp da sát lớp da bao bọc cái sọ, giới hạn về hai phía bởi hai vành tai, ở trước bằng cái trán, và ở sau bằng cái gáy. Về cách định giới ranh của nó, tóc có ranh ở dưới là bề mặt của chính những

chân tóc, được mắc dính vào đầu bằng cách vào sâu cỡ chừng bằng hạt thóc vào làn da trong bọc lấy cái sọ. Những sợi tóc có giới ranh phía trên là hư không, về xung quanh là tóc, không có hai sợi tóc cùng một nơi. Đây là định giới hạn của tóc bằng chính tóc. Tóc không phải là lông, lông không phải là tóc, cũng vậy tóc không phải lẫn lộn với 31 phần còn lại trong thân, tóc là một phần riêng biệt. Đây là cách định ranh giới bằng sự so sánh với các phần khác. Như vậy gọi là định nghĩa tóc về phương diện màu sắc v.v...

84. (b) Định nghĩa tóc về phương diện bất tịnh, đáng ghê tởm, theo sáu cách nghĩa là theo màu sắc, v.v... Là như sau. Tóc đáng tởm về màu sắc cũng như về hình dáng, mùi cũng như xuất xứ và chỗ ở của nó.

85. Vì khi thấy màu của một sợi tóc trong một bát cơm, người ta tởm và bảo "Cơm này có tóc! Hãy vứt sợi tóc đi!" Bởi vậy, nó đáng tởm về **màu sắc**. Cũng vậy khi người ta ăn cơm trong bóng tối ban đêm, người ta cũng lợm nếu có cảm giác ăn nhằm một sợi tóc, vậy là tóc càng đáng tởm về **hình dáng**.

86. Còn cái **mùi** tóc, nếu không bôi dầu thơm, tẩm nước hoa, v.v... thì lại càng tởm hơn, nhất là khi đốt cháy khét. Mặc dù tóc không đáng tởm một cách trực tiếp về phương diện màu sắc và hình dáng, thì cái mùi của nó cũng đáng tởm một cách trực tiếp. Như phân của đứa trẻ có màu vàng như nghệ, hình dáng như của nghệ, màu sắc và hình dáng này không có gì đáng tởm nên nói rằng về màu sắc không trực tiếp đáng tởm, song về cái mùi của phân thì đáng tởm một cách trực tiếp.

87. Nhưng cũng như rau mọc ở nương rãnh dơ dáy... Trong một làng đối với người đô thị văn minh thật đáng tởm và không thể dùng, tóc cũng đáng tởm vì nó mọc trên mảnh da gồm mủ, máu, phân, tiểu, mật, đàm v.v... Đây là khía cạnh đáng tởm của xuất xứ của tóc.

88. Và tóc mọc trên đống gồm 31 thứ bất tịnh kia cũng như nấm mọc từ một đống phân. Do bởi chúng mọc trong chỗ dơ dáy, tóc thật hoàn toàn khó ngửi cũng như rau mọc trên nghĩa địa, trên đống phân v.v... Như sen mọc trong lỗ cống. Đây là khía cạnh đáng tởm của xuất xứ.

***

89. Và cũng như trường hợp tóc, tính chất bất tịnh đáng tởm của tất cả các phần tử khác cũng cần được định rõ (b) theo năm cách là màu sắc, hình dáng, mùi, chỗ ở và xuất xứ. Tuy nhiên tất cả phải được định rõ từng cái một (a) do màu sắc hình dáng, phương hướng xuất xứ và giới hạn như sau:

Lông

90. Ở đây, trước hết, về màu sắc tự nhiên, thì lông không hoàn toàn đen như tóc, mà nâu đen. Về hình dáng, lông có hình rễ cây dừa với cái đầu cong xuống. Về phương hướng chúng gồm cả hai hướng. Về xuất xứ, trừ chỗ tóc đã mọc, và trừ lòng bàn tay, bàn chân, ngoài ra lông mọc ở phần lớn chỗ phần da còn lai bao bọc thân thể. Về giới hạn, lông được giới hạn bên dưới là chân lông, trên là hư không, và xung quanh là những lông khác. Không có hai sợi lông cùng mọc một chỗ. Đây là định giới hạn bằng cái đồng, nhưng sự định giới hạn bằng cái khác với nó, thì giống như trường hợp tóc.

[Ghi chú: hai câu cuối này được lập lại ý chót ở cuối đoạn mô tả mỗi phần. Chúng không được lập lại trong bản dịch Anh ngữ].

Móng

91. Móng là tên gọi chỉ hai mươi cái móng tay chân. Chúng đều có màu trắng. Về hình dáng, chúng có hình vảy cá. Về phương hướng thì móng chân ở hướng dưới, móng tay ở hướng trên. Vậy móng ở cả hai hướng. Về xuất xứ, chúng được gắn chặt trên lưng đầu các ngón tay, ngón chân. Về ranh giới, chúng được giới hạn ở hai phía bởi thịt của đầu ngón, phía trong bằng thịt của lưng ngón, phía ngoài và đầu ngón bằng hư không, và xung quanh bằng chính móng. Không có hai móng cùng nhau.

Răng

92. Có ba mươi hai cái răng khi một con người đầy đủ răng. Răng cũng màu trắng. Về hình dáng thì răng có nhiều hình dáng, trước hết, bốn cái răng giữa ở hàm dưới có hình hột bí sắp thành một hàng trông rất bén, hai cái răng ở hai bên chúng có một cái chân răng và một đầu nhọn và có hình hoa lài, và kế đó mỗi bên là một cái răng có hai chân răng và hai đầu nhọn và có dáng của cái càng xe (*waggon prop*) rồi đến mỗi bên hai cái răng có ba chân răng và ba đầu nhọn, rồi đến mỗi bên hai cái nữa với bốn cái chân răng và bốn đầu nhon. Hàm trên cũng thế. Về phương hướng, răng ở phần trên, Về xuất xứ răng được mắc vào xương hàm, Về ranh giới, thì rằng được giới hạn bằng bề mặt của chính những chân răng, những chân này được mắc vào xương quai hàm. Phía trên răng được giới hạn bằng hư không, và xung quanh bằng những răng khác.

Da

93. Da trong bao bọc toàn thân, da ngoài có màu nâu, đen hoặc vàng, nếu toàn thể da trên thân được gom lại thì chỉ còn bằng một cái hột xoài.

Do trong màu trắng, màu này rõ rệt nhất là khi lớp da ngoài bị trầy vì bỏng hay vì một cú đấm v.v...

94. Hình dáng của da chính là hình dáng của chính thân thể, nói gọn. Nhưng nếu nói chi tiết thì da các ngón chân giống hình cái kém con tằm trên lưng bàn chân, da có hình chiếc giày bít. Da của bắp chân có hình mo cau gói cơm bới, da ở trên vế có hình một đãy dài chứa đầy gạo lúa, da nơi mông đít có hình một miếng vải lọc nước đang chứa đầy nước, da trên lưng có hình cái lốt da thứ được căng trên tấm ván, da ở bụng có hình tấm da thú trải trên một chiếc đàn bầu, da trên ngực có hình gần như hình vuông, da ở hai cánh tay có hình tấm da thú trải trên cái đẩy đựng tên, da lưng bàn tay có hình cái hộp đựng dao cạo hay hộp đựng lược chải đầu, da các ngón tay có hình một cái cổ kiềng vòng quanh cuống họng, da mặt có hình dáng một cài tổ sâu bọ đầy những lỗ hổng, da đầu có hình dáng một cái đãy đựng bát.

95. Thiền giả khi phân biệt về da thì trước hết phải định rõ lớp da trong bao bọc cái mặt, ý thức tuần tự, tác ý ở khắp cái mặt khởi đầu bằng môi trên, kế đó, làn da trong của xương trán. Kế tiếp, hành giả cần định rõ da trong của cái đầu, tách rời da trong với xương sọ bằng cách để ý thức xen vào giữa xương sọ và da trong của đầu, như thế khi ta thọc tay vào khe hở giữa cái bao và cái bát đựng trong bao, kế tiếp, da trong của vai. Kế tiếp là da trong ở cánh tay mặt phía trước và sau, và tương tợ với da trong của cánh tay trái. Kế đó sau khi định rõ da trong của lưng, hành giả nên định rõ da trong của ống chân phải phía trước và sau, và da trong của ống chân trái cũng như vậy. Kế đó, da trong của hàm dưới kế tiếp da trong của cổ, hành giả chấm dứt khi tới môi dưới. Khi hành giả phân biệt một cách đại cương theo cách ấy, da cũng trở thành rõ rệt đối với hành giả.

96. Về phương hướng, da ở cả hai hướng. Về trú xứ, da bao bọc toàn thân. Về ranh giới, da được giới hạn ở dưới bằng mặt trong dính với thịt, và ở trên bằng hư không...

Thịt

97. Có chín trăm mảnh thịt. Về màu sắc, thịt toàn đỏ như màu hoa *kimsuka*. Về hình dáng, thịt ở bắp chân giống hình cơm gói trong mo cau. Thịt ở bắp vế có hình cái chày đá, ở mông thịt có hình dáng cái đáy lò. Thịt ở lưng có hình dáng một tảng đường thốt nốt. Thịt giữa hai xương sườn có hình dáng một lớp vôi hồ trét mỏng. Thịt ở ngực có dáng một cục đất sét

nặn thành một trái banh rồi nén xuống. Thịt ở hai cánh tay trên giống hình con chuột lớn gầy.

98. Khi phân biệt như vậy, thịt trở nên rõ rệt đối với hành giả. Về phương hướng, thịt ở cả hai hướng. Về trú xứ, thịt được trét khắp trên ba trăm cái xương. Về ranh giới, thịt có giới hạn ở phía dưới là tiết diện của nó gắn liền với tập thể xương, ở trên giới hạn bởi da, và xung quanh bởi những miếng thịt khác.

Gân

99. Có chín trăm cái gân. Về màu sắc, tất cả gân đều màu trắng. Về hình dáng, gân có nhiều hình dáng khác nhau. Vì sợi gân lớn liên kết thân hình lại thì khởi đầu từ phần phái trên của cái cổ và đi xuống phía trước, và năm sợi nữa đi xuống sau lưng, năm sợi qua phải và năm sợi qua trái. Và trong số những sợi gân liên kết bàn tay phải 5 sợi đi xuống phía trước tay và 5 phía lưng bàn tay. Cũng vậy đối với bàn tay trái. Trong những sợi gân nối liền bàn chân phải năm sợi xuống phía trước, năm sợi xuống phía lưng bàn chân... Cũng vậy với bàn chân trái. Như vậy có sáu mươi sợi gân lớn gọi là "những đường gân chống đỡ thân thể" đi từ cổ xuống và liên kết cơ thể lại, tất cả những gợi gân này đều có hình những đọt rau muống. Còn có những sợi khác rải rác khắp những thân phần khác nhưng nhỏ hơn sáu mươi sợi này. Cúng có hình dáng những sợi dây đàn. Lại có những sợi khác nhỏ hơn, hình dáng dây leo, và nhỏ hơn nữa hình sợi chỉ thô. Những sợi trên lưng bàn tay bàn chân có hình dáng những cái móng vuốt của con chim. Những sợi gân trong dầu có hình dáng cái lưới bao đầu trẻ. Còn ở lưng có hình dáng một cái lưới ướt trải ra để phơi. Những sợi gân còn lại, chạy dọc theo các thân phần, có hình dáng một cái áo bằng lưới mắc vào cơ thể.

100. Về phương hướng, gân ở hai hướng. Về trú xứ, gân nối liền tất cả những cái xương trong cơ thể lại với nhau. Về ranh giới, phía dưới gân được giới hạn bằng tiết diện của nó, được mắc vào ba trăm cái xương, và phía trên, gân được giới hạn bằng những phần tiếp xúc với thịt và da trong, xung quanh gân được giới hạn bằng những sợi gân khác.

Xương

101. Trừ 32 cái răng, xương gồm có sáu mươi bốn đốt xương tay, 64 đốt xương chân, 64 xương sụn phụ thuộc vào thịt, hai xương gót chân, ở mỗi ống chân có hai xương mắt cá, hai xương ống chân một xương đầu gối, một xương vế, hai xương háng, 18 xương sống, 24 xương sườn (12

đôi xương sườn), 14 xương ngực, một xương ức, 2 xương cổ, 2 xương bả vai, 2 xương cánh tay, 2 cặp xương cánh tay ngoài, 7 xương cổ, 2 xương hàm, 1 xương mũi, 2 xương mắt, 2 xương tai, 2 xương trán, 1 xương chẩm, 9 xương sinciput. Như vậy là đúng 300 xương. Về màu sắc, xương toàn trắng.

102. Về hình dáng, xương có hình thù khác nhau. Xương cùng của những ngón chân thì có hình dáng hột *kataka*. Những đốt xương kế tiếp những xương cùng ấy có hình hột mít, những xương ở gốc ngón chân có hình những cái trống nhỏ. Những cái xương ở trên lưng bàn chân có hình một bó cọng rau bị bầm, xương gót chân có hình hạt cau.

103. Những xương mắt cá có hình 2 hòn bi cột lại với nhau. Những xương đùi tại chỗ tựa của chúng trên xương mắt cá, nếu để cả da thì có hình chồi cây *sindi*, xương cùi chỏ có hình cây cung trẻ con chơi. Xương đùi lớn có hình cái lưng của một con rắn khô. Xương bánh chè có hình một khối bọt mà một mặt đã tan ra. Tại chỗ xương đùi tựa vào xương bánh chè, nó có hình dáng một cái sừng bò bị nhụt. Xương vế có hình dáng một cái rìu vụng đẽo. Chỗ xương vế dính liền với xương háng thì có hình dáng một trái banh. Trong xương háng, ở chỗ xương vế được gắn vào là hình dáng một trái *punnàga* bị cắt ở đầu.

104. Hai xương háng nếu cột lại với nhau, có dáng cái lò của thợ gốm để riêng từng cái một thì có dáng cái búa thợ rèn. Xương mông ở đầu mút có hình dáng cái mỏng con rắn lật ngược lại. Nó có 7, 8 lỗ hổng. Những đốt xương sống bên trong có hình dáng những ống bằng chì chồng lên nhau, bên ngoài cố dáng một chuỗi tràng hạt. Chúng có 2 hay 3 hàng những cái lòi ra nằm cạnh nhau giống như những cái răng cưa.

105. Trong số 24 xương sườn, những cái xương bất toàn có hình dáng những cây gươm cụt, còn những cái xương toàn vẹn có hình dáng những gây gươm nguyên lành. Nhìn chung cả bộ xương sườn, nó giống đôi cánh dang ra của một con gà trống màu trắng. 14 cái xương ngực có hình dáng của một cái khung xe cũ, xương ức có hình dáng cái muỗng. Những xương cổ có hình dáng những cán dao nhíp.

106. Những xương bả vai có hình dạng cái lưỡi cày ở Tích lan bị mòn một phía. Xương cánh tay trong có hình dáng cái cây dừa sinh đôi. Xương cườm tay có dáng những ống chì dính liền nhau. Xương lưng bàn tay có hình dáng một bó rau cọng bị bầm dập. Về những ngón tay thì xương ở

góc ngón có dạng những cái trống nhỏ, những xương giữa ngón có dáng những hột mít còn xương ở đầu ngón có dáng những hột *kataka*.

107. 7 xương cổ có hình dáng những vòng bằng cây tre xâu lại với nhau trên một cái gậy. Xương hàm dưới có dáng cái dụng cụ thợ rèn (*ring fastening*). Xương hàm trên có dáng cây dao róc mía. Xương ở 2 lỗ mắt và lỗ mũi có dáng những trái cau đã bỏ hột Xương trán có hình dáng cái chén làm bằng vỏ sò lật úp. Xương ở chỗ khăn bịt đầu được quấn ngang qua, ở phía trên xương bánh cong lên. Xương chẩm có dáng một trái dừa méo mó với đầu lủng lỗ.

108. Xương sinciput có dáng một cái dĩa làm bằng trái bầu khô khâu lại bằng những mũi kim may. Về phương hướng, chúng ở cả hai hướng. Về trú xứ, chúng ở khắp thân thể. Nhưng dặc biệt ở đây, xương đầu tựa trên xương cổ, xương cổ tựa trên xương sống, xương sống tựa trên xương mông, xương mông tựa trên xương vế, xương vế tựa trên xương đầu gối, xương đầu gối tựa trên xương ống chân, xương ống chân tựa trên xương mắt cá, xương mắt cả tựa trên xương bàn chân. Về ranh giới, xương được giới hạn bên trong bằng tuỷ, trên bằng thịt, đầu xương và chân xương bằng những cái xương khác.

Tủy

109. Đây là chất tuỷ ở trong xương. Về màu sắc tuỷ có màu trắng. Về hình dáng, tuỷ ở trong mỗi cái xương có hình dáng một cây mía thấm ướt độn vào ruột một ống tre. Tuỷ ở trong mỗi xương nhỏ có hình dáng một cây mía thấm ướt độn trong một cành tre. Về phương hướng, tuỷ nằm cả hai hướng. Về trú xứ, nó nằm ở trong xương. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi mặt trong của cái xương...

Thận

110. Đây là hai miếng thịt được nối lại bởi một đường duy nhất. Về màu sắc, thận có màu đỏ sẩm, màu của hột *pàlibaddhaka*. Về hình dáng, nó có dáng một cặp banh chơi của trẻ con hoặc dáng hai trái xoài dính vào một cái cọng duy nhất. Về phương hướng, nó ở hướng trên. Về trú xứ, nó nằm hai bên quả tim, được buộc bằng một sợi gân lớn xuất phát từ dưới cổ và tách ra làm hai sau khi đi một đoạn ngắn. Về ranh giới, thận được giới hạn bằng cái gì thuộc về thận...

Tim

111. Đây là khối thịt tim. Về màu sắc, nó có màu của cái lưng cuả cánh hoa sen đỏ. Về hình dáng, nó có hình một cái chậu hoa sen bỏ những cánh

ngoài r`ồi lật ngược lên. Phía ngoài nó láng, bên trong giống như mặt của một trái b`ầu *loofah*. Ở nơi người có trí tuệ, trái tim hơi rộng, nơi người không trí tuệ, nó chỉ mới là một cái ch`ồi. Bên trong có một lỗ hổng bằng hột ***punnàga*** ở đây một lượng máu bằng nửa ***pasata*** được cất chứa, với máu này làm điểm tựa, tâm đại và thức đại phát sinh.

112. Máu của người có tánh tham thì màu đỏ, tánh sân thì màu đen, tánh si thì giống như nước rửa thịt, máu ở nơi người có tánh suy nghĩ nhi`ều thì giống canh đậm màu, máu người có tánh tín nhi`ều gióng màu vàng hoa *kanikàra*, máu người tánh tuệ thì trong sáng, không vẩn đục, thu`ần tịnh như một viên ngọc rửa với nước trong sạch, và nó như chói sáng.

113. V`ềphương hướng, nó nằm ở hướng trên. V`ètrú xứ, nó ở giữa hai vú phía trong thân thể. V`êranh giới, tim được giới hạn bởi cái gì thuộc v`ề tim...

Gan

114. Đây là hai lá thịt. V`êmàu sắc, nó có màu nâu hơi đỏ. Màu như cái b`ềlưng không quá đỏ của những cánh hoa súng trắng. V`êhình dáng, nó có một góc hai đ`ầu giống như hình lá *kovitàra*. Nơi người ngu đ`ần, nó chỉ có một lá và lớn, nơi người có trí tuệ, có hai hay ba lá nhỏ. V`êphương hướng, gan ở phía trên. V`ètrú xứ gan ở bên mặt, phía trong kể từ hai vú. V`êranh giới nó được giới hạn bởi cái gì thuộc v`êgan.

Hoành Cách Mô

115. Đây là cái bao của thịt, g`ồm hai loại, đóng và không đóng. V`êmàu sắc, cả hai loại đ`ều màu trắng, màu như miếng giẻ mosselin. V`êhình dáng, nó có hình dáng của trú xứ nó. V`êphương hướng, hoành cách mô **đóng** được tìm thấy ở cái bọc ngoài tim và thận, hoành cách mô **không đóng** được tìm thấy bao bọc thịt dưới lớp da trong ở khắp cơ thể. V`êranh giới, nó được giới hạn ở dưới bởi thịt, trên bởi da trong và xung quanh bởi cái gì thuộc v`êhoành cách mô...

Lá Lách

116. Đây là miếng thịt giống cái lưỡi ở nơi bụng. V`êmàu sắc, nó có sắc xanh của hoa *niggundi*. V`êhình dáng, nó có dáng cái lưỡi trâu, to bằng bảy ngón tay. V`êphương hướng, nó ở phía trên. V`ètrú xứ, nó ở g`ần phía bụng trên, bên trái của tim, khi bị thương lòi lá lách ra, thì mạng sống của một sinh vật chấm dứt. V`êranh giới, nó được giới hạn bởi cái gì thuộc v`ề lá lách.

Phổi

117. Phổi được chia làm hai hoặc ba mảnh thịt. Về màu sắc, nó có màu đỏ, màu của trái sung chưa chín lắm. Về hình dáng, nó có hình một lát bánh dày được cắt không đều. Phía bên trong phổi lạt lẽo và thiếu chất dinh dưỡng, như một miếng rơm đã nhai rồi, bởi vì nó bị ảnh hưởng của sức nóng của hoả đại do nghiệp sanh, hoả này bốc lên mỗi khi có nhu cầu ăn uống. Về phương hướng, thì nó ở trên. Về trú xứ, nó được tìm thấy bên trong thân thể giữa hai vú, treo lơ lửng trên tim và gan, và che khuất hai cái này. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi cái gì thuộc về phổi...

Ruột

118. Đây là cái ống ruột được cuộn lại hai mươi mốt khúc dài 32 bàn tay đối với đàn ông, và 28 bàn tay đối với đàn bà. Về màu sắc, nó có màu trắng như hồ vôi trộn lẫn cát. Về hình dáng, nó giống như con rắn đứt đầu cuộn lại đặt trong một cái máng đầy cả máu. Về phương hướng, ruột ở cả hai hướng về trú xứ, ở phía trên nó được gắn liền với ống dẫn thức ăn, và dưới thì gắn liền với ống dẫn phân (hậu môn), như vậy ruột nằm trong thân thể suốt từ giới hạn yết hầu đến hậu môn. Về ranh giới, ruột được giới hạn bởi cái gì thuộc về ruột...

Trực Tràng

119. Đây là chỗ buộc chặt tại những nơi ruột cuộn lại. Về màu sắc, nó có màu trắng như rễ sen ăn được, và hình dáng cũng như những ngó sen ấy. Về phương hướng, nó ở cả hai hướng. Về trú xứ, nó được tìm thấy ở trong 21 cuộn ruột, như những sợi dây kết những vành dây thừng lại với nhau để chùi chân. Nó buộc những cuộn ruột lại với nhau để chúng khỏi tuột xuống khi người ta làm việc nặng với cày bừa v.v... Hệt như sợi dây nơi cái máy bừa đất buộc chặt tấm ván bừa đặt vào cái máy, mỗi khi máy được kéo đi trên ruộng để bừa đất, trước khi gieo lúa. Về ranh giới, trực tràng được giới hạn bởi những gì thuộc về trực tràng.

Bao Tử

120. Đây là những gì đã được ăn, uống, nhai, nếm và đang có mặt ở trong dạ dày. Về màu sắc, nó có màu của thức ăn đã được nuốt vào. Về hình dáng, nó có dáng một túi vải buộc lơi lỏng chứa cơm bên trong. Về phương hướng nó nằm hướng trên.

121. Về trú xứ, nó ở trong dạ dày. Cái được gọi dạ dày là một phần của màng ruột, nó giống như một tấm vải ướt dài được vặn hết nước ở hai đầu, ở giữa căng phồng lên với không khí bên trong. Bên ngoài dạ dày

láng lẩy, nhưng bên trong, nó giống cái bong bóng vải bị dơ vì gói cặn bả thịt, hoặc là giống bên trong của một cái vỏ trái mít thối. Đó là nơi những dòi trùng sống lúc nhúc như rừng: ba mươi hai gia đình những sán lãi như lãi kìm, lãi đũa v.v... Khi nào không có ăn uống gì vào, chúng nhảy lên kêu gào và vồ lấy thịt ở quả tim, còn khi có thức ăn uống được nuốt vào, thì chúng chờ đợi với những cái mồm ngóc lên, tranh nau giật lấy hai ba miếng nuốt xuống đầu tiên. Dạ dày vừa là nhà bảo sanh, vừa là nhà xí. Vừa là bệnh viện, và nghĩa trang của những con trùng này. Hệt như vào thời hạn hán, bỗng có một trận mưa, thì những gì được nước cuốn vào cống rãnh ở cổng của một khu làng hạ tiện, nghĩa là đủ thứ dơ dáy như nước tiểu, phân, những mảnh da, xương gân, cũng như đờm, dãi máu v.v... Những thứ ấy trộn lẫn với nhua cùng với bùn và nước đã được tụ ở đây, rồi hai ba ngày sau những quyến thuộc sâu bọ xuất hiện, những thứ ấy lên men, được hâm nóng bởi sức nóng mặt trời, nên sủi bọt lên trên, đen ngòm hôi hám và ghê tởm đến nỗi người ta không thể nào tới gần, hay nhìn vào đó, huống chi là ngửi và nếm. Cũng vậy, dạ dày là nơi mà đủ thứ thức ăn uống lọt vào sau khi được nghiền bởi cái chày răng, được đảo qua đảo lại bằng cái bàn tay của lưỡi, được làm dính vào nhau bằng đờm và nước miếng, lúc đó nó đã mất hết màu sắc hương vị, để khoát lấy bộ mặt của đống hồ thợ đệt, và của đồ chó mữa, để rồi được nhúng trong mật, đàm, phong đã tụ ở đấy, và nó lên men do năng lực của sức nóng trong bao tử, sôi sục theo bầy sán dòi, sủi bọt ở trên mặt cho đến khi nó biến thành một thứ phân uế, hoàn toàn thối tha nôn mửa, chỉ cần nghe nói tới cũng đủ làm người ta hết muốn ăn uống, chứ đừng nói gì đến nhìn nó bằng con mắt tuệ. Và khi đồ ăn uống rơi vào dạ dày, chúng được chia thành năm phần: sán lãi, vi trùng một phần, lửa bao tử đốt cháy hết một phần, một phần biến thành nước tiểu, một phần nữa thành phân, phần cuối cùng mới biến thành dưỡng chất, bồi bổ máu thịt v.v...

122. Về ranh giới, nó được giới hạn bằng cái bọc chứa và bởi những gì thuộc bao tử.

Phân

123. Về màu sắc, phân có màu của đồ ăn được ăn vào. Về hình dáng, đó là hình dáng của trú xứ nó. Về phương hướng, nó ở hướng dưới. Về trú xứ, phân được tìm thấy trong chỗ chứa các đồ ăn đã tiêu hoá, hậu môn.

124. Hậu môn là phần thấp nhất ở cuối ruột, nó nằm giữa lỗ rốn, và chỗ tận cùng của xương sống lưng. Nó có chiều dài 8 đốt tay và giống như

một cái ống tre. Như nước mưa rơi từ chỗ cao chảy xuống chỗ thấp, và ngừng tại đấy, cũng vậy, chỗ chứa đồ ăn đã tiêu hoá là nơi mà bất cứ thức ăn uống gì đã rơi vào chỗ chứa đồ ăn chưa tiêu, đã được nấu chín và làm cho sôi sục với sức nóng của bao tử, và đã trở nên mềm nhuyễn như thể được xay trong cối đá, sẽ chảy xuống qua những lỗ ruột và nó được ép lại ở đấy cho đến khi trở thành đông đặc như đất sét nâu tộng vào ống tre, ở đó nó nằm lại.

125. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi chỗ chứa thức ăn đã tiêu hoá và bởi những gì thuộc về phân...

Não

126. Đây là những cục tuỷ được tìm thấy ở trong xương sọ. Về màu sắc, nó có màu trắng như thịt của một cái nấm (mộc nhĩ) có thể bảo nó có màu sữa quậy lên, nhưng chưa đông thành ván sữa. Về hình dáng, nó có hình dáng của trú xứ, nó được tìm thấy trong sọ như bốn cục bột nhồi sắp gần nhau theo hình dạng bốn phần ráp của chiếc sọ. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi mặt trong của sọ và những gì thuộc về não...

Mật

127. Có hai thứ mật: mật tại chỗ và mật luân lưu. Ở đây về màu sắc, mật trong túi mật có màu dầu đặc madhuka, mật luân lưu có màu hoa *àhulì* đã héo. Về hình dáng, cả hai thứ mật đều có hình dáng củ trú xứ nó. Về phương hướng, túi mật thuộc hướng trên, còn mật luân lưu thì cả hai hướng. Về trú xứ, mật luân lưu rải ra như một giọt dầu trên mặt nước khắp châu thân trừ tóc, lông, rằng, móng, những nơi không thịt và những chỗ da khô cứng. Khi mật này bị xáo trộn, thì mắt vàng, co giật, thân thể run rẩy và ngứa ngáy. Túi mật nằm cạnh lá gan ở giữa tim và phổi, có hình dáng như trái *Kosàtaki*. Khi túi mật bị xáo trộn, sinh vật nổi điên khùng, mất hết tàm quý và làm những việc bình thường nó không thể làm, nói lời mà thường nó không nói, suy nghĩ những điều bình thường nó không nghĩ. Về ranh giới, mật được giới hạn bởi những gì thuộc về mật...

Đàm

128. Đàm ở trong thân thể ước lượng một tô đầy. Về màu sắc, nó có màu trắng của nước lá cây *nàgabàla* vắt ra. Về hình dáng, nó có hình dáng trú xứ của nó. Về phương hướng, nó ở trên. Về trú xứ, nó được tìm thấy trên mặt của màng ruột. Giống như rong rêu màu xanh đọng trên mặt nước rẽ ra, khi có cái gậy hay que thọc vào trong nước, nhưng rồi dán lại như cũ. Cũng thế, khi ăn uống vào, lúc thức ăn uống lọt xuống bao tử, lớp đàm này

rẽ ra rồi dán lại. Nếu đàm yếu, thì bao tử trở nên hôi hám ghê tởm như mùi phân hay mùi trứng thối miệng ợ ra và toát ra mùi trứng thối dâng lên từ bao tử, làm cho người ấy phải bị nói: "Đi đi miệng thối lắm". Nhưng khi đàm này nhiều, thì nó giữ cho mùi thối ấy nằm dưới mặt bao tử, giống như cái nắp đậy một thùng phân. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi những gì thuộc về đàm...

Mủ

129. Mủ được phát sinh do máu bị thối. Về màu sắc nó có màu của lá trở màu trắng bạc, nhưng ở thây chết, nó có màu cháo đặc bị thiu. Về hình dáng, nó có hình dáng chỗ ở của nó. Về trú xứ, thì mủ không có chỗ ở nhất định, nó được tìm thấy ở chỗ nào nó tu lại. Mỗi khi máu bị đọng ứ lại, và thối tại một thân phần nào do bị thương tích, bị gai đâm hay bị cháy v.v... Hay chỗ có mụt nhọt xuất hiện, thì có thể tìm thấy mủ tại đấy. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi cái gì thuộc về mủ...

Máu

130. Có hai loại máu: máu được tích trữ và máu lưu động. Về màu sắc, máu tích trữ có màu dùng dịch lạc (sữa) đông đặc đã nấu, máu lưu động có màu dung dịch lạc trong sáng. Về hình dáng, cả hai thứ đều có dáng của trú xứ máu. Về phương hướng, máu tích trữ thuộc về hướng trên, máu lưu động thuộc cả hai hướng. Về trú xứ, trừ tóc, lông, móng ra, những nơi không có thịt và những chỗ da khô cứng, còn thì máu lưu thông khắp toàn thân ngũ thủ uẩn bằng cách chạy theo một mạng lưới tĩnh mạch (đường gân máu). Máu tích trữ chứa đầy phần dưới lá gan khoảng một chén đầy và bằng cách toé ra từng lúc khi một ít lên tim, thận và phổi, nó giữ cho thận, tim, gan, và phổi thấm ướt. Khi nó không thấm ướt thận, tim v.v... thì sinh vật đâm ra khát nước. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi những gì thuộc về máu...

Mồ Hôi

131. Đây là thuỷ đại, chất nước rỉ ra từ những lỗ chân lông. Về màu sắc, nó có màu của dầu mè trong. Về hình dáng, nó có dáng của trú xứ nó. Về phương hướng, nó thuộc cả hai hướng. Về trú xứ, không có trú xứ nhất định cho mồ hôi, nó được tìm thấy khắp nơi cũng như máu. Nhưng nếu thân thể bị nóng, do sức nóng của lửa hay mặt trời hay bởi sự thay đổi nhiệt độ v.v... Thì mồ hôi tiết ra từ tất cả những lỗ chân lông và chân tóc, như khi cắt những cọng sen hoặc bông súng lôi ra khỏi nước, chúng rỉ nước ra. Bởi thế hình dáng của mồ hôi nên được hiểu là tương đương với lỗ chân

tóc và lỗ chân lông. Hành giả khi phân định mồhôi chỉ nên chú ý đến mồ hôi như khi nó đang nằm đầy cả lỗ chân lông và chân tóc. Vềranh giới, nó được giới hạn bởi cái gì thuộc vềmồhôi...

Mỡ

132. Đây là một chất dầu bóng dày đặc. Vềmàu sắc, nó có màu của gừng cắt ra từng lát mỏng. Vềhình dáng, ở nơi người to béo nó có dáng như những miếng giẻ màu vàng nhạt đặt giữa da trong và thịt. Ở thân thể người gầy, mỡ có hình dáng những miếng giẻ đặt hai ba lớp trên tịt đùi, thịt bắp vế, thịt lưng cạnh xương sống và thịt bao quanh bụng. Vềhướng, nó ở cả hai hướng. Vềtrú xứ, mỡ tràn lan khắp thân thể một người béo mập. Ở người gầy, mỡ được tìm thấy nơi bắp chân.... Mặc dù ở trên, nó được mô tả là "láng bóng" nhưng nó cũng không được sử dụng làm dầu xức đầu hay xức mũi gì cả, vì tính chất ghê tởm tột bực của nó. Vềranh giới, nó có giới hạn ở phía dưới bởi thịt trên bởi lớp da trong và xung quanh bởi cái gì thuộc vềmỡ...

Nước Mắt

133. Đây là chất nước rỉ ra từ con mắt. Vềmàu sắc có màu dầu mè trong. Vềhình dáng, nó có hình dáng của trú xứ nó. Vềphương hướng, nó ở hướng trên. Vềtrú xứ, nó được tìm thấy trong những lỗ mắt, nhưng không phải luôn luôn nước mắt được tìm thấy trong lỗ mắt, như mật trong túi mật mà khi người ta cảm thấy vui mà cười thật lớn hay khi khi cảm thấy buồn mà khóc hoặc khi ăn những thứ cay nồng, khi mắt bị ảnh hưởng bởi khói bụi, chất dơ v.v... Thì do những nguyên nhân này phát sinh ra nước mắt tràn đầy trong lỗ mắt hay tiết ra ngoài. Hành giả khi quán nước mắt, chỉ nên quán nó đang đầy lỗ mắt. Vềranh giới, chúng có giới hạn bởi cái gì thuộc vềnước mắt...

Mỡ Nước

134. Đây là chất dầu bóng đã tan ra. Nó có màu dầu dừa. Cũng có thể bảo nó có màu dầu rưới trên cháo. Vềhình dáng, nó như một màng trong, hình dạng một giọt dầu loang ra tro nước lắng, khi người ta tắm. Vềphương hướng, nó ở cả hai hướng. Vềtrú xứ, nó được tìm thấy nhiều nhất là ở trong lòng bàn tay, lưng bàn tay, gót chân, lưng bàn chân, chót mũi, trán, chỗ vai nhô lên. Và nó không luôn luôn được tìm thấy trong tình trạng tan ra tại những chỗ ấy, nhưng khi những thân phần này nóng lên vì sức nóng của lửa, của mặt trời, của sự xáo trộn thời tiết, hay xáo trộn tứ đại, thì mỡ nước này lan ra đó đây, tại những chỗ kia, như cái màng tạo nên

bởi một giọt dầu loang trên mặt nước đứng, lúc người ta tắm. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi cái gì thuộc về mỡ nước...

Nước Bọt

135. Đây là chất nước trộn lẫn bọt ở trong miệng. Về màu sắc, nó màu trắng màu của bọt. Về hình dáng, nó có hình dáng trú xứ nó, hoặc có thể nói là hình dáng của bọt. Về phương hướng, thì nó ở hướng trên. Về trú xứ, nó được tìm thấy trên lưỡi sau khi ở hai bên má chảy xuống. Và không phải rằng luôn luôn nước bọt tụ lại ở đây, mà khi sinh vật trông thấy một thức ăn đặc biệt nào đó, hay nhớ lại thức ăn ấy, hay bỏ vào miệng một cái gì hoặc cay, hoặc đắng, hoặc mặn, hoặc chát, hoặc chua, hay khi bị ngất xỉu, hay cơn buồn nôn nổi lên vì một cớ gì, thì khi ấy nước bọt xuất hiện chảy xuống hai má trong rồi đậu lại trên lưỡi. Nó đọng ít ở đầu lưỡi và nhiều ở gốc lưỡi. Nó có thể làm thấm ướt lúa hay gạo hoặc bất cứ thứ gì nhai được, khi được đưa vào miệng. Nó giống như nước mà không bị khô cạn từ trong một cái hố nước múc đổ tới nơi bờ cát bên sông. Về ranh giới nó hạn bởi những gì thuộc về nước bọt

Nước Mũi

136. Đây là chất dơ tiết ra từ não. Về màu sắc nó có màu của hạt cau non. Về hình dáng, nó có hình dáng của trú xứ nó. Về phương hướng, nó ở phía trên. Về trú xứ, nó được tìm thấy làm đầy hai lỗ mũi. Nhưng nước mũi không phải luôn luôn được tích tụ ở đấy, đúng hơn, khi sinh vật khóc hay bị xáo trộn tứ đại vì thức ăn hay nhiệt độ thì não trong đầu biến thành đàm nhạt và phun ra, chảy xuống theo vòm miệng (*palate*) đầy hai lỗ mũi và đọng ở đó hoặc chảy ra hết như một người bọc váng sữa trong một lá sen cột lại rồi đâm thủng ở đáy thì sữa cũng chảy ra theo cách ấy. Hành giả quán về nước mũi chỉ nên quán nó đầy hai lỗ mũi. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi cái gì thuộc về nước mũi...

Nước Khớp Xương

137. Đây là chất nhờn ở trong những khớp xương trong thân thể. Về màu sắc, nó có màu của chất nhựa *kanikàra*. Về hình dáng, nó có hình dáng trú xứ của nó. Về phương hướng, nó ở cả hai hướng. Về trú xứ, nó được tìm thấy bên trong 180 cái khớp xương, có nhiệm vụ làm cho trơn khớp. Nếu chất nước này thiếu hụt thì một người đứng lên ngồi xuống, chuyển thân ra trước sau hay qua lại, hay có duỗi, những cái xương của nó kêu răn rắc như tiếng búng tay, và mới đi bộ vài dặm, phong đại của người ấy đã xáo trộn đau nhức tứ chi. Nhưng nếu một người có nhiều nước ở khớp

xương, thì xương nó không kêu răn rắc khi ngồi xuống đứng dậy v.v... Và dù đi một quãng đường thật xa, phong đại của nó cũng không bị đảo lộn và tứ chi không đau nhức. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi những gì thuộc về nước ở khớp xương...

Nước Tiểu

138. Đây là dung dịch nước tiểu. Về màu sắc, nó có màu của nước dưa giá. Về hình dáng, nó có hình dáng của nước chứa trong một bình nước chúc vòi xuống. Về phương hướng, nó ở hướng dưới. Về trú xứ nó được tìm thấy trong bàng quang (bong bóng). Như một cái bình có nhiều lỗ nhỏ mà không có miệng, được đặt trong một một hố phân, dung dịch trong hố phân đó thấm vào trong bình, mặc dù không có cái miệng. Cũng vậy, nước tiểu tiết từ trong thân đi vào bàng quang mặc dù không có lối vào rõ rệt. Tuy thế, lối ra của nó thì rõ.

Khi bàng quang đầy nước tiểu thì sinh vật có nhu cầu tiểu tiện. Về ranh giới, nó được giới hạn bởi bên trong của bàng quang và bởi những gì thuộc nước tiểu. Đấy là định giới hạn bằng cấu đồng. Định giới bằng cái dị thì như trong trường hợp tóc (đoạn 90)

Định Tướng Khởi

139. Khi hành giả đã định rõ các phần khởi đầu bằng tóc như trên qua màu sắc, hình dáng, phương hướng, trú xứ và ranh giới, và chú tâm theo cách đã chỉ dẫn khởi từ Đoạn 61 (theo thứ tự) không quá nhanh... (tác ý tưởng bất tịnh) theo 5 khía cạnh màu sắc, hình dáng, mùi, trú xứ, gốc gác (đoạn 84 và kế tiếp) và cuối cùng vượt qua khái niệm danh từ (đoạn 66). Khi ấy, cũng như một người có mắt tốt đang quan sát một tràng hoa 32 màu cột trên một sợi chỉ xâu duy nhất, tất cả hoa đồng thời hiện rõ cho vị ấy, cũng vậy, khi hành giả quan sát thân này như sau: Ở trong thân này, có tóc v.v... Thì tất cả những vật ấy đồng thời hiện rõ cho hành giả. Do đó ở trên trong phần giải thích về thiện xảo trong sự tác ý, có nói rằng: "Bởi khi một người sơ cơ tác ý tóc, sự chú ý của vị ấy tiếp tục cho đến khi nó đạt đến phần cuối cùng là nước tiểu và dừng lại ở đấy". (đoạn 67)

140. Nếu khi tất cả 32 phần đã hiện rõ với hành giả, nếu vị ấy cũng tác ý như trên đối với ngoại vật (như đã chú tâm trên 32 thể ở nội thân) thì khi ấy những người, súc vật v.v... Di động trước mắt bấy giờ bỗng tuột hết cái tướng chúng sanh, và chỉ như là tổng hợp các phần tử. Và khi chúng nuốt vào những thức ăn uống, thì trông như thể thức ăn uống đang được đặt vào trong một tập hợp những phần tử ấy.

141. Khi hành giả tiếp tục tác ý đến những phần tử ấy (là ghê tởm), tuần tự bỏ ra những phần không rõ như đã nói ở đoạn 67 thì cuối cùng định tướng xuất hiện nơi hành giả. Ở đây sự xuất hiện của tóc v.v... Về màu sắc, hình dáng, trú xứ và ranh giới là học tướng, khía cạnh ghê tởm của nó về mọi phương diện là tợ tướng. Khi hành giả phát triển tợ tướng thì định tướng sẽ khởi lên, nhưng đây chỉ thuộc sơ thiền, như đã được tả dưới đề mục "bất tịnh kể như một đề mục thiền" (Chương IV, đoạn 74 và kế). Và chỉ có một đinh tuớng sơ thiền xuất hiện nơi người mà đối với họ chỉ có một phần tử (trong 32 phần) được hiện rõ hoặc là người đã đạt được đinh tướng trong một phần và không nỗ lực gì thêm.

142. Về một phần khác. Nhưng nhiều sơ thiền, tùy theo số lượng các phần, được phát sinh nơi một người mà đối với vị ấy nhiều phần đã hiện rõ, hoặc nơi một người đã đạt định tướng với một phần nhưng còn nỗ lực thêm về các phần khác. Đó là trưởng lão *Mallaka*.

Vị trưởng lão này cầm tay trưởng lão *Abhaya*, người tụng đọc kinh Trường bộ và sau khi nói: "Thiền giả *Abhaya* trước hết hãy học vấn đề này", ông nói tiếp: *Mallaka* là vị trưởng lão đã đắc 32 thiền về 32 uế vật. Nếu nhập sơ thiền mỗi ngày một thể, và mỗi đêm một thể, thì vị tiếp tục nhập trong hơn nửa tháng. Nếu chỉ nhập mỗi ngày một thể, thì vị ấy tiếp tục trong hơn một tháng.

143. Và mặc dù thiền này có thể thành công như trên với sơ thiền, tuy vậy nó được gọi là "thân hành niệm" vì nó thành công nhờ ảnh hưởng của sự tưởng niệm về màu sắc, hình dáng...

144. Và vị tỷ kheo tu tập thân hành niệm này là người chinh phục được sự chán ghét và ưa thích "ưa chán không chinh phục được vị ấy, vị ấy sống vượt qua được sự ưa chán khi nó khởi lên. Vị ấy là người chinh phục được sợ hãi và khiếp đãm không chinh phục được vị ấy, vị ấy sống vượt qua s? hãi khiếp đãm khi nó nổi lên. Vị ấy là người chịu đựng nóng lạnh... Chịu đựng các cảm thọ về thân... Chết điếng người" (*M. iii, 97*) Vị ấy trở thành người đạt được bốn thiền dựa trên khía cạnh màu sắc của tóc v.v... Và đạt đến các thần thông (*xem M., kinh thứ 6*)

Bởi thế, người có trí
Hãy tinh cần ngày đêm
Tu tập thân hành niệm
Đem lại nhiều lợi ích

***

Niệm Hơi Thở

145. Bây giờ đến phần mô tả sự tu tập Niệm hơi thở kể như một đề mục thiền. Đức Thế tôn đã tán thán nó như sau: "Và này các tỷ kheo, định cho quán hơi thở này, khi được tu tập, được làm cho sung mãn, là an lạc và cao thượng, là trú xứ an lạc vô nhiễm, loại trừ và làm cho tịnh chỉ các ác bất thiện tư duy ngay khi chúng khởi lên" (*S. v. 321*)

Kinh Văn

Đức Thế tôn đã mô tả niệm hơi thở này có 16 mục căn cứ như sau: "Và này các tỷ kheo, thế nào niêm hởi thở được tu tập, được làm cho sung mãn, là vừa an lạc vừa cao cả, là một trú xứ an lạc vô nhiễm, loại trừ và làm cho tịnh chỉ các ác bất thiện tư duy ngay khi chúng khởi lên? Ở đây, này các tỷ kheo, một Tỳ kheo đi đên khu rừng hay đến một gốc cây hay ngôi nhà trống, ngồi xuống kiết già, lưng thẳng an trú niệm trước mặt luôn tĩnh giác, vị ấy thở vào, tính giác, vị ấy thở ra" (1) Khi thở vô dài, vị ấy biết tôi thở vô dài" (2) Khi thở ra dài vị ấy biết tôi thở ra dài (2) Vi ấy biết tôi thở vô ngắn, vị ấy biết "Tôi thở vô ngắn" hay khi thở ra ngắn, vị ấy biết "Tôi thở ra ngắn" (3) Vị ấy tập "Cảm giác toàn thân tôi sẽ thở vô" Vị ấy tập "Cảm giác toàn thân tôi sẽ thở ra". (4) Vị ấy tập "An tịnh thân hành tôi sẽ thở vô", Vị ấy tập "An tịnh thân hành tôi sẽ thở ra (5) Vị ấy tập "Cảm giác hỷ thọ tôi sẽ thở vô" Vị ấy tập "Cảm giác hỉ thọ tôi sẽ thở ra" (6) Vị ấy tập " Cảm giác lạc thọ tôi sẽ thở ra"(7) Vị ấy tập "Cảm giác tâm hành tôi sẽ thở vô", Vị ấy tập "Cảm giác tamn hành tôi sẽ thở ra" (8) Vị ấy tập "An tinh tâm hành tôi sẽ thở vô" Vị ấy tập "An tịnh tâm hành tôi sẽ thở ra". (9) Vị ấy tập "Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở vô", Vị ấy tập "Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở ra" (10) Vị ấy tập "Khiến tâm hân hoan, tôi sẽ thở vô", Vị ấy tập "Khiến tâm hân hoan tôi sẽ thở ra". (11) Vị ấy tập "Khiến tâm định tĩnh, tôi sẽ thở vô", Vị ấy tập "Khiến tâm định tĩnh, tôi sẽ thở ra" (12) Vị ấy tập, "Khiến tâm cởi mở, tôi sẽ thở vô", Vị ấy tập "Khiến tâm cởi mở, tôi sẽ thở ra". (13) Vị ấy tập "Quán vô thường, tôi sẽ thở vào" Vị ấy tập "Quán vô thường tôi sẽ thở ra (14) Vị ấy tập "Quán tan hoại tôi sẽ thở vào" Vị ấy tập "Quán tan hoại tôi sẽ thở ra" (15) Vị ấy tập "Quán tịch diệt tôi sẽ thở vào" Vị ấy tập "Quán tịch diệt, tôi sẽ thở ra" (16) Vị ấy tập "Quán từ bỏ, tôi sẽ thở vào" Vị ấy tập "Quán từ bỏ, tôi sẽ thở ra" (*S. v, 321-2*)

146. Tuy nhiên sự mô tả về cách tu tập chỉ toàn vẹn về mọi mặt sau khi luận giải về kinh văn, bởi thế ở đây luận giải được dẫn đầu bằng một luận

giải về phần đầu của đoạn kinh.

Giải Thích Danh Từ

"Và này các Tỳ kheo, thế nào là định về quán hơi thở được tu tập, được làm cho sung mãn" **Thế nào** là một câu hỏi tỏ ý muốn giải thích chi tiết sự tu tập về định qua phép quán hơi thở trong những hình thức khác nhau của nó. (lược)

147. Ở đây, **tu tập** có nghĩa khởi lên, tăng trưởng. "Định do quán hơi thở" là định liên hệ đến việc niệm hơi thở hay đinh về pháp niệm hơi thở. "Được làm cho sung mãn" là tập đi tập lại nhiều lần.

148. Vừa an lạc vừa cao cả *(santo ceeva panìtokaca):* nó an lạc ở cả hai phương diện và cao cả về cả hai phương diện. Nghĩa là thế nào? Không như quán bất tịnh, một đề mục thiền chỉ an lạc và cao cả khi đã thâm nhập nhưng đối tượng quán của pháp này thì không cao cả cũng không an lạc vì đối tượng (trong giai đoạn học tập) thì thô, và (sau đó) đối tượng là đáng tởm. Trái lại, pháp quán này (niệm hơi thở) thì không thế, nó an lạc lắng dịu bởi tính chất an lạc của đối tượng và bởi tính chất an lạc của sự thâm nhập (*penetration*) và nó cao cả do tính chất cao cả của đối tượng và bởi tính chất cao cả của sự thâm nhập.

149. (Đó là một trú xứ an lạc vô nhiễm): Nó không có sự lẫn lộn với các thành phần thấp kém, nên gọi là vô nhiễm. Đây không có vấn đề phải tạo xong công việc chuẩn bị tiên khởi mới đạt đến an lạc (như trường hợp quán biến xứ ***kasinas***) hay phải tới giai đoạn cận hành định (access) mới an lạc (như ở trường hợp quán bất tịnh). Pháp quán này an lạc và cao cả ngay tự bản chất của nó, khởi từ sự chú ý đầu tiên của ta trên đối tượng (hơi thở) đã là an lạc. Có người bảo nó vô nhiễm bởi vì nó không bị pha lẫn cái gì khác, nó có giá trị dinh dưỡng và ngay từ bản chất nó đã êm dịu rồi. Bởi thế cần hiểu rằng nó "vô nhiễm" và là "trú xứ an lạc" vì nó đưa đến sự an lạc thân và tâm ngay trong mỗi lúc thấm nhuần pháp quán này.

150. (Ngay khi vừa khởi lên): Khi nào chúng (Những ác bất thiện tư duy) không được chế ngự. Ác: xấu, "bất thiện tư duy" (*akusàla*) là những tư duy được phát sinh bởi không thiện xảo (*akosalla*). Nó loại trừ ngay: loại bỏ, nhiếp phục ngay lúc đó. Làm cho tịnh chỉ (*vùpasameti*), nó hoàn toàn làm an tịnh (*sutthu upasameti*), hay nói cách khahc, khi cuối cùng được đưa đến viên mãn nhờ thấm đạo, thì nó đoạn hẳn.

151. Nói tóm lại ý nghĩa ở đây là: Này các Tỳ kheo, bằng cách nào, do phương pháp, hệ thống nào, mà định do niệm hơi thở được tu tập, được

làm cho sung mãn, thì sẽ vừa an lạc vừa cao cả... Ngay khi chúng khởi lên.

152. Bấy giờ Đức Thế tôn dạy: "Ở đây, này các Tỳ kheo..." Để giải thích chi tiết điều trên.

"Ở đây, này các Tỳ kheo" có nghĩa là này các Tỳ kheo ở trong giáo pháp này. Chữ "Ở đây" có nghĩa là trong giáo pháp của Phật kể như điều kiện tiên quyết cho một người để phát sinh định lực qua phép quán hơi thở trong tất cả hình thức (nghĩa là 16 đề tài) của nó, và ám chỉ rằng trạng thái như vậy không hiện hữu ở trong một nền giáo lý nào khác. Vì kinh dạy: "Này các Tỳ kheo, chỉ ở đây mới có đệ nhất Sa môn, ở đây có đệ nhị Sa môn, ở đây có đệ tam Sa môn, ở đây có đệ tứ Sa môn, các giáo lý khác không có Sa môn" (*M. i, 63; A. ii, 238*)

153. Đi đến khu rừng, hay một chỗ đất trống, có nghĩa vị ấy đã tìm ra một chỗ ở thích hợp cho sự tu tập định bằng cách niệm hơi thở. Vì tâm vị Tỳ kheo này từ lâu đã bị phân tán trong những đối tượng sắc pháp, v.v... Nó không muốn theo dõi đối tượng của sự tu định qua pháp niệm hơi thở, nó cứ bỏ chạy khỏi đường rầy giống như một chiếc xe buộc vào một bò hoang. Bây giờ, giả sử một mục tử muốn luyện một con bê hoang đã bú sữa từ một bò mẹ hoang, thì anh ta phải đem nó đi xa khỏi bò mẹ, cột nó ra riêng bằng một sợi dây buộc vào một cái cọc đóng chặt xuống đất, khi đó con bê có thể vùng vằng qua lại, nhưng vì không thể rứt ra được nên cuối cùng nó sẽ ngồi xuống hay nằm xuống bên cạnh cái cọc. Cũng vậy, khi vị Tỳ kheo muốn luyện cái tâm từ lâu đã bị hỏng vì được nuôi dưỡng b?ng các sắc pháp, thì vị ấy phải đưa nó ra khỏi các đối tượng sắc pháp và đem nó vào rừng hay tới một gốc cây, hoặc một chỗ trống, buộc nó lại ở đấy, vào cái cọc là hơi thở vô ra, với sợi dây là niệm lực. Tâm vị ấy khi đó có thể lăng xăng qua lại vì nó không còn có được những đối tượng mà lâu nay nó đã quen thuộc, song vì không thể rứt sợi dây "niệm" để thoát ra, nên nó phải ngồi lại, nằm xuống bên đối tượng (hơi thở) dưới ảnh hưởng của định cận hành và an chỉ (*access and absorption*). Bởi thế cổ đức nói:

154.

"Như một người luyện trâu
Cột trâu vào cọc
Cũng vậy ở đây tâm vị ấy cần
Được cột chắc vào đối tượng nhờ niệm".

155. Hoặc, pháp niệm hơi thở này kể như một đề mục tu tập thiền định đề mục trước tiên trong số những đề mục thiền mà tất cả chư Phật (một

số) Duyên Giác Thanh Văn đã sử dụng làm căn cứ để đạt đến thiền chứng và hiện tại lạc trú- pháp niệm hơi thở này không dễ dàng tu tập nếu không từ bỏ trú xứ gần những làng mạc huyên náo với tiếng ồn của phụ nữ, đàn ông, voi ngựa, vì tiếng động là cây gai đ?i với thiền (xem *A.v, 135*) trong khi ở một khu rừng xa làng mạc, một thiền giả có thể thoải mái khởi sự tu tập đề mục thiền này, và thành tựu Tứ thiền trong pháp niệm hơi thở, rồi lấy thiền này làm căn bản để biến tri các hành (xem Chương XX, đoạn 2 và kế tiếp) (với tuệ), vị ấy có thể đắc A-la-hán, quả vị cao tột. Đó là lý do Đức Thế tôn bảo "đi đến khu rừng" v.v... Trong khi nêu rõ một trú xứ thích hợp cho hành giả.

156. Vì Đức Thế tôn giống như một bậc Thầy về nghệ thuật xây dựng những cảnh trí (xem *D. i, 12; D. ii, 87*). Như bậc Thầy về nghệ thuật xây cất quan sát cảnh trí dự định cho 1 thành phố, ngắm thật kỹ lưỡng khung cảnh ấy, và chỉ dẫn "Hãy xây dựng thành phố tại đây", và khi thành phố đã hoàn tất, vị ấy được vinh dự lớn của vua ban, cũng vậy Đức Thế tôn xem xét một trú xứ về phương diện thích nghi cho thiền giả, và Ngài chỉ dẫn: "Hãy tu tập đề mục thiền định của ngươi tại đây" và về sau, khi thiền giả đã tu tập đề mục thiền và đắc A-la-hán quả và nói: "Đức Thế tôn quả thực là Đấng Toàn Giác", Đức Thế tôn nhận được danh xưng lớn.

157. Và tỷ kheo nà được ví như một con báo. Như một con báo lớn cháu tể loài báo, trốn trong một rừng cỏ hay rừng cây hay bãi đá hoang vu trong rừng để bắt các dã thú trâu rưng, bò rừng, beo, v.v... Cũng vậy, vị Tỳ kheo tu tập đề mục thiền trong rừng sẽ bắt được tuần tự Dự lưu đạo, Nhất Lai đạo, Bất Hoàn đạo, A-la-hán đạo, và cả những Thánh quả ấy nữa, bởi thế cổ đức nói:

Như con báo trong rừng
Bắt được các dã thú
Vị đệ tử của Phật
Với trí tuệ, tinh cần
Nhờ ẩn vào rừng sâu
Được quả vị cao nhất.

Bởi thế đức Thế tôn nói: "Đi vào khu rừng" v.v... Là để nêu rõ 1 trú xứ dễ thúc nhanh sự chứng quả.

158. Ở đây, "đi vào khu rừng" là đi đến bất cứ một loại rừng nào có được sự an lạc của độc cứ, trong số những loại rừng được tả như sau: "ngoài cái cọc ranh giới, tất cả đất ấy là rừng" (*Ps. i, 176*), và "Một trú xứ

ở rừng là một nơi xa cách 500 tầm cung" (*Vin. iv, 183*). "Đi đến một gốc ấy": đến gần một gốc cây. "Đi đến một chỗ trống": đi đến một khoảng đất hẻo lánh trống trải và ở đây, vị ấy cũng được xem là đã đi đến một "chỗ trống" nếu vị ấy đi đến một trong bảy tú xứ còn lại (là một tảng đá, một khe núi, một hang động, một bãi tha ma, một cụm rừng, một khoảng trống giữa trời, một đống rơm)

159. Sau khi chỉ định 1 trú xứ thích hợp cho ba mùa cho khí chất và tính tình (về mùa nóng, rừng là thích hợp, về mùa rét, gốc cây, mùa mưa, khoảng trống. Với người đàm thạnh, bản chất lãnh đạm thì rừng là thích hợp. Với người mật hạnh gốc cây thích hợp. Với người phong thạnh, khoảng trống thích hợp. Với người tánh si, rừng thích hợp, Với người tánh sân, gốc cây thích hợp. Với người tánh tham, khoảng trống thích hợp) và thích hợp cho sự tu tập niệm hơi thở, đức Thế tôn nói "ngồi xuống" v.v... Chỉ rõ một thế ngồi an lạc không đưa đến trạo cử cũng không đưa đến giải đãi. Rồi ngài bảo: "ngồi kiết già" v.v... để chỉ rõ tính cách vững chãi trong tư thế ngồi, sự dễ dàng cho hơi thở vô ra và cách để phân biệt đối tượng.

160. Ở đây "kiết già" là thế ngồi với hai vế hoàn toàn xếp lại. "lưng thẳng" phần trên thân thể thẳng đứng, với 18 đốt xương sống thẳng lên. Vì khi ngồi như vậy, da, thịt và gân của hành giả không bị cong quẹo, những cảm thọ khởi lên nếu chúng bị cong, sẽ không khởi lên. Vì thế tâm hành giả trở thành chuyên nhất, và đề mục thiền, thay vì sụp đổ đạt đến lớn mạnh tăng trưởng.

161. "An trú niệm trước mặt" (*parimukham satim upatthapetva)* sau khi đặt **niệm** trước mặt, đối diện với đề mục thiền. Hoặc cũng có thể hiểu là, theo *patisambhidà*, **Pari** có nghĩa là sự kiểm soát (*Pariggaha) **mukkham*** (cái miệng) có nghĩa là lối ra, *Sati* (niệm) có nghĩa an trú *(upatthàna*), bởi thế mà nói niệm kế như một lối ra được kiểm soát" (*parimukham satim) (Ps. i, 176*). Ý nghĩa vắn tắt ở đây là sau khi làm cho niệm trở thành lối ra có được kiểm soát (lối ra là ra khỏi cái đối lập với nó, tức sự quên lãng hay bất giác).

162 "Tỉnh giác vị ấy thở vào, tỉnh giác vi ấy thở ra". Sau khi đã ngồi như vậy, an trú niệm như vậy, vị Tỳ kheo không bỏ cái niệm ấy, mà luôn luôn tỉnh giác vị ấy thở vào tỉnh giác vị ấy thở ra. Có nghĩa rằng vị ấy là một người làm việc có tỉnh giác, có ý thức.

163. **(i)** "Thở vô dài, v.v.." được nói lên để chứng tỏ vị ấy là một người hành giả có tỉnh giác trong nhiều phương diện khác nhau. Vì trong

Patisambhidà, trong phần trình bày về câu "Luôn tỉnh giác vị ấy thở vào, tỉnh giác vị ấy thở ra", được nói như sau: "Vị ấy là một hành giả tỉnh giác trong ba mươi hai phương diện: (1) khi vị ấy biết tâm chuyên nhất, không tán loạn, nhờ phương tiện là hơi thở vô dài, khi ấy niệm được an trú nơi vị ấy, do niệm và do sự biết rõ ấy, hành giả là một người làm việc có tỉnh giác (2) Khi vị ấy biết rõ sự nhất tâm không tán loạn, bằng hơi thở ra dài... (31) bằng hơi thở vô... Quán từ bỏ (32) Khi vị ấy biết rõ sự nhất tâm không tán loạn, bằng hơi thở ra quán từ bỏ, niệm được an trú nơi vị ấy, do niệm ấy và sự biết rõ ấy, vị ấy là một người làm việc có tỉnh giác". (*Ps. i, 176*)

164 Ở đây "thở vô dài" (*assasanto*) là hít vô một hơi dài. *Assàsa* là hơi gió thoát ra, *passàsa*, là hơi gió vào, bản giải luật nói: Nhưng trong các bản luận về Kinh thì ngược lại. Ở đây, khi một hài nhi ra khỏi bụng mẹ, trước tiên gió từ bên trong đi ra và sau đó gió từ ngoài mới đi vào kèm theo bụi bặm, chạm vào lưỡi gà, và bị dập tắt (với cái hắt hơi của đứa trẻ) Đây là những gì nên hiểu về danh từ *Assàsa* và *Passàsa*.

165. Nhưng độ dài và ngắn của chúng cần được hiểu bằng khoảng các không gian *(addhàna*). Vì, cũng như nước hay cát chiếm một khoảng không gian được gọi là "một dải nước dài", một bãi cát dài, dãi nước ngắn, bãi cát ngắn, cũng thế trong trường hợp thân thể của voi hay rắn, những hơi thở vô và hơi thở ra được xem như là những vi thể từ từ lấp đầy cái khoảng không gian dài, nghĩa là chiều dài, của thân thể chúng, và từ từ đi ra trở lại. Bởi thế hơi thở chúng được gọi là "dài". Hơi thở làm đầy nhanh chóng một khoảng không gian ngắn, chẳng hạn thân thể một con chó, con thỏ, v.v... Và đi ra trở lại rất nhanh. Bởi thế mà những hơi thở này được gọi là "ngắn"

166. Và trong trường hợp con người, một số người thở vô và thở ra dài, do khoảng cách thời gian, như voi và rắn thở, trong khi một số khác thở vô thở ra ngắn như chó, thỏ thở. Do vậy, những hơi thở nào du hành qua một đoạn đường dài trong khi đi vào và đi ra, cần được hiểu là dài về thời gian, và những hơi thuở nào du hành qua một khoảng cách ngắn trong khi đi vào và ra, cần được hiểu là ngắn về thời gian.

167. Bây giờ, vị tỷ kheo ấy biết rõ "tôi thở vô, thở ra dài" trong khi thở vô và thở ra dài, theo chín cách. Và sự tu tập về 4 niệm xứ bao gồm trong Thân hành niệm cần được hiểu là đã được kiện toàn ở một phương diện nơi người biết như vậy, như *Patisambhidà* nói:

168. Thế nào là khi thở vô dài, vị ấy biết "tôi thở vô dài", khi thở ra dài, vị ấy biết "tôi thở ra dài" (1) Vị ấy thở một hơi vô dài kể như một khoảng cách dài. (2) Vị ấy thở một hơi ra dài kể như một khoảng cách dài (3) Vị ấy thở vô và thở ra những hơi vô dài và hơi ra dài kể như khoảng cách. Khi vị ấy thở vào và thở ra những hơi vô và hơi ra dài kể như khoảng cách, tinh tấn khởi lên. (4) Tinh tấn, vị ấy thở vô một hơi vô dài vi tế hơn trước kể như một khoảng cách. (5) Tinh tấn vị ấy thở ra một hơi ra dài tinh tế hơn trước kể như một khoảng cách. (6) Tinh tấn vị ấy thở vô và thở ra những hơi vô và hơi ra dài vi tế hơn trước kể như khoảng cách. Khi với tinh tấn, vị ấy thở vô và thở ra những hơi vô và hơi ra dài tinh tế hơn trước kể như khoảng cách, hân hoan khởi lên. (7) Với hân hoan vị ấy thở vô một hơi vô dài vi tế hơn trước kể như một khoảng cách. (8) Với hân hoan, vị ấy thở ra một hơi ra dài vi tế hơn trước kể như một khoảng cách. (9) Với hân hoan, vị ấy thở vô và thở ra những hơi vô và hơi ra dài vi tế hơn trước kể như khoảng cách. Khi vị ấy, với hân hoan, thở vô và thở ra những hơi vô và hơi ra dài vi tế hơn trước kể như khoảng cách, tâm vị ấy từ bỏ những hơi thở vô hơi thở ra dài, và xả được an trú. "Những hơi thở vô và hơi thở ra dài theo chín cách trên là một thân thể. Nền tảng là niệm. Sự quán niệm là trí rõ biết. Thân thể là nền tảng, nhưng nó không phải là niệm. Niệm vừa là nền tảng vừa là niệm. Bằng phương tiện niệm ấy và trí rõ biết ấy, hành giả quán thân. Đó là lý do sự tu tập nền tảng của niệm hay thân niệm xứ gồm trong sự quán thân thể kể như thân thể (quán thân trên thân) (xem *D. ii, 290*) được nói đến.

169. **(ii)** Cùng 1 phương pháp giải thích ấy cũng được áp dụng cho những hơi thở ngắn. Nhưng có sự khác nhau này. Trong khi ở trường hợp đầu "một hơi thở vô dài kể như một khoảng cách" được nói đến ở đây "một hơi thở vô ngắn kể như một chút" (độ dài thời gian) được nói đến (lược)

170. Vậy cần hiểu rằng, chỉ khi nào vị tỳ kheo biết rõ những hởi thở vô và thở ra theo 9 cách trên như "khoảng cách dài" và như "một chút" (thời gian), thì vị ấy mới được xem là "thở vô dài, vị ấy biết" tôi thở vô dài" thở ra ngắn, vị ấy biết "tôi thở ra ngắn".

Loại dài cũng như loại ngắn
Hơi thở vô và hơi thở ra
Đó là bốn thứ xảy ra
Trên chót mũi tỷ kheo

171. **(iii)** (Vị ấy tập) "Cảm giác toàn thân tôi sẽ thở vô... Thở ra": Vị ấy tập như thế này: tôi sẽ thở vô, trong đó, vừa làm cho toàn thể hởi thở vô nghĩa là chặng đầu chặng giữa và chặng cuối của nó, được biết đến được rõ rệt. Tôi sẽ thở ra trong khi vừa làm cho toàn thể chặng đầu chặng giữa chặng cuối của hơi thở ra được biết đến, được rõ rệt. Làm cho chúng được biết đến, được trở nên rõ rệt, bằng cái cách ấy hành giả vừa thở vô và thở ra với ý thức liên hệ đ?n sự rõ biết. Bởi vậy mà nói rằng " Vị ấy tập, tôi sẽ thở vô..."

172. Đối với 1 vị Tỳ kheo này, thì chặn đầu của toàn thân hơi thở vô hoặc hơi thở ra được rõ rệ, mà chặn giữa hay chặn cuối thì lại không rõ, vị ấy có thể phân biệt chặn đầu nhưng gặp khó khăn ở chặn giữa và chặn cuối. Đối với 1 Tỳ kheo khác, chặn giữa được rõ, mà chặn đầu chặn cuối thì không, vị ấy chỉ có thể phân biệt chặn giữa, và gặp khó khăn với chặn đầu và cuối. Đối với 1 vị Tỳ kheo khác nữa, thì chặn cuối cùng được rõ, mà chặn đầu chặn giữa thì không, vị ấy chỉ có thể phân biệt chặn cuối, mà lại gặp khó khăn với chặn đầu và giữa. Nhưng cũng có vị Tỳ kheo, đối với ông ta tất cả giai đoạn đầu rõ, vị ấy có thể phân biệt cả 3 chặn nào. Chỉ rõ rằng người ta nên như vị Tỳ kheo sau cùng này, do đó Phật dạy: " Vị ấy tập" Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô... Thở ra".

173. Ở đây, " Vị ấy tập" là cố gắng, nỗ lực theo cách ấy. Hoặc sự chế ngự ở đây, nơi một người như vậy, chính là tu tập tăng thượng giới, tâm vị ấy đang tu tập tăng thượng tâm, và tuệ vị ấy đang tu tập tăng thượng tuệ. Bởi thế Vị ấy tập luyện, lập đi lập lại nhiều lần, phát triển, thường xuyên thực hành, ba loại tu tập này trên đối tượng ấy, bằng phương tiện niệm ấy, bằng phương tiện sự chú ý ấy. Đó là ý nghĩa cần được hiểu ở đây.

174. Ở đây, trong phần đầy của pháp quán (nghĩa là hai đề mục đầu trong 16 đề mục) hành giả chỉ nên thở vô, thở ra không làm cái gì khác ngoài việc đó. Chỉ sau đó, hành giả mới cần phải dấn mình vào việc khơi dậy sự rõ biết v.v... Bởi vậy mà thì hiện tại được dùng trong kinh văn: "Thở vô dài, vị ấy biết tôi thở vô dài... Thở ra dài..." Nhưng thì vị lai trong đoạn "Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô" cần được hiểu là cốt để chứng tỏ rằng, cái công việc làm khởi lên **giác tỉnh** v.v... phải được bắt đầu từ đó trở đi.

175. **(iv)** Vị ấy tập, "An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô" Vị ấy tập luyện như sau: tôi sẽ thở vô, thở ra, mà đồng thời làm cho an ổn, hoàn toàn an tịnh, chấm dứt, làm cho tịnh chỉ, các thân hành thô.

["thân hành" là hơi thở vô và hơi thở ra. Mặc dù hơi thở có nguồn gốc ở thức tâm nhưng nó vẫn được gọi là "thân hành" (bodily-formation: 1 tạo tác thuộc về thân thể) bởi vì hiện hữu của nó gắn liền với cái thân do nghiệp sinh, và nó được thành hình với thân là phương tiện.]

176. Ở đây cần được hiểu là bao gồm cả trạng thái thô và tế và luôn cả sự tuần tự làm cho an tịnh. Vì trước khi vị Tỳ kheo chưa phân biệt rõ đề mục thiền, thì thân tâm vị ấy bị giao động, nên chúng là thô. Và trong khi tính cách thô phù của thân và tâm chưa được lắng xuống thì những hơi thở vô và hơi thở ra còn thô. Chúng mạnh hơn thường, hai cánh mũi hành giả trở nên không thích nghi, vị ấy tiếp tục thở vô thở ra bằng miệng. Nhưng khi thân và tâm được phân biệt, rõ, thì hơi thở trở nên lắng dịu, và khi thân tâm đã lắng dịu, thì những hơi thuở vô thở ra xảy đến 1 cách quá tinh tế đến nỗi hành giả phải tìm tòi xem nó có hữu hiệu hay không.

177. Ví như 1 người đứng yên lại sau khi chạy, hay xuống đồi, hay đặt 1 gánh nặng đang đội trên đầu, thì khi ấy những hơi thở vô ra của nó thô, cánh mũi không yên, nó cứ tiếp tục thở bằng miệng. Nhưng nếu nó đã hết cơn mệt, đã uống nước, tắm rửa, đắp 1 mảnh vải ướt nơi ngực, nằm xuống trong bóng mát, thì những hơi thở ra vào của nó cuối cùng xảy đến quá tế nhị đến nỗi nó phải tìm xem chúng có hiện hữu hay không. Vị tỳ kheo cũng vậy.

178. Tại sao? Vì khi trước, vào lúc vị ấy chưa phân biệt, thì nơi vị không có sự quan tâm, không có phản ứng, không có tác ý, không có sự quán sát, rằng "ta đang tuần tự làm cho thanh tịnh từng mỗi thân hành còn thô". Nhưng khi vị ấy đã phân biệt thì có. Bởi thế, thân hành của vị ấy trong lúc vị ấy đã phân biệt, là vi tế so với thân hành khi chưa phân biệt. Do đó mà Cổ đức nói:

"Tâm và thân giao động
Thì hơi thở gấp
Nhưng khi thân không giao động,
Thì hơi thở vi tế".

179. Trong khi phân biệt đề mục thiền, hành là thô, và nó (tương đối) vi tế trong cận hành định sơ thiền. Ở cận hành định sơ thiền, hành là thô tương đối với sơ thiền. Hành là thô ở sơ thiền và cận hành định nhị thiền so với nhị thiền, ở nhị thiền và cận hành định của tam thiền, hành là thô so với tam thiền, trong tam thiền và cận hành định tứ thiền, hành là thô (so với tứ thiền), và ở tứ thiền nó cực kỳ vi tế đến độ nó gần đạt đến chỗ

chấm dứt. Đây là quan điểm của những vị tụng đọc Trường và Tương Ưng Bộ kinh. Các vị tụng đọc Trung bộ thì cho rằng, ở sơ thiền, nó thô so với cận hành định nhị thiền, v.v... Tuy nhiên, tất cả đều đồng ý rằng, thân hành xảy đến trước khi phân biệt trở nên được an tịnh trong khi phân biệt, và thân hành trong khi phân biệt trở nên an tịnh ở cận định của sơ thiền... Và thân hành xảy ra trong cận định tứ thiền trở nên an tịnh ở tứ thiền. Đây là phương pháp giải thích trong trường hợp tịnh chỉ tướng.

180. Nhưng trong trường hợp tuệ quán, thì thân hành xảy ra vào lúc không phân biệt là thô, khi phân biệt tứ đại thì nó là tế, phân biệt tứ đại là thô so với phân biệt tứ đại sở tạo, phân biệt tứ đại sở tạo là thô so với phân biệt tất cả sắc pháp, phân biệt sắc pháp là thô so với phân biệt vô sắc là tế, phân biệt vô sắc là thô so với phân biệt sắc và vô sắc là tế, phân biệt sắc và vô sắc là thô so với phân biệt duyên là tế, phân biệt duyên là thô so với sự thấy được danh sắc với những duyên của nó là tế, sự thấy này cũng là thô so với sự thấy bằng tuệ có những đặc tính vô thường, v.v... Làm đối tượng là tế, sự thấy trong tuệ yếu ớt là thô so với sự thấy với tuệ mãnh liệt. Ở đây, sự an tịnh cần được hiểu là sự an tịnh tương đối của cái sau so với cái trước nó. Như vậy tình trạng thô và tế, sự tuần tự làm cho an tịnh, cần được hiểu như trên đây.

181. Nhưng ý nghĩa điều này được nói trong *Patisambhidà* như sau: "Thế nào là an tịnh thân hành tôi sẽ thở vô... Vị ấy tập. Gì là những thân hành? Những hơi thở vô dài, hơi thở ra dài (cảm giác toàn thân) thuộc về thân, những cái này vì được gắn liền với thân, nên gọi là những thân hành. Vị ấy luyện tập làm cho an tịnh, ngưng lại, làm cho tịnh chỉ những thân hành ấy.

"Mỗi khi có những thân hành mà do đó có sự đổ lui, đổ tới, nghiêng qua, nghiêng lại và có sự giao động, rung chuyển của thân hình, thì Vị ấy tập: " tôi sẽ thở vào và làm cho an tịnh (các) thân hành", tôi sẽ thở ra và làm cho an tịnh thân hành". Khi có những thân hành mà qua dó không có sự nghiêng tới, lui, qua, lại đủ hướng, không có sự giao động, lung lay, rung chuyển của thân thể, thì Vị ấy tập 1 cách tế nhị, an tịnh như sau: " tôi sẽ thở vô và làm cho tịnh chỉ thân hành", tôi sẽ thở ra và làm cho tịnh chỉ thân hành".

182. (Vấn nạn): Vậy thì Vị ấy tập " tôi sẽ thở vô làm cho an tịnh thân hành... Thở ra.." trong trường hợp ấy, không có sự phát sinh ý thức về gió, không có sự phát sinh những hơi thở vô và thở ra, không có sự phát sinh

niệm về hơi thở, không có sự phát sinh định do niệm hơi thở, và do đó bậc trí không nhập cũng không xuất từ sự chứng đạt ấy.

183. (Trả lời): Khi Vị ấy tập " tôi sẽ thở vô làm an tịnh thân hành" " tôi sẽ thở ra làm an tịnh thân hành", như vậy có sự phát sinh ý thức về gió, có sự phát sinh hơi thở, có sự phát sinh định do niệm hởi thở, và do đó bậc trí có nhập và xuất khỏi sự chứng đạt ấy.

184. Như thế nào? Như khi 1 cái chuông được đánh lên. Lúc đầu những âm thanh thô xuất hiện và ý thức xuất hiện, vì cái tướng của âm thanh thô là dễ nhận dễ chú ý, dễ quan sát và khi những âm thanh thô đã ngừng, thì sau đó những âm thanh tế xuất hiện và ý thức xuất hiện bởi vì cái tướng âm thanh tế là dễ nhận, dễ chú ý, dễ quan sát, và khi những âm thanh tế đã ngừng, thì sau đó ý thức xuất hiện bởi vì nó có cái tướng của âm thanh tế làm đối tượng, cũng vậy, lúc đầu những hơi thở vô và hơi thở ra thô xuất hiện và ý thức không bị phân tán bởi vì tướng hơi thở vô và hơi thở ra thô rất dễ nhận, dễ chú ý, dễ quan sát, và khi những hơi thở vô thở ra thô đã ngừng, thì đến những hơi thở vô thở ra tế xuất hiện, và ý thức không bị phân tán, bởi vì tướng của hơi thở vô thở ra vi tế là dễ nhận, dễ tác ý, dễ quan sát, và khi những hơi thở vô thở ra vi tế đã ngừng, thì sau đó ý thức cũng không phân tán bởi vì nó có tướng của hơi thở vô và thở ra tế làm đối tượng. Bởi vậy, nên có sự phát sinh ý thức về gió, có sự phát sinh những hơi thở vô và hơi thở ra, có sự phát sinh niệm hơi thở, có sự phát định do niệm hơi thở, và bởi thế bậc trí nhập và xuất từ sự chứng đạt ấy.

185. Những hơi thở vô và thở ra làm an tịnh thân hành là 1 cái thân. Sự an trú (nền tảng) là niệm. Sự quán tri là rõ biết. Thân là nền tảng, nhưng nó không phải là niệm. Niệm vừa là nền tảng vừa là niệm. Bằng phương tiện niệm ấy và sự rõ biết (quán trí) ấy hành giả quán thân. Đó là lý do nói " Sự tu tập nền tảng của niệm (an trú niệm) gồm trong việc quán thân thể trên thân thể". (*Ps. i, 184-6*) Trên đây là luận giải kế tiếp về 4 pháp đầu, nói về sự quán thân.

Phương Pháp Tu Tập

186. Bốn pháp đầu tiên được đề ra như 1 đề mục thiền dành cho người sơ cơ nhưng ba nhóm bốn kế đó nghĩa là quán cảm thọ, quán tâm và quán các pháp, là để cho 1 người đã đắc thiền trong bốn pháp đầu. Bởi thế, nếu một thiện gia nam tử là người sơ cơ muốn tu tập đề mục thiền này, và muốn nhờ tuệ phát sinh ở đệ tứ thiền qua phép niệm hơi thở để chứng quả A-la-hán, thì vị ấy trước hết phải làm các việc liên hệ đến sự thanh tịnh

giới v.v... Theo cách đã mô tả, sau đó vị ấy nên tìm một vị thầy thuộc loại đã đề cập ở trước, mà học đề mục thiền gồm 5 giai đoạn.

187. Đây là 5 giai đoạn: học, hỏi, an lập, thấm nhuần, đặc tính. Ở đây **Học** có nghĩa là học đề mục thiền. **Hỏi** là hỏi về đề mục thiền. **An lập** (an trú) là an trú đề mục thiền. **Thấm nhuần** là thấm nhuần đề mục thiền. **Đặc tính** là đặc tính của đề mục thiền, tức là sự xác định bản chất cá biệt của đề mục thiền như vầy: "Đề mục thiền này có một đặc tính như vậy".

188. Học đề mục thiền với năm giai đoạn như trên, thì hành giả không mệt nhọc mà cũng không làm phiền bậc thầy. Trong khi tác ý đến đề mục thiền này, niệm hơi thở, hành giả có thể hoặc ở gần thầy hay ở chỗ khác, một trú xứ thuộc loại đã tả, học đề mục thiền trong năm giai đoạn, mỗi khi nghe giảng một ít về đề mục, và để nhiều giờ để học thuộc nó. Vị ấy nên đoạn trừ những chướng ngại nhỏ. Sau khi ăn uống đã xong, sau khi qua cơn chóng (dizziness) sau bữa ăn, hành giả nên ngồi cho thoải mái. Rồi khi đã chắc chắn mình không nhầm lẫn một chữ nào trong những gì đã được học từ vị thầy, hành giả nên làm cho tâm phấn chấn bằng cách tưởng niệm những đức đặc biệt của ba ngôi báu.

189. Đây là những giai đoạn tác ý đề mục (1) đếm, (2) theo dõi (connexion), (3) chạm, (4) gắn vào, (5) quan sát, (6) quay đi, (7) thanh lọc (8) nhìn lại. Ở đây, **Đếm** chỉ có nghĩa là đếm, **theo dõi** là liên tục theo dõi, **chạm** là chỗ những hơi thở ra vào chạm đến, gắn **vào** là định an chỉ (*absorption*), **quan sát** là tuệ, **quay đi** là đạo, **thanh tịnh** là quả, **nhìn lại** là kiểm lại.

190. 1) Ở đây, thiện nam tử mới khởi sự tu trước hết hãy tác ý đến đề mục thiền bằng cách đếm. Khi đếm, vị ấy không nên dừng lại dưới 5 hay đi quá số 10 hay làm bất cứ một sự gián đoạn nào. Nếu chưa đến số 5 mà đã ngừng lại thì tâm vị ấy trở nên nóng nảy trong khoảng giới hạn chật hẹp, như một đàn súc vật bị nhốt lại trong cái ràng chật. Nếu đi quá số 10 thì tâm hành giả dễ lấy con số (hơn là hơi thở) làm điểm tựa. Nếu gián đoạn, thì hành giả sẽ hoang mang vì không biết đề mục thiền đã đạt đến hoàn tất hay chưa. Bởi thế, hành giả nên đếm mà không có những lỗi trên.

191. Khi đếm, lúc đầu nên đếm chậm (nghĩa là thở rồi mới đếm) như người đong lúa đếm. Một người đong lúa sau khi làm đầy đồ đong, nói "một" và đổ nó ra, rồi đong đầy trở lại, tiếp tục nói "một", "một" trong khi lượm bỏ rác rưởi mà ông ta có thể thấy được. Tương tự như thế với "hai, hai" v.v... Bởi vậy, hành giả có thể lấy hơi thở ra hoặc hơi thở vào, cái nào

hiện rõ cho vị ấy hơn cả, để bắt đầu đếm "một, một" và đếm cho đến "mười mười", chú ý từng hơi thở khi nó xảy ra.

192. Khi hành giả đếm cách ấy, những hơi thở vào và hơi thở ra trở nên rõ rệt đối với vị ấy trong lúc hơi thở đi vào đi ra. Rồi hành giả có thể từ bỏ việc đếm chậm (đếm sau) như người đong lúa đếm, và có thể đếm nhanh (nghĩa là đếm trước) như người mục tử đếm bò. Vì khi một người mục tử thiện xảo bỏ những hòn sỏi trong túi và đi đến đàn bò vào buổi sáng, tay cầm roi, ngồi trên thanh gỗ chắn cổng chuồng bò, lùa sau lưng những con vật ấy, người kia đếm từng con khi nó đến cổng, nói "một", "hai" mỗi tiếng bỏ xuống một hòn sỏi và những còn bò suốt đêm bị nhốt trong đàn bò chật chội bây giờ ùa ra nhanh từng bầy, chen chúc nhau trong khi chúng thoát ra. Bởi thế người mục tử đếm nhanh (đếm trước) "ba, bốn, năm" cứ thế cho đến mười. Cũng vậy, những hơi thở vô và thở ra, đã trở nên rõ rệt đối với vị ấy trong khi ông ta đếm theo cách trước, bây giờ tiếp tục di chuyển nhanh chóng.

193. Rồi, khi biết chúng tiếp tục di chuyển nhanh vị ấy không nắm lấy hơi thở khi nó ở bên trong hay ra ngoài thân, mà nắm lấy nó khi vừa đến cửa mũi, và có thể đếm nhanh (trước): "một, hai, ba, bốn, năm" "một, hai, ba, bốn, năm, sáu... Bảy... Tám.. Chín... Mười". Vì bao lâu đề mục thiền còn liên kết cùng số đếm thì chính nhờ trợ lực của sự đếm ấy mà tâm trở nên chuyên nhất, như một con thuyền trên dòng nước chảy xiết được vững vàng nhờ trợ lực của một bánh lái.

194. Khi vị ấy đếm nhanh, đề mục thiền trở nên rõ rệt đối với vị ấy như một tiến trình không gián đoạn. Rồi khi biết rằng nó đang tiến hành không gián đoạn, hành giả có thể đếm nhanh (trước) như vừa mô tả, mà không phân biệt hơi gió khi nó đang ở trong hay ngoài thân. Vì khi đưa tâm vào trong đi theo hơi thở vô thì tâm như bị thổi rạp bởi hơi gió bên trong, hay bị độn đầy mỡ. Nếu đưa tâm ra ngoài đi theo hơi thở ra thì nó sẽ bị phân tán bởi những đối tượng tạp nham bên ngoài. Nhưng sự tu tập của vị ấy sẽ thành công nếu vị ấy dán chặt niệm ở trên chỗ mà những hơi thở ra vào chạm đến. Vì lý do đó mà ở trên nói rằng: Vị ấy có thể đếm nhanh (trước) theo cách đã tả, không phân biệt hơi gió khi nó ở trong hay ở ngoài.

195. Nhưng hành giả cần phải tiếp tục đếm như vậy trong bao lâu? Cho đến khi nào, mặc dù không đếm mà niệm vẫn được an trú trên những hơi thở vô và thở ra làm đối tượng. Bởi vì đếm chỉ là một phương tiện để an

trú niệm trên những hơi thở vô và thở ra làm đối tượng, cắt đứt sự phân tán của tầm tư duy (vọng tưởng).

196. 2) Sau khi tác ý hơi thở theo cách đếm, hành giả bấy giờ nên tác ý hơi thở bằng cách **theo dõi**. Đoạn những hơi thở vào và thở ra bằng niệm, sau khi đã từ bỏ số đếm. Và đấy không phải bằng cách theo dõi chặn đầu, chặn giữa và chặn cuối.

[Theo dõi (tùy, anugamana) là xảy ra cùng với (anuanu pavattana) đi theo (anugacchana) bằng niệm, lấy những hơi thở vô ra làm đối tượng khi chúng xảy đến. Bởi thế mà luận nói: "Và đó không phải bằng cách theo dõi chặn đầu, giữa và cuối". "Rốn là chặn đầu" bởi vì những hơi thở phát khởi từ đấy. Vì quan niệm về mỗi đầu ở đây được nói theo nghĩa khởi mới khởi lên vừa rồi. Vì thực sự là chúng (những hơi thở) tiếp tục khởi lên suốt dọc đường dài từ lỗ rốn đến chót mũi, và khởi lên chỗ nào là tan ra tại chỗ ấy, bở vì không có sự di động của các pháp. Danh từ thông thường "chuyển động" ám chỉ những sự khở lên liên tục tại những chỗ giáp liền nhau là chặn giữa. "Chót mũi là chặn cuối", lỗ mũi là điểm cuối, đây là giới hạn thông thường khi ta dùng danh từ "hơi thở vô và hơi thử ra, vì chính do đó mà những hơi thở được gọi là "do tâm sanh" bởi vì ở bên ngoài thì không có sự sinh khởi của những gì do tâm sinh hay bắt nguồn từ tâm].

197. Rốn là chặn đầu của hơi gió thoát ra, tim là chặn giữa và chót mũi là chặn cuối. Chót mũi là khởi điểm của hơi gió đi vào, tim là chặn giữa và rốn là chặn cuối. Nếu hành giả theo dõi như vậy thì tâm sẽ bị phân tán vì bất an và tán loạn, như luận nói Khi hành giả đi vào cùng với niệm theo dõi chặn đầu, chặn giữa, chặn cuối của hơi thở - vô, thì tâm vị ấy bị phân tán bên trong, cả thân lẫn tâm vị ấy bị bất an, tán loạn giao động. Khi hành giả đi ra cùng với niệm theo dõi chặn đầu, chặn giữa, chặn cuối của hơi thở ra thì tâm vị ấy bị phân tán bên ngoài, cả thân lẫn tâm vị ấy bị bất an, tán loạn, giao động (*Ps. i, 165*).

3-4) Bởi thế, khi tác ý hơi thở bằng cách theo dõi, hành giả nên làm vậy không phải bằng chặn đầu, chặn giữa và chặn cuối mà tốt hơn bằng sự **chạm xúc** và bằng **dán chặt**.

198. Sự tác ý **hơi thở** bằng sự chạm xúc không tách rời với sự tác ý bằng dán chặt như trong trường hợp cách "đếm" tách rời cách "theo dõi". Khi hành giả đếm những hơi thở tại chỗ mỗi hơi thở chạm tới, là vị ấy tác ý hơi thở bằng đếm và chạm xúc. Khi vị ấy đã từ bỏ sự đếm hơi thở, và

theo dõi chúng nhờ niệm cũng ở một chỗ ấy và dán chặt tâm nhờ định, thì ta gọi vị ấy đang tác ý trên hơi thở bằng theo dõi, cham và dán chặt. Và ý nghĩa điều này có thể được hiểu rõ nhờ những ví dụ VềNgười Không Thể Đi và Người Gác Cổng được đưa ra trong các Luận giải, và nhờ ví dụ Cái Cưa được nói trong *Patisambhidà*.

199. Đây là ví dụ vềngười Không Thể Đi được: như có một người què đẩy một cái đu để giải trí bầy trẻ và mẹ chúng người ấy ngồi dưới chân cái cocï của cái đu và nhìn thấy cả hai đầu và chặn giữa của tấm ván đu lần lượt qua lại, tuy vậy anh ta không (cần) di chuyển khỏi chỗ ngồi để mà nhìn thấy cả hai đầu và chặn giữa. Cũng vậy, khi một tỷ kheo đặt mình với chánh niệm ở nơi chân cái cọc để neo niệm lại, và đẩy cái đu là những hơi thở vô và những hơi thở ra, vị ấy ngồi với niệm an trú trên tướng ở cùng một chỗ ấy, và theo dõi bằng niệm chặn đầu chặn giữa và chặn cuối của những hơi thở vô và hơi thở ra tại chỗ chúng chạm đến mỗi khi ra vào giữ tâm dán chặt ở đấy, khi ấy hành giả nhìn thấy chúng mà không cần di động khỏi chỗ của mình. Đây là ví dụ vềngười què.

200. Đây ví dụ vềngười gác cổng, cũng như một người gác cổng không khám xét những người ở trong và ngoài thành, hạch hỏi "Ông là ai? Ở đâu? Đi đâu? Cầm cái gì trong tay đó?... Bởi vì đó không phải việc của người ấy, nhưng anh ta phải xét từng người khi nó đến tại cổng, cũng vậy, những hơi thở vô đã vào bên trong và những hơi thở ra đã đi ra, thì không phải cái bận tâm của vị tỳ kheo, nhưng vị ấy chú tâm đến chúng ngay khi chúng đến ngang cái cửa mũi.

201. Và ví dụ vềcái cưa cũng nên được hiểu từ đầu, vì có chỗ nói:

"Tướng, hơi thở vô, thở ra, không phải là đối tượng của một tâm duy nhất, Người nào không biết ba việc ấy thì không đạt được sự tu tập. Tướng, hơi thở vô, thở ra, không phải là đối tượng của một tâm duy nhất, Người nào biết ba việc ấy thì có thể đạt được sự tu tập.

202. Thế nào là ba cái này không phải là đối tượng của một tâm duy nhất tuy vậy chúng cũng không xa lạ? Thế nào là tâm không phân tán, và vị ấy chứng tỏ nỗ lực, thi hành một nhiệm vụ, và đạt đến kết quả?

Giả sử có một thân cây đặt trên một mảnh đất bằng, và một người cắt nó với một cái cưa. Niệm của người ấy được an trú bởi những cái rằng cưa chỗ chạm với thân cây, ông ta không cần chú ý đến những răng cưa khi chúng tới và lui, mặc dù chúng không xa lạ với ông khi chúng lui tới như vậy, và ông ta biểu dương một nỗ lực, thi hành một nhiệm vụ và hoàn tất

một kết quả. Cũng vậy, vị tỳ kheo ngồi, sau khi an trú niệm ở chót mũi hay ở môi trên, không cần chú ý đến những hơi thở vô và thở ra khi chúng vô ra, mặc dù chúng không lạ gì đối với vị ấy (không phải ông không biết đến chúng) khi chúng đi vô đi ra như vậy và vị ấy biểu lộ nổ lực, thì hành một công việc, và hoàn tất một kết quả.

203. Nổ lực là gì? Thân và tâm của một người tinh tấn thì trở nên dễ sử dụng gọi đó là nổ lực. Công việc ở đây là gì? Những cấu uế được từ bỏ nơi một người tinh tấn, tâm tư duy nơi vị ấy được làm cho lắng xuống đây là công việc. Gì là kết quả? Những trói buộc (kiết sử, xiềng xích) được từ bỏ nơi một người tinh tấn, và những khuynh hướng nội tại (tùy miên) nơi vị ấy được đoạn trừ đây là kết quả.

Bởi vậy, ba thứ nói trên (tướng, hơi thở vô, hơi thở ra) không phải là đối tượng của nhất tâm, tuy vậy chúng không phải không được biết đến, và tâm không bị phân tán (bởi chúng), và hành giả biểu hiện nỗ lực: thì hành một công việc, và đạt đến một kết quả.

"Người nào mà niệm hơi thở vô
Thở ra được viên mãn, khéo tu tập,
Và dần dần đưa đến tăng trưởng,
Thì, như lời Phật dạy,
Người ấy sáng chói thế gian
Như trăng rằm không mấy" (*Ps. i, 170-2; Dh. 172; Thag. 548*)

Đây là ví dụ về cái cưa. Ở đây, điều cần được hiểu là hành giả không được chú ý (hơi thở) chưa đến và đã đi.

204. Khi một người chú ý đến đề mục thiền này, có lúc tướng khởi lên cho vị ấy không lâu sau đó, và khi ấy sự **dán chặt**, nói cách khác là **định** được trang sức bằng những thiền chi còn lại (tầm, tứ, hỉ lạc) được hoàn tất.

205. Sau khi một người đã chú ý đến việc đếm hơi thở, thì cũng giống như, khi một thân thể bất an ngồi xuống trên một cái ghế hay giường, giương hay ghế ấy sẽ lún và kêu răng rắc, cái bọc (giường) trở nên nhàu nát, nhưng khi một thân thể không bị bất an ngồi xuống, thì giường hay ghế không lún xuống, cũng không kêu rằng rắc, bọc giường không nhàu nát, giống như được độn bông vải lên đầy, tại sao? Bởi vì một thân thể không bất an thì nhẹ nhàng. Cũng vậy sau khi hành giả đã chú ý đến việc đếm (hơi thở), khi sự bất an của thân thể đã được làm cho lắng dịu bằng cách tuần tự chấm dứt những hơi thở vô và hơi thở ra thô phù thì khi ấy cả

thân và tâm trở nên nhẹ nhàng: thân xác có vẻ như sẵn sàng bay bổng lên hư không.

206. Khi những hơi thở vô và thở ra còn thô của hành giả đã chấm dứt, tâm vị ấy khởi lên cùng với tướng của hơi thở vô thở ra vi tế làm đối tượng cho nó. Và khi ngay cái tướng này cũng chấm dứt, thì tâm vẫn tiếp tục sinh khởi với những tướng còn tuần tự vi tế hơn nữa, làm đối tượng cho nó. Như thế nào.

207. Giả như một người đánh một cái chuông đồng với một thanh sắt lớn, tức thì một sinh khởi với tiếng kêu lớn của chuông làm đối tượng, rồi khi tiếng vang lớn đã ngưng, tâm sẽ sinh khởi sau đó với tướng của tiếng nhỏ làm đối tượng, và khi tiếng này đã dứt, tâm vẫn tiếp tục sinh khởi với âm thanh dần càng vi tế làm đối tượng. Đây là điều cần được hiểu, được đề cập chi tiết trong đoạn bắt đầu bằng "Như khi một tiếng chuông được đánh lên" (đ. 84).

208. Vì trong khi những đề mục thiền quán khác trở nên sáng sủa hơn khi càng lên một giai đoạn cao hơn, thì đề mục thiền này lại không như thế, quả vậy, khi hành giả tiếp tục tu tập đề mục này, nó trở nên mỗi lúc một vi tế hơn đối với vị ấy ở một giai đoạn cao hơn, đến nỗi đạt đến một điểm nó không còn hiện rõ.

Tuy nhiên, khi nó trở nên không hiện rõ như vậy, thì vị tỷ kheo không nên đứng dậy khỏi chỗ ngồi, rũ chiếu mà đi. Phải làm sao? Vị ấy không nên đứng lên với ý nghĩ: "Hay ta sẽ đi hỏi thầy?" hoặc "Đề mục thiền của ta mất rồi chăng?" vì khi bỏ mà đi như thế, làm giao động tư thế của ông ta như vậy, thì vị ấy phải bắt đầu đề mục thiền trở lại. Bởi thế, Vị ấy nên cứ tiếp tục ngồi như cũ, và thay vì để ý đến chính hơi thở thật sự khi nó chạm lỗ mũi, hành giả hãy tạm thời để tâm vào ngay chót mũi ấy, xem như đối tượng quán tạm thời của Vị ấy.

209. Cách làm như sau. Vị tỷ kheo nên nhận chân sự không hiện rõ ấy của đề mục thiền, và suy xét như thế này: " Những hơi thở vô và thở ra này thật sự hiện hữu ở chỗ nào? Chỗ nào chúng không hiện hữu? Ở người nào chúng không hiện hữu? Khi suy nghĩ như vậy, hành giả thấy rằng chúng không có nơi người đang còn trong bụng mẹ, hay nơi chúng sinh thuộc cõi Phạm Thiên (sắc giới), không có nơi những người chết, hay nơi những người đã đắc đệ tứ thiền, hay nơi những người sinh vào sắc giới hoặc vô sắc giới hay nơi những người đã đắc Diệt tận định. Hành giả nên tự nhủ rằng "Nay rõ ràng là ta không đang ở trong bụng mẹ, không ở dưới

nước, không ở cõi trời Phạm Thiên, không phải thây chết hay đắc tứ thiền, hay sinh vào sắc giới, vô sắc giới cũng không đắc diệt thọ tưởng định. Nhưng hơi thở vô thở ra này thật sự còn ở trong ta, chỉ vì tuệ ta chậm lụt không thể phân biệt được chúng". Rồi, dán chặt tâm tại chỗ mà bình thường hơi thở chạm đến, hành giả hãy tiếp tục chú tâm đến chỗ ấy.

210. Những hơi thở vô và thở ra ấy phát sinh chạm vào mũi với một người có mũi dài, và chạm vào môi trên của người có lỗ mũi ngắn. Bởi thế, hành giả nên dán chặt tướng như thế này: "Đây là cái chỗ mà hơi thở chạm đến". Vì lý do này mà Đức Thế tôn dạy rằng "Này các tỳ kheo, ta không nói một người thất niệm, một người không hoàn toàn tỉnh táo, rằng nó nên tu tập niệm hơi thở". (*M. iii, 84*)

211. Mặc dù bất cứ đề mục thiền nào cũng chỉ thành công nếu hành giả có chánh niệm tỉnh giác, nhưng đề mục nào khác cũng trở nên càng ngày rõ rệt hơn khi hành giả tiếp tục tác ý đến nó. Còn pháp niệm hơi thở này thì khó, thật khó tu tập, đó là một địa hạt mà chỉ có tâm của chư Phật, các bậc Duyên Giác và Thanh văn mới quen thuộc. Đó không phải là chuyện tầm thường, mà những người tầm thường cũng không thể tu tập được. Càng chú ý đến nó, thì càng trở nên an tịnh và tế vi hơn nữa.

Bởi thế mà ở đây cần có niệm và tuệ tăng thịnh.

212. Cũng như khi may thêu trên một tấm vải mỏng, thì cần một cây kim mảnh, và cần một dụng cụ xâu kim còn mảnh hơn, tu tập đề mục thiền này cũng vậy, như miếng vải mỏng, niệm giống như cây kim, cả hai thứ sau cùng này cần phải tăng thịnh. Một tỳ kheo phải có niệm và tuệ cần thiết, và không được tìm kiếm những hơi thở vô và hơi thở ra ở đâu khác ngoài ra chỗ thường chúng vẫn chạm đến.

213. Ví như một nông phu, sau khi cày một lúc, thả cho bò tự do gặm cỏ và ngồi xuống bóng mát để nghỉ, thì khi ấy những còn bò của anh ta bỏ đi vào rừng. Nếu là một người cày thiện xảo muốn bắt chúng lại, buộc vào ách như cũ, thì anh ta sẽ không lang thang trong rừng để tìm dấu chân chúng, mà đem theo con roi da và cái gậy lùa bò, đi thẳng đến chỗ uống nước của chúng thường ngày, rồi ngồi hay nằm đấy (mà đợi). Sau khi đã lang thang một phần ngày, những con bò sẽ đến nơi uống nước mà uống tắm rửa. Khi trông thấy chúng đã xuất đầu lộ diện, người cày bèn cột chúng cho chắc với sợi dây và dùng cái gậy để lùa chúng trở về, cột ách vào cổ chúng để tiếp tục cày ruộng. Vị tỳ kheo cũng thế, không nên tìm hơi thở vô hơi thở ra ở chỗ nào khác hơn là chỗ chúng thường tiếp giáp, và vị

ấy nên dùng con roi niệm và cái gậy tuệ và dán chặt tâm tại chỗ chúng thường chạm đến, cứ tiếp tục chú ý đến chỗ ấy. Vì trong khi chú ý theo cách đó, không bao lâu chúng sẽ xuất hiện trở lại, như những còn bò sẽ trở lại nơi chúng thường uống nước. Như vậy hành giả có thể buộc chặt chúng với sợi dây niệm, cột ách chúng tại chỗ ấy và chăn chúng bằng cây gậy tuệ, tiếp tục chuyên chú vào đề mục thiền.

214. Khi làm như vậy, chẳng bao lâu tướng xuất hiện nơi hành giả. Nhưng "tướng" này không đồng nhất, với một số người khi nó xuất hiện phát sinh một xúc chạm nhẹ.

215 Giống như sự xúc chạm của lụa hay vải, hay một luồng gió. Nhưng đấy là những gì được trình bày trong các bản Luận sớ: đối với một số người, nó xuất hiện như một vì sao hay một chòm ngọc hay ngọc trai, với một số người khác "tướng" xuất hiện với sự va chạm thô như chạm phải những hột bông vải hay một cái móc áo làm bằng gỗ, với những người khác nữa thì giống như một sợi dây bện dài hay một tràng hoa hay một làn khói, lại còn một số người bảo rằng nó giống như một cái màng nhện giăng tơ hay một làn mây mỏng phớt hay một đoá hoa sen hay một cái bánh xe hay vừng mặt trời, vừng mặt trăng.

216. Quả vậy, điều này tương tự trường hợp một số tỷ kheo ngồi lại với nhau cùng đọc một bản kinh. Khi một vị hỏi: "Kinh này đối với hiền giả như thế nào?" một người bảo: "Tôi thấy giống như thác nước trên núi" một vị khác thì: "Với tôi kinh này như cây rừng", và vị thứ ba nói: "Theo tôi kinh này giống như một cây ăn trái toả rộng bóng mát". Một quyển kinh mà ba người nhìn khác nhau. Cũng thế, cùng một đề mục thiền này hiện tướng sai khác vì sự khác biệt giữa lối nhận thức (*tưởng, perception*) (nghĩa là, lối nhận thức khởi lên trước khi tướng xuất hiện. *Pm, 273*). Tướng này là do tưởng sinh, nguồn gốc của nó là tưởng, nó được xuất phát từ tưởng. Bởi vậy, cần được hiểu rằng, khi tướng xuất hiện sai khác nhau chính là do sự sai biệt về tưởng.

217. Và ở đây, cái tâm với hơi thở vô là đối tượng là một, tâm lấy hơi thở ra làm đối tượng là một tâm khác, và cái tâm lấy tướng làm đối tượng lại là một tâm khác nữa. Với một người không hiểu rõ ba cái này, thì đề mục thiền không đạt đến an chỉ định, cũng không đạt đến cận hành định. Nhưng đề mục đạt đến cận hành định và luôn cả an chỉ định, nếu một người hiểu rõ ba điều này. Vì luận nói:

"Tướng, hơi thở vô,
Hơi thở ra, không phải là
đối tượng của một tâm duy nhất,
Người nào không biết
Ba việc này
Thì sự tu không đạt
Tướng, hơi thở vô,
Hơi thở ra, không phải là đối
Tượng của một tâm duy nhất,
Người nào biết rõ ba việc này
Thì tu có thể đạt". (*Ps. i, 170*)

218. Và khi tướng đã xuất hiện theo cách trên, vị ấy nên đi đến bậc thầy và thưa: "Bạch đại đức, tướng như vậy đã xuất hiện nơi con" Theo những vị tụng đọc Trường bộ kinh thì vị thầy không nên nói: "Đó đúng là tướng "mà cũng không nên nó" Đó không phải là tướng", mà chỉ nên bảo "Hiền giả, có xảy ra việc như thế" và sau đó hãy nói: "Cứ tiếp tục chú tâm trên đề mục nhiều lần như vậy" Bởi vì, nếu vị thầy bảo: "Đó là tướng, thì vị tỷ kheo có thể đâm ra tự mãn, bỏ dở ngang đấy (*M. i, 193 và kế tiếp*). Nếu vị thầy bảo: "Đó không phải tướng", thì vị tỷ kheo có thể bị thối tâm và bỏ cuộc. Bởi thế vị thầy nên khuyến khích đệ tử tiếp tục chú tâm mà đừng nói gì cả. Nhưng những vị tụng đọc Trung bộ kinh thì bảo vị thầy nên nói: "Hiền giả, đó là tướng, tốt lắm. Hãy tiếp tục chú tâm trở lại".

219. Khi ấy hành giả nên dán chặt tâm nơi chính cái tướng đã xuất hiện ấy, như vậy, từ đây trở đi, sự tu tập của vị tiến hành theo cách dán chặt tâm. Như Cổ đức nói:

"Dán chặt tâm trên tướng
Bỏ những khía cạnh ngoại
Lai (vọng tưởng)
Người có trí buộc tâm
Ở hơi thở ra vào".

220. Vừa khi tướng xuất hiện, những triền cái nơi vị ấy được đàn áp, những cấu uế lắng xuống, niệm được an trú, và tâm vị ấy tập trung vào cận hành định.

221. Khi ấy hành giả không nên chú ý đến tướng về phương diện màu sắc, hay xem xét tính cách đặc biệt ở nơi nó. Vị ấy nên bảo trì nó cẩn thận như hoàng hậu bảo dưỡng bào thai của một vị sẽ làm Chuyển luân vương

hay như một nông phu giữ gìn đồng lúa chín, vị ấy nên tránh bảy việc không thích hợp khởi đầu là trú xứ không thích hợp, và đào luyện bảy điều thích hợp. Khi bảo trì như vậy, vị ấy nên làm cho nó tăng trưởng và cải thiện nhờ sự chú tâm nhiều lần, rồi vị ấy nên thực hành mười thiện xảo về định (Ch. IV, đoạn 42) và làm phát sinh sự quân bình của nghị lực (Ch. IV, đoạn 66).

222. Khi nỗ lực như vậy, hành giả đắc tứ thiền và ngũ thiền trên tướng ấy, theo cách đã mô tả ở phần *Kasina* đất 5-8 (xem lại đoạn 189) Tuy nhiên, khi một tỷ kheo đã đắc tứ thiền và ngũ thiền, và muốn đạt đến sự thanh tịnh bằng cách tu tập đề mục thiền do phương pháp **quán sát** và quay đi, thì vị ấy cần làm cho thiền ấy trở thành quen thuộc bằng cách làm chủ nó với năm cách (Ch. IV, đoạn 131) rồi khởi hành lên đường tuệ quán bằng cách định rõ danh sắc. Như thế nào?

223. Khi xuất thiền, hành giả thấy rằng những hơi thở vô và thở ra có nguồn gốc của chúng ở thân và tâm, và cũng như khi những ống bệ thợ rèn đang được thổi, thì hơi gió chuyển động nhờ cái bao và nhờ nỗ lực đúng mức của người thợ, cũng thế những hơi thở vô và thở ra là nhờ thân và tâm.

Kế đến, hành giả định rõ hơi thở vô, hơi thở ra và thân thể là "sắc" còn tâm và những trạng thái liên hệ đến tâm (tâm sở) là cái "vô sắc" (tâm). Đây là nói vắn tắc, chi tiết sẽ nói rõ về sau trong phần phân định về Danh sắc (Ch. XVIII, đoạn 3 và kế tiếp).

224. Sau khi định rõ danh sắc như trên hành giả tìm kiếm điều kiện phát sinh ra nó. Do tìm kiếm vị ấy thấy được, và nhờ vậy vượt qua những hoài nghi về đường lối danh sắc sinh khởi trong ba thời (Ch. XIX).

Sau khi vượt khỏi hoài nghi, hành giả Giác Ngộ ba đặc tính cho danh sắc, bắt đầu bằng khổ, hiểu chúng theo nhóm (Ch. XX, đoạn 2), vị ấy từ bỏ mười khuyết điểm của tuệ khởi đầu là sự ngộ (illumination), tuệ này khởi lên vào những giai đoạn đầu của Sanh diệt trí (Ch. XX, đoạn 105 và kế tiếp) và vị ấy định rõ đạo là trí biết rõ con đường không có những khuyết điểm ấy (Ch. XX, đ.126) Hành giả đạt đến hoại trí bằng cách từ bỏ tác ý đến tướng sinh khởi. Khi tất cả các hành đã trở nên khủng khiếp do quán sự hoại diệt không ngừng của chúng thì tâm hành giả trở nên vô dụng đối với chúng (Ch. XXII).

Sau khi tuần tự đạt đến bốn thánh đạo như thế, và an lập trong quả A-la-hán, cuối cùng hành giả đạt đến mười chín loại tri kiến thẩm sát (Ch.

XXII, 180) và vị ấy trở thành người xứng đáng nhận những đồ cúng dường của thế gian gồm cả Phạm thiên giới.

225. Đến đây, sự tu tập định qua phương pháp niệm hởi thở, khởi đầu bằng **đếm** và kết thúc bằng nhìn lại (đ. 189) đã xong. Đây là phần luận giải về đoạn bốn câu đầu, với mọi phương diện.

Giải danh từ tiếp theo (Đoạn bốn câu thứ hai)

226. Vì không có phương pháp nào riêng biệt cho sự tu tập đề mục thiền ở trường hợp ba đoạn bốn câu sau, bởi thế chỉ cần hiểu nghĩa danh từ trong những đoạn này, theo luận sớ.

(v) Vị ấy tập: " Cảm giác hỉ thọ tôi sẽ thở vào... tôi sẽ thở ra", có nghĩa là làm cho cảm giác hạnh phúc (về tâm) được giác tri, được rõ rệt. Ở đây, cảm giác hỉ thọ được kinh nghiệm bằng hai cách (a) đối tượng, và (b) với sự không mơ hồ.

227. Thế nào là hỉ được cảm thọ với đối tượng? hành giả đạt được đến hai thiền trong đó hỉ có mặt. Vào lúc hành giả thật sự đạt đến những thiền này, hỉ được cảm thọ với đối tượng do sự đạt thiền, do sự cảm thọ đối tượng. Thế nào là với sự không mơ hồ? Sau khi nhập và xuất một trong hai thiền có hỉ kèm theo, hành giả quán sát với tuệ cái hỉ liên hệ với thiền ấy, là dễ bị tan rã, hoại diệt và ngay lức tuệ quán ấy, hỉ được cảm thọ với sự không mơ hồ do thâm nhập những đặc tính của nó (vô thường, v.v...)

228 Vì *Patisambhidà* nói: (a) Khi hành giả biết sự nhất tâm, tâm không tán loạn qua những hơi thở vô dài niệm được an trú nơi vị ấy. Nhờ niệm ấy và sự rõ biết ấy, hỉ ấy được cảm thọ. Khi hành giả biết sự nhất tâm không tán loạn qua hởi thở ra dài... Qua hơi thở vô ngắn... qua hơi thở ra ngắn... Qua những hơi thở vô... Những hơi thở ra cảm giác toàn thân. Qua những hơi thở vô thở ra an tịnh thân hành, niệm được an trú nơi vị ấy. Nhờ niệm ấy, và sự rõ biết ấy, hỉ ấy được cảm thọ.

(b) Hỉ được cảm thọ bởi hành giả khi vị ấy chú ý, khi vị ấy biết, thấy thẩm sát, làm cho vững tâm, tâm quyết định với tín, nổ lực tinh tấn, an trú niệm, tập trung tâm, hiểu biết với trí tuệ, trực tri cái cần phải trực tri, hiểu đầy đủ cái cần hiểu đầy đủ, tu tập cái cần phải tu tập, và chứng cái cần chứng. Chính với cách ấy mà hỉ được cảm thọ (*Ps. i, 187*).

229. **(vi) (viii)** Ý nghĩa ba mệnh đề còn lại cần được hiểu tương tự, nhưng có một sai khác này. Sự cảm thọ **lạc** cần được hiểu là ở ba thiền, và cảm giác **tâm hành** là ở bốn thiền. Tâm hành gồm hai uẩn thọ, tưởng. Và trong trường hợp mệnh đề "cảm giác lạc thọ" *Patisambhidà* nói như sau: để

chỉ rõ cả bình diện của tuệ ở đây "có hai thứ lạc: thân lạc và tâm *lạc (Ps. i, 188*). An tịnh tâm hành": là an tịnh tâm hành thô, chấm dứt nó. Và điều này cần được hiểu chi tiết như đã nói ở phần thân hành (đ. 176-85).

230. Hơn nữa, ở đây, trong mệnh đề"cảm giác hỉ thọ" (là cái thật sự được quán trong đoạn 4 câu này) cảm thọ được nói dưới mục "hỉ" (là một hành) còn ở mệnh đề"lạc" cảm thọ được nói trong hình thức của cảm thọ chính cống. Trong hai mệnh đề"tâm hành" "cảm thọ được nói trong hình thức của cảm thọ chính cống. Trong hai mệnh đề" tâm hành "cảm thọ là cái nhất thiết gắn liền với tưởng vì "Tưởng và thọ thuộc về tâm, những thứ này vì đi liền với tâm nên đó là những tâm hành" (*Ps. i, 188*) Bởi vậy, đoạn bốn câu này cần được hiểu là đề cập đến quán cảm thọ.

Giải danh từ tiếp (Đoạn bốn câu III)

231 **(ix)** Trong đoạn bốn pháp thứ ba, "cảm giác về tâm" cần được hiểu là qua bốn thiền.

(x) "Làm cho tâm hân hoan" Vị ấy tập vừa làm cho tâm vui vẻ, gieo sự vui tươi vào trong tâm làm tâm phấn khởi, hoan hỉ, tôi sẽ thở vô, tôi sẽ thở ra. Ở đây, có sự hân hoan về hai mặt, nhờ định và nhờ tuệ.

Thế nào là nhờ định? Vị ấy đắc hai thiền trong đó hỉ có mặt. Vào lúc hành giả thật sự nhập hai thiền ấy, thì hành giả gợi niềm vui cho tâm, gieo hân hoan vào nó, với hỉ câu hữu với thiền này.

Còn nhờ tuệ là thế nào? Sau khi nhập và xuất một trong hai thiền câu hữu với hỉ, hành giả với tuệ thấy rằng hỉ câu hữu trong thiền ấy có thể bị hoại diệt rơi rụng, như vậy vào lúc tuệ quán ấy xảy ra thật sự, hành giả khơi dậy niềm hân hoan trong tâm, gieo hân hoan vào nó bằng cách lấy hỉ câu hữu với thiền này làm đối tượng.

Một người tiến hành theo cách trên đây được gọi là "Làm cho tâm hân hoan tôi sẽ thở vô... Tôi sẽ thở ra.." Vị ấy tập.

232. **(xi)** "Làm cho tâm định tĩnh": một cách quân bình (*Samam*) đặt để (*àdahanto*) tâm trên đối tượng của nó nhờ sơ thiền v.v... Hoặc, sau khi đã nhập và xuất từ những thiền này, hành giả thấy với tuệ rằng cái định câu hữu với thiền ấy là dễ hoại diệt, khi ấy vào lúc thật sự đắc tuệ quán (at the actual time of insight), sự nhất tâm trong một sát na (*momentary*) [*] khởi lên nhờ thâm nhập (đi sâu vào) (những đặc tính vô thường, v.v...) Như vậy, những câu " Vị ấy tập, tôi sẽ thở vào làm cho tâm định tĩnh... Tôi sẽ thở ra..." cũng là để nói về một người đã đặt tâm một cách quân bình, trên đối tượng đó, nhờ phương tiện là sự nhất tâm khởi lên từng sát na như vậy.

[*] sự nhất tâm trong 1 sát na (momentary unification of the mind): định chỉ kéo dài trong một chốc. Vì định hay sự nhất tâm này cũng thế, khi nó sinh khởi một cách không gián đoạn trên đối tượng của nói và không bị pháp đối nghịch thắng lướt thì nó dán chặt tâm một cách bất động, như thế đang ở trong định.

233. **(xii)** "Làm cho tâm giải thoát" hành giả thở vô thở ra trong khi ấy vừa làm cho tâm cởi mở, giải toả tâm khỏi tầm và tứ nhờ nhị thiền, khỏi hỉ ở tam thiền, khỏi lạc và khổ ở tứ thiền Hoặc sau khi đã nhập và xuất những thiền này, hành giả thấy với tuệ cái tâm liên kết với thiền này dễ đi đến hoại diệt, rồi khi có tuệ thật sự xảy ra, hành giả giải thoát cởi mở tâm khỏi thường tưởng bằng cách quán vô thường, khỏi lạc tưởng bằng cách quán khổ, khỏi ngã tưởng bằng quán vô ngã, khỏi sự ham thích bằng quán ly dục, khỏi tham bằng quán đoạn diệt, khỏi sinh bằng quán diệt, khỏi sự chấp thủ bằng quán từ bỏ (xả ly). Do đo mà nói: Vị ấy tập "tôi sẽ thở vô làm cởi mở tâm... Tôi sẽ thở ra..."

*["giải thoát" có nghĩa là cô lập, tách riêng nờ "giải thoát" gồm trong sự đàn ap, từ bỏ những triền cái "vào luc đắc tuệ quán thật sự" (at the actual time of insight): hoại trí vào lúc quán tán hoại (dissolution). Vì tan shoại là cực điểm của vô thường. Bởi thế hành giả quán tán hoại nhờ đó thấy được dưới đê mục **tâm**, toàn thể lĩnh vực các hành đêu là vô thường không trường cửu, và do khổ nói tại trong cái gì vô thường, và do sự vắng mặt của ngã trong cái gì khổ hành giả thấy rằng toàn thể lĩnh vực các hành ấy là khổ, không lạc, là vô ngã, không phải ngã. Nhưng bởi vì cái gì vô thường, khổ, phi ngã thì không phải là cái để thích thì cái đó không đáng tham, do vậy hành giả trở nên vô dục ly tham đối với toàn diện lĩnh vực các hành kia khi nói được thấy dưới ánh sáng của hoại diệt là vô thường, khô phi ngã, hành gải không thích thú trong đó, tham của vị ấy đối với nó phai nhạt khi nhuốm được tâm hành giả. Khi vị ấy trở nên vô dục và tham phai nhạt như thế, trước hết chỉ nhờ trí hiểu biết thế gian mà vị ấy khiến cho tham ngừng lại và không khơi dậy thêm, vị ấy không làm cho tham sinh khởi. Hoặc khi tham của vị ấy đã phai nhạt, thì bằng tri kiến của riêng mình, vị ấy làm phát sinh sự chấm dứt các hành không hiện rõ cũng như các hành hiện rõ, vị ấy không khởi chúng lên, cớ ngiã hành giả chỉ chỉ đem lại sự chấm dứt các hành chứ không đem lại sự sinh khởi chúng. Khi đã đi vào con đường này, đạo lộ này, thì hành giả buông bỏ chứ không nắm bắt. Nghĩa là thế nào? Nghĩa là, sự quán về vô thường, v.v... Này gọi là buông*

*bỏ theo nghĩa, **từ bỏ** và buông bỏ có nghĩa là **đi vào**, bởi vì nó từ bỏ những cấu uế cùng với các hành nghiệp phát sinh ra uẩn và vì do thấy những lỗi lầm trong các hành do thiên về cái đối lập với hành, nghĩa là niết bàn, nó đi vào niết bàn ấy. Do đó hành giả nào có được sự quán niệm ấy sẽ từ bỏ các cấu uế và đi vào niết bàn theo như đã nói: Ở đây, sự quán niệm cái gì vô thường chỉ là vô thường, thì gọi là "Quán vô thường" đây là một tên chỉ tuệ phát sinh nhờ xem các hành thuộc ba lĩnh vực thế gian (mà để riêng lĩnh vực siêu thế) là vô thường. "Thoát khỏi vô thường tưởng là thoát ra khỏi quan niệm sai lầm phát sinh ra sự thấy các hành (các pháp hữu vi) là thường, bất diệt, những quan niệm khác cũng nên được xem là bao gồm trong đề mục **tưởng**. Cũng vậy, với lạc tưởng, v.v... "Bằng quán ly dục" bằng phương tiện là sự quán niệm phát sinh ở dưới hình thái là ly dục đối với các hành. "Thoát khỏi sự thích thú" là khỏi tham câu hữu với hỉ. "Nhờ quán tán hoại": nhờ phép quán phát sinh tương tự dưới hình thái tàn tạ, do đó "ly tham" được nói. "Bằng quán diệt": nhờ thấy một cách liên tục sự chấm dứt (diệt) các hành. Hoặc, quán diệt là quán các hành chỉ diệt mà không sinh khởi lại trong tương lai. Vì đây là Trí nhạo giải thoát. Dục thoát trí (Knowledge of Desire for Deliverance) được tăng thạnh. Do đó luận chủ nói: "Thoát khỏi sanh". Sự quán niệm ở hình thái từ bỏ là quán "quán từ bỏ" Giải thoát khhỏi nắm bắt" (chấp thủ): có nghĩa là hết xem (các pháp là thường, lạc v.v... Hoặc ở đây ý nghĩa có thể được hiểu là giải thoát khỏi sự nắm bắt dây nối tái sinh" (Pm. 279) Xem các chương XX và XXI (kiết sanh)]*

Vậy đoạn bốn câu này cần được hiểu là sự quán tâm.

Giải thích danh từ tiếp theo đoạn bốn câu thứ tư

234 **(xiii)** Nhưng trong đoạn bốn, về quán vô thường, cần phân biệt trước hết là cái vô thường, sự hay tính chất vô thường, sự quán vô thường và con người quán vô thường.

Ở đây, năm uẩn là cái vô thường. Tại sao? Bởi vì bản chất của chúng là sinh diệt và biến đổi. **Sự vô thường** là sinh diệt, diệt và dị (biến đổi) ở trong chính những uẩn đó, hoặc là sự phi hữu của chúng sau khi hiện hữu, nghĩa là sự tan vỡ của các uẩn đã sinh bằng cách từng sát na tán hoại, vì chúng không tồn tại giống nhau trong hai sát na kế tiếp.

Quán vô thường là quán sắc, v.v... Là "vô thường" do bởi tính chất vô thường nói trên. **Một người quán vô thường** là người có được sự quán

niệm ấy. Vậy, chính khi một người như thế thở vô thở ra mới có thể nói rằng: "quán vô thường tôi sẽ thở vô... Thở ra, Vị ấy tập"

235. **(xiv) Quán tán hoại:** có hai thứ là huỷ hoại và tan rã hoàn toàn. "Huỷ hoại" (*destruction*) là sự tan biến của các hành, sự phân tán, rã rời của chúng gọi là "tan rã" đây là sát-na diệt (*momentary cessation*). Ở đây các Hành hoàn toàn tan rã, và khi điều này được đạt đến, gọi là "tịch diệt" tức niết bàn (*Pm. 280*).

Khi hành giả có được sự quán niệm gồm hai khía cạnh nói trên, thì có thể bảo rằng "Vị ấy tập: Quán tán hoại tôi sẽ thở vô, quán tán hoại tôi sẽ thở ra."

[Cái gì được gọi là thường là cái dài lâu, vĩnh cữu như niết bàn. Cái được gọi là "vô thường là cái gì không trường cữu có sinh diệt. Nói ngũ uẩn vô thường có nghĩa đó là những pháp hữu vi. Tại sao? Vì bản chất của chúng là sinh, diệt và biến dị. Ở đây, các pháp hữu vi sinh khởi do nhân và duyên, sự xuất hiện của chúng từ phi hữu, sự thủ đặc một bản ngã riêng chúng, gọi là "sinh". Sự diệt, chấm dứt của chúng từng sát na sau khi đã sinh ra thì gọi là diệt. Sự biến đổi do tuổi già là "dị". Vì cũng như giữa cơ hội sinh tan biến và cơ hội diệt tiếp theo không có sự gián đoạn nơi sự vật. Cũng vậy, không có sự gián đoạn nơi sự vật vào cái lúc đối diện với tán hoại, nói cách khác, trong lúc "trú", mà danh từ thường dùng là "già". Bởi thế, già có nghĩa là cái gì của một pháp đơn độc duy nhất, gọi là "già trong sát-na" (momentary ageing). Và nói thẳng ra, không có gián đoạn ở nơi sự vật giữa những cơ hội sinh và diệt, nếu không thì kết quả là một cái này sinh mà một cái khá diệt". (Pm. 280)]

(xv) Cùng một cách giải thích trên đây cũng áp dụng cho mệnh đề "quán tịch diệt".

236. **(xvi)** Quán từ bỏ: từ bỏ cũng thuộc hai loại, là từ bỏ theo nghĩa xả ly, và từ bỏ theo nghĩa thâm nhập. Từ bỏ chính là một lối quán, nên gọi là "quán từ bỏ". Vì tuệ vừa được gọi là "từ bỏ kể như xả" và vừa được gọi là "từ bỏ kể như thâm nhập" vì trước hết, bằng cách thay thế những tính ngược lại, nó từ bỏ những gì ô nhiễm cùng với những hành nghiệp phát sinh ra uẩn, và thứ đến, do thấy sự "khốn nạn" của những pháp hữu vi, nó còn đi vào tịch diệt bằng cách thiên về xu hướng niết bàn, cái ngược lại với hữu vi. (Ch. XXI, 18). Và đạo lộ này vừa được gọi là "từ bỏ kể như xả ly" và vừa được gọi là "từ bỏ kể như đi sâu vào" vì nó xả bỏ các ô nhiễm cùng với những hành nghiệp sinh ra uẩn, bằng cách đoạn tận chúng, và nó

đi vào niết bàn bằng cách lấy niết bàn làm đối tượng của nó. Lại nữa, cả hai thứ (tuệ và tri kiến về đạo lộ) được gọi là tùy quán (*anupassanà*) vì chúng thường xét lại, nhìn lại từng tri kiến trước đây của chúng. Khi hành giả có được sự quán niệm gồm hai khía cạnh nói trên, thì có thể bảo rằng " Vị ấy tập": quán từ bỏ tôi sẽ thở vô, quán từ bỏ tôi sẽ thở ra."

[Từ bỏ bằng cách thay thế cái đáng bỏ bằng pháp đối lập với nó, hoặc cắt đứt nó, thì gọi là "từ bỏ kể như xả" Cũng vậy, hnàh vi từ bỏ ngã trong sự không tạo nghiệp, nghĩa là từ bỏ tất cả điều kiện tái sinh vào các hữu đi vào niết bàn bằng cách xu hướng niết bàn (trong tuệ) hoặc bằng cách lấy niết bàn làm đối tượng (trong đạo lộ) thì gọi là "từ bỏ bằng cách thâm nhập" "Qua sự thay thế những tính đối lập": Ở đây, trước hết, quán vô thường từ bỏ thường tưởng, chính là từ bỏ, bằng cách thay cái đối lập. Và sự từ bỏ theo cách ấy là dưới hình thức đưa đến vô sinh (non- occurrence). Vì tất cả hành nghiệp bắt nguồn từ cấu nhiễm do thấy các hành là thường và tất cả uẩn hậu quả của nghiệp có gốc rễ ở cả hai thứ trên (hành nghiệp cùng ô nhiễm hay phiền não), cái có thể sanh khởi ở tương lai, hành và uẩn ấy đều được từ bỏ bằng cách làm cho chúng không sanh khởi. Cũng vậy trong trường hợp khổ tưởng, v.v... "Do thấy ssự khốn nạn của những pháp hữu vi": Do thấy những lỗi vô thường v.v... Trong ba cõi hữu, lãnh vực các hành. Đó là "cái đối lập với các hành do bởi tính trường cữu của nó v.v... Khi các ô nhiễm đã được trừ khử nhờ đạo lộ, các hành nghiệp (những tạo tác của nghiệp) được gọi là "được từ bỏ" do sự phát sanh trong chúng bản chất "không gây tạo quả báo" còn các uẩn có gốc rễ trong những hành ấy được gọi là "được từ bỏ" do chúng được làm cho không sanh khởi. Do vậy, đạo lộ từ bỏ tất cả những thứ này, đó là ý nghĩa muốn nói. (Pm. 281). Danh từ pakkhandana (dịch là đi vào) được dùng để định nghĩa hành vi "đức tin", và còn có thể dịch là "nhảy vào", "lao vào".]

237. Đoạn bốn câu này chỉ đề cập đến tuệ thuần tuý trong khi ba đoạn bốn câu trên thì đề cập đến định và tuệ.

Trên đây là giải thích về sự tu tập niệm hơi thở với mười sáu đề mục cần được hiểu.

Kết Luận

Pháp niệm hơi thở với mười sáu đề mục trên đây như vậy có kết quả lớn có lợi ích lớn.

238. Sự lợi ích lớn của nó cần được hiểu ở đây là an tịnh vì kinh dạy: "Và này các tỷ kheo sự tập trung nhờ niệm hơi thở nếu được tu tập, được

làm cho sung mãn, là vừa an tịnh vừa cao cả" (*S. v, 231*) v.v... và vì nó có thể cắt đoạn tầm tư duy. Vì nó là một lạc trú an tịnh, cao cả, không ô nhiễm, nên nó cắt đứt sự tán loạn do tầm chướng ngại định và nó giữ tâm chỉ trú trên hơi thở làm đối tượng. Bởi thế, kinh dạy rằng: "niệm hơi thở cần được tu tập để đoạn tầm tư duy (*A. iv, 353*)

239 Lại nữa, lợi ích lớn của nó cần được hiểu là điều kiện căn bản để cho sự viên mãn minh kiến và giải thoát, vì đức Thế tôn dạy: "Này các tỷ kheo, niệm hơi thở khi được tu tập, được làm cho sung mãn, viên mãn bốn niệm trú. Bốn niệm trú (xứ) khi được tu tập, được làm cho sung mãn, viên mãn bảy giác chi. Bảy giác chi được tu tập được làm cho sung mãn, viên mãn minh kiến và giải thoát". (*M. iii, 82*)

240 Lại nữa, lợi ích lớn của nó cần được hiểu là ở chỗ nó khiến cho ta biết được hơi thở vô thở ra cuối cùng, vì đức Thế tôn dạy; "Này *Ràhula*, khi niệm hơi thở được tu tập như thế, được làm cho sung mãn, thì ngay cả hơi thở cuối cùng cũng được biết đến khi chúng chấm dứt, không phải không biết" (*M. i, 425-6*)

241 Ở đây, có ba loại hơi thở cuối cùng khi chấm dứt đó là cuối cùng trong các hữu, cuối cùng trong thiền, và cuối cùng trong sự chết. Vì những hơi thở vô thở ra chỉ phát sinh ở dục hữu mà không phát sinh ở sắc hữu và vô sắc hữu, nên có những hơi thở cuối cùng trong các hữu. Trong các thiền, hơi thở chỉ hiện hữu ở ba thiền đầu, không hiện hữu ở thiền thứ tu, do vậy có hơi thở cuối cùng thiền định. Những hơi thở khởi lên theo tốc hành tâm thứ mười sáu đi trước tử tâm, chấm dứt cùng với tử tâm, gọi là những hơi thở cuối cùng trong cái chết.

242. Khi một tỷ kheo đã tu tập đề mục thiền này, thì vào lúc khởi lên tốc hành tâm thứ mười sáu trước tử tâm, nếu vị ấy chú ý đến sự sinh khởi của những hơi thở cuối cùng ấy, thì tướng sinh của chúng hiện rõ nơi vị ấy, nếu chú ý đến tướng trú, thì tướng trú hiện rõ nếu chú ý đến tướng diệt thì tướng diệt hiện rõ cho vị ấy. Và như vậy là nhờ vị ấy đã hoàn toàn phân biệt được hơi thở vô hơi thở ra làm đối tượng.

243. Khi một tỷ kheo đã đắc A-la-hán quả nhờ tu tập một đề mục nào khác vị ấy có thể định được thọ mạng của mình còn bao lâu, mà cũng có thể không định được. Nhưng khi vị ấy đắc quả do tu tập đề mục thiền này thì vị ấy luôn luôn có thể định được thời chết của mình. Vị ấy biết "Các hành duy trì sinh mạng ta bây giờ chỉ còn tiếp tục đến chừng ấy, không lâu hơn" Do đó vị ấy chuẩn bị tắm rửa thay y phục rồi nhắm mắt như trường

hợp trưởng lão *Tissa* ở tu viện *Katapabbata*, trưởng lão *MahàTissa* ? tu viện *Mahà karanjiya* Trưởng lão người khất thực ở vương quốc *Devaputta* và như hai anh em trưởng lão ở tu viện *Cittalapabbata*.

244. Đây là một câu chuyện tỉ dụ. Sau khi tụng giới bổn *Patimokkha* vào ngày rằm bồtát, một trong hai vị Trưởng lão vốn là hai anh em, đi đến trú xứ của mình, được vây quanh bởi toàn thể tăng chúng. Khi đứng ngắm trăng, ngài nhẩm tính các hành duy trì thọ mạng của bản thân, và bảo tăng chúng: "Từ trước tới nay, các ông đã thấy những tỷ kheo Niết bàn theo kiểu nào? Người thì đáp: "Từ trước tới nay, con thấy các vị nhập Niết bàn khi còn ngồi trên toà" Người khác nói: "con đã thấy những vị ngồi kiết già giữa trời mà nhập Niết bàn" Vị trưởng lão nói: "bây giờ ta sẽ cho chư hiền thấy một người nhập niết bàn trong lúc đang đi bách bộ" Rồi Ngài vạch một đường trên khoảnh sân đi dạo, bảo: "Ta sẽ đi từ đầu đường đến cuối rồi trở lại, khi đến lằn mức này ta sẽ đạt Niết bàn". Nói xong Ngài bước lên con đường kinh hành và đi đến đầu kia. Khi trở vềngài nhập Niết bàn ngay lúc bước lên lằn đã vạch.

Bởi vậy, người có trí
Hãy để dành thì giờ
Tu tập niệm hơi thở
Vì có nhiều lợi ích

Trên đây là giải thích chi tiết vềniệm hơi thở.

Quán VềTịch Diệt (Niết Bàn)

245. Một người muốn tu tập niệm diệt hãy đi vào độc cư để tưởng đến những đức đặc biệt của niết bàn, nói cách khác là sự tịnh chỉ tất cả các khổ như sau: Này các tỷ kheo, dầu cho loại pháp nào, hữu vi hay vô vi, ly tham được xem là tối thượng trong tất cả pháp, (tức là) sự nhiếp phục kiêu mạn, sự nhiếp phục khát ái, sự nhổ lên tham ái, sự chặt đứt tái sinh, sự đoạn diệt tham ái, sự ly tham, đoạn diệt, niết bàn". (*A. ii, 34*)

246. "Pháp" là những tính chất cá biệt. Hữu vi hay vô vi do các duyên nhóm họp mà thành hay không do duyên nhóm họp mà thành. "Ly tham được xem là tối thượng trong tất cả pháp". Trong tất cả pháp hữu vi và vô vi, thì ly tham được gọi là cao nhất, tốt nhất.

247. Ở đây "ly tham" không phải chỉ là sự vắng bóng tâm tham, mà đúng hơn ở đây sự "nhiếp phục kiêu mạn...., niết bàn" được gọi là ly tham. Ly tham được gọi là nhiếp phục kiêu mạn, vì khi đạt đến ly tham thì tất các

thứ kiêu mạn được nhiếp phục, được cởi bỏ. Ly tham được gọi là nhiếp phục khát ái vì khi đạt đến ly tham, thì mọi khát ái đối với dục lạc bị loại bỏ, bị dập tắt. Ly tham được gọi là "nhổ lên tham ái" vi khi đạt đến ly tham sự nương tựa vào năm dục công đức bị bãi bỏ. Được gọi là sự "chặt đứt tái sinh" vì khi đạt đến ly tham, thì vòng luân chuyển trong ba cõi hữu được chấm dứt. Được chấm dứt. Được gọi là "đoạn diệt tham ái vì khi đạt đến ly tham thì tham ái bị phá huỷ hoàn toàn, tàn tạ, chấm dứt. Được gọi là niết bàn vì đi ra khỏi *(nikkhanta*), thoát ly (*nissata*). Không liên hệ với khát ái, mà thông thường còn có tên là "sự chấp thủ" vì bằng cách bảo đảm sự tái sinh tương tục, khát ái là yếu tố nối liền, liên kết, gắn bó bốn loài chúng sinh, năm thú, bảy thức, và chín cõi

248. Trên đây là cách niệm diệt hay niết bàn theo những đặc tính của nó khởi đầu là ly tham. Nhưng Niết bàn còn nên tưởng niệm theo những đức tính đặc biệt khác mà đức Thế tôn đã mô tả trong các kinh như: "Này các tỷ kheo, ta sẽ dạy cho các ngươi cái vô vi (không được tạo tác) chân lý bỉ ngạn (bờ bên kia) cái khó thấy cái bất hoại cái trường cửu cái không biến dị cái bất tử cái hiền thiện cái an ổn cái kỳ diệu cái nguyên vẹn.. Cái không sầu... Cái thanh tịnh... Hòn đảo... Chỗ trú...." (*S. iv, 360-72*)

249. Khi hành giả tưởng đến tịch diệt với những đức tính đặc biệt ly tham v.v... Theo cách ấy, thì ngay lúc ấy, tâm vị ấy không bị tham ám ảnh, ngay lúc ấy tâm vị ấy được chất trực vì ảnh hưởng của tịch diệt, niết bàn (Xem Ch VII đoạn 65 và kế tiếp). Bởi vậy, khi hành giả đã trừ khữ những triền cái theo cách đã nói trong phần Tưởng niệm về Đấng giác ngộ (niệm Phật), v.v... Những thiền chi khởi lên trong một sát na duy nhất. Nhưng do bởi những đức sâu xa của niết bàn, hoặc vì hành giả bận tưởng niệm nhiều đức tính khác nhau, nên thiền khởi lên chỉ là cận hành định mà không đạt đến định an chỉ. Và thiền ấy cũng được gọi là niệm về tịch diệt, bởi vì nó khởi lên nhờ những đức đặc biệt của tịch diệt.

250. Và cũng như trong trường hợp sáu tưởng niệm diệt này cũng chỉ đi đến viên mãn nơi một vị thánh đệ tử. Tuy vậy, nó cũng có thể làm đối tượng nhớ nghĩ cho một người thường ái lạc niết bàn, bởi vì chỉ nghe nói không thôi, cũng làm cho tâm phát sinh tín nhạo.

251. Một vị tỷ kheo chuyên tâm tưởng đến tịch diệt như vậy thường ngủ trong an lạc và thức trong an lạc, các căn tịch tịnh, tâm an bình, vị ấy có tàm quý, tin tưởng quyết định đạt đến quả cao, được sự tôn trọng cung

kính của những vị đồng phạm hạnh. Và ngay dù vị ấy không chứng nhập được cái gì cao hơn, ít nhất cũng hướng đến một thiện thú.

Bởi thế người có trí
Siêng tu không biết mệt
Pháp tưởng niệm tịch diệt
Đem lại nhiều thiện báo

Trên đây là niệm diệt được giải thích chi tiết.

Chương tám này, gọi là "Mô tả các tùy niệm kể như những đề mục thiền" ở trong phần luận giải về Sự tu tập Định trong Thanh Tịnh Đạo, được biên soạn với mục đích làm cho những người lành được hoan hỉ

***

Chương IX - Mô Tả Định - Các Phạm Trú (Brahmavihàra-niddesa)

***

(1) Từ

1. Bốn phạm trú được kể là những đề mục thiền kế tiếp những đề mục tùy niệm kể như đề mục thiền (Ch.III, đoạn 105). Những đề mục này là Từ Bi Hỷ Xả. Một vị thiền giả muốn tu tập trước hết đề mục Từ, nếu vị ấy là người sơ cơ, thì phải trừ khử những chướng ngại và học đề tài thiền. Rồi, sau khi ăn xong, qua cơn chóng mặt sau bữa ăn, vị ấy nên ngồi thoải mái tại một chỗ khuất nẻo. Để bắt đầu, hành giả nên quán sát sự nguy hiểm trong sân hận và sự lợi lạc trong kham nhẫn.

2. Tại sao? Bởi vì cần phải từ bỏ sân, đạt đến an nhàn trong sự tu tập đề mục thiền này, mà vị ấy không thể từ bỏ những nguy hiểm nếu không thấy được chúng và không thể đạt đến những lợi lạc nếu vị ấy không biết.

Bây giờ, nguy hiểm trong sân hận có thể được thấy mô tả trong các kinh như: "Này chư hiền, khi một người nổi sân, nó là miếng mồi cho sân, tâm nó bị ám bởi sân nó giết hại chúng sanh..." (*A. i,216*). Và lợi ích trong sự an nhẫn cần được hiểu theo sự mô tả trong các kinh như:

"Chư Phật dạy, không pháp nào cao hơn nhẫn nhục,
"Và không niết bàn nào cao hơn kham nhẫn" (*D. ii, 49; Dh. 184*)

"Không ác ý, nhẫn chịu
phỉ báng, đánh, hình phạt,
"Lấy nhẫn làm quân lực,
Ta gọi Bà-la-môn." (*Dh. 399*)

"Không có pháp nào cao cả hơn nhẫn nhục" (*S. i, 222*)

3. Rồi hành giả nên khởi sự tu tập từ tâm vì mục đích tách rời tâm khỏi sân đã được thấy là nguy hiểm, và đưa tâm đến nhẫn nhục đã được biết là lợi ích.

Nhưng khi khởi sự, hành giả cần biết rằng, lúc ban đầu tâm từ nên được trải đến một hạng người nào, mà không đến hạng nào.

4. Vì tâm từ lúc đầu không nên trải đến 4 hạng người sau đây: người mà ta ghét hay có ác cảm sẵn, người mà ta rất yêu mến, người ta không ưa không ghét, và người ta thù. Và cũng không nên trải tâm từ đặc biệt là đến kẻ khác phái hay đến một người đã chết.

5. Vì lý do nào mà ta không nên trải tâm từ đến những hạng trên? Để một người khả ố vào địa vị một người mến thương thì mệt lòng. Để một người rất thân vào địa vị một người dửng dưng cũng mệt; và nếu một bất hạnh nhỏ nào xảy đến cho người ấy, thì hành giả gần như muốn khóc. Để một người dửng dưng vào địa vị một người khả kính, khả ái thì rất mệt. Còn nếu nhớ đến một kẻ thù thì hành giả sẽ nổi sân. Vì những lý do đó mà lúc đầu không nên trải tâm từ đến những hạng người ấy.

6. Và nếu hành giả trải tâm từ đặc biệt đến người khác phái, thì tham dục khởi lên nơi hành giả do người ấy làm nguồn cảm hứng. Có một vị trưởng lão thường đến khất thực tại nhà nọ. Một người cư sĩ bạn của người con trai trong gia đình ấy hỏi trưởng lão: "Bạch đại đức ta nên trải tâm từ đến người nào?" Vị trưởng lão trả lời: "Đến một người ta thương mến". Người cư sĩ ấy yêu mến vợ con anh ta. Do tu tập từ tâm trải đến nàng, vị ấy đấm vào vách tường suốt đêm ấy. Sau khi thọ bát quan trai giới, vị ấy khóa cửa phòng, ngồi trên một tọa cụ để tu tập quán tâm từ. Bị mù quáng bởi tham dục khởi lên dưới lớp vỏ từ tâm, anh toan đi đến thăm người vợ, và vì không trông thấy cửa nên vị ấy đập vào vách để thoát ra dù có phải làm đổ tường. (*Pm.286*) Do vậy, không nên trải tâm từ đặc biệt đến kẻ khác phái.

7. Còn nếu hành giả trải tâm từ đến một người đã chết, thì vị ấy không đạt được an chỉ hay định cận hành gì cả. Như có một tỷ kheo trẻ khởi sự trải tâm từ đến vị giáo thọ sư là đối tượng. Tâm từ của vị ấy không tiến triển chút nào cả. Vị ấy đi đến một vị Thượng tọa tỷ kheo và bạch: "Bạch Đại đức, con rất thường đắc thiền nhờ quán tâm từ, mà bây giờ quán mãi không đắc, là tại sao?" Vị trưởng lão dạy:"Hiền giả hãy tìm tướng ấy đi." (nghĩa là đối tượng của thiền quán). Vị tỷ kheo đi tìm, và được biết vị giáo thọ sư đã chết. Ông liền tiếp tục tu tập trải tâm từ đến một đối tượng khác, và đắc định. Vì thế không nên trải tâm từ đến một người đã chết.

8. Trước tiên tâm từ nên được trải đến chính bản thân hành giả, lặp đi lặp lại như sau: "Mong rằng ta được an lạc, thoát khổ ách" hoặc: "Mong

rằng tôi thoát được hận thù, buồn khổ, lo âu và sống hạnh phúc"

9. Như vậy, có phải là mâu thuẫn với những gì được nói ở trong kinh điển hay không? Vì không có chỗ nào nói tới việc trải tâm từ đến chính mình trong *Vibhanga*: "Và làm thế nào một tỷ kheo tu tập biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ? Giống như vị ấy có tâm từ khi thấy một người rất thân mến, cũng vậy vị ấy rưới khắp tất cả hữu tình với từ tâm". (*Vbh. 272*), và trong *Patisambhidà* thì nói: "Bằng năm cách nào, từ tâm giải thoát được làm cho sung mãn không giới hạn": "Mong rằng tất cả chúng sanh thoát khỏi hận thù, buồn khổ, lo âu và được sống trong hạnh phúc" "Mong rằng mọi loài có thở... mọi loài được sinh ra... mọi người... mọi kẻ có một nhân tính, đều thoát khỏi hận thù, buồn khổ, lo âu và sống được an lạc." (*Sn. 145*). Có phải là mâu thuẫn với những bản văn này?

10. Không mâu thuẫn. Tại sao không? Bởi vì, văn trên là nói đến định. Còn sự tu tập sơ khởi này, trải tâm từ đến chính bản thân, là muốn nói chuyện lấy bản thân để làm ví dụ. Vì dù có tu tập tâm từ cho đến một trăm năm hay một ngàn năm theo kiểu:"Tôi được an lạc hạnh phúc. " v.v... thì cũng không bao giờ đắc định. Nhưng nếu hành giả tu tập tâm từ như sau: "Tôi được an lạc. Cũng như tôi muốn an lạc và sợ đau khổ, như tôi muốn sống, không muốn chết, thì các chúng sinh khác cũng vậy." Khi lấy bản thân làm ví dụ, thì ước mong cho những chúng sinh khác được an lạc hạnh phúc khởi lên nơi hành giả. Và phương pháp này đã được ám chỉ bởi Đức Thế Tôn khi ngài nói:

"Tâm ta đi cùng khắp,
tất cả mọi phương trời,
cũng không tìm thấy được,
ai thân hơn tự ngã,
tự ngã đối mọi người,
quá thân ái như vậy.
Vậy ai yêu tự ngã,
chớ hại tự ngã người (*S. ii, 75*)

11. Bởi vậy hành giả trước hết nên lấy mình làm ví dụ, trải từ tâm đến khắp bản thân. Kế tiếp, để tiến hành sự tu tập một cách dễ dàng, hành giả có thể tưởng đến những món quà, những lời tử tế v.v...dễ mến, dễ yêu, những đức hạnh, đa văn khả kính, khả phục nơi một vị giáo thọ sư hay đồng giáo thọ sư, một vị y chỉ sư hay đồng y chỉ sư. Trải tâm từ đến vị ấy theo cách khởi đầu là: "Mong rằng con người hiền thiện ấy được hạnh

phúc an vui, thoát mọi khổ ách". Với một người như thế làm đối tượng, dĩ nhiên là hành giả đắc định liền.

12. Nhưng nếu vị tỳ kheo ấy không chỉ bằng lòng với bấy nhiêu, mà muốn phá vỡ những hàng rào, thì kế đó vị ấy nên trải tâm từ đến một người bạn rất yêu mến, rồi đến một người dửng dưng xem như người rất yêu mến, rồi đến một kẻ thù xem như không hận thù. Và trong khi làm như vậy, hành giả cần khiến cho tâm nhu nhuyễn dễ sử dụng ở mỗi trường hợp trước khi qua trường hợp kế tiếp.

13. Nhưng nếu hành giả không có kẻ thù, hoặc nếu hành giả thuộc hàng người vĩ đại không xem người nào là kẻ thù dù cho người đó có hại mình, thì vị ấy không nên để tâm đến chuyện trải tâm từ đến một kẻ thù và nghĩ:"Bây giờ từ tâm của ta đã trở nên dễ dàng đối với một người dửng dưng. Ta nên trải tâm từ ấy đến một kẻ thù." Vì đối với một người thực sự có một kẻ thù, thì mới nên trải tâm từ đến kẻ ấy như đến một người không thân không thù.

(Xua Tan Tâm Hận)

14. Nếu hận tâm khởi lên nơi hành giả khi áp dụng tu tập trải tâm từ đến một người thù vì nghĩ lại những vố ác độc người ấy đã chơi, thì hành giả nên xua đuổi cơn hận bằng cách liên tục nhập thiền quán từ tâm đối với bất cứ người nào được kể ở trước, và sau mỗi lần xuất khởi thiền này, lại hướng tâm từ đến người ấy.

15. Nhưng nếu mối hận vẫn âm ỉ trong tâm mặc dù bao nhiêu nỗ lực của hành giả, thì

Hãy nhớ đến cái cưa
Với những hình ảnh tương tự
Và cứ nỗ lực, nỗ lực nhiều lần
Để bỏ lại hận thù sau xa thật xa.

Hành giả nên tự khuyến cáo như sau: "Này kẻ đang nổi sân kia, há Đức Thế Tôn đã không dạy rằng: Này tỷ kheo, dù cho những kẻ cướp có tàn bạo cắt đứt hết tay chân mình bằng một cái cưa hai cán, người nào vì kẻ ấy mà trong lòng nổi lên sân hận thì đó không phải người thực hành giáo lý của ta." (*M.i, 129*). Và:

Lấy sân để báo sân
Tệ hơn nổi sân trước
Đừng đem sân báo sân
Thắng trận chiến khó thắng

Ai biết kẻ khác sân
Vẫn giữ tâm bình an
Vị ấy làm lợi ích
Cho người và bản thân." (*S. i,162)*

và "Này các tỷ kheo, có bảy pháp xảy đến cho một người, khiến cho kẻ thù của nó thỏa mãn, lợi lạc. Gì là bảy? Ở đây, này các tỳ kheo, một kẻ thù mong mỏi như sau đối với người nó thù: "Mong rằng nó xấu xí. Tại sao? Vì một kẻ thù không thích thú với vẻ đẹp của kẻ thù. Vậy mà khi một người tự làm mồi cho sân, bị sân chinh phục, thì dù nó có tắm rửa sạch sẽ, bôi dầu thật láng, mày râu nhẵn nhụi, áo quần bảnh bao đến đâu, nó cũng xấu xí khi đang giận dữ. Đây là điều thứ nhất xảy đến cho một người nổi sân dù người ấy là đàn ông hay đàn bà, làm cho kẻ thù của nó được thỏa mãn. Lại nữa, một kẻ thù mong muốn như sau cho kẻ thù của nó: "Mong rằng nó nằm ngủ trong khổ sở... Mong rằng nó không có may mắn...Mong rằng nó không có tài sản...Mong rằng nó không có danh xưng...Mong rằng nó không có bè bạn...Mong rằng sau khi thân hoại mạng chung nó đừng có được tái sinh vào thiện thú, thiên giới." Tại sao? Một kẻ thù không bao giờ muốn cho kẻ thù đi đến thiện thú. Vậy mà khi một người đang tự làm mồi cho sân, bị sân chinh phục, thì nó làm các thân ác hành, khẩu ác hành, ý ác hành. Do làm các ác hành về thân, khẩu, ý như vậy. Sau khi thân hoại mạng chung nó tái sinh vào ác thú, đọa xứ, địa ngục, vì làm mồi cho sân." (*A. iv,94*)

và: "Như một khúc gỗ từ giàn hỏa, bị cháy cả hai đầu và hỏng chặn giữa, không làm củi với nó được ở trong làng cũng như trong rừng. Ta nói rằng kẻ kia cũng như vậy." (*A. ii, 95*). Bây giờ nếu ngươi sân hận là ngươi không thực hành lời Phật dạy. Đem sân báo sân, ngươi sẽ còn tệ hơn người nổi sân trước và ngươi sẽ không thắng được trận chiến khó thắng; ngươi sẽ tự làm cho ngươi những điều có lợi cho kẻ thù, và ngươi sẽ giống như một khúc gỗ trên giàn hỏa!"

16. Nếu sân hận lắng dịu khi hành giả nỗ lực như trên thì tốt. Nếu không, hành giả nên xóa bỏ mối tức giận kia bằng cách nhớ lại vài ưu điểm nơi người kia, những điều gợi niềm tin khi được nhớ đến.

17. Vì một người được chế ngự trong thân hành với sự chế ngự của vị ấy, mọi người đều biết, mặc dù ngữ hành và ý hành của vị ấy không được chế ngự. Khi ấy hãy bỏ qua hai thứ sau và chỉ nên nhớ đến sự chế ngự về thân hành nơi vị ấy.

18. Một người khác thì có thể được chế ngự về ngữ hành, và sự chế ngự của vị ấy ai cũng biết - vị ấy có thể là người lịch sự biết chào hỏi tử tế, người dễ nói chuyện, thân mật, cởi mở, lễ độ trong ngôn ngữ, có thể giảng nói Pháp với giọng êm tai, giải thích về Pháp với lời ý nghĩa (chi tiết) đầy đủ, mặc dù thân hành và ý hành của vị ấy không được chế ngự. Trong trường hợp ấy, nên bỏ qua hai điều sau và nên nhớ lại ngữ hành của vị ấy.

19. Một người khác có thể được chế ngự về ý hành và sự chế ngự của vị ấy trong khi lễ bái ở chánh điện v.v... ai cũng thấy rõ. Vì khi một người tâm không được chế ngự đi lễ ở chùa tháp hay đến lễ bái ở cây Giác Ngộ hay lễ bái các vị Trưởng lão, vị ấy không cẩn trọng ngồi ở giảng đường thì tâm trí đi rong hoặc ngủ gục; còn một người tâm chế ngự thì làm lễ một cách cẩn trọng và khoan thai, chăm chú nghe pháp, nhớ kỹ và biểu lộ lòng tin qua thân và lời của mình. Có thể người đó chỉ chế ngự trong ý hành, mặc dù thân và lời không được chế ngự. Trong trường hợp ấy nên bỏ qua thân và lời của họ, và nhớ lại sự chế ngự ý hành của họ.

20. Nhưng cũng có thể có người không chế ngự gì ráo về cả ba thứ. Khi ấy nên khởi lòng từ mẫn đối với họ như sau: Mặc dù bây giờ vị ấy đang lang thang trong thế giới loài người, tuy nhiên sau một chuỗi ngày anh ta sẽ thấy mình ở một trong tám đại địa ngục và mười sáu địa ngục khủng khiếp. Vì sự tức giận cũng hạ xuống do lòng từ mẫn. Lại còn trong một người khác nữa, thì có thể ba thân ngữ, ý, hành đều được điều phục. Khi ấy hành giả có thể nhớ lại bất cứ loại nào trong người ấy, loại hành mà mình thích, vì tâm từ trải đến một người như vậy rất dễ dàng.

21. Và để làm rõ ý nghĩa trên, đoạn sau đây từ kinh *Anguttara Nikàya*, chương Năm pháp, cần được trích dẫn đầy đủ:"Này các tỳ kheo, có năm cách trừ khử hiềm hận nhờ đó khi hiềm hận khởi lên trong vị tỷ kheo, có thể được trừ khử hoàn toàn (*A. iii, 186-90*).

22. Nhưng nếu sự tức giận vẫn khởi lên nơi hành giả, mặc dù những nỗ lực trên, thì hành giả nên tự trách như sau:

"Dù ngươi bị kẻ thù làm hại
Với những điều nó có thể làm
Thì đừng nên tự hại tâm ngươi
Vốn không thuộc quyền năng của nó

Đã từ thân cắt ái xuất gia
Sao không từ bỏ luôn sân hận?

Sân tâm phá tận ngay gốc rễ
Mọi giới được ngươi đã vun bồi
Thật rõ là ngu quá đi thôi
Khi giận vì lỗi lầm kẻ khác
Ấy chứng tỏ ngươi đang bắt chước
Chính hành vi lầm lỗi của người
Nếu kẻ kia muốn xúc não ngươi
Mà làm nhiều hành vi khả ố
Thì chính ngươi đang chìu ý nó
để cho cơn giận bùng lên
Cơn giận dữ chưa chắc hại ai
Nhưng chắc chắn hại ngươi trước nhất
Kẻ sân trước lên đường đau khổ
Người sân sau bén gót theo sau
Nếu như người là người gây hấn
Khiến kẻ kia trả đũa lại ngươi
Thì hãy nên hạ ngay cơn giận
Vì chính ngươi đã tạo lỗi lầm
Các pháp chỉ kéo dài thoáng chốc
Vật gây nhân đã chấm dứt rồi
Sao còn ôm lòng tức giận ai?
Ai làm hại, ai đang bị hại?

23. Nếu hiềm hận vẫn không giảm, hành giả tự nên xét đến sự kiện rằng mình và người đều là sở hữu chủ của nghiệp. Trước hết, hành giả nên xét điều này trong tự thân: Có lợi ích gì khi tức giận như vậy? Há chẳng phải nghiệp sân này của ngươi chỉ đưa đến hại cho ngươi? Vì ngươi là sở hữu chủ của nghiệp, kẻ thừa tự của nghiệp, nghiệp là bà con, là quyến thuộc, làm nơi trú ẩn; ngươi sẽ là kẻ thừa tự của bất cứ nghiệp gì ngươi đã làm (xem *A. iii,186*) Và đây không phải là loại nghiệp đưa ngươi đến giác ngộ viên mãn, đến sự giác ngộ chưa từng được tuyên bố, hay đến địa vị thanh văn, hay đến bất cứ địa vị nào như Phạm thiên, Đế thích, hay ngai vàng của một Chuyển luân vương hay một vị vua v.v... mà trái lại, đây là loại nghiệp đưa ngươi đến đọa lạc khỏi nền giáo lý, đưa ngươi đến địa vị của những kẻ ăn đồ dư thừa v.v... và đến nhiều sự khổ sở trong địa ngục v.v... Ngươi giống như kẻ tay cầm cục than nóng đỏ hay phân để đánh người, chưa gì chính mình đã cháy và hôi thối.

24. Sau khi xét như trên, hành giả lại nên nghĩ: Kẻ kia tức giận ngươi để làm gì? Có phải điều ấy chỉ đưa đến tai hại cho chính nó? Vì Tôn giả kia là sở hữu chủ nghiệp, thừa tự của nghiệp... vị ấy sẽ thừa kế bất cứ nghiệp gì mình đã gây tạo. Và đây không phải là thứ nghiệp đưa vị ấy đến giác ngộ viên mãn, đến sự giác ngộ chưa từng được tuyên bố, đến quả vị thanh văn hay đến một địa vị nào như là Phạm thiên, Đế thích, Chuyển luân vương hay vua chúa; đúng hơn, đây là thứ nghiệp đưa vị ấy đến sự đọa lạc khỏi nền Giáo lý, hay cả đến địa vị những kẻ ăn đồ dư thừa... và đến nhiều loại khổ thống trong các địa ngục v.v... Vị ấy như một người muốn ngược gió tung bụi vào kẻ khác, cuối cùng chỉ làm cho chính thân mình lấm bụi.

Vì Đức Thế Tôn đã dạy như sau:

"Hại người không ác tâm,
người thanh tịnh không uế.
Tội ác đến kẻ ngu,
như ngược gió tung bụi." (*Dh. 125*)

25. Nhưng nếu hiềm hận vẫn không nguôi trong hành giả, khi quán xét như trên, thì khi ấy nên quán những đức tính đặc biệt của Thế Tôn ngày xưa, trong lối hành xử của Ngài.

26. Cách quán như sau. Ngươi nay đã xuất gia há lại không nhớ rằng: Bậc đạo sư của ngươi khi còn là Bồ Tát, hành những hạnh ba-la-mật suốt bốn vô số kiếp và một trăm ngàn tiểu kiếp, Ngài đã không để cho sân làm ô nhiễm tâm, dù cho kẻ thù nhiều dịp cố hại mạng Ngài?

27. Ví dụ như trong Bổn sanh truyện *Sìlavant* (*Jà. i, 261*) . Khi các thân hữu của Ngài đều đứng lên để phòng vệ vương quốc đang bị chiếm đoạt bởi vua thù nghịch, do sự xúi giục của một gian thần oán ghét Ngài (và sự oán ghét này là do chính hoàng hậu của vua gieo vào tâm ông ta) - khi ấy, Ngài không để cho họ nhấc lên một khí giới nào. Lại nữa, khi ngài bị chôn sống cùng với một ngàn người, ngập tới cổ, trong một lỗ đất tại nghĩa địa, Ngài cũng không có một tư tưởng hận thù nào. Và sau khi thoát chết nhờ một nỗ lực anh hùng và với sự giúp đỡ của một con dã can đến ăn thây chết cào đất cho Ngài lên, Ngài trở về phòng ngủ do một phi nhân dẫn lối, và trông thấy kẻ thù đang nằm trên giường mình, Ngài vẫn không giận, mà đối xử với y như bạn, làm một cuộc kết giao, rồi thốt lên:

"Người luôn luôn hi vọng,
bậc trí không chán nản

Ta thật thấy tự ngã
như ta đã mong muốn ." (*Jà. i, 267*)

28. Và trong Bổn sanh *Khanti-vàdin*, khi vua *Kàsi*, ngu ngốc hỏi Ngài: "Này sa môn, ngươi giảng Pháp gì? " Ngài đáp: "Tôi là người giảng về nhẫn nhục". Khi vua sai đánh đòn Ngài bằng những cây có gai và chặt hết tay chân Ngài, Ngài vẫn không có một niệm sân nào khởi lên . (*Jà.iii, 39*)

29. Có lẽ không có gì lạ lắm nếu một người thành niên đã xuất gia hành động như vậy, nhưng Bồ-tát còn làm như thế lúc Ngài là một hài nhi. Trong Bổn sanh *Cùla Dhammapàla*, tay chân Ngài bị chặt theo lệnh vua cha như chặt bốn búp măng non, và mẹ Ngài đã than khóc:

" Ôi những cánh tay con ta đã bị chặt đứt
Những cánh tay đã được tắm trong bột trầm
Con ta, kẻ thừa tự toàn cõi đất:
Ồ, ta ngạt thở mất thôi! (*Jà. iii,181*)

Khi ấy vua cha *Mahàpatàpa* vẫn chưa thỏa mãn còn ra lệnh chặt đầu Ngài. Nhưng Ngài vẫn không tỏ chút nào oán hận, vì đã quyết định như sau: "Đây là lúc ta phải chế ngự tâm, này *Dhammapàla* ơi, hãy vô tâm đối với tất cả bốn người này, cả với cha ngươi đang bảo chặt đầu ngươi, với người đao phủ, với người mẹ đang khóc ngươi, và với cả chính ngươi .

30. Và có lẽ không lạ lắm khi một người được sinh làm người hành động như thế. Nhưng Bồtát khi làm súc sinh cũng vậy. Vì khi Ngài làm con voi *Chaddanta* Ngài bị thọc vào rốn một cây gậy tẩm thuốc độc, tuy thế Ngài không để cho sân hận khởi lên đối với người thợ săn đã làm Ngài bị thương vì Ngài không muốn làm nhiễm ô tâm bằng sân hận, như kinh nói:

" Voi bị trúng gậy
Liền hỏi thợ săn
Tâm không sân hận!
Có gì giết thân? (*Jà.v, 51*)

Khi được trả lời: "Hoàng hậu của vua *Kàsi* sai đến lấy cặp ngà của Ngài", voi bèn cắt đứt đôi ngà rực rỡ trao cho anh ta.

31. Và khi Ngài làm một khỉ chúa, người mà Ngài đã cứu ra khỏi một hốc đá nghĩ:

"Đây cũng là thực phẩm
Như bao thứ thịt rừng
tại sao ta đang đói

Không giết nó mà ăn?
Ta sẽ đi khắp nơi
thịt khỉ làm lương thực
Ta sẽ qua sa mạc
Sống nhờ món ăn này ." (*Jà.v,71*)

Nghĩ thế bèn lấy một hòn đá đánh lên đầu khỉ. Khỉ nhìn kẻ ấy với đôi mắt đẫm lệ và bảo:

" Ôi không nên làm thế,
Vì ngươi sẽ gặt hái
Hậu quả của việc ác
Như tất cả người khác
Đã làm việc như ngươi ." (*Jà.v,71*)

Và với tâm vô sân, bất chấp nỗi đau đớn, khỉ đã đưa người kia đến đích an ổn .

32. Và khi còn làm long vương *Vùridatta*, trong lúc Ngài đang giữ tám trai giới vào lễ *Uposatha*, đang nằm trên một tổ kiến, mặc dù Ngài bị bắt, bị rắc lên mình một thứ để gây mê giống như ngọn lửa thời kiếp tận, và bị bỏ trong một cái hộp làm đồ choi cho khắp xứ *Jampudìpa*, Ngài vẫn không chút oán hận nào đối với người Bà-la-môn nọ.

33. Khi làm long vương *Campeyya* cũng vậy, Ngài không để cho sân khởi lên nơi tâm mặc dù bị kẻ bắt rắn đối xử tàn bạo.

"Vào dịp lễ Bố tát
Trong khi ta trai giới
Bị người bắt rắn bắt
Làm trò ở kinh đô
Biến hình xanh vàng đỏ
Đúng như y mong muốn;
biến đất khô thành nước
Biến nước thành đất khô
Giá như ta nổi giận
Đã nghiền nó ra tro
Nếu ta không tự chủ
Thì giới đã hỏng to
Kẻ nào giới không lo
Không đạt đích tối thượng." (*Cp. 85*)

34. Lại nữa khi Ngài làm long vương *Sankhapàla*, bị mười sáu đứa trẻ trong làng mang đi trên một cây gậy sau khi đâm ngài bị thương tám chỗ và nhét gai vào các lỗ hổng vết thương. Chúng xỏ một dây bự qua lỗ mũi Ngài, làm cho Ngài đau đớn kịch liệt khi kéo lê thân thể trên đất. Mặc dù chỉ cần trừng mắt một cái Ngài có thể biến cả mười sáu đứa thành tro Ngài không để lộ một chút sân hận, như kinh nói:

"Vào ngày mười bốn rằm
Ta thường giữ trai giới
Mười sáu đứa trẻ làng
mang dây cùng chỉa ba
xỏ mũi xâu giây vào
kéo ta đi lê lết
dù đau đớn khốc liệt
Ta không để thù hận
quấy động ngày trai giới (*Jà. v, 172*)

35. Và Ngài đã thực hiện nhiều điều kỳ diệu khác nữa, như được kể ở trong Bổn sanh *Màtuposaka (Jà. iv, 90*). Vậy, thực không thích hợp,không xứng đáng với ngươi nếu khởi lên những ý tưởng hiềm hận, vì ngươi đang muốn được như đức Thế Tôn đạo sư, đấng đã đạt đến Toàn trí, đấng mà đức nhẫn nhục, không ai sánh bằng trong toàn thế giới gồm cả Phạm thiên.

36. Nhưng, nếu nghĩ những đức đặc biệt của Thế Tôn mà hiềm hận vẫn không lắng dịu, vì từ lâu vị ấy đã quen nô lệ cho phiền não, thì vị ấy nên đọc lại những kinh đề cập đến vòng sinh tử tiếp nối vô tận như "Này các tỷ kheo, không dễ gì tìm thấy một chúng sinh nào chưa từng là mẹ ngươi... cha ngươi...anh ngươi... chị ngươi... con trai ngươi... con gái ngươi!" (*S.ii,189*). Bởi thế, hành giả nên nghĩ về người kia như sau: "Cái người này, khi còn làm mẹ ta, trong quá khứ đã từng cưu mang ta suốt mười tháng trong bụng, và tay rửa những phân, tiêu, sài, đẹn của ta không chút nhờm gớm, nâng niu ta trên gối, nuôi nấng ta, ẵm bồng ta bên nách. Và người này khi làm cha ta trong quá khứ, đã đi những con đường của bò dê đi, những con đường gập ghềnh hiểm trở để làm nghề lái buôn, vì ta mà liều mạng trong chiến trường, trên những con tàu lênh đênh ngoài biển khơi, và làm những việc gian nan khác. Người ấy đã kiếm tiền bằng đủ mọi cách để nuôi ta. Và người này, khi làm anh ta chị ta, con trai ta, con gái ta trong quá khứ, đã từng giúp đỡ ta. Bởi thế, thật không xứng đáng nếu ta ôm lòng thù hận người ấy.

37. Nhưng nếu hành giả vẫn không dập tắt được hiềm hận bằng cách trên đây, thì nên xét đến những lợi ích của từ tâm như sau: "Này ngươi, kẻ đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình, há không phải đức Thế Tôn đạo sư đã dạy rằng: "Này các tỷ kheo, khi từ tâm giải thoát được tu tập, được làm cho sung mãn, được làm thành bánh xe, nền tảng, được an trú, được củng cố, và được tu tập thích đáng, thì sẽ có được mười một lợi ích. Đó là những gì? Người ấy ngủ trong an ổn, thức trong an ổn, không chiêm bao ác mộng, người ấy được người khác yêu mến, được phi nhân yêu mến, chư thiên hộ trì; lửa, khí giới và độc chất không làm hại được; tâm người ấy dễ định; nét mặt khinh an; người ấy chết tâm không rối loạn, và nếu không đắc quả gì cao thì vị ấy sẽ tái sinh vào Phạm thiên giới (*A.v, 342*). Nếu ngươi không chấm dứt những tư tưởng hiềm hận này, thì ngươi sẽ không được những lợi lạc ấy.

38. Nhưng nếu bằng cách đó, hành giả cũng không thể hết tức giận, thì hãy phân tích các yếu tố. Như thế nào? (Vị ấy nghĩ): Ngươi, kẻ đã xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình kia, khi ngươi tức giận kẻ kia, thì cái gì nơi kẻ ấy làm ngươi tức giận? Ngươi giận tóc? hay lông? hay móng ... hay nước tiểu. Hoặc, có phải ngươi tức giận địa đại ở trong tóc v.v... hay thủy đại? hay hỏa đại? hay phong đại? ngươi tức giận? Hay trong số năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới bởi đó vị tôn giả đó được gọi bằng tên đó, cái gì ngươi tức giận? Ngươi tức giận sắc uẩn, hay thọ uẩn, hay tướng uẩn, hay hành uẩn, hay thức uẩn? Ngươi tức giận nhãn xứ hay sắc xứ? ... ý xứ hay pháp xứ? Ngươi tức giận nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới?...ý giới, pháp giới? hay ý thức giới ngươi tức giận? Bởi vì khi hành giả cố phân tích thành các yếu tố như vậy, cơn giận của vị ấy không tìm thấy chỗ đặt chân, như một hạt tiêu đặt trên đầu cái mũi dùi hay một bức tranh treo giữa hư không.

39. Nhưng nếu hành giả không làm được sự phân tích trên, thì nên cố tặng một món quà. Món quà có thể hoặc là do hành giả tặng người kia, hay do hành giả nhân từ người kia. Nhưng nếu người ấy có mạng sống không thanh tịnh, và những vật dụng của vị ấy không đáng dùng, thì món quà nên do hành giả tặng. Và khi một người làm như thế, hiềm hận ở trong nó hoàn toàn lắng xuống. Và ở trong nơi người kia, dù đã kết oan gia từ một đời trước, lúc ấy oán giận cũng tiêu. Như trường hợp xảy đến cho vị trưởng lão nhận một cái bát từ nơi vị thượng tọa ăn đồ khất thực ở tu viện *Cittapabbata*, vị này đã ba lần khiến trưởng lão phải rời khỏi trú xứ, bây

giờ tặng trưởng lão cái bát với những lời: "Bạch đại đức, cái bát này đáng giá tám đồng *ducats*, là do mẹ tôi cho tôi, bà là một tín nữ, và cái bát này kiếm được bằng phương tiện hợp pháp. Mong cho bà tín nữ ấy được phước đức. "Như vậy, hành vi bố thí thật là có hiệu quả lớn. Và điều này đã được nói:

"Một món quà điều phục kẻ chưa điều phục
Một tặng phẩm có đủ thứ tốt lành
Nhờ cho tặng phẩm mà người ta bớt gay cấn
Và chịu hạ cố mà nói những lời tử tế."
(*Sự phá vỡ rào ngăn - Tướng*)

40. Khi hiềm hận đối với kẻ thù nghịch đã lắng xuống hành giả có thể trải tâm từ đến người ấy nữa, cũng như đến một người thân, người rất thân và người dửng dưng. Rồi hành giả nên phá vỡ những rào ngăn bằng sự tập luyện tâm từ luôn luôn, thành tựu tính bình đẳng đối với cả bốn người, nghĩa là chính bản thân, người thân người dưng và kẻ thù.

41. Tính chất của tính bình đẳng ấy như sau. Giả sử vị ấy đang ngồi tại một nơi kia cùng với một người thân, một người dưng và một người thù, với vị ấy là bốn, khi ấy những kẻ cướp đi đến bảo vị ấy: "Bạch đại đức, cho chúng tôi một vị tỷ kheo." Và khi được hỏi để làm gì, chúng trả lời: "Để cắt cổ lấy máu làm lễ tế thần linh. "Lúc đó, nếu hành giả nghĩ: "Hãy để cho chúng mang đi người này, hay người này". Như thế là vị ấy chưa bỏ những rào ngăn. Và nếu vị ấy nghĩ: "Hãy để chúng mang ta đi, đừng mang những người kia" thì cũng là chưa phá vỡ rào ngăn. Tại sao? Vì vị ấy tìm cách tự hại khi muốn để cho người ta mang đi, và chỉ tìm sự an ổn cho người khác mà thôi. Vậy, chỉ khi nào vị ấy không thấy một người nào trong bốn người ấy đáng đem cho kẻ cướp, khi vị hướng tâm mình một cách bình đẳng đến bản thân cũng như đến ba người kia, vị ấy mới là phá vỡ rào ngăn.

42. Do đó cổ đức nói: (Bài kệ lặp lại ý trên)

43. Đồng thời với sự phá vỡ rào ngăn, tướng và cận hành định khởi lên cho vị tỷ kheo ấy. Nhưng khi sự phá vỡ rào ngăn đã đạt đến kết quả hành giả sẽ đắc định theo cách đã tả trong phần *kasina* đất không khó khăn nhờ đào luyện, tu tập, làm cho sung mãn tướng ấy.

Ở điểm này hành giả đã đắc sơ thiền, từ bỏ năm yếu tố, có được năm yếu tố, tốt đẹp ở ba phương diện có mười đặc tính, và câu hữu với từ. Và khi thiền này đã đạt được thì do tu tập, đào luyện, làm cho sung mãn tướng

ấy, hành giả tuần tự đắc nhị thiền, tam thiền trong hệ thống bốn thiền, và nhị, tam, tứ thiền trong hệ thống năm thiền.

(Kinh văn và luận giải)

44. Bấy giờ, chính là với những thiền khởi từ sơ thiền, mà vị tỷ kheo ấy "An trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ, cũng vậy phương thứ hai, cũng vậy phương thứ ba, cũng vậy phương thứ tư, trên, dưới, bốn bên; cùng khắp thế giới bình đẳng, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với từ, chan chứa, cao cả, vô biên, không hận, không não." (*D i.,250*). Vì tính cách rộng rãi này chỉ phát sinh ở nơi một người tâm đã đắc định sơ thiền và các thiền còn lại.

45. Với tâm câu hữu với từ: tâm có từ. Một phương bất cứ hướng nào trong đó hành giả trông thấy một chúng sanh đầu tiên, và (tâm từ) lan khắp đến những chúng sinh gồm trong phương ấy. Biến mãn: chạm đến làm thành đối tượng của vị ấy. Trú: làm phát sinh một chỗ trú, (một tương tục trong bốn uy nghi) dành cho các phạm trú.

46. (lược) **Bốn bên**: là những phương trung gian. Cứ thế hành giả để cho tâm sung mãn đức từ rải rắc qua lại khắp mọi hướng như một con ngựa trong trường đua. Cho đến điểm này, sự gieo rắc tâm từ còn chỉ rõ từng phương hướng riêng biệt.

47. **Cùng khắp thế giới v.v...** Chỉ sự biến mãn tâm từ không giới hạn. Bình đẳng: là đối với tất cả, hạng hạ, trung thượng, người bạn, kẻ thù, người dưng v.v... như với chính bản thân. Hoặc còn có nghĩa là với tất cả tâm hồn mình (*nguyên văn: sabbattàya: với tất cả bản thân, hết mình*) không chừa một chút gì sót lại mà không thấm nhuần bởi tâm từ).

48. **Biến mãn với tâm từ**: được lặp lại ở đây để dẫn các tiếng đồng nghĩa sau: quảng đại v.v...Hoặc, nó được lặp lại vì không có hai tiếng "cũng vậy" như trong trường hợp sự biến mãn có định hướng trước đó. Hoặc lặp lại để làm kết luận. Chan chứa, tràn trề, trong sự biến mãn. ***Cao cả*** là chỉ về bình diện, từ bình diện dục giới mà biến mãn tâm từ lên đến sắc giới. ***Vô lượng****:* do sự quen thuộc (trong việc biến mãn) và do lấy vô lượng chúng sanh làm đối tượng. ***Không hận*** do từ bỏ ác tâm và sân hận, ***không não*** là do từ bỏ buồn phiền đau khổ.

49. Và cũng như tính cách quảng đại này chỉ thành công với một người mà tâm đã đắc định, tính cách rộng lớn được nói trong *Patisambhidà* cũng cần được hiểu là chỉ thành công nơi một người đã đắc định.

50. "Từ tâm giải thoát được tu tập biến mãn không giới hạn bằng 5 cách, ấy là: mong rằng tất cả hữu tình thoát khỏi hận thù ưu não và sống hạnh phúc. Mong rằng tất cả loài có hơi thở... tất cả sinh vật... tất cả mọi người... tất cả những gì có một nhân cách, đều được thoát khỏi hận thù, ưu não và sống hạnh phúc." (*Ps. ii, 130*).

51. Từ tâm giải thoát được tu tập với sự biến mãn có từng bộ loại bằng 7 cách: "Mong tất cả nữ nhân thoát khỏi hận thù, ưu não và sống hạnh phúc. Mong tất cả nam nhân,... tất cả bậc Thánh... phi Thánh... tất cả chư thiên... tất cả loài người... tất cả chúng sanh ở những đọa xứ được thoát khỏi hận thù ưu não và sống hạnh phúc". *(Ps. ii, 131)*.

52. Từ tâm giải thoát được tu tập biến mãn theo từng phương hướng có 10 cách: Mong rằng tất cả chúng sanh ở phương đông thoát khỏi hận thù, ưu não, và sống hạnh phúc. Mong rằng chúng sanh ở phương tây... phương bắc... phương nam... phương trung gian về đông... phương trung gian về tây... phương trung gian về nam... phương trung gian về bắc... phương dưới... phương trên... thoát khỏi hận thù ưu não và sống hạnh phúc. Mong rằng tất cả những vật có thở phương đông... Mong rằng tất cả sinh vật phương đông... Mong rằng tất cả người ở phương đông... Mong rằng tất cả những gì có nhân cách ở phương đông...(v.v.)... ở phương trên được giải thoát khỏi hận thù, ưu não và sống hạnh phúc. Mong rằng tất cả đàn bà ở phương đông... Mong rằng tất cả đàn ông ở phương đông...Mong rằng tất cả Thánh giả phương đông... Mong tất cả Phi Thánh ở phương đông... Mong rằng chư thiên phương đông... Mong tất cả loài người ở phương đông... Mong rằng tất cả chúng sanh trong đọa xứ ở phương đông... (v.v.)... được thoát khỏi hận thù, ưu não và sống hạnh phúc" (*Ps. ii, 131*).

53. Ở đây, ***tất cả*** là không chừa sót một ai. ***Chúng sanh*** hay hữu tình: dịch từ ***satta,*** bị giữ lại, hay bị tóm lấy (*visatta)* bởi dục và tham đối với năm uẩn, khởi đầu là sắc, nên gọi là *satta (hữu tình)*. Vì đức Thế Tôn dạy như sau: "Này *Ràdha*, phàm dục nào đối với sắc, tham nào đối với sắc, phàm thích thú nào trong đó, khát ái nào đối với nó, đã nắm giữ (*satta*) nó, tóm lấy nó (*visatta*), đó là lý do một hữu tình (*satta*) được gọi."(*S. iii, 190*). Nhưng trong ngôn ngữ thông thường, danh từ cũng dùng để gọi những người không tham, (lược).

54. Vật có thở (*pàna)* được gọi như thế là vì hiện hữu của chúng tùy thuộc vào hơi thở-vô hơi thở- ra. **Hữu tình** *(bhùta*) vì có hiện hữu (*bhùtatta:* sự trở thành) có trở thành (*sambhùtatta*) được sinh ra

(*abhinibbattatta*) **Người** (*Puggala) "pụm"* là tên gọi địa ngục. Có nghĩa là chúng đọa *(galanti*) vào địa ngục, nên gọi là *puggala* (bố đặc già la). **Tự ngã** (*attabhàva*) là tên gọi cái thân vật lý; hay cả ngũ uẩn, vì đó kỳ thực chỉ là một khái niệm xuất phát từ năm uẩn (mặc dù trong nghĩa tối hậu, thì ngã tính ấy hoàn toàn không).

55. Và tất cả những danh từ còn lại cần được hiểu như là đồng nghĩa với "tất cả chúng sanh" theo ngôn ngữ thông dụng. Dĩ nhiên còn nhiều tiếng đồng nghĩa khác, nhưng vì để sáng sủa rõ ràng mà từ tâm giải thoát được tu tập bằng cách biến mãn không giới hạn theo 5 cách đã nói, và chỉ nói đến 5 cách ấy mà thôi (nghĩa là *satta, pana, bhùta, puggala, và attabhàva.)*

56. Những người cho rằng không những chỉ có sự sai biệt trên ngôn từ giữa những tiếng "chúng sanh" có hơi thở... mà còn có sự khác biệt thực sự trong ý nghĩa, sẽ thấy đoạn đề cập đến sự biến mãn không phân loại, vô hạn, đã xác chứng ngược lại. Bởi thế, thay vì hiểu theo cách đó sự biến mãn vô giới hạn từ tâm giải thoát được thực hiện đối với bất cứ cách nào trong 5 cách trên đều được cả.

Và ở đây, "**mong rằng tất cả chúng sanh thoát khỏi hận thù**" là một định an chỉ *(absorption, appanà*) thoát khỏi ưu (*abyàbajjha*) là một an chỉ, và thoát khỏi não là một an chỉ, "**mong rằng chúng sống hạnh phúc**" là một an chỉ. Do đó hành giả nên tu tập biến mãn từ tâm với bất cứ câu nào trong đó mà hành giả cho là sáng sủa rõ ràng. Bởi thế với bốn loại định trong mỗi một cách của 5 cách, có tất cả 20 thứ định ở trong sự tu tập biến mãn không giới hạn.

57. Trong sự biến mãn có phân loài, với bốn thứ an chỉ định trong mỗi cách thuộc bảy cách, thì có 28 thứ định an chỉ (absorption). Và ở đây, nam, nữ là nói theo phái tính; thánh, phi thánh là chỉ thánh và phàm; chư thiên, người và chúng sanh ở đọa xứ là nói theo các loại tái sanh.

58. Trong sự biến mãn theo phương sở, với 20 thứ định trong mỗi phương, thì có 200 thứ định; và với 28 thứ mỗi phương thì có 280 thứ làm thành 480. Do đó, tất cả thứ định đề cập trong *Patisambhidà* lên đến 528 thứ.

59. Bởi vậy, khi thiền giả tu tập từ tâm giải thoát do bất cứ một loại định nào trong số đó, thì sẽ có được 11 lợi ích đã nói ở đoạn 37, bắt đầu là **ngủ trong an lạc**.

60. Ở đây, ngủ yên có nghĩa là thay vì ngủ một cách trằn trọc, quay qua quay lại và ngáy như người thường làm, vị ấy ngủ thoải mái, đi vào giấc ngủ như đi vào thiền chứng.

61. **Thức trong an lạc**: thay vì thức dậy một cách bực dọc, càu nhàu, ngáp dài và quay qua lại như người khác vị ấy trở dậy một cách an lạc không nhăn nhó, như một đóa sen nở.

62. **Vị ấy không chiêm bao ác mộng**: Khi nằm mộng vị ấy chỉ có những mộng lành, như là mộng lễ bái điện thờ Phật, cúng dường, nghe pháp. Vị ấy không thấy mộng dữ như người thường, như thấy bị giặc vây, bị thú dữ dọa dẫm hay thấy té xuống vực sâu. (xem Ch.14, đ.45)

63. **Vị ấy được người yêu mến**: vị ấy được loài người yêu mến quí chuộng như chuỗi đeo cổ, như tràng hoa trang sức trên đầu.

64. **Vị ấy được phi nhân yêu mến**: được phi nhân, không phải người cũng yêu mến vị ấy như loài người yêu mến. Như trưởng lão *Visàkha*. Truyện kể rằng: "Ngài vốn là một vị địa chủ sống ở *Pàtaliputta (Patna*). Khi còn ở đây, vị ấy nghe đồn: Đảo *Tambapanni* (Tích lan) được trang hoàng bằng một dãi điện đài thờ Phật và rực rỡ bóng hoàng y, ở đấy người ta có thể ngồi hay nằm chỗ nào tùy thích, khí hậu dễ chịu, trú xứ tiện nghi, dân chúng dễ chịu và tất cả mọi điều dễ chịu ấy có thể đạt được dễ dàng tại đấy."

65. Vị ấy giao tài sản lại cho vợ con và chỉ đem một đồng "ducat" may vào chéo áo rời nhà ra đi. Vị ấy dừng lại bên bờ biển một tháng để chờ tàu, trong thời gian ấy, với tài khéo trong việc buôn bán, vị ấy làm ra 1000 đồng.

66. Cuối cùng vị ấy đi đến ngôi đại tự ở *Anuràdhapura*, và xin xuất gia. Khi được đưa đến nhà đại chúng nhóm họp (*Sìmà*) để làm lễ xuất gia, cái túi đựng một ngàn đồng vàng rơi khỏi thắt lưng vị ấy. Khi được hỏi "Cái gì đó?", vị ấy đáp: "Bạch chư đại đức, đấy là một ngàn tiền vàng." Đại chúng bảo ông: "Này cư sĩ, sau lễ xuất gia, thì không thể phân phát chúng được nữa. Hãy phân phát ngay bây giờ đi." Vị ấy nói: Hãy đừng để cho một ai đến dự lễ xuất gia của Visàkha này ra về với bàn tay trắng." rồi mở túi vải ra giữa sân chùa mà bố thí tất cả tiền ấy. Sau đó vị ấy làm lễ xuất gia, và thọ giới cụ túc.

67. Sau khi xuất gia được 5 năm, đã quen thuộc với hai bộ luật (Ch. III, 31), vị ấy làm lễ tự tứ cuối mùa an cư (vào mùa mưa), xin một đề mục thiền thích hợp và khởi sự du phương, ở mỗi tu viện bốn tháng, làm tất cả

các phận sự trong chùa giống như những thường trú tăng tại mỗi nơi. Trong khi du phương như vậy, vị đại đức dừng lại trong một khu rừng để xét lại con đường đã đi; ngài thốt lên bài kệ sau đây tuyên bố rằng nó thật tốt đẹp:

"Từ lúc thọ cụ túc
cho đến lúc dừng đây
Không lỗi sa môn hạnh
Hãy hoan hỷ điều này."

68. Trên đường đi đến *Citta- pabbata*, ngài gặp một ngã ba và đứng đấy không biết rẽ lối nào. Khi ấy một vị trời sống trong hang đá đưa ra một tay chỉ đường cho Ngài đi.

69. Ngài đến tu viện *Cittapabbata*. Sau khi ở đấy bốn tháng, vị ấy nằm nghĩ: "Ngày mai ta sẽ ra đi". Rồi một vị thần sống trong một cây "*manila*" ở cuối đường đi kinh hành, ngồi trên một bực thềm mà khóc. Vị trưởng lão hỏi "Ai đấy?" -"Con đây, *Maniliyà*, bạch đại đức" - "Tại sao con khóc?" -"Vì ngài sắp đi xa" -"Ta ở đây có lợi gì cho ngươi?" -"Bạch đại đức trong khi ngài ở, các phi nhân ở đây đối xử với nhau ôn hòa tử tế. Bây giờ ngài đi, thì chúng sẽ khởi sự gây lộn và nói tục." Vị đại đức bảo: "Nếu sự sống của ta làm cho các ngươi an vui, thì tốt" và ngài lưu lại bốn tháng nữa, và lại nghĩ đến chuyện ra đi. Vị thần lại khóc như trước. Bởi thế ngài tiếp tục sống ở đấy, và chính nơi ấy ngài đã nhập Niết bàn.

Một tỳ kheo an trú tâm từ được phi nhân yêu mến là như vậy.

70. **Chư thiên hộ trì vị ấy**: như cha mẹ bảo hộ con.

71. **Lửa, độc chất và khí giới không hại được vị ấy**: không xâm nhập cơ thể của người an trú tâm từ, như ngọn lửa đối với tín nữ *Uttarà* (Ch.12,34), như độc chất với trưởng lão *Cùla-Sìva* người tụng Tương Ưng Bộ Kinh, như con dao trong trường hợp chú tiểu *Sankicca*.

72. Lại có câu chuyện về con bò mẹ đang cho con bú. Một thợ săn nghĩ, ta sẽ bắn nó, và ném vào nó một cái chỉa dài cán. Nó chạm đến thân bò cái nhưng văng đi như một ngọn lá. Đó không phải nhờ định an chỉ hay cận hành gì nơi bò cái, mà chỉ nhờ từ tâm của nó đối với con bê. Tâm từ có mãnh lực lớn lao như vậy.

73. **Tâm vị ấy dễ tập trung**: Tâm của một vị an trú tâm từ thì mau định, không có giải đải lừ đừ.

74. **Vẻ mặt khinh an**: mặt vị ấy biểu lộ sự bình an.

75. **Vị ấy chết không tán loạn**: Với người an trú từ tâm, chết không mê loạn, như đi vào giấc ngủ.

76. **Nếu vị ấy không thâm nhập cái gì cao hơn**: nếu không thể đạt đến một trình độ cao hơn (sự an trú tâm từ) để chứng A-la-hán quả, thì khi hết đời này, vị ấy tái sinh vào Phạm thiên giới như người thức dậy từ một giấc ngủ.

Trên đây là giải thích chi tiết về tu tâm từ.

***

(2) Bi

77. Một người muốn tu tập tâm bi cần phải khởi đầu bằng sự quán sát nguy hiểm trong sự thiếu tâm bi và lợi ích của tâm bi.

Và lúc mới khởi sự quán sát như vậy, hành giả không nên hướng tâm đến người thân v.v. trước; bởi vì người thân thì chỉ giữ nguyên địa vị một người thân, người bạn rất thân chỉ giữ nguyên địa vị một người bạn rất thân, người dửng dưng vẫn chỉ nguyên vẹn là một người dưng, một người khó ưa cũng chỉ vẫn là một kẻ khó ưa, và một người thù thì chỉ vẫn là một kẻ thù. Một người đã chết và một người khác phái cũng không phải là lĩnh vực cho việc tu tập ban sơ này.

78. Trong *Vibhanga* có nói: "Và thế nào một tỷ kheo an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với Bi? Cũng như vị ấy sẽ cảm thấy thương xót khi nhìn một người thiếu may mắn, bất hạnh. Cũng thế, vị ấy biến mãn tất cả chúng sanh với tâm bi." (*Vbh. 273*). Bởi thế trước hết, khi thấy Một người khốn nạn, không may, bất hạnh, đáng thương xót về mọi phương diện, một người không đẹp mắt, bị dồn đến tình trạng khốn khổ tột cùng tay và chân đều cụt hết, ngồi trong chỗ dành cho người tàn tật, với một cái ổ để trước mặt, một bầy ruồi nhặng uà lên từ tay chân anh ta, và thấy anh ta đang rên siết, thì tâm bi mẫn nên khởi lên đối với nạn nhân như sau: Khổ thay vị chúng sanh này, mong sao vị ấy có thể thoát khỏi đau khổ này."

Nhưng nếu hành giả không gặp một người như thế, thì hành giả có thể khởi bi tâm với một người làm ác, mặc dù người ấy đang sung sướng, bằng cách so sánh y với với một người sắp bị hành hình. Như thế nào?

79. Giả sử một kẻ trộm cướp đã bị bắt quả tang với những vật trộm, và tuân lệnh vua xử trảm, lính của vua trói và dẫn y đến nơi hành quyết. Người ta cho y những đồ ăn để nhai, cho cả tràng hoa và hương liệu, dầu và cau trầu. Mặc dù y vừa đi dọc đường vừa thưởng thức những thứ ấy,

làm như thể y đang sung túc vui vẻ nhưng không ai nghĩ rằng y thực sự hạnh phúc khá giả. Trái lại, người ta cảm thấy thương xót đối với y, nghĩ rằng: "Cái tên khốn nạn này sắp sửa chết, mỗi bước y đang đi là một bước gần đến chỗ chết hơn nữa. "Cũng thế, một tỳ kheo lấy tâm bi làm đối tượng thì nên khởi bi tâm đối với một kẻ làm ác, dù là nó đang hạnh phúc. " Mặc dù kẻ khốn nạn này hiện giờ đang hạnh phúc, vui vẻ hưởng thụ tài sản y, nhưng vì y không làm được một thiện hành nào về thân, ngữ, ý trong hiện tại, y sẽ đi đến cái khổ không nói được ở trong các đọa xứ."

80. Sau khi đã khởi bi tâm đối với người ấy như trên, kế đó hành giả nên khởi bi tâm đối với một người thân rồi đối với một người dửng dưng, và đến một kẻ thù, tuần tự theo cách ấy.

81. Nhưng nếu hiềm hận đối với kẻ thù khởi lên như đã nói trước đây, thì hành giả nên làm cho nó lắng dịu với phương pháp mô tả dưới đề mục Từ (đ. 14-39). Và ở đây cũng thế, khi một người đã làm những hành vi thiện, và thiền giả thấy hay nghe người ấy đã bị rơi vào một trong những loại phá sản, khởi đầu là phá sản về sức khoẻ, quyến thuộc, tài sản v.v. người ấy đáng gợi lòng bi mẫn của thiền giả, nhưng dù không bị bất cứ sự phá sản nào trong loại trên, thì người ấy vẫn được xót thương như sau: "Thật sự người ấy bất hạnh, vì không thoát khỏi khổ luân hồi. Và theo cách đã trình bày, hành giả nên phá vỡ những rào ngăn giữa bốn hạng người, ấy chính là bản thân, người thân, người dửng dưng và kẻ thù. Rồi tu tập đào luyện tướng bi ấy, làm cho nó sung mãn, hành giả nên tăng cường định bằng tam thiền và tứ thiền theo cách đã nói trong phần Từ.

82. Nhưng theo thứ tự trong Luận sớ về Tăng Chi Bộ thì kẻ thù nên được lấy làm đối tượng đầu tiên cho tâm bi, và khi tâm đã được làm cho nhu nhuyễn đối với người ấy, thì kế đó trải tâm bi đến người bất h?nh, rồi người thân, rồi tới chính mình (đ. 78) Bởi vậy hành giả nên khởi sự tu tập, phá bỏ những rào ngăn, và tăng cường định bằng cách mô tả ở đây mà thôi.

83. Sau đó, sự biến mãn một cách quảng đại là biến mãn không phân biệt các loài theo năm cách, biến mãn có phân loài theo bảy cách, và sự biến mãn về phương sở theo mười cách, và những lợi lạc như ngủ yên v.v...cần được hiểu ở đây theo cách đã nói trong phần tu tập Từ.

Đấy là giải thích chi tiết về sự phát triển tâm Bi.

(3) Hỷ

84. Một người khởi sự tu tập tâm hỷ không nên bắt đầu với người thân và ba hạng kia, vì một người thân không phải là nhân gần của hỷ chỉ vì sự thân mến, còn nói chi đến người dưng và kẻ thù. Người khác phái và người đã chết cũng không thuộc lĩnh vực quán hỷ tâm.

85. Tuy nhiên, một người bạn rất thân có thể là nguyên nhân gần cho hỷ - người mà Luận gọi là "người bạn tốt"; vì người ấy luôn luôn vui vẻ: anh ta cười cái đã, rồi mới nói sau. Bởi thế, người ấy nên làm đối tượng đầu tiên để biến mãn tân hỷ. Hoặc khi thấy hay nghe một người thân được hạnh phúc, vui vẻ, hài lòng,thì hỷ có thể được khởi lên như sau: "Thật vui, thật tốt, thật tuyệt" Vì *Vibhanga* nói: "Và thế nào một tỳ kheo an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với hỷ? Cũng như khi thấy một người thân yêu, hành giả sẽ sung sướng, cũng vậy, hành giả biến mãn tất cả chúng sinh với tâm hỷ ấy.(*Vbh. 274*)

86. Nếu người bạn tốt hay người thân của hành giả trong quá khứ thì hạnh phúc mà hiện tại đang khổ sở bất hạnh, thì hỷ vẫn có thể được khởi lên bằng cách nhớ lại hạnh phúc đã qua của người ấy và quán tưởng hỷ như sau:"Trong quá khứ, anh ta giàu có, nhiều quyến thuộc tùy tùng, và luôn luôn vui vẻ". Hoặc, hỷ có thể được khởi lên bằng cách quán tưởng hỷ nơi vị ấy trong tương lai như: " Trong tương lai, anh ta lại hưởng được sự thành công như thế, sẽ được cỡi trên lưng voi, lưng ngựa có tàng lọng che v.v..."

Sau khi đã khởi tâm hỷ đối với một người thân, hành giả có thể hướng tâm ấy tuần tự đến một người không thân không thù (dửng dưng) rồi đến một người thù.

87. Nhưng nếu niềm hận khởi lên nơi hành giả khi nhớ đến kẻ thù, thì nên làm nó lắng xuống theo cách đã nói trong phần quán Từ tâm (đ. 14-39).

Hành giả nên phá rào ngăn bằng tâm bình đẳng trải khắp cả bốn người, nghĩa là ba người trên đây và chính mình. Do tu tập, đào luyện tướng ấy, thường xuyên luyện tập nó, hành giả nên tăng cường định cho đến tam thiền, tứ thiền như đã tả dưới đề mục Từ.

Kế tiếp, tính cách quảng đại, tức sự biến mãn hỷ tâm không phân loài trong năm cách, có phân loài theo bảy cách, và sự biến mãn có tính cách phương sở theo mười cách, cùng với những lợi ích "ngủ yên"v.v. cần được hiểu tương tự như đã nói trong phần quán tâm từ.

Trên đây là giải thích chi tiết về sự tu tập tâm Hỷ.

(4) Xả

88. Một người muốn tu tâm xả cần phải đắc tam thiền hay tứ thiền về quán tâm từ, bi, hỷ. Hành giả nên ra khỏi tam thiền (trong tứ thiền) sau khi đã quen thuộc với thiền này, và cần thấy rõ nguy hiểm trong ba phạm trú trước, bởi vì chúng liên kết với sự chú ý vào hạnh phúc của chúng sanh khi nghĩ: "Mong rằng chúng được hạnh phúc" bởi vì chúng gần gũi với ưa và ghét, và vì sự liên kết với hoan hỷ trong ba thiền đầu là thô. Và hành giả cũng cần thấy sự lợi lạc trong xả, vì nó an bình. Rồi, hành giả hãy khởi tâm xả bằnh cách nhìn với xả, một người không thân không thù. Sau đó với xả nhìn một người thân v.v... Vì như Luận nói: "Và thế nào một tỳ kheo an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với xả? Cũng như vị ấy cảm thấy bình thường (xả) khi trông thấy một người không thương không ghét, cũng vậy, vị ấy biến mãn tất cả chúng sanh với tâm xả" . (*Vbh. 275*)

89. Bởi thế hành giả nên khơi dậy tâm xả đối với người dưng theo cách đã nói. Rồi, qua người dưng ấy, hành giả nên phá những rào ngăn trong mỗi trường hợp giữa ba hạng người là người thân, người bạn tốt và kẻ thù, rồi cuối cùng là chính bản thân. Và hành giả nên tu tập tướng ấy, đào luyện, làm cho sung mãn.

90. Và khi hành giả làm như thế, tứ thiền khởi lên nơi hành giả theo cách đã nói trong phần *kasina* đất. Nhưng khi ấy thì sao? Tứ thiền có khởi lên nơi một người đã đắc tam thiền về *kasina* đất không? Trả lời là không. Tại sao? Vì đối tượng không giống nhau. Nó chỉ khởi lên nơi một người mà tâm thiền đã đắc với pháp quán từ, bi, hỷ, bởi vì đối tượng tương tự .

Nhưng tính cách quảng, đại, lợi lạc cần được hiểu theo cách đã nói trong phần quán tâm TỪ.

Đây là giải thích chi tiết về sự tu tập XẢ

(Tổng Quát)

91.

Sau khi biết bốn phạm trú
Do bậc đại thánh nói ra
Còn giải thích tổng quát này
hành giả nên công nhận

(Ý Nghĩa)

92. Trước hết là ý nghĩa của từ, bi, hỷ, xả. Nó *tan ra*: nên gọi *từ* (*mejjati, mettà*), có nghĩa là nó có năng lực hòa tan (*siniyhati)*. Lại nữa, nó

phát sinh đối với một người bạn *(mitta)*, hoặc đó là lối xử sự đối với một người bạn, nên gọi là *mettà*, từ.

Khi có sự đau khổ nơi những người khác, thì điều ấy làm cho (*karoti*) trái tim người hiền thiện xúc động (*kampana*), nên đó là sự bi mẫn, *karunà*. Hoặc, nó đánh bạt (*kinàti*: đánh, không có trong tự điển P.T.S.) nỗi đau khổ của người khác, tấn công và tiêu hủy nó, nên gọi là bi. Hoặc nó rải rác (*kiriyati*) trên những người đau khổ, trải đến chúng bằng sự biến mãn nên gọi là bi (*karunà*)

Những người có được tâm trạng này thì vui vẻ (*modanti*), hoặc chính nó là vui (*modati*), sự vui vẻ (*modana*), gọi là hỷ (*mudità*).

Tâm này nhìn (*upekkhati)* một cách thản nhiên từ bỏ những sự bận tâm như: "Mong rằng chúng thoát khỏi hận thù", nhờ có tính bình đẳng, gọi là xả (*upekkhà*).

(Đặc Tính, v.v..)

93. Về đặc tính v.v. thì **từ** ở đây có đặc tính là đem lại sự an lạc (Thể). Nhiệm vụ nó là thích an lạc (Dụng). Tướng của nó được biểu hiện bằng sự xóa bỏ ưu phiền. Nhân gần của nó là sự thấy khía cạnh đáng yêu ở trong chúng sinh. Nó thành công khi làm cho ác tâm (sân) lắng dịu, và nó thất bại khi phát sinh lòng yêu ích kỷ, vị ngã.

94. **Bi** có đặc tính là đem lại sự giảm khổ. Nó có nhiệm vụ là không chịu được nỗi khổ của người khác. Nó được biểu hiện bằng sự không tàn bạo. Nhân gần của nó là thấy sự khốn đốn nơi những người ngập tràn nỗi thống khổ. Nó thành công khi nó làm cho sự tàn bạo hạ xuống, và nó thất bại khi làm cho phát sinh buồn khổ.

95. Hỷ có đặc tính là vui mừng trước sự thành công của người khác. Nhiệm vụ nó là không ganh tị. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ nỗi chán ghét. Nó có nhân gần là sự trông thấy thành công của người. Nó thành công khi làm cho sự chán ghét tiêu tan, và nó thất bại khi nó làm phát sinh sự vui nhộn.

96. **Xả** đặc tính là phát triển tính thản nhiên đối với hữu tình. Nhiệm vụ nó là thấy sự bình đẳng trong chúng sinh. Nó biểu hiện bằng sự bặt dứt thân thù. Nhân gần của nó là thấy rõ chủ nhân của nghiệp như sau: " Chúng sinh là chủ nhân của ngiệp chúng. Ai chọn lựa, nếu không phải chính chúng, để được hạnh phúc, để được thoát khổ, hay để khỏi mất sự thành công mà mình đã đạt tới?" Tâm xả này thành công khi nó làm cho ghét và

ưa lắng xuống, nó thất bại khi nó phát sinh cái bình thản của vô trí, mà chính là cái thờ ơ do ngu si của phàm phu có căn để là đời sống tại gia.

(Mục Đích)

97. Mục đích tổng quát của bốn phạm trú này là sự an lạc của tuệ giác và một hình thức tái sinh tốt đẹp trong tương lai. Mục đích riêng biệt của từng phạm trú là: (theo thứ tự) từ bỏ sân v.v. Vì ở đây, Từ có mục đích là dẹp tâm sân, Bi ngăn tâm tàn ác, Hỷ trừ tâm chán ghét, Xả trừ tâm hận và tham. Vì kinh dạy: "Này chư hiền, đây là lối thoát khỏi sân, đó là từ tâm giải thoát... Đây là lối thoát khỏi tàn hại tâm, tức bi tâm giải thoát...Đây là lối thoát khỏi chán ghét, này chư hiền, đó là hỷ tâm giải thoát. Đây là lối thoát khỏi tham, này chư hiền, đó là xả tâm giải thoát." (*D. iii,248)*

(Những Kẻ Thù Gần Và Xa)

98. Và ở đây, mỗi thứ có hai kẻ thù, một gần một xa. Phạm trú từ có tham là kẻ thù gần, vì cả tham lẫn từ có chung một đặc điểm là chỉ thấy những cái tốt. Tham (đối với từ) như một kẻ thù theo sát nút, và để tìm một cơ hội. Bởi thế, từ cần được phòng vệ kỹ khỏi tham. Và sân ngược với từ, là kẻ thù xa của từ, như một kẻ thù nấp trong một hốc đá trong rừng hoang. Bởi thế từ cần phải được tu tập khi đã hoàn toàn hết cái nguy cơ nổi sân. Vì không thể nào vừa tu tâm từ mà đồng thời cảm thấy giận dữ nổi lên (xem *D. iii, 247-8*).

99. Bi có kẻ thù gần là nỗi buồn liên hệ tại gia, vì cả hai có chung một điểm là thấy nỗi khổ. Sự buồn bã này đã được tả như sau: "Khi một người cảm thấy mất mát vì không được các sắc do mắt nhận thức, các sắc khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ đến thế vật, hoặc vì nhớ lại các sắc ngày xưa đã được mà nay đã qua, đã diệt, đã biến đổi, thì buồn khổ khởi lên trong nó. Loại buồn khổ (ưu) như vậy được gọi là ưu liên hệ tại gia ". (*M. iii,218*) và sự tàn bạo, không như nỗi buồn tương tự với bi, là kẻ thù xa của nó. Bởi vậy, bi cần được tu tập tránh xa nguy cơ tàn bạo, vì không thể nào tu tập bi mà đồng thời lại tàn hại đối với chúng sanh.

100. Hỷ có niềm vui liên hệ tại gia là kẻ thù gần, vì cả hai đều chung đặc tính là thấy sự thành công. Hỷ liên hệ tại gia được nói đến như sau: "Khi một người cảm thấy lợi lạc, khi nhận được các sắc do mắt nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ đến thế v?t, hoặc nhớ lại các sắc mà ngày xưa nó đã được mà nay đã qua, đã chấm dứt, đã biến đổi, hỷ khởi lên trong nó. Loại hỷ như vậy gọi là hỷ liên hệ tại gia." (*M. iii, 217*). Và sự thù ghét, không giống như niềm vui, tương tự với hỷ chính là kẻ thù xa của nó.

Bởi vậy, hỷ cần phải được tu tập không có mặt của nguy cơ thù ghét, vì không thể tu tập hỷ mà đồng thời lại bất mãn đối với những trú xứ xa xôi và những vật liên hệ đến tăng thượng thiện (higher- profitableness).

101. Xả có xả do vô tri liên hệ đến đời sống tại gia là kẻ thù gần, vì cả hai đều có chung một đặc tính là không biết đến xấu tốt. Sự vô tri đó được nói đến như sau:"Khi một người ngu si, ám độn, kẻ vô văn, phàm phu, thấy sắc với con mắt, xả khởi lên (vì nó) không chinh phục được phiền não, không chinh phục được quả dị thục, không thấy nguy hiểm. Loại xả ấy không vượt khỏi sắc pháp. Xả như vậy được gọi là xả liên hệ tại gia. (*M. iii, 219*). Và tham cùng ghét, không giống như sự vô tri tương tự với xả, là kẻ thù xa của nó. Bởi thế, xả cần được tu tập không có nguy cơ ưa ghét. Vì không thể đồng thời nhìn với xả mà lại vừa bốc cháy bởi tham hay sân.

(Chặng Đầu, Chặng Giữa, Chặng Cuối)

102. Sự hăng hái muốn thực hành là chặng đầu của tất cả mọi sự nói trên. Sự trừ khử các triền cái v.v. là chặng giữa. Định là chặng cuối. Đối tượng của chúng là một hay nhiều chúng sinh kể như một đối tượng tâm pháp.

(Thứ Tự Trải Rộng)

103. Sự mở rộng đối tượng bắt đầu ở cận hành định hay an chỉ định. Đây là thứ tự mở rộng: Giống như một người cày thiện xảo trước hết vạch ranh giới một khoảnh đất rồi mới khởi sự cày, cũng thế, trước tiên hãy định giới hạn một nhà và tập trải tâm từ đến tất cả những người ở trong nhà ấy, theo cách khởi đầu là: "Trong nhà này (trú xứ này), mong rằng tất cả chúng sinh thoát khỏi thù hận". Khi tâm đã được nhu nhuyễn dễ xử dụng đối với nhà ấy, hành giả có thể giới hạn đến hai nhà, kế tiếp lần lượt đến ba, bốn, năm, sáu, bảy, tám, chín, mười nhà, một con đường, nửa khu làng, toàn làng, một vùng, một xứ xở, một phương và như vậy leo lên cho đến một thế giới, hay ngoài phạm vi ấy nữa, trải tâm từ đến những chúng sanh trong những phạm vi như thế. Cũng vậy với bi v.v. Đây là thứ tự trong sự mở rộng.

(Kết Quả)

104. Như các vô sắc là kết quả của thiền quán về các biến xứ (*kasina*), và phi tưởng phi phi tưởng xứ là kết quả của định, và sự đắc quả là kết quả của tuệ và sự đạt tịch diệt là kết quả của định và tuệ, cũng vậy phạm trú xả là kết quả của ba phạm trú từ, bi, hỷ. Vì, giống như những cái rui nhà không thể được gát trong hư không nếu trước hết không dựng giàn và cột,

kèo. Cũng vậy, không thể phát triển tứ thiền trong những phạm trú này nếu chưa tu tập tam thiền về chúng.

(Bốn Câu Hỏi)

105. Có thể đặt câu hỏi: Tại sao từ bi hỷ xả được gọi là bốn phạm trú? Tại sao chỉ có bốn? Thứ tự chúng ra sao? Tại sao chúng được gọi là "vô lượng" trong *Abhidhamma*?

106. Có thể trả lời: Phạm trú ở đây cần được hiểu là tốt nhất, vô cấu. Vì những "trú" này tốt nhất ở chỗ đó là thái độ thích nghi đối với chúng sanh. Và cũng như những vị trời Phạm thiên trú với tâm vô nhiễm, thiền giả liên hệ đến những trú này cũng an trú ngang hàng với các hàng Phạm thiên. Do đó, chúng được gọi là phạm trú theo nghĩa "tốt nhất" và "vô nhiễm".

107. Và đây là những giải đáp cho những câu hỏi: Tại sao chúng chỉ có bốn?

Có bốn là do những đạo lộ đưa đến thanh tịnh
Và các bộ bốn pháp khác, thứ tự chúng là
Sự an lạc, vân vân...
Phạm vi chúng được thấy là
Vô lượng, nên chúng là "Vô lượng".

108. Vì trong bốn trú này, **Từ** là phương pháp đưa đến thanh tịnh đối với một người nhiều sân (ác ý), **Bi** dành cho người nhiều tàn bạo, **Hỷ** cho người nhiều chán ghét, bực dọc và **Xả** cho người nhiều tham dục. Lại nữa, sự lưu tâm đến chúng sanh cũng chỉ có bốn mặt, ấy là đem lại an lạc, tẩy trừ đau khổ, vui trước sự thành công của chúng, và không bận tâm, tức vô tư hay xả. Và một người trú trong bốn Vô lượng cần tu tập từ bi hỷ xả giống như một người mẹ có bốn người con, một còn bé, một bị què, một đang độ thanh xuân, và một đang bận rộn với những công việc làm riêng của nó. Vì bà mẹ ấy muốn đứa bé lớn lên, đứa què được lành mạnh, đứa đang tuổi thanh xuân hưởng thụ lâu dài những lợi lạc của tuổi trẻ, và không bận tâm chút nào đến đứa đang lo công việc riêng của nó. Bởi lý do đó mà các tâm vô lượng chỉ có bốn, do đạo lộ đưa đến sự thanh tịnh v.v..

109. Và một người muốn tu tập bốn phạm trú này nên thực hành chúng trước hết là bằng cách tìm an lạc cho chúng sinh, vì đặc điểm của từ tâm chính là tâm cầu an lạc; kế đó, khi thấy hay nghe hay đoán rằng những kẻ mà mình đang cầu an lạc cho đó, đang bị đau khổ dày xéo, phạm trú nên thực hành là sự đưa đến cái việc tẩy trừ đau khổ - và bi có đặc tính ấy. Khi

thấy sự thành công của những người mà mình cầu cho an lạc, và thấy sự hết khổ nơi những người mà mình cầu cho thoát khổ, thì phạm trú nên được thực hành là hỷ - và phạm trú hỷ có đặc tính ấy. Nhưng sau đó thì không còn gì phải làm, bởi thế phạm trú cần được thực hành là xả, nói cách khác, tình trạng của một người ngắm nhìn; và phạm trú xả có cái đặc tính ấy. Do vậy mà thứ tự của bốn phạm trú cần được đặc từ trước, rồi đến bi, hỷ và xả.

110. Tất cả bốn, tuy nhiên, phát sinh với một phạm vi vô lượng, vì phạm vi của chúng là vô lượng chúng sinh.

(Phát Sinh Tam Thiền Và Tứ Thiền)

111. Mặc dù chúng có một đặc tính duy nhất là có một phạm vi vô lượng, song ba phạm trú đầu chỉ thuộc thiền ba bậc (trong bốn thiền) và thiền bốn bậc (trong hệ thống năm thiền). Tại sao? Vì chúng không rời khỏi Hỷ. Nhưng tại sao mục đích của chúng không ra khỏi Hỷ? Bởi vì chúng là sự thoát khỏi ác ý (sân) v.v... vốn được phát sinh bởi đau khổ. Nhưng Xả thì chỉ thuộc vào thiền duy nhất còn lại. Tại sao? Vì nó liên hệ đến cảm thọ xả. Vì phạm trú Xả phát sinh trong khía cạnh bình thản đối với chúng sinh, thì không hiện hữu biệt lập với cảm thọ xả, tức không khổ không lạc.

112. Tuy nhiên, có người có thể nói: "Đức Thế Tôn đã dạy trong chương tám pháp (*Tương ưng*), khi nói tổng quát về bốn vô lượng: "Kế tiếp, này các tỳ kheo, các ngươi hãy tu tập định có tầm tứ, và nên tu tập định không tầm có tứ, và các ngươi nên tu tập định không tầm tứ, và các ngươi nên tu tập định có hỷ, ... không hỷ, và các ngươi nên tu tập định câu hữu với lạc và định câu hữu với xả". (*A.iv, 300*), do đó cả bốn vô lượng đều có bốn thiền và năm thiền.

113. Nên trả lời vị ấy như sau: Đừng nói như vậy, vì nếu sự tình là như vậy, thì quán thân, v.v... cũng sẽ có bốn thiền và năm thiền. Nhưng không có dù chỉ là sơ thiền trong sự quán thọ hoặc hai nhóm kia (xem Ch. VIII, 43). Bởi vậy đừng hiểu lầm đức Thế Tôn bằng cách bám lấy danh từ. Lời đức Thế Tôn sâu xa, và nên được hiểu như ý định mà lời ấy muốn ám chỉ.

114. Và ý định ở đây là:Lúc đó, đức Thế Tôn được thỉnh cầu giảng Pháp như sau:"Bạch đức Thế tôn, lành thay, nếu đức Thế Tôn giảng pháp cho con một cách vắn tắt, để sau khi được nghe Pháp của Thế Tôn, con sẽ sống một mình an tịnh, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần." (*A. iv, 299*) Nhưng đức Thế Tôn không tin tưởng vị tỳ kheo này cho lắm, bởi vì mặc dù

nghe Pháp, vị ấy vẫn tiếp tục sống tại đấy thay vì đi làm phận sự của sa môn hạnh, và đức Thế Tôn diễn tả sự thiếu tin tưởng của Ngài như sau:"Cũng thế có một số người lầm lạc chỉ hỏi Ta, và khi Pháp đã được giảng cho chúng, chúng vẫn nghĩ rằng chúng không cần theo ta." (*A. iv, 299*). Nhưng vị tỳ kheo này có hy vọng đắc A-la-hán quả, bởi vậy Ngài giáo giới ông thêm một lần nữa, bảo:"Bởi vậy, này tỳ kheo, ngươi cần phải học tập như sau:nội tâm ta sẽ an trú, hoàn toàn vững trú, các ác bất thiện pháp đã khởi lên trong tâm sẽ không xâm chiếm tâm ta và ở đấy. Như vậy, này tỳ kheo, ngươi cần phải học tập. (*A. iv, 299*). Nhưng điều được nói trong lời khuyên này là định căn bản gồm trong chỉ một chuyện nhất tâm "ở bên trong" (Nội tâm) theo nghĩa trong chính bản thân (xem Ch. XIV,75)

115. Sau đó, Ngài dạy cho vị tỳ kheo về cách tu tập định ấy bằng tâm từ, để chứng tỏ rằng: vị ấy không nên chỉ bằng lòng với bấy nhiêu là đủ, mà nên tăng cường định căn bản như sau: "Khi nào nội tâm của ngươi được an trú, khéo vững trú, các ác bất thiện pháp được sanh khởi không xâm chiếm được tâm ngươi, không có chân đứng. Khi ấy, này tỳ kheo, ngươi cần phải học tập như sau: Từ tâm giải thoát sẽ được ta tu tập, làm cho sung mãn, làm thành cỗ xe, thành căn cứ địa, được làm cho kiên trì được củng cố, được khéo tinh cần thực hành. Như vậy, này tỳ kheo, ngươi cần phải học tập." (*A. iv, 299-300*). Sau đó Ngài lại dạy thêm:"Khi định này đã được ngươi tu tập, này tỳ kheo, được ngươi làm cho sung mãn, khi ấy ngươi cần nên tu tập định với tâm tứ này ... và ngươi nên tu tập định câu hữu với xả" (*A. iv, 300*)

116. Ý nghĩa là như vầy: Này các tỳ kheo, khi định căn bản này đã được ngươi tu tập bằng phương tiện của tâm từ, thì khi ấy, thay vì chỉ bằng lòng với chừng ấy ngươi nên làm cho định căn bản ấy đạt đến đệ tứ thiền, đệ ngũ thiền trong những đối tượng khác bằng cách phát triển nó thêm theo cách khởi đầu là "với tâm từ".

117. Và sau khi nói như vậy, Ngài thêm: Này tỳ kheo, khi nào định này của ngươi đã được tu tập, được làm cho sung mãn như vậy, khi ấy, này tỳ kheo, ngươi cần phải học tập như sau: "Bi tâm giải thoát sẽ được ta tu tập... (*A. iv, 300*) v.v... chỉ rõ rằng "ngươi hãy phát triển nó thêm nữa bằng tứ thiền, ngũ thiền trong những đối tượng khác, sự phát triển này được dẫn đầu bằng những phạm trú còn lại là bi, hỉ, xả."

118. Sau khi đã chỉ rõ thế nào sự phát triển định ấy bằng tứ thiền, ngũ thiền được đi trước bằng từ tâm giải thoát v.v... và bảo vị tỳ kheo: "Khi nào

định này đã được ngươi tu tập, này tỳ kheo, được làm cho sung mãn thì khi ấy, dù ngươi đi bất cứ đâu, ngươi sẽ đi trong an lạc, bất cứ ở đâu ngươi đứng, ngươi sẽ đứng trong an lạc, bất cứ ở đâu ngươi ngồi, ngươi sẽ ngồi trong an lạc, bất cứ ở đâu ngươi nằm, ngươi sẽ nằm trong an lạc." (*A. iv, 301*). Từ đó, cần được hiểu rằng ba phạm trú từ, bi, hỉ chỉ có ba thiền đầu, và xả chỉ có tứ thiền duy nhất còn lại. Và chúng cũng được giải thích tương tợ trong Abhidhamma.

(Giới Hạn Cao Nhất Của Mỗi Phạm Trú)

119. Trong khi những phạm trú này chỉ thuộc hai loại về khía cạnh thiền chứng là tam thiền và thiền duy nhất còn lại (nghĩa là tứ thiền hay ngũ thiền), tuy vậy, mỗi phạm trú có một hiệu quả khác nhau ở chỗ "có vẻ đẹp là hiệu quả cao nhất" v.v. vì chúng được mô tả như thế trong kinh *Haliddavasana*, như được nói: "Này các tỳ kheo, từ tâm giải thoát có vẻ đẹp là tối cao... Bi tâm giải thoát có tâm không vô biên xứ là tối cao...Hỷ tâm giải thoát có thức vô biên xứ là tối cao... Xả tâm giải thoát có vô sở hữu xứ là tối cao... (*S. v, 119-21*).

120. Nhưng tại sao chúng được nói như vậy? Vì mỗi thứ là căn bản cho một thứ. Vì đối với người an trú từ tâm, chúng sinh không có vẻ gớm ghiếc. Vì quen thuộc với khía cạnh không gớm ghiếc của sự vật, khi vị ấy chú ý tác ý những màu sắc thuần tịnh không gớm ghiếc như là màu xanh đen, tâm vị ấy đi vào chúng không khó khăn. Bởi vậy, từ là căn để cho sự giải thoát nhờ tịnh tướng. (*xem M. ii, 12; M.A iii, 256*) nhưng không phải cho cái gì vượt xa hơn. Bởi thế mà gọi nó "có vẻ đẹp là tối cao."

121. Một người trú tâm bi đã rõ biết hoàn toàn sự nguy hiểm trong sắc pháp, vì bi khởi lên trong vị ấy khi trông thấy nỗi khổ của chúng sinh, vì có cái tướng ra (sắc pháp) nên bị đánh bằng gậy v.v. Do đó, vì biết rõ nguy hiểm của sắc, nên khi bỏ cái biến xứ mà vị ấy đang quán, dù đấy là tướng của *kasina* đã thay một *kasina* khác, và chỉ tác ý "khoảng không" còn lại (xem Ch. X, 6) nghĩa là sự thoát khỏi sắc pháp, thì khi ấy tâm vị ấy đi vào khoảng không đó không khó khăn. Bởi thế bi là điểm tựa căn bản cho không vô biên xứ, nhưng không cho cái gì vượt ngoài không vô biên xứ. Đó là lý do nói "có không vô biên xứ là tối cao".

122. Khi hành giả trú hỷ, tâm vị ấy trở nên quen thuộc với sự quán tâm vì hỷ khởi lên ở nơi vị ấy khi thấy tâm chúng sinh khởi lên dưới hình thức sự vui mừng về một lý do nào đó. Rồi khi vị ấy vượt qua lĩnh vực không vô biên xứ mà vị ấy đã đạt đến, và tác ý đến thức có đối tượng của nó là

tướng hư không, thì tâm hành giả đi vào thức ấy không có khó khăn. Bởi thế hỷ là điểm tựa căn bản cho thức vô biên xứ. Nhưng không phải cho cái gì vượt ngoài thức vô biên xứ. Đó là lý do nó được gọi là "Có thức vô biên xứ là tối thượng".

123. Khi trú xả, tâm hành giả trở nên thiện xảo trong sự quán tưởng cái gì trong ý nghĩa tối hậu vốn phi hữu, vì tâm vị ấy đã chuyển hướng khỏi sự quán sát những gì là hiện hữu trong ý nghĩa tối hậu, nghĩa là lạc, sự thoát khỏi khổ, v.v., vì không còn có bận tâm gì nữa thuộc loại "mong chúng sinh được hạnh phúc" hay "mong chúng được thoát khổ" hay mong chúng không mất sự thành công đã đạt đến". Bây giờ tâm hành giả đã quen với sự chuyển hướng từ sự quán những gì hiện hữu theo nghĩa tối hậu và trở nên thiện xảo trong việc quán tưởng những gì phi hữu theo nghĩa tối hậu, "chúng sinh chỉ là cái danh" (khái niệm), và bởi thế khi hành giả vượt qua thức vô biên xứ đã đạt, và trú tâm trên sự vắng mặt của Thức, vốn phi hữu về đặc tính riêng của nó, vốn là thực tại theo nghĩa tối hậu (được sinh ra, trở thành. Xem *M. i, 260*), thì tâm hành giả đi vào trong cái không, cái phi hữu ấy không khó khăn. (Ch. X, 32). Bởi thế xả là điểm tựa căn để cho Vô sở hữu xứ, nhưng không cho cái gì vượt ngoài vô sở hữu xứ. Đó là lý do nói "Có Vô sở hữu xứ là tối cao".

124. Khi hành giả đã hiểu rằng hiệu quả đặc biệt của mỗi phạm trú gồm tuần tự là "Có vẻ đẹp là tối cao" hành giả lại còn nên hiểu thêm rằng chúng viên mãn những thiện pháp khởi đầu là bố thí. Vì tâm của các vị Bồtát giữ quân bình bằng cách đặt an lạc của chúng sinh lên hàng đầu, bằng sự ghét thấy chúng sinh đau khổ, bằng sự mong muốn những thành công của chúng sinh đạt được lâu bền, và bằng sự vô tư bình đẳng đối với tất cả chúng sinh. Và cho tất cả chúng sinh, những Bồtát *bố thí* tặng phẩm, tức nguồn an lạc, mà không phân biệt rằng: "Phải cho kẻ này, không nên cho kẻ kia". Và để tránh làm hại chúng sinh, Bồtát thọ trì cấm *giới*. Bồtát thực hành hạnh từ bỏ vì mục đích viên mãn giới. Bồtát thanh lọc *tuệ* vì mục đích thấy rõ không mơ hồ, cái gì là tốt và xấu đối với chúng sinh. Bồtát luôn luôn khơi dậy *tinh tấn* vì an lạc và hạnh phúc cho chúng sinh trên hết. Khi đã được sự vững vàng anh dũng nhờ tấn lực tối cao, Bồtát trở nên kham *nhẫn* đối với nhiều lỗi lầm của chúng sinh. Bồtát không lừa dối chúng sinh khi hứa hẹn "Ta sẽ cho ngươi cái này. Ta sẽ làm cái này cho ngươi." Bồtát có quyết tâm không lay chuyển đối với hạnh phúc và an lạc của chúng sinh. Do tâm từ kiên cố, Bồtát đặt chúng sinh lên trước bản thân

mình. Do xả Bồtát không mong cầu quả báo. Sau khi viên mãn mười ba la mật như vậy, các phạm trú này lại còn kiện toàn tất cả thiện pháp như Mười Lực, Bốn Vô Úy, Sáu loại trí không chung với Thanh văn đệ tử, và Mười tám pháp của đấng Giác ngộ. Đây là nói các phạm trú làm viên mãn các thiện pháp, khởi từ bố thí.

Chương chín gọi là " Mô Tả Định - Các Phạm Trú" trong Luận vềĐịnh tu tập thuộc luận Thanh Tịnh Đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho những người lành được hoan hỉ.

***

Chương X - Định - Các Vô Sắc Xứ (Aruppa - niddesa)

***

1- Không Vô Biên Xứ

1. Về bốn vô sắc xứ tiếp theo bốn phạm trú, một người muốn tu tập không vô biên xứ trước hết, thấy nguy hiểm trong sắc pháp thô qua sự vót gậy gộc. v.v... do câu: "Chính vì sắc pháp mà có vót gậy, đao, các cuộc đấu tranh, luận tranh, khẩu chiến xảy ra; việc này không hiện hữu trong vô sắc giới", và với sự mong mỏi ấy, hành giả đi vào đạo lộ vô dục đối với các sắc pháp, đối với đoạn diệt và chấm dứt sắc pháp." (*M. i, 410*), và hành giả cũng thấy nguy hiểm trong sắc pháp qua ngàn thứ ưu não khởi đầu là bệnh đau mắt. Bởi thế, để vượt qua sắc pháp hành giả nhập tứ thiền với bất cứ *kasina* nào trong 9 *kasina* khởi từ *kasina* đất, loại bỏ *kasina* khoảng trống có giới hạn.

2. Mặc dù đã vượt khỏi sắc thô nhờ tứ thiền thuộc sắc giới, tuy thế hành giả còn muốn vượt luôn cả *kasina* sắc (tế) bởi vì nó là tướng tương tự với sắc thô. Vị ấy làm việc này như thế nào?

3. Giả sử một người nhát gan bị một con rắn đuổi trong một khu rừng, nó trốn khỏi rừng và chạy bán sống bán chết ra khỏi rừng, khi ấy bất kỳ đến đâu, hễ trông thấy một ngọn lá chuối có vằn vện, hay một cây leo, hay một sợi dây, hay một đường nứt nẻ trên mặt đất, là nó sợ hãi bất an, và không muốn nhìn chỗ ấy. Lại, ví như nó sống trong một khu làng có một người oan gia thù hiềm, ngược đãi nó và khi bị kẻ ấy hăm dọa đánh đòn nó, nó bèn bỏ đi sống tại một làng khác. Khi ấy nếu tại đây nó gặp một người khác có nét mặt tương tự, giọng nói và cử chỉ tương tự, thì nó đâm ra sợ hãi, bất an không muốn nhìn người ấy.

4. Áp dụng ví dụ trên, thì thời gian vị tỳ kheo lấy sắc thô làm đối tượng là thời gian người kia bị đe dọa bởi con rắn và kẻ thù. Thời gian vị tỳ kheo vượt khỏi thô sắc nhờ từ thiền thuộc sắc giới, là như người trốn khỏi rừng, và người đi làng khác ở. Sự quán sát của vị Tỳ kheo và thấy rằng ngay cả

sắc của *Kasina* cũng là tướng tương tự với thô sắc, và muốn vượt luôn cả *kasima* ấy nữa, là giống như người trông thấy ngọn lá có vằn v.v... và như người trông thấy dáng mặt của một người giống kẻ thù mà không muốn nhìn vì lo âu sợ hãi.

Và ở đây, tỉ dụ về con chó bị báo vồ, và về con quỉ *pisàca* với người nhát gan cũng cần được hiểu như thế.

5. Bởi vậy khi hành giả đã trở nên nhàm chán đối với các sắc của *Kasina*, đối tượng thiền thứ tư, và muốn tránh xa nó, thì hành giả thành tựu sự làm chủ ở 5 phương diện. Rồi khi xuất khỏi tứ thiền đã quen thuộc phạm vi sắc giới hành giả thấy nguy hiểm trong thiền này như sau: "Thiền này có đối tượng là sắc pháp mà ta đã chán ngấy" "nó có hỷ là kẻ thù gần" và "nó thô hơn các Giải thoát" (*peaceful liberations*). Tuy nhiên ở đây không có tính (tương đối) thô phù của những thiền chi (như trong trường hợp của bốn thiền sắc giới), vì những vô sắc có cùng hai thứ thiền chi như thiền thuộc sắc giới này.

6. Khi hành giả đã thấy nguy hiểm trong thiền thứ tư thuộc sắc giới như vậy, và chấm dứt ràng buộc với nó, vị ấy tác ý đến không vô biên xứ cho là an tịnh. Rồi khi hành giả đã trải rộng *Kasina* đến giới hạn bầu vũ trụ hay đến mức xa như ý muốn, vị ấy bỏ *kasina* sắc nhờ tác ý đến không gian mà sắc ấy chạm đến, nhìn nó như là không gian hay "không vô biên".

7. Khi bỏ *kasina,* hành giả không xếp nó lại như cuộn một chiếc chiếu, cũng không rút nó đi như lấy một cái bánh ra khỏi hộp. Chỉ có nghĩa là hành giả đừng tác ý đến nó, chú ý quan sát nó, mà chỉ chú ý đến khoảng không gian mà *kasina* chạm đến, xem là "khoảng không", "khoảng không", thì mới gọi là hành giả đã bỏ *kasina*.

8. Và khi *kasina* bị bỏ, nó không cuộn lên lăn đi. Gọi rằng *kasina* đã bị bỏ chỉ vì hành giả không chú ý đến nó, vì sự chú ý bây giờ hướng đến khoảng không, khoảng này được quan niệm như là khoảng trống để lại khi dời bỏ *kasina* (sắc). Dù nó được gọi là "khoảng không" để lại do sự từ bỏ *kasina* hay "khoảng không do *kasina* chạm đến" hay "khoảng không tách biệt với *kasina*", nó đều ám chỉ cùng một chuyện.

9. Hành giả tác ý đến tướng khoảng không ấy nhiều lần là "khoảng trống, khoảng trống", đánh vào nó bằng tầm tứ. Khi hành giả tác ý vào nó nhiều lần, đánh vào nó với tầm và tứ, thì những triền cái được chế ngự, niệm được an trú và tâm hành giả trở nên định tĩnh trong cận hành định. Hành giả tiếp tục tu tập tướng ấy, làm cho sung mãn.

10. Khi hành giả tiếp tục tác ý đến tướng hư không như vậy, chú ý đến nó liên tục theo cách ấy, thức thuộc về không vô biên xứ khởi lên nơi hành giả ở trong định với đối tượng là hư không, như thức thuộc về sắc giới đã khởi lên trong trường hợp quán biến xứ đất *(kasina)* v.v... Và ở đây cũng thế, trong giai đoạn đầu có 3 hay 4 tốc hành tâm thuộc dục giới liên hệ đến cảm thọ xả trong khi tốc hành tâm thứ tư hay thứ năm thì thuộc về vô sắc giới. Phần còn lại cũng giống như trường hợp *kasina* đất. (Ch. IV, 74).

11. Tuy nhiên, có sự khác biệt này. Khi thức thuộc vô sắc giới đã khởi lên như thế, vị Tỳ kheo từ trước đến đây đã nhìn dĩa *kasina* bằng con mắt thiền, tự thấy mình chỉ nhìn khoảng trống sau khi tướng ấy đột nhiên biến mất, do sự tác ý đã hình thành trước đây là "hư không hư không". Vị ấy giống như người đã dùng một miếng giẻ màu nhét vào lỗ trống trong một chiếc xe bít kín, trong một cái thùng hay cái bình, và đang nhìn vào chỗ ấy, rồi bỗng do cơn gió mạnh hay một tác động nào khác, miếng giẻ bị rớt ra và người kia thấy mình đang nhìn hư không.

(Kinh Văn Và Giải)

12. Và ở điểm này, Luận nói: "Với sự hoàn toàn vượt qua sắc tưởng, với sự biến mất những chướng ngại tưởng không tác ý sai biệt tướng, biết rằng "Hư không là vô biên", vị ấy chứng và trú "Không vô biên xứ" *(Vbh.245)*.

13. *Hoàn toàn* có nghĩa là, về mọi phương diện. Vượt qua sắc tưởng: ám chỉ cả hai (a) các thiền thuộc sắc giới được nói ở đây dưới đề mục "tưởng" và (b) những đối tượng của các thiền này. Vì (a) thiền về sắc giới được gọi là "sắc" trong những đoạn kinh như "Nội hữu sắc vị ấy quán ngoại sắc" *(M. ii,12)* và (b) "sắc" cũng chỉ cho đối tượng của thiền sắc giới, trong những đoạn kinh như: "vị ấy thấy các ngoại sắc... xấu và đẹp" *(M. ii,13)* Do đó ở đây danh từ sắc tưởng (*rùpa - sannà*) trong nghĩa "tưởng về sắc" được dùng để chỉ (a) thiền sắc giới được gọi như vậy dưới đề mục là "tưởng". Và nó cũng chỉ (b) nó có nhãn hiệu (*sannà*) "sắc" cho nên đối tượng của thiền được đặc nhãn hiệu là sắc. Điều muốn nói ở đây là "sắc" là tên của nó. Bởi vậy cần hiểu rằng đây cũng một danh từ để chỉ (b) cái liệt vào *kasina* đất v.v. đối tượng của thiền ấy.

14. Với sự vượt qua: Với sự đoạn diệt, tịch diệt. Có nghĩa là sự đoạn dứt, tịch diệt của những sắc tưởng này, kể như thiền, gồm 15, với thiện, dị thục và duy tác (mỗi cái 5) (*profitable, resultant and functional*) và của cả những vật có nhãn hiệu sắc, kể như đối tượng của những tưởng ấy, gồm

chín thứ với *kasina* đất v.v. (đoạn 1), hành giả chứng và trú không vô biên xứ. Vì vị ấy không thể chứng và trú không vô biên xứ nếu không hoàn toàn vượt qua các tưởng về sắc.

15. Ở đây không có sự vượt qua các tưởng này ở nơi một người mà tham đối với các đối tượng của các tưởng ấy chưa đoạn diệt; và khi những sắc tưởng này đã được vượt qua thì đối tượng của chúng cũng được vượt qua. Vì thế cho nên trong *Vibhanga* chỉ nói đến sự vượt qua các tưởng mà không nói đến sự vượt qua các đối tượng. Ở đây, những tưởng về sắc là gì? Đó là tưởng tri nơi một vị đã đạt đến một thiền chứng thuộc về sắc giới hay nơi một vị đã được tái sinh ở sắc giới, hay nơi một vị trú lạc thuộc sắc giới ngay trong đời này. Đây là những gì được gọi là tưởng về sắc. Những tưởng về sắc này được vượt qua, siêu việt, nên nói là "với sự hoàn toàn vượt qua sắc tưởng" (*Vbh. 261*). Nhưng luận giải này cũng cần được hiểu là đề cập đến cả sự vượt qua đối tượng, bởi vì những thiền chứng này phải được đạt nhờ vượt qua đối tượng, chúng không được đạt nhờ giữ lại đối tượng ấy như trong sơ thiền và các thiền kế tiếp.

16. *Với sự biến mất đối ngại tưởng:* Đối ngại tưởng là những tưởng khởi lên do căn tiếp xúc với trần tương ứng, đây là một danh từ chỉ tưởng về các vật có hình sắc thấy được (rùpa) v.v. như Luận nói: "Ở đây, gì là các chướng ngại tướng? Tưởng về sắc, thanh, hương, vị, xúc - đó là đối ngại tưởng"(*Vbh. 261*). Có nghĩa là sự biến mất hoàn toàn, sự từ bỏ, không sinh khởi của 10 thứ đối ngại tưởng này, gồm 5 thiện dị thục và 5 bất thiện dị thục.

17. Dĩ nhiên những tưởng này cũng không được có ở nơi một người đã nhập sơ thiền v.v. vì thức khi ấy không sinh khởi do cái cửa năm căn. Nhưng sự nhắc đến các tưởng ấy ở đây nên hiểu như là một sự giới thiệu về thiền này với mục đích gợi sự quan tâm đối với nó, cũng như trong trường hợp tứ thiền có nhắc đến lạc và khổ đã được xả bỏ ở thiền trước đấy, và trong trường hợp đạo lộ thứ ba có nhắc đến ngã kiến v.v. đã được từ bỏ trước đấy.

18. Hoặc, mặc dù những tưởng này cũng không được có nơi một người đã đạt đến sắc giới, nhưng sự không có mặt của chúng ở đây thì không phải vì chúng đã được từ bỏ, vì sự tu tập (thiền) sắc giới không đưa đến sự đoạn diệt tham đối với sắc, và sự phát sinh các thiền sắc giới ấy thực sự phụ thuộc vào sắc. Nhưng sự tu tập về vô sắc này đưa đến đoạn tận tham đối với sắc. Bởi vậy, có thể nói được rằng chúng thực sự được từ bỏ ở đây.

19. Kỳ thực, chính vì chúng đã không được bỏ trước đấy, mà đức Thế Tôn dạy rằng: Âm thanh là cây gai đối với người có sơ thiền (*A.v.135*). Và chính vì chúng được từ bỏ ở đây mà bất động thuộc về các vô sắc và trạng thái giải thoát an tịnh của chúng được nói đến (*M. i,33*), và *Alàra Kàlàma* không thấy 500 cỗ xe đi qua sát vị ấy mà cũng không nghe tiếng chúng trong khi vị ấy đang ở trong một thiền chứng vô sắc (*D. ii,130*)

20. Không tác ý các tưởng sai biệt: Có hai nghĩa: Thứ nhất là: Các loại tưởng thuộc ý giới (*mind element*) và ý thức giới (*mind - consciousness element*) nơi một người chưa chứng đắc, như *Vibhanga* nói: "Ở đây gì là các tưởng sai biệt? Sự tưởng tri, nhận thức nơi một người chưa đắc mà có ý giới hoặc ý thức giới, đây gọi là "các tướng sai biệt" (*Vbh. 261*) - những loại tưởng ấy sinh khởi có đối tượng khác nhau (đủ loại) là sắc, thanh v.v. - Thứ hai, vì bốn mươi bốn loại tưởng nghãi là, tám loại tưởng thiện thuộc dục giới, mười hai loại tưởng bất thiện, mười một loại dị thục thiện thuộc dục giới, hai dị thục bất thiện và mười một loại tưởng duy tác thuộc dục giới - chính chúng có sự sai biệt đủ loại; có bản chất khác nhau.

21. Và hai điều cần được hiểu: Trước hết, sự vắng mặt của tưởng sai biệt được nói ở đây theo hai cách là "vượt qua" và "biến mất", vì các sắc tưởng và các đối ngại tưởng ở trước không hiện hữu ngay cả trong loại hữu phát sinh do thiền này lúc tái sinh, nói gì đến khi thiền này được chứng và trú trong hữu ấy, và Thứ hai, trong trường hợp những tưởng sai biệt, sự "không tác ý" đến chúng được nói vì hai mươi bảy loại tưởng - nghĩa là, tám loại tưởng thiện dục giới, chín loại tưởng duy tác (*functional*), và mười loại tưởng bất thiện - vẫn còn hiện hữu trong loại hữu phát sinh bởi thiền này. Vì khi hành giả chứng và trú thiền này, vị ấy làm thế bằng cách không tác ý đến chúng, nếu còn tác ý đến chúng thì không đạt được.

22. Và ở đây nên hiểu vắn tắt rằng sự từ bỏ sắc giới được ám chỉ bằng câu "với sự vượt qua các sắc tưởng" và sự từ bỏ, không tác ý đến tất cả tâm và tâm sở dục giới được án chỉ bằng câu "với sự biến mất các đối ngại tưởng, không tác ý đến các tưởng sai biệt".

23. Hư không vô biên được gọi như thế là vì biên giới sinh và biên giới diệt của nó không được biết đến, cái khoảng không còn lại sau khi dời bỏ *kasina* gọi là "hư không". Và ở đây, tính chất "vô biên" cần được hiểu là ám chỉ các sự tác ý nữa, bởi vậy *Vibhanga* nói: "Vị ấy đặt, để tâm trong

khoảng không ấy, vị ấy biến mãn không giới hạn, nên gọi là "hư không vô biên" (*Vbh.262*)

24. Vị ấy chứng và trú Không vô biên xứ: Nó không có biên giới (*anta*) nên gọi là vô biên (*ananta*). Cái gì không có giới hạn trong không gian (à*kàsamanantam*) thì gọi là hư không vô biên. Hư không vô biên ấy là một "xứ" (*àyatana*) trong ý nghĩa nó là một trú xứ cho thiền có bản chất liên hệ với nó, như "thiên xứ" là trú xứ dành cho chư thiên. Vị ấy chứng và trú hư không vô biên xứ sau khi đạt đến xứ ấy, tức không vô biên, sau khi làm cho nó phát sinh, hành giả trú với sự trú (gồm trong bốn uy nghi) phù hợp với nó.

Đây là giải thích chi tiết về không vô biên xứ kể như một đề mục thiền.

(2) Thức Vô Biên Xứ

25. Khi hành giả muốn tu tập thức vô biên xứ, trước tiên cần phải đạt đến sự làm chủ theo năm cách, trong thiền chứng về không vô biên xứ. Rồi hành giả cần thấy nguy hiểm của không vô biên xứ như sau: "Thiền này có sắc thiền là kẻ thù gần, và nó không được an tịnh như Thức vô biên xứ". Bởi thế sau khi chấm dứt ràng buộc của hành giả đối với không vô biên xứ, vị ấy hãy tác ý thức vô biên xứ như là an tịnh hơn, tác ý nhiều lần "Thức, thức với thức biến mãn không gian làm đối tượng. Hành giả nên tác ý, quán sát nó, tác động trên thức ấy bằng tầm và tứ, nhưng không nên chỉ tác ý theo cách nầy "vô biên, vô biên" (nghĩa là hoặc tác ý "vô biên" không)

26. Khi hành giả hướng tâm thiền nhiều lần trên tướng ấy như vậy, những triền cái được từ bỏ, niệm được an trú và tâm trở nên định tĩnh trong cận hành định. Hành giả tu tập tướng ấy nhiều lần, làm cho sung mãn. Khi hành giả làm như vậy, thức thuộc về thức vô biên xứ khởi lên trong định, với cái thức biến mãn hư không làm đối tượng cũng như cái thức thuộc về không vô biên xứ đã khởi lên với khoảng không làm đối tượng. Phương pháp giải thích tiến trình đắc định ở đây cần được hiểu theo cách đã tả.

(Kinh Văn Và Giải)

27. Ở điểm này, kinh nói: "Hoàn toàn vượt qua không vô biên xứ, biết rằng "Thức là vô biên", vị ấy chứng và trú "Thức vô biên xứ". (*Vbh.245)*

28. Ở đây, "hoàn toàn": Như đã giải thích. Vượt khỏi không vô biên xứ: Thiền ấy được gọi là không vô biên xứ như đã nói ở đoạn 24, và đối tượng của nó cũng được gọi như thế. Vì đối tượng cũng là hư không vô biên theo

cách đã nói (đ. 24), và bởi vì nó là đối tượng của thiền vô sắc đầu tiên, (lược). "Vượt không vô biên xứ" bao gồm cả thiền lẫn đối tượng của nó, vì thức vô biên xứ chỉ được chứng và trú nhờ vượt qua, nhờ không tác ý đến, làm cho không sinh khởi, cả thiền lẫn đối tượng về không vô biên.

29. Thức vô biên: Điều muốn nói là, hành giả tác ý như sau: "Thức là vô biên" đối với cái thức đã khởi lên biến mãn lấy hư không làm đối tượng, là không vô biên. Hoặc, "vô biên" ám chỉ sự chú ý. Vì khi hành giả chú ý không ngừng đến cái Thức có hư không làm đối tượng thì sự chú ý của hành giả hướngđến hư không ấy cũng là "vô biên".

30. Vì điều này được nói trong *Vibghanga*: "Thức là vô biên": hành giả tác ý đến hư không được biến mãn bởi thức, vị ấy biến mãn một cách vô giới hạn, do đó mà nói là "Thức vô biên". (*Vbh.262*). Nhưng trong đoạn văn *Tam yevàakàsamvinnànena phutam* (bởi chính cái thức đã biến mãn hư không ấy) sử dụng cách "bởi thức" phải được hiểu theo nghĩa đối cách (*accusative*), vì đó là cách các vị Luận sư đã giải thích. Điều muốn nói trong câu "Vị ấy biến mãn vô giới hạn"là, vị ấy tác ý đến cái Thức đã biến mãn hư không ấy.

31. Hành giả chứng và trú Thức vô biến xứ: (lược) Thức này là "xứ" bởi vì nó là nền tảng cho thiền có bản chất liên hệ với nó v.v Những gì còn lại cũng như lối giải thích ở phần trước.

Đây là giải thích chi tiết về Thức vô biên xứ.

(3) Vô Sở Hữu Xứ

32. Khi hành giả muốn tu tập *Vô sở hữu xứ*, trước hết, cần phải thành tựu sự thiện xảo (làm chủ) theo năm cách trong thiền chứng về *Thức vô biên xứ*. Rồi hành-giả nên thấy nguy hiểm trong thức vô biên xứ như sau: "Thiền này có *Không vô biên xứ* là kẻ thù gần của nó và nó không được an tịnh như vô sở hữu xứ." Sau khi đã từ bỏ sự bám víu vào Thức vô biên xứ, hành giả nên tác ý *Vô sở hữu xứ* xem là an tịnh. Hành giả nên tác ý đến sự phi-hữu (hiện tại) sự trống rỗng, khía cạnh viễn ly của chính cái Thức (quá khứ) thuộc về *Không vô biên xứ* đã trở thành đối tượng của (thức thuộc về) *Thức vô biên xứ* . Hành giả thực hiện điều này như thế nào?

33. Không còn tác ý đến thức này nữa, bây giờ hành giả phải chú ý nhiều lần như sau: "Không có gì cả " hoặc "Không, không" và quán sát nó, tác động lên nó với tầm và tứ.

34. Khi hành giả hướng tâm đến tướng như vậy, thì những triền cái bị áp đảo, niệm được an trú, và tâm hành giả tập trung ở cận hành định. Hành giả tu tập tướng ấy nhiều lần, làm cho nó sung mãn.Khi làm như vậy, thức thuộc về vô sở hữu xứ khởi lên trong định, đối tượng của nó là trạng thái không, phi hữu, viễn ly của Thức đã biến mãn hư không trước đấy, cũng như thức thuộc Thức vô biên xứ đã lấy cái Thức biến mãn hư không làm đối tượng, (Nói tóm lại, thì: Không vô biên xứ có đối tượng là Không vô biên, Thức vô biên xứ có đối tượng là cái Thức đã quán Không vô biên, và Vô sở hữu xứ thì có đối tượng là cái phi hữu, trống rỗng của cái Thức đã quán không vô biên vậy.)

Và ở đây cũng vậy, phương pháp giải thích định là như cách đã nói trước.

35. Nhưng có sự khác nhau này. Ví như một người thấy một đoàn thể tăng chúng nhóm họp tại một phòng hội họp,thấy xong thì bỏ đi chỗ khác. Sau buổi họp, khi chúng tăng đã đứng lên ra về, người kia trở lại, và khi anh ta đứng ở bực cửa nhìn lại phòng họp chỉ thấy đó là một khoảng không, chỉ thấy nó vắng vẻ, chứ không nghĩ "Bao nhiêu tỳ kheo ấy đã chết, bao nhiêu tỳ kheo ấy đã đi khỏi vùng này. Đúng hơn, người ấy chỉ thấy "Đây đã vắng vẻ, trống không" - cũng vậy, sau khi bằng con mắt thiền thuộc về Thức vô biên xứ, vị ấy đã trú và quán cái Thức đã khởi lên lấy hư không làm đối tượng, bây giờ khi Thức đó đã biến mất do vị ấy tác ý "Không có gì" từ trước trong công việc chuẩn bị, thì hành giả chỉ trú và quán sự phi hữu của nó,nghĩa là sự ra đi của thức ấy, khi Thức thuộc vô sở hữu xứ đã khởi lên trong định.

(Kinh Văn Và Giải)

36. Và tại điểm này, kinh nói: "Hoàn toàn vượt qua Thức vô biên xứ, biết rằng "Không có gì", hành giả chứng và trú Vô sở hữu xứ" (*Vbh. 245*).

37. "*Hoàn toàn*" đã được giải thích. "*Vượt qua thức vô biên xứ*": Ở đây cũng thế, thiền này được gọi là "xứ" theo cách được giải, và đối tượng của thiền ấy cũng được gọi như vậy. Bởi vì đối tượng cũng là "thức vô biên" theo cách đã nói, và vì là đối tượng của thiền vô sắc thứ hai, là "xứ" của nó theo ý nghĩa chỗ trú, như "chư thiên xứ" là chỗ ở của chư thiên, do vậy, đấy là một trú xứ bằng thức vô biên. Cũng vậy, nó là "thức vô biên", và bởi vì nó là nhân cho thiền thuộc loại ấy nên nó là căn cứ địa của thiền này theo nghĩa trú xứ, như *Kambojà* là căn cứ địa hay trú xứ của ngựa. "Căn cứ địa" bằng Thức vô biên cũng thế. Bởi vậy, phải hiểu rằng "hoàn toàn vượt

qua Thức vô biên xứ" là bao gồm cả thiền lẫn đối tượng của nó, vì "căn cứ địa" này, xứ này, gồm trong Vô sở hữu xứ, cần phải được chứng và trú bằng cách vượt qua, thành phi hữu, không tác ý đến thiền thức vô biên xứ, cả thiền lẫn đối tượng.

38. "*Không có gì cả*" *(nakhi kinci*): Điều muốn nói ở đây, là hành giả tác ý như sau: "Không có gì cả" Hành giả làm cho chính cái Thức ấy thành phi hữu làm cho nó vắng mặt, biến mất, thấy rằng không có gì cả, do đó nói là vô sở hữu (*Vbh. 262*) được diễn tả theo cách giống như là sự hiểu biết (với tuệ giác) tính chất dễ đi đến hoại diệt. Tuy nhiên, ý nghĩa cần được hiểu theo cách đã nói trên.Vì câu "Vị ấy làm cho Thức ấy trở thành phi hữu, làm cho nó vắng mặt, làm cho nó biến mất" là nói về một người không tác ý đến Thức ấy, không chú ý, quán sát nó, mà chỉ chú ý đến sự phi hữu của nó, tính trống rỗng của nó, sự viễn ly của nó; câu này không có ý nghĩa khác (xem Ch.XXI, đ. 17)

39. Vị ấy chứng trú vô sở hữu xứ: "xứ" này không có sở hữu (*kincana*) nên gọi là vô sở hữu (*akinncana*). Ám chỉ sự biến mất của Thức thuộc về không vô biên xứ. Vô sở hữu này là "xứ" trong nghĩa nó là nền tảng cho thiền ấy. Còn lại thì như trước.

Trên đây là giải thích chi tiết về vô sở hữu xứ.

(4) Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ

40. Khi hành giả muốn tu tập Phi tưởng phi phi tưởng xứ, thì trước hết phải thiện xảo theo năm cách, về sự chứng đắc vô sở hữu xứ. Rồi vị ấy cần phải thấy nguy hiểm trong vô sở hữu xứ và lợi lạc trong cái gì cao hơn như sau: "Thiền này có Thức vô biên xứ là kẻ thù gần của nó, và nó không được an tịnh như Phi tưởng phi phi tưởng xứ" hoặc: "Tưởng như bệnh, như cục bướu, như mũi tên... cái này là an tịnh, cao cả, đó là phi tưởng phi phi tưởng xứ". (*M. ii, 231*): Bởi vậy sau khi đã từ bỏ bám víu vô sở hữu xứ, vị ấy nên tác ý đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ xem là an tịnh. Hành giả nên tác ý nhiều lần đến thiền chứng về vô sở hữu xứ đã phát sinh, lấy phi hữu làm đối tượng cho thiền ấy, tác ý đến nó là "an tịnh; an tịnh", và hành giả nên chú ý đến nó, quán sát nó, tác động trên nó với tầm và tứ.

41. Khi hành giả hướng tâm nhiều lần đến tướng ấy theo cách trên, những triền cái được áp đảo, niệm được an trú, và tâm hành giả trở nên tập trung trong cận hành định. Hành giả tu tập tướng ấy nhiều lần làm cho nó sung mãn. Khi hành giả tu tập như vậy, thức thuộc về phi tưởng phi phi

tưởng xứ phát sinh, lấy bốn uẩn tạo nên thiền chứng về vô sở hữu xứ làm đối tượng của nó, cũng như Thức vô sở hữu xứ đã lấy sự biến mất của thức trước nó làm đối tượng. Và ở đây cũng vậy, phương pháp giải thích định cần được hiểu theo cách đã nói.

(Kinh Văn Và Giải)

42. Và ở điểm này, kinh nói: "Bằng cách vượt qua hoàn toàn vô sở hữu xứ, hành giả chứng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ." (*Vbh, 245*)

43. "Hoàn toàn" như đã giải thích. "Vượt qua Vô sở hữu xứ" ám chỉ vừa thiền vừa đối tượng "vô sở hữu"

44. Phi tưởng phi phi tưởng xứ: khi ấy nơi hành giả, có cái tưởng mà, với sự có mặt của nó, thiền chứng này được gọi là "Phi tưởng phi phi tưởng xứ" và trong *Vibhanga*, để chỉ con người chứng ấy, một người trước hết được xác định là người không có tưởng cũng không không tưởng," có nói: "vị ấy tác ý đến cùng một đối tượng vô sở hữu xứ ấy xem là an tịnh, tu tập thiền chứng với các hành còn dư tàn do đó mà gọi là "người không tưởng cũng không phi tưởng". (*Vbh. 263*)

45. Ở đây, "vị ấy tác ý... là an tịnh" có nghĩa, vị ấy chú ý đến thiền này là an tịnh vì tính cách an tịnh của đối tượng như sau: "thiền chứng này thực an tịnh làm sao, vì nó có thể làm cho ngay cả phi hữu biến thành đối tượng của nó, mà vẫn tồn tại."

Nếu hành giả tác ý đến nó như là "tịch tịnh", thì làm sao có sự vượt qua? Bởi vì không có ước muốn thực sự muốn đạt đến nó. Vì, mặc dù hành giả tác ý đến nó là "tịch tịnh", nhưng nơi vị ấy không có mối quan tâm hay phản ứng hay sự tác ý như "Ta sẽ tác ý đến thiền này" hoặc "Ta sẽ đạt đến thiền này" hoặc "Ta sẽ quyết định về độ dài thời gian của nó" hoặc "Ta sẽ xuất khỏi nó" hoặc "Ta sẽ quán sát nó" Tại sao không? Bởi vì Phi tưởng phi phi tưởng xứ là an tịnh hơn và tốt hơn Vô sở hữu xứ.

46. Ví như một ông vua đang tuần tự du hành qua một đường phố với nghi vệ của vua chúa, cỡi trên một thớt voi lẫm liệt, và ông đang nhìn những thợ thuyền chỉ vận một chiếc khố và một chiếc khăn bịt đầu, đang làm những thủ công nghệ như chạm trổ ngà voi,v.v... tay chân họ lấm đầy bụi của bột ngà voi v.v... Bấy giờ trong khi vua hài lòng với tài khéo của họ và nghĩ: "Những người thợ thủ công nghệ này thật là thiện xảo. Chúng đã luyện được nghề khéo thay." Nhưng vua không có nghĩ rằng: "Ôi ước gì ta có thể từ bỏ vương vị và trở thành một người thợ thủ công nghệ như thế; vì sao? Vì những lợi-lạc lớn trong uy vệ của ngôi vua. Ông ta để lại sau

lưng những người thợ và tiếp tục du hành, - cũng vậy, thiền giả này mặc dù tác ý thiền chứng ấy là "tịch tịnh", nhưng nơi ông không có sự quan tâm, phản ứng hay sự chú ý như "Ta sẽ tác ý đến thiền này" hoặc "Ta sẽ đạt đến thiền này" hoặc "Ta sẽ quyết định trú thiền trong bao lâu" hoặc "Ta sẽ xuất khỏi nó" hoặc "Ta sẽ quán sát nó".

47. Khi hành giả tác ý đến thiền này như là "tịch tịnh" theo cách đã nói, vị ấy đạt đến định- tưởng tối thượng vi tế do tưởng này, vị ấy được gọi là " người không phải có tưởng không phải vô tưởng" và về vị ấy, ta nói là "vị ấy tu tập thiền chứng này với các hành còn sót lại."

"Thiền chứng với các hành còn dư tàn" là chỉ thiền chứng thuộc vô sắc thứ tư ở đó các hành đã đạt đến một mức độ vô cùng vi tế.

48. Bây giờ để chỉ rõ ý nghĩa của loại tưởng đã đạt đến, do tưởng này mà thiền này được gọi là phi tưởng phi phi tưởng xứ, *Vibhanga* nói:"Phi tưởng phi phi tưởng xứ là những trạng thái tâm hay tâm sở nơi một mgười đã đạt đến phi tưởng phi phi tưởng xứ hoặc nơi một người đã được tái sinh tại đấy, hoặc nơi một người trú lạc phi tưởng phi phi tưởng ngay trong đời này". (*Vibhanga 263*) .Cái gì muốn nói ở đây là những trạng thái tâm và tâm sở nơi một người đã chứng đắc.

49. Ý nghĩa danh từ ở đây là: thiền ấy, với các trạng thái liên hệ của nó, không có tưởng mà cũng không phi tưởng do bởi vắng bóng những thô tưởng và có mặt những tưởng vi tế, nên gọi là " phi tưởng phi phi tưởng". Nó là "phi tưởng phi phi tưởng" và là một "xứ" vì nó được gồm trong ý xứ và pháp xứ.

50. Hoặc: Tưởng ở đây không phải là tưởng, vì nó không thể làm nhiệm vụ quyết định của tưởng, mà nó cũng không phải là phi tưởng, vì nó hiện diện trong một trạng thái vi tế, như một hành còn sót lại, nên nó là "phi tưởng phi phi tưởng", lại là một xứ với nghĩa là nền tảng cho những trạng thái khác, nên nó là "phi tưởng phi phi tưởng xứ".

Và ở đây không phải chỉ có tưởng mới là như vậy, mà thọ cũng là phi thọ phi phi thọ, thức cũng là phi thức phi phi thức, xúc cũng là phi xúc phi phi xúc, và cũng vậy đối với các pháp liên hệ còn lại.

51. Và nên làm sáng tỏ ý nghĩa này bằng những ví dụ khởi đầu là sự bôi dầu trên bát. Một chú tiểu bôi dầu đầy cái bát rồi dẹp nó lại. Vào lúc uống nước cháo, một vị thượng tọa bảo chú đem bát lại. Chú nói:"Bạch đại đức có dầu trong bát". Nhưng khi thượng tọa bảo chú: "Này chú tiểu, hãy đem dầu lại đây để ta đổ vào ống dầu." Thì chú trả lời: "Bạch đại đức không có

d`ầu". Ở đây, như trường hợp nói có d`ầu với ý nghĩa trong bát có bôi d`ầu không thể đổ cháo vào, và nói không có d`ầu là nghĩa không có để đổ vào ống d`ầu. Cũng vậy, tưởng này không phải tưởng vì nó không thể làm nhiệm vụ quyết định của tưởng, và nó cũng không phải phi tưởng vì nó hiện diện dưới một hình thái vô cùng vi tế như là một hành còn sót lại.

52. Nhưng cái gì là nhiệm vụ của tưởng muốn nói ở đây? Đấy là sự nhận biết đối tượng, và phát sinh ly dục nếu làm đối tượng cho tuệ. Nhưng nó không thể làm cho nhiệm vụ nhận thức có tính cách quyết định, cũng như sức nóng trong nước hâm hẩm không có thể làm nhiệm vụ luộc chín và nó không thể phát sinh ly dục bằng cách quán đối tượng với tuệ theo cách mà tưởng có thể làm trong trường hợp các thi`ền chứng khác.

53. Quả vậy, không có tỳ kheo nào có thể đạt đến ly dục nhờ quán năm uẩn liên hệ đến phi tưởng phi phi tưởng xứ nếu vị ấy chưa làm cái việc phân tích đối với các uẩn khác (xem Chương XX đoạn 2 và kế tiếp). Và hơn nữa, dù cho ngài Xá Lợi Phất hay một người bẩm chất rất thông tuệ và có khiếu v`ềtuệ giác như ngài, có thể làm được chuyện ấy, thì vẫn phải làm bằng cách quán theo nhóm như: "Như vậy, những pháp này trước kia không mà nay có, và sau khi hiện hữu chúng biến mất". (*M. iii,28*) chứ không phải bằng tuệ giác trực tiếp thực sự đối với từng pháp một khi chúng sanh khởi, đó là mức tinh tế mà thi`ền chứng này đạt đến.

54. Và ý nghĩa này c`ần được làm sáng tỏ bằng ví dụ v`ềnước trên đường, cũng như ví dụ v`ềsự bôi d`ầu trên bát. Một chú tiểu đang đi trước một vị đại đức khi du hành.Chú thấy một ít nước và bảo: "Bạch đại đức có nước, đại đức hãy bỏ dép ra." Khi ấy vị đại đức bảo, "Nếu có nước thì hãy đem áo tắm lại để ta tắm." Nhưng chú tiểu lại nói: "Bạch đại đức, không có." Ở đây, "có nước" là trong nghĩa nó làm ướt giày. Còn "không nước" là trong nghĩa nước để tắm. Cũng vậy, tưởng này là "phi tưởng" vì nó không thể làm cái việc nhất định của tưởng, và nó cũng không là "phi tưởng" vì nó hiện diện dưới hình thức vi tế như một hành còn sót lại.

55. Và ý nghĩa này c`ần được làm sáng tỏ không những chỉ với những ví dụ này mà còn bằng những ví dụ thích ứng khác nữa.

"Chứng" và "trú" đã được giải thích.

Trên đây là giải thích chi tiết v`ềphi tưởng phi phi tưởng xứ kể như một đ`ềmục thi`ền.

[Tổng quát]

56. Như vậy,

Đấng Cứu thế vô song đã nói:
Bốn cõi vô sắc
biết những điều tổng quát này
Sẽ không phải là vô ích.

57.

Vì các thiền vô sắc
Kể về sự vượt qua đối tượng
thì gồm có bốn thứ
Bậc trí không nhận sự vượt qua các thiền chi.

58. Trong bốn vô sắc này, vô sắc đầu là do vượt qua những tướng về sắc pháp, vô sắc thứ hai là do vượt qua hư không, vô sắc thứ ba là do vượt qua thức phát sinh với hư không làm đối tượng, và vô sắc thứ tư là do vượt qua sự biến mất của thức lấy hư không làm đối tượng ấy. Bởi thế, chúng cần được hiểu là có bốn về số lượng, cùng với sự vượt qua đối tượng trong mỗi trường hợp. Nhưng bậc trí không chấp nhận một sự vượt qua nào của các thiền chi, vì ở bốn thiền vô sắc này không có sự vượt qua những thiền chi như trong trường hợp các thiền chứng thuộc sắc giới. Mỗi thiền vô sắc này chỉ có hai thiền chi là xả và nhất tâm.

59.

Vì vậy, chúng tuần tự vi tế dần
Mỗi thiền vi tế hơn thiền trước nó
Có hai hình ảnh làm sáng tỏ
Đó là chiếu dài vải, và tầng lầu.

60. Ví như có một lâu đài bốn tầng, trên tầng đầu có đủ năm thứ dục lạc dưới hình thức rất vi tế như thiên vũ, thiên ca và thiên nhạc, thiên hương hoa thực phẩm, giường nệm y phục v.v. và trên tầng thứ hai những thứ này còn vi tế hơn, tầng thứ ba càng vi tế và tầng thứ tư thì vi tế nhất, tuy vậy chúng vẫn là những tầng lầu và không có sự khác biệt giữa chúng về phương diện bản chất, chỉ có sự tuần tự vi tế của năm món dục lạc mà tầng này vi tế hơn tầng dưới nó. Lại nữa, ví như có những đoạn vải dày một lớp, hai lớp, ba lớp, bốn lớp, dệt bằng thứ chỉ thô, tế, tế hơn và rất tế bởi một phụ nữ, tất cả bốn tấm đều cùng một kích tấc, thì mặc dù con số là bốn đoạn chúng chỉ khác nhau về tính cách êm dịu vi tế và đắt giá. Cũng thế mặc dù chỉ có hai thiền chi trong cả bốn vô sắc, là xả và nhất tâm, nhưng mỗi thiền cần được hiểu là vi tế hơn thiền trước nó do sự tuần tự vi tế của các thiền chi.

61 Và về sự kiện mỗi thiền vi tế hơn thiền trước nó có hình ảnh như sau.

62. Có một cái lều dựng trên một chỗ dơ dáy. Một người đi đến, nhờm gớm sự dơ uế nên tựa hai tay vào lều như đu. Một người thứ hai đến tựa vào người ấy. Người thứ ba đến và nghĩ, cả hai người kia không khá được, vì nếu cái lều sụp thì chúng chắc chắn ngã. Vậy ta sẽ đứng ngoài. Do vậy thay vì tựa vào người thứ hai, anh ta đứng ngoài. Rồi một người thứ tư đi đến, và vì thấy sự bất ổn của hai người đầu, nghĩ rằng người đứng ngoài vững hơn, anh đứng tựa vào người ấy.

63. Cái khoảng không mà từ đấy *kasina* đã được dời bỏ, ví như căn lều dựng chỗ dơ uế. Thức thuộc không vô biên xứ, lấy không gian làm đối tượng, do chán ghét các sắc vi tế, là giống như người đầu bám vào cái lều vì nhờm gớm đồ dơ. Thức thuộc thức vô biên xứ, mà sự sinh khởi nương vào thức thuộc không vô biên xứ, là ví như người tựa vào người bám cái lều. Thức thuộc vô sở hữu xứ, thay vì lấy cái thức thuộc không vô biên làm đối tượng, lại lấy sự phi hữu của thức ấy làm đối tượng, ví như người thứ ba sau khi xét thấy bất ổn nơi hai người trước, không tựa vào người thứ hai, mà đứng ngoài. Thức thuộc phi tưởng phi phi tưởng xứ, phát sinh nương nơi thức thuộc vô sở hữu, cái thức ra ngoài, nghĩa là ở nơi phi hữu của thức trước đấy - thì ví như người đứng tựa vào người thứ ba, sau khi đã xét thấy bất ổn ở hai người đầu, và nghĩ rằng người đứng ngoài đã khéo đứng.

64.

Và trong khi khởi lên như vậy,
Thức này lấy đó làm đối tượng
Vì không có cái nào tốt bằng
Cũng như người nương tựa vào vua để sống
Dù thấy những lỗi lầm nơi ông.

65. Vì mặc dù thức thuộc phi tưởng phi phi tưởng xứ đã thấy lỗi ở vô sở hữu xứ như sau: "Thiền này có Thức vô biên xứ làm kẻ thù gần, mặc dù vậy, nó vẫn lấy đó làm đối tượng vì không có cái nào khác. Giống như người ta vì sinh mạng phải lệ thuộc vào một ông vua có những lỗi lầm mà họ thấy được. Cũng vậy, Thức thuộc phi tưởng phi phi tưởng xứ lấy Vô sở hữu xứ làm đối tượng mặc dù vẫn thấy những lỗi của nó, và sở dĩ như vậy là vì không tìm thấy đối tượng nào tốt hơn.

66.

Như người leo thang cao
Nương vào các điểm tựa
Như người đi trên núi
Tựa vào đỉnh ngọn núi
Như người đứng trên vực
Nương vào hai đầu gối
Mỗi thiền dựa thiền trước
Cũng y hệt như vậy.

Chương mười gọi là "Mô tả về các Thiền Vô Sắc" trong Luận về Định tu tập thuộc luận Thanh Tịnh Đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho những người lành được hoan hỷ.

***

Chương XI - Mô Tả Định - Kết Luận (Samàdhi-hiddesa)

***

(Tưởng về Bất-tịnh trong thức ăn)

1. Bây giờ, đến phần trình bày về sự tu tập Bất-tịnh tưởng đối với thức ăn, được liệt vào "Một tưởng" tiếp theo các vô sắc xứ. (Ch. III, đ.105)

Ở đây, đồ ăn (àhàra) là cái gì nuôi sống (*àharati*: mang lại, phát sinh). Nó thuộc bốn loại: thức ăn vật lý (đoàn thực), xúc thực, hành thực (tư niệm thực), và thức thực.

2. Nhưng ở đây, cái gì nuôi cái gì? Đoàn thực nuôi cái sắc chất gồm tám thứ mà dưỡng chất là thứ tám (Xem Ch.XVIII, đ.5 trở đi). Xúc thực nuôi ba thứ cảm thọ. Hành thực nuôi sự tái sinh trong ba loại hữu. Còn thức thực nuôi danh-sắc vào lúc tái sinh.

3. Khi có đoàn thực thì có chấp thủ (bám víu), đem lại nguy hiểm? Khi có xúc thực thì có ái, đem lại nguy hiểm? Khi có hành thực thì có tái sinh, đem lại nguy hiểm? Khi thức thực thì có kiết sanh (nối kết với sự tái sinh) đem lại nguy hiểm. Để chứng minh chúng gây ra sự khủng khiếp như thế nào, đoàn thực cần được sáng tỏ với ví dụ ăn thịt con,(*S. ii, 98*) xúc thực như bò cái bị lột da, (*S. ii, 99*),hành thực với ví dụ hố than hừng (*S. ii, 99*) và thức thực với ví dụ một trăm cái cọc nhọn (*S. ii, 100*).

4. Nhưng về bốn loại thức ăn này, thì chỉ có đoàn thực, những gì được ăn, uống, nhai, nếm, là được kể ở đây như là "thức ăn" trong ý nghĩa này. Tưởng khởi lên như là sự nhận rõ khía cạnh bất tịnh trong thứ đồ ăn này gọi là "tưởng về thức ăn bất tịnh".

5. Một người muốn tu tập tưởng bất tịnh về thức ăn, cần phải học đề mục thiền và chắc chắn mình không còn nghi về một chữ nào trong những gì đã học. Rồi vị ấy nên đi vào độc cư và quán sát mười khía cạnh bất tịnh trong đoàn thực là về việc ra đi, tìm kiếm, sử dụng, sự tiết lậu, chỗ chứa, vật không tiêu hóa, vật được tiêu hóa, kết quả, sự tuôn ra, sự vấy bẩn.

6. 1. Ở đây, về việc **ra đi**: ngay cả khi một người đã xuất gia trong một giáo pháp vĩ đại như thế, mà sau khi đọc tụng kinh điển hoặc tu tập có thể

là suốt đêm, sau khi dậy sớm làm các phận sự trong sân điện thờ, hay quét sân có cây bồ đề, lấy nước uống và nước rửa, sau khi làm vệ sinh cá nhân, rồi ngồi xuống mà quán đề mục thiền hai ba chục lần và đứng lên, thì lại phải lấy y bát, bỏ lại sau lưng núi rừng vắng vẻ của tu viện đem lại hạnh phúc độc cư, nơi có bóng mát, nước trong, với những chỗ sạch sẽ, im mát, khả ái, phải gác lại niềm ái lạc độc cư của các bậc thánh, để dấn thân đi vào làng mạc mà kiếm thức ăn, như một chú dã can (chồn hoang), hướng đến nghĩa địa.

7. Và khi vị ấy ra đi như vậy, từ lúc bước xuống khỏi giường hay ghế, vị ấy phải bước dẫm lên một tấm thảm đầy bụi và phân chim v.v... Tiếp đến, vị ấy phải coi chừng cái bậc cửa, còn bất tịnh hơn trong phòng, vì nó thường bị bẩn vì phân dơi, phân chuột v.v... Tiếp đến là cái sân dưới lại còn đáng tởm hơn sân phía trên, vì nó ngấm đầy những thứ phân cú, phân bồ câu, v.v... Kế đến là đất, còn ghê tởm hơn sân dưới vì nó đầy cỏ úa, lá rụng bay tứ tung, nước tiểu, phân, đờm dãi của những chú tiểu bị bệnh và về mùa nmưa thì nó dơ dáy vì nước và bùn, v.v... Và vị ấy phải xem con đường đến tu viện, lại còn đáng tởm hơn cái vườn.

8. Rồi, sau khi đảnh lễ Cây Bồ đề và điện Phật, khi đứng nơi mà hành giả thường đứng để suy nghĩ nên đi khất thực hướng nào thì hành giả khởi sự nghĩ: "Thay vì chiêm ngưỡng điện thờ như chòm ngọc trai này, và chiêm ngưỡng cây Giác ngộ khả ái như một chòm đuôi công này, và trú xứ đẹp như lâu đài chư thiên này, bây giờ ta phải quay lưng với một nơi mê hồn như vậy để ra đi vì miếng ăn". Và trên đường đi đến làng, cảnh tượng một con đường đầy cả gai góc, con đường gập ghềnh vì nước xoáy, đang đợi hành giả.

9. Kế tiếp, sau khi vị ấy đã mặc áo trong như kẻ che đậy một mụt ghẻ, thắt dây ngang lưng như người băng bó một vết thương, m?c thượng y như người che dấu một bộ xương, lấy ra cái bình bát như người cầm đồ đựng dược phẩm, khi vị ấy đến gần cổng làng, thì có thể cảnh tượng một thi thể của voi, của ngựa, của trâu, của người, của rắn, của chó đang chờ đợi, và chẳng những phải nhìn thấy chúng, mà hành giả còn phải chịu cho lỗ mũi bị tấn công bởi mùi thối tha của chúng.

Kế tiếp, khi hành giả đứng nơi cổng làng, vị ấy còn phải dò xét những đường làng để tránh nguy hiểm của voi dữ, ngựa dữ v.v...

10. Như vậy, kinh nghiệm về bất tịnh này, khởi từ khi dẫm lên tấm thảm và kết thúc với đủ loại thây chết phải nhìn, phải ngửi, hành giả phải

trải qua vì đoàn thực. "Ôi đoàn thực quả thực là một điều bất tịnh!"

Đó là quán xét tính chất bất tịnh của đoàn thực về khía cạnh ra đi.

11. 2. Thế nào là về sự **tìm kiếm**? khi hành giả đã chịu đựng sự bất tịnh khi đi như trên, và đã vào đến làng, khoác tấm y bá nạp, vị ấy phải lang thang trên những đường làng từ nhà này đến nhà khác như một kẻ ăn mày với cái dĩa trong tay. Và về mùa mưa, bất kỳ đặt chân đến chỗ nào hành giả cũng bị ngập nước và bùn lên tới bắp chân. Phải cầm bát một tay, một tay vén y. Về mùa nóng, thì hành giả phải lang thang với thân thể lấm bụi, cỏ rác, phong trần (nghĩa là bụi do gió thổi). Khi đến một nhà nào đó, hành giả phải nhìn thấy, ngay cả phải bước vào những lỗ cống, và ao nước dơ đầy ruồi nhặng, nhung nhúc đủ loại sâu dòi, một thứ nước trộn lẫn nước rửa cá,nước rửa thịt, vo gạo, nước đờm, nước dãi, phân chó, phân heo, không thiếu thứ gì, từ đấy ruồi bay lên và đậu trên y, trên bát, trên đầu của hành giả.

12. Và khi vị ấy đi vào một ngôi nhà, thì có người cho, người không cho. Và khi cho, có người cho cơm nguội từ hôm qua, bánh thiu, nước lèo đã thối v.v... Có người không cho, bảo: "Xin đại đức cứ đi tới," có người giữ im lặng, làm như không trông thấy ông ta. Có người tránh mặt. Lại có người đối xử bằng những lời gay gắt như "Đi đi, sa môn trọc đầu". Khi đã lang thang trong làng kiểu ấy để khất thực như một kẻ ăn mày xong, hành giả phải rời khỏi làng.

13. Vậy, kinh nghiệm này, khởi đầu bằng sự đi vào trong làng và chấm dứt với sự ra khỏi làng, một kinh nghiệm đáng tởm do nước dơ, bùn v.v... phải dẫm lên, phải trông thấy, và chịu đựng, cái kinh nghiệm ấy phải được trải qua vì đoàn thực: "Ôi, đoàn thực quả thật là một chuyện đáng ghê tởm!".

Đó là sự ghê tởm (tính bất tịnh) cần được quán sát về phương diện tìm kiếm.

14. 3. Thế nào là về **sử dụng**? Sau khi đã kiếm đủ thức ăn đoàn thực theo cách ấy, ngồi thoải mái tại một nơi thoải mái ngoài khu làng, thì bao lâu hành giả chưa nhúng tay vào đó (ăn bốc) vị ấy có thể mời mọc một vị tỳ kheo khả kính hay một người đàng hoàng, nếu gặp, để san sẻ thức ăn ấy. Nhưng khi đã nhúng tay vào đó vì đói bụng, hành giả sẽ hổ thẹn nếu phải mời ai ăn. Và khi hành giả đã nhúng tay bóp nát thức ăn ấy, mồ hôi chảy xuống năm ngón tay vị ấy làm cho bất cứ loại đồ ăn khô nào cũng phải ướt đẫm.

15. Và khi vẻ ngoài tốt đẹp của nó đã bị hỏng vì sự bóp mát, làm thành nắm tròn cho vào miệng, thì khi ấy hàm răng dưới hoạt động như một cái cối, hàm răng trên như cái chày, lưỡi như bàn tay. Đồ ăn ở đấy bị nghiền nát bằng chày răng giống như thức ăn trong máng ăn của chó, trong khi vị ấy đảo qua lại bằng cái lưỡi. Rồi nước bọt ở đầu lưỡi làm lấm nó, nước bọt đặc ở đằng sau lưỡi làm lấm nó, bẩn nơi chân răng chỗ tăm không xỉa đến, cũng làm lấm nó

16. Khi đã bị nghiền, bị lấm như vậy, hợp chất đặc biệt này bây giờ đã mất hết màu sắc mùi vị nguyên thủy của nó, trở thành một thức hoàn toàn làm nôn mửa như đồ chó nôn ra trong một cái máng ăn. Song mặc dù tình trạng nó là như vậy, nó vẫn có thể được nuốt xuống bởi vì đã khuất tầm con mắt thấy.

Trên đây là tính cách bất tịnh cần được quán về phương diện **sử dụng**.

17. 4. Thế nào là về sự **tiết ra**? Chư Phật, Độc-giác và Chuyển Luân Vương chỉ có một trong bốn thứ tiết lậu là mật, đàm, mủ và máu. Nhưng những người kém công đức thì tiết lậu cả bốn thứ. Bởi thế, khi đồ ăn đã đến giai đoạn được ăn và vào bên trong, và khi ấy, nơi một người tiết nhiều mật nó trở thành buồn nôn như trộn lẫn với dầu *madhuka*, nơi một người tiết đàm nhiều, nó giống như được lẫn với nước lá cây *nàgabala*, nơi một người tiết mủ nhiều, nó giống như lẫn với sữa thối và nơi một người tiết máu nhiều, nó như được nhuộm, hoàn toàn nôn mửa. Đây là khía cạnh bất tịnh của tiết lậu cần được quán.

18. 5. Thế nào là về **chỗ chứa**? Khi thức ăn đã vào ở trong bụng và lẫn với một trong những thứ tiết lậu nói trên, thì cái chỗ chứa mà nó đi vào không phải là dĩa bằng vàng, đĩa bằng bạc hay đĩa bằng pha lê gì cả. Trái lại,nếu nó được nuốt vào bởi một người mười tuổi, thì nó được tìm thấy trong một lỗ chứa phân mười năm không rửa. Nếu nó được nuốt vào bởi một người hai mươi tuổi, ba mươi, bốn mươi, năm mươi,sáu mươi, bảy mươi, tám mươi, chín mươi, nếu nó được nuốt vào bởi một người một trăm tuổi, thì nó tự thấy được nằm trong một thùng phân một trăm năm không rửa. Đây là khía cạnh bất tịnh về chỗ chứa cần được quán sát.

19. 6. Thế nào là về phương diện **không được tiêu hoá**? Sau khi thức ăn này đã đến một chỗ như thế làm chỗ chứa nó, bao lâu nó chưa được tiêu thì nó vẫn ở nguyên chỗ, được vây phủ bởi bóng tối mịt mờ, những luồng gió len lỏi vào nó, nhuốm đủ thứ mùi dơ uế hoàn toàn hôi thối buồn nôn. Và cũng như khi một đám mây trái mùa đổ mưa xuống vào thời hạn hán,

các hồ đầy những thứ rác rưởi và xác chết, rắn, chó v.v..ở cổng làng tiện dân, bấy lâu nung nấu dưới sức nóng của mặt trời,bây giờ sủi bọt lên, cũng vậy, những gì đã được nuốt xuống hôm đó và hôm trước đó cứ ở lại đó với nhau, bị nhốt kín dưới lớp đàm, sủi bọt do sự lên men bởi sự nóng của hỏa đại trong cơ thể, thức ăn ấy trở thành một tập thể gớm ghiếc. Đây là tính chất bất tịnh về phương diện cái khó tiêu.

20. 7. Thế nào là về khía cạnh những gì **được tiêu hoá**? Khi thức ăn nuốt vào, mà được nấu chín hoàn toàn bởi sức nóng trong cơ thể thì nó không biến thành vàng, bạc v.v... như quặng vàng, quặng bạc được nấu ra vàng bạc. Thay vì thế, nó sủi bọt, sủi bong bóng biến thành phân và chứa đầy chỗ chứa đồ ăn đã tiêu hoá, như đất sét nâu được ém đầy vào một cái ống bằng bay thợ nề, và nó biến thành nước tiểu chứa đầy bàng quang. Đây là tính chất bất tịnh về phương diện đồ ăn được tiêu hoá cần phải quán .

21. 8. Thế nào là về phương diện **kết quả**? Khi nó được tiêu hoá, nó sản xuất đủ thứ dơ dáy gồm tóc, lông, móng, răng, và những thứ còn lại. Khi nó không được tiêu, thì nó phát sinh một trăm thứ bệnh khởi đầu bởi ngứa ngáy, sởi, đậu mùa, phung hủi, dịch, lao phổi, ho, tiêu chảy v.v...Đấy là kết quả của nó. Đây là tính chất bất tịnh cần quán sát về phương diện kết quả.

22. 9. Thế nào là về phương diện **thoát ra**? Khi nó được nuốt vào, nó vào bằng một cửa, mà sau đó khi đi ra nó tuôn ra bằng nhiều cửa theo cách khởi đầu là "ghèn từ con mắt, ráy tai từ lỗ tai" (*Sn. 197*). Khi nuốt xuống, nó được nuốt cùng với một đám đông người tụ họp. Nhưng khi chảy ra, khi đã biến thành phân, tiểu v.v..thì nó chỉ được bài tiết trong quạnh quẽ cô đơn. Vào ngày thứ nhất, người ta khoái thích ăn nó, nở mặt nở mày, đầy hạnh phúc và hân hoan. Vào ngày thứ hai, người ta bịt hai lỗ mũi để tống nó ra, vẻ mặt nhăn nhó, nhờm gớm và buồn thảm. Vào ngày đầu, người ta nuốt nó xu?ng với sự thỏa mãn, thèm thuồng, tham ăn, say mê. Nhưng vào ngày thứ hai, chỉ sau một đêm trôi qua, người ta bài tiết nó với vẻ chán chường, hổ thẹn, sỉ nhục và nhờm gớm. Bởi vậy, Cổ Đức có nói:

23.

"Thức ăn uống được đánh giá lớn lao
Thứ cứng để nhai, thứ mềm nhấm nháp
Tất cả đi vào bằng một cửa
Nhưng do chín cửa chúng ùa ra

Thức ăn uống quý giá như vậy
Thứ cứng để nhai, thứ mềm nhấm nháp
Người thích ăn có bạn sum vầy
Nhưng chỉ bài tiết trong cô độc.
Thức ăn uống quý giá làm sao
Thứ cứng để nhai, thứ mềm nhấm nháp
Khi ăn thì khoái thích lên cao
Khi bài tiết gớm nhờm câm lặng.
Thức ăn uống quý giá thế mà
Thứ cứng để nhai, thứ mềm nhấm nháp
Chỉ cần một đêm trôi qua cũng đủ
Biến chúng thành uế vật thối tha.

Đấy là tính chất bất tịnh cần được quán sát về khía cạnh *tuôn ra*.

24. 10. Thế nào là về khía cạnh **vấy bẩn**? Vào lúc xử dụng nó, hành giả làm bẩn tay, môi, lưỡi, lưỡi trong, và những thứ này trở nên gớm ghiếc vì dính đầy thức ăn. Và ngay cả khi được tẩy rửa, nó cũng phải được rửa nhiều lần để h?t mùi thối. Và cũng như khi cơm đang sôi, thì những trấu, bột bao bọc hạt gạo v.v... nổi lên trên và vấy bẩn cái miệng, cái vành, cái vung nồi, khi ăn cũng vậy, khi đồ ăn dâng lên trong khi nó được nấu và sục sôi bởi hỏa đại trong thân xác lan khắp châu thân, nó biến thành tét răng làm bẩn răng, biến thành nước miếng, đờm v.v..làm bẩn lưỡi, lưỡi trong, v.v..và nó biến thành ghèn, ráy tai, nước mũi, phân tiểu, làm bẩn mắt, tai, mũi, và các đường đại tiểu tiện. Và khi những cái cửa này bị nó làm cho dơ dáy, thì mặc dù tắm rửa hằng ngày, chúng cũng không trở nên sạch sẽ hay đáng ưa chút nào. Lại có vài chỗ trong số ấy, sau khi rửa nó xong, người ta phải rửa lại bàn tay, mà cũng không hết tính chất ghê tởm, dù có rửa hai, ba lần với đất sét, phân bò và bột trầm hương. Đây là cách quán tính bất tịnh về khía cạnh vấy bẩn.

25. Khi hành giả quán sát tính chất bất tịnh ở mười khía cạnh như trên, đánh mạnh vào nó với tầm và tứ, thì đoàn thực hiện rõ tính chất đáng tởm đối với vị ấy. Hành giả tu tập tướng ấy nhiều lần, phát triển, làm cho nó sung mãn. Khi hành giả làm như thế, những triền cái được áp đảo, và tâm hành giả tập trung ở cận hành định, nhưng không đắc định an chỉ do bởi tính chất sâu xa của đoàn thực kể như một pháp có tự tánh riêng biệt. Nhưng tưởng được rõ rệt ở đây trong lúc quán khía cạnh bất tịnh, đó là lý do đề mục thiền này có tên gọi là "tưởng về bất tịnh trong thức ăn"

26. Khi một tỳ kheo tu tập tưởng về bất tịnh trong đồ ăn đoàn thực này, thì tâm vị ấy lùi lại, dội ngược trước lòng tham vị ngon. Vị ấy tự nuôi sống bằng thức ăn mà không kiêu xa, chỉ vì mục đích vượt qua biển khổ, ăn với tư thái của người phải ăn thịt con để đi qua sa mạc (*S. ii, 98*). Khi ấy lòng tham đối với ngũ dục được vị ấy hiểu một cách hoàn toàn, không khó khăn, nhờ đã hiểu thấu đoàn thực. Vị ấy hoàn toàn hiểu rõ sắc uẩn nhờ đã hiểu hoàn toàn năm dục công đức (năm dục lạc). Sự tu tập về thân hành niệm đưa đến viên mãn nơi vị ấy nhờ quán bất tịnh trong thức ăn. Vị ấy đã đi vào đạo lộ phù hợp với Tưởng về Bất tịnh. Và cứ đi trên đường ấy, thì dù hành giả chưa chứng được mục tiêu Bất tử ngay trong đời này, ít nhất vị ấy cũng hướng đến một thiện thú tốt đẹp.

Đây là giải thích chi tiết về tu tập tưởng bất tịnh nơi thức ăn.

Phân Tích Bốn Đại:

Định Nghĩa Danh Từ

27. Bây giờ, đến sự trình bày về tu tập Phân tích bốn đại, được liệt kê là "*Một phân tích* " kế tiếp bất tịnh tưởng về thức ăn.

Ở đây, phân tích (*vavatthàna*) là xác định bằng cách nói rõ tính chất cá biệt của nó. "Sự tác ý đến bốn đại" "đề mục thiền về bốn đại" hay "phân tích bốn đại" tất cả đều nói cùng một chuyện.

Sự phân tích này được trình bày theo hai cách: lược và chi tiết. Nó được trình bày lược thuyết theo kinh *Đại Niệm xứ (Mahàsatipatthàna, D. ii,294)*, và trình bày chi tiết trong ba kinh *Mahàhatthipàdùpamà, (Tượng tích du đại kinh) (M. i,185), kinh Ràhulovàada (Giáo giới La Hầu La) (M. i,421)* và kinh *Dhàtuvibhanga (Giới phân biệt) (M. iii,240)*.

Kinh văn và lược giải

28. Nó được trình bày vắn tắt trong kinh Đại Niệm xứ, cho một người lợi tuệ (mau hiểu) có đề tài thiền quán là bốn đại chủng như sau: "Này các tỳ kheo, như một đồ tể thiện xảo hay đệ tử của người đồ tể, sau khi đã giết một con bò, và ngồi ở ngã tư đường, xẻ nó ra thành từng miếng, cũng vậy, này các tỳ kheo, một vị tỳ kheo quán sát thân này, dù đặt như thế nào, xử dụng thế nào cũng chỉ gồm có bốn đại: Trong thân này, đây là địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại." (*D. ii, 294*)

29. Ý nghĩa như sau: (lược). Đặt để như thế nào, xử dụng như thế nào: là dù ở trong uy nghi nào bất cứ đi, đứng, nằm hay ngồi.

30. Cũng như người đồ tể cho bò ăn xong, đem nó tới lò thịt, trói nó lại, làm thịt nó. Khi thấy nó đã bị giết, đã chết, người ấy vẫn không mất cái tưởng "bò" cho đến khi nó bị phanh ra chia thành từng phần. Khi người ấy đã chia con bò ra, khi ngồi đấy, nó mất cái tưởng "bò" và cái tưởng "thịt" phát sinh. Nó không nghĩ:" Ta đang bán bò" hoặc "Họ đang đem bò đi" mà nó nghĩ:"Ta đang bán thịt" hoặc "Họ đang mang thịt đi". Cũng vậy, tỳ kheo này khi còn là phàm phu ngu si - dù đang làm cư sĩ hay đã xuất gia - không mất cái tưởng "chúng sinh", hay "người", hay "ngã tính", bao lâu chưa quán sát thân này, bằng lối phân tích thành bốn đại chủng, dù ở trong tư thế nào, được sử dụng cách nào, đều chỉ gồm có tứ đại. Nhưng khi tỳ kheo ấy đã phân tích thân này là gồm tứ đại, thì vị ấy mất đi cái tưởng "chúng sanh", và tâm vị ấy an trú trên bốn đại chủng. Bởi thế mà đức Thế Tôn dạy: "Này các tỳ kheo, như một người đồ tể thiện xảo...cũng thế, một tỳ kheo quán sát thân này...gồm có địa đại, thủy đại, hỏa đại, và phong đại".

Chi tiết

31. Trong kinh *Mahàtthipadùpamà Sutta (Tượng Tích Dụ)* sự phân tích tứ đại được trình bày chi tiết, dành cho một người tuệ không bén nhạy lắm, và đề mục thiền của vị ấy là bốn đại chủng- và trong các kinh *Ràhulavàda (Giáo giới La Hầu La)* và *Dhàtuvibhanga (giới phân biệt)* cũng vậy- như sau:

"Và này chư hiền, thế nào là địa đại ở bên trong? bất cứ gì ở nội thân thuộc cá nhân, thô phù, kiên cứng bị chấp thủ, như tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bao tử, phân, và bất cứ vật gì khác, thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thô phù kiên cứng, bị chấp thủ, - đây gọi là nội địa giới". *(M. i,185)*

"Và chư hiền, thế nào là Thủy giới ở trong? cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc nước, thuộc chất lỏng, bị chấp thủ như mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mũi, nước khớp xương, nước tiểu, và bất cứ gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc nước, thuộc chất lỏng, bị chấp thủ. (như vậy gọi là nội thủy giới) *(M. i,187)*.

"Và chư hiền, thế nào là nội hỏa giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, bị chấp thủ, nghĩa là, cái gì khiến cho thân thể nóng lên, biến hoại, thiêu đốt, cái gì khiến cho những vật được ăn, uống, nhai nếm, có thể khéo tiêu hoá, hay tất cả những vật gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, bị chấp thủ - đây gọi là nội hỏa giới" (*M. i, 188*).

"Và này chư hiền, thế nào là nội phong giới? Cái gì thuộc về nội thân, thuộc cá nhân, thuộc gió, thuộc về động tánh, bị chấp thủ, nghĩa là gió thổi lên, gió thổi xuống, gió trong bụng, gió trong ruột, gió thổi qua các chân tay, hơi thở vô, hơi thở ra, hay bất cứ gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc gió, thuộc tánh động, bị chấp thủ - đây gọi là nội phong giới" (*M. i, 188*)

32. Đây là một giải thích về những danh từ không rõ "Thuộc nội thân, thuộc cá nhân": cả hai đều chỉ cái gì thuộc chính bản thân, vì cái gì thuộc bản thân được phát sinh ngay trong tự ngã (*attani jàtam*). Nghĩa là được bao gồm trong dòng tương tục của một người. Được gọi là "nội" vì nó phát sinh trong tự ngã, cũng như trong thế gian câu chuyện giữa phụ nữ với nhau đuược gọi là "chuyện đàn bà". (lược)

33. Kiên cứng: cứng đơ, thô phù: nhám. Bị chấp thủ: bị tóm bắt một cách chặt chẽ (bởi nghiệp). Nghĩa là bị chấp chặt, ôm chặt, liên kết chặt chẽ xem như "tôi" và của "tôi".

34. (lược) Ở đây não cần được thêm vào, vì địa giới cần được hiểu là gồm có hai mươi phần tử.

35. Nước (*àpo*) là cái chảy (*appoti*) chảy liên tục, (*pappoti*) đến một chỗ nào để thành một tình trạng là dòng nước. Chất lỏng (*àpogata*) là cái gì đi (*gata*) trong các loại nước (*àpo*) như nước do nghiệp sinh v.v..Đó là cái có tính chất "dính liền" của liền" của thủy đại. thủy đại.

36. **Lửa** là hâm nóng. Chất nóng là cái gì đi trong các loại lửa, là cái có đặc tính của hơi nóng. Cái gì khiến cho cơ thể nóng lên: nghĩa là khi bị kích động, nó nóng như bởi lên cơn sốt một ngày v.v... biến hoại: là già đi, đạt đến sự tàn tạ của các căn, mất sức khoẻ, da nhăn, tóc trở màu tiêu muối v.v..Thiêu đốt:là làm cho thân thể nóng lên, khiến người ta phải kêu: "nóng quá, nóng quá" muốn tắm rửa cả trăm dạo, muốn bôi dầu hương ***gesìsa*** v.v... và muốn làn gió mát của một cây quạt. Cái gì được ăn uống nhai nếm, được hoàn toàn tiêu hoá: nhờ hỏa giới bên trong, mà những gì ta ăn uống vào được tiêu, nghĩa là được ép ra nước. Và ở đây, ba loại đầu của hỏa giới, nghĩa là "được hâm nóng" "biến hoại" "thiêu đốt" thuộc cả bốn nguồn gốc (xem Ch.XX, 27) còn cái cuối cùng "được tiêu hóa" là do nghiệp sanh.

37. Gió được định nghĩa là thổi. Động tánh là cái gì đi vào trong các loại gió, có đặc tính của gió, như gió thổi lên: những luồng gió (năng lực) đưa lên phía trên gây ra sự mửa, ợ v.v... Gió thổi xuống: những năng lực đi

xuống tống ra ngoài phân và tiểu. Gió trong bụng: những năng lực phía ngoài ruột. Gió trong ruột: những năng lực ở bên trong ruột. Gió đi qua tay chân: những năng lực phát sinh sự co duỗi, và được phân phối qua tứ chi và toàn thân bởi hệ thần kinh.Hơi thở vô: Gió từ mũi đi vào. Hơi thở ra: Gió từ mũi thoát ra. Và ở đây, năm thứ gió đều thuộc cả bốn nguồn gốc. Hơi thở vô ra là do tâm sinh.

Trong mỗi trường hợp, câu "và bất cứ cái gì khác", là bao gồm thủy, hoả, hay phong giới có ở trong ba phần kia (ví dụ" địa giới cũng ở trong thủy hoả và phong giới. Các giới kia cũng vậy).

38. Bởi vậy, cả bốn giới đã được kể chi tiết thành 42 khiá cạnh, địa giới có 20, thủy 11, hoả 4 và phong 6.

Phương Pháp Tu Tập Vắn Tắt

39. Về phương pháp tu tập ở đây, sự phân biệt bốn đại một cách chi tiết như "Tóc là địa đại, lông là địa đại" (hay địa giới) có vẻ nhàm đối với một tỳ kheo mau hiểu. Đề mục thiền trở nên sáng tỏ đối với vị này nếu tác ý đến nó như sau: "Cái gì có đặc tính cứng là địa đại, có đặc tính dính là thủy đại, có đặc tính làm chín mùi là hỏa đại, có đặc tính duy trì là phong đại". Nhưng khi một người không quá mau hiểu (lợi tuệ) mà tác ý đề mục theo cách này, thì nó mờ mịt và không hiện rõ cho vị ấy. Nó chỉ trở nên rõ rệt với vị ấy nếu ông tác ý đến nó theo cách trước. Tại sao?

40. Ví dụ có hai tỳ kheo cùng đọc một bản kinh có nhiều chổ trùng lập bị bỏ... thì vị mau hiểu sẽ lấp vào các chỗ trống (chỗ trùng lập đã bỏ) một hay hai lần, sau đó vị ấy cứ tiếp tục đọc bản kinh, chỉ nói lại hai chỗ trùng lập ở đầu và cuối, còn người chậm lụt thì phải lập lại tất cả những chỗ trùng lập đã bỏ trống. Người chậm hiểu thì nói "Cái anh này đọc kiểu gì kỳ vậy? Không để cho người ta có thì giờ máy môi? Nếu tụng đọc kiểu này, làm sao ta có thể quen thuộc với bản kinh được? Người mau hiểu thì bảo: "Cái anh này, tụng kiểu gì kỳ vậy? Không để cho người ta đi tới hết bản kinh? Nếu tụng đọc kiểu đó, thì đến bao giờ người ta mới đọc hết bản kinh này?". Bởi vậy, sự phân tích chi tiết bốn đại bằng tóc, lông v.v..đối với người mau hiểu có vẻ thừa, nhưng đề mục thiền trở nên rõ rệt đối với vị ấy nếu tác ý đến nó một cách vắn tắt như "Cái gì cứng thuộc về địa giới" v.v..Nhưng khi người chậm hiểu, tác ý theo cách ấy, thì đề mục trở nên tối nghĩa, không rõ rệt, và nó chỉ rõ rệt với vị ấy nếu tác ý đến đề mục một cách chi tiết như tóc, lông v.v..

41. Bởi vậy, trước tiên, người lợi tuệ (mau hiểu) muốn tu tập đề mục thiền này, nên đi vào độc cư. Rồi vị ấy nên chú ý đến thân xác vật chất của mình, và phân biệt các đại một cách vắn tắt như sau: "Trong thân này, cái gì thuộc chất cứng, thô là địa đại (giới), cái gì dính và chảy là thủy đại, cái gì làm cho chín hay nóng là hỏa đại, cái gì duy trì hay động chuyển là phong đại". Và hành giả nên chú ý, hay tác ý đến nó, quán sát nhiều lần, là "địa đại, thủy đại", nghĩa là quán thân này như là tứ đại mà thôi, không phải là một chúng sanh, không có tự ngã.

42. Khi hành giả nỗ lực cách đó, thì không bao lâu định sanh khởi nơi vị ấy, được tăng cường bởi tuệ soi sáng sự phân loại các đại chủng, và định này chỉ là cận hành định, không đạt đến định an chỉ vì nó có đối tượng là những đặc tính cá biệt.

43. Hoặc, có bốn thân phần này do bậc Tướng quân Chánh pháp (Sàriputta) nói đến với mục đích chứng minh không có ngã trong bốn đại chủng như sau: "Khi có một khoảng trống được vây phủ bằng xương, gân, thịt và da thì có ra danh từ sắc" (*M. i,190*). Và hành giả nên phân tích mỗi thứ này thành một thực thể biệt lập, tách rời chúng ra với bàn tay của tri kiến, rồi phân biệt theo cách đã nói như "Trong những thứ này, cái gì cứng, thô là địa đại. Và hành giả nên tác ý đến nó nhiều lần, chú ý, quán sát nó là "chỉ có địa đại", không phải là một chúng sinh, không có tự ngã".

44. Khi hành giả nỗ lực theo cách ấy, chẳng bao lâu định khởi lên nơi vị ấy, được tăng cường bằng tuệ soi sáng sự phân loại bốn đại chủng, và định này chỉ là cận hành định, không đạt đến định an chỉ, vì nó có những đặc tính cá biệt làm đối tượng.

Đây là phương pháp tu tập khi sự phân tích đại chủng được trình bày vắn tắt.

Phương Pháp Chi Tiết

45. Phương pháp trình bày chi tiết cần được hiểu như sau. Một thiền giả không quá nhạy về tuệ (chậm lụt) mà muốn tu tập đề mục thiền này, thì học các đại một cách chi tiết dưới 42 khía cạnh, từ một bậc thầy, và sống tại một trú xứ...thích hợp thuộc loại đã mô tả. Rồi khi đã xong các phận sự, vị ấy nên đi vào độc cư và tu tập đề mục thiền theo 4 cách như: (i) với các phần tử, lược thuyết,(ii) với các phần tử quảng thuyết, (iii) với các đặc tính, lược thuyết, (iv) với các đặc tính, quảng thuyết.

(i) Với các thành phần,lược thuyết

46. Ở đây, thế nào hành giả tu tập đề mục này "với các thành phần lược thuyết". Đó là khi vị ấy phân tích như sau:" Trong 20 phần, cái gì có hình thái kiên cứng là địa giới", vị ấy phân tích như sau:"Trong 12 phần, chất lỏng gọi là nước, với hình thái dính liền, là thủy giới", và vị ấy phân tích như sau:"Trong 4 phần, cái gì làm chín là hỏa giới", và vị ấy định rõ như sau: "Trong 6 phần, cái gì có hình thái duy trì là phong giới. Khi hành giả phân tích chúng như vậy, chúng trở nên rõ rệt đối với vị ấy. Khi vị ấy chú ý, tác ý chúng nhiều lần, quan sát chúng, định sẽ khởi lên nơi hành giả, và chỉ là cận hành định.

(ii) Với các thành phần quảng thuyết.

47. Tuy nhiên, nếu đề mục thiền của vị ấy không đi đến thành công khi tu tập cách trên, thì hành giả nên tu tập nó với các thành phần bằng cách quảng thuyết. Như thế nào? Trước hết vị Tỳ kheo cần phải thực thi những điều chỉ dẫn đã nói trong phần quán ba mươi hai vật dưới mục trình bày về Thân hành niệm kể như một đề mục thiền (Ch. VIII, 48-78), nghĩa là bảy thiện xảo trong sự học, mười thiện xảo về việc chú ý. Và vị ấy cần khởi sự bằng cách học thuộc lòng, theo thứ tự xuôi và ngược, những nhóm năm món "tóc, lông, móng, răng, da" không bỏ một món nào. Sự khác biệt duy nhất là ở pháp thân hành niệm, sau khi tác ý đến tóc, v.v... về màu sắc, hình dáng, phương hướng, trú xứ và giới hạn, tâm được định nhờ quán bất tịnh, còn ở đây, tâm được định do quán bốn đại chủng. Bởi thế ở cuối mỗi phần, sau khi tác ý đến tóc v.v... theo năm cách khởi từ màu sắc, sự chú ý cần được làm như sau.

48. Những thứ này gọi là **tóc** mọc trên lớp da trong bọc lấy cái sọ. Ở đây, cũng như cỏ *kuntha* mọc trên một tổ kiến, cái chóp tổ kiến không biết rằng "Cỏ *kuntha* đang mọc trên ta", mà cỏ *kuntha* cũng không biết "Ta đang mọc trên tổ kiến", cũng vậy, da trong không biết "Tóc mọc trên ta", tóc cũng không biết "Tóc mọc trên lớp da trong bọc lấy cái sọ". Những vật ấy không có sự bận tâm đến nhau hay quán sát nhau. Bởi thế, cái được gọi là tóc là một thành phần đặc biệt của thân này, nó không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không có tự ngã, chỉ là địa giới kiên cứng.

49. **Lông** mọc trên làn da trong bao bọc thân thể. Ở đây cũng như khi cỏ *dabba* mọc trên công viên trong một khu làng trống, công viên không thể biết "Cỏ *dabba* mọc trên ta", mà cỏ *dabba* cũng không biết "Ta mọc trên một công viên trong khu làng trống". Cũng vậy, da trong của thân thể không biết "Lông mọc trên ta", lông cũng không biết "Ta mọc trên làn da

trong bọc lấy thân thể". Những vật ấy không bận tâm đến nhau. Bởi thế, cái được gọi là lông là một thành phần của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa giới kiên cứng.

50. **Móng** mọc trên đầu các ngón tay ngón chân. Ở đây, cũng như khi những đứa trẻ chơi trò chơi đâm thủng những hột của trái *madhuka* bằng cây nhọn, những cây nhọn ấy không biết "Những hột trái *maduka* đang được để trên ta" mà những hột *madhuka* cũng không biết "Ta được đâm với cây nhọn". Cũng thế, những ngón tay ngón chân không biết "Móng mọc trên đầu ta" móng cũng không biết "Chúng ta đang mọc trên đầu các ngón tay ngón chân". Những vật ấy không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là móng chỉ là một thành phần đặc biệt của thân thể, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

51. **Răng** mọc trong xương hàm. Ở đây, cũng như khi những cột trụ được đặt trong những lỗ đá và được làm cho dính chặt bằng xi măng những lỗ đá không biết rằng "Cột được đặt trong chúng ta", cái cột cũng không biết "Ta đang được đặt trong lỗ đá". Cũng vậy, xương hàm không biết "Răng mọc trong ta", răng không biết "Ta mọc trong xương hàm". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát nhau. Bởi thế, cái được gọi là răng chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

52. **Da** được tìm thấy bao bọc thân thể. Ở đây, cũng như một cái đàn bầu được bọc bằng một lớp da bò còn ướt, cái đàn bầu không biết "Ta được bọc với da bò ướt", mà da bò cũng không biết "Một cái đàn bầu được ta bọc". Cũng vậy, thân thể không biết "Ta được bọc bằng da", da cũng không biết "Một thân thể được ta bọc". Những vật này không bận tâm đến nhau không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là "da" chỉ là một thành phần đặc biệt của thân thể, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

53. **Thịt** được tìm thấy trét đầy khắp cả bộ xương. Ở đây, cũng như khi một bức tường được trét bằng đất sét đặc, tường không biết "Ta được trét bằng đất sét đặc", mà đất sét cũng không biết "Ta được trét trên tường". Cũng vậy bộ xương không biết "Ta được trét bằng thịt" (gồm chín trăm mảnh), mà thịt cũng không biết "Một bộ xương được trét bằng ta. Những vật này không bận tâm, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế cái được gọi là

thịt chỉ là một thành phần của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

54. **Gân** được tìm thấy ở trong thân thể nối liền các xương lại với nhau. Ở đây, cũng như khi những cây mây và củi được bó lại với nhau bằng giây leo, mây và củi không biết "Chúng ta được bó lại với nhau bằng dây leo",giây leo cũng không biết "Cây mây và củi được bó lại với nhau bằng chúng ta". Cũng thế, xương không biết "Ta được bó với nhau bằng gân", gân cũng không biết "Xương được bó nhau lại bằng ta". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là gân là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

55. **Xương** thì xương ngón chân được tìm thấy nâng đỡ xương mắc cá, xương mắc cá đỡ xương ống chân, xương ống chân đỡ xương vế, xương vế đỡ xương hông, xương hông đỡ xương lưng, xương sống lưng đỡ xương cổ, xương cổ được tìm thấy nâng đỡ xương sọ. Xương sọ nằm trên xương cổ, xương cổ nằm trên xương sống lưng, xương sống lưng ở trên xương hông, xương hông trên xương vế, xương vế ở trên xương đùi, xương đùi trên xương mắc cá, xương mắc cá trên xương gót chân.

56. Ở đây, cũng như khi những cục gạch, gỗ hay phân bò khô được dựng lên, chất chồng lên nhau, những cái ở dưới không biết "Mỗi đứa chúng ta đỡ đứa ở trên", mà những cái ở trên cũng không biết "Mỗi đứa chúng ta nằm trên đứa ở dưới". Cũng vậy, xương gót chân không biết "Ta đang đỡ xương mắc cá", xương mắc cá không biết "Ta đang đỡ xương đùi", xương đùi không biết "Ta đang đỡ xương vế", xương vế không biết "Ta đang đỡ xương hông", xương hông không biết "Ta đang đỡ xương sống", xương sống không biết "Ta đỡ xương cổ", xương cổ không biết "Ta đỡ xương sọ", xương sọ không biết "Ta ở trên xương cổ", xương cổ không biết "Ta ở trên xương sống", xương sống không biết "Ta ở trên xương hông", xương hông không biết "Ta ở trên xương đùi", xương đùi không biết "Ta ở trên xương mắc cá". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là xương chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

57. **Tủy** được tìm thấy trong những ống xương đủ các loại. Ở đây, cũng như khi những chồi măng luộc được đặt trong những đốt tre, v.v., những đốt tre không biết "Những chồi măng được đặt trong ta" mà măng

cũng không biết "Chúng ta ở trong những đốt tre". Cũng vậy, xương không biết "Tủy ở trong ta", tủy không biết "Ta ở trong xương". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là tủy chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này... không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không có tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

58. **Thận** được tìm thấy nằm hai bên quả tim, được buộc bằng sợi gân lớn nhất phát xuất từ nơi gáy với một cái góc duy nhất, nhưng rẽ hai sau khi chạy một đường ngắn. Ở đây, cũng giống như, khi hai trái xoài được buộc lại với nhau bằng cái cuống của chúng, thì cái cuống không biết "Một cặp trái xoài được buộc lại với nhau bởi ta", cặp trái xoài cũng không biết "Chúng ta được buộc lại với nhau bằng cái cuống". Cũng vậy, sợi gân lớn không biết "Hai quả thận được buộc liền nhau bởi ta", thận cũng không biết "Ta được buộc bằng sợi gân lớn". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát nhau.Bởi vậy, cái được gọi là thận thì chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải là một tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

59. **Tim** được tìm thấy bên trong thân thể, gần giữa khung xương sườn. Ở đây, cũng như khi một miếng thịt được đặt gần một cái khung xe cũ, xe không biết "Một miếng thịt được đặt gần khoảng giữa của ta", và miếng thịt cũng không biết "Ta ở gần khoảng giữa của phía bên trong một cái khung xe cũ". Cũng thế, bên trong bộ xương sườn không biết "Một trái tim ở gần khoảng giữa của ta", quả tim cũng không biết "Ta ở gần khoảng giữa của bên trong khung xương sườn". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Do vậy, cái được gọi là quả tim chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải một tự ngã, chỉ là địa giới kiên cứng.

60. **Gan** được tìm thấy ở trong thân, gần phía hông phải giữa hai vú. Ở đây, cũng như khi hai cục thịt sinh đôi được gắn bên hông một cái nồi, hông nồi không biết "Một cục thịt sinh đôi được gắn trên ta", cục thịt đôi cũng không biết "Ta được gắn trên hông nồi". Cũng vậy, hông phải ở giữa hai vú không biết "Gan ở cạnh ta", gan cũng không biết "Ta ở cạnh hông phải khoảng giữa hai vú". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái gọi là gan chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải là một tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

61. Về **hoành cách mô** thì hoành cách mô kín được tìm thấy bao bọc tim và thận, trong khi hoành cách mô không kín được tìm thấy bao bọc thịt dưới da khắp cơ thể. Ở đây, cũng như khi thịt được gói trong giẻ rách, thịt không biết "Ta đang được gói trong một miếng giẻ", miếng giẻ cũng không biết "Thịt được bọc ở trong ta". Cũng thế, tim và thận, và thịt khắp thân thể không ý thức rằng "Ta được bọc bởi hoành cách mô", hoành cách mô cũng không biết "Tim, thận và thịt trong toàn thân được ta bao bọc". Những vật ấy không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là hoành cách mô chỉ là một thành phần đặc biệt của thân thể này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

62. **Lá lách** được tìm thấy gần phía bụng trên, bên trái quả tim. Ở đây, cũng như khi một cục phân bò nằm gần phía trên một cái vựa thóc, thì phía trên vựa thóc không biết "Một cục phân bò ở cạnh ta", cục phân bò cũng không biết "Ta ở phía trên của một cái vựa". Cũng vậy, phía bụng trên không biết "Lá lách ở cạnh ta", lá lách cũng không biết "Ta ở cạnh phía bụng trên". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế cái được gọi là "lá lách" chỉ là một phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

63. **Phổi** được tìm thấy bên trong thân, giữa ngực treo trên tim và gan và che khuất chúng. Ở đây, cũng như khi một cái tổ chim treo lơ lửng trong một vựa thóc cũ, bên trong vựa thóc cũ ấy không biết "Một cái tổ chim treo trong ta", tổ chim cũng không biết "Ta đang treo ở trong một vựa thóc cũ". Cũng thế, bên trong thân không biết "Phổi đang treo trong ta", phổi cũng không biết "Ta đang treo bên trong một cơ thể". Những vật ấy không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là "phổi" chỉ là một thành phần đặc biệt của cơ thể này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

64. **Ruột non** được tìm thấy bên trong cơ thể nằm dài từ cuống cổ đến ống dẫn phân. Ở đây, cũng như khi cái thây của một con rắn lớn đứt đầu cuộn lại đặt vào một cái máng đầy máu, cái máng đó không biết "Một con rắn đã được đặt trong ta", cái thây con rắn cũng không biết "Ta ở trong một cái máng đỏ". Cung vậy, bên trong thân thể không biết "Một cái ruột ở trong ta", ruột cũng không biết "Ta ở trong một thân thể". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là

ruột non chỉ là một phần đặc biệt của cơ thể này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải một tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

65. **Ruột già** được tìm thấy trong những khoảng giữa của hai mươi mốt cuộn của ruột non, nối liền chúng lại với nhau. Ở đây, giống như khi những sợi dây may lại với nhau thành một cái vòng bằng dây để chùi chân, cái vòng bằng dây ấy không biết "Những sợi dây kết lại với nhau thành tôi", những sợi dây không biết "Ta đang khâu lại với nhau thành một cái vòng bằng dây". Cũng vậy, ruột non không biết "Ruột già bó ta lại với nhau", ruột già cũng không biết "Chúng ta bó ruột non lại với nhau". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi ruột già chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng không phải m?t tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

66. **Bao Tử** là những gì đã được ăn, uống, nhai, nếm, nằm trong bụng. Ở đây, cũng như đồ chó mửa nằm trong một cái máng chó ăn, máng chó ăn không biết "đồ chó mửa ở trong ta", đồ chó mửa cũng không biết "Ta đang ở trong một cái máng chó ăn". Cũng vậy, bao tử không biết "đồ ăn nằm trong tôi", đồ ăn cũng không biết "tôi nằm trong bao tử". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là bao tử chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

67. **Phân** được tìm thấy ở cuối ruột, giống như đốt tre dài tám ngón và được gọi là chỗ chứa đồ ăn đã tiêu hóa. Ở đây, cũng như khi đất sét mềm nâu được độn vào một đốt tre, đốt không biết "đất sét nâu ở bên trong ta", đất sét nâu cũng không biết "Ta đang ở trong ống tre"; cũng thế, chỗ chứa phân không biết "phân đang ở trong ta", phân cũng không biết "ta đang ở trong chỗ chứa phân". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là phân chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, **Không Có Tư Tưởng, Bất Định, Trống Rỗng, Không Phải Tự Ngã, Chỉ Là Địa Đại Kiên Cứng**

68. **Não** được tìm thấy bên trong xương sọ. Ở đây cũng như khi một cục bột nhồi được đặt trong một cái vỏ bầu khô, vỏ bầu không biết "một cục bột nhồi đang ở trong ta", bột nhồi không biết "ta ở trong trái bầy khô". Cũng vậy, bên trong xương sọ không biết "não đương ở trong ta", não không biết "ta ở trong xương sọ". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái gọi là não chỉ là một thành

phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải là tự ngã, chỉ là địa đại kiên cứng.

69. Về **Mật**, mật lưu thông, gắn liền với mạng căn thì thấm nhuần cơ thể. trong khi mật cố định được tìm thấy trong túi mật. Ở đây, cũng như khi dầu thấm vào một cái bánh, bánh không biết "Dầu thấm ta", mà dầu cũng không biết "Ta thấm vào cái bánh". Cũng vậy, thân thể không biết "Mật lưu thông thấm trong ta", mật lưu thông cũng không biết "Ta thấm khắp một thân thể". Và cũng như, một bong bóng của dây leo không biết "Nước mưa ở trong ta", nước mưa cũng không biết "Ta đang ở trong bong bóng dây leo".Cũng vậy, túi mật không biết "Mật ở trong ta", mật cũng không biết "Ta đang ở trong túi mật". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là mật là một phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải một tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thái dính đặc.

70. **Đàm** được tìm thấy trên mặt bao tử và lượng chừng một chén đầy. Ở đây, giống như khi một hố phân có bọt sủi trên mặt, hố phân không biết "Trên ta có một lớp mặt đầy bọt sủi",lớp mặt sủi bọt cũng không biết "Ta ở trên hố phân". Cũng vậy, lớp mặt của bao tử không biết "Đàm ở trên ta", đàm cũng không biết "Ta ở trên mặt bao tử". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Cũng thế, cái được gọi "đàm" chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thái dính đặc.

71. **Mủ** không có trú xứ cố định. Nó được tìm thấy bất cứ chỗ nào máu đọng lại, bị hỏng, tại một thân phần bị thương do miểng nhọn ném, gai đâm, bỏng lửa hoặc tại chỗ mụn nhọt xuất hiện. Ở đây, cũng như khi một thân cây bị rìu búa chặt, sẽ chảy mủ, thì những chỗ bị chặt không biết "Mủ ở trong ta", nhựa cây cũng không biết "Ta ở trong một chỗ bị chặt". Cũng thế, những thân phần bị thương không biết "Mủ ở trong ta", mủ cũng không biết "Ta ở những nơi ấy". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái gọi là mủ chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải một tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thái dính đặc.

72. Về **Máu** thì máu lưu chuyển được tìm thấy thấm khắp thân thể như mật. Máu trữ được tìm thấy làm đầy phần dưới chỗ có lá gan lượng chừng một chén đầy, thấm ướt thận, tim, gan, phổi. Ở đây, máu lưu chuyển cũng như mật lưu chuyển. Nhưng máu trữ thì giống như khi nước mưa lọt vào

một cái ghè cũ làm ướt những cục đất, khúc cây dưới đáy, thì những cục đất khúc cây này không biết "Ta đang bị ngấm nước mưa", nước mưa cũng không biết "Ta thấm ướt những cục đất và khúc cây". Cũng thế, phần bên dưới lá gan hay thận v.v. không biết "Máu đang ở trong ta", hoặc "Ta đang bị thấm ướt", máu cũng không biết "Ta làm đầy phần dưới lá gan, ngấm ướt thận v.v...". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là máu chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thái dính đặc.

73. **Mồhôi** được tìm thấy làm đầy những lỗ chân lông, chân tóc khi có hơi nóng do lửa v.v. và nó rỉ ra từ những lỗ ấy. Ở đây, cũng như khi những bó cọng sen, cọng hoa súng được kéo ra khỏi nước thì những lỗ hổng trong cọng sen v.v. không biết "Nước rỉ ra từ nơi ta", và nước rỉ ra cũng không biết "Ta rỉ ra từ các cọng hoa sen, hoa súng". Cũng vậy, những lỗ chân tóc, chân lông không biết "Mồhôi rỉ ra từ ta", mồhôi cũng không biết "Ta rỉ ra từ chân lông chân tóc". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là mồhôi chỉ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thái dính đặc..

74. **Mỡ** là chất dầu đặc được tìm thấy ngấm khắp cơ thể của một người béo mập, và trên trái chân v.v... của một người gầy. Ở đây giống như khi một đống thịt được bọc bằng một giẻ màu vàng, đống thịt không biết "Miếng giẻ vàng ở cạnh ta", miếng giẻ vàng không biết "Ta ở cạnh một đống thịt". Cũng vậy, thịt trên toàn thân hay trên trái chân v.v..không biết "Mỡ ở cạnh ta", mỡ cũng không biết "Ta ở cạnh thịt trên toàn thân hay ở trên bắp chân, v.v..". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái gọi là mỡ là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải là tự ngã, chỉ là thủy đại trong hình thức dính đặc.

75. **Nước mắt** khi phát sinh, thì được thấy tràn hai lỗ mắt hay chảy xuống. Ở đây, cũng như khi những lõm trái cau non được làm đầy nước, thì lõm cau không biết "Nước ở trong ta", nước trong lõm cau không biết "Ta ở trong lõm cau non". Cũng vậy, lỗ mắt không biết "Nước mắt ở trong ta", nước mắt cũng không biết "Ta ở trong lỗ con mắt". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi

nước mắt là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất tịnh, trống rỗng, không là tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thức dính.

76. **Mỡ nước** là chất dầu tan được tìm thấy trên lưng bàn tay và lòng bàn tay, ở gót và lưng bàn chân, trên sống mũi và trán và trên những đỉnh vai nhô lên, khi bị nóng vì lửa v.v..Ở đây, cũng như khi chảo có dầu đổ lên, thì chảo không biết "Dầu lan trên ta", dầu không biết "Ta được rải lên trên chảo". Cũng vậy, những nơi lòng bàn tay, v.v..không biết "Mỡ nước đang lan trên ta", mỡ nước cũng không biết "Ta đang lan trên lòng bàn tay" v.v... Những vật này không bận tâm đến nhau. Bởi thế, cái được gọi là Mỡ nước là một thành phần đặc biệt của cơ thể, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thức dính.

77. **Nước Dãi** được tìm thấy ở trên mặt lưỡi sau khi xuống từ bên trong hai bên má, khi có điều kiện để phát sinh nước bọt. Ở đây giống như khi một cái hố bên bờ sông thường xuyên chảy nước, mặt hố không biết "nước ở trên ta", nước không biết "Ta ở trên mặt hố". Cũng thế, mặt lưỡi không biết "Nước bọt từ hai bên má đang nằm trên ta", nước bọt cũng không biết "Ta xuống từ hai bên má đang nằm trên mặt lưỡi". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái gọi là nước dãi là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải một tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thức dính.

78. **Nước Mũi** được tìm thấy làm đầy hai lỗ mũi hoặc chảy xuống. Ở đây, cũng như khi một cái bị chứa đầy sữa thối, thì cái bị không biết "Ta chứa đầy sữa thối", sữa thối không biết "Ta ở trong một cái bị". Cũng thế, lỗ mũi không biết "Nước mũi ở trong ta" và nước mũi cũng không biết "Ta ở trong lỗ mũi". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được gọi là mũi nước là một thành phần của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là thủy đại trong hình thức dính.

79. **Nước Khớp Xương** được tìm thấy trong một trăm tám mươi khớp xương làm nhiệm vụ bôi dầu mỡ cho chúng. Ở đây, cũng như khi một cái trục được bỏ dầu, cái trục không biết "dầu đánh bóng ta" dầu không biết "Ta đánh bóng một cái trục". Cũng vậy, một trăm tám mươi đốt xương không biết "Nước ở khớp xương làm cho ta láng bóng", nước khớp xương không biết "Ta làm láng bóng một trăm tám mươi khớp xương". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi thế, cái được

gọi là nước ở khớp xương là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng,...không phải là tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thức dính.

80. **Nước Tiểu** được tìm thấy trong bàng quang (bong bóng). Ở đây, cũng như khi một cái ghè nhiều lỗ chúc ngược đầu trong một hố phân, ghè nhiều lỗ ấy không nghĩ "Hố phân thấm nước vào trong ta", nước thấm từ hố phân vào ghè không nghĩ "Ta đang ở trong ghè". Cũng thế, bong bóng không biết "Nước tiểu ở trong ta", nước tiểu không biết "Ta ở trong bong bóng". Những vật này không bận tâm đến nhau, không quan sát lẫn nhau. Bởi vậy, cái được gọi là nước tiểu là một thành phần đặc biệt của thân này, **không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là thủy đại dưới hình thức dính.**

81. Khi hành giả đã tác ý theo cách trên đến lông v.v..vị ấy cần phải tác ý bốn thành phần về hỏa đại như sau: Cái gì bởi đó người ta được làm cho nóng, đây là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là hỏa đại dưới hình thức làm chín.

Cái gì bởi đó người ta biến đổi (già)...

Cái gì bởi đó người ta nóng lên...

Cái gì bởi đó những gì được ăn, uống, nhai, nếm, trở nên hoàn toàn được tiêu hóa, đây là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, chỉ là hỏa đại dưới hình thức làm chín.

82. Kế tiếp, sau khi tìm thấy những gió đi lên (gió ở đây có nghĩa là năng lực) là đi lên, gió đi xuống là đi xuống, gió trong bụng là trong bụng, gió trong ruột là trong ruột, gió đi qua khắp tứ chi là gió đi khắp tứ chi, và hơi thở vô thở ra là hơi thở vô, thở ra, hành giả nên tác ý đến sáu thành phần về phong đại này như sau: Cái được gọi là gió (năng lực) đi lên là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải tự ngã, đó là phong đại dưới hình thái bành trướng.

Cái gì được gọi là gió đi xuống...

Cái gì được gọi là gió trong bụng...

Cái gì được gọi là gió trong ruột...

Cái gì được gọi là gió đi ngang qua tứ chi...

Cái gì được gọi là hơi thở vô hơi thở ra là một thành phần đặc biệt của thân này, không có tư tưởng, bất định, trống rỗng, không phải là tự ngã, đó là phong đại dưới hình thái bành trướng.

83. Khi hành giả chú ý theo cách trên, bốn đại chủng trở nên rõ rệt với hành giả. Khi vị ấy tác ý, chú ý đến chúng nhiều lần, cận hành định khởi lên nơi vị ấy theo cách đã nói.

(iii) Với chi tiết lược nói

84. Nhưng nếu đề mục thiền của hành giả vẫn không đi đến thành công khi hành giả tác ý theo cách trên, thì nên tác ý đến đề mục ấy với chi tiết lược thuyết. Như thế nào? Trong **hai mươi thành phần** tính chất cứng, nên được phân biệt là địa đại, tính chất dính liền là thủy đại, tính chất làm chín là hỏa đại, tính chất bành trướng là phong đại. Trong **mười hai thành phần**, tính chất dính liền cần được định nghĩa là thủy đại, tính chất chín cũng ở trong đó, là hỏa đại, tính chất bành trướng, cũng ở trong đó, là phong đại, tính chất kiên cứng là địa đại, tính dính liền là thủy đại. Trong **sáu thành phần** (6 loại gió), tính bành trướng cần được định nghĩa là phong đại, tính cứng cũng ở trong đó, là địa đại, tính dính liền là thủy đại, và tính làm chín là hỏa đại.

Khi hành giả định rõ chúng là như vậy, bốn đại chủng trở nên rõ rệt với vị ấy. Khi vị ấy chú ý đến chúng và tác ý nhiều lần, cận hành định khởi lên nơi vị ấy theo cách đã nói.

(iv)Với những đặc tính rộng thuyết

85. Nhưng nếu đề mục thiền của vị ấy không đi đến thành công khi tác ý đến nó như cách trên, thì hành giả nên tu tập bằng những đặc tính do phân tích. Như thế nào? Sau khi phân biệt tóc v.v... theo cách đã tả, tính chất cứng của tóc cần được định rõ là địa đại, tính chất dính liền của nó là thủy đại, tính chất làm chín là hỏa đại, và tính chất bành trướng là phong đại. Cả bốn đại cần được định rõ theo cách ấy với mỗi phần. (32 phần)

Khi định rõ chúng theo cách trên, các đại chủng trở nên rõ rệt đối với hành giả. Khi vị ấy tác ý đến chúng nhiều lần, cận hành định khởi lên nơi hành giả như cách đã nói.

Những phương pháp tác ý khác

86. Thêm nữa, sự chú ý đến bốn đại chủng cần được làm theo những cách sau đây: (1) Về ý nghĩa danh từ, (2) Theo từng nhóm, (3) Bằng những vi thể, (4) Do đặc tính v.v..(5) Do sự phát sinh, (6) Về phía cạnh dị đồng, (7) Về tính chất khả phân và bất khả phân, (8) Về giống và khác, (9) Về phân định trong ngoài..(10) Về sự bao gồm, (11) Về điều kiện, (12) Về sự thiếu phản ứng tâm thức, (13) Về sự phân tích các điều kiện (duyên).

87. Ở đây, một người tác ý bốn đại chủng về phương diện **ý nghĩa** theo hai cách: Nói về biệt tướng thì gọi là đất (*pathavi*) vì nó trải ra (*patthata*), gọi là nước (àpo) vì nó chảy (*appoti*), lướt (*àpiyati*) làm thỏa mãn (*appàyati*), gọi là lửa (*tojo*) vì nó làm nóng (*tejati*), gọi là gió (*vàyo*) vì nó thổi (*vàyati*). Nhưng nói về tổng tướng, thì chúng đều là giới (*dhàtu*) vì mang (*dhàrapa*) tính chất riêng, vì nắm lấy (*àdàna*) đau khổ, vì lựa ra (*àdhàna*) đau khổ (xem Chương XV,19).

88. **Theo nhóm**: có địa đại được trình bày dưới hai mươi khía cạnh khởi đầu bằng tóc, lông, và thủy đại, dưới mười hai khía cạnh khởi đầu bằng mật đàm. Bây giờ, về những thứ này:

Màu, sắc, mùi, vị,
Dưỡng chất và bốn đại
Phối hợp tám thứ ấy
Có tên gọi là tóc
Tách riêng tám thứ này
Không còn tên là tóc.

Do đó, tóc chỉ là một nhóm tám pháp, lông và những thứ còn lại cũng thế. Cộng thêm hai yếu tố nghiệp sinh thì có nhóm mười pháp: mạng căn và nam hay nữ căn. Nhưng tùy theo tính cách trội hơn đặc tính cứng hay dính liền, mà gọi là địa đại hay thủy đại.

Trên đây là sự tác ý theo nhóm.

89. 3. **Bằng vi thể**: trong thân này, địa đại kể như tán thành bụi nhỏ và làm thành phấn cỡ như vi trần, thì có thể có lượng trung bình là một ***dona***, địa đại ấy được liên kết với nhau bởi thủy đại với một lượng bằng phân nửa, được duy trì bằng hỏa đại (*anurakkhita*), nghĩa là duy trì cho địa đại khỏi rơi vào trạng thái ẩm ướt, trơn trượt do thủy đại, mà tánh của nó là nhỏ giọt (*Pm.361*), và được bành trướng (hay phồng lên) nhờ phong đại làm cho nó không bị phân tán, rã rời. Thay vì rã rời phân tán, nó đi đến những tình trạng khác nhau như nam, nữ, v.v.., và biểu hiện tướng nhỏ, lớn, dài, ngắn, cứng, rắn chắc, v.v..

90. Thủy đại nghĩa là trạng thái dính liền, nhờ được an lập trên địa đại, duy trì bởi hỏa đại, và bành trướng bởi phong đại, nên không rỉ hay chảy đi. Thay vì rỉ chảy, nó đem lại sự đổi mới liên tục "Đây là nói đến thủy đại kể như một chất nước giúp cho sự tăng trưởng" (*Pm.361*).

91. Và ở đây, hỏa đại cái làm cho tiêu hóa (nấu) những gì đã được ăn, uống v.v..và là tính chất làm cho ấm với đặc tính là sức nóng, nhờ an lập

trên địa đại, được liên kết lại bởi thủy đại, bành trướng nhờ phong đại. Hỏa đại này duy trì cơ thể và bảo đảm cái dáng vẻ của riêng nó. Và thân này, nhờ được hỏa đại duy trì, nó không bay ra mùi hôi thối.

92. Phong đại đi qua khắp tứ chi và có đặc tính là di động và được an lập trên địa đại, làm kết tụ bởi thủy đại, và duy trì bởi hỏa đại, làm thân thể bành trướng, mà không sụp đổ, lại đứng vững và nhờ thứ phong đại di động mà nó dẻo, co duỗi, nhúc nhích tay chân trong bốn uy nghi đi, đứng, nằm, ng`ồi. Như vậy, cái cơ chế bốn đại này tiến hành như một trò ảo thuật, lừa dối kẻ ngu bằng nam tánh, nữ tánh.v.v..

Trên đây là sự tác ý đến bốn đại chủng xem như những vi thể

93. 4. **V`ê đặc tính**. v.v..: hành giả nên tác ý bốn đại chủng theo cách sau đây: "Địa đại - gì là đặc tính nhiệm vụ, biểu tướng của nó?". Địa đại có đặc tính là cứng. Nhiệm vụ nó là làm n`ền tảng. Nó được biểu hiện bằng sự đón nhận. Thủy đại có đặc tính rỉ chảy...Nhiệm vụ nó là tăng cường. Nó biểu hiện bằng sự làm dính lại với nhau. Hỏa đại có đặc tính là nóng. Nhiệm vụ nó là làm cho chín. Nó được biểu hiện bằng sự liên tục cung cấp tính cách m`ềm mại. Phong đại có đặc tính bành trướng. Nhiệm vụ nó là phát sinh chuyển động. Nó biểu hiện bằng sự chuyên chở. Đây là tác ý theo đ?c tính, v.v...

94.5. **V`ê ngu`ồn gốc phát sinh**, trong bốn mươi hai thành ph`ần khởi đ`ầu là tóc được trình bày trong ph`ần luận chi tiết v`ê địa đại v.v..thì bốn thứ bao tử, đ`ồ ăn uống vào, phân, mủ, nước tiểu, là do thời tiết sinh và đ`ồ ăn sinh, bốn thứ nước mắt, m`ồ hôi, nước miếng, nước mũi, là thời sinh và tâm sinh, hỏa đại làm tiêu hóa thức ăn là nghiệp sinh, hơi thở vô là tâm sinh, còn lại gốc từ cả bốn (đ`ồ ăn). Đây là cách tác ý v`ê ngu`ồn gốc sinh (nghiệp, tâm, thời tiết).

95. 6. **V`ê sự sai biệt và đ`ồng nhất**: Có sự sai biệt trong những đặc tính riêng của bốn đại, vì đặc tính (hay thể), nhiệm vụ (dụng) và tướng của địa đại là khác với đặc tính v.v..của thủy đại v.v..Nhưng có sự đ`ồng nhất trong bốn đại v`ê tính vật chất (sắc pháp), đại chủng giới, pháp, tính vô thường, v.v...

96. Tất cả những đại chủng này đ`ều là sắc pháp (rùpàni) vì chúng không vượt qua đặc tính "bị quấy nhiễu" (*ruppana*). Chúng là "đại chủng" (*mahà-bhùta*) do sự biểu hiện lớn lao v.v..Có nghĩa rằng, chúng được gọi là đại chủng vì những lý do sau đây: (a) biểu hiện lớn, (b) giống như đại huyễn thuật, (c) sự duy trì lớn, (d) thay đổi lớn.

97. (a) biểu hiện lớn: chúng được biểu hiện lớn dưới hai hình thức là tương tục không chấp thủ (do nghiệp) và tương tục có chấp thủ. Biểu hiện lớn của tứ đại trong một tương tục không bị chấp được trình bày trong phần Mô tả về niệm Phật như sau:

"Hai lần một trăm ngàn lý
Và bốn na do tha (*nahutas*) nữa: trái đất này
"Kẻ mang tất cả tài sản"
Có bề dầy chừng ấy, như người ta nói". (Ch. IV, 41)

và đại chủng được biểu hiện có tầm vóc vĩ đại trong một tương tục bị chấp thủ, như trong thân thể những con cá rùa, chư thiên, quỷ *Dànava*, v.v..Vì kinh nói:"Này các tỳ kheo, có những sinh vật lớn hằng trăm lý ở trong biển lớn" (*A. iv, 207*) v.v...

98. (b) Giống như đại huyễn thuật: "Một đại chủng (*Mahà - bhùta*) như một huyễn sư biến nước thành pha lê, biến đất thành ra vàng, và trình bày chúng ra, hoặc tự biến mình thành ma hay thành chim, cũng vậy, tự chúng không phải xanh đen vàng,đại chủng biến ra đại chủng sở tạo màu xanh đen vàng trắng và trình bày ra. Do vậy, chúng là đại chủng (*mahà- -bhùta*) vì giống như huyễn thuật của phù thủy.

99. Và cũng như người nào bị những chúng sinh lớn như Dạ xoa ám, những chúng sinh này không ở trong cũng không ở ngoài người ấy, mà cũng không biệt lập với người ấy. Cũng vậy, những đại chủng này không ở trong nhau cũng không ở ngoài nhau, mà cũng không biệt lập nhau. Bởi thế chúng là đại chủng vì giống như những chúng sinh lớn (*mahabhùta*) Dạ xoa v.v... ở chỗ chúng không có chỗ đứng (tương đối với nhau) mà người ta có thể tư nghì.

100. Và cũng như những Dạ xoa nữ dấu vẻ đáng sợ của chúng dưới màu sắc, hình dáng để lừa dối chúng sinh, cũng vậy, những đại chủng này mỗi thứ giấu diếm đặc tính và nhiệm vụ chúng như cứng thô, v.v... bằng một màu da dễ ưa của thân thể đàn ông và đàn bà v.v... những hình dáng dễ ưa của tay chân và dáng điệu khả ái của ngón tay ngón chân, mày mắt, chúng lừa dối người ngu bằng cách che dấu đặc tính và nhiệm vụ chúng là thô cứng v.v.., và không để cho tự tánh của chúng hay thực chất chúng xuất đầu lộ diện. Do đó, chúng là đại chủng vì ngang hàng với chúng sinh lớn tức quỷ Dạ xoa cái, ở chỗ chúng là những kẻ đại bịp.

101. (c) Thay đổi lớn: Vì bốn đại chủng này phải được duy trì bởi những nhu yếu lớn. Chúng đã trở thành (bhùta), sinh ra, nhờ các phương

tiện thực phẩm, y phục v.v..có tầm quan trọng lớn, vì chúng cần phải được kiếm ra hằng ngày.

102. (d) Thay đổi lớn: Những đại chủng không bị chấp thủ và có bị chấp thủ đều là nền tảng cho những cuộc đổi thay lớn lao. Ở đây sự biến chuyển lớn của đại chủng không bị chấp thủ là kiếp tai nổi lên (xem Ch. XIII,34), và thay đổi của đại chủng có bị chấp thủ là xáo trộn tứ đại trong thân. Vì có câu:

Trận cháy lớn nổi lên
Từ lòng đất vọt cao
Cho đến Phạm Thiên giới
Khi thế giới thiêu hủy,
Toàn thể thế giới hệ
Một trăm ngàn triệu lý
Bị một cơn hồng thủy
Làm chìm đắm tiêu tan
Một trăm ngàn triệu lý
Toàn thể đều tan rã
Khi thế giới hệ này
Sụp đổ vì phong đại
Rắn miệng gỗ cắn
Làm thân thể cứng đơ
địa đại bị kích thích
nó có thể bị tóm
bởi con rắn như vậy.
Rắn miệng thối có thể
làm cho thân thối rửa
thủy đại bị kích thích
nó có thể bị tóm
bởi con rắn như vậy.
Rắn miệng lửa cắn
làm thân thể bùng cháy
hoả đại bị kích thích
nó có thể bị tóm
bởi con rắn như vậy.
Rắn mi?ng kiếm cắn
làm thân thể bung ra

phong đại bị kích thích
nó có thể bị tóm
bởi con rắn như vậy.

Bởi vậy, chúng là đại chủng vì chúng đã thành căn cứ địa cho những cuộc dâu bể đa đoan .

103. (e) Vì chúng là **đại** và vì chúng là **hữu**: đại là vì cần đại tinh tấn lực mới phân biệt chúng nổi và hữu (*bhùta*: trở thành hiện hữu) vì chúng hiện hữu.

Trên đây là nói thế nào bốn đại được gọi là đại - chủng do bởi biểu hiện (tướng) lớn, v.v..

104. Lại nữa, chúng là **giới** (*dhàtu*) vì mang, chở (*dhàrana*) những đặc tính riêng của chúng, vì nắm lấy, chấp thủ (*àdàna*) đau khổ và bị lựa ra (*àdhàna*) đau khổ (xem Ch.XV,19) và vì không cái nào thoát khỏi tính chất của giới. Chúng là pháp (*dhamma*) do mang giữ (*dharana*) tính chất riêng chúng, và do sự mang giữ như vậy trong khoảng thời gian thuộc về chúng. (Điều này ám chỉ thời khoảng một sát na trong đó sắc pháp hiện hữu, được nói là bằng mười bảy lần thời khoảng hiện hữu của tâm pháp. (*Vib.A.25*). Chúng là vô thường trong nghĩa đã bị hoại, chúng là khổ theo nghĩa gây ra khủng bố, chúng vô ngã trong nghĩa không có trung tâm điểm (của thường v.v..). Do vậy, có đồng nhất trong chúng vì tất cả đều là sắc pháp, đều là đại chủng, đều là giới, đều là pháp, đều vô thường, v.v..

Đây là cách chúng cần được tác ý về tính sai biệt và đồng nhất.

105. 7. **Về tính khả phân và bất khả phân:** bốn đại là bất khả phân vì chúng luôn luôn cùng khởi trong mỗi một nhóm sắc pháp rất nhỏ chỉ gồm tám pháp (màu, mùi, vị, dưỡng chất, bốn đại) và những thứ khác, nhưng chúng là khả phân vì có thể tách rời do đặc tính. Đây là cách tác ý bốn đại chủng về phương diện khả phân và bất khả phân.

106. 8. **Về phương diện giống và khác:** Và mặc dù chúng không thể phân tích (bất khả phân) như thế, nhưng hai thứ đều giống nhau về tính nặng, cũng như hai thứ sau giống nhau ở tính nhẹ. Và bởi lẽ ấy mà hai đại đầu khác hai đại sau, hai đại sau khác hai đại đầu. Đây là cách tác ý bốn đại về phương diện giống và khác.

107. 9. **Về sự phân biệt trong ngoài**: nội giới (đại) là chỗ tựa vật chất cho những căn cứ vật lý của thức, cho các loại "biểu" (intimation), và cho các căn cứ vật chất. Chúng được liên kết với bốn uy nghi, và thuộc bốn

ngu`n gốc sinh ra. Nhưng ngoại giới (đại) thì thuộc loại ngược lại. Đây là cách chú ý đến chúng v`ephương diện phân biệt nội ngoại.

108. 10. **V`esự bao g`om:** Địa giới do nghiệp sinh được g`om chung với những giới do nghiệp sinh khác, vì không có gì khác biệt trong sự sinh ra chúng. Cũng vậy, những giới do thức sinh được g`om chung nhau. Đấy là cách tác ý chúng v`ephương diện bao g`om.

109. 11. **V`ephương diện đi`eu kiện**: Địa đại được giữ lại nhờ nước, duy trì bởi lửa và bành trướng nhờ phong, là một đi`eu kiện cho ba đại chủng kia bằng cách làm n`en tảng cho chúng. Thủy đại, được an lập trên đất, duy trì bởi lửa và bành trướng bởi gió, là một đi`eu kiện cho ba đại kia bằng cách tác động như cách làm chúng dính li`en. Hỏa đại được lập trên đất, giữ lại với nhau nhờ nước và bành trướng nhờ gió, là một đi`eu kiện cho ba đại kia bằng cách tác động như cái duy trì chúng. Phong đại được an lập trên đất, giữ lại với nhau nhờ nước duy trì bởi lửa, là một đi`eu kiện cho ba đại kia bằng cách tác động như cái bành trướng chúng. Đây là cách tác ý bốn đại chủng v`ephương diện đi`eu kiện.

110. 12. **V`esự thiếu phản ứng ý thức**: Ở đây cũng vậy, địa đại không biết "ta là địa giới" hoặc "ta là một cái duyên bằng cách tác động như là n`en tảng cho ba đại kia". Và ba đại kia cũng không biết "địa đại là một đi`eu kiện cho chúng ta bằng cách làm n`en tảng cho ta". Tương tự trong mỗi trường hợp. Đây là cách tác ý đến bốn đại v`ephương diện không có phản ?ng ý thức.

111. 13. **V`esự phân tích các duyên** (đi`eu kiện): Có bốn duyên cho bốn đại chủng là: nghiệp, thức, dưỡng chất và nhiệt độ (thời tiết).

Ở đây một mình nghiệp (*kamma*) là duyên cho cái gì do nghiệp sanh, không phải thức hay cái gì còn lại. Và một mình thức v.v... là duyên cho cái gì do thức v.v... sanh, không phải những cái khác. Và nghiệp là sanh duyên [1] cho cái gì do nghiệp sanh, nó là thân y duyên cho những cái còn lại.[2]

[1] "Danh từ sanh duyên" chỉ cho nhân sinh khởi, mặc dù nó thực sự đã là điều kiện cho nghiệp với tư cách là một duyên. Vì điều kiện này được nói "thiện và bất thiện" hành (formation - tạo tác) của tâm là một điều kiện, kể như điều kiện nghiệp, cho những uẩn dị thục (báo) và cho sắc do nghiệp sanh -(Pm.368)

[2] "Với những thứ còn lại" là do thức sanh v.v... Đó là thân y duyên vì trong Patthàna thân y duyên chỉ được nói đối với vô sắc pháp bởi thế không có thân duyên đối với sắc pháp. Tuy nhiên vì những câu "Với một

người kể như thân y duyên và "Với một khu rừng" kể như thân y duyên trong các kinh, "thân y duyên" có thể hiểu một cách gián tiếp theo kinh là có nghĩa "vắng mặt nếu không có'.

Thức là sanh duyên cho những gì "do thức sanh", nó là hậu sanh duyên, hữu duyên, bất ly khứ duyên của những thứ còn lại. Thức ăn là sanh duyên cho những gì do thức ăn sanh, nó là thực duyên, hữu duyên, bất ly khứ duyên của những thứ còn lại. **Nhiệt độ** là sanh duyên cho những gì do nhiệt độ sanh, là hữu duyên, bất ly khứ duyên của những cái còn lại. Một đại chủng do nghiệp sanh là 1 duyên cho 1 đại chủng nghiệp sinh và cũng cho những thứ do tâm sinh v.v... Cũng tương tự với đại chủng do đồ ăn sanh. Một đại chủng do thời sinh là duyên cho 1 đại chủng thời sinh, và cũng cho những cái do nghiệp sinh v.v... (xem Ch. XX, 27)

112. Ở đây, địa đại chủng do nghiệp sanh là một điều kiện (duyên) cho những đại chủng do nghiệp sanh khác vừa kể như là những duyên câu sanh hỗ tương, y chỉ, hữu, bất ly khứ và vừa là điều kiện cho nền tảng, nhưng không được kể như sanh duyên (cho những đại chủng do nghiệp sanh ấy). Nó là một điều kiện cho ba đại chủng kia trong ba tương tục (xem Ch. XX, 22) kể như những duyên y chỉ, hữu, bất ly khứ, nhưng không như điều kiện nền tảng hay sanh duyên. Và ở đây, thủy đại là một điều kiện cho ba đại kia vừa kể như những duyên câu sanh v.v... và như duyên tương ưng, nhưng không kể như duyên làm phát sanh. Và đối với những đại khác ở trong ba tương tục, nó là một duyên y chỉ, hữu, bất ly khứ, nhưng không phải tương ưng duyên hay sanh duyên. Và hỏa đại ở đây là một điều kiện cho ba đại kia v?a kể như câu sanh duyên, v.v... vừa là duyên duy trì, nhưng không phải như sanh duyên. Và đối với các đại khác trong ba tương tục, nó là một y chỉ duyên, hữu duyên, bất ly khứ duyên mà không phải duyên cho sự duy trì hay phát sinh. Và phong đại ở đây là một duyên (điều kiện) cho ba đại kia vừa kể như câu sanh v.v... vừa kể như điều kiện bành trướng, mà không phải phát sinh. Và đối với các đại kia trong ba tương tục, nó là y chỉ duyên, hữu duyên, bất ly khứ duyên, nhưng không phải duyên cho sự bành trướng hay phát sinh.

Cùng một phương pháp ấy cũng áp dụng cho địa đại do thức sanh, và do nhiệt độ sanh, và các thứ còn lại.

113. Và khi những đại chủng này đã được phát sinh do ảnh hưởng của các duyên câu sanh v.v..

Với ba đại tùy thuộc một theo bốn cách
Cũng thế với một đại tùy thuộc ba
Với hai đại tùy thuộc hai theo sáu cách
Như vậy bốn đại được sinh khởi

114. Lấy ra một đại, khởi đầu là địa đại, có ba đại khác mà sự sanh khởi của chúng là do đại này, như vậy với ba đại tùy thuộc một đại, thì sự sinh khởi của chúng xảy ra theo bốn cách. Cũng vậy mỗi đại, khởi từ địa đại, sinh khởi tùy thuộc ba đại kia, như thế, với một tùy thuộc ba thì sự sinh khởi của chúng xảy ra theo bốn cách. Nhưng với hai đại cuối tùy thuộc hai đại đầu, với hai đại đầu tùy thuộc hai đại cuối, với đại thứ hai thứ bốn tùy thuộc thứ một thứ ba, thứ một thứ ba tùy thuộc thứ hai thứ bốn, với hai, ba tùy thuộc một, bốn, và với một, bốn tùy thuộc hai, ba, chúng xảy ra theo sáu cách, với hai đại này tùy thuộc vào hai đại khác.

115. Vào lúc chuyển động đi tới (*M. i,57*), địa đại trong bốn đại là một điều kiện cho sự ép. Đại này được trợ lực bởi thủy đại là một điều kiện cho sự an lập trên một nền tảng. Nhưng thủy đại trợ lực bởi địa đại là một điều kiện cho sự hạ xuống thấp. Hỏa đại trợ lực bởi phong đại là một điều kiện cho sự nâng lên. Phong đại trợ lực bởi hỏa đại là một điều kiện để nhích tới trước và nhích sang hai bên (Ch. XX, 62).

Trên đây là tác ý bốn đại về phương diện phân tích các điều kiện (duyên).

116. Khi hành giả tác ý đến chúng về phương diện ý nghĩa, danh từ v.v. theo cách nói trên, các đại chủng trở nên rõ rệt đối với vị ấy dưới mỗi mục. Khi vị ấy tác ý nhiều lần,chú ý đến chúng,thì cận hành định khởi lên theo cách đã nói. Và định này cũng thế, được gọi là "định rõ bốn đại chủng" vì nó khởi lên nơi một người phân tích bốn đại chủng do ảnh hưởng của tri kiến.

117. Vị tỳ kheo chuyên vào việc phân tích bốn đại thì đắm mình trong Không và bỏ cái tưởng về chúng sinh. Vì vị ấy không nuôi những tưởng tượng sai lạc (vọng tưởng) về thú dữ, ma quỉ v.v... do đã từ bỏ chúng sinh tưởng, vị ấy nhiếp phục được sợ hãi khiếp đảm, nhiếp phục ưa và chán, vị ấy không vui mừng hay tiu nghỉu (*ugghàta* - vui mừng, *nigghàta* - tiu nghỉu, cả hai đều không tìm thấy trong P.T.S.) trước những chuyện đáng ưa hay khó chịu, và như một người có trí tuệ lớn, vị ấy hoặc được Niết bàn bất tử ngay hiện tại, hoặc được hướng đến một thiện thú.

Phân tích bốn đại chủng (phân biệt giới)
Luôn luôn là sở hành của người trí
Bậc thiền giả Thánh sư tử
Sẽ lấy đề mục vĩ đại này làm trò chơi.

Trên đây là mô tả về sự tu tập phân tích tứ đại (còn gọi là *giới phân biệt*).

Định Tu Tập - Kết Luận

118. Đến đây là hoàn tất trong mọi chi tiết luận giải về ý nghĩa câu "Làm thế nào định cần phải được tu tập" trong loạt vấn đề khởi đầu "Thế nào là định", được đặt ra để chỉ rõ phương pháp tu tập định với đầy đủ chi tiết (xem Ch. III,1).

119. Định muốn nói ở đây có hai thứ là cận hành và an chỉ. Ở đây, sự nhất tâm trong trường hợp mười đề mục thiền và trong tâm đi trước định (trong trường hợp các đề mục còn lại) gọi là cận hành định. Sự nhất tâm trong các đề mục thiền còn lại gọi là định an chỉ. Bởi thế, định được tu tập dưới hai hình thức, với sự tu tập các đề mục thiền này. Do vậy ở trên kia nói "hoàn tất trong mọi chi tiết" v.v..

Những Lợi Lạc Của Định Tu Tập

120. Có năm lợi ích là hiện tại lạc trú v.v..Vì sự tu tập định đem lại hiện tại lạc thú cho những vị A-la-hán đã phá hủy các lậu hoặc khi tu định, nghĩ rằng "Ta sẽ chứng và an trú nhất tâm trọn một ngày". Do đó, đức Thế Tôn dạy: Nhưng này *Cunda*, đấy không phải cái gọi là viễn ly trong giới luật bậc Thánh, đấy gọi là Hiện tại lạc trú trong Giới luật bậc Thánh" (*M. i, 40*)

121. Khi phàm phu và hữu học tu tập định, nghĩ rằng: "Sau khi xuất định, chúng ta sẽ tu tập Tuệ với tâm đã định tĩnh", sự tu tập định an chỉ (*absortion concentration*) đem lại cho chúng lợi ích của tuệ bằng cách làm nhân gần cho tuệ, và cũng vậy định cận hành(*access concentration*) đem lại lợi ích là một phương pháp đạt đến nh?ng cảnh giới rộng mở trong những hoàn cảnh chật chội [1].

[1] Xem M.i,179 v.v."Quá trình hiện hữu trong vòng tái sinh luân hồi, một chỗ rất chật chội, là đầy chật bởi những cấu uế của tham v.v..

Bởi vậy đức Thế Tôn dạy rằng:

"Này các Tỳ Kheo, hãy tu tập định,
vì một Tỳ kheo định tĩnh thì biết đúng". (*S. iii,13*)

122. Nhưng khi họ đã làm phát sinh được tám thắng xứ và mong muốn được các loại thần thông được mô tả như: "Vị ấy làm một thân hóa ra

nhiều thân" (Ch. XII,2), họ làm phát sinh những loại thần thông ấy bằng cách nhập thiền kể như căn cứ địa cho thần thông, rồi xuất khỏi thiền ấy, như vậy sự tu tập định an chỉ đem lại cho hành giả lợi ích của các loại thần thông, vì nó trở thành nhân gần cho các thần thông khi có dịp. Do đó Đức Thế Tôn dạy: "Vị ấy đạt đến khả năng chứng ngộ, do sự chứng ngộ với thắng trí (*), mà tâm vị ấy hướng đến, khi có một cơ hội" (*M. ii, 96*).

(*) Thắng trí là tên khác của thần thông.

123. Khi phàm phu chưa mất thiền định của chúng, mà muốn tái sinh vào Phạm thiên giới như sau: "Ta hãy tái sinh vào Phạm thiên giới" hay dù cho vị ấy không thực sự bày tỏ khát vọng ấy, thì sự tu tập định an chỉ cũng đem lại cho vị ấy những lợi lạc của một thiện thú, vì định an chỉ bảo đảm việc ấy. Vì vậy đức Thế Tôn dạy: "Chúng tái sinh ở đâu sau khi đã tu tập sơ thiền một cách giới hạn? Chúng tái sinh cộng trú với chư Thiên ở cõi trời Đại Phạm" (*Vbh. 424*) v.v..Và ngay cả sự tu tập định cận hành cũng bảo đảm một hình thức tái sinh tốt đẹp hơn trong những thiện thú thuộc dục giới..

124. Nhưng khi những bậc Thánh đã chứng đắc tám Giải thoát tu tập định với ý nghĩ: "Ta sẽ nhập diệt định, và không tâm trong bảy ngày, ta sẽ được hiện tại lạc trú, bằng cách đạt đến diệt thọ tưởng, nghĩa là niết bàn". Và khi ấy sự tu tập định an chỉ đem lại cho những vị ấy lợi lạc của diệt. Do đó *Patisambhidà* nói: "Trí tuệ kể như sự làm chủ, do...mười sáu loại tri kiến (*behaviour of knowledge*) và chín loại định (*behaviour of concentration*) là trí thuộc diệt định" (*Ps. i,97*; Ch. XXIII đoạn 18 và kế tiếp).

125. Đấy là lợi lạc của định tu tập gồm năm thứ, là hiện tại lạc trú v.v...

Bởi vậy, người trí không quên tận tâm theo đuổi sự tu tập định:

Nó thanh lọc ô nhiễm của phiền não cấu
Và đem lại quả báo không thể tính lường

126. Và đến đây, trong Thanh tịnh đạo, được dạy dưới những đề mục giới, định và tuệ, trong bài kệ "Người trú giới có trí, tu tập tâm và tuệ...", định đã được giải thích đầy đủ.

Chương mười một này kết thúc phần"Mô tả về Định" trong Thanh-tịnh đạo, được biên soạn vì mục đích làm cho những người hiền thiện hoan hỉ.

***

Chương XII - Thắng Trí - Các Năng Lực Thần Thông (Iddhividha - niddesa)

***

Lợi Lạc Của Định (*tiếp theo*)

1. Trước đã nói về các loại thắng trí thuộc thế gian rằng sự tu tập định này "đem lại lợi ích là các loại thần thông" (XI,122). Bây giờ muốn viên mãn những loại thắng trí ấy, thì trước đó thiền giả cần phải đắc tứ thiền về biến xứ đất,v.v... và trong khi làm việc này, không những sự tu tập định đã đem lại lợi ích như thế, mà định còn được tăng tiến. Và khi hành giả có được định đã phát triển đến độ vừa đem lại lợi ích vừa trở nên tăng tiến, thì vị ấy sẽ làm viên mãn sự tu tập tuệ một cách dễ dàng hơn. Bởi vậy chúng ta sẽ giải thích về các loại Thắng Trí.

Năm Loại Thắng Trí

2. Để trình bày những lợi ích của sự tu tập định cho một thiện nam tử đã đắc định tứ thiền, và để tuần tự dạy diệu pháp, Đức Thế Tôn đã mô tả 5 loại thắng trí thế gian. Đó là (I) những năng lực thần biến được mô tả như "Khi tâm đã được định tĩnh, thuần tịnh, trong sáng không cấu uế, đã trở thành nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc và đạt đến bất động, vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến các loại thần thông như một thân biến thành nhiều thân..." (*D. i, 77*), (2) thiên nhĩ thông, (3) tha tâm thông, (4) túc mạng thông, (5) sanh tử trí (trí biết về sự sống và chết của chúng sanh).

1- Các loại năng lực thần thông.

Nếu một thiền giả muốn khởi sự biến hóa nhờ năng lực thần thông như "một thân biến thành nhiều thân" v.v... vị ấy phải hoàn tất tám thiền chứng trong mỗi một *Kasina* trong tám *Kasina*, khởi từ *kasina* đất và cuối là *kasina* trắng. Hành giả cũng cần hoàn tất sự điều phục tâm theo mười bốn cách:

i. Theo thứ tự của các biến xứ chiều thuận
ii. Theo thứ tự của các biến xứ ngược chiều

iii. Thuận chiều và ngược chiều
iv.Theo thứ tự thiền chiều thuận
v. Theo thứ tự thiền ngược chiều
vi. Thuận chiều và ngược chiều thiền
vii. bỏ băng các thiền
viii. bỏ băng *kasinas*
ix. bỏ băng thiền và *kasinas*
x. chuyển vị trí thiền chi
xi. chuyển vị trí đối tượng
xii. chuyển vị trí thiền chi và đối tượng
xiii. phân biệt thiền chi
xiv. phân biệt đối tượng.

3. Gì là thuận thứ các *Kasinas*...Gì là phân biệt đối tượng?

(i) Ở đây một tỳ kheo đắc thiền về *kasina* đất rồi *kasina* nước, tuần tự cho đến tám *kasinas*, làm như vậy một trăm lần, ngay cả 1.000 lần, ngay cả đến trăm ngàn lần, trong mỗi thứ *kasina*. (ii) làm như vậy nhưng khởi từ *kasina* màu trắng, là *kasina* ngược chiều. (iii) đắc thiền nhiều lần, theo chiều thuận rồi nghịch, từ *kasina* đất đến *kasina* trắng rồi từ *kasina* trắng trở lại *kasina* đất, gọi là thuận chiều và ngược chiều các *kasinas*.

4. (iv) Nhập xuất nhiều lần từ sơ thiền đến phi tưởng phi phi tưởng xứ, gọi là thuận thứ thiền. (v) nhập xuất từ phi tưởng phi phi tưởng xứ trở lại sơ thiền nhiều lần gọi là ngược chiều thiền (vi) chứng theo thứ tự thuận, nghịch từ sơ thiền lên đến phi tưởng phi phi tưởng xứ, và từ phi phi tưởng xứ trở lui về sơ thiền, ấy là thuận và nghịch các thiền.

5. (vii) Vị ấy bỏ băng thiền mà không bỏ băng biến xứ như sau: trước hết nhập sơ thiền ở biến xứ đất,rồi nhập tam thiền cùng ở biến xứ ấy. Rồi sau khi bỏ biến xứ (Ch. X.6) chứng không vô biên xứ, sau đó chứng vô sở hữu xứ. Đây là bỏ băng thiền. Cũng vậy với biến xứ nước, v.v...(viii) Khi vị ấy bỏ những biến xứ cách khoảng mà không bỏ băng thiền theo cách sau: đắc thiền ở *kasina* đất, vị ấy lại nhập sơ thiền về biến xứ lửa, rồi biến xứ xanh, biến xứ đỏ, đây gọi là bỏ băng biến xứ ..(ix) Khi vị ấy vừa bỏ băng biến xứ vừa bỏ băng thiền như sau: đắc sơ thiền biến xứ dất rồi tam thiền biến xứ lửa, rồi không vô biên xứ sau khi đã dời bỏ biến xứ xanh, kế tiếp, vô sở hữu xứ đạt đến từ biến xứ đỏ, đây gọi là vừa bỏ băng thiền vừa bỏ băng biến xứ.

6. (x) Đắc sơ thiền ở biến xứ dất rồi cùng biến xứ ấy đắc các thiền khác, thì gọi là đổi thiền chi. (xi) Nhập sơ thiền ở biến xứ đất, rồi cũng sơ thiền ở biến xứ nước ... biến xứ trắng thì gọi là đổi đối tượng. (xii) Sự đổi đối tượng và thiền chi xảy ra theo cách như sau: Vị ấy nhập sơ thiền ở biến xứ đất, nhị thiền ở biến xứ nư?c, tam thiền ở biến xứ lửa, tứ thiền ở biến xứ gió, không vô biên xứ bằng cách dời *kasina* xanh, thức vô biên xứ đạt được từ *kasina* vàng, vô sở hữu xứ từ *kasina* đỏ phi tưởng phi phi tưởng xứ từ *kasina* trắng. Đây gọi là vừa chuyển thiền chi vừa chuyển đối tượng.

7. (xiii) Sự phân biệt các thiền chi mà thôi bằng cách định rõ sơ thiền là năm thiền chi; nhị thiền là ba thiền chi, tam thiền là hai thiền chi, cũng vậy tứ thiền, không vô biên xứ ... và phi tưởng phi phi tưởng xứ, gọi là phân biệt thiền chi. (xiv) Cũng vậy,sự phân biệt chỉ đối tượng mà thôi, như:"đây là *kasina* đất", "đây là *kasina* nước" ... "đây là *kasina* trắng", gọi là phân biệt đối tượng. Có người còn nói thêm "phân biệt thiền chi và đối tượng", nhưng vì điều này không được nói trong Luận, nên không thành một đề mục trong việc tu tập.

8. "Thiền giả không thể nào thực hiện biến hóa bằng thần thông nếu chưa hoàn tất sự tu tập điều phục tâm theo 14 cách ấy. Công việc tiên quyết về *kasina* đối với người sơ cơ rất khó và chỉ một người trong số một trăm hay một ngàn người có thể làm. Sự làm khởi lên sơ tướng là khó khăn cho một người trong việc tiên quyết về *kasina*, và chỉ một người trong trăm người ngàn người làm được. Mở rộng sơ tướng khi nó đã khởi lên và đắc định an chỉ là khó và chỉ một người trong một trăm một ngàn người có thể làm. Điều phục tâm theo mười bốn cách sau khi đắc định an chỉ là khó và chỉ một người trong một trăm một ngàn người làm được. Sự biến hóa bằng lực thần thông sau khi luyện tâm theo mười bốn cách là khó, và trong một trăm, ngàn người chỉ có một người làm được. Phản ứng mau lẹ sau khi đã biến hóa là điều khó và trong một trăm, một ngàn người chỉ có một người làm được.

9. Như trưởng lão *Rakkhita* sau tám năm thọ cụ túc giới, một hôm đang ở giữa ba mươi ngàn tỷ kheo đắc thần thông đến thăm bệnh trưởng lão *Mahà-Rohana-Cutta* ở *Therambattala*. Thần thông của trưởng lão đã tả ở đoạn nói về *kasina* đất (Ch. IV,135). Thấy vậy, một vị trưởng lão nói:"Chư hiền, nếu *Rakkhita* không có ở đấy, thì chúng ta đã bị thảm bại. (*Người ta sẽ bảo*) "*Những vị này không bảo vệ được bậc Long tượng* ". Bởi thế

chúng ta nên đi du hành với các khả năng đã được làm cho viên mãn, cũng như binh sĩ khi đi ra với binh khí đã được lau sạch hết những vết dơ". Ba mươi ngàn tỳ kheo nghe lời khuyên của trưởng lão, và đạt đến phản ứng mau lẹ.

10. Và giúp người khác sau khi đạt phản ứng mau lẹ là khó và chỉ một người trong trăm, ngàn làm được. Như vị trưởng lão che chở chống lại trận mưa tàn lửa bằng cách biến đất ở giữa trời, khi trận mưa lửa tro được Ma vương biến hóa trong buổi tế lễ lớn trên đảo.

11. Chỉ có ở chư Phật, Độc giác và Thanh văn đại đệ tử...đã tinh tấn nhiều kiếp, mà biến hoá thần thông này cùng những đức tính đặc biệt khác, như Biện tài mới viên mãn được nhờ đắc A-la-hán quả, và không cần tiến trình tuần tự như đã mô tả.

12. Bởi vậy, cũng như khi một người thợ vàng muốn làm một thứ đồ trang sức nào đó. Ông ta chỉ làm được sau khi đã luyện vàng cho nhu nhuyễn, dễ xử dụng do nấu tan nó, v.v... và cũng như khi một người thợ gốm muốn làm một thứ đồchứa nào đó, ông ta chỉ làm được nó sau khi đã làm cho đất sét trở nên dẻo, dễ xử dụng, một người tập sự cũng thế, phải chuẩn bị cho các loại thần thông bằng cách chế ngự tâm theo mười bốn cách nói trên, và phải làm cho tâm nhu nhuyễn dễ xử dụng vừa bằng cách đạt đến viên mãn dưới những đềmục dục, nhất tâm, tinh tấn và trạch pháp, và bằng cách làm chủtrong sự tác ý v.v...Nhưng một người đã có điều kiện cần thiết cho việc ấy nhờ tập luyện đời trước, thì chỉ cần chuẩn bị để đắc tứ thiền trong những *kasinas*.

13. Đức phật chỉ cách chuẩn bị như sau: " Khi tâm đã định tĩnh" v.v... đây là lời giải, tiếp theo kinh văn (xem đoạn 2). Ở đây, "*vị ấy* " chỉ cho tỳ kheo đã đắc tứ thiền. "*Như vậy* ", chỉ thứ tự chứng tứ thiền, có nghĩa là sau khi chứng tứ thiền bắt đầu từ sơ thiền. Định tĩnh: *Định tĩnh* nhờ phương tiện tứ thiền. *Tâm*: là tâm sắc giới.

14. Nhưng vềnhững danh từ "thuần tịnh" v.v... nó thuần tịnh, nhờ trạng thái niệm được làm cho thuần tịnh bằng xả. Nó **sáng** chính vì thuần tịnh, đây nghĩa là trong sáng.Nó **không lỗi lầm**, vì những lỗi lầm là tham, v.v... đã bị loại bởi lạc, v.v... Nó được **tẩy trừ cấu uế** vì nó không lỗi lầm, vì chính lỗi lầm làm cho tâm uế nhiễm. Nó trở thành **nhu nhuyễn**, vì nó đã được khéo tu tập, có nghĩa nó chịu sự làm chủ, bởi vì một tâm được làm chủ gọi là tâm nhu nhuyễn. Nó **dễ sử dụng**, chính vì nó nhu nhuyễn, nó chịu sự sử dụng, nó đáng được sử dụng, đó là ý nghĩa.

15. Vì một tâm nhu nhuyễn thì dễ sử dụng, giống như vàng đã khéo nấu chảy; và nó vừa nhu nhuyễn vừa dễ sử dụng là vì nó đã được khéo tu tập, như kinh nói: "Này các tỳ kheo, Ta không thấy một pháp nào, khi được tu tập được đào luyện, trở thành nhu nhuyễn dễ sử dụng như tâm" (*A. i, 9*).

16. **Nó vững chắc** bởi vì vững chắc trong sự thuần tịnh và các đức tính khác. Nó **đạt đến bất động** chính vì nó vững chắc có nghĩa là nó không cử động, không lay chuyển. Một cách giải thích khác là, nó vững chắc vì vững chắc trong tính cách có thể làm chủ của riêng nó, nhờ tính nhu nhuyễn và dễ sử dụng; và nó **đạt đến bất động** vì nó được tăng thịnh bởi tín v.v...

17. Vì Tâm có *Tín* tăng cường thì không bị dao động bởi thiếu đức tin, khi được tăng cường bởi *Tấn*, thì nó không bị dao động bởi giải đãi; khi được tăng cường bởi Niệm, thì nó không bị dao động bởi thất niệm (lơ đễnh); khi được tăng cường bởi *Định*, thì nó không bị dao động bởi trạo cử; khi được tăng cường bởi Tuệ, thì nó không bị dao động bởi ngu si; và khi được *chiếu sáng* thì nó không bị dao động bởi bóng tối của cấu uế (phiền não). Bởi vậy khi tâm được tăng cường bởi sáu pháp này, thì nó đạt đến bất động.

18. Tâm có được tám yếu tố theo cách ấy thì có thể được hướng đến sự chứng đắc bằng thắng trí những pháp cần được chứng đắcvới thắng trí.

19. Một phương pháp khác: Nó được **định tĩnh** nhờ định tứ thiền. Nó được **thuần tịnh** nhờ tách rời các triền cái. Nó **trong sáng** nhờ vượt qua tầm, v.v... Nó **không lỗi lầm** nhờ không có những ác dục có căn để từ sự đắc thiền (tỉ như người muốn cho kẻ khác biết rằng vị ấy có thể thực hành thiền định). Nó được **tẩy trừ cấu uế** vì biến mất các cấu uế của tâm gồm tham, v.v... cả hai điều này cần được hiểu theo kinh Vô uế (*M. i, kinh 5*) và Bố dụ (*M. i, 7*) Nó trở nên **nhu nhuyễn** do sự làm chủ. Nó dễ sử dụng do đạt tình trạng của con đường đưa đến **Thần thông** (đ.50). Nó **vững chắc và đạt đến bất động** bằng cách đạt đến sự tinh tế của sự tu tập đã viên mãn, có nghĩa rằng vì nó đạt đến bất động nên nó vững chắc. Và tâm có được tám yếu tố theo cách trên, thì có thể hướng đến sự chứng đắc bằng thắng trí những pháp cần phải được chứng ngộ nhờ thắng trí,vì nó là nền tảng, là nhân gần cho chúng.

20. Vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến các loại thần thông (*iddhi-vidha*: các loại thành công), ở đây thành công *iddhi*, có nghĩa là làm sinh ra hay đạt được. Vì cái gì được phát sinh, được thủ đắc, thì gọi là thành công: "*như một con người ước ao, nếu ước ao của nó được thành tựu*", hoặc nói: *Sự*

xuất gia thành công (ijjhati), nên đó là một thần thông (iddhi)...Nó đánh bạt tham dục, nên nó là một biến hóa... A-la-hán đạt thành công, nên đó là một sự thành công...Nó chuyển hóa tất cả cấu uế, nên đó là một biến hóa (Ps. ii, 229)

21. Một phương pháp khác: Thành công (*iddhi*) theo nghĩa tiếp sau đó là một danh từ chỉ hiệu lực của các phương tiện; vì hiệu quả đến tiếp theo với sự phát sinh kết quả mong muốn. Như kinh nói: Gia chủ *Sitta* có giới đức, nếu ông nguyện "mong rằng đời sau tôi làm chuyển luân vương" thì ước nguyện của ông sẽ thành công, vì đó là một ước nguyện trong sạch (*S. iv, 303*)

22. Một cách hiểu khác: chúng sinh nhờ phương tiện của nó mà thành công, nên gọi là thành công.

Năng lực thành công ấy có mười loại: gì là mười? "Thành công do quyết định, thành công bằng biến hóa, thành công bằng thân ý sanh, thành công bằng sự can thiệp của trí,thành công bằng sự can thiệp của định. Thành công của các Thánh giả, thành công do hậu quả nghiệp, thành công của người có công đức, thành công do hiểu biết, thành công do nỗ lực đúng." (*Ps. ii, 205*)

23. (i) Ở đây, thành công do quyết định nghĩa là như " Bình thường chỉ một thân, vị ấy tác ý biến thành trăm, ngàn, một trăm ngàn thân, sau khi tác ý, vị ấy quyết định với trí như sau. Ta hãy biến thành nhiều."(*Ps. ii, 207*)

24. (ii) Thành công bằng biến hóa như: "Sau khi từ bỏ hình dáng thông thường, vị ấy hiện thành hình một cậu bé hay một con rắn... hay biến ra một cuộc bày binh bố trận " (*Ps. ii, 210*) đây là do từ bỏ và thay đổi hình dạng thông thường.

25. (iii) Câu được nói như sau: " Ở đây một tỳ kheo tạo ra từ thân xác vị ấy một thân xác có sắc, do ý sanh" (*Ps. ii, 20*) thì gọi là thần thông làm ra thân ý sanh, vì nó xảy ra kể như sự phát minh một thân khác do ý sanh ở trong thân này.

26. (iv) Một tình trạng đặc biệt phát sinh do ảnh hưởng của trí trước khi trí sinh khởi, hoặc sau khi trí sinh khởi, hoặc trong khi trí sinh khởi, thì gọi là thành công do sự can thiệp của trí; vì điều này được nói: " Mục đích từ bỏ thường tưởng thành công, nhờ quán vô thường, đó gọi là thành công do sự can thiệp của trí...Mục đích từ bỏ mọi cấu uế thành công nhờ A-la-hán đạo, như vậy là thành công bằng can thiệp của trí. Có sự thành công nhờ can thiệp của trí trong trường hợp đại đức *Bakkula*. Có thành công nhờ can

thiệp của trí trong đại đức *Sankicca*. Có thành công do can thiệp của trí nơi đại đức *Bhùtapàla*." (*Ps. ii,211*)

27. Ở đây, khi đại đức *Bakkula* còn là một hài nhi, được mang đi tắm trong sông vào ngày lành, vị ấy rơi vào dòng nước do sự bất cẩn của người vú. Một con cá nuốt đại đức vào bụng và cuối cùng lội tới chỗ tắm ở *Beenares*. Ở đấy con cá được một người chài bắt và bán cho người vợ của một trưởng giả. Bà thích con cá muốn tự tay nấu lấy, và xẻ nó ra. Khi làm thế bà thấy đứa trẻ như một pho tượng vàng trong bụng cá. Bà mừng rỡ nghĩ: "Cuối cùng ta đã được một đứa con trai". Vậy sự sống sót của đại đức *Bakkula* trong bụng cá vào kiếp chót của Ngài, được gọi là: "Thành công do can thiệp của trí", vì nó được phát sinh do ảnh hưởng của trí thuộc đạo lộ A-la-hán mà vị ấy sẽ đạt được trong đời sống ấy. (Câu chuyện được kể chi tiết trong *MA. iv, 190*)

28. Mẹ của đại đức *Sankicca* chết khi đại đức còn ở trong bào thai. Vào lúc hỏa thiêu bà, bà bị đâm bằng một cọc nhọn, để đặt lên giàn hỏa. Hài nhi bị thương tích ở góc con mắt vì cọc nhọn ấy, và thốt lên tiếng. Khi ấy nghĩ rằng đứa trẻ còn sống, người ta lấy tử thi xuống mổ bụng ra, và đem hài nhi giao cho bà ngoại nó. Dưới sự săn sóc của bà hài nhi lớn lên, và cuối cùng xuất gia đắc quả A-la-hán. Vậy, sự sống sót của đại đức *Sankicca* trên giàn hỏa gọi là "Thành công do can thiệp của trí."

29.Thân phụ của cậu bé Bhùtapàla là một người nghèo ở thành Vương xá. Ông đi vào rừng với một chiếc xe để kiếm củi về. Một hôm khi trở về cổng thành thì trời đã tối. Những con bò kéo xe tuột khỏi cái ách và thoát vào đô thị. Ông để đứa bé ngồi bên chiếc xe và đi vào thành để tìm cặp bò. Ông chưa kịp trở ra thì cổng thành đã đóng. Sự sống sót của hài nhi qua một đêm ở ngoài cổng thành đầy thú dữ và ma quỉ được gọi là thành công nhờ can thiệp của trí.

30. (v) Một tình trạng đặc biệt phát sinh do ảnh hưởng của tịnh chỉ trước khi đắc định hoặc sau khi đắc định, hoặc trong khi đắc định, thì gọi là "Thành công do can thiệp của Định", như nói: "Mục đích từ bỏ những triền cái thành công nhờ sơ thiền, nên đấy là thành công nhờ can thiệp của định... Mục đích từ bỏ vô sở hữu xứ thành công nhờ chứng phi tưởng phi phi tưởng xứ, nên gọi đó là thành công nhờ can thiệp của định. Có thành công nhờ can thiệp của định ở tôn giả *Sàriputta*... tôn giả *Sànjìva*... tôn giả *Khànu- Kondànnà*... tín nữ *Uttara*... tín nữ *Sàmàvati*" (*Ps. ii, 211-12*)

31. Ở đây, trong khi tôn giả Xá Lợi Phất đang ở với tôn giả Mục Kiền Liên tại *Kapotakandarà*, ngài đang ngồi giữa khoảng trống ngoài trời vào một đêm trăng với cái đầu mới cạo tóc. Khi ấy một con ác quỷ, mặc dù đã được bạn nó cảnh cáo, đến đánh một cú vào đầu tôn giả vang tiếng như sấm. Vào lúc bị giáng cú đấm, tôn giả đang nhập định, nhờ vậy ngài không bị thương tổn. Đây là thành công do can thiệp của định nơi tôn giả, câu chuyện còn được kể trong *Udàna 39*.

32. Khi trưởng lão Sànjìva đang ở trong Định diệt thọ tưởng những kẻ mục tử v.v... trông thấy tưởng là ngài đã chết. Chúng đem cỏ, củi khô, phân bò và đốt lên.Không một chéo y của tôn giả bị cháy. Đây là sự thành công nhờ can thiệp của định ở tôn giả, ảnh hưởng của định chỉ xảy đến trong khi ngài nhập và xuất liên tiếp tám thiền trước khi vào định Diệt thọ tưởng. Câu chuyện được kể trong kinh *M. i, 333*.

33. Trưởng lão *Khànu- Kondanna* có biệt tài chứng đắc các thiền chứng. Một đêm kia Ngài ngồi nhập định trong một khu rừng. Có năm trăm tên cướp đi qua với những đồ vật đã trộm được. Vì nghĩ không ai theo đuổi, và cần nghỉ ngơi, chúng đặt các vật kia xuống, và vì tưởng vị trưởng lão là một khúc cây (*khànuka*), chúng chồng đồ đạc lên trên ngài. Ngài xuất định vào lúc đã tính trước, đúng vào lúc những tên cướp nghỉ ngơi xong sắp sửa lên đường, ngay lúc ấy tên cướp đầu tiên đã bỏ đồ vật trộm lên người ngài và bây giờ đang lấy để ra đi. Khi chúng thấy ngài cử động thì hoảng sợ hét lên. Vị trưởng lão nói: "Đừng sợ cư sĩ. Ta là một tỳ kheo." Bọn cướp đến đảnh lễ ngài, và xin xuất gia, cuối cùng đều đắc A-la-hán quả cùng với các vô ngại biện. Ở đây vị trưởng lão không bị hại bởi năm trăm gói hàng chất lên người ngài, là sự thành công nhờ can thiệp của định.

34. Tín nữ *Uttarà* là con gái của một trưởng giả, tên là *Punnaka*. Một dâm nữ tên Sirimà ganh tị với nàng, nên đổ một thùng dầu sôi lên đầu nàng. Vào lúc ấy Uttarà đã đắc thiền về Từ tâm, nên dầu chảy khỏi người tín nữ như nước đổ lá sen. Đấy là thành công nhờ can thiệp của Định lực nơi bà (Câu chuyện được kể chi tiết trong *Dha. iii,310*).

35. Hoàng hậu của vua *Udena* tên là *Sàmàvati*. Bà-la-môn *Màgandiya*, vì mong cho con gái mình trở thành hoàng hậu nên bỏ một con rắn độc trong cây đàn tỳ bà của *Sàmàvati* rồi tâu vua: "Tâu bệ hạ, *Sàmàvati* muốn ám hại bệ hạ đó. Bà ấy mang theo một con rắn độc trong cây đàn của bà." Khi vua tìm thấy con rắn, ông nổi trận lôi đình, toan giết bà với một mũi tên tẩm độc. Sàmàvati cùng với tùy tùng biến mãn tâm từ lan đến ông vua.

Ông đứng run rẩy không bắn được mũi tên ra mà cũng không dẹp nó đi được. Khi ấy hoàng hậu hỏi: "Hoàng thượng có chuyện gì thế? Mệt trong người?" -"Phải, ta mệt." -"Vậy, hãy bỏ xuống cây cung." Cây cung rơi xuống chân nhà vua. Khi ấy hoàng hậu bảo: "Người ta không nên oán thù một người không oán thù." Như vậy, sự kiện nhà vua không dám bắn ra mũi tên chính là một thành công nhờ can thiệp của định lực nơi tín nữ Sàmàvati. (xem *Dha. i, 216*)

36. (vi) Cái làm cho hành giả an trú không cảm thấy ghê tởm đối với những gì đáng ghê tởm, thì gọi là thành công của thánh giả, như kinh nói: "Gì là thành công của bậc thánh? Ở đây nếu một tỳ kheo ước nguyện: "Mong rằng ta an trú không ghê tởm những gì đáng ghê tởm." vị ấy không ghê tởm với nó. Vị ấy an trú với xả đối với vật ấy, chánh niệm và hoàn toàn tỉnh giác" (*Ps. ii, 212*). Đây gọi là thành công của những bậc thánh", vì nó chỉ được phát sinh nơi những bậc thánh đã đạt đến sự làm chủ tâm.

37. Vì nếu một tỳ kheo với lậu hoặc đã bị phá hủy mà có được sự thành công này, thì khi gặp một đối tượng khả ố, vị ấy thực hành biến mãn tâm từ đến nó, hoặc là tác ý đến nó như chỉ là tứ đại, vị ấy an trú biến mãn với tâm không gớm ghiếc (hay chán ghét đối tượng ấy), và khi gặp một đối tượng khả ái, vị ấy an trú biến mãn tính cách bất tịnh, hoặc tác ý đến nó như là vô thường, thì an trú với tưởng đáng ghê tởm (đáng chán). Cũng vậy trong trường hợp gặp cái đáng chán, vừa gặp cái không đáng chán, vị ấy thực hành sự biến mãn như trên với tâm từ hay tác ý đến nó như là tứ đại, vị ấy an trú với tưởng không đáng chán. Và trong trường hợp gặp cái không ghê tởm và cái ghê tởm, vị ấy thực hành biến mãn như trên với tưởng bất tịnh hay tác ý đến nó như là vô thường, vị ấy an trú tưởng đáng tởm. Nhưng khi vị ấy tập luyện xả gồm sáu chi phần như sau: " Khi thấy một sắc pháp với con mắt, vị ấy không vui thú, cũng không...(*Ps. ii, 213*), v..v.. thì khi ấy, từ bỏ cả hai tưởng đáng chán và không đáng chán, hành giả an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác hoàn toàn.

38. Vì ý nghĩa này được trình bày như sau trong *Patisambhidà*: "Thế nào là vị ấy an trú tưởng không đáng chán trong cái đáng chán? Đối với một vật không thích ý, vị ấy biến mãn nó với tâm từ, hoặc kể nó như là tứ đại." *(Ps. ii, 212*). Như thế gọi là "Thành công của thánh giả", vì nó đã được phát sinh nơi bậc thánh đã đạt đến tâm tự chủ.

39. (vii) Thần thông gồm trong việc du hành giữa hư không như chim bay, v.v... gọi là thành công do quả báo của nghiệp như kinh nói: " Gì là

thành công do quả báo của nghiệp? Thành công trong tất cả những loài chim có cánh, trong tất cả chư thiên, trong vài người, trong số chúng sanh ở đoạ xứ, gọi là thành công do quả báo của nghiệp." (*Ps. ii,213*). Vì ở đây, khả năng bay lượn trên không của mọi loại chim có cánh, không cần thiền định hay tuệ giác gì ráo, gọi là thành công do quả báo của nghiệp; cũng vậy, trong tất cả loài chư thiên, và một số loài người vào khởi thủy của một thời kiếp; cũng vậy thành công (bay được) trong một vài chúng sanh ở đọa xứ, như con quỷ cái mẹ của *Piyankara* (xem *SA.*), và mẹ của *Uttara*, v.v...

40. (viii) Thành công gồm trong việc du hành trong không gian v.v... Trong trường hợp những vị chuyển luân vương, v.v... gọi là thành công của những người có công đức, như kinh nói: "Gì là thành công của những người có công đức? Vua Chuyển Luân du hành trên không với bốn đạo quân, còn có cả quân hầu và quân giữ cửu (mục tử). Gia chủ *Jokita* có thành công của người có công đức. Những gia chủ *Jakilaka, Ghosita, Mendaka* có thành công của những người có công đức. Sự thành công của năm vị đại công đức gọi là thành công của những người có công đức v.v... (*Ps. ii, 213*). Nói tóm lại, điều đặc biệt của sự thành công khi những công đức tích lũy đã chín mùi, thì gọi là thành công của những người có công đức.

41. Một lâu đài bằng pha lê cùng với 64 cây ước đã tách đôi mặt đất mà vọt lên trước mặt gia chủ *Jotika*. Đó là thành công do công đức, trong trường hợp của gia chủ này (*Dha. iv, 207*). Một núi vàng cao tám mươi cubits được xuất hiện cho *Jatilaka (Dha. i, 216*). Sự sống sót an ổn của *Ghosita* khi có những năng lực để giết ông ta ở bảy chỗ, là thành công của những người có công đức (*Dha. i, 174*). Sự xuất hiện những con cừu đực làm bằng bảy thứ quý báu tại một nơi rộng một tầm cày cho gia chủ *Mendaka*, gọi là thành công của những người có phước đức. (*Dha. iii,364*)

42. Năm người rất công đức là trưởng giả *Mendaka*, vợ ông tên *Candapadumasira*, con trai ông *Dhananjaya* (người giàu có), con dâu ông *Sumahadevi*, và nô tỳ ông là *Punna*. Khi trưởng giả *Mendaka* gội tóc và ngước nhìn lên trời, có mười hai ngàn năm trăm đấu thóc rơi xuống cho ông toàn một thứ gạo đỏ. Khi vợ ông lấy một ***nàli*** cơm ra, thì cơm ấy đem cho cả nước dùng cũng không hết và con trai họ lấy ra một túi tiền chứa một ngàn đồng *ducas*, thì những đồngtiền ấy đem cho tất cả cư dân đảo Diêm phù đề(*Jampudìpa*) cũng vẫn còn. Khi con dâu ông ta lấy ra một ***tumba*** lúa để bố thí tất cả cư dân Diêm phù đề, thóc ấy vẫn không hết. Khi

người nô tỳ cày với chỉ một lát cày, thì có đến mười bốn luống cày, mỗi bên bảy luống. (*Vin. i, 240; Dha. i, 384*). Đây là thành công của những người có công đức.

43. (ix) Thành công khởi đầu bằng sự du hành qua hưkhông trong trường hợp những bậc thầy vềcác học thuật, thì gọi là thành công nhờ học thuật. Ví dụ trong *Patisambhidà* nói: "Gì là thành công nhờ học thuật. Những bậc thầy vềhọc thuật sau khi đã thốt lên những bùa chú có thể bay được qua hư không, cho thấy một con voi giữa trời... và chúng có thể bày binh bố trận giữa hư không" (*Ps. ii, 213*).

44. (x) Nhưng sự thành công trong việc này việc nọ, nhờ một nỗ lực đúng, gọi là thành công do áp dụng nỗ lực đúng, như điều này được nói: " Mục đích từ bỏ dục tham thành công nhờ sự xuất ly, đấy là thành công với nghĩa thành công do áp dụng nỗ lực đúng..." Mục đích từ bỏ tất cả ô nhiễm thành công nhờ A-la-hán đạo, đó là thành công trong nghĩa thành công do áp dụng nỗ lực đúng" (*Ps. ii, 213*). Và văn đây cũng tương tự văn trước trong sự làm sáng tỏ nỗ lực đúng, nói cáchkhác, đạo lộ. Nhưng trong luận giải thì nói như sau: "Bất cứ công việc gì thuộc vềsự hành nghềnhư làm một chiếc xe, v.v... bất cứ công việc gì thuộc vềy học, sự học hỏi ba tập Vệ đà, Ba tạng giáo điển, cả đến công việc liên hệ đến cày, gieo lúa, v.v.., sự đặc biệt, xuất sắc phát sinh do làm những công việc ấy đều gọi là thành công do áp dụng nỗ lực đúng trong trường hợp này hay khác.

45. Bởi thế, trong mười loại thành công nói trên, chỉ có thành công do quyết định, do biến hóa và thân ý sanh là thực sự được ám chỉ trong câu "các loại thần thông".

46. (i) *Đến các loại thần thông* (xem đoạn 20): là đến những thành phần, những nghành thần thông. Vị ấy hướng tâm, dẫn tâm! Khi tâm của vị tỳ kheo ấy đã trở thành cơ bản cho thắng trí theo cách đã nói, vị ấy hướng tâm đã làm những công việc tiên quyết với mục đích chứng các thần thông, vị ấy để tâm hướng vềcác loại thần thông, dẫn tâm ra khỏi *kasina* làm đối tượng của nó trước đấy. Hướng về: làm cho tâm hướng đến, thiên vềcái mà thần thông phải chứng.

47. Vị ấy: là tỳ kheo đã làm sự hướng tâm theo cách trên. Những loại thần thông khác nhau: là những thần thông đủ loại đủ nghành (lược)

48. Bây giờ, để trình bày tính cách khác nhau đủ loại trên đây, kinh nói: " Vị ấy một thân hóa thành nhiều thân, nhiều thân trở thành một thân. Vị ấy hiện ra rồi biến mất. Vị ấy đi ngang qua tường vách núi, qua những chỗ

bưng bít không bị trở ngại như qua hư không. Vị ấy độn thổ rồi trồi lên mặt đất như thể là ở trong nước. Vị ấy đi trên nước (mà nước không bị vỡ ra) như đi trên đất. Vị ấy ngồi kiết già mà đi trên hư không như con chim. Với bàn tay, vị ấy sờ chạm mặt trăng, mặt trời, những vật có đại oai lực như thế. Vị ấy thực hiện sự làm chủ thân xác cho đến tận Phạm thiên giới. " (*D. i, 77*)

Ở đây, một thân là bình thường vị ấy chỉ là một trước khi thực hiện thần thông. Biến thành nhiều: vì muốn cùng đi, cùng đọc tụng, cùng luận đàm với nhiều người, vị ấy biến thành một trăm hay m?t ngàn. Nhưng làm thế nào vị ấy làm việc đó? Vị ấy hoàn tất (1) Bốn cõi (2) bốn căn bản (con đường). (3) tám bước và (4) mười sáu căn để của thần thông, rồi (5) quyết định với trí.

49. 1- Ở đây, **bốn cõi** cần được hiểu có nghĩa là **bốn thiền**; vì điều này đã được bậc tướng quân chánh pháp *Sàriputta* nói: " Gì là bốn cõi (bình diện) của thần thông? Đó là sơ thiền cõi phát sinh do viễn ly, nhị thiền cõi của hỷ và lạc, tam thiền cõi của xả và lạc, tứ thiền cõi của không lạc không khổ. Bốn cõi này của thắng trí đưa đến sự chứng đắc thần thông, đến sự có được thần thông, đến sự biến hoá của thần thông, đến uy lực của thần thông, đến sự làm chủ được thần thông, đến sự vô úy trong thần thông." (*Ps. ii, 205*). Và vị ấy đạt đến thần thông bằng cách trở nên nhẹ bổng, nhu nhuyễn dễ xử dụng vềthân sau khi nhúng mình trong cái tưởng lạc và tưởng "nhẹ" do thấm nhuần, biến mãn hỷ và lạc. Đó là lý do ba thiền đầu cần được hiểu là bình diện cận hành, vì chúng đưa đến sự chứng đắc thần thông bằng cách ấy. Nhưng tứ thiền là bình diện tự nhiên cho việc chứng đắc thần thông.

50. 2- **Bốn căn bản** (con đường) cần được hiểu là bốn nền tảng cho thành công, đạo lộ đưa đến uy lực (thần thông), vì điều này được nói: "Gì là bốn căn bản (*Pàda* - con đường) cho thành công (*iddhi* - uy lực)? Ở đây, một tỷ kheo tu tập căn bản (đạo lộ) đưa đến thành công vừa có định do **dục** và phát cần giới; (*endeavour - padhàna*); vị ấy tu tập đạo lộ đưa đến thành công vừa có định do **tinh** tấn (*energy - viriya*) và phát cần giới; vị ấy tu tập đạo lộ đưa đến thành công vừa có định do sự **thanh tịnh tự nhiên** của tâm và phát cần giới vị ấy tu tập đạo lộ đưa đến thành công vừa có định do **trạch pháp** (*Vìmamsà*) và phát cần giới; Bốn đạo lộ thành công này đưa đến sự chứng đắc thần thông... đến sự vô úy nhờ thần thông." (*Ps. i, 205*)

51. Và ở đây, Định có Dục làm nhân cho nó, hoặc có dục (*chanda - zeal*) kể như yếu tố nổi bật, thì gọi là **định do dục** đây là danh từ chỉ Định đạt được bằng cách dành ưu tiên cho dục với nghĩa mong muốn hành động. Ý chí (hành) kể như nỗ lực thì được gọi là phát cần giới; đây là danh từ chỉ nghiệp lực chánh tinh tấn hoàn thành bốn nhiệm vụ của nó (xem 53). Có được: được trang bị bằng định do dục và (bốn) trường hợp nỗ lực (phát cần giới).

52. Đạo lộ đưa đến thành công (Nền tảng cho thành công): có nghĩa là toàn thể Tâm và Tâm sở còn lại (trừ định và dục), làm thành con đường (căn bản cho) đưa đến định do dục và phát cần giới liên hệ đến thắng trí, những cái sau này chính chúng được gọi là "thành công" theo nghĩa "làm phát sinh" (đ.20) hoặc "kế tiếp" (đ.21) hoặc theo nghĩa "chúng sinh thành công nhờ phương tiện của nó"(đ.22) vì điều này được nói:"Căn bản để thành công (Con đường đưa đến thần thông): đó là thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn nơi một con người (*Vbh. 217*).

53. Hoặc có nghĩa:nó được đạt tới nhờ phương tiện ấy, nên gọi là con đường (*Pàda* -căn bản), nghĩa là nó được với tới. "*Iddhipàda*" (thần túc) là một danh từ chỉ cho dục v.v.., như kinh nói: "Này các tỷ kheo, nếu một tỳ kheo có định, có nhất tâm, được hỗ trợ bởi dục, đó gọi là định do dục. V? ấy làm khởi dậy dục đối với sự không sanh khởi những ác pháp đã sinh nỗ lực, cố gắng, tinh cần, phấn đấu. Vị ấy làm khởi dậy dục đối với sự phát sinh những thiện pháp chưa sinh... Vị ấy khởi dậy dục đối với sự duy trì, sự không biến mất, sựtăng trưởng, l?n mạnh,phát triển và viên mãn những thiện pháp đã sinh, cố gắng nỗ lực tinh cần, phấn đấu. Đây là bốn trường hợp của phát cần giới. Bởi vậy dục này và định do dục này và bốn phát cần giới này gọi là con đường đưa đến năng lực (căn bản thành công) con đường có định do dục và tinh tấn" (*S.v, 268*). Và ý nghĩa cần được hiểu theo cách này trong trường hợp những căn bản thành công khác.

54. 3- **Tám bước** cần được hiểu là tám khởi đầu từ dục; vì điều này được nói: "Gì là tám bước? Nếu một tỷ kheo có định, có nhất tâm, được hỗ trợ bởi dục, khi ấy dục không là định, định không là dục, dục khác, định khác. Nếu một tỷ kheo...hỗ trợ bởi tinh tấn... hỗ trợ bởi sự thanh tịnh tự nhiên của tâm, hỗ trợ bởi trạch pháp (*inquiry*)... thì trạch pháp không phải định; định không phải trạch pháp; Trạch pháp khác, định khác. Tám bước đưa đến năng lực này dẫn đến sự chứng đắc thần thông...đến vô úy nhờ thần thông (thành công). (*Ps. ii,205*). Vì ở đây nó là dục gồm trong ước

muốn khởi lên thần thông (thành công), dục ấy được phối hợp với đ?nh và ước muốn ấy đưa đến sự chứng đắc thần thông. Tương tự với trường hợp tinh tấn v.v... Điều này nên hiểu là lý do chúng được gọi là "tám bước".

55. 4- **Mười sáu căn để**: Sự bất động của tâm cần được hiểu theo mười sáu kiểu: "Gì là mười sáu căn để của thành công? Tâm không chán chường thì không bị lay động bởi giải đãi nhác nhớm, nên nó bất động. Tâm không mừng rỡ thì không bị lay động bởi trạo cử, bởi vậy nó bất động. Tâm không bị lôi cuốn thì không lay động bởi tham dục, do vậy nó bất động. Tâm không chán ghét thì không bị lay động bởi ác ý, do vậy nó bất động. Tâm độc lập thì không bị lay động bởi tà kiến, do vậy nó bất động. Tâm không vướng mắc thì không lay động vì dục tham, do vậy nó bất động. Tâm giải thoát thì không lay động vì năm dục, do vậy nó bất động. Tâm không liên hệ (đến cấu uế) thì không lay động vì cấu uế, do vậy nó bất động. Tâm không còn rào ngăn thì không lay động bởi cái rào ngăn cấu uế, do vậy nó bất động. Tâm chuyên nhất thì không bị lay động bởi cấu uế của sai biệt, do vậy nó bất động. Tâm tăng cường với tín thì không bị lay động bởi bất tín, do vậy nó bất động. Tâm tăng cường bởi tấn thì không lay động vì giải đãi, do vậy nó bất động. Tâm tăng cường bởi niệm thì không lay động vì thất niệm (lơ đễnh), do vậy nó bất động. Tâm tăng cường với định thì không lay động vì trạo cử, do vậy nó bất động. Tâm tăng cường bởi tuệ thì không lay động vì ngu si, do vậy nó bất động. Tâm được chiếu sáng thì không lay động vì bóng tối vô minh, do vậy nó bất động. Mười sáu cội rễ của thành công này đưa đến sự chứng đắc thần thông (thành công)... đến vô úy nhờ thần thông ". (*Ps. ii, 206*)

56. Dĩ nhiên ý nghĩa này cũng đã được an lập bởi lời nói: "Khi tâm định tĩnh của vị ấy" v.v... Nhưng nó được nói lại với mục đích nêu rõ rằng sơ thiền, v.v... là ba bình diện, ba căn để (con đường), ba bước, ba gốc rễ của các năng lực thần thông. Và phương pháp được nói đầu tiên, là phương pháp trình bày trong các kinh, còn đây là cách nó được trình bày trong *Patisalbhidà*. Bởi vậy nó đã được nói lại vì muốn tránh lẫn lộn trong mỗi trường hợp của hai trường hợp.

57. 5- **Vị ấy quyết định với trí** (đoạn 48): " Khi vị ấy đã hoàn tất những việc gồm những bình diện, căn bản, (con đường) những bước, những gốc rễ của thành công rồi, hành giả nhập thiền kể như căn bản cho thắng trí và xuất thiền. Rồi nếu vị ấy muốn biến thành một trăm, vị ấy làm công việc tiên quyết như sau:"Ta hãy biến ra một trăm, ta hãy biến ra một

trăm" sau đó lại nhập thiền, kể như căn bản cho thắng trí, lại xuất, và làm quyết định. Vị ấy biến thành trăm người cùng lúc với tâm quyết định. Cùng phương pháp đó cũng áp dụng cho trường hợp một ngàn, v.v... Nếu không thành công cách ấy, thì nên làm công việc tiên quyết lần thứ hai, nhập thiền, xuất và quyết định một lần nữa. Vì Luận Tương ưng nói rằng có thể làm một hay hai lần.

58. Ở đây, định ở trong thiền căn bản có sơ tướng làm đối tượng cho nó, nhưng các tâm trong công việc tiên quyết thì có một trăm hay một ngàn làm đối tượng cho chúng. Và những đối tượng sau này là những tướng thật, chứ không phải là những khái niệm. Tâm quyết định cũng thế, có một trăm hay một ngàn làm đối tượng cho nó. Tâm ấy chỉ khởi lên một lần, kế tiếpTâm chuyển tánh (*gotrabhù*), như trong trường hợp định an chỉ đã mô tả (Ch. IV,78), và nó thuộc tâm sắc giới ở tứ thiền.

59. Trong *Patisambhìdà* có nói: "Bình thường một, vị ấy tác ý biến mình thành nhiều, hay một trăm, một ngàn, một trăm ngàn; sau khi tác ý vị ấy quyết định với trí: -Ta hãy biến thành nhiều- và vị ấy biến ra nhiều, như trường hợp đại đức *Cùla-Panthaka* " (*Ps. ii, 207*). Ở đây vị ấy tác ý, chỉ cho công việc tiên quyết mà thôi. Sau khi tác ý, vị ấy quyết định với trí là nói đến trí của thắng trí. Do đó, vị ấy tác ý đến nhiều. Sau đó vị ấy đắc định với tâm cuối cùng của công việc tiên quyết. Sau khi xuất khỏi thiền, vị ấy lại tác ý: "Ta hãy biến thành nhiều", sau đó vị ấy quyết định bằng cái tâm duy nhất thuộc về trí của thần thông, tâm này đã khởi lên kế tiếp ba hay bốn tâm chuẩn bị đã khởi, và nó có tên "quyết định" do vì nó làm quyết định. Đây là ý nghĩa cần được hiểu ở đây.

60. Giống như đại đức *Cùla- Panthaka* được nói để nêu lên một trường hợp thân chứng của trạng thái nhiều này. Câu chuyện như sau: Có hai anh em tên là *Panthaka* (con đường) vì họ được sinh ra giữa đường. Người anh tên là *Maha-Panthaka*, xuất gia đắc A-la-hán quả cùng với bốn vô ngại giải. Khi đã đắc A-la-hán quả, Ngài làm cho người em cũng xuất gia, và giao cho em một bài kệ:

Như hoa sen Kokanada thơm ngát
Nở ra buổi sáng với hương ngào ngạt
Hãy nhìn Đấng có tay chân sáng chói
Rực rỡ như vừng mặt trời rạng chiếu nền trời (*A. iii,239*)

Bốn tháng đã trôi qua mà người em cũng không thuộc bài kệ. Khi ấy vị trưởng lão nói: "Ngươi thật là vô ích ở trong giáo pháp này". Và ngài đuổi

em ra khỏi chùa.

61. Vào lúc ấy vị trưởng lão phụ trách phân phối chúng tăng thọ thực tại nhà đàn việt. *Jìvaka* đi đến vị trưởng lão bạch: "Bạch đại đức con xin thỉnh đức Thế Tôn cùng với năm trăm vị tỳ kheo thọ thực tại nhà con." Vị đại đức nhận lời, bảo: "Tôi nhận lời để cho tất cả đều đi, chỉ trừ *Cùla-Panthaka*". *Cùla-Panthaka* đứng khóc ở cổng tu viện. Đức Thế Tôn với thiên nhãn trông thấy bèn đi đến ông ta: "Tại sao con khóc?" Ngài hỏi và được nghe những gì đã xảy ra.

62. Đức Thế Tôn dạy: "Không người nào ở trong giáo pháp của ta lại bị coi là vô dụng chỉ vì không thuộc một bài kệ. Đừng sầu não, hỡi tỳ kheo." Rồi ngài dắt tay ông đi vào tinh xá. Ngài dùng thần lực biến ra một miếng vải trao cho ông, bảo "Này tỳ kheo, hãy chà xát cái này và tiếp tục nói nhiều lần giẻ lau bụi,giẻ lau bụi". Khi làm theo lời dạy, miếng giẻ trở màu đen. Vị tỳ kheo đi đ?n nhận thức như sau: "Mảnh vải vốn sạch, không có gì quấy nơi nó. Chỉ có chấp ngã là sai lầm". Vị ấy dùng trí này để quán năm uẩn, và nhờ tăng tuệ giác, vị ấy đạt đến trí thuận thứ và trí chuyển tánh.

63. Khi ấy Thế Tôn thốt lên bài kệ soi sáng như sau:

Chính tham dục, không phải bụi, ta gọi cấu uế
Cấu uế chính là một danh từ chỉ cho tham
Tham này bậc trí từ bỏ, và an trú
Chấp trì pháp của bậc vô tham.
Chính là sân nhuế, không phải bụi, gọi là cấu uế
... Cũng vậy chính si, không phải bụi, gọi là cấu uế
Và cấu uế chính là một danh từ chỉ cho si
Si bậc trí từ bỏ và an trú
Chấp trì pháp của bậc vô si (*Nd1, 505*)

Khi bài kệ chấm dứt đại đức *Cùla-panthaka* đạt được chín thiền siêu thế (*supramundane states*) cùng với bốn vô ngại biện và sáu loại thắng trí.

64. Hôm sau Đấng đạo sư đi đến nhà *Jìvaka* cùng với tăng đoàn. Rồi sau lễ tục dâng nước (để rửa tay trước khi cúng dường thức ăn), khi cháo được phân phối, đức Thế Tôn đậy bát. *Jìaka* hỏi: "Bạch Ngài, có chuyện gì thế?"- "Còn một tỳ kheo trong tu viện." Gia chủ liền phái một người nhà bảo: "Đi nhanh lên và trở lại với vị đại đức".

65. Khi Đức Thế Tôn đã rời khỏi tinh xá,

"Bấy giờ, sau khi biến mình
Thành một ngàn người, Panthaka

Ng`ồi trong rừng xoài mát mẻ
Cho đến khi thời tiết được thông báo" (*Thag. 563*)

66. Khi người kia đi đến và thấy tu viện rực rỡ toàn một màu vàng y, anh ta trở v`ềbảo: "Bạch Đại đức, tu viện đ`ầy cả tỳ kheo, con không biết thỉnh ông nào." Khi ấy đức Thế Tôn bảo: "Hãy đi đến nắm lấy chéo y của người đ`ầu tiên ngươi trông thấy, bảo ông ta: "Bậc Đạo sư cho gọi Ngài - và đưa ông ấy đến đây." Anh ta li`ền đi và nắm lấy chéo y đại đức. Bỗng chốc những người hoá hiện đ`ầu tan biến. Vị đại đức bảo người kia: "Ngươi đi v`ềtrước đi". Và sau khi rửa mặt súc miệng xong, ông ta đi đến trước người kia và ng`ồi vào chỗ đã dành sẵn.

67.- Số nhi`ều người được tạo ra ở đây giống hệt như người có th`ần thông, bởi vì chúng được tạo ra không có sự khác biệt nào. Khi ấy bất cứ gì người có th`ần thông làm, đứng, ng`ồi, nói, im v.v... chúng cũng làm giống hệt. Nhưng nếu vị ấy muốn tạo chúng ra khác nhau v`ềhình tướng, một số còn trẻ, một số trung niên, một số đã già hoặc một số tóc dài, một số cạo nửa chừng, một số cạo hết tóc, một số tóc hoa râm, một số với y nhuộm phớt, một số với y nhuộm màu thẩm, đang giảng pháp, đang tụng kinh, đang hỏi, đáp, đang nhuộm y, may y, giặt y, v.v..., hay hành giả muốn tạo những hạng người khác nữa thì vị ấy phải xuất khỏi thi`ền căn bản, làm công việc tiên quyết theo cách khởi đ`ầu là: "Hãy hiện ra bao nhiêu vị tỳ kheo còn trẻ, v.v... và vị ấy còn phải nhập thi`ền, xuất thi`ền một l`ần nữa r`ồi quyết định. Chúng sẽ biến hóa ra loại như ý muốn, đ`ồng thời với tâm quyết định.

68.- Cùng một cách giải thích ấy cũng áp dụng cho câu: "Nhi`ều, vị ấy làm thành một"; nhưng có sự khác biệt này. Sau khi vị tỳ kheo ấy đã tạo ra tình trạng nhi`ều như vậy, r`ồi vị ấy nghĩ: "Ta chỉ kinh hành như là một người mà thôi, như là một, ta sẽ đọc kinh, đặt câu hỏi", hoặc do thiểu dục, vị ấy nghĩ: "Tu viện này ít tỳ kheo. Nếu có người nào đến, họ sẽ ngạc nhiên:- "Tất cả những vị tỳ kheo giống nhau như khuôn đúc này từ đâu đến vậy? chắc hẳn đây là phép lạ của một đại đức nào đây." - "Và do đó người ấy sẽ muốn biết v`ềta." Trong khi đó, với mong ước: "Ta hãy trở lại một mà thôi". Vị ấy phải nhập thi`ền căn bản và xuất. R`ồi sau khi làm công việc tiên quyết như sau: "Ta hãy là một", vị ấy trở lại một đ`ồng thời với tâm quyết định. Nhưng nếu không làm như vậy, thì vị ấy vẫn đương nhiên trở lại một, khi thời gian ấn định đã trôi qua.

69.- Vị ấy xuất hiện và biến mất: nghĩa là làm phát sinh sự hiện tướng, và làm cho tan biến. Về điểm này *Patisambhidà* nói: "Vị ấy xuất hiện: có nghĩa là vị ấy không bị cái gì che khuất, không bị giấu khuất, vị ấy hiển hiện rõ rệt. "Tan biến" là vị ấy bị che khuất bởi một cái gì, bị dấu đi, bị đóng kín, bị khuất lấp (*Ps. ii, 207*)

Khi người có thần thông muốn biến hiện, vị ấy chuyển bóng tối thành ánh sáng, hoặc làm hiện rõ cái bị khuất, hoặc làm cho cái không hiện ra trong tầm mắt có thể hiện ra trong tầm mắt. Bằng cách nào?

70.- Nếu vị ấy muốn làm cho tự mình hay một người khác, dù đang ở chỗ che khuất hoặc ở cách xa, có thể được người ta trông thấy, thì vị ấy xuất khỏi thiền căn bản và tác ý như sau: "Cái này đang là bóng tối, hãy chuyển thành ánh sáng" hoặc "Cái này đang bị che khuất hãy hiện ra" hoặc "Cái này không hiện ở nhãn giới, hãy hiện ra ở nhãn giới." Rồi vị ấy làm công việc tiên quyết, và quyết định như đã mô tả. Và nó trở thành như quyết định, đồng thời với tâm quyết định. Khi ấy những người khác thấy hành giả mặc dù ở xa và chính ông ta cũng thấy, nếu muốn.

***

71.- Nhưng do ai, thần thông này được thực hiện ngày xưa? Chính do Đức Thế tôn. Vì khi đức Thế Tôn được *Cùla-Subhaddà* thỉnh và đang du hành một cuộc hành trình dài bảy dặm giữa *Savatthi* và *Sàketa* với năm trăm cái cáng. Đế Thích sai *Vissa-Kamma* kiến trúc sư của ông ta làm ra. Ngài quyết định làm cho dân chúng Sàketa thấy được dân ở thành Xá-Vệ, và dân thành Xá-Vệ thấy được dân ở *Sàketa*. Khi Ngài đã đậu xuống trung tâm đô thị, Ngài làm đất nứt ra làm hai và hiển bày địa ngục A tỳ, rồi làm cho trời rẽ đôi để bày cõi Phạm thiên.

72.- Và ý nghĩa này cũng cần được giải thích bằng cuộc Giáng hạ của chư thiên. Khi Đức Thế Tôn đã làm hai thần biến và đã giải thoát tám vạn bốn ngàn chúng sinh ra khỏi trói buộc. Ngài tự hỏi: "Ở đâu những vị chánh đẳng giác trong quá khứ đã đi đến, sau khi làm hai phép thần biến? Ngài thấy rằng chư Phật quá khứ đã lên cõi tam thập tam thiên. Khi ấy Ngài bèn đứng một chân trên mặt đất, và đặt chân thứ hai lên trên chót núi *Yugandhara*. Rồi Ngài nhấc chân trước đặt trên đỉnh núi Tu di. Ngài an cư ba tháng mưa ở đấy trên khoảng sân đá đỏ, và bắt đầu giảng Tạng A-tỳ-đàm, khởi từ đầu, cho chư thiên ở mười ngàn thế giới hệ nghe. Vào lúc cần đi khất thực, Ngài tạo ra một đức Hóa Phật để giảng pháp.

73.- Trong khi đó, chính Đức Thế Tôn thì đang xỉa răng, với cây tăm bằng gỗ *nàgalàtà*, và rửa miệng ở hồ *Anotatta*. Rồi sau khi khất thực giữa dân chúng *Uttarakuràs* Ngài ngồi dùng bữa trên bờ hồ ấy. Mỗi ngày, tôm giả Xá-Lợi-Phất đi đến đảnh lễ Ngài. Ngài dạy tôn giả: "Hôm nay ta giảng pháp bấy nhiêu đó", và dạy cho tôn giả phương pháp giảng. Với kiểu đó, Ngài dạy Luận tạng không gián đoạn trong ba tháng. Tám mươi triệu chư thiên thâm nhập pháp sau khi nghe.

74.- Vào thời gian hai thần biến xảy ra, một chúng hội tụ tập rộng mười hai lý. Chúng nói: "Chúng ta sẽ giải tán khi nào trông thấy được Đức Thế tôn". Và họ cắm trại đợi ở đấy. Vị Cấp-Cô-Độc em (em trai của trưởng giả) cung cấp tất cả nhu yếu phẩm cho họ. Mọi người xin trưởng lão A-Na-Luật tìm xem Đức Thế tôn đang ở đâu.

Vị trưởng lão khai triển ánh sáng, và với thiên nhãn, Ngài trông thấy nơi Đức Thế tôn đang an cư ba tháng mùa mưa, và thông báo việc ấy cho quần chúng.

75.- Chúng yêu cầu tôn giả Mục Kiền Liên đi viếng thăm Đức Thế tôn. Ở giữa chúng hội, tôn giả biến mất xuống dưới mặt đất. Rồi làm nẻ đôi núi Tu di, Tôn giả trồi lên, đến dưới chân Đức Thế tôn, đảnh lễ chân Thế tôn. Ngài bạch Đức Thế tôn như sau: "Bạch Thế tôn, dân chúng Diêm phù đến để đảnh lễ chân đức Thế tôn, và chúng nói: - Chúng ta sẽ giải tán khi nào thấy được Đức Thế tôn". Đức Thế tôn hỏi: "Nhưng này *Moggallàna*, sư huynh ngươi ở đâu, vị tướng quân Chánh pháp đó?" - "Bạch Thế tôn ở đô thị *Sankassa*" - "Này *Moggallàna*, những ai muốn trông thấy ta thì ngày mai, hãy đi đến đô thị *Sankassa*. Mai là Bố tát ngày rằm, ta sẽ xuống đô thị *Sankassa* để làm lễ Tự-tứ".

76.- Tôn giả: "Thưa vâng, bạch thế tôn", đảnh lễ Đấng Thập lực, rồi đi xuống theo con đường Ngài đã lên, đến chỗ lân cận với loài người. Vào lúc Ngài đi và về, tôn giả quyết định rằng mọi người phải thấy điều đó. Đây là thần thông hiện rõ mà tôn giả đã làm. Sau khi trở về, tôn giả kể lại những gì xảy ra và nói: "Hãy đến sau khi điểm tâm, và đừng ngại đường xá xa xôi gì cả "(và Ngài hứa rằng, dù xa cách mấy, họ cũng có thể trông thấy Đức Thế tôn).

77.- Đức Thế tôn thông báo cho Đế Thích, vua các cõi trời rằng: "Ngày mai ta sẽ về Nhân giới". Trời Đế Thích ra lệnh cho *Vissakamma:* "Hiền giả, Đức Thế tôn muốn về Nhân giới ngày mai. Hãy xây cất ba cầu thang một bằng vàng, một bằng bạc và một bằng thủy tinh". Ông ta làm theo lời.

78.- Ngày hôm sau Đức Thế tôn đứng trên đỉnh núi Tu-di và quan sát thế giới phương Đông. Nhiều ngàn thế giới hệ hiện rõ dưới mắt Ngài như chỉ một đồng bằng. Cũng như vậy, Ngài quan sát khắp thế giới phương tây, phương bắc, phương nam, tất cả đều hiện rõ. Và Ngài nhìn suốt đến địa ngục A-Tỳ, lên đến những tầng trời cao nhất. Ngày đó được gọi là ngày hiển lộ các thế giới hệ. Người trông thấy chư thiên và chư thiên trông thấy loài người. Và trong khi thấy như vậy, người không cần phải ngước lên, mà chư thiên cũng khỏi cần ngó xuống. Tất cả đều trông thấy nhau, mặt đối mặt.

79.- Đức Thế tôn giáng hạ bằng cầu thang bậc trung, làm bằng pha lê, chư thiên thuộc sáu cõi trời Dục giới thì xuống cầu thang bên trái làm bằng vàng; chư thiên trời Tịnh cư, Đại phạm xuống cầu thang bên phải làm bằng bạc. Trời Đế Thích cầm y và bát (của Phật). Vị trời Đại Phạm thì cầm một cái lọng trắng rộng ba lý, *Suyàma* (Dạ ma thiên vương) cầm một cái quạt bằng lông đuôi ngưu vương. Con trai của nhạc thần *Gandhabba*, có năm cái mồng, xuống trần cử nhạc tán thán Đức Thế tôn với cây đàn bằng gỗ *bilva* rộng ba phần tư lý. Vào ngày hôm ấy, không một chúng sinh nào hiện diện trông thấy Đức Thế Tôn mà không khát khao giác ngộ. Đây là thần thông bằng "hiện rõ" do Đức Phật đã làm.

80.- Lại nữa, tại đảo *Tambapanni* (Tích lan) trong khi trưởng lão *Dhammadinna*, người ở *Talangara*, đang ngồi giữa sân chánh điện của ngôi đại tự *Tissa* giảng kinh *Apanaka*: "Này các tỳ kheo, khi một tỳ kheo có ba pháp này, vị ấy đi vào đạo lộ vô uế" (*A.i,113*), Ngài bỗng lật úp mặt cái quạt xuống đất và một cái cửa mở thẳng xuống địa ngục A-tỳ xuất hiện. Ngài ngửa cái quạt lên thì hiện ra cửa vào cõi Phạm thiên. Sau khi đã khơi dậy nỗi khủng khiếp địa ngục, và khao khát phúc lạc cõi trời, vị trưởng lão bắt đầu giảng pháp, một số chứng quả Dự lưu, một số chứng Nhất lai, một số chứng Bất hoàn, một số chứng quả A-la-hán.

81.- Nhưng một người muốn gây ra một sự biến mất, thì khiến cho ánh sáng trở thành bóng tối, hoặc giấu mất cái đang hiện rõ, hoặc làm cho cái đang ở trong nhãn giới không còn ở trong nhãn giới. Bằng cách nào? Nếu vị ấy muốn làm cho tự mình hay một người khác trở thành không ai thấy được mặc dù vẫn ở đấy, thì vị ấy chỉ việc xuất khỏi thiền căn bản và tác ý như sau: "Ánh sáng này hãy trở thành bóng tối" hoặc "vật này không bị che khuất hãy bị che khuất" hoặc "cái này đã đi vào nhãn giới hãy hết đi vào nhãn giới". Rồi vị ấy làm công việc chuẩn bị và quyết định theo cách đã

mô tả. Sự việc trở thành như vị ấy đã quyết định, đồng thời với sự quyết định, những người khác không trông thấy dù đứng gần, mà chính vị ấy cũng không thấy, nếu không muốn thấy.

82.- Nhưng do ai mà thần thông này được thực hiện ngày xưa? Do Đức Thế Tôn đã làm cho thiện nam tử *Yasa* đang ngồi bên cạnh ngài mà thân phụ của *Yasa* không thấy (Vin.i,16). Cũng vậy sau khi du hành hai ngàn lý để gặp vua *Màha-Cappina* và an lập ông vào quả Bất hoàn, một ngàn đình thần chứng quả Dự lưu. Ngài làm cho hoàng hậu *Anojà*, người đi theo vua cùng một ngàn tùy tùng thể nữ mặc dầu ngồi gần, cũng không thấy được vua và đình thần. Hoàng hậu hỏi: "Bạch Thế Tôn, Ngài có thấy vua đâu không?" Phật dạy: "Ngươi nên tìm vua, hay tìm chính người" (*Vin. i,23*) bà đáp: "Bạch, tìm chính con". Rồi Phật giảng pháp cho bà trong lúc bà ngồi đó, khiến cho bà cùng với tùy tùng đều chứng quả Dự lưu, còn đình thần chứng Bất hoàn, vua chứng A-la-hán quả. (*AA. i,322; DhA. ii,124*)

83.- Lại nữa thần thông này được thực hiện bởi đại đức *Mahinda* lúc Ngài mới đến đảo Tích lan, làm cho vua không trông thấy những người đi theo Ngài.

84.- Lại nữa, tất cả thần thông làm cho hiện rõ thì gọi là hiện, làm cho không rõ thì gọi là biến. Ở đây trong "thần thông hiện", thì người có thần thông và thần thông đều được bày rõ. Điều này có thể được chứng minh bằng hai phép lạ; vì trong đó cả hai (người và phép lạ của người) đều được trình bày, như sau: "Ở đây, Đức Thế Tôn làm hai phép lạ, mà chư thánh đệ tử không làm được. Ngài phát sinh một đống lửa trên phần trên thân và phun nước ở phần dưới thân..." (*Ps. i, 125*) Trong thần thông làm cho biến mất, thì chỉ có thần thông được bày ra, không thấy người làm phép thần thông. Điều này có thể được dẫn chứng bằng Kinh *Mahaka* (*S. iv, 200*) và kinh *Brahmanimantanika (M. i, 330)*, Vì ở trong đó chỉ có thần thông (của đại đức *Mahaka* và của đức Thế tôn) được hiển bày, không thấy người làm thần thông, như kinh nói.

85.- Ngồi xuống một bên, gia chủ *Citta* bạch đại đức *Mahaka* "Bạch đại đức, lành thay nếu đại đức cho con trông thấy một thần thông thuộc thượng nhân pháp" - Vậy này gia chủ hãy trải thượng y của ngươi trên sân, và rắc lên đấy một bó cỏ khô." - "Thưa vâng, tôn giả ",Gia chủ vâng đáp tôn giả Mahaka, và trải thượng y trên sân và rải cỏ lên đấy. Khi ấy tôn giả đi vào trú xứ của ông, cài then lại, và thực hiện một phép thần thông làm

cho lửa tuôn ra từ lỗ khóa và các khe hở nơi then cửa, đốt cháy cỏ khô mà không cháy thượng y. (*S. iv, 290*)

86.- Lại nói, khi ấy này các tỳ kheo, ta hiện thần biến làm cho phạm thiên, tùy tùng cùng quyến thuộc có thể nghe tiếng Ta mà không trông thấy Ta, và sau khi biến mất như vậy Ta nói bài kệ này:

"Ta thấy sự khủng khiếp trong tất cả loại hữu
"Kể cả loại hữu đang tìm đến phi hữu
"Ta không tán thán một loại hữu nào
"Ta không chấp thủ một lạc thú nào trong đó." *(M. i, 330*)

87.- Vị ấy đi ngang qua vách, qua tường,qua núi, không bị trở ngại như đi qua hư không: còn có nghĩa là vượt qua khỏi bên kia bức tường,vách. v.v... và vách chỉ cái vách của một cái nhà, tường (thành) chỉ cái tường bao quanh cái nhà, tu viện, khu làng v.v... Núi là một núi đất hay núi đá. Không chướng ngại là không mắc dính. Như trong hư không là như thể vị ấy đang ở chỗ trống.

88.- Một người muốn đi kiểu đó cần phải đắc thiền về biến xứ hư không và xuất thiền, rồi làm công việc chuẩn bị bằng cách tác ý đến bức vách hay tường hay một ngọn núi nào đó như Tu di và vị ấy nên quyết định: "Hãy hiện ra hư không". Nó trở thành hư không: Nó rỗng ra cho vị ấy nếu muốn đi xuống hay đi lên, nó nứt ra nếu vị ấy muốn đi vào trong đó. Vị ấy đi qua nó và không bị trở ngại.

89.- Nhưng ở đây, trưởng lão *Cùla-Abhaya* nói: "Chư hiền, cần gì phải đắt *kasina* hư không? Một người muốn tạo ra voi, ngựa v.v... có đắc thiền về voi hay ngựa không? Đương nhiên tiêu chuẩn duy nhất là nắm vững tám thiền chứng, và sau khi làm công việc chuẩn bị với bất kỳ *kasina* nào, vị ấy có thể biến ra bất cứ gì vị ấy muốn". Các tỳ kheo bạch: "Bạch đại đức trong kinh chỉ nói đến biến xứ hư không, bởi vậy cần phải nói biến xứ hư không".

90.- Bản kinh như sau: "Vị ấy thông thường là một người đã đạt thiền về biến xứ hư không. Vị ấy tác ý: -qua vách, qua tường, qua núi- Sau khi tác ý vị ấy quyết định với trí: "Hãy có hư không" - Rồi bỗng có khoảng không. Vị ấy đi không chướng ngại qua vách qua tường, qua núi. Giống như người không có thần thông đi không chướng ngại tại nơi nào không có vật chướng ngại hay tường vách. Cũng vậy, người có thần thông này do đạt được tâm tự tại, đi không bị trở ngại qua vách, qua tường, qua núi như đi giữa khoảng không.

91.- Nhưng nếu sau khi quyết định, vị ấy đang đi giữa khoảng trống như vậy mà gặp phải một ngọn núi hay cây dựng lên chắn đường thì làm sau? Vị ấy có cần phải nhập thiền và làm quyết định trở lại chăng? - Không có hại gì trong việc ấy. Vì nhập thiền và quyết định trở lại thì cũng giống như nhận sự hầu hạ trước mặt y chỉ sư (*Vin. i, 58; Vin. ii, 274*) Và bởi vì vị tỳ kheo này đã làm quyết định: "Hãy có khoảng trống" nên chỉ có khoảng trống tại đấy, và do năng lực của quyết định đầu tiên của ông ta, không thể nào có núi hay cây vọt lên, do thời tiết, trong lúc ấy. Tuy nhiên nếu núi hay cây đó đã do một vị có thần thông tạo ra, mà tạo trước, thì thần thông này sẽ được ưu thế, người tạo thần thông sau phải đi phía trên hay phía dưới cái núi ấy.

92.- Vị ấy độn thổ rồi trồi lên khỏi mặt đất:

Một người muốn làm phép này thì phải đắc thiền về biến xứ nước và xuất khỏi thiền ấy, rồi vị ấy nên làm công việc chuẩn bị, quyết định rằng: "Đất tại vùng này hãy biến thành nước". Và vị ấy nên quyết định theo cách đã nói. Đồng thời với quyết định, bao nhiêu diện tích đất như đã định đều hóa thành nước, và chính tại chỗ ấy mà vị ấy lặn xuống và trồi lên.

93.- Sau đây là bản kinh văn: "Vị ấy bình thường đã đắc thiền về biến xứ nước. Vị ấy tác ý đến đất. Sau khi tác ý vị ấy quyết định với trí: "Hãy có nước". Rồi có nước. Vị ấy lặn xuống trồi lên trên mặt đất. Cũng như người thường không có thần thông lặn xuống trồi lên trên nước, vị có thần thông này cũng vậy, nhờ đạt được tâm tự tại, có thể lặn xuống trồi lên khỏi mặt đất như ở trong nước (*Ps. ii, 208*)

94.- Và vị ấy không những lặn xuống trồi lên, mà còn làm bất cứ gì tùy thích, như tắm, uống nước, rửa miệng, rửa dụng cụ tùy thân v.v... Và không những nước mà bất cứ gì vị ấy muốn thuộc về chất lỏng như bơ, dầu, mật hay nước ngọt v.v... đều có thể biến ra được. Khi vị ấy làm công việc chuẩn bị, sau khi tác ý, "Hãy có bao nhiêu thứ này, thứ này", và quyết định nó liền có ra như vị ấy đã định. Nếu vị ấy lấy những thứ ấy bỏ đầy dĩa, thì bơ vẫn là bơ, dầu, v.v... chỉ là dầu, nước chỉ là nước. Nếu vị ấy muốn bị thấm ướt bởi thứ nước ấy, thì vị ấy bị ướt, nếu không muốn, thì không bị ướt. Và chỉ đối với vị ấy mà đất biến thành nước, không phải với người nào khác. Mọi người khác vẫn đi bộ và chạy honda v.v... trên đó v.v... và người ta cày bừa trên đó. Nhưng nếu vị ấy muốn: "Hãy là nước đối với chúng luôn đi". Nó liền biến thành nước đối với mọi người nữa. Khi thời

gian ấn định đã qua, thì tất cả chỗ đất đã biến, ngoại trừ những vũng nước,ao v.v... có sẵn, đều trở lại thành đất như cũ.

95.- Trên nước không bị vỡ ra: chỗ nước người ta lặn xuống bây giờ bị dẫm lên mà không lún thì gọi là không vỡ ra. Một người muốn đi trên nước kiểu đó thì phải đắc thiền về biến xứ đất và xuất thiền. Rồi, vị ấy hãy làm công việc chuẩn bị, quyết định "Nước ở trong các chỗ ấy hãy biến thành đất", và vị ấy phải làm quyết định theo cách mô tả. Đồng thời với quyết định, nước biến thành đất. Vị ấy đi lên trên đó.

96.- Kinh văn như sau: "Vị ấy bình thường là người đã đắc thiền về biến xứ đất. Vị ấy tác ý nước, sau khi tác ý, vị ấy quyết định với trí: "*Hãy có đất* ". Thế là liền có đất. Vị ấy đi trên nước không bị vỡ ra. Giống như người thường không có thần thông đi trên đất không bị vỡ ra, người có thần thông này cũng vậy, do đạt đến tâm tự tại, có thể đi trên nước không bị vỡ ra như ở trên đất". (*Ps. ii, 208*)

97.- Và vị ấy không những chỉ đi mà thôi, còn làm bất cứ uy nghi nào vị ấy muốn. Và không chỉ đất mà thôi, vị ấy có thể biến ra bất cứ chất cứng nào vị ấy muốn, như ngọc, vàng, đá, cây v.v..., vị ấy tác ý đến nó và quyết định, tức thì nó trở nên như vị ấy muốn. Và nước ấy biến thành đất duy chỉ cho một mình vị ấy; nó vẫn là nước đối với người khác. Và cá, rùa, le le, cứ việc bơi lội ở đó tha hồ. Nhưng nếu vị ấy muốn làm cho nó biến thành đất đối với người khác nữa, thì vị ấy có thể làm như vậy. Khi thời gian ấn định đã trôi qua, thì nó trở lại thành nước như cũ.

98.- Ngồi kiết già vị ấy du hành: "Vị ấy đi bằng cách ngồi kiết già. Như con chim có cánh: như con chim được trang bị đôi cánh. Một người muốn làm phép này thì phải đắc thiền về biến xứ đất và xuất thiền. Rồi nếu vị ấy muốn đi bằng cách ngồi xếp bằng, vị ấy phải làm công việc chuẩn bị và quyết định một khoảnh diện tích bằng một chỗ ngồi, để ngồi xếp bằng lên đó, và vị ấy phải làm quyết định như đã mô tả. Nếu vị ấy muốn đi bằng cách nằm, thì hãy định một vùng đất cỡ bằng cái giường. Nếu muốn đi bộ thì vị ấy định một khoảnh đất vừa một con đường và quyết định theo cách đã mô tả: "Hãy có đất". Đồng thời với quyết định, nó biến thành đất.

99. Sau đây là kinh văn: "Ngồi kiết già, vị ấy du hành trong hư không như con chim". Bình thường, vị ấy là người đắc thiền về biến xứ đất. Vị ấy tác ý hư không. Sau khi tác ý vị ấy quyết định với trí: "Hãy có đất". Bèn là có đất. Vị ấy du hành (đi bộ), đứng, ngồi, nằm trong hư không, giữa

trời. Cũng như kẻ bình thường không có thần thông đi đứng, ngồi, nằm ở trên đất, người có thần thông này cũng vậy, nhờ đạt được tâm tự tại, đi đứng, ngồi n?m, giữa hư không, giữa trời". (*Ps .ii, 208*)

100. Và một tỷ kheo muốn du hành trong không, phải là người đã đắc thiên nhãn. Tại sao? Tại vì trên đường có thể có núi, cây, v.v... do thời tiết sinh, hoặc do các loài rồng, *Supannas*, v.v... ganh ghét tạo ra. Vị ấy cần phải thấy được những vật này. Nhưng khi thấy chúng thì phải làm sao? Vị ấy phải nhập thiền căn bản và xuất, và làm việc chuẩn bị như "Hãy có hư không", rồi quyết định.

101. Nhưng trưởng lão *Cula-Abhaya* nói: "Chư hiền, có cần gì phải đắc thiền? Há tâm vị ấy không định tĩnh sẵn hay sao? Do đó, bất cứ khoảnh nào vị ấy đã quyết định 'Hãy có khoảng trống' thì bèn có khoảng trống. Mặc dù trưởng lão nói vậy, vấn đề này vẫn phải được đề cập như đã mô tả dưới thần thông đi không trở ngại xuyên qua vách, qua tường. Hơn nữa vị ấy còn phải là một người đã đắc thiên nhãn vì mục đích đáp xuống tại một chỗ vắng. Vì nếu vị ấy đáp xuống một chỗ công cộng, như ở hồ tắm hay một cổng làng, thì vị ấy bị một đám đông trông thấy. Bởi vậy khi nhìn thấy bằng thiên nhãn, vị ấy nên tránh một nơi không có khoảng trống, nên đáp xuống một khoảng trống.

102. "Với bàn tay, vị ấy sờ chạm mặt trăng, mặt trời, những vật có đại uy lực, đại uy thần như thế", ở đây "uy lực" của mặt trăng, mặt trời cần được hiểu là ở sự kiện chúng du hành trên một độ cao bốn mươi hai ngàn dặm, và "uy thần" của chúng là đồng thời chiếu sáng ba (trong bốn) lục địa. hoặc chúng có uy lực uy thần là vì du hành trên đầu và chiếu sáng như chúng thường làm. Vị ấy chạm, nắm lấy hay đụng phải, tại một chỗ. Sờ: là vuốt khắp mặt, như với một cái gương soi.

103. Thần thông này chỉ thành công nhờ thiền làm căn bản cho thắng trí; ở đây không có sự đắc thiền với một biến xứ nào đặc biệt. Vì *Patisabhidà* nói: "Với bàn tay... có đại uy thần." Ở đây người đắc thần thông này đã đạt đến tâm tự tại: tác ý đến mặt trời, mặt trăng. Sau khi tác ý, vị ấy quyết định với trí: "Nó hãy ở trong tầm tay ta". Và nó ở trong tầm tay. Hoặc đang ngồi hay nằm, vị ấy ấy lấy tay chạm sờ mặt trăng, mặt trời. Như người không có thần thông chạm, sờ một vật gì ở trong tầm tay, người có thần thông này cũng vậy, nhờ đạt đến tâm tự chủ, khi mgồi hay nằm, với bàn tay vị ấy chạm, sờ mặt trời mặt trăng. (*Ps. ii, 208*)

104. Nếu vị ấy muốn đi mà sờ chúng, vị ấy có thể đi và sờ. Nhưng nếu vị ấy muốn sờ chúng trong khi ngồi hay nằm, vị ấy quyết định: "Chúng hãy ở trong tầm tay." Rồi hoặc vị ấy sờ chúng khi chúng rụng trong tầm tay sau khi đã đến do mãnh lực của sự quyết định, như những trái dừa rơi khỏi cuống, hoặc vị ấy sờ bằng cách nới rộng tay ra. Nhưng khi vị ấy n?i rộng tay, thì nới rộng cái bị chấp thủ hay cái không bị chấp thủ? Vị ấy nới rộng cái không bị chấp thủ được hỗ trợ bởi cái bị chấp thủ.

105. Ở đây trưởng lão Tam Tạng *Cùla-Nàga* nói: "Này chư hiền, nhưng tại sao cái bị chấp thủ không trở nên nhỏ lại, hoặc lớn ra được? Khi một tỷ kheo đi ra qua một lỗ khóa, thì có phải cái bị chấp thủ biến thành nhỏ lại không? Và khi vị ấy biến hình lớn ra, thì có phải nó lớn ra như trong trường hợp trưởng lão *Màha- Moggallàna*?

106. Vào thời ấy khi gia chủ *Anàthapindika* (Cấp Cô Độc) đã nghe đức Thế Tôn thuyết pháp, ông ta thỉnh Ngài: "Bạch Thế Tôn, xin mời Thế Tôn đến dùng cơm tại nhà con cùng với 500 tỷ kheo." Rồi ra về. Đức Thế Tôn nhận lời. Khi đêm đã gần mãn, Ngài quán sát mười phương thế giới vào lúc bình minh.Khi ấy Longvương *Nandopananda* hiện ra trong tầm trí giác của Ngài.

107. Đức Thế Tôn quán sát Long vương, nghĩ: "Long vương này đã hiện đến trong tầm trí giác của ta, y có khả năng tu tập không nhỉ?". Rồi Ngài thấy rằng Long vương ấy có tà kiến, không tin tam bảo. Ngài quán sát thêm: "Ai có thể chữa trị cho y thoát ra khỏi ta økiến". Và thấy rằng trưởng lão Mục Kiền Liên có thể làm việc ấy. Rồi sau khi đêm đã gần sáng, sau khi làm vệ sinh, Ngài bảo tôn giả A Nan: "Này A Nan, hãy báo cho 500 tỷ kheo biết ta sắp đi thăm chư thiên".

108. Vào hôm ấy chư thiên có một cuộc tiệc tùng dành cho Long vương *Nandopananda*. Long vương đang ngồi trên một thiên tòa được che lọng trắng, được vây quanh bởi ba loại nhạc công và một đoàn long tùy tùng hầu tiếp Long vương đủ thứ ẩm thực đựng trong chén bát chư thiên. Khi ấy, đức Thế Tôn làm cho Long vương trông thấy Ngài, trong lúc Ngài du hành ngay phía trên cái tàng lọng của Long vương để tiến về cõi trời thứ 33, có 500 tỷ kheo theo hầu.

109. Lúc ấy tà kiến này khởi lên nơi Long vương: "A cái bọn thầy tu trọc đầu kia đang đi vào đi ra cung điện cõi trời 33 ngay trên đầu chúng ta. Ta nhất định không để cho chúng tung bụi bặm từ chân chúng lên đầu chúng ta". Nói rồi Long vương đứng dậy đi đến chân núi Tu di, biến mình

nằm khoanh bảy vòng quanh núi. Y dương cái mồng ra che trên cõi trời Tam thập tam thiên và làm cho mọi sự ở đây trở thành không trông thấy được.

110. Đại đức *Ratthapàla* bạch đức Thế Tôn: "Bạch Thế Tôn, khi đứng chỗ này, trước đây con thường trông thấy núi *Sumeru* và những thành lũy bao quanh, và cõi trời 33, và lâu đài *Vejayanta*, và cái cờ trên lâu đài ấy. Bây giờ, bạch đức Thế Tôn, vì nhân gì, duyên gì, con lại không thấy núi *Sumeru*, cũng không thấy... cái cờ trên lâu đài ấy?" - "Long vương tên *Nandopananda* đang tức giận chúng ta đấy, *Ratthapàla*. Nó đã cuộn mình quanh núi *Sumeru* bảy vòng với thân hình của nó, và đứng đấy che khuất chúng ta với cái mồng của nó, làm cho mọi sự tối đen." - "Bạch Thế Tôn, con sẽ trị nó". Nhưng đức Thế Tôn không cho phép.

111.Cuối cùng, tôn giả *Moggallàna* nói: "Bạch Thế Tôn, con sẽ trị nó". Đức Thế Tôn cho phép, dạy: "Được, trị nó đi *Moggallàna*." Tôn giả bỏ hình ấy và biến thành một Long vương khổng lồ, vây quanh núi Tu di 14 vòng và đưa cái mồng lên trên cái mồng của Long vương kia, ép sát Long vương ấy vào núi Tu di. Long vương tung khói, trưởng lão nói: "Không chỉ có thân ngươi mới có khói, mà thân ta cũng có". Và Tôn giả phun khói. Khói Long vương phun ra, không làm cho tôn giả phiền hà nhưng khói của tôn giả làm cho Long vương rất bực. Rồi Long vương phun lửa. Lửa của Long vương không làm phiền tôn giả, nhưng lửa tôn giả làm cho Long vương buồn bực.

112. Long vương nghĩ: "Hắn đã ép sát ta vào núi *Sumeru* và phun cả khói lẫn lửa". rồi ông ta hỏi: "thưa Ngài, Ngài là ai?" - "Ta là *Moggallàma*, hỡi Nanda".- "Bạch Đại đức, xin Ngài hãy trở lại hình dạng tỷ kheo của Ngài như cũ đi." Tôn giả bỏ hình dạng ấy, đi vào lỗ tai phải của Long vương và đi ra lỗ tai trái, rồi vào lỗ tai trái, ra lỗ tai phải; cũng vậy tôn giả đi vào lỗ mũi phải của Long vương rồi đi ra lỗ mũi trái, vào lỗ mũi trái ra lỗ mũi phải. Rồi khi Long vương mở miệng, tôn giả chui vào trong miệng ấy, và đi bách bộ lên xuống, qua lại trong bụng nó.

113. Đức Thế Tôn dạy: "*Moggallàna, Moggallàna*, hãy coi chừng, con độc long này ghê gớm lắm" Trưởng lão nói: "Bạch Thế Tôn, bốn đạo lộ đưa đến thần thông đã được con tu tập, làm cho sung mãn, làm thành cỗ xe, làm thành căn cứ địa, được an lập, được củng cố, khéo hành trì. Con có the åtrị không những một *Nandopananda*, bạch Thế Tôn, mà một trăm, một ngàn, một trăm ngàn Long vương như *Nandopananda*. "

114. Long vương nghĩ: "Khi hắn vào chỗ đầu tiên, ta không trông thấy. Nhưng bây giờ chờ lúc hắn ra, ta sẽ tóm hắn giữa mấy cái răng nanh của ta mà nhai tuốt". Rồi y nói: "Đại đức ơi, nào đi ra đi. Đừng có tiếp tục quấy nhiễu tôi bằng cái cuộc đi lên đi xuống kinh hành trong bụng tôi như vậy". Vị trưởng lão đi ra và đứng ngoài. Long vương nhận ra ngài, và thổi một trận cuồng phong từ lỗ mũi phà ra. Vị trưởng lão bèn nhập tứ thiền, và trận cuồng phong không thể làm lay động dù chỉ một sợi lông trong thân ngài. Các tỷ kheo khác cũng có thể làm các thần thông từ trước cho đến lúc bấy giờ, nhưng ở điểm này, họ không thể nào nhập định với một phản ứng quá mau lẹ như thế, do đó mà đức Thế Tôn đã không cho phép họ trị Long vương.

115. Long vương nghĩ: "Ta đã không thể lay động dù chỉ một sợi lông trên thân vị tỳ kheo này, với trận cuồng phong từ lỗ mũi ta. Vị ấy là một tỷ kheo có uy lực lớn". Vị trưởng lão từ bỏ hình dạng ấy, và sau khi cải dạng thành một *Supanna*, Ngài đu?i theo Long vương, biểu diễn ngọn cuồng phong của *Supanna*. Long vương biến hình thành một Bà-la-môn trẻ, nói: "Bạch Đại đức, con xin quy y Ngài", và đảnh lễ dưới chân tôn giả. Tôn giả nói: "Này *Nanda*, đức đạo sư đã đến, chúng ta hãy đến nơi Ngài." Như vậy, sau khi hàng phục được Long vương và tước hết nọc độc của nó, tôn giả đưa nó đến trước mặt Đức Thế Tôn.

116. Long vương đảnh lễ Đức Thế tôn và nói: "Bạch Thế tôn con xin quy y Ngài". Đức Thế tôn dạy: "Mong ngươi được an lạc hỡi Long vương". Rồi Ngài đi v?i chúng tỷ kheo tùy tùng, đến nhà *Anàthapindika* (Cấp Cô Độc) hỏi: "Bạch Thế tôn, sao Ngài đến muộn thế". - "Có một trận đấu giữa *Moggallàna* và *Nandopananda*" - "Bạch Thế tôn, ai thắng, ai bại?" - "*Moggallàna* thắng, *Nanda* bị bại". Cấp Cô Độc nói: "Bạch Thế tôn, xin Thế tôn chấp thuận cho con được cúng dường bảy ngày liên tiếp, cho con được mừng trưởng lão suốt bảy ngày". Rồi trong bảy ngày liên tiếp, trưởng giả tiếp đãi trọng thể năm trăm tỷ kheo với Thế tôn dẫn đầu.

117. Vậy, chính ám chỉ đến chuyện này (nới rộng hình dạng) trong lúc hàng phục Long vương mà trên kia có nói "Khi vị ấy làm cho thân lớn, thì có phải nó liền lớn ra như trường hợp trưởng lão Mục Kiền Liên?" Mặc dù điều này được nói đến, các tỷ kheo vẫn nhận xét: "Vị ấy chỉ nới rộng cái không bị chấp thủ" Và chỉ có điều này là đúng ở đây.

118. Và khi vị ấy đã làm điều này, thì không những vị ấy chỉ có chạm sờ mặt trăng, mặt trời, mà nếu muốn vị ấy có thể biến chúng thành cái để

chân, và gác chân lên chúng, hay làm thành cái ghế để ngồi lên, làm thành cái giường để nằm lên, làm thành tấm ván để tựa người lên đấy. Và như một người làm những người khác cũng làm như thế. Vì dù cho có nhiều trăm ngàn tỷ kheo làm như vậy và đều thành công cả, thì những vận hành của vừng nhựt nguyệt vẫn như cũ, cùng với ánh sáng của chúng. Vì cũng như khi một ngàn cái chảo đầy nước, và mặt trăng hiện ra trên cả ngàn cái chảo, thì vận hành của mặt trăng vẫn bình thường, và ánh sáng của nó cũng vậy. Thần thông này cũng thế.

119. Xa cho đến tận Phạm thiên giới: lấy Phạm thiên giới làm giới hạn. Vị ấy thực hiện sự làm chủ thân xác: ở đây, vị ấy tự chủ trong Phạm thiên giới với phương tiện thân xác. Ý nghĩa điều này cần được hiểu theo kinh văn như sau:

"Vị ấy làm chủ thân xác xa cho đến Phạm thiên giới, nếu người có thần thông này, sau khi đã đạt đến tâm tự tại (làm chủ tâm), muốn đi đến Phạm thiên giới, mặc dù xa, vị ấy quyết định về tính cách gần, "nó hãy gần", và nó gần thật. Mặc dù gần vị ấy quyết định là xa "Nó hãy xa". Mặc dù nhiều, vị ấy quyết định là ít, "Hãy có ít", bèn có ít. Mặc dù ít, vị ấy quyết định là nhiều "Hãy có nhiều". Và bèn có nhiều. Với thiên nhãn, vị ấy trông thấy hình dáng (thuộc sắc giới) của Phạm thiên. Với thiên nhĩ, vị ấy nghe tiếng nói của Phạm thiên ấy. Với tha tâm trí, vị ấy biết tâm của Phạm thiên ấy. Nếu người có thần thông này, sau khi đã đạt đến tâm tự tại, muốn đi đến Phạm thiên giới với một cái thân có thể thấy được, vị ấy đạt đến tưởng "lạc" tưởng "nhẹ" (dễ và mau) và đi đến Phạm thiên giới với một thân thấy được. Nếu người có thần thông ấy, sau khi đã đạt được tâm tự tại, muốn đi đến Phạm thiên giới với một thân vô hình (không thấyđược) thì vị ấy chuyển thân cho phù hợp với ý mình. Sau khi đã chuyển thân cho phù hợp với ý, vị ấy đạt đến tưởng lạc và tưởng nhẹ, và đi đến Phạm thiên giới với một thân vô hình. Vị ấy tạo ra một sắc thể thuộc sắc giới ở trước vị Phạm thiên ấy, do ý sanh, với tất cả chân tay, không thiếu một căn nào. Nếu người có thần thông ấy đứng...ngồi...nằm, hóa nhân cũng đứng, ngồi, nằm. Nếu người có thần thông ấy phun khói lửa, giảng nói pháp, nêu một câu hỏi, được hỏi một câu hỏi, trả lời... thì hóa thân cũng phun khói... trả lời câu hỏi. Nếu người có thần thông đứng với Phạm thiên ấy, nói chuyện đàm thoại với Phạm thiên ấy, hóa thân cũng đứng nói chuyện, đàm thoại với Phạm thiên. Bất cứ gì người có thần thông làm, hóa nhân ấy cũng làm y hệt. (*Ps.ii, 809*)

120. Ở đây, "Mặc dù xa, vị ấy quyết định lại g`ần", sau khi xuất khỏi thi`ền căn bản, vị ấy tác ý đến một cõi Phạm thiên hay cõi chư thiên rất xa, và nghĩ "Nó hãy g`ần". Sau khi tác ý và làm việc chuẩn bị, vị ấy lại nhập định và quyết định bằng trí "Nó hãy g`ần lại". Nó trở nên g`ần. Cũng một phương pháp giải thích ấy áp dụng cho những mệnh đ`ềkhác nữa.

121. Ở đây, ai đã làm cho một cái gì xa trở thành g`ần? Chính đức Thế tôn. Vì khi đức Thế tôn đi đến thế giới chư thiên sau khi làm hai phép lạ, Ngài đã làm cho *Yugandhara* và *Simeru* g`ần lại, và từ mặt đất Ngài đặt một chân lên *Yugandhara* và chân kia lên *Sumeru*.

122. Và còn ai khác nữa đã làm được việc ấy? Tôn giả Mục Ki`ền Liên. Vì khi tôn giả đang rời Xá vệ sau khi dùng ngọ xong Ngài đã rút ngắn đám đông dài 12 lý và con đường ba mươi lý dẫn đến đô thị *Sankassa*, và Ngài đến nơi cùng lúc ấy.

123. Lại nữa Trưởng lão *Cùla- Samudda* cũng làm như vậy trên đảo Tích lan, vào một thời đói kém, một buổi sáng nọ có 700 tỷ kheo đến viếng Trưởng lão. Trưởng lão suy nghĩ như sau: "Ở đâu một đoàn tỷ kheo đông nhi`ều có thể đi khất thực?" Ngài thấy không một nơi nào trên đảo Tích-lan có thể khất thực nhưng có thể có một nơi ở bên kia bờ, tại *Pàtaliputta (Patna*) Ngài bảo các tỷ kheo lấy y bát và nói: "Lại đây, chư hi`ền, chúng ta hãy đi khất thực". R`ồi Ngài rút ngắn đất lại và đi đến *Pàtaliputta*. Các tỷ kheo hỏi: "Đô thị này tên là gì, bạch đại đức?". - "Chư hi`ền, nó tên *Pàtaliputta*". "*Pàtaliputta* thì xa lắm, bạch đại đức?". "Chư hi`ền, các vị trưởng lão kinh nghiệm làm cho cái gì xa thành g`ần". "Vậy thì biển ở đâu đại đức?" - "Chư hi`ền, há các ngươi đã không đi qua một dòng nước xanh hay sao?" - "Bạch đại đức, có, nhưng biển thì rộng lớn chứ?" - "Chư hi`ền, những vị trưởng lão có kinh nghiệm có thể làm cho cái gì rộng lớn trở thành nhỏ hẹp".

124. Và trưởng lão *Tissadatta* cũng làm như vậy, khi ông đã đắp thượng y sau khi tắm rửa vào buổi chi`ều và ý nghĩ đi chiêm bái cây Giác ngộ khởi lên nơi ông.

125. Ai đã làm cho cái gì g`ần trở thành xa? Đức Thế tôn. Vì mặc dù *Angulimàla* đang g`ần bên cạnh Thế tôn, Ngài làm cho ông ta cách rất xa (xem *M. ii, 99*).

126. Ai đã làm cho *nhiều thành ít*? Trưởng lão *Maha-Kassapa*. Vào ngày lễ ở Vương xá, có 500 thiếu nữ đang trên đường đi d? hội, và đem theo bánh "mặt trăng" (bánh đa). Chúng trông thấy đức Thế tôn mà không

cho Ngài gì cả. Nhưng trên đường về, chúng gặp trưởng lão. Nghĩ rằng "Ngài là vị trưởng lão của chúng ta" chúng mỗi người lấy một cái bánh đem biếu trưởng lão. Trưởng lão mở bát ra và hóa phép làm cho chúng vào tất cả ở trong đó. Đức Thế tôn đã ngồi xuống trước và đang đợi trưởng lão. Trưởng lão đem chúng đến trước mặt Thế tôn.

127. Trong câu chuyện về trưởng giả *Illisa* (*Jà. i, 348*), thì trưởng lão *Maha-Moggallàna* làm cho *ít thành nhiều*. Và trong câu chuyện *Kàkavaliya* Đức Thế tôn cũng làm vậy. Trưởng lão *Maha-Kassapa*, sau bảy ngày nhập định, đến đứng trước cửa nhà một người nghèo tên *Kàkavaliya* để chứng tỏ lòng chiếu cố đến người nghèo. Vợ ông ta trông thấy trưởng lão, và đổ vào bát ngài thức cháo chua không muối mà bà đã làm sẵn dành cho người chồng. Trưởng lão nhận lấy và đặt trong tay đức Thế tôn, đức Thế tôn quyết định làm cho cháo ấy đủ cho đoàn thể tăng chúng dùng. Những gì được mang đến trong một cái bát trở thành đủ dùng cho tất cả mọi người. Và vào ngày thứ bảy, *Kàkaliya* trở thành một triệu phú.

128. Và không những với trường hợp biến ít thành nhiều, mà bất cứ điều gì người có thần thông mong muốn, như làm cho ngọt thành không ngọt, không ngọt thành ngọt v.v... vị ấy đều có thể thành công. Vì sự việc đã xảy ra như vậy khi trưởng lão *Maha-Amula* thấy nhiều tỷ kheo ngồi ở bên bờ sông Hằng (ở Tích lan) đang ăn cơm trắng, vật duy nhất họ đã có được sau khi đi khất thực, Ngài bèn quyết định "Nước sông Hằng hãy trở thành bơ". Và Ngài ra dấu cho các chú tiểu đến lấy nước sông Hằng để vào bình bát, và đem đến cho chúng tỷ kheo. Tất cả chúng tỷ kheo ăn cơm ấy với bơ ngọt.

129. Với thiên nhãn: vẫn ở đây mà đuổi ánh sáng ra, vị ấy trông thấy sắc tướng của Phạm thiên. Và vẫn ở đây, vị ấy cũng nghe được âm thanh của Phạm thiên, và hiểu ý ông ta.

130. Vị ấy chuyển tâm mình theo thân mình: vị ấy chuyển tâm cho phù hợp với thân xác: lấy tâm của thiền căn bản, để tâm ấy lên thân xác mình, vị ấy làm cho sự vận hành của nó chậm lại cho phù hợp với vận hành của thân xác, vì cái kiểu của thân xác vận hành, thì chậm chạp.

131. Vị ấy đạt đến tưởng lạc và tưởng nhẹ: vị ấy đi đến, nhập, tiếp xúc với tưởng về lạc và tưởng về nhẹ phù hợp với tâm mà đối tượng là thiền căn bản. Và chính tưởng liên hệ đến xả được gọi là "lạc tưởng": vì xả được gọi là lạc bởi nó an lạc. Và chính tưởng ấy cần hiểu cũng được gọi là "tưởng nhẹ", vì nó đã được giải tỏa khỏi những triền cái và các pháp đối

lập với nó khởi đầu bằng tham. Nhưng khi vị ấy đạt đến trạng thái này, thì cả đến thân xác vị ấy cũng trở nên nhẹ như bông. Như vậy, vị ấy đi đến Phạm thiên giới với một thân xác hữu hình nhẹ như một nắm bông gòn bay theo gió.

132. Khi đang đi như vậy, nếu muốn, vị ấy sẽ tạo ra một con đường giữa hư không nhờ biến xứ đất, và đi bộ trên đó. Nếu muốn, vị ấy quyết định với biến xứ hư không rằng "có hư không" và vị ấy đi qua hư không như một nắm bông gòn. Hơn nữa, ước muốn đi là thước đo ở đây. Khi có một ước muốn đi, một người đã làm quyết định ấy trong tâm có thể đi hiện hình thấy rõ, được mang đi bởi mãnh lực của quyết tâm giống như một mủi tên do nhà thiện xạ bắn ra.

133. "Vị ấy chuyển thân mình cho phù hợp với tâm của mình" vị ấy đem thân xác đặt trên tâm. Vị ấy làm cho nó đi nhanh cho phù hợp với vận hành của tâm, vì cái kiểu vận hành của tâm là nhanh.

Vị ấy đạt đến tưởng về lạc và tưởng về nhẹ: vị ấy đạt đến tưởng lạc và tưởng nhẹ phù hợp với tâm thần thông mà đối tượng của nó là cái thân xác. Những gì còn lại cần được hiểu theo cách đã mô tả. Nhưng ở đây chỉ có sự đi của tâm.

134. Khi được hỏi: "Khi vị ấy đi với một thân xác vô hình (không thể thấy) như vậy, thì vị ấy đi vào lúc tâm quyết định khởi lên, hay vào lúc nó trú, hay vào lúc nó diệt?" - Một vị trưởng lão đáp: "Vị ấy đi vào cả ba thời" - "Nhưng chính bản thân vị ấy đi, hay gởi một hóa thân do vị ấy tạo?" - "Vị ấy muốn làm thế nào cũng được cả." Nhưng ở đây, chỉ có sự đi của chính vị ấy là được nói trong bản kinh văn.

135. Do ý sanh: do ý (tâm) sanh, bởi vì nó được tạo bởi tâm ý trong sự quyết định. Không thiếu căn nào: đây là nói đến hình dáng, lỗ mắt, lỗ tai v.v... nhưng không có cảm tính trong một sắc pháp được tạo tác mà thành. "Điều này nên hiểu là hàm ý rằng, cũng không có nam nữ căn hay mạng căn nữa" (*Pm. 398*) Nếu người có thần thông đi lui đi tới, hóa nhân do người ấy tạo cũng đi lui đi tới v.v... tất cả điều này chỉ cho những gì một vị đệ tử Phật tạo ra, nhưng những gì đức Thế tôn biến hóa, thì làm theo những gì Ngài làm, mà cũng làm những việc khác nữa tùy ý thích của Thế tôn.

136. Khi người có thần thông này, trong lúc ở đây, thấy được một sắc pháp bằng thiên nhãn, nghe một âm thanh với thiên nhĩ, biết được tâm (người khác) với tha tâm trí, thì vị ấy không vận năng lực thân xác trong khi làm như vậy. Và khi vị ấy trong lúc vẫn ở nguyên chỗ này, đứng với

Phạm thiên nói chuyện, đàm thoại với Phạm thiên, thì vị ấy không vận năng lực thân xác trong lúc làm như vậy. Và khi vị ấy làm quyết định được mô tả "mặc dù ở xa vị ấy quyết định lại gần", thì vị ấy cũng không vận năng lực thân xác trong khi làm như vậy. Và khi đi đến Phạm thiên giới với một cái thân xác có thể thấy được hay không thể thấy được, vị ấy không cần vận năng lực thân xác khi làm như vậy. Nhưng khi vị ấy bước vào quá trình khởi đầu là "Vị ấy tạo ra một sắc thân trước Phạm thiên ấy: do ý sanh", thì vị ấy vận dụng năng lực thân xác khi làm như vậy. Những gì còn lại được nói ở đây, là với mục đích nêu rõ giai đoạn đi trước giai đoạn vận dụng thân xác. Trước hết đó là (i) thành công do quyết định (đ.45)

137. Sự khác nhau giữa (ii) thành công kể như biến hình và (iii) thành công kể như thân do ý sanh là như sau: (xem đ.22 và 45-6).

(ii) Một người thực hiện một cuộc biến hình, cần phải quyết định về bất cứ gì vị ấy muốn, trong số những vật khởi đầu là sự xuất hiện (tướng) một đứa bé trai, mô tả như sau: "Vị ấy từ bỏ hình dáng bình thường của mình và hiện hình một cậu bé hay một Long vương (rắn), hay một quỷ *Supanna* (loài da xoa có cánh), hay một a-tu-la, hay Đế thích, hay hiện hình một vị thiên thuộc Dục giới, hay hình Phạm thiên, hay hiện hình biển, hình một tảng đá, một con sư tử, một con cọp, một con báo, hay vị ấy bày ra một con voi, một con ngựa, một cỗ xe, hay vị ấy hiện hình một người lính đi bộ, hay hiện ra một cuộc bày binh bố trận". (*Ps. ii, 210*)

138. Và khi vị ấy quyết định, vị ấy nên xuất định từ thiền căn bản của thắng trí và có một trong những vật khởi đầu là biến xứ đất làm đối tượng, và vị ấy nên tác ý đến tướng của mình như là một cậu bé. Sau khi tác ý và làm công việc chuẩn bị xong, vị ấy nên nhập định trở lại rồi xuất định, và nên quyết định rằng: "Ta hãy thành một cậu bé thuộc mẫu người như vậy như vậy". Đồng thời với tâm quyết định, vị ấy biến thành cậu bé, như *Devadatta* đã làm (*Vin. ii, 185*). Đây là phương pháp trong tất cả trường hợp. Nhưng "vị ấy bày ra một con voi" v.v... được nói ở đây có nghia là bày ra một con voi, v.v... ở bên ngoài. Ở đây, thay vì quyết định "Ta hãy biến thành một con voi", vị ấy quyết định: Hãy có một con voi! Cũng tương tự như thế trong trường hợp con ngựa và những gì còn lại.

Đây là thành công kể như sự biến hóa.

139. (iii) Một người muốn tạo thân ý sanh cần phải xuất khỏi định căn bản và trước hết tác ý đến thân xác theo cách đã mô tả rồi quyết định "Nó hãy rỗng ". Nó trở thành rỗng. Rồi vị ấy tác ý đến một thân xác ở bên

trong thân ấy, và sau khi làm việc chuẩn bị theo cách đã nói, vị ấy quyết định, "Hãy có một thân khác bên trong thân này ". Rồi vị ấy kéo cái thân ấy ra như kéo một cây lau ra khỏi vỏ nó, như rút một cây gươm ra khỏi vỏ, như một con rắn lột xác ra khỏi vỏ. Do đó mà nói: "Ở đây, một tỷ kheo tạo ra từ thân này một thân khác có hình sắc, do ý sanh, với đầy đủ tứ chi, không thiếu căn nào. Giống như thế một người người kéo một cây lau ra khỏi vỏ nó, và nghĩ như sau: "Đây là cái vỏ, đây là cây lau, cái vỏ khác,cây lau khác; chính từ cái vỏ mà cây lau được rút ra". (*Ps. ii, 210*) v.v... Và ở đây cũng như cây lau, v.v... là giống với cái vỏ, cũng vậy sắc thân do ý sanh cùng giống với người có thần thông, và ví dụ này được nói lên để chứng minh điều ấy. Đây là thần thông kể như thân ý sanh.

Chương mười hai này, gọi là "Mô tả về thắng trí", trong Thanh Tịnh Đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho những người lành được hoan hỉ.

***

Chương XIII - Thắng Trí - Kết Luận

***

2- Thiên Nhĩ Thông

1. Bây giờ đến lượt mô tả về thiên nhĩ giới. Ở đây và cũng như trường hợp ba loại thắng trí còn lại ý nghĩa của đoạn kinh mở đầu "Với tâm định tĩnh ..." (*D. i, 79*) cần được hiểu theo cách đã nói ở Chương XII từ đoạn 13 trở đi; và trong mỗi trường hợp chúng ta chỉ bàn về cái gì khác biệt mà thôi (Đoạn kinh văn như sau: vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến thiên nhĩ giới. Với thiên nhĩ thuần tịnh siêu nhân, vị ấy nghe cả hai loại âm thanh, âm tnanh chư thiên và âm thanh cõi người, xa và gần. - *D. i, 79*)

2. Ở đây, "với thiên nhĩ giới", thiên nhĩ có nghĩa giống như tai của chư thiên; vì chư thiên có cái cảm tính nhạy bén dùng làm nhĩ giới thuộc chư thiên, cảm tính ấy do nghiệp sinh, mà đây là nghiệp gồm những thiện hành, cảm tính ấy không bị mật, đàm, máu huyết v.v..làm chướng ngại và có thể nhận biết một đối tượng dù cách rất xa bởi vì nó đã giải thoát khỏi cấu uế. Và nhĩ giới này gồm trong sự hiểu biết (hay trí) phát sinh do năng lực tinh tấn tu hành của vị tỷ kheo giống như cảm tính của chư thiên, nên gọi là thiên nhĩ. Lại nữa, nó thuộc chư thiên vì nó có được nhờ tu tập "phạm trú" và vì nó có "phạm trú" làm điểm tựa. Và nó là một "nhĩ giới" (*sota-dhàtu*) theo nghĩa lành (*savana*) và theo nghĩa vô ngã (giới). lại, nó là một "nhĩ giới" vì nó giống như lỗ tai trong sự thi hành nhiệm vụ của tai.

"Thuần tịnh" thiên nhĩ giới ấy hoàn toàn trong sạch, vì không có cấu uế. "Siêu nhân" trong việc nghe các âm thanh, nó vượt xa nhĩ giới của loài người vì vượt quá phạm vi con người.

3. Vị ấy nghe cả hai loại âm thanh. Hai loại đó là gì? Tức là âm thanh của chư thiên và của loài người. điều này được hiểu là bao gồm một phần "Những âm thanh ở xa cũng như âm thanh ở gần": có nghĩa vị ấy nghe những tiếng ở thật xa, ngay cả trong một thế giới khác, và âm thanh ở gần, ngay cả tiếng của những loài chúng sinh ở ngay trong thân của vị ấy. Điều này cần được hiểu là bao quát toàn phần.

4. Nhưng làm thế nào để thiên nhĩ giới này được phát sinh? Vị tỷ kheo phải nhập định của thiền căn bản cho thắng trí rồi xuất định. Rồi với tâm thuộc về định của công việc chuẩn bị, vị ấy cần tác ý trước tiên đến các âm thanh thô ở xa thông thường trong tầm tai nghe được: tiếng sư tử gầm trong rừng sâu v.v... hay tiếng chuông, tiếng trống, tiếng còi, tiếng học bài của các chú tiểu và tiếng các tỷ kheo trẻ đang cao giọng đọc tụng trong tu viện, tiếng nói chuyện thường của họ, như "Cái gì, đại đức?", "Cái gì, hiền giả?" v.v..., tiếng chim hót, tiếng gió thổi, tiếng chân bước, tiếng nước sôi reo, tiếng lá dừa khô dưới nắng, tiếng của kiến v.v... Khởi sự như vậy bằng những âm thanh hoàn toàn thô, vị ấy tuần tự tác ý đến những âm thanh dần dần vi tế. vị ấy phải tác ý đến tướng của âm thanh ở phương đông, phương tây, phương bắc, phương nam, phương trên, phương dưới, phương trung gian phía đông, phương trung gian phía tây, phương trung gian phía bắc và phương trung gian phía nam. Vị ấy cần tác ý đến tướng âm thanh thô và tế.

5. Những âm thanh này là rõ rệt ngay cả đối với thức bình thường của vị ấy; nhưng chúng đặc biệt rõ đối với Tâm trong định ở công việc chuẩn bị (Vị ấy được gọi là đắc thiên nhĩ ngay khi tâm an chỉ vừa sinh khởi, không cần phải làm gì thêm). Khi vị ấy tác ý đến tướng âm thanh như vậy, (nghĩ rằng) "Bây giờ thiên nhĩ giới sắp sinh khởi" ý môn (mind-door-*manadvara*) hướng tâm (*àvajjana*) sinh khởi, lấy một trong những âm thanh này làm đối tượng cho nó khi tâm ấy đã ngưng thì đến bốn hoặc năm tốc hành tâm xảy ra, ba hoặc bốn tâm dẫn đầu thuộc về dục giới và gọi là Chuẩn bị (*parakamma*) cận hành (*access*), thuận thứ (*anuloma*) và chuyển tánh (*gotrabhù*) trong khi tâm thứ tư hoặc thứ năm là tâm an chỉ (*appanà* - absorption consciousness) thuộc tứ thiền, sắc giới.

6. Ở đây, chính cái trí khởi lên cùng cái định an chỉ được gọi là thiên nhĩ giới. Sau khi định an chỉ đã được đạt, thì thiên nhĩ giới đã được chan hòa vào trong cái tai (của trí) ấy. Khi củng cố nó hành giả cần nới rộng tâm nó ra dần bằng cách định giới hạn bằng một ngón tay như sau: "Ta sẽ nghe âm thanh trong lãnh vực này". Rồi hai ngón, bốn ngón, tám ngón, một sãi tay, một *ratana* (bằng 24 độ dài của ngón tay), bên trong của một gian phòng, ra ngoài hành lang tòa nhà, đường đi kinh hành ở xung quanh, vườn của tu viện, khu làng khất thực, cả vùng v.v... cho đến giới hạn của cả thế giới hay xa hơn nữa. Đây là cách hành giả nới rộng tâm thiên nhĩ từng giai đoạn.

7. Một người đã đạt đến thắng trí theo cách đó còn nghe nhờ thắng trí mà không cần phải tái nhập thiền căn bản, nghe bất cứ âm thanh nào đến trong tầm không gian được chạm bởi đối tượng của thiền căn bản. Và trong khi nghe như vậy, dù cho có một tiếng vang dậy những âm thanh của tù và (còi) trống, xập xỏa v.v... vang cho đến Phạm thiên giới, vị ấy vẫn có thể nếu muốn, định rõ từng tiếng như "đây là tiếng loa, đây là tiếng trống".

Giải thích về thiên nhĩ giới đến đây là chấm dứt.

3- Tha Tâm Trí

8. Về sự giải thích về Tha tâm trí, kinh văn như sau: " Vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến tha tâm trí. Với tâm của mình vị ấy đi vào tâm của các chúng sinh khác, của người khác và hiểu chúng như sau: - Tâm có tham, biết là tâm có tham, tâm vô tham, biết là tâm vô tham, tâm vô sân biết là tâm vô sân; tâm có si biết là tâm có si; tâm vô si biết là tâm vô si; tâm chật hẹp biết là tâm chật hẹp; tâm tán loạn biết là tâm tán loạn; tâm đại hành biết là tâm đại hành; tâm không đại hành biết là tâm không đại hành; tâm hữu thượng, biết là tâm hữu thượng; tâm vô thượng biết là tâm vô thượng; tâm định tĩnh, biết là tâm định tĩnh; tâm không định tĩnh biết là tâm không định tĩnh; tâm giải thoát biết là tâm giải thoát; tâm không giải thoát biết là tâm không giải thoát. - (*D. i, 79*). Ở đây, "đi vào" có nghĩa là đi khắp (*pariyàti*): nghĩa là định giới hạn (*paricchindati*). "Của những người khác" cũng nghĩa như câu trước" của những chúng sinh khác" thay đổi vì mục đích giáo hóa và tính cách văn vẻ của sự thuyết trình. (lược)

9. Nhưng trí này được sinh khởi bằng cách nào? Nó được thành công nhờ thiên nhãn, làm công việc chuẩn bị cho nó. Bởi thế, vị tỳ kheo cần phải nới rộng ánh sáng, và cần phải tìm ra tâm người khác bằng cách quan sát với thiên nhãn màu sắc của máu đang hiện diện với trái tim vật lý làm chỗ tựa cho nó. Vì khi một tâm đang câu hữu với hỷ đang hiện diện, thì máu có màu đỏ như trái sung (chín), khi một tâm câu hữu với ưu hiện diện, thì máu có màu hơi đen; khi một tâm câu hữu với tịnh chỉ hiện hành, thì máu trong như dầu mè. Bởi vậy, vị ấy phải tìm ra tâm hành một người bằng cách quan sát màu máu trong trái tim vật lý như "*Chất máu này được phát sinh do hỷ căn, chất này được phát sinh do ưu căn, chất này được phát sinh do xả căn* " và như thế vị ấy làm cho vững chắc tha tâm trí của mình.

10. Chỉ khi nào tha tâm trí của vị ấy được cũng cố như cách trên, vị ấy mới dần dần biết được tâm mình ở sắc giới và vô sắc giới nữa, bằng cách

theo dấu tâm hành này để biết tâm hành khác mà không cần phải xem máu trong tim nữa. Vì luận nói:

"Khi vị ấy muốn biết tâm ở vô sắc giới, thì lấy trái tim vật lý của ai mà quan sát? Có sự thay đổi về màu sắc (vật chất) của ai do các căn sinh ra, mà vị ấy có thể quan sát? Không ai cả. Phạm vi của một người có thần thông chỉ là thế này, bất cứ tâm hành nào mà vị ấy tác ý đến thì vị ấy biết ngay tâm hành ấy theo mười sáu hạng nói trên. Nhưng lối giải thích (bằng cách trái tim vật lý hay nhục đoàn tâm) này là dành cho một người chưa thực hành từ trước.

11. Về tâm có tham v.v... Tám loại tâm câu hữu với tham cần được hiểu là tâm có tham. Những tâm hành thiện và bất định còn lại trong bốn cõi (dục, sắc, vô sắc và siêu thế) là vô tham. Bốn tâm hành nghĩa là hai câu hữu với ưu, một với bất định và một với trạo cử, không được bao gồm ở đây, mặc dù có một số các vị trưởng lão cho rằng có. Chính hai tâm câu hữu với ưu được gọi là "tâm có sân". Và tất cả tâm thiện và bất định trong bốn cõi đều là vô sân. Mười loại bất thiện tâm còn lại không được bao gồm trong này, mặc dù một vài trưởng lão vẫn kể vào. Có si... không si. Ở đây chỉ có hai, nghĩa là tâm câu hữu với bất định và tâm câu hữu với trạo cử, là có si thuần túy (không câu hữu với hai bất thiện căn kia). Nhưng mười hai loại bất thiện tâm đều có thể được hiểu như là có si, vì si có mặt trong tất cả các loại tâm bất thiện. Những tâm còn lại là vô si.

12. "Chật hẹp" là tâm có sự cứng đờ và biếng nhác. "*Tán loạn*" là tâm trạo cử. "*Đại hành*" là tâm thuộc phạm vi sắc và vô sắc giới. Không đại hành là các tâm còn lại. *Có thượng* là tâm thuộc về ba cõi. *Vô thượng là* tâm siêu thế. Có "*định tĩnh*" là tâm đạt định cận hành và định an chỉ. "*Không định tĩnh*" là không đạt cả hai. "*Giải thoát*" là tâm đạt đến một trong năm thứ giải thoát, đó là giải thoát bằng sự *thay thế* pháp đối lập (nhờ quán tuệ - insight), bằng sự *đàn áp* (các chướng ngại pháp) (nhờ định), bằng sự *cắt đoạn* (nhờ đạo lộ), bằng sự *an tịnh* (nhờ quả), bằng sự *từ bỏ* (nhờ Niết Bàn). "*Không giải thoát*" là tâm chưa đạt đến bất cứ giải thoát nào trong năm loại trên.

Bởi vậy, vị Tỷ kheo đã đắc tha tâm trí có thể biết tất cả loại tâm này, nghĩa là tâm có tham, biết là tâm có tham... Tâm không giải thoát biết là tâm không giải thoát.

4 - Túc Mạng Trí

13. Về sự giải thích "Túc mạng trí" kinh văn như sau: "Vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến Túc mạng trí. Vị ấy nhớ đến nhiều đời trước của mình, nghĩa là một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời, ba mươi đời, bốn mươi đời, năm mươi đời, một trăm đời, một ngàn đời, một trăm ngàn đời, nhiều loại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại kiếp và thành kiếp. (Vị ấy nhớ) tại chỗ kia ta có tên như thế, chủng tộc như thế, tướng như thế, ăn đồ ăn như thế, thọ khổ lạc như thế, tuổi thọ như thế. Sau khi chết tại chỗ kia ta được sanh ra tại chỗ nọ, tại đây ta có tên như thế, chủng tộc như thế, tướng như thế, ăn uống như thế, tuổi thọ như thế. Sau khi chết tại chỗ nọ, ta được sanh ra ở đây. Như vậy, vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ cùng với các nét đại cương và chi tiết". (*D. i, 81*) Ở đây, "Túc mạng trí", là cái trí nhớ lại những đời quá khứ. "Đời quá khứ" có nghĩa là ngũ uẩn sống trong những thời trước trong quá khứ. "Sống" trong trường hợp này nghĩa là được sống trọn, được trải qua, được khởi lên và diệt trong dòng tương tục chủ quan của một người. Hoặc, đời sống trong quá khứ, nghĩa là những tâm pháp được sống trong qúa khứ, trong những đời trước của một người, và "sống" trong trường hợp đó có nghĩa là sống trong chỗ trú khách quan được nhận biết và định giới bởi tự tâm, hay bởi tâm người khác. Trong trường hợp nhớ lại các đấng giác ngộ trong quá khứ đã cắt đứt dòng luân hồi, thì chỉ có các đấng Giác ngộ mới làm được (lược).

14. Nhiều: Nhiều loại hay xảy ra nhiều cách. (lược).

15. Có sáu hạng người nhớ đời quá khứ, đó là ngoại đạo, đệ tử thường, đệ tử trẻ xuất sắc, đại đệ tử, Độc giác, Phật.

16. Ở đây, ngoại đạo chỉ nhớ bốn mươi kiếp về trước, không xa hơn. Tại sao? Vì trí tuệ chúng yếu ớt do thiếu sự định giới hạn Tâm và Sắc (xem Ch. XVIII). Những đệ tử thường nhớ cho đến một trăm kiếp, một ngàn kiếp, bởi vì trí tuệ họ mãnh liệt. 80 đệ tử cũng vậy. Nhưng các đại đệ tử nhớ được một vô số kiếp và một trăm ngàn kiếp về trước. Độc giác Phật nhớ được hai vô số kiếp và một trăm ngàn kiếp. Còn với chư Phật thì không có giới hạn nào.

17. Lại nữa, ngoại đạo chỉ nhớ sự tiếp nối của các uẩn, họ không thể nhớ sự chết và kiết sanh, xa lìa sự tiếp nối các uẩn. Họ cũng như những người mù ở chỗ họ không thể đáp xuống bất cứ chỗ nào họ muốn, và đi như những người mù đi không buông rời những chiếc gậy của chúng. Cũng vậy, ngoại đạo nhớ (đời trước) mà không buông bỏ sự tiếp nối các uẩn.

Những đệ tử phàm phu vừa nhớ sự tiếp nối các uẩn, vừa nhớ sự chết và kiết sanh. Cũng vậy với tám mươi đệ tử xuất sắc. Nhưng chư đại đệ tử thì không dính dự gì đến sự tiếp nối các uẩn. Khi họ thấy cái chết của một người thì họ thấy ngay kiết sanh và khi thấy cái chết của một người khác, cũng thấy ngay kiết sanh. Bởi vậy họ chỉ cần theo dõi sự chết và kiết sanh. Cũng vậy với những vị Độc giác.

18. Chư Phật thì trái lại, không cần dính dự đến sự tiếp nối của ngũ uẩn hay theo dõi chết và kiết sanh, vì bất cứ trường hợp nào Ngài chọn lựa trong số nhiều triệu kiếp, hoặc nhiều hơn, hoặc ít hơn, trường hợp ấy liền hiện rõ đối với Ngài. Chư Phật đáp xuống như sư tử bất cứ chỗ nào Ngài muốn, băng qua nhiều triệu kiếp như thể bỏ băng một đoạn văn trong khi đọc và cũng như một mũi tên bắn ra bởi một nhà thiện xạ có tài chẻ tóc, như *Sarabhanga* (*Jà. v, 129*) luôn luôn trúng đích không bị mắc vào cây v.v... trên đường đi, cũng vậy, trí chư Phật không bị kẹt ở những đời trung gian mà nắm ngay lấy bất cứ trường hợp nào cần đến.

19. Trong số những người nhớ được đời quá khứ, thì cái thấy của ngoại đạo như lửa đom đóm, thấy biết của đệ tử phàm phu như ánh sáng đèn cầy, các đệ tử xuất sắc như bó đuốc, của chư đại đệ tử như sao mai, của Độc giác như mặt trăng, và của chư Phật như muôn ngàn tia sáng của mặt trời vào mùa thu quang đãng.

20. Ngoại đạo thấy đời quá khứ như người mù vừa đi vừa gõ với cây gậy. Đệ tử phàm phu thấy kiếp quá khứ như người đi trên cầu một tấm ván, chư đệ tử xuất sắc thấy như người đi trên một cái cầu đi bộ. Đại đệ tử thấy như người đi trên cầu cho xe đi, Độc giác thấy như người đi trên con đường, và chư Phật thấy như người đi trên đại lộ dành cho xe đi.

21. Ở đây, chính muốn nói đến trí túc mạng của các Thanh văn đệ tử. Do đó trên đây nói: "Vị ấy nhớ": Vị ấy theo dõi dấu vết của (đời quá khứ) do sự tiếp nối của các uẩn, hoặc do cái chết và kiết sanh.

22. Một Tỷ kheo mới tập sự muốn nhớ lại đời sống quá khứ theo cách trên, cần phải đi vào độc cư. Khi trở về, sau khi khất thực và ăn xong rồi vị ấy phải nhập tuần tự bốn thiền và xuất đệ tứ thiền căn bản của thắng trí. Rồi vị ấy hướng tâm đến hành vi gần nhất của mình là ngồi xuống (vì mục đích này), kế tiếp đến sự chuẩn bị chỗ ngồi, đến sự đi vào trú xứ, đến sự thu xếp y bát, đến lúc ăn, đến lúc trở về từ khu làng, đến lúc lang thang trong làng, đến lúc vào làng, đến lúc từ tu viện đi ra, đến lúc đảnh lễ điện thờ và cây giác ngộ, đến lúc rửa bát, đến lúc cầm bát lên, đến những việc

làm từ khi cầm bát lên trở về trước cho đến lúc rửa miệng, cho đến những việc làm vào buổi sáng sớm, đến những việc làm ở canh giữa, ở canh đầu, bằng cách ấy, hành giả nên hướng tâm đến tất cả việc làm suốt đêm và ngày theo thứ tự ngược lại.

23. Trong khi chừng ấy là rõ rệt đối với hành giả dù đối với tâm bình thường, nó đặc biệt rõ rệt đối với tâm chuẩn bị. Nhưng nếu có một điều gì không rõ vị ấy phải nhập thiền căn bản, xuất và hướng tâm (tác ý) bằng cách làm ấy, nó trở nên rõ rệt như một cây đèn đã được thắp lên. Và như vậy cũng theo thứ tự ngược lại, hành giả cần hướng tâm đến những việc làm từ ngày thứ hai trở về trước, và ngày thứ ba, thứ tư, thứ năm trong mười ngày, trong nửa tháng và lùi xa cho đến một năm trước.

24. Khi với cách ấy, hành giả hướng tâm cho đến mười năm hai mười năm v.v... trở lùi về cho đến ngày kiết sanh của vị ấy trong đời sống hiện tại, vị ấy nên hướng tâm đến danh sắc sinh ra vào lúc chết trong đời trước, vì một vị Tỷ kheo có trí ngay tức thì có thể bỏ kiết sanh mà lấy đối tượng là danh sắc vào lúc chết.

25. Nhưng danh sắc trong đời trước đã chấm dứt không dư tàn và một danh sắc khác sinh khởi, do đó trường hợp này như thể bị đóng lại trong bóng tối, và thật khó cho một người ít tuệ có thể thấy được nó. Tuy thế vị ấy cũng không nên bỏ dở công việc, nghĩ rằng: "Ta không thể bỏ kiết sanh và lấy danh sắc vào lúc chết làm đối tượng". Trái lại hành giả hãy nhập thiền căn bản nhiều lần, và mỗi lần xuất định hãy tác ý đến trường hợp ấy.

26. Cũng như khi một người có sức mạnh, đẵn một cây to để làm nóc nhọn cái nhà, nhưng không thể đốn với một cái lưỡi rìu đã cùn nhụt vì chặt cành và lá, vậy mà ông ta vẫn không bỏ dở công việc, trái lại đi đến thợ rèn nhờ mài cái rìu rồi trở lại tiếp tục công việc đẵn cây, khi rìu lụt trở lại, lại đi mài và tiếp tục công việc như cũ. Và khi tiếp tục chặt như vậy, cuối cùng cây ngã, vì mỗi lần không phải chặt lại những gì đã bị chặt rồi và những gì chưa bị chặt mỗi lần đứt thêm một ít. Cũng thế khi hành giả xuất thiền căn bản, thay vì hướng tâm đến những gì đã hướng tâm, vị ấy chỉ nên hướng tâm đến kiết sanh, và cuối cùng bỏ kiết sanh, mà làm cho danh sắc sinh ra lúc chết làm đối tượng cho vị ấy. Và ý nghĩa này cũng cần được sáng tỏ bằng ví dụ người đẵn cây và người chẻ tóc.

27. Ở đây trí phát sinh có đối tượng là khoảng thời gian từ lúc ngồi xuống vừa qua cho mục đích này, trở lui về kiết sanh thì không gọi là trí túc mạng, nhưng nó được gọi là trí chuẩn bị "*Parikamma*", vài người gọi

nó là "trí biết quá khứ" *(atìtamsanàna*), nhưng nó không thích hợp với sắc giới.

Tuy nhiên, khi vị Tỷ kheo đã đi trở lùi về quá kiết sanh, thì khởi lên nơi vị ấy "*Ý môn hướng tâm*" có đối tượng là danh sắc đã sinh vào lúc chết. Và khi tâm này đã dừng, tiếp đến có bốn hay năm tốc hành tâm cũng lấy danh sắc kia làm đối tượng. Tốc hành tâm đầu tiên trong đó là tâm chuẩn bị v.v... theo cách đã nói (ở đoạn 5), là thuộc Dục giới. Tốc hành tâm cuối cùng là định an chỉ thuộc tứ thiền, sắc giới. Trí khởi lên nơi vị ấy lúc đó cùng một lượt với tâm này (định này) gọi là "Trí nhớ lại đời trước. Chính là bằng niệm liên hệ với trí ấy mà vị ấy "nhớ đến các đời đã qua, như một đời, hai đời,... với đại cương và chi tiết" *(D. i, 81)*.

28. Ở đây, "một đời" là sự tương tục của các uẩn gồm trong một hiện hữu duy nhất khởi từ kiết sanh đến chết. Với hai đời v.v... cũng vậy.

Nhưng trong trường hợp "nhiều thành kiếp v.v..." cần phải hiểu rằng Hoại kiếp là kiếp giảm và thành kiếp là kiếp tăng.

29. Ở đây, thời thay thế hoại kiếp được bao gồm trong hoại kiếp, và cũng vậy thời thay thế thành kiếp được kể vào thành kiếp. Bởi vậy, nó bao gồm những gì được nói như: "*Này các Tỷ kheo có bốn vô số kiếp. Đó là hoại kiếp cái thay vào hoại kiếp, thành kiếp và thay vào thành kiếp*" *(A. ii, 142* rút gọn).

30. Có ba loại hoại kiếp: Hoại kiếp do nước, do lửa và do gió (*M. i, 28*). Lại có ba giới hạn cho cõi Phạm thiên tên *Abhassara (*Quang âm), cõi *Subhakinha* (Thiểu tịnh) và cõi Phạm thiên *Vehapphala* (Quảng quả). Khi kiếp hoại do lửa, tất cả những gì ở dưới cõi trời Quang âm đều bị thiêu hủy. Khi kiếp hoại do nước tất cả những gì ở dưới cõi Thiểu tịnh đều bị nước làm cho tan rã. Khi kiếp hoại bởi gió, tất cả đều bị gió tàn phá cho đến coi trời Quảng quả.

31. Về phạm vi rộng lớn, thì luôn luôn có một trong ba cõi Phật bị tiêu hủy. Vì cõi Phật có ba loại: Phạm vi sanh xứ, phạm vi thẩm quyền và phạm vi trí Ngài biết đến. Ở đây phạm vi sanh xứ được giới hạn bởi mười ngàn thế giới hệ rung động vào ngày Đấng Toàn giác thọ kiết sanh. v.v... Phạm vi thẩm quyền được giới hạn bởi một trăm ngàn triệu thế giới hệ ở đấy những hộ trì (*Paritta, safeguards*) sau đây có hiệu lực: *Ratana Sutta (Sn. 39), Khandhaparitta (Vin. ii, 09)*, *Dhajagga (S. i,218)*, *Anàtiya Paritta* (*D. iii, 194)* và *Moraparitta (Jà. ii, 33)*. Phạm vi mà trí Ngài biết đến thì vô biên, vô lượng. Kinh nói:"Xa cho đến chừng nào Ngài muốn" *(A. i, 228)*

Đấng toàn giác biết bất cứ việc gì bất cứ ở đâu Ngài muốn biết. Vậy một trong ba cõi Phật này, đó là cõi thẩm quyền, bị tiêu hủy. Nhưng khi cõi này bị tiêu hủy, thì cõi sanh xứ cũng tiêu. Và chuyện ấy xảy đến đồng thời, và khi thế giới ấy được tái lập cũng thành lập đồng thời.

32. Bây giờ, nên hiểu rằng sự tiêu hủy và tái lập xảy ra như sau: Vào thời kiếp hoại do lửa, trước hết một đám mây lớn báo hiệu kiếp hoại nổi lên, và có một trận mưa lớn nổi lên khắp một trăm triệu thế giới hệ. Người ta thích thú đem ra tất cả hạt giống để gieo. Nhưng khi mầm lên vừa tầm cho bò gặm, thì không còn một hạt mưa nào rơi xuống nữa, và từ đó trở đi mưa bị tắt luôn. Đây là điều Thế Tôn muốn nói khi Ngài dạy: "Này các Tỳ kheo, có một thời xảy đến trong nhiều năm, nhiều trăm năm, nhiều ngàn năm, nhiều trăm ngàn năm trời không có mưa" *(A. iv, 100)* những chúng sinh sống nhờ hoa trái cũng vậy.

33. Khi một thời gian dài trải qua như vậy, nước cạn khô, chỗ này, chỗ kia cá rùa chết và được tái sinh ở cõi trời Đại Phạm, những chúng sinh ở địa ngục cũng vậy. Một số người cho rằng những chúng sinh thường trú ở địa ngục chết ngay ở đấy cùng lúc mặt trời thứ 7 mọc lên.

Bây giờ vấn đề là không có chuyện tái sinh ở cõi Phạm thiên, và một số chúng sanh vì bị ám ảnh bởi sự thiếu ăn nên không thể đắc thiền được, làm sao chúng tái sinh ở đấy? Chính là nhờ phương tiện thiền đã đắc ở Dục giới.

34. Vì khi chư thiên ở Dục giới gọi là thế giới chủ (*loka - byuha*) biết được rằng vào cuối một trăm ngàn năm sẽ xuất hiện một kiếp tai, thì chư thiên này du hành khắp chốn có người lai vãng, đầu trần tóc tai rũ rượi, mặt mày thê thảm, tay quẹt nước mắt, y phục lôi thôi, đi thông báo như sau: *"Thưa bà con cô bác, cuối thời gian một trăm ngàn năm từ đây sẽ sinh khởi một kiếp tai. Thế giới này sẽ bị tiêu hủy. Ngay cả đại dương cũng sẽ khô cạn. Trái đất lớn này, kể cả Tu di sơn vương cũng bị tiêu hủy. Sự tiêu hủy thế giới sẽ lan đến cõi Phạm thiên. Bà con hãy tu tập từ tâm, hãy tu tập bi, hỷ, xả, hỡi quí vị. Hãy săn sóc cha, săn sóc mẹ các người. Hãy kính trọng các bậc tôn trưởng các người"*.

35. Khi loài người và tiên trên đất (địa tiên) nghe những lời ấy, phần lớn đều tràn ngập một ý thức khẩn trương. Họ đâm ra tử tế với nhau và làm công đức với từ, bi, hỷ, xả v.v... và nhờ vậy được tái sinh ở thiên giới. Tại đây họ ăn đồ ăn chư thiên, và làm công việc chuẩn bị về *Kasina*, hư không và đắc thiền. Tuy nhiên lại có những người được tái sinh ở cõi trời

Dục giới nhờ nghiệp thọ sanh báo. Vì không có một chúng sinh nào trong vòng luân hồi mà không có nghiệp phải thọ sanh báo (nghiệp phải thọ quả vào đời sau). Những người này cũng đắc thiền theo cách ấy. Tất cả, cuối cùng đều tái sinh ở Phạm thiên giới nhờ đắc thiền trong một cõi dục giới theo cách ấy.

36. Tuy nhiên cuối thời gian dài sau khi cạn hết nước mưa một mặt trời thứ hai xuất hiện. Và điều này được Đức Thế tôn mô tả như sau: "Này các Tỳ kheo, có một thời đến khi mà..." *(A. iv, 100)*, và kinh *Sattasuriya* cần được trích trọn vẹn. Bấy giờ khi sự việc ấy xảy đến, không còn phân biệt được ngày với đêm được nữa. Khi một mặt trời này lặng, thì một mặt trời khác xuất hiện. Thế giới bị thiêu đốt không ngừng bởi những mặt trời. Nhưng không có thần mặt trời trong mặt trời hoại kiếp như trong mặt trời thường. Khi mặt trời thường hiện diện thì những đám mây mang sấm chớp và những luồng hơi có hình đuôi ngựa (?) đi qua bầu trời, còn khi mặt trời kiếp hoại hiện diện, thì bầu trời trắng bạc như cái gương soi, không mây và không hơi. Khởi đầu là những sông nhỏ, nước trong các dòng sông dần dần khô cạn, trừ năm sông lớn (*sông Hằng, Jumma-Yamunà, Sarabha, Sarassatì và Mahì*).

37. Sau đó, vào cuối một thời gian dài, một mặt trời thứ ba xuất hiện, và khi nó xuất hiện thì những con sông lớn cũng khô cạn luôn.

38. Vào cuối một thời gian dài sau đó, một mặt trời thứ tư xuất hiện. Khi nó xuất hiện, bảy hồ lớn ở Hy mã lạp sơn (*Himalaya*), nguồn của những con sông lớn, cạn khô: Đó là hồ *Sihapapàta, Hamsapàtana, Kannamudaka, Rathakàra, Anotatta, Chaddanta, Kunàla*.

39. Sau đó, vào cuối một thời gian dài, một mặt trời thứ năm xuất hiện, và khi nó xuất hiện thì cuối cùng trong biển lớn không đủ nước để thấm ướt một đầu ngón tay.

40. Sau đó, vào cuối một thời gian dài, một mặt trời thứ sáu xuất hiện, và khi nó xuất hiện, thì toàn thể thế giới toàn là hơi nóng, tất cả sự ẩm thấp đã bốc hơi. Và một trăm ngàn triệu thế giới hệ đều như thế giới hệ này.

41. Sau đó vào cuối một thời gian dài, một mặt trời thứ bảy xuất hiện, và khi nó xuất hiện, thì thế giới này cùng với một trăm ngàn triệu thế giới hệ khác bốc lửa. Ngay cả núi Tu di cao hơn một trăm lý cũng sụp đổ và biến vào hư không. Hỏa hoạn bốc cao tới cõi trời Tứ thiên vương. Khi nó đã thiêu hủy tất cả cung điện vàng son và pha lê ở đấy, nó lại xâm lăng cõi

tam thập tam thiên. Và cứ như thế lửa bốc lên đến cõi sơ thiền. Khi nó đã thiêu hủy tất cả ba cõi trời Phạm thiên ở dưới, lửa dừng lại ở Quang âm thiên. *Chừng nào còn có một hữu vi pháp hiện hữu dù chỉ bằng một vi trần, lửa vẫn không tắt, nó chỉ tắt khi tất cả các pháp hữu vi đã thiêu hủy hết*. Và cũng như ngọn lửa đốt dầu và bơ, nó không để lại tro tàn.

42. Bây giờ khoảng không ở thượng tầng và hạ tầng đều ở trong một màn đêm u ám bao la. Rồi vào cuối một thời gian dài một đám mây lớn xuất hiện và lúc bầu trời mưa lất phất, rồi dần dần mưa càng lớn, như cọng sen, như cây roi, như cái chày, như những thân dừa, càng ngày càng tăng. Và cứ thế nó trút xuống trên tất cả những vùng đã bị thiêu hủy trong một trăm ngàn triệu thế giới hệ cho đến khi chúng biến mất. Rồi những sức gió ở dưới và xung quanh nước ấy nâng lên, làm cho nước thành một khối, và bao lấy nước, như hạt nước trên lá sen. Làm thế nào gió kết tụ lại từng đống nước khổng lồ như thế? Bằng cách tạo ra khoảng trống, vì gió tạo những khoảng trống chỗ này chỗ kia.

43. Bị ép lại bởi sức gió như vậy, bị kết tụ lại, rút nhỏ lại, nước dần dần hạ xuống. Khi nó xuống thì cõi Phạm thiên thấp nhất tái xuất hiện ở chỗ cũ của nó, những thế giới chư thiên tái xuất hiện như những chỗ bốn cõi ở thượng tầng thuộc Dục giới. Nhưng khi nó đã xuống đến mực đất lúc trước, thì có những sức gió mạnh nổi lên ngăn nước lại và làm cho nó cố định, như nước trong bình khi lỗ thoát nước đã bị bịt lại. Khi nước mát đã được ngấm hết thì đất đầu tiên xuất hiện trên đó. Nó có màu mùi và vị như lớp ván trên mặt nồi cơm vừa cạn.

44. Rồi những chúng sinh được tái sinh đầu tiên trong cõi Phạm thiên thuộc Quang âm thiên, bây giờ rơi từ cõi trời ấy xuống do thọ mạng đã tận, và công đức đã hết, và sinh lại tại chỗ này. Chúng đều tự phát quang và du hành trong hư không. Khi ăn vào chất đất nguyên thủy đó, như được nói trong kinh *Aggamma Sutta* (*D. iii, 85*), chúng bị tham chinh phục, và lo toan vo đất thành từng miếng để ăn. Rồi ánh sáng của chúng tan biến, và trời tối tăm lại. Chúng hoảng sợ khi thấy bóng tối.

45. Rồi để hết sợ và thêm can đảm cho chúng, mặt trời xuất hiện trọn năm mươi lý bề ngang. Chúng thích thú khi thấy mặt trời, nghĩ: "Mặt trời đã xuất hiện để làm cho chúng ta bớt sợ hãi và đem lại can đảm cho ta" (*Sùrabhàva*). Vậy hãy gọi nó là *Suriya*, mặt trời. Do đó chúng đặt tên cho nó là mặt trời. Khi mặt trời đã cho ánh sáng như vậy suốt một ngày xong, nó lặn mất. Chúng lại đâm sợ hãi như cũ, vì nghĩ "chúng ta đã mất ánh

sáng chúng ta vừa được", và nghĩ thật tốt lành thay nếu chúng ta lại có ánh sáng khác.

46. Như thể biết được ý nghĩ của chúng, mặt trăng xuất hiện bốn mươi chín lý bề ngang. Khi trông thấy nó chúng càng vui thích hơn, và nói: "Nó đã xuất hiện, dường như biết được ước muốn của chúng ta (*chanda*), vậy hãy gọi nó là *Chanda*, mặt trăng. Bởi thế chúng đặt cho nó cái tên là *canda*, mặt trăng.

47. Sau khi mặt trời, mặt trăng xuất hiện như vậy, những tinh tú xuất hiện trong bầu trời. Từ đó ngày và đêm được biết đến, và dần dần, tháng, nửa tháng, mùa và năm.

48. Vào ngày mặt trăng và mặt trời xuất hiện, núi Tu di, núi của quả đất và dãy *Himalaya* cũng xuất hiện. Và chúng xuất hiện vào đúng ngày rằm tháng *Phagguna* (tháng ba dương lịch), không trước không sau. Như thế nào? Cũng như, khi ngũ cốc và bọt sủi lên, thì đồng lúa, có chỗ cao, chỗ hổng, chỗ bằng, cũng thế có núi tại những chỗ nhô cao, biển ở những chỗ lõm xuống, và đất liền (đảo) tại những chỗ bằng.

49. Rồi, khi những chúng sinh sử dụng chất đất đầu tiên ấy, dần dần một số trở nên đẹp đẽ, một số xấu xí. Người đẹp khinh bỉ người xấu. Do sự khinh bỉ ấy, đất tinh túy kia tan mất và từ đất thường mọc lên một thứ cỏ. Rồi cỏ ấy cũng biến mất như thế, và cây leo *badàlata* xuất hiện. Cây này cũng tan biến như thế, và lúa không cám không trấu, chín không cần cày cấy, xuất hiện, cho một thứ gạo thơm ngọt sạch sẽ.

50. Rồi những dụng cụ để chứa xuất hiện, chúng để gạo vào những chỗ chứa, đặt trên những tảng đá. Một ngọn lửa nổi lên tự nhiên và nấu gạo ấy. Cơm chín trông như bông lài. Nó không cần nước tương hay cari vào, vì nó có bất cứ vị gì mà chúng thích nếm.

51. Vừa khi chúng ăn thứ đồ ăn thô ấy, nước tiểu và phân xuất hiện trong chúng. Đoạn những lỗ như vết thương toét ra nơi thân chúng, để cho những thứ này tuôn ra. Nam căn xuất hiện nơi những người đàn ông, và nữ căn xuất hiện nơi những người đàn bà. Rồi đàn bà trầm tư về đàn ông, đàn ông trầm tư về đàn bà trong thời gian dài. Do khoảng thời gian dài trầm tư này cơn sốt nhục dục sinh khởi. Sau đó chúng hành dâm dục.

52. Vì sự làm bậy công khai ấy chúng bị những người có trí chỉ trích và trừng phạt, và bởi thế chúng xây nhà với mục đích che đậy những việc xấu. Khi chúng sống trong nhà, cuối cùng chúng đồng ý với những bọn làm biếng, cất chứa đồ ăn. Vừa khi chúng làm chuyện này thì lúa trở nên

bị bao bọc bởi cám đỏ và vỏ trấu, và cũng không tự mọc lên như trước tại những nơi chúng đã được gặt hái. Chúng tụ họp để phàn nàn về sự kiện ấy. "Sự xấu ác chắc chắn đã xuất hiện giữa các chúng sinh, vì ngày xưa chúng ta vốn là do tâm tạo..." *(D. iii,90)* và tất cả điều này cần được trích dẫn đầy đủ theo như mô tả trong kinh *Aggamma*.

53. Sau đó, chúng dựng lên những ranh giới. Rồi có chúng sinh khởi sự lấy phần đã dành cho người khác. Nó bị chỉ trích hai lần đến lần thứ ba người ta đi đến những cú đấm, nắm tay, cục đất, gậy v.v... Khi sự ăn cắp, chỉ trích, nói láo, cầm đến gậy gộc v.v... đã ra đời theo kiểu ấy, chúng bèn hội nhau lại nghĩ: "Hay chúng ta hãy chọn ra một người để khiển trách kẻ nào đáng khiển trách, chỉ trích kẻ nào đáng chỉ trích, đuổi ra kẻ nào đáng đuổi, và cung cấp cho người ấy một phần gạo? *(D. iii, 92)*

54. Khi người ta đã đi đến một thỏa ước theo cách ấy vào thời kiếp này, đầu tiên là chính đức Thế Tôn, khi đó là một Bồtát (một chúng sinh chắc chắn sẽ giác ngộ) là người đẹp trai nhất, lịch sự nhất, đáng tôn trọng nhất một người thông minh và có thể thực hiện nỗ lực của sự tự chế. Chúng đến gần Ngài và hỏi Ngài và tuyển chọn Ngài. Vì Ngài được công nhận *(sammata)* bởi đa số (*mahà - jana*: đại chúng) nên Ngài được gọi là *Mahà - Sammata*. Vì Ngài là của của điền thổ *(khetta)*. Ngài được gọi là *Khettiya* (Sát đế lợi) tức thuộc giai cấp chiến sĩ cao quý. Vì Ngài đem lại lợi ích cho người một cách chính trực và công bằng, Ngài được gọi là một vị vua *(ràjà)*. Đây là lý do Ngài được biết đến bằng những tên ấy. Vì chính Bồtát là người đầu tiên lưu tâm trong bất cứ cuộc canh tân nào tuyệt diệu trên thế giới. Bởi vậy sau khi giai cấp Sát đế ly đã được thiết lập bằng cách tôn Bồtát lên đầu theo cách đó, thì những Bà-la-môn và những giai cấp khác được thành lập tuần tự theo sau.

55. Ở đây, thời gian từ khi đám mây lớn báo hiệu kiếp hoại cho đến khi ngưng lửa là một vô số kiếp, và đó là hoại kiếp. Thời gian từ khi ngưng lửa của hoại kiếp, đến khi đám mây lớn của phục sinh đổ mưa xuống trên một trăm ngàn triệu thế giới hệ, là một vô số kiếp thứ hai, và đây gọi là "cái tiếp theo của hoại kiếp". Thời gian từ khi đám mây lớn phục sinh cho đến khi mặt trời mặt trăng xuất hiện là vô số kiếp thứ ba, và đó gọi là "thành kiếp". Thời gian khi mặt trời mặt trăng xuất hiện cho đến khi tái xuất đám mây lớn báo hiệu kiếp hoại là vô số kiếp thứ tư, và đó gọi là tiếp theo kiếp thành. Bốn vô số kiếp này làm thành một đại kiếp. Đây trước hết là nói sự tiêu hủy bởi lửa và sự phục sinh cần được hiểu như thế nào.

56. Thời kiếp hoại do nước cũng cần được giải thích tương tự khởi đầu là "Trước tiên một đám mây lớn xuất hiện báo trước thời kiếp hoại..." (đ. 32)

57. Tuy nhiên có sự khác nhau này. Trong trường hợp đầu, một mặt trời thứ hai xuất hiện, còn ở trường hợp này một đám mây lớn của nước nâng địa cầu xuất hiện. Lúc đầu trời mưa nhẹ, nhưng cơn mưa tuần tự lớn dần thành thác lũ trút xuống trăm ngàn triệu thế giới hệ. Vừa khi những cơn mưa này chạm tới nước đỡ qủa địa cầu, thì đất, núi v.v...tan ra, và tất cả xung quanh nước đầu được nâng lên bởi gió. Nước dâng lên chiếm hữu mọi sự từ mặt đất đến cõi nhị thiền. Khi nước đã làm tan rã cả ba cõi Phạm thiên xong, nước dừng lại ở cõi Biến tịnh thiên... Bao lâu, còn một pháp hữu vi nào tồn tại, dù bằng mảy bụi, thì nước vẫn không hạ xuống, nhưng nó thình lình hạ và biến mất khi tất cả hữu vi pháp đầu đã bị nước cuốn đi. Tất cả mọi sự khởi từ "thượng tầng và hạ tầng không gian đều bao bọc trong một màn đêm u ám bao la..." (đ.41) đều giống như đã nói, trừ chỗ ở đây, thế giới khởi đầu tái xuất hiện với Quang âm thiên giới, và những chúng sinh rơi từ cõi Biến tịnh thiên được tái sinh tại những nơi bắt đầu Quang âm thiên giới.

58. Ở đây, thời gian bắt đầu có đám mây lớn báo hiệu kiếp hoại cho đến khi nhưng nước lũ của hoại kiếp, là một vô số kiếp. Thời gian từ khi nước lũ ngưng cho đến lúc có đám mây lớn báo hiệu phục sinh, là một vô số kiếp thứ hai. Thời gian từ khi đám mây phục sinh... Bốn vô số kiếp này làm thành một đại kiếp. Đây là nói kiếp hoại bởi nước và sự phục sinh cần được hiểu như thế nào.

59. Thời kiếp hoại bởi gió cũng cần được hiểu như cách đã nói, khởi từ "trước hết, một đám mây lớn báo hiệu kiếp hoại..." (đ. 32)

60. Nhưng có điểm khác nhau này. Trong khi ở trường hợp đầu có một mặt trời thứ hai, ở đây lại có một trận gió nổi lên để phá hoại thời kiếp. Trước tiên nó dỡ hổng lên những ống khói (*? flue*) thô, ống khói nhỏ, rồi cát mịn, cát thô, sỏi đá v.v... tuần tự cho đến khi nó dỡ hổng lên những tảng đá to như những cái giá đỡ quan tài, và những cây lớn đứng ngả nghiêng. Chúng bị quét thẳng từ đất tung lên trời và thay vì lại rơi xuống, chúng vỡ ra từng mảnh và chấm dứt hiện hữu.

61. Rồi cuối cùng gió nổi lên từ dưới quả đất lớn và lật ngược quả đất lại, ném nó vào hư không. Đất vỡ ra từng mảnh hàng trăm ký, hai, ba, bốn, năm trăm lý, và chúng bị tung lên hư không, tại đó chúng tan rã và chấm

dứt. Những ngọn núi của quả đất và núi Tu di bị văng tung lên hư không, ở đấy chúng va chạm nhau cho đến khi vỡ tan thành bụi và biến mất. Cứ thế gió phá hủy những cung điện xây trên đất và trên hư không, phá hủy sáu cõi trời ở Dục giới, và một trăm ngàn triệu thế giới hệ. Rồi địa cầu chạm nhau với địa cầu, núi Hy ma chạm nhau với Hy ma, Tu di với Tu di, cho đến khi chúng bị vỡ tan tành và biến mất.

62. Gió chiếm hữu mọi sự từ đất cho đến cõi thiền thứ ba. Tại đấy, sau khi phá hủy ba Phạm giới, nó ngừng lại ở Quảng quả thiên. Khi nó đã phá hủy tất cả pháp hữu vi với cách ấy nó cũng kiệt sức luôn. Rồi mọi sự xảy ra như đã tả ở trên "Thượng tầng cũng như hạ tầng không khí đều bao trùm trong một bóng tối bao la..." (đ. 41). Nhưng ở đây thế giới bắt đầu xuất hiện ở cõi Biến tịnh thiên. Và chúng sinh sa đọa ở cõi quảng quả thiên được tái sinh tại những nơi khởi đầu bằng cõi Biến tịnh thiên.

63. Ở đây, giai đoạn từ lúc đám mây lớn báo hiệu kiếp hoại cho đến khi ngọn gió thời kiếp hoại chấm dứt là một vô số kiếp. Thời gian từ khi gió ngưng đến khi đám mây lớn báo hiệu phục sinh là một vô số kiếp thứ hai... Bốn vô số kiếp này làm thành một đại kiếp. Đây là cách kiếp hoại bởi gió và sự phục sinh cần được hiểu.

64. Vì lý do nào có kiếp hoại theo kiểu đó? Ba bất thiện là lý do. Khi bất cứ căn nào trong ba bất thiện căn này nổi bật thì thế giới bị tiêu hủy theo cách đó. Khi *tham* nổi bật thế giới bị hoại bởi lửa. Khi *sân* nổi bật thế giới bị hoại bởi nước - mặc dù có người nói rằng thế giới hoại vì lửa khi sân nổi bật, và vì nước khi tham nổi bật - Và khi si nổi bật, thì nó bị hoại bởi gió.

65. Mặc dù nó đã bị tiêu hủy như vậy, nó còn bị tiêu hủy đến bảy lần liên tiếp bằng lửa và tám lần bởi nước, rồi lại bảy lần lửa, tám lần nước khác, và sau khi nó đã bị tiêu hủy bảy lần bởi nước đến vòng thứ tám, nó lại bị bảy lần tiêu hủy vì lửa. Như thế đến sáu mươi ba đại kiếp trôi qua. Và bây giờ gió thừa cơ chiếm đoạt phiên phá hủy của nước, và trong khi tiêu hủy thế giới, nó làm cho cõi Biến tịnh thiên tan tành, nơi mà đời sống thọ đến sáu mươi bốn đại kiếp.

66. Bây giờ, khi một Tỳ kheo có thể nhớ đến những đại kiếp như nhớ đời trước của mình, thì về những đại kiếp như thế, vị ấy nhớ nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại kiếp và thành kiếp. Nhớ như thế nào? Như "Ở, tại đấy ta...".

"Tại đấy, ta": Trong hoại kiếp đó, ta ở trong loài hữu nào, thời đại nào, sanh thú nào, v.v...

67. Tên như vậy: Là tên gọi thông thường. Chủng tộc như vậy: Là họ của tộc. Nếu vị ấy muốn nhớ tướng mạo của mình vào lúc ấy, hoặc đời sống của mình lúc ấy gian nan hay nhàn nhã, khổ nhiều hay vui nhiều, thọ mạng dài hay ngắn, vị ấy cũng có thể nhớ được. Bởi vậy kinh nói: "Với tướng như vậy... thọ mạng như vậy".

68. Ở đây, tướng như vậy có nghĩa là trắng hay đen. Đồ ăn như vậy: ăn cơm trắng với thịt làm thức ăn, hay lấy trái cây do gió làm rụng mà ăn. "*Thọ khổ lạc như vậy*" có đủ kinh nghiệm đủ màu sắc về thân lạc khổ và tâm lạc khổ được kể là thuộc thế gian hay không thuộc thế gian v.v... "*Thọ mạng như vậy*": Với thọ mạng là một trăm năm hay thọ mạng tám mươi bốn ngàn đại kiếp.

69. *Và sau khi chết tại đây, ta tái sinh ở chỗ khác*: Sau khi chết từ cõi ấy, thời đại ấy, sanh thú ấy, thức thú ấy (station - consciousness, *vinnànatthiti*), hữu tình cư *(sattàvàsa)* ấy hay bộ loại hữu tình ấy.

70. Lại nữa, câu "Tại đây ta có..." ám chỉ sự nhớ lại của một người có thể nhớ lại một thời điểm lùi xa bao nhiêu cũng được, và câu "*Ta chết tại chỗ ấy*" là nói đến sự quay trí nhớ trở về như cũ (lược)

71. "Với những nét đại cương và chi tiết": Chi tiết, là như tên và dòng họ, đại cương như màu da v.v... (lược).

Sự giải thích về *Trí túc mạng* đến đây là xong.

***

5 - Thiên Nhãn Trí :Biết Về Sống Và Chết Của Hữu Tình.

72. Về sự giải thích trí biết sự sống chết của chúng sinh, kinh văn như sau: "Vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến trí biết về sự chết và tái sinh của chúng sinh. Với thiên nhân thuần tịnh siêu nhân, vị ấy thấy chúng sinh chết và sinh trở lại, chịu số phận hạ liệt hay cao sang đẹp hay xấu, hạnh phúc hay bất hạnh, vị ấy hiểu biết hữu tình đi theo hạnh nghiệp của chúng: Những tôn giả chúng sinh này tạo ác nghiệp về thân, về lời và về ý, phỉ báng các bậc thánh, có tà kiến, tạo những nghiệp theo tà kiến, sau khi thân hoại mạng chung, đã sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Còn những tôn giả chúng sinh này, tạo những thiện nghiệp về thân, về lời và về ý, không phỉ báng các bậc thánh, có chánh kiến, tạo những nghiệp theo chánh kiến, sau khi thân hoại mạng chung đã sanh vào một thiện thú, thiên giới. Như vậy với thiên nhãn thuần tịnh siêu nhân, vị ấy thấy chúng sanh chết

và tái sinh, người hạ liệt kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của chúng". (*D. i, 82*). Ở đây "Trí biết về sự chết và tái sinh": Cutùpatàtanànànàya: Nghĩa là, cái loại trí mà nhờ đó sự chết và tái sinh của chúng sinh được biết đến: Nghĩa là trí của thiên nhãn. Vị ấy dẫn tâm hương tâm: vừa dẫn tâm chuẩn bị và hướng tâm chuẩn bị (định chuẩn bị). "Vị ấy" là Tỳ kheo làm công việc hướng tâm dẫn tâm đó.

73. *Thiên nhãn*: Vì nó giống như chư thiên, vì chư thiên có thiên nhãn là cảm tính bén nhạy được phát sinh do thiện hành và không bị chướng ngại vì đàm, mật máu huyết v.v... có thể cảm thụ một đối tượng ở rất xa vì không còn cấu uế. Và con mắt này gồm trong trí, được phát sinh bởi năng lực tinh tấn tu hành của vị Tỳ kheo cũng giống như vậy, cho nên nói là "*Thiên nhãn*" bởi vì giống với chư thiên. Lại nữa, "*Thiên*" bởi vì nó đạt được nhờ phạm trú, vì nó có phạm trú làm điểm tựa cho nó. Và nó là "*thiên nhãn*", vì nó chiếu ánh sáng lớn lao của sự phân biệt rõ ràng. Và nó thuộc "chư thiên" bởi vì nó có một phạm vi rộng lớn do thấy được các vật sắc đằng sau những bức tường... Nó là con mắt theo nghĩa thấy được. Lại nữa, nó là mắt theo nghĩa nó làm phận sự của con mắt. Nó "thuần tịnh", vì nó là một nhân cho sự thanh tịnh tri kiến, do thấy được sự chết và tái sinh.

74. Một người chỉ thấy được sự chết mà không thấy tái sinh, thì chấp nhận *đoạn kiến,* và người chỉ có thấy tái sinh mà không thấy sự chết thì chấp nhận một quan điểm (kiến) cho rằng một chúng sinh mới xuất hiện. Nhưng vì người thấy cả hai việc ấy, thì bỏ được cả hai tà kiến nói trên, cho nên sự thấy của người đó là một cái nhân cho *Kiến thanh tịnh*. Và chư đệ tử Phật thấy cả hai điều ấy. Vì vậy mà trên nói "nó thuần tịnh" vì nó là nhân cho Kiến thanh tịnh.

75. Nó siêu việt con người (siêu nhân) trong sự thấy những sắc pháp bằng cách vượt phạm vi con người. Hoặc là vì nó vượt con mắt thịt của con người (lược).

76. Chết và tái sinh: Vị ấy không thể thấy chúng với thiên nhãn thật sự đang chết và đang lúc tái sinh. Nhưng ở đây "chết" là muốn nói những người sắp sửa chết và "tái sinh" là những người đã nhận kiết sanh và đã tái sinh.

77. *Hạ liệt,* bị khinh bỉ, bị rẻ rúng, bị miệt thị do nòi giống, bộ tộc, do tài sản v.v. do quả báo cuả si. *Cao sang* là ngược lại, do gặt quả báo vô si. *Đẹp*: Có một bề ngoài đáng muốn, *khả y*ù do gặt quả báo vô sân. *Xấu*: Có

bề ngoài (tướng) khó ưa, khó chịu, *khả oá* vì gặt quả báo của sân. Ý nói là có tướng không đẹp mắt, vô phước. *May mắn*: Đi đến một thiện thú, hoặc giàu, rất giàu do gặt quả báo của vô tham. *Bất hạnh*: Đi đến một ác thú, hoặc nghèo, ít đồ ăn uống do gặt quả báo của tham.

78. *Đi theo hạnh nghiệp của chúng*: Tiến tới trước, phù hợp với những nghiệp gì đã được tích lũy. Ở đây, nhiệm vụ của thiên nhãn được mô tả bằng từ ngữ đầu: "Thấy sự chết và tái sinh" còn nhiệm vụ của trí biết đi theo nghiệp thì được mô tả bằng câu cuối cùng này.

79. Thứ tự theo đó trí ấy khởi lên như sau. Ở đây, một Tỳ kheo trải ánh sáng chếch xuống hướng địa ngục thống khổ lớn. Sự thấy đó chỉ là nhiệm vụ của thiên nhãn. Vị ấy chú ý đến nó như sau: "Sau khi làm những nghiệp gì mà những chúng sinh này chịu khổ thế này?" Rồi trí có những nghiệp ấy là đối tượng khởi lên trong vị ấy như sau: "Chính là sau khi làm nghiệp này". Cũng vậy, vị ấy trải ánh sáng lên phương trên về hướng cõi trời Dục giới, và thấy chúng sinh trong động *Nandana*, động *missaka*, động *phàrusaka*, v.v... đang thọ hưởng những hạnh phúc lớn, cảnh tượng đó chỉ là nhiệm vụ của thiên nhãn. Vị ấy chú ý đến nó như sau: "Sau khi làm những nghiệp gì mà những chúng sanh này thọ hưởng may mắn này?". Khi ấy trí có những hành nghiệp ấy làm đối tượng, khởi lên nơi vị ấy. "Chính là sau khi làm nghiệp này". Đây gọi là trí biết hành nghiệp của chúng sinh".

80. Không có công việc chuẩn bị đặc biệt nào cho trí này. Và cũng vậy trong trường hợp trí biết về tương lai vì chúng đều có thiên nhãn làm căn cứ, và sự thành công của chúng (trí biết quá khứ tương lai) đều tùy thuộc thành công của thiên nhãn.

81. Làm ác hạnh về thân, v.v... do vì nó bị thối tha bởi cấu uế, nên gọi là ác hành. Ác hành phát sanh qua phương tiện thân thể, hoặc ác hành đã phát sinh do thân thì gọi là ác hành về thân. Cũng vậy với khẩu, ý.

82. Phỉ báng các bậc thánh: Muốn hại đến cho những bậc thánh, gồm Phật, Độc giác, và Thanh văn đệ tử, hoặc những gia chủ đã chứng Dự lưu. Phỉ báng bằng những lời buộc tội tệ nhất, hoặc bằng cách phủ nhận những đức tính đặc biệt của các vị ấy.

83. Ở đây, cần hiểu rằng khi chúng nói "Chúng không có Sa môn hạnh, không phải là Sa môn hạnh, không phải là Sa môn", như vậy là phỉ báng bằng những lời buộc tội tệ nhất, và khi nói: "Những vị ấy không có thiền, hay giải thoát, hay giải thoát đạo v.v... Như vậy là phỉ báng bằng cách phủ nhận những đức tính đặc biệt nơi những vị ấy. Và dù làm cố ý hay vô tình,

trong cả hai trường hợp đều là phỉ báng các bậc thánh, đó là nghiệp nặng giống như nghiệp có quả báo tức thì, và đó là một chướng ngại vừa cho (sự sanh lên) cõi trời, vừa cho đạo lộ. Nhưng nó còn có thể cứu chữa.

84. Câu chuyện sau đây cần được hiểu để làm sáng tỏ điều này. Một vị thượng tọa trưởng lão và một niên thiếu Tỳ kheo đi khất thực trong một khu làng. Tới nhà đầu tiên họ được cho một muỗng cháo nóng. Vị trưởng lão bị đau bụng gió nghĩ: "Cháo này sẽ tốt cho ta! Ta sẽ uống kẻo nó nguội mất". Người ta mang ra một chiếc ghế đẩu cho Ngài ngồi ở ngưỡng cửa để uống. Vị kia chán ngấy và bảo ông già này đã để cho cơn đói thắng lướt, và đã làm một điều đáng lẽ ông phải hổ thẹn. Vị trưởng lão đi khất thực tiếp và khi trở về tu viện, ông hỏi niên thiếu Tỳ kheo: "Hiền giả, hiền giả đã có chân đứng nào trong giáo pháp này chưa?" - "Vâng, bạch đại đức, con là một bậc Dự lưu". - Vậy, này hiền giả, đừng hòng lên đạo lộ nào cao hơn, vì ông đã phỉ báng một người đã đoạn tận lậu hoặc. Vị niên thiếu Tỳ kheo xin lỗi vị trưởng lão, và nhờ vậy được phục hồi tình trạng cũ.

85. Bởi vậy, một người phỉ báng một bậc thánh, dù vị ấy cũng là một bậc thánh đi nữa, thì cũng phải đi đến bậc thánh kia, nếu vị ấy lớn hơn thì nên ngồi sụp xuống mà xin lỗi như sau: "tôi đã nói những điều như vậy với hiền giả, xin hiền giả tha thứ cho tôi". Nếu vị ấy nhỏ hơn, thì phải làm lễ, chắp tay mà bạch: "Bạch Đại Đức xin tha thứ cho con". Nếu người kia đã đi xa, thì phải xin lỗi bằng cách thân hành đi đến vị ấy, hoặc nhờ một người đồng trú đi đến.

86. Nếu vị ấy không thể đích thân đi hay nhờ người đi, thì nên đến các Tỳ kheo ở trong Tu viện, ngồi xuống nếu những vị này nhỏ hơn, đảnh lễ nếu lớn hơn, mà xin lỗi như sau: "Bạch đại đức, Tôi có nói những lời như vậy với một đại đức như vậy, xin đại đức ấy tha thứ cho tôi". Và điều này cũng nên làm khi không thể xin lỗi trước mặt vị đó".

87. Nếu đó là một Tỳ kheo lang thang và không thể tìm ra ông ta ở đâu, đi đâu, thì nên đến một vị Tỳ kheo có trí và nói: "Bạch đại đức tôi đã nói như vậy với một vị đại đức tên ấy. Khi nhớ lại tôi rất hối hận. Tôi phải làm sao?" - Vị kia nên bảo: "Đừng nghĩ đến điều đó nữa. Vị đại đức tha thứ cho ngươi. Hãy an tâm". Khi ấy người xin lỗi nên chắp tay hướng về phía bậc thánh kia đã ra đi và nói "tha lỗi cho tôi".

88. Nếu bậc thánh đã nhập Niết bàn, vị ấy phải đi đến nơi đặt cái giường mà trên ấy bậc thánh đã chết, và đi cho đến nghĩa địa để xin lỗi. Khi

đã làm điều ấy, thì không còn chướng ngại cho cõi trời hay cho đạo lộ nữa. Vị ấy trở thành người như trước (khi chưa phạm lỗi phỉ báng).

89. Có tà kiến: Là có trí kiến cong quẹo. Người làm những nghiệp theo tà kiến: Tạo những nghiệp đủ loại, do tà kiến mà có, hoặc xíu dục kẻ khác làm các thân nghiệp v.v... do tà kiến làm căn để. Ở đây, mặc dù phỉ báng các bậc thánh đã được bao gồm trong tà nghiệp về ngữ, và tà kiến đã gồm trong tà nghiệp về ý. Tuy vậy, có thể hiểu rằng hai nghiệp này được nói lại cốt để nhấn mạnh tính cách chịu quả báo lớn lao của nó.

90. Phỉ báng các bậc thánh có quả báo lớn, vì nó cũng như nghiệp có quả báo tức thì... Vì kinh nói: "Này *Sàriputta* như một Tỳ kheo có giới, định tuệ, thì có thể ngay bây giờ và ở đây đạt được trí rốt ráo, cũng thế, nếu nó không từ bỏ lời nói, ý nghĩ và tà kiến như thế, thì nó sẽ rơi vào địa ngục chắc chắn như được mang đến đấy". (*M. i,71*) Và không gì có quả báo lớn hơn tà kiến, như kinh nói: "Này các Tỳ kheo, ta không thấy có một pháp nào có quả báo như tà kiến". (*A. i,33*)

91. Khi thân hoại: Khi bỏ các uẩn đã được chấp thủ. Khi mạng chung:Khi thọ các uẩn sinh ra sau đó. Hoặc "thân hoại" là gián đoạn mạng căn, "mạng chung" là vượt ngoài tử tâm.

92. Cõi dữ v.v... đều là những đồng nghĩa của địa ngục. Địa ngục là một cõi dữ, đọa xứ vì nó dời khỏi cái lý (*aya*) được gọi là công đức, nhân của sự đạt đến cõi trời và giải thoát, hoặc vì thiếu, vắng mặt (*abhàva*) của nguồn (*àya*) lạc thú. Những người phạm tà hạnh bị tách ra, rơi vào đấy: Gọi là đọa xứ. Hoặc khi chúng bị hủy hoại, thì rơi vào đây, tất cả tay chân gãy hết, gọi là đọa xứ. Không có lý lẽ nào được kể là đáng ưa ở đây, nên gọi là ***niraya*** - địa ngục.

93. Hoặc, súc sinh được chỉ bằng cõi dữ (*apàya: state of loss*) vì nó dời khỏi thiện thú, nhưng nó không phải là ác thú vì nó cũng có hiện hữu của Long vương (rắn lớn) được tôn trọng. Ngạ quỷ được nêu bằng danh tử "ác thú" vì nó vừa là cõi dữ, và ác thú vì nó bị dời khỏi thiện thú mà lại vừa là một cõi đau khổ; nhưng nó không phải là một đọa xứ như quỷ **A tu la** (*asura*). Loài A-tu-la được nêu bằng danh từ "đọa xứ", vì nó là cõi dữ vừa là ác thú như đã nói trên, mà nó còn bị "đọa" (hết, không còn) khỏi mọi cơ hội. Địa ngục trong mọi khía cạnh của *Avìci* (A-tỳ) được nêu bằng danh từ địa ngục.

94. Khía cạnh sáng sủa thì cần được hiểu ngược lại với cách nói trên. Nhưng có sự khác biệt này. Ở đây, danh từ "thiện thú" gồm cả loài người,

và chỉ có chư thiên được nói trong danh từ "cõi trời" (lược).

95. Một thiện nam tử mới tu và muốn thấy được như thế, thì cần phải nắm vững thiền - có một *kasina* làm đối tượng, thiền này là căn bản của thắng trí trong mọi mặt. Kế tiếp, một trong ba biến xứ này, đó là lửa, màu trắng và áng sáng, phải được đưa đến tiếp cận với sự sinh khởi thắng trí. Vị ấy phải làm cho cận hành thiền này trở thành sở hành của mình, và ngừng tại đấy để mở rộng biến xứ, điều muốn nói là, ở đây không nên khơi dậy định an chỉ, vì nếu vị ấy khơi dậy đ?nh an chỉ thì biến xứ sẽ trở thành chỗ y cứ (căn bản) cho thiền căn bản, chứ không phải cho công việc chuẩn bị thắng trí. Biến xứ ánh sáng là tốt nhất trong ba biến xứ. Vậy, hoặc biến xứ ánh sáng hay một trong hai biến xứ kia, cần phải được tu tập theo cách đã tả trong phần biến xứ, và cần phải dừng lại ở cäïn hành định và nới rộng tại đấy. Và phương pháp nới rộng sơ tướng cần được hiểu theo cách đã nói ở phần Biến xứ (*Kasina*). Chỉ có những gì thấy được ở trong phạm vi biến xứ đã được nới rộng, mới có thể được trông thấy.

96. Tuy nhên, trong khi vị ấy thấy những gì có thể thấy, thì đã hết phiên công việc chuẩn bị. Khi ấy ánh sáng biến mất. Khi ánh sáng biến mất, thì hành giả không còn thấy được những gì có thể thấy. (*M. iii, 158*) Vị ấy nên nhập lại thiền căn bản nhiều lần, xuất thiền và biến mãn với ánh sáng. Bằng cách đó ánh sáng dần được củng cố, cho đến cuối cùng nó ở lại trong bất cứ phạm vi nào hành giả đã ấn định như sau: "Hãy có ánh sáng ở đây". Dù cho vị ấy ngồi suốt ngày mà nhìn, vẫn có thể trông thấy những vật có thể thấy.

97. Và ở đây, có ví dụ vềngười du hành ban đêm với một bó đuốc cỏ. Có một người khởi hành ban đêm với một bó đuốc cỏ. Bó đuốc hết cháy. Khi ấy những chỗ bằng phẳng và không bằng phẳng không còn rõ rệt đối với vị ấy nữa, ông ta dụi bó đuốc xuống mặt đất và nó cháy lên trở lại. Làm như thế, nó cho ánh sáng nhiều hơn trước. Khi nó cứ tiếp tục tắt rồi đỏ lên trở lại như vậy, cuối cùng mặt trời đã lên. Khi mặt trời đã lên, vị ấy nghĩ: "Bây giờ không cần đuốc nữa", và người ấy ném bó đuốc tiếp tục đi dưới ánh sáng ngày.

98. Ở đây, ánh sáng của biến xứ vào giai đoạn chuẩn bị, là giống như ánh sáng của bó đuốc. Sự kiện hành giả không thấy nữa những gì đang thấy được, vì ánh sáng đã biến mất, do bởi giai đoạn chuẩn bị đã qua, là dụ cho người cầm bó đuốc không thấy những chỗ đường bằng phẳng hay gập ghềnh (mà nó đang thấy) vì bó đuốc hết cháy sáng. Sự nhập thiền trở lại,

dụ cho người dụi bó đuốc xuống đất. Sự kiện hành giả biến mãn ánh sáng bằng cách lập lại công việc chuẩn bị ví như bó đuốc đem lại ánh sáng nhiều hơn trước. Ánh sáng tồn tại trong khu vực hành giả ấn định, dụ cho ánh mặt trời lên. Sự kiện hành giả trông thấy suốt ngày những gì có thể thấy, trong ánh sáng mạnh, sau khi đã ném ánh sáng có giới hạn đi, là dụ cho người kia tiếp tục đi dưới ánh sáng ngày sau khi đã vứt bó đuốc.

99. Ở đây, khi những sắc pháp không ở trong tầm mắt thịt của vị Tỳ kheo đi vào tâm nhãn của vị ấy - nghĩa là những sắc pháp hoặc ở trong bụng của hành giả, thuộc về trái tim (nhục đoàn), thuộc về cái gì ở dưới mặt đất, ở sau những bức tường, núi và hào thành, hoặc ở một thế giới khác - và trở nên rõ như thể trông thấy bằng mắt thịt, thì vị ấy nên hiểu là thiên nhãn đã phát sinh và chỉ có thiên nhãn này mới có thể thấy được những sắc pháp ở đây, không phải những tâm của giai đoạn chuẩn bị có thể thấy.

100. Nhưng đây là một trở ngại cho người thường. Tại sao? Bất cứ ở đâu người ấy quyết định. "Hãy có ánh sáng", bèn có đầy ánh sáng ở đấy, dù cho sau khi đã vào xuyên qua đất, qua biển, qua núi. Khi ấy sợ hãi khởi lên nơi vị ấy vì trông thấy những hình dạng đáng ghê sợ của ma, quỷ v.v... ở đây do sợ hãi tâm vị ấy tán loạn và bị mất thiền chứng. Bởi thế vị ấy hãy cẩn thận khi trông thấy những gì có thể thấy (xem *M. iii,158*)

101. Đây là thứ tự cho thiên nhãn phát sinh: khi ý môn hướng tâm - cái lấy sắc pháp thuộc loại đã tả làm đối tượng - đã sinh khởi rồi diệt, khi ấy, vẫn lấy sắc pháp làm đối tượng, tất cả cần được hiểu theo cách đã nói, khởi đầu là "có bốn hoặc năm tốc hành tâm khởi lên..." (5). Ở đây cũng thế, ba hay bốn tâm đầu thuộc dục giới và còn tầm tứ. Tốc hành tâm cuối cùng hoàn thành mục tiêu, là thuộc thiền thứ tư, sắc giới. Trí liên hệ đến tâm này gọi là "trí biết về sự chết và tái sinh của chúng sinh", và là "thiên nhãn trí".

Sự giải thích về trí biết sự chết và tái sinh (sanh tử trí) của chúng sinh đến đây là hết.

Tổng Quát

102.

Đấng cứu giúp, Đấng biết năm uẩn.
Có năm thắng trí này để nói.
Khi năm thắng trí đã được biết.
Những vấn đề tổng quát liên hệ cũng cần biết.

103. Trong số những thắng trí này thì thiên nhãn, được gọi là trí biết sự chết và tái sinh. Có hai loại tùy thuộc, đó là Trí biết vị lai và Trí biết sở hành tùy theo nghiệp. Bởi vậy, hai trí này, cùng với năm loại th`ần thông làm thành bảy thứ Thắng trí nói ở đây.

104. Bây giờ để tránh lẫn lộn v`ềsự phân loại các đối tượng của chúng. Bậc Thánh đã nói bốn Bộ ba đối tượng .Nhờ đó ta có thể suy ra . Thế nào là bảy loại khác nhau v`ềThắng trí được phát sinh.

105. Giải thích như sau. Bốn bộ ba đối tượng đã được bậc tối thắng trong các bậc thánh nói ra. Gì là bốn? Đó là bộ ba có đối tượng giới hạn, bộ ba có đối tượng là Đạo, bộ ba có đối tượng là quá khứ, bộ ba có đối tượng là vật bên trong (thân thể).

106. (1) Ở đây ***Thắng trí*** sinh khởi liên hệ đến bảy thứ đối tượng, nghĩa là có một đối tượng có giới hạn, hay cao cả (đại hành - *mahaggata*) quá khứ, vị lai hay hiện tại, và một đối tượng bên trong hay bên ngoài. Nghĩa là thế nào?

Khi hành giả muốn đi với một thân thể vô hình sau khi làm cho thân thể tùy thuộc vào tâm ý, và vị ấy biến đổi thân cho phù hợp với tâm, (Ch. XII,119) đặt nó, để nó lên trên đại hành tâm, thì khi ấy cho rằng danh từ ở đối cách là đối tượng chính nó có "một đối tượng giới hạn" bởi vì đối tượng của nó là thân thể vật lý (sắc thân). Khi hành giả muốn đi với một thân xác hữu hình (thấy được) sau khi làm cho tâm phụ thuộc vào thân, và chuyển tâm cho phù hợp với thân xác mà vị ấy đặt nó, để nó lên trên sắc thân, r`ồi cho rằng danh từ ở đối cách là đối tượng chính, nó có một đối tượng "đại hành" bởi vì đ?i tượng của nó là đại hành tâm.

107. Nhưng cũng tâm ấy lấy cái đã qua, đã chấm dứt làm đối tượng cho nó, thì nó có một đối tượng **quá khứ**. Với những vị quyết định v`ềvị lai, như trường hợp trưởng lão Đại Ca Diếp, với việc tàng trữ ngọc Xá lợi, và những vị khác thì nó có một **đối tượng vị lai**. Khi trưởng lão Đại Ca Diếp làm chỗ tàng trữ xá lợi, Ngài quyết định như sau: "Suốt hai trăm mười tám năm tới trong tương lai, hương này không được khô cạn, những hoa này không được héo và những đèn này không được tắt". Và sự việc đã xảy ra như ý. Khi trưởng lão *Assagutta* trông thấy tăng chúng ăn thức ăn khô ở trú xứ *Vattaniya*, Ngài quyết định: "Nước ao hãy biến thành đ`ềh`ồ mỗi ngày trước bữa ăn". Và khi nước được lấy lên trước bữa ăn, nó là đ`ề h`ồ, nhưng sau bữa ăn thì nó chỉ là nước thường.

108. Vào lúc đi với một thân thể vô hình sau khi làm cho thân thể phụ thuộc vào tâm ý, nó có một đối tượng **hiện tại**.

Vào lúc chuyển tâm cho phù hợp với thân, hoặc chuyển thân cho phù hợp với tâm, và vào lúc tạo ra tướng của mình thành một đứa bé trai v.v... nó có một **đối tượng bên trong** bởi vì có đối tượng là chính thân và tâm mình. Nhưng vào lúc biến ra voi ngựa v.v... tâm có một **đối tượng ở ngoài**.

Trên đây, trước hết là các loại Thắng trí cần được hiểu là phát sinh theo bảy loại đối tuợng.

109. (2) ***Trí về thiên nhĩ giới*** phát sinh tương ứng với bốn loại đối tượng, đó là đối tượng giới hạn, đối tượng hiện tại, đối tượng bên trong và đối tượng ở ngoài. Như thế nào?

Vì nó lấy âm thanh làm đối tượng, và vì âm thanh là có giới hạn, nên nó có một đối tượng **giới hạn** (xem *Vbh 62, 91*). Nhưng vì nó chỉ phát sinh lấy âm thanh hiện hữu làm đối tượng cho nó, nên nó có một đối tượng hiện tại. Vào lúc nghe những âm thanh trong bụng mình, nó có một đối tượng bên trong. Vào lúc nghe những âm thanh của những người khác nó có một đối tượng **ở ngoài**. Đây là Thiên nhĩ trí cần được hiểu phát sinh tương ứng bốn loại đối tượng.

110. (3) ***Tha tâm trí*** phát sinh tương ứng với tám loại đối tượng, đó là, có một đối tượng hữu hạn, đại hành, hay vô lượng đối tượng là đạo lộ, đối tượng là quá khứ, hiện nay, hay vị lai và đối tượng ở ngoài. Như thế nào?

Vào lúc biết tâm dục giới của người khác, trí ấy có một đối tượng là **hữu hạn**. Vào lúc biết tâm sắc giới hay vô sắc giới của người khác, nó có một đối tượng **đại hành**. Vào lúc biết đạo và quả, nó có một đối tượng **vô hạn**. Và ở đây một người thường (phàm phu) không biết được tâm của một bậc Dự lưu, một bậc Dự lưu không biết được tâm của một bậc Nhất lai, và cứ thế lên đến của bậc A-la-hán. Mà A-la-hán thì biết được tâm của tất cả. Và mỗi bậc ở địa vị cao biết những tâm của những bậc ở dưới. Đây là chỗ khác biệt cần biết. Vào lúc trí có đối tượng của nó là tâm thuộc đạo, nó có một đối tượng **đạo lộ**. Nhưng khi một người biết tâm của những người khác trong vòng bảy ngày đã qua, hay trong bảy ngày sắp tới, thì nó có đối tượng **quá khứ**, và đối tượng **tương lai**.

111. Thế nào là nó có một đối tượng hiện tại? Hiện tại có ba loại đó là hiện tại sát na, hiện tại tương tục và hiện tại do hiện hữu. Ở đây cái gì đã đạt đến sinh (*uppàda*) trú (*thiti*) và diệt (*bhanga*) thì gọi là **hiện tại sát na**.

Cái được bao gồm trong một hay hai vòng tương tục gọi là **hiện tại tương tục**.

112. Ở đây, khi một người đi đến một nơi có ánh đèn sáng sau khi ngồi trong bóng tối, thì lúc đầu một vật không rõ rệt đối với nó, cho đến khi nó hiện rõ, thì phải qua một hay hai **vòng tương tục** trong lúc đó. Và khi nó đi vào một phòng kín ở bên trong sau khi ở ngoài ánh sáng, lúc đầu một vật (sắc pháp) không hiện rõ đối với người ấy, cho đến khi nó hiện rõ, trong khoảng thời gian ấy, cần hiểu là một hay hai "vòng tương tục" đã đi qua. Khi nó đứng ở một khoảng cách mặt dù thấy rõ cử động của những bàn tay thợ giặt và cử động của sự đánh chuông trống v.v... nhưng lúc đầu nó không nghe những âm thanh (xem Ch.XIV,22), cho đến khi nghe được một hay hai vòng tương tục cần được hiểu là đã trôi qua ở giữa. Đây là theo những vị tụng đọc *Majjhima* (Trung bộ).

113. Những vị tụng đọc Tương Ưng bộ kinh thì lại cho rằng có hai thứ tương tục, đó là sắc tương tục và vô sắc tương tục: sắc tương tục kéo dài khoảng thời gian đường nước rõ nét khi chạm bờ, nước từ bàn chân của một người dẫm trong nước rồi bước lên bờ. Hoặc là khoảng thời gian hơi nóng ở một thân người vừa đi một đoạn đường, hạ xuống. Hoặc là khoảng thời gian lòa mắt của người ở ngoài nắng bước vào trong phòng. Hoặc khoảng thời gian bị chóa mắt của một kẻ đang ở trong phòng thiền định rồi mở cửa nhìn ra ngoài trời. Và một vô sắc tương tục thì gồm trong hai hay ba tốc hành tâm. Cả hai thứ tương tục này theo họ, được gọi là **hiện tại do tương tục**.

114. Cái gì được giới hạn bởi một hiện hữu duy nhất thì gọi là **tương tục do hiện hữu,** về điều này, kinh *Baddekaratta* nói: "Chư hiền, tâm và các tâm pháp cả hai đều hiện diện. Tâm bị trói buộc bởi dục và tham đối với những gì hiện hữu, bởi vì tâm bị trói buộc bởi dục và tham, vị ấy thích thú trong đó. Khi vị ấy thích thú trong đó, vị ấy bị thắng lướt bởi các pháp hiện tại". (*M. iii,197*).

Và ở đây, "hiện tại do tương tục" được dùng trong luận, trong khi "hiện tại do hiện hữu" được dùng trong Kinh.

115. Ở đây, một vài vị nói rằng: "hiện tại do sát na" là đối tượng của "tha tâm trí". Lý do nào? Đó là, tâm của vị có thần thông (tha tâm trí) và tâm của người kia khởi lên trong một sát na duy nhất. Ví dụ như sau: Như khi một nắm hoa được tung lên hư không, cái cọng của một hoa này có thể chạm cọng một hoa khác cũng vậy, khi với ý nghĩ "Ta sẽ biết tâm của một

người khác" tâm của một đám đông được tác ý đến kể như một toàn khối, khi ấy tâm của một người có thể được hiểu (đi vào) bởi tâm của người kia hoặc vào lúc tâm sinh, hoặc vào lúc trú vào lúc diệt.

116. Tuy nhiên, điều ấy bị các Luận bác bỏ, cho là sai lầm, bởi vì dù cho người ta tiếp tục tác ý (hướng tâm) một trăm hay một ngàn năm, thì không bao giờ có sự đồng hiện diện của hai tâm, nghĩa là của cái tâm (dùng đ?) tác ý (hướng tâm) và tâm tốc hành (với tâm này vị ấy) biết, và bởi vì cái khuyết điểm có nhiều đối tượng sẽ xảy ra nếu sự hiện diện của cùng một đối tượng vào lúc tâm tác ý và tốc hành không đủ làm rõ nét. Điều cần hiểu là đối tượng ấy có mặt do tương tục và do hiện hữu.

117. Ở đây, tâm của một người khác trong một thời khoảng hai hay ba tâm lộ trình (*citta - vithi* - cognitiveseries) với những tốc hành tâm trước và sau lộ trình tâm này tất cả gọi là "hiện tại do tương tục". Nhưng trong luận về tương ưng bộ kinh nói "hiện tại do hiện hữu" cần được thuyết minh bằng một tốc hành tâm. Nói như vậy là đúng.

118. Đây là thuyết minh. Người có thần thông muốn biết tâm của một người khác khởi sự chú ý (hướng tâm). Cái tâm chú ý ấy lấy cái tâm "hiện hữu do sát na" của người kia làm đối tượng của nó, và cùng diệt một lần với nhau. Sau đó có bốn hoặc năm tốc hành tâm mà cuối cùng là tâm thần thông, còn những tâm khác đều thuộc về dục giới. Cái tâm ấy của người kia đã diệt, cũng là đối tượng của tất cả những tốc hành tâm này bởi vậy chúng không có đối tượng khác nhau, vì có cùng đối tượng là "hiện tại do hiện hữu". Và trong khi chúng có một đối tượng duy nhất, thì chỉ có tâm thần thông là thực sự biết được tâm người khác, không phải những tốc hành tâm trước, cũng như trong nhãn căn môn, chỉ có nhãn thức thực thực sự thấy sắc pháp không phải những thứ kia.

119. Vậy, tâm này (tâm thần thông) có một đối tượng hiện tại trong những gì hiện tại do tương tục và hiện tại do hiện hữu. Hoặc, vì cái gì hiện tại do tương tục, thì cũng thuộc vào loại những gì hiện tại do hiện hữu, cho nên có thể hiểu rằng **nó có một đối tượng hiện tại** ở trong những gi hiện tại do hiện hữu.

Nó có một đối tượng bên **ngoài** vì nó chỉ có tâm của một người khác làm đối tượng.

Trên đây là giải thích thế nào tha tâm trí cần được hiểu là phát sinh tương ứng với tám loại đối tượng.

120. (4) ***Trí về đời quá khứ*** phát sinh tương ứng với tám thứ đối tượng đó là đối tượng hữu hạn, đại hành hay vô lượng đối tượng đạo, đối tượng quá khứ, đối tượng ở trong, ở ngoài, hoặc không thể phân loại. Như thế nào?

Vào lúc nhớ lại các uẩn ở dục giới, tâm đó có một đối tượng **hữu hạn**. Vào lúc nhớ lại các uẩn ở sắc giới hay vô sắc giới, nó có một đối tượng **đại hành**. Vào lúc nhớ lại một đạo lộ đã tu tập, hay một quả đã chứng đắc, trong quá khứ, hoặc do tự mình, hoặc bởi người khác, nó có một đối tượng **vô lượng**. Vào lúc nhớ lại một **đạo lộ** đã tu tập, nó có một **đạo lộ** làm đối tượng. Nhưng nó luôn luôn có một đối tượng **quá khứ**.

121. Ở đây, mặc dù tha tâm trí và Tùy nghiệp thú trí cũng có một đối tượng quá khứ, nhưng trong hai cái này đối tượng của tha tâm trí, chỉ là tâm trong bảy ngày qua. Nó không biết các uẩn khác mà cũng không biết cái được liên kết với các uẩn (nghĩa là tên, họ v.v...). Nói gián tiếp nó có một đạo lộ làm đối tượng, vì nó có tâm liên hệ đến đạo lộ làm đối tượng. Lại nữa, đối tượng theo trí về sở hành theo nghiệp chỉ là ý hành quá khứ. Nhưng không có gì không phải là đối tượng của trí về đời quá khứ, dù uẩn quá khứ hay cái gì liên hệ đến uẩn; bởi vì trí này là ngang hàng với biến trí về các uẩn quá khứ cùng với những trạng thái liên hệ đến các uẩn. Đây là chỗ khác biệt cần được hiểu.

122. Đây là phương pháp theo các bộ luận. Nhưng trong *Patthàna* nói: "Các thiện uẩn là một duyên kể như sở duyên cho thắng trí, cho tha tâm trí, cho trí biết quá khứ, cho tùy nghiệp thú trí và cho trí biết vị lai". (*Ptn. i, 154*), và bởi thế bốn uẩn cũng là những đối tượng của tha tâm trí và của trí tùy nghiệp thú. Và ở đây cũng thế uẩn thiện và bất thiện là đối tượng của trí tùy nghiệp thú.

123. Vào lúc nhớ lại các uẩn của chính bản thân, thì trí ấy có một đối tượng ở **trong**. Vào lúc nhớ lại các uẩn của một người khác, nó có một đối tượng ở **ngoài**. Vào lúc nhớ lại các khái niệm như danh, tánh (tên, họ) như "quá khứ có Đức Thế Tôn Tỳ - Bà Thi. Mẹ ngài là *Bhandumatì*. Thân phụ là *Bhandumant*" (*D. ii, 6-7*) và khái niệm như tướng của đất, v.v... trí ấy có một đối tượng **không thể phân loại.** Và ở đây, tên và họ (dòng dõi) cần được xem không phải như những danh từ thực, mà như ý nghĩa của danh từ được lập ra do quy ước và gắn liền với các uẩn. Vì những danh từ thực thụ là "giới hạn" bởi chúng được gồm trong thanh xứ, như luận nói: "Sự phân

biệt ngôn ngữ có một đối tượng hữu hạn" (*Vbh. 304*). Ở đây chúng ta chọn quan điểm này.

Trên đây là nói trí biết quá khứ cần được hiểu là phát sinh tương ứng với tám loại đối tượng như thế nào.

124. (5) ***Thiên nhãn trí*** phát sinh tương ứng với bốn thứ đối tượng, đó là, có đối tượng hữu hạn, đối tượng ở hiện tại, đối tượng ở trong và đối tượng ở ngoài. Nghĩa thế nào? Vì nó lấy sắc pháp làm đối tượng, và vì sắc là hữu hạn, nên nó có một đối tượng **hữu hạn**. Vì nó phát sinh đối với sắc hiện tại mà thôi, nên nó có một đối tượng **hiện tại**. Vào lúc thấy sắc bên trong bụng mình v.v... nó có một đối tượng ở **trong**. Vào lúc thấy sắc của kẻ khác, nó có một đối tượng ở **ngoài**. Đây là nói thiên nhãn trí cần được hiểu là phải sinh tương ứng với bốn đối tượng như thế nào.

125 (6) ***Trí biết vị lai*** phát sinh tương ứng với tám thứ đối tượng, là hữu hạn, đại hành, vô lượng, đạo lộ, vị lai, trong, ngoài, hoặc không thể xếp loại. Nghĩa là thế nào? Vào lúc biết như sau: "Người này sẽ được tái sinh trong tương lai ở cõi dục; trí ấy có một đối tượng **hữu hạn**. Vào lúc biết "Vị ấy sẽ tái sinh trong sắc giới hay vô sắc, nó có một đối tượng **đại hành**. Vào lúc biết "Vị ấy sẽ tu tập đạo lộ, sẽ chứng quả", nó có một đối tượng **vô lượng**. Vào lúc biết "Vị ấy sẽ tu tập đạo", nó cũng có đạo làm đối tượng nữa. Nhưng nó luôn luôn có một đối tượng **vị lai**.

126. Ở đây, mặc dù tha tâm trí cũng có một đối tượng vị lai, nhưng đối tượng của nó chỉ là cái tâm vị lai trong vòng bảy ngày, vì nó không biết uẩn nào khác mà cũng không biết những gì liên kết với uẩn. Nhưng không có gì ở trong tương lai như đã nói ở phần trí biết quá khứ (đ.121) mà không phải là đối tượng của trí biết vị lai.

127. Vào lúc biết "Ta sẽ tái sinh ở đấy", nó có một đối tượng ở **trong**. Vào lúc biết "Người kia sẽ tái sinh ở chỗ ấy", nó có một đối tượng **ngoài**. Nhưng vào lúc biết tên và họ như "Trong tương lai Đức Thế Tôn Di Lặc sẽ sinh. Phụ thân Ngài sẽ là Bà La Môn *Subrahmà*. Mẫu thân Ngài sẽ là Bà La Môn nữ *Brahmavatì*" (*D. iii,76*), nó có một đối tượng không thể xếp loại đã nói dưới đề mục trí quá khứ (đ.123).

Trên đây là trí biết vị lai cần được hiểu như thế nào.

128. (7) ***Tùy nghiệp thú trí:*** Phát sinh tương ứng với năm loại đối tượng đó là, giới hạn, đại hành, quá khứ, trong, ngoài. Như thế nào? Vào lúc biết nghiệp dục giới, nó có một đối tượng **giới hạn**. Vào lúc biết nghiệp sắc giới hay vô sắc giới, nó có một đối tượng **quá khứ**. Vào lúc

biết nghiệp của chính bản thân nó có một đối tượng **trong**. Vào lúc biết nghiệp của người khác, nó có một đối tượng ở **ngoài**. Đây là nói trí biết sở hành theo nghiệp căn được hiểu là phát sinh tương ứng với năm loại đối tượng như thế nào.

129. Và khi trí được nói ở đây vừa có một đối tượng ở trong vừa có một đối tượng ở ngoài, và biết những đối tượng này khi thì ở trong khi thì ở ngoài, ta nói nó có một đối tượng **cả trong lẫn ngoài**.

Chương mười ba kết thúc: "Mô tả Thắng Trí" trong Thanh Tịnh đạo được soạn thảo vì mục đích làm cho người lành hoan hỉ.

***

Phần III: Tuệ

Chương XIV (Khandha-Niddesa)

***

A. TUỆ

1. Định được mô tả dưới đề mục Tâm trong bài kệ:

Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ (Ch. I, đ. 1)

Và tâm đó đã được tu tập trong mọi khía cạnh bởi vị tỷ kheo đã tu tập đến mức phát huy định lực đưa tới thần thông (Ch. XII-XIII). Nhưng tiếp theo đó, vị ấy cần phải tu tập tuệ. Mà tuệ không dễ gì biết được, huống nữa là tu tập, nếu nó được dạy quá vắn tắt. Bởi thế muốn đề cập chi tiết phương pháp tu tập tuệ, có loạt vấn đề sau đây:

Gì là tuệ?
Tuệ có nghĩa gì?
Thế nào là đặc tính, nhiệm vụ, thể hiện và nhân gần của tuệ?
Có bao nhiêu thứ tuệ?
Tuệ được tu tập như thế nào?
Gì là những lợi ích của việc tu tuệ?

2. Đây là những giải đáp:

Tuệ (*pannà*) có nhiều loại và nhiều khía cạnh. Một câu trả lời nhằm giải thích mọi sự sẽ không hoàn tất được ý định của nó mà cũng khó đạt đến mục tiêu, lại còn đưa đến tán loạn. Bởi thế chúng ta sẽ chỉ giới hạn vào loại tuệ muốn đề cập ở đây, là tuệ với nghĩa là *quán trí đưa đến thiện tâm*.

3. **Tuệ có nghĩa gì?** Đó là hành vi hiểu biết (*pajànana*) khác với những kiểu *tưởng tri (sanjànana)* và *thức tri (vijànana)*. Vì mặc dù trạng thái *biết* cũng có mặt trong *tưởng*, trong *thức*, và trong *tuệ*, song *tưởng* chỉ là sự nhận biết một đối tượng, như xanh hay vàng, nó không đem lại sự thấu hiểu sâu xa bản chất của đối tượng ấy là *vô thường, khổ, vô ngã*. *Thức* biết được đối tượng là xanh, vàng, vv. và cũng phát sinh được sự thấu hiểu bản chất, nhưng không phát sinh do tinh cần, sự xuất hiện đạo lộ siêu thế. Tuệ

vừa biết đối tượng theo cách đã nói, vừa phát sinh sự thấu hiểu sâu xa, mà vừa đem lại sự thể hiện đạo lộ siêu thế do tinh cần tinh tấn.

4. Giả sử có ba người, một đứa trẻ không biết gì, một người nhà quê, và một người đổi tiền, cùng thấy một đồng tiền kim loại nằm trên quày của người đổi tiền.Đứa trẻ chỉ biết đồng tiền là có hình vẽ, trang trí, hình dài, vuông hay tròn, song nó không biết những đồng tiền ấy được xem là có giá trị cho con người xử dụng, hưởng thụ. Người nhà quê thì biết chúng có hình, có trang trí, có giá trị cho người hưởng dụng, nhưng không biết phân biệt đồng này thật, đồng này giả, đồng này bằng nửa giá trị, vv. Còn người đổi tiền thì biết tất cả những điều trên bằng cách nhìn đồng tiền, nghe tiếng kêu của nó khi gõ, ngửi, nếm, thử trọng lượng nó trong lòng tay, và biết nó được chế tạo tại làng nào, thành phố, đô thị nào, trên đỉnh núi hay bên bờ sông, do bậc thầy nào làm ra.

5. *Tưởng tri* là giống như đứa trẻ không biết gì khi trông thấg đồng tiền, vì nó chỉ thấy cái tướng của đối tư?ng như màu xanh, vv. *Thức tri* là như người nhà quê trông thấy đồng tiền biết được nó màu gì, và còn đi xa hơn, thấu hiểu những đặc tính của nó. Còn *tuệ tri* là như người đổi tiền thấy đồng tiền biết được màu sắc, vv. mà còn đi xa hơn, đạt đến sự thể hiện đ?o lộ.

Đó là lý do hành vi hiểu biết này cần được hiểu là "sự thấy biết ở dưới một hình thát đặc biệt, tách rời với những hình thái tưởng tri và thức tri" Đây là ý nghĩa mà câu "đó là trí tuệ trong nghĩa hành vi hiểu biết" ám chỉ.

6.Tuy nhiên, *tuệ* không phải luôn luôn được tìm thấy chỗ nào có *tưởng tri* và *thức tri*.

[Chú thích: Trong những khởi tâm có hai nhân, là vô tham, vô sân chứ không vô si, thì tuệ không sanh khởi. (Pm.432)].

"Cũng như lạc thú không phải luôn đi đôi với hạnh phúc, tưởng tri và thức tri không phải luôn luôn bất ly với tuệ. *Nhưng hạnh phúc thì luôn luôn kèm theo lạc thú, cũng vậy, tuệ luôn luôn có thể tách rời tưởng và thức tri*." *(Pm. 432)*.

Nhưng khi tuệ có mặt (trong tưởng tri và thức tri) thì nó không phải tách rời rời tưởng tri, thức tri. Và bởi vì không thể tách rời "*đây là tưởng, đây là thức, đây là tuệ*", cho nên sự khác nhau giữa chúng rất tế nhị khó nhận ra. Do vậy, tôn giả *Nagasena* nói:" *Đại vương, đức Thế tôn đã làm được một việc rất khó, là phân biệt những pháp vô sắc như tâm và tâm sở*

khi chúng khởi lên với một đối tượng duy nhất, rồi tuyên bố: "Đây là xúc, đây là thọ, tưởng, hành, thức." (Miln.87)

7. ***Gì là đặc tính, nhiệm vụ, thể hiện và nhân gần của tuệ?*** Tuệ có đặc tính là đi sâu vào bản chất của sự vật. Nhiệm vụ nó là từ bỏ bóng tối của si che đậy tự tính của sự vật. Tuệ có biểu hiện là vô si. Do câu "*Một người tâm định tĩnh thì biết và thấy đúng" (A. v, 3), nhân gần của tuệ là định*.

8. Có bao nhiêu loại tuệ?

Trước hết, vì có đặc tính là đi sâu vào tự tính các pháp, tuệ chỉ có một loại.

Nếu kể tuệ *thế gian* và *xuất thế,* nó thuộc hai loại. Hoặc hai loại là *hữu lậu, vô lậu*. Hai loại, là *phân biệt danh và phân biệt sắc*. *Hai loại, là câu hữu hỉ và câu hữu xả*. Hai loại, là tuệ ở bình diện *kiến đạo* và tuệ ở bình diện *tu đạo*.

Tuệ thuộc ba loại là tuệ do *suy luận (tư tuệ)* do học hỏi (văn tuệ), và do tu tập (tu tuệ). Ba loại, là tuệ có một đối tượng *hữu hạn, đại hành và vô lượng*. Ba loại, là tuệ thiện xảo về *tăng ích,* thiện xảo về *tổn giảm* và thiện xảo về *phương tiện*. Ba loại, là *tuệ giản biệt nội thân, ngoại sắc và cả nội thân lẫn ngoại sắc*.

Tuệ thuộc bốn loại, là trí về bốn chân lý, và bốn vô ngại biện.

9. Tuệ *một loại ý* nghĩa đã rõ.

Tuệ hai loại: Tuệ thế gian là tuệ liên hệ đạo lộ thế gian, còn tuệ *xuất thế gian* là tuệ liên hệ đạo lộ siêu thế.

10. Tuệ *hữu lậu* là tuệ làm mục tiêu cho ô nhiễm, và tuệ *vô lậu* là không làm mục tiêu cho ô nhiễm. Hữu lậu vô lậu đồng mục tiêu cho ô nhiễm, đồng nghĩa với thế gian và xuất thế.

11. Khi một người muốn khởi sự tu tuệ, thì sự hiểu biết do phân biệt bốn uẩn vô sắc gọi là tuệ *phân biệt danh*, và sự hiểu về tâm gọi là tuệ phân biệt danh, biết do phân biệt sắc uẩn gọi là tuệ *phân biệt sắc*.

12. Tuệ thuộc hai loại trong những loại thiện tâm dục giới, và tuệ thuộc đạo lộ bốn thiền trong 5 thiền, là *câu hữu hỉ*, còn lại với thiền thứ năm thì câu hữu với xả. lộ gồm 16 loại với 4 trong 5 thiền, là *câu hữu hỉ*. Tuệ hai loại thiện dục giới, và tuệ thuộc 4 đạo tâm còn lại trong 5 thiền, là *câu hữu xả*.

[Chú thích: 16 loại là 4 đạo lộ với sơ thiền, và với nhị, tam, tứ trong 5 thiền.]

13. Tuệ thuộc về đạo thứ nhất (*dự lưu*) là bình diện kiến đạo, tuệ thuộc ba đạo còn lại là bình diện *tu tập*.

14. Tuệ có được không do nghe người khác thì gọi là ***tư tuệ*** *(tuệ do suy luận)* vì nó được phát sinh do chính sự suy luận của mình. Tuệ có được do nghe người khác gọi là ***văn tuệ***. Tuệ đã đạt đến an chỉ, đã được phát sinh nhờ tu thiền định, gọi là ***tu tuệ***. Và điều này được nói: "Ở đây, thế nào là tuệ do suy luận? Trong những phạm vi công việc được phát minh nhờ trí thông minh, hoặc trong những phạm vi công nghệ được phát minh nhờ trí thông minh, hoặc trong những thứ khoa học được phát minh nhờ trí thông minh, bất cứ sự ưa thích quan điểm, chọn lựa, quan niệm, phán đoán, tính ưa suy tư về sự vật nào mà liên hệ đến sở hữu của nghiệp (hành động) hay phù hợp với chân lý, hay có tính cách thích hợp với định lý "sắc là vô thường" hay "thọ, tưởng, hành, thức là vô thường", mà người ta có được không do nghe người khác, thì gọi là *tư tuệ* hay tuệ do suy luận.

"Trong những phạm vi (như trên) mà người ta có được do nghe người khác, thì gọi là *văn tuệ*." Và tất cả tuệ nơi một người đã đắc thiền, gọi là tuệ do tu tập hay *tu tuệ*." *(Vbh. 324)*

Do đó, tuệ thuộc ba loại đầu tiên là văn tuệ, tư tuệ và *tu tuệ*.

15. Tuệ khởi lên liên hệ các pháp dục giới là tuệ với đối tượng *hữu hạn*. Tuệ sinh khởi liên hệ các pháp sắc giới hay vô sắc giới có một đối tượng *đại hành*. Đó là quán trí thế gian (minh sát tuệ). Tuệ sinh khởi liên hệ Niết bàn, thì gọi là tuệ *có một đối tượng vô lượng*. Đấy là quán trí xuất thế. Vậy tuệ ba loại thứ hai là tuệ có một đối tượng *hữu hạn, đại hành* và *vô lượng*.

16. Sự tốt hơn được gọi là *tăng ích*. Có hai:bỏ điều hại và phát sinh điều lợi. Thiện xảo về tăng ích là thiện xảo trong những điều này, như Luận nói: "Gì là thiện xảo về tăng ích? Khi một người tác ý đến những pháp này, thì những bất thiện pháp chưa sinh không sinh, những bất thiện pháp đã sinh được từ bỏ nơi vị ấy, hoặc khi vị ấy tác ý những pháp này, thì những thiện pháp chưa sinh được sinh, những thiện pháp đã sinh càng tăng trưởng, lớn mạnh, phát triển, viên mãn nơi vị ấy. Bất cứ gì thuộc tuệ, thuộc hành vi hiểu biết, ... (xem *Dhs. 16*)... thuộc vô si, thuộc trạch pháp, chánh kiến, gọi là thiện xảo về *tăng ích*. *(Vbh. 325-6)*

17. Không tăng ích gọi là *tổn giảm*, cũng có hai: giảm điều lợi ích mà sinh khởi điều hại. Thiện xảo về tổn giảm là thiện xảo về hai việc này, như

Luận nói " Gì là thiện xảo về tổn giảm? Khi một người tác ý các pháp này, những thiện pháp chưa sinh không sinh, vv".(*Vbh. 326*)

18. Nhưng trong bất cứ trường hợp nào trong hai trường hợp trên, thiện xảo nào về phương tiện làm phát sinh các pháp này nọ, thiện xảo phát sinh vào lúc ấy được khởi lên vào lúc ấy, gọi là thiện xảo về *phương tiện*, như được nói:"Và tất cả trí tuệ về phương tiện làm phát sinh tuệ gọi là thiện xảo về *phương tiện*." *(Vbh. 326)*

Vậy tuệ thuộc ba loại là thiện xảo về tăng ích, thiện xảo về tổn giảm, và thiện xảo về phương tiện.

19. Về tuệ ba loại, thứ tư: tuệ khởi sinh do quán sát ngũ uẩn nơi chính bản thân gọi là tuệ *giản biệt nội thân,* do quán sát ngũ uẩn người khác hoặc các sắc pháp ở ngoài không liên hệ đến các căn (tức thân thể) thì gọi là tuệ *giản biệt ngoại sắc,* do quán cả hai thì gọi là tuệ giản biệt nội thân và ngoại sắc.

20. Về tuệ bốn loại, đầu tiên là trí phátsinh liên hệ đến chân lý về khổ gọi là *khổ trí,* liên hệ nguồn gốc khổ là *khổ tập trí*, liên hệ đến diệt khổ là *khổ diệt trí*, liên hệ đến đạo lộ đưa đến diệt khổ là *khổ diệt đạo trí*.

21. Nhóm bốn loại thứ hai: bốn trí liên hệ đến nghĩa, vv. gọi là bốn *biện tài (patisambhidà)*. Luận nói: " Trí về nghĩa, gọi là biện tài về *nghĩa (attha-patisambhidà)*. Trí biết về pháp gọi là biện tài về *pháp (dhamma-patisambhida)* Trí biết về sự trình bày ngôn ngữ nói đến pháp và nghĩa, gọi là biện tài về *từ (nirutti-patisambhidà)*. Trí biết về các loại trí gọi là biện tài về *trí (patibhàna- patisambhidà - Vbh. 293)*

22. "Nghĩa" nói gọn là danh từ chỉ kết quả của một nhân(*hetu*). Vì phù hợp với nhân, nó được đạt đến, được phục vụ *(arìyati)* nên gọi là *nghĩa* hay *mục đích (attha)*. Nhưng đặc biệt năm thứ: một bất cứ gì do duyên sinh, hai Niết bàn, ba ý nghĩa những gì được nói, bốn nghiệp quả và năm, tâm duy tác - năm thứ ấy cần được hiểu là *nghĩa*. Khi một người quán sát nghĩa này, bất cứ hiểu biết nào của vị ấy thuộc về phạm trù liên hệ đến ý nghĩa, gọi là *biện tài về nghĩa*.

23. *Pháp* nói gọn, là danh từ chỉ điều kiện hay duyên (*paccaya*). Vì điều kiện thì cần đến (*dahati*) một cái khác làm cho nó phát sinh, khiến nó xảy ra, nên gọi là pháp, *dhamma*. Nhưng đặc biệt năm thứ, một bất cứ nhân nào phát sinh quả, hai thánh đạo, ba cái gì đươc nói lên, bốn cái gì thiện, năm, cái gì bất thiện, năm thứ này cần hiểu là *pháp*. Khi một người quán

sát pháp ấy thì bất cứ hiểu biết nào của vị ấy về pháp gọi là *biện tài về pháp*.

24. Cùng ý nghĩa này được nêu trong *Abhidhamma* với sự phân tích như sau:

"Trí biết khổ là biện tài về *nghĩa*.Trí biết tập khởi của khổ là biện tài về pháp. Trí biết về khổ diệt là biện tài về *nghĩa*. Trí biết về đạo diệt khổ là biện tài về *pháp*...

"Trí biết nhân là biện tài về pháp. Trí biết quả của nhân là biện tài về nghĩa.

"Trí biết về bất cứ gì được sinh ra, trở thành, đưa đến sự sinh khởi, phát xuất, viên mãn,, làm cho hiển lộ cái gì thì gọi là biện tài về pháp.

"Trí biết già chết là biện tài về nghĩa. Trí biết về nguồn gốc già chết là biệntài về pháp. Trí biết về sự chấm dứt già chết là biện tài về nghĩa.

"Trí biết về con đường chấm dứt già chết là biện tài về pháp. Trí biết về sanh... hữu... thủ... ái... thọ... xúc... sáu xứ... danh sắc... thức... trí biết về hành là biện tài về nghĩa.Trí biết về nguồn gốc của hành là biện tài về pháp. Trí biết về sự chấm dứt các hành là biện tài về nghĩa. Tr íbiết về con đường đưa đến ái... thọ... xúc... 6 xứ... danh sắc... thức... trí biết vế hành là biện tài về nghĩa. Trí biết về nguồn gốc của hành là biện tài về pháp. Trí biết về sự diệt các hành là biện tài về nghĩa. Trí biết về con đường đưa đến hành diệt là biện tài về pháp...

"Ở đây, một tỷ kheo biết pháp - kinh trường hàng, kệ tụng, luận thuyết, kệ tán, pháp cú, bổn sanh, vị tằng hữu, vấn đáp, gọi là biện tài về pháp. Biết ý nghĩa của những gì được nói, gọi là biện tài về nghĩa...

"Những pháp nào là thiện? Vào khi thiện tâm dục giới đã sinh khởi, câu hữu với hỉ, liên hệ đến trí, có một sắc pháp hay tâm pháp làm đối tượng, hay liên hệ đến vấn đề gì, vào lúc đó có xúc... (*xem Dhs. 1)*... có sự không giao động,, thì những pháp ấy là thiện. Trí biết về những pháp ấy là biện tài về pháp. Trí biết về kết quả của chúng là biệntài về nghĩa." *(Vbh. 293-5)*

25. Trí về sự truyền đạt ngôn ngữ đề cập đến nghĩa và pháp *(đ. 21)*: Có ngôn ngữ "tự tánh", nghĩa là cách xử dụng nó không có ngoại lệ, chỉ đề cập đến nghĩa ấy, pháp ấy. Bất cứ trí gì thuộc phạm trù liên hệ đến sự nói lên ngôn ngữ ấy, thốt ra, phát ngôn nó, liên hệ đến ngữ ngôn căn để của mọi loài, ngôn ngữ *Magadha* tự tính, nói cách khác, ngôn ngữ của pháp, bất cứ trí gì biết được, - vừa khi nghe ngôn ngữ ấy được nói lên - rằng đây là ngôn ngữ có tự tính, đây không phải ngôn ngữ có tự tính - trí như vậy gọi là

biện tài về ngôn ngữ. Một người đã đạt biện tài về ngôn ngữ *(từ vô ngại biện)* thì khi nghe những chữ *phasso, vedanà* sẽ biết ngay rằng đó là ngôn ngữ có tự tính (*đúng*), và khi nghe *phassà, vedano,* biết đó không phải ngôn ngữ có tự tính (*sai*).

26. Trí biết về các loại trí (*đ. 21*): Khi một người xét lại và lấy bất cứ loại nào trong các loại trí trên, làm đối tượng cho sự hiểu biết của mình, thì bất cứ sự hiểu biết nào của vị ấy có đối tượng là trí thì gọi là *biện tài về trí*.

27. Và bốn loại biện tài trên đây có thể xếp vào hai bình diện: *hữu học* và *vô học*. Bốn biện tài của chư đại đệ tử và của những đệ tử xuất sắc thuộc bình diện *vô học*. Biện tài của tôn giả *Ananda*, gia chủ *Citta,* cư sĩ *Dhammika*, gia chủ *Upali*, tín nữ *Khujjuttara*... thuộc bình diện *hữu học*.

28. Mặc dù thuộc hai bình diện chúng vẫn có thể phân biệt theo năm khía cạnh là thành tựu, nắm vững kinh điển, nghe, hỏi, và tiền nỗ lực. Ở đây, *thành tựu* nghĩa là đắc quả A-la-hán. *nắm vững kinh điển* là thiện xảo về lời dạy của đức Phật. *Nghe* là học pháp một cách chăm chú. *Hỏi* là thảo luận về những đoạn khúc mắc và những giải thích trong kinh luận. *Tiền nỗ lực* là chuyên tu quán trong giáo lý của chư phật trước kia, cho đến gần giai đoạn thuận thứ và chuyển tánh nơi một người đã thực hành khất thực và trở về với một đề mục thiền.

29. Những người khác lại nói:

Tiền nỗ lực, trí lớn
Biết ngôn ngữ, kinh điển,
Học hỏi và thành tựu
Phục vụ một bậc thầy
Thành công về bạn hữu
Đấy là những điều kiện
Phát sinh những biện tài.

30. Ở đây, *tiền nỗ lực* là như đã nói. *Trí lớn* là thiện xảo về một môn học hay lãnh vực công nghệ nào đó. *Ngôn ngữ* là 101 loại thổ ngữ, nhất là tiếng nói xứ *Magadha*. *Kinh điển* là lời dạy của Phật, dù chỉ là lời dạy trong kinh Pháp cú, chương Thí dụ (Phẩm Song đối). *Hỏi* có nghĩa là hỏi về sự định nghĩa dù chỉ một bài kệ. *Thành tựu* là quả dự lưu cho đến A-la-hán. Phục vụ một bậc thầy là cư trú với những bậc thầy thông minh uyên bác. Thành công về bạn hữu là có những người bạn thông minh uyên bác.

31. Chư Phật và những vị độc giác đạt đến biện tài nhờ tiền nỗ lực và nhờ thành tựu. Chư đệ tử thanh văn đạt đến biện tài nhờ tất cả những phương tiện trên. Và không có một cách đặc biệt nào để tu tập một đề mục thiền để đạt đến biện tài. Nhưng với những bậc hữu học, sự đạt đến biện tài phát sinh kế tiếp quả giải thoát của hữu học, và với bậc vô học, nó phát sinh tiếp theo quả giải thoát vô học. Vì những biện tài chỉ đi đến thành công nơi các bậc thánh nhờ thánh quả, cũng như mười lực đối với chư Phật.

Đấy là những biện tài được ám chỉ khi đoạn 8 trên đây nói: " Nó thuộc bốn loại ... là bốn biện tài."

32. *Tuệ được tu tập như thế nào*? Những pháp được phân loại thành uẩn, xứ, giới, căn, đế, duyên khởi vv. là *đất* của tuệ này, và hai thanh tịnh đầu tiên tức *Giới thanh tịnh và tâm thanh tịnh*, là những *gốc rễ* của tuệ, trong khi năm thanh tịnh kia, tức kiến tịnh, đoạn nghi tịnh, đạo phi đạo tri kiến tịnh, đạo tri kiến tịnh, và tri kiến tịnh, là thân cây. Do vậy, một người muốn kiện toàn những điều này trước hết cần phải tăng cường trí mình bằng cách học hỏi về những điều làm đất cho tuệ sau khi đã viên mãn hai thanh tịnh kia là thân của tuệ. Đấy là tóm tắt. Chi tiết như sau.

B. Mô Tả Về Năm Uẩn

Sắc Uẩn

33. Khi nói rằng "những pháp được xếp loại là uẩn, xứ, giới, căn, đế, duyên khởi vv. là đất" cho tuệ, thì uẩn chính là năm uẩn sắc, thọ, tưởng, hành và thức.

34. Bất cứ pháp nào có đặc tính bị quấy nhiễu (*ruppana*) bởi lạnh nóng, vv. đều được bao gồm trong sắc uẩn. Sắc thuộc một loại duy nhất nếu kể về đặc tính " bị quấy nhiễu". Nó thuộc hai loại khi phân thành *đại chủng (bhùta)* và sở tạo sắc do chấp thủ *(upàdàya)*.

35. Ở đây, *đại chủng* sắc gồm bốn loại là *địa* giới *thủy* giới *hỏa* giới và *phong* giới. Đặc tính nhiệm vụ biểu hiện của chúng đã dược đề cập trong phần *Định nghĩa Bốn đại* ở chương XI, đoạn 87 và 93. Nhưng về nhân gần, thì mỗi đại đều có ba đại kia làm nhân gần.

36. Sở tạo sắc có 24 loại là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sắc, thanh, hương, vị, nữ căn, nam căn, mạng căn, tâm cơ, thân biểu, ngữ biểu, không giới, khinh khoái, nhu nhuyến, kham nhậm, sanh, trú, lão, vô thường, và đoàn thực.

37. Đặc tính của mắt là sự nhạy cảm của tứ đại trước sự va chạm với sắc pháp, hoặc tính nhạy cảm của tứ đại phát sinh bởi nghiệp bắt nguồn từ dục vọng muốn thấy. Nhiệm vụ nó là chọn lấy một đối tượng trong số những sắc pháp. Nó được biểu hiện là đất đứng cho nhãn thức. Nhân gần của nó là tứ đại sinh từ nghiệp bắt nguồn từ dục vọng muốn nhìn.

38. Đặc tính lỗ tai là sự nhạy cảm của tứ đại trước sự tiếp xúc với âm thanh, hoặc nhạy cảm của tứ đại sinh từ nghiệp có nguồn gốc ở dục vọng muốn nghe.Nhiệm vụ nó là chọn lấy một đối tượng giữa những âm thanh. Nó được biểu hiện là chỗ đứng cho nhĩ thức.Nhân gần của nó là tứ đại sinh từ nghiệp, nghiệp ấy bắt nguồn từ dục vọng nghe.

39. Đặc tính của mũi là nhạy cảm của tứ đại đối với sự xúc chạm của mũi, hoặc nhạy cảm của tứ đại phát sinh từ nghiệp muốn ngửi.Nhiệm vụ nó là chọn lấy một đối tượng giữa các mùi. Nó được biểu hiện bằng căn cứ của tỉ thức. Nhân gần của nó nó là tứ đại sinh từ nghiệp muốn ngửi.

40. Đặc tính của lưỡi là nhạy cảm của tứ đại trước xúc cham với vị. Hoặc đặc tính của lưỡi là nhạy cảm của bốn đại phát sinh từ nghiệp muốn nếm. Nhiệm vụ nó là chọn lấy một đối tượng giữa các vị. Nó được biểu hiện là căn cứ cho thiệt thức. Nhân gần của nó là tứ đại phát sinh từ nghiệp muốn nếm.

41. Đặc tính của thân là tính nhạy cảm của tứ đại trước xúc chạm với những vật sờ được. Hoặc dặc tính nó là tính nhạy cảm của tứ đại phát sinh từ nghiệp muốn sờ.

42. Tuy nhiên, một số người nói rằng con mắt là cảm tính của tứ đại có hỏa thịnh, lỗ mũi là cảm tính của tứ đại có địa thịnh, lỗ tai là cảm tính tứ đại có phong thịnh, lưỡi là cảm tính tứ đại có thủy thịnh, và thân là cảm tính của tất cả bốn đại quân bình .

[Chú thích: "một số người"chỉ bộ phái Mahàsanghika, vì Vasudhamma thuộc bộ phái này bảo:"Trong con mắt, lửa thạnh, trong lỗ tai phong thạnh, trong lỗ mũi địa thạnh, trên lưỡi thủy thạnh, trong thân thì bốn đại đông đều."-- Pm. 444]

Một số khác nói rằng con mắt là tính nhạy cảm của những người có hỏa tăng thạnh, còn tai mũi lưỡi thân là tính nhạy cảm của những người có không, phong, thủy, địa tăng thạnh. Những người chủ trương điều này đáng được yêu cầu trích dẫn kinh. Chắc chắn họ không tìm thấy một kinh nào nói thế.

43. Nhưng một số đưa ra lý lẽ rằng, chính vì những cảm tính này tuần tự được trợ lực bởi sắc pháp vv. kể như những tính chất của lửa vv.

[Chú thích: được trợ lực bởi những sắc pháp như tính soi sáng của hơi nóng, bởi âm thanh kể như tính của phong, bởi mùi kể như tính của địa, bởi vị kể như tính của thủy gọi là nước miếng, đó là theo lý thuyết đâu.Nó có thể được điều chỉnh cho phù hợp với thuyết thứ hai, vì những cảm tính này cần được giúp đỡ bởi những đặc tính của tứ đại, nghĩa là chúng cần có sự giúp đỡ mới thấy được sắc, vv. Thuyết này cho rằng đặc tính chính là khả năng của mắt để thắp sáng sắc pháp, vv. chỉ khi liên hệ những lý do phụ thuộc như ánh sáng, vv và khoảng trống cần thiết cho nhĩ thức. Khoảng không được kể như hỏa vì nó là sự vắng mặt của bốn đại. Hoặc khi những người khác ấn định rằng khoảng trống là một tính chất của bốn đại, như sắc, thì khi ấy những tính của bốn đại có thể phân tích theo thứ tự sau:được trợ giúp bởi sắc pháp và ánh sáng kể như tính của hỏa, bởi thanh kể như tính của khoảng trống gọi là hư không, bởi mùi kể như tính của phong, bơi vị kể như tính của thủy, bởi xúc kể như tính của đất.-- Pm. 445]

Nên hỏi lại họ: "Ai bảo sắc pháp là đặc tính của hỏa đại, vv.? Vì không thể nói về bốn đại, vốn luôn luôn bất khả phân, rằng đây là đặc tính của đại này, đó là đặc tính của đại kia... "

44. Khi ấy họ có thể bảo: "Đúng như ông nói, do sự tăng thịnh của một đại chủng trong các s?c pháp này khác, mà những nhiệm vụ nâng đỡ, vv.của địa, vv. được nói đến, cũng vậy, do tính chất "dễ thấy" vv. trong tình trạng tăng thịnh ở nơi vật có hỏa thịnh, mà người ta có thể cho rằng sắc pháp, vv. là đặc tính của đại này". Hãy nói lại với họ: "Chúng ta có thể cho như vậy, nếu có nhiều mùi trong bông vải (cái có địa thịnh) hơn trong rượu men, cái có thủy thịnh, và nếu màu của nước lạnh là yếu hơn màu của nước nóng, cái có hỏa thịnh."

45. Nhưng vì không có chuyện như thế trong cả hai thí dụ trên, vậy ông hãy bỏ chuyện đoán mò cho rằng sự khác nhau là do tứ đại làm nền tảng nâng đỡ. Cũng như những bản chất của sắc pháp vv. là khác nhau mặc dù không có khác nhau giữa các đại chủng tạo nên một nhóm, cũng thế tính nhạy ở mắt, vv. không giống nhau mặc dù không có nguyên nhân nào về sự khác nhau của chúng. Đây là cách nên hiểu.

Nhưng nếu vậy thì cái không chung trong tất cả các cảm tính của năm căn là gì? Chính *nghiệp* là lý do làm nên sự sai khác ấy, chứ không phải

bốn đại, vì nếu có sự khác nhau của tứ đại, cảm tính sẽ không sinh, như được nói: "Cảm tính là của những người quân bình, không phải thuộc những người không quân bình."

46. Trong những cảm tính có sự khác biệt do nghiệp khác biệt ấy, thì con mắt và lỗ tai nhận biết những đối tượng không ở gần sát chúng, vì thức vẫn sanh khởi dù tứ đại làm nền tảng cho trần không liên kết với tứ đại làm nền cho căn. Mũi lưỡi và thân thì nhận biết những đối tượng sát kề chúng, vì thức chỉ sanh khởi nếu bốn đại của trần liên kết với bốn đại của căn.

47. Có cái thế gian gọi là con mắt. Nó giống như một cánh hoa sen xanh được bao quanh bằng những lông mi đen, có hai vòng tròn tối, sáng. Con mắt đích thực, *nhãn tinh*, được tìm thấy ngay giữa vòng tròn đen được bao quanh bởi vòng tròn trắng, trong nhãn tinh (đồng tử hay con ngươi) xuất hiện hình ảnh những người đứng trước nó. Nó thấm khắp bảy lớp của mắt giống như dầu rưới trên bảy lớp vải. Nó được trợ giúp bởi bốn đại chủng có nhiệm vụ nâng đỡ, tắm rửa, băng bó và quạt. Nó được củng cố bởi thời tiết, tâm, đoàn thực. Nó được duy trì bởi mạng căn, được cung cấp màu, mùi, vị, vv. (xem Ch. XVIII, đoạn 5), nó chỉ bằng cái đầu con rận, mà vừa là căn cứ vật lý vừa cửa ngỏ cho nhãn thức và những tâm còn lại của lộ trình tâm.

48. Điều này được nói bởi vị tướng quân chánh pháp: "Nhãn tinh nhờ đó người ta trông thấy sắc thì rất nhỏ và vi tế, không lớn hơn đầu con rận."

49. *Nhĩ tinh* (cảm tính của tai) được tìm thấy bên trong cái dạng của tai với những phụ tùng của nó, ở nơi có hình dạng cái bịt đầu ngón tay, được vây quanh bởi những lông mịn màu nâu.Nó được trợ giúp bởi tứ đại như đã nói, được củng cố bởi thời tiết, tâm và đoàn thực, được duy trì bởi mạng căn, được trang bị với màu, vv. và nó vừa làm căn cứ vật lý vừa làm căn môn cho nhĩ thức và những tâm còn lại trong lộ trình tâm.

50. *Tỉ tinh* được tìm thấy bên trong cái dạng của lỗ mũi với những phụ tùng của nó, tại chỗ có hình dạng một cái móng dê. Nó được trợ giúp, củng cố, duy trì theo cách đã nói, và nó vừa làm căn cứ vật lý vừa là cửa ngỏ cho tỉ thức, vv.

51. *Thiệt tinh* được tìm thấy ở giữa cái lưỡi với những phụ tùng của nó, tại chỗ có hình dạng cái đầu của một cánh sen. Nó được trợ giúp, củng cố duy trì theo cách đã nói, và vừa làm căn cứ vật lý vừa là cửa ngõ cho thiệt thức và những tâm còn lại trong tâm lộ trình.

52. *Thân tinh* được tìm thấy khắp nơi như nước thấm bông vải, trong thânxác vật lý này, chỗ mà sắc bị chấp thủ. Nó được trợ giúp củng cố duy trì theo cách đã nói, vừa làm căncứ vật lý vừa là cửa ngõ cho thân thức và các tâm còn lại trong lộ trình tâm.

53. Như những con rắn, cá sấu, chim, chó, chồn hoang tiến về hướng những nơi chúng thường lui tới, là tổ kiến (rắn bò tới), nước (cá sấu), không gian (chim), làng mạc (chó), nghĩa địa (chồn hoang), cũng thế, mắt tai... hướng đến những hành xứ riêng của chúng là sắc thanh...

54. *Sắc* có đặc tính là đập vào mắt. Nhiệm vụ nó là làm đối tượng cho nhãn thức. Biểu hiện (*tướng*) của nó là hành xứ cho nhãn thức.Nhân gần của nó là bốn đại chủng.Và tất cả các sở tạo sắc kế tiếp (thanh, hương, vị...) đều giống như ở đây, trừ chỗ khác biệt sẽ được nói. Sắc pháp có nhiều màu như xanh vàng..

55. *Thanh* có đặc tính là đập vào tai. Nhiệm vụ nó là làm đối tượng cho nhĩ thức. Nó được biểu hiện là sở hành của nhĩ thức.Thanh có nhiều loại như tiếng trống lớn, trống nhỏ...

56. *Mùi* có đặc tính là đập vào mũi, nhiệm vụ nó là làm đối tượng cho tỉ thức. Nó được biểu hiện là sở hành của tỉ thức. Mùi thuộc nhiều loại, như mùi rễ cây, mùi gỗ cây...

57. *Vị* có đặc tính là đập vào lưỡi. Nó có nhiệm vụ làm đối tượng cho thiệt thức, có biểu hiện là sở hành của thiệt thức. Nó có nhiều loại, như vị của rễcây, của thâncây.

58. *Nữ căn* có đặc tính là nữ tánh, có nhiệm vụ chỉ ra "đây là phụ nữ". Nó được biểu hiện là căn do cho đặc điểm, tướng trạng, công việc và cách xử sự của phái nữ. nữ. *Nam căn* có đặc tính là nam tánh.Nhiệm vụ nó là chỉ ra "đây là một nam nhân". Nó được biểu hiện làm lý do cho đặc điểm, tướng, công việc, và cách xử sự của phái nam. Cả hai căn sau cùng đều đồng hiện hữu với toàn diện thân thể, cũng như thân tính. Nhưng không phải vì vậy mà có thể nói "chúng ở khoảng không gian mà thân tính ở" hoặc "chúng ở khoảng không gian mà thân tính không ở". Như bản chất của sắc, vv. những thứ này không lẫn lộn với nhau.

59. *Mạng căn* có đặc tính là duy trì các loại sắc cu sanh. Nhiệm vụ nó là làm cho các sắc ấy sinh ra. Nó được biểu hiện là tướng trú của sắc. Nó có nhân gần là các đại chủng phải duy trì. Và mặc dù nó có khả năng duy trì, song nó chỉ duy trì các sắc cusanh vào lúc trú, như nước duy trì hoa sen . Mặc dù các pháp sinh khởi tùy theo các duyên (điều kiện), mạng căn duy

trì chúng, như bà vú bảo dưỡng một em bé. Chính mạng căn thì chỉ sinh khởi theo các pháp sinh khởi, như một thủy thủ; nó không gây ra sự sanh sau khi diệt, vì khi ấy chính nó cũng vắng mặt, mà những gì c`ần làm cho sanh cũng vắng mặt. Nó không kéo dài sự trú vào lúc diệt, bởi vì chínhnó đang diệt, như ngọn đèn của một cây đèn khi bấc và d`ầu đã hết. Nhưng không nên xem nó không có năng lực duy trì, làm sinh ra, làm an trú, bởi vì quả thực nó có những năng lực này vào lúc đã nói.

60. *Tâm cơ* có đặc tính làm điểm tựa vật chất cho ýgiới và ý thức giới. Nhiệmvụ nó là làm phương tiện cho chúng. Nó được biểu hiên là sự mang chở chúng. Nóđược tìm thấy phụ thuộc vào máu, môtả trong ph`ần thân hành niệm (Ch. VIII) bên trong trái tim. Nó được trợ giúp bởi bốn đại với nhiệm vụ nâng đỡ, vv. Nó được củng cố bởi thời tiết, tâm và đoàn thực, được duy trì bởi mạngcăn, và nó làm cơ sở vật lý cho ý giới và ý thức giới và cho các pháp liên hệ.

61. *Thân biểu* là hình thái thích ứng và sự thay đổi hình dạng trong phong giới do tâm sanh, chính nó làm nhân cho sự di chuyển tới lui, vv. hình thái và sự biến đổi này là đi`ều kiện cho sự cứng đờ, sự nâng đỡ và sự chuyển động của sắc thân cu sanh. Nhiệm vụ nó là bày tỏ ý định. Nó được biểu hiện là nhân của sự kích động thânthể. Nhân g`ần nó là phong giới do tâm sanh. Nhưng nó được gọi là *thân biểu* (kàyavinnatti) vì nó là nhân của sự biểu trưng ý định ngang qua sự chuyển động của thân thể. Sự di chuyển tới lui, vv. c`ần được hiểu là phát sinh do chuyển động của các loại sắc do thời sanh, vv. liên kết với những loại sắc do tâm sanh, được đi`ều động bởi thân biểu ấy.

62. *Ngữ biểu* là hình thái thích ứng và biến đổi hình dạng trong địa giới do tâm sinh làm nhân cho sự phát ngôn. Sự thích ứng và biến đổi này là một đi`ều kiện cho sự gõ lại với nhau cái sắc bị chấp thủ. Nhiệm vụ nó là bày tỏ ý định. Nó được biểu hiện là nhân cho tiếng nói. Nhân g`ần của nó là địa giới do tâm sanh.Nhưng nó được gọi là *ngữ biểu* vì nó là nhân của sự biểu trưng ý định ngang qua lời nói, nói cách khác là ngang qua âm thanh của lời. Như khi thấy một cái sọ bò treo trên cây rừng, dấu hiệu ấy ám chỉ "ở đây có nước", cũng vậy, khi thấy thân tướng lay động, hoặc nghe âm thanh của lời, ta biết chúng ám chỉ một sự việc.

63. *Không giới* có đặc tính là định giới hạn cho sắc. Nhiệm vụ nó là bày ra những ranh giới của sắc. Nó được biểu hiện là những giới hạn của sắc, hoặc biểu hiện bằng tính không thể sờ chạm, bằng tình trạng những khe hở

và những chỗ mở ra.Nhân gần của nó là sắc được phân giới hạn.Và nhờ nó mà người ta có thể nói về các sắc pháp là "cái này ở trên, dưới, hay xung quanh cái kia".

64. *Khinh khoái* của sắc có đặc tính là không chậm chạp. Nhiệm vụ nó là xua tan tính cách nặng nề của sắc. Nó được biểu hiện là tính dễ biến đổi, nhẹ nhàng. Nó có nhân gần là vật chất nhẹ *(sắc khinh khoái)*.

Nhu nhuyến của sắc có đặc tính là không cứng đờ. Nhiệm vụ nó là xua tan tính cứng đờ của sắc. Nó được biểu hiện bằng sự không chống đối bất cứ loại hoạt động nào. Nhân gần của nó là sắc nhu nhuyến.

Kham nhậm của sắc có đặc tính là dễ sử dụng thuận tiện cho hành động của thân. Nó có nhiệm vụ là xua đuổi tính khó sử dụng. Nó được biểu hiện là tính không yếu ớt. Nhân gần nó là sắc dễ sử dụng.

65. Ba đặc tính sau cùng này, tuy vậy, không tách rời nhau. Nhưng sự khác biệt giữa chúng có thể được hiểu như sau. Khinh khoái là sự thay đổi của sắc như tình trạng nhẹ nhàng trong thân thể người khỏe mạnh, tình trạng không chậm chạp, tình trạng dễ biến đổi nơi sự vật, nhờ có những điều kiện ngăn sự rối loạn tứ đại đưa đến tính uể oải chậm chạp c?a sắc. *Nhu nhuyến* của sắc là sự thay đổi của sắc như bất cứ tình trạng mềm mại nào trong sắc pháp, như trong một tấm da thuộc khéo đập, bất cứ tính dễ uốn nào, dễ sử dụng vào mọi công việc. Tính ấy phát sinh do những tình trạng ngăn chận sự xáo trộn tứ đại có thể gây ra tính cứng đờ của sắc. *Kham nhậm* của sắc là sự thay đổi của sắc như bất cứ tình trạng dễ sử dụng nào của sắc pháp, như vàng khéo luyện. Đó là sự thuận tiện cho công việc của thân xác, nhờ có điều kiện ngăn chận xáo trộn tứ đại gây bất tiện cho công việc.

66. *Sanh* của sắc có đặc tính là dựng nên. Nhiệm vụ nó là làm cho các sắc pháp nổi lên đầu tiên. Nó được biểu hiện là sự tung ra, khởi đầu, hoặc tình trạng đã hoàn thành. Nhân gần nó là sắc sanh.

Tương tục của sắc có dặc tính là sinh khởi. Nhiệm vụ nó là neo lại. Nó được bieuả hiện bằng sự không gián đoạn. Nhân gần nó là vật chất cần được neo lại. Cả hai từ ngữ này đều chỉ sắc vào lúc sanh ra, nhưng do sự khác nhau về hình thái, và do giáo hóa những hạng người khác nhau, mà giáo lý trong *Uddesa* và trong *Dhammasangani* nói "sanh và tương tục". Nhưng vì ở đây không có gì khác nhau về ý nghĩa, nên trong phần mô tả (*niddesa*) về những tiếng này, nói "Sự lập thành các căn là sự sanh của sắc, và sự sanh ra của sắc là sự tương tục của nó".

67. Và trong luận, sau khi nói "Chính nguồn gốc gọi là lập thành, và tăng trưởng gọi là sanh, phát sinh gọi là tương tục", có cho một ví dụ: "Lập thành là như thời gian nước vào một lỗ đào bên bờ sông, tăng trưởng là như thời gian nước đầy lỗ, tương tục là thời gian nước tràn ra", và cuối ví dụ nói: "Vậy muốn nói cái gì? Lập thành là căn, căn dụ cho sự lập thành". Chính sự sanh ra đầu tiên của sắc pháp gọi là *thành lập*, sự sinh ra những thứ khác thêm vào sắc này gọi là *tăng trưởng*, sự sinh thêm các pháp sau nữa là *tương tục*, vì nó xuất hiện trong khía cạnh neo lại. Đấy là điều cần hiểu.

68. *Già* có đặc tính là làm chín mùi sắc pháp. Nhiệm vụ nó là tiếp tục dẫn đến sự chấm dứt. Nó được biểu hiện là sự mất tính cách mới mẻ mà không mất tự tính, như cái già của lúa. Nhân gần nó là sắc đang chín mùi. Đây là nói đến loại già rõ rệt do thấy thay đổi về răng, vv. như gãy, rụng. Nhưng cái già của vô sắc pháp thì không có những đổi thay rõ rệt như vậy, gọi là già ngấm ngầm. Và sự già ở trong đất, đá, trăng, trời... gọi là già không ngừng.

69. *Vô thường* của sắc có đặc tính là tan rã hoàn toàn. Nhiệm vụ nó là làm cho sắc pháp chìm xuống. Nó được biểu hiện bằng sự hoại diệt rụng rơi, nhân gần nó là sắc hoàn toàn tan rã.

70. *Đoàn thực* có đặc tính làm dưỡng chất. Nhiệm vụ nó là nuôi dưỡng những loại sắc. Nó được biểu hiện bằng sự làm cho rắn chắc. Nhân gần nó là một thân căn cần được nuôi dưỡng bằng đoàn thực. Đấy là một danh từ chỉ dưỡng chất nhờ đó hữu tình sống được.

71. Trên đây là những sắc pháp đã được truyền tụng qua kinh điển. Nhưng trong Luận, có những pháp khác đã được thêm vào như sau: sắc kể như năng lực, sắc kể như sự sinh sản, sắc kể như sự sanh ra, và sắc kể như bệnh, và một số người kể thêm, sắc kể như sự hôn trầm. Trước tiên, "sắc kể như hôn trầm" bị bác bỏ vì câu: "Chắc chắn khi ông là bậc thánh đã giác ngộ, thì không có triền cái nào nơi ông." Những cái còn lại, thì "sắc kể như bệnh" được bao gồm trong *lão* và *vô thường*, "sắc kể như sự sanh ra" gồm trong tăng trưởng và tương tục, "sắc kể như sinh sản" gồm trong thủy giới, và "sắc kể như năng lực" gồm trong phong giới. Vậy xét từng pháp riêng rẻ thì không một pháp nào trong đây thực hữu. Đây là điểm đã được đồng ý. Vậy sở tạo sắc gồm trong 24 món trên, và đại chủng sắc gồm bốn, tất cả cọng thành 28 thứ không hơn không kém.

72. Và tất cả sắc pháp gồm 28 loại trên đều thuộc một loại là vô nhân, phi nhân, tách rời nhân, hữu duyên, thuộc thế gian, hữu lậu, vv. Nó thuộc hai loại, là nội sắc và ngoại sắc, thô tế, xa gần, sở tạo phi sở tạo, tịnh sắc phi tịnh sắc, căn sắc phi căn sắc, hữu chấp thủ phi hữu chấp thủ vv...

73. Năm thứ mắt tai mũi lưỡi thân gọi là *nội sắc* vì chúng sinh ra như một phần của toàn thể con người, những gì còn lại là *ngoại sắc* vì ở ngoài con người. Chín thứ gồm năm thứ trên, cộng thêm sắc thanh hương vị, và địa hỏa phong ba giới, làm thành 12 thứ được xem là sắc *thô* vì có sự tiếp xúc, còn lại là *tế* vì ngược lại. Cái gì tế gọi là *viễn sắc* vì khó vào sâu, thô là *cận sắc* vì dễ vào. Mười tám thứ gồm bốn đại, đoàn thực và 13 thứ khởi từ mắt, gọi là *tịnh sắc* vì chúng là điều kiện để nhận biết các pháp sắc, vv., vì chúng sáng như mặt gương. Còn lại là *phi tịnh sắc* vì ngược với tịnh sắc. Tịnh sắc, nam, nữ căn và mạng căn gọi là *căn sắc* vì tính nổi bật, còn lại là *phi căn sắc* vì ngược lại với căn sắc. Những thứ đề cập sau đây, kể như nghiệp sanh, gọi là *hữu chấp thủ*, còn lại là *phi hữu chấp thủ*.

74. Lại nữa, tất cả sắc đều thuộc ba loại theo bộ ba hữu kiến, vv. bộ ba nghiệp sanh, vv. Ở đây, về sắc thô, thì một vật có thể thấy được gọi là sắc *hữu kiến, hữu đối*, còn lại là *vô kiến, hữu đối*. Tất cả tế sắc là *vô kiến vô đối*.

75. Theo bộ ba nghiệp sanh vv. thì sắc do nghiệp sinh gọi là *nghiệp sanh*, do duyên nào khác gọi là *phi nghiệp sanh*, không do cái gì sanh cả gọi là *phi nghiệp sanh, phi phi nghiệp sanh*. Sắc do tâm sinh gọi là *tâm sanh*, do duyên ngoài tâm gọi là *phi tâm sanh*, không do cái gì trong tâm ngoài tâm gọi là *phi tâm sanh phi phi tâm sanh*.

Sắc do đồ ăn sanh gọi là *thực sanh*, ngoài đồ ăn là *phi thực sanh*, không thuộc hai loại này gọi là *phi thực, phi phi thực sanh*.

Sắc do thời tiết sanh gọi là *thời sanh*, ngoài thời tiết là *phi thời sanh*, loại thứ ba là *phi thời sanh, phi phi thời sanh*

76. Lại nữa sắc thuộc bốn loại là kiến văn giác tri; là sắc sắc, hạn giới sắc, biến hóa sắc, tướng sắc; là căn sắc, môn sắc, căn môn sắc, phi căn phi môn sắc. Sắc xứ là được thấy vì là đối tượng của sự thấy (kiến). Thanh xứ là được nghe vì là đối tượng của nghe (văn); hương vị xúc xứ là được biết (giác) vì là đối tượng cảm giác. Còn lại là được nhận thức (tri) vì là đối tượng của tâm mà thôi.

77. Sở tạo sắc gọi là *sắc sắc*, không giới là *hạn giới sắc*. Sắc kể từ thân biểu cho đến kham nhậm gọi là *biến hóa sắc*, sanh già chết là *tự tánh sắc*.

78. Cái được gọi là sắc của nhục đoàn tâm là *căn sắc, phi môn sắc*, hai biểu sắc là *môn, phi căn*. Tịnh sắc vừa là căn vừa là môn. Còn lại là phi căn phi môn.

79. Sắc thuộc năm loại là sanh từ 1 pháp, từ 2, 3, 4 pháp, và không sanh từ pháp nào. Từ 1 pháp là chỉ do nghiệp sanh hoặc chỉ do tâm sanh. Như sắc của các căn, cùng tâm cơ, là *chỉ do nghiệp sanh*. Hai biểu sắc là *chỉ do tâm sanh*. Còn cái gì khi do thời tiết sanh, khi do tâm sanh, gọi là *sanh từ hai pháp*. Đây chỉ cho thanh xứ. Sắc sanh từ thời tiết, tâm và thực tố, gọi là *sanh từ ba pháp*: gồm ba thứ kể từ khinh khoái. Sắc sanh từ bốn pháp (nghiệp, tâm, thời, thực) gọi là sanh từ bốn pháp, chỉ cho tất cả loại sắc còn lại ngoại trừ tướng sắc.

80. Nhưng tướng sắc thì gọi là *không do gì sanh*. Tại sao? Vì không có sự sinh khởi của sinh, còn già và chết chỉ là sự chín mùi và tan rã của cái đã sanh. Mặc dù có đoạn nói: "Sắc, thanh, hương, vị, xúc, không giới, thủy giới, khinh khoái, nhu nhuyến, kham nhậm, *sanh*, tương tục, thực sắc: những pháp này là *do tâm sanh*" điều muốn nói trong đoạn này (*Dhs. 667*) là cái sát-na trong đó những duyên sinh ra các loại sắc đang làm nhiệm vụ.

Trên đây là giải thích chi tiết về sắc uẩn.

Tâm Uẩn

81. Trong những uẩn còn lại, cái gì có đặc tính cảm thọ cần được hiểu là ***thọ uẩn***. Cái gì có đặc tính nhận thức, cần được hiểu là ***tưởng uẩn***, có đặc tính tạo tác là ***hành uẩn***, có đặc tính phân biệt là ***thức uẩn***. Vì những cái khác sẽ trở nên dễ hiểu khi đã hiểu thức uẩn, nên ở đây ta sẽ bàn thức uẩn trước hết.

82. "Bất cứ gì có đặc tính biết, nói chung đều gọi là thức uẩn", trên đây đã nói. Và cái gì có đặc tính nhận biết? Chính là tâm thức. **Những danh từ *thức*, *tâm* và *ý* đều có cùng một nghĩa.**

89 Loại Tâm

Tâm thức ấy mặc dù chỉ là một trong tự tánh với đặc tính là nhận biết, song có ba loại là thiện, bất thiện và bất định.

83. *Thiện tâm* gồm bốn loại theo cõi là dục, sắc, vô sắc và siêu thế.

Tám tâm thuộc dục giới được xếp loại theo *hỉ, xả, trí*, và *nhắc bảo*, nghĩa là:

(1) Khi câu hữu với hỉ, tâm ấy hoặc tương ưng với trí, cần nhắc bảo hoặc

(2) không cần nhắc bảo.

(3) câu hữu hỉ, không tương ưng trí, cần nhắc bảo
(4) câu hữu hỉ, không tương ưng trí, không cần nhắc bảo
(5) câu hữu xả, tương ưng trí, cần nhắc bảo
(6) câu hữu xả, tương ưng trí, không cần nhắc bảo
(7) câu hữu xả, không tương ưng trí, cần nhắc bảo
(8) câu hữu xả, không tương ưng trí, không cần nhắc bảo.

84.

(1) Khi một người sung sướng vì gặp được một tặng phẩm tuyệt hảo để làm quà, hay vì gặp được một người nhận, vv. hay một nguyên nhân nào tương tự làm phát sinh hỉ, và đặt chánh kiến lên hàng đầu, như nghĩ rằng "bố thí có công đức lớn", người ấy không do dự, không cần nhắc bảo khi làm những công đức bố thí, vv.thì tâm ấy là câu hữu với hỉ, tương ưng trí, không cần nhắc bảo.

(2) Khi một người sung sướng hài lòng như trên, và cũng đặt chánh kiến hàng đầu nhưng làm với sự do dự vì tâm không rộng rãi, hoặc cần được người khác nhắc bảo, thì tâm vị ấy thuộc loại thứ hai. "Nhắc bảo" là một nỗ lực của chính người ấy hay người khác.

85. (3) Khi những em bé có thói quen tự nhiên do bắt chước người lớn, khi gặp tỷ kheo thì cúng dường bất cứ gì đang cầm trong tay, hoặc đảnh lễ, thì đó là loại tâm thứ ba.

(4) Khi các em ấy chỉ xử sự như thế vì người lớn bảo "cúng đi, đảnh lễ đi", đó là loại tâm thứ tư.

(5) - (8) Khi không có hỉ trong bốn trường hợp trên, thì những tâm này gọilà câu hữu xả.

86. Tâm sắc giới có năm, xếp loại theo thiền chi. Đó là

(9) tương ưng với cả năm thiền chi (tâm sơ thiền)
(10) tương ưng tứ, hỉ, lạc, nhất tâm.
(11) tương ưng hỉ, lạc, nhất tâm
(12) tương ưng lạc, nhất tâm.
(13) tương ưng xả và nhất tâm, vì lạc đã lắng xuống.

87. Tâm vô sắc giới có bốn, tương ưng bốn vô sắc là

(14) tâm tương ưng với Không vô biên xứ

(15) - (17) tương ưng Thức vô biên, Vô sở hữu xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ.

88. Tâm siêu thế có bốn, là:

(18-21) tương ưng với bốn đạo lộ.

Vậy thiện tâm có 21 loại.

89. *Bất thiện tâm* có một loại theo cõi, vì chỉ thuộc dục giới. Nó có ba loại nếu kể theo nhân, là tham, sân, si.

90. Tâm bất thiện do *tham* có 8 loại, theo hỉ, xả, tà kiến và nhắc bảo. Đó là:

(22) câu hữu vơí hỉ, tương ưng tà kiến, không cần nhắc bảo
(23) câu hữu vơí hỉ, tương ưng tà kiến, cần nhắc bảo.
(24) câu hữu vơí hỉ, không tương ưng tà kiến, không cần nhắc bảo
(25) câu hữu vơí hỉ, không tương ưng tà kiến, cần nhắc bảo.
(26) câu hữu với xả, tương ưng tà kiến, không cần nhắc bảo
(27) câu hữu với xả, tương ưng tà kiến, cần nhắc bảo
(28) câu hữu với xả, không tương ưng tà kiến, không cần nhắc bảo
(29) câu hữu với xả, không tương ưng tà kiến, cần nhắc bảo.

91. Khi một người sung sướng hài lòng, đặt tà kiến lên hàng đầu, như bảo: "Dục lạc không nguy hiểm gì", và hưởng dục với tâm trạng hăng hái không cần nhắc bảo, hoặc tin vào những điềm triệu, vv. đấy là loại tâm thứ nhất (22). Khi làm thế với tâm yếu ớt cần được nhắc bảo, đó là loại tâm thứ hai(23). Nhưng khi một người hài lòng sung sướng, mà không đặt tà kiến lên hàng đầu, thọ hưởng nhục dục hay sự may mắn của người, trộm cắp của người với tâm hăng hái không cần nhắc bảo, thì đó là loại tâm thứ ba (24). Khi làm thế với tâm uể oải cần nhắc bảo, đó là loại tâm thứ tư (25). Khi tâm không có hỉ đi kèm trong cả bốn trường hợp nói trên, do không thấy gì tuyệt hảo trong dục lạc, hoặc thiếu cái nhân để gợi hoan hỉ, thì bốn loại tâm *câu hữu xả* sinh khởi.

Vậy bất thiện tâm có nhân là tham, gồm có tám loại như trên.

92. Tâm có nhân *sân* thuộc hai loại:

(30) câu hữu với ưu, tương ưng với hận, cần nhắc bảo
(31) câu hữu với ưu, tương ưng với hận, không cần nhắc bảo. Đó là loại tâm khởi lên khi giết chúng sinh, vv. với tâm nhanh nhẹn (không cần nhắc bảo) hoặc uể oải (cần nhắc bảo).

93. Tâm có nhân *si* thuộc hai loại:

(32) câu hữu với xả, tương ưng với nghi, và
(33) câu hữu với xả, tương ưng với trạo cử. Đó là loại tâm khởi lên vào những lúc không quyết định (nghi) hoặc lúc bị chia trí (tán loạn). Như vậy, bất thiện tâm gồm 12 loại như trên.

94. Tâm *bất định* có hai loại, là dị thục và duy tác. *Dị thục* có bốn loại phân theo cõi, là dục giới, sắc giới, vô sắc giới và siêu thế.

Tâm thuộc dục giới có hai loại là thiện dị thục và bất thiện dị thục.

Thiện dị thục có hai loại là vô nhân và hữu nhân.

95. *Thiện dị thục vô nhân* là tâm không có vô tham, vv. làm nhân cho quả dị thục. Có tám loại, là

(34)-(38) nhãn thức, nhĩ, tỉ, thiệt, thân thức.
(39) ý giới với nhiệm vụ tiếp thọ.
(40)-(41) hai ý thức giới với nhiệm vụ suy đạt, vv.

96. *Nhãn thức* (34) có đặc tính được hỗ trợ bởi con mắt, và nhận biết sắc pháp. Nhiệm vụ nó là chỉ có sắc pháp làm đối tượng. Nó được biểu hiện là sự quan tâm đến sắc pháp. Nhân gần nó là sự ra đi của ý giới duy tác (70) lấy sắc pháp làm đối tượng. Tai, mũi, lưỡi, thân thức (35-38) có các đặc tính được trợ giúp b?i tai, mũi, lưỡi, thân, và nhận biết các đối tượng tiếng, mùi, vị, xúc. Chúng có nhiệm vụ đặc trách v`êtiếng, mùi, vị, xúc. Biểu hiện của chúng là sự quan tâm đến các đối tượng này, và nhân g`ần của chúng là sự ra đi của duy tác ý giới (70) có đối tượng là thanh, hương, vị, xúc.

97. *Dị thục ý giới (39)* có đặc tính là nhận biết sắc, vv. kế tiếp nhãn thức, vv. vụ nó là nhận biết sắc, vv.Nó được biểu hiện bằng tình trạng thu nhận sắc, vv. Nhân g`ần nó là sự ra đi của nhãn thức, vv. Nhiệm vụ nó là nhận biết sắc, vv. Nó được biểu hiện bằng tình trạng thu nhận sắc, vv. Nhân g`ần nó là sự ra đi của nhãn thức, vv.

Dị thục ý thức giới vô nhân (40-41), với nhiệm vụ suy đạt cũng thế, có đặc tính là tính nhận biết sáu loại đối tượng. Nhiệm vụ nó là suy đạt, nó được biểu hiện là trạng thái suy đạt tương đương với nhiệm vụ trên. Nhân g`ần nó là tâm cơ.

98. Nhưng nó được phân loại tùy theo tương ưng với hỉ hay với xả, và tùy theo nó được chia thành lộ trình tâm với hai vị trí hay với năm vị trí. Vì trong hai tâm dị thục vô nhân này thì một tâm (40) tương ưng với hỉ, hiện diện khi có những đối tượng hoàn toàn đáng ưa khởi lên, và có hai vị trí trong lộ trình tâm: khởi lên ở năm căn môn (ngũ môn hướng tâm) gọi là tâm suy đạt *(santirana),* khởi cuối tốc hành tâm gọi là đ`ồng sở duyên (*tad-àrammana*). Tâm kia (41) tương ưng với xả vì nó hiện diện khi có những đối tượng khả ý và trung tính khởi lên, và có năm vị trí: ở tâm suy đạt, đ`ồng sở duyên, kiết sanh, hữu ph`ần và tử tâm.

99. Tám tâm dị thục vô nhân nói trên thuộc hai loại, tùy đối tượng bất biến hay hằng biến. Nó thuộc ba loại nếu xếp theo thân lạc, tâm hỉ, và xả. Năm tâm từ số (34) đến (38) mỗi thứ có một đối tượng bất biến. Những tâm khác, từ (39) đến (41), thì có một đối tượng hằng biến, vì ý giới (39) sinh khởi tương ưng với cả năm đối tượng (sắc, vv.) và hai ý thức giới (40), (41), có hai vị trí như đã nói trên, tương ưng với hỉ và xả.

Như vậy, tâm thiện dị thục vô nhân có tám loại.

100. Thiện dị thục hữu nhân:

(42) đến (49) là những tâm tương ưng vô tham vô sân vô si làm nhân cho quả dị thục. Nó thuộc tám loại vì xếp theo hỉ, xả, trí và nhắc bảo, y như thiện tâm dục giới (1) đến (8). Nhưng nó không khởi tương ưng sáu đối tượng (sáu đối tượng được xếp loại thành hữu hạn, vv. quá khứ, vv.nội, vv.-Pm.474) qua sự bố thí, vv. như thiện tâm, vì nó chỉ khởi lên tương ưng với sáu đối tượng được g`ôm trong những tâm hữu hạn, như kiết sanh, hữu ph`ần, tử tâm và đ`ồng sở duyên tâm. Nhưng những tâm c`ần nhắc bảo và không c`ần nhắc bảo ở đây là do ngu`ồn gốc nó từ đâu đến.

[Chú thích: "nguồn gốc nó từ đâu đến" có nghĩa là nguồn gốc và điều kiện của nó. Theo quan điểm vài vị thầy, thì quả dị thục của thiện không cần nhắc bảo là không cần nhắc bảo, còn dị thục của cần nhắc bảo là có cần nhắc bảo. Như sự di động của cái bóng phản chiếu trong gương khi mặt di động, nên nói "do nguồn gốc từ đâu đến".Nhưng theo quan điểm vài vị khác, thì tâm không cần nhắc bảo khởi lên khi có nghiệp cường thịnh làm duyên, và tâm cần nhắc bảo là do nghiệp yếu kém, nên nói là "do điều kiện của nó". -- Pm. 474]

Và trong khi không có sự dị biệt nào trong những trạng thái tương ưng, "dị thục" c`ần hiểu là thụ động, như ảnh trong gương, còn "thiện" là chủ động, như cái mặt.

101. *Bất thiện dị thục* chỉ có vô nhân mà thôi, g`ôm bảy loại:

(50) nhãn thức
(51)-(54) nhĩ, tỉ, thiệt thân thức.
(55) ý giới với nhiệm vụ tiếp thọ
(56) ý thức giới với nhiệm vụ suy đạt, vv. và có năm vị trí. V`ê đặc tính, vv. tương tự thiện dị thục vô nhân, (34-41).

102. Nhưng *thiện dị thục* thì chỉ có những đối tượng khả ý hoặc khả ý trung tính mà thôi, trong khi bất thiện dị thục chỉ có những đối tượng bất khả ý hoặc bất khả ý trungtính mà thôi. Thiện dị thục thì có ba loại, được

xếp theo xả, thân lạc và tâm hỉ, còn bất thiện dị thục thì có hai loại, xếp theo thân khổ và xả. Vì ở đây chỉ có thân thức là câu hữu với thân khổ, những thức khác câu hữu với xả. Và xả trong những thức này thấp kém, không sắc mạnh như khổ, trong khi ở thiện dị thục, xả cao độ hơn và không sắc mạnh như lạc.

Như vậy, với bảy loại bất thiện dị thục này và 16 thiện dị thục trước, tâm dị thục dục giới có 23 loại.

103. *Tâm sắc giới* thuộc năm loại;

(57)-(61) giống như tâm thiền (9-13), nhưng thiền phát khởi ở một lộ trình tâm với những tốc hành tâm kể như sự chứng thiền, trong khi tâm này khởi lên ở một hiện hữu trong sắc giới kể như kiết sanh, hữu phần và tử tâm.

104. Và cũng như tâm sắc giới giống như thiền tâm thuộc giới ấy, tâm vô sắc giới cũng có bốn:

(62)-(65) là tâm thuộc về không vô biên xứ, vv. như (14-17). Sự sanh khởi của nó cũng được xếp loại như đã nói về tâm sắc giới.

105. Tâm dị thục siêu thế có bốn:

(66-69), đó là quả của những tâm tương ưng bốn đạo lộ, (18-21). Nó sanh khởi theo hai cách, kể như quả trong tâm lộ trình thuộc đạo, và kể như sự chứng quả (sẽ đề cập ở Ch. 22). Như vậy, tâm dị thục trong cả bốn phạm vi gồm có 36 loại.

106. *Duy tác tâm* thuộc ba loại theo cõi: dục giới, sắc giới, vô sắc giới. Dục giới gồm hai loại, vô nhân và hữu nhân. *Vô nhân* là tâm không có vô tham, vv. làm nhân cho quả dị thục. Có hai loại là ý giới và ý thức giới.

107.

(70) Ý giới có đặc tính làm tiền đạo cho nhãn thức, vv. và nhận biết các đối tượng sắc thanh vv. Nhiệm vụ nó là hướng tâm đến sắc pháp, vv. Nó được biểu hiện là sự chạm xúc với các đối tượng ấy. Nhân gần của nó là sự gián đoạn dòng hữu phần tương tục. Nó chỉ tương ưng với xả.

108. Nhưng *ý thức giới* thì có hai loại, chung và không chung (cộng, bất cộng):

(71) *Chung* là ý thức giới *duy tác vô nhân câu hữu với xả*. Nó có đặc tính nhận biết sáu loại đối tượng. Nhiệm vụ nó là *xác định* ở ngũ môn và *hướng tâm* ở ý môn. Nó được biểu hiện bằng trạng thái xác định và trạng thái hướng tâm ấy. Nhân gần nó là sự ra đi của ý thức giới dị thục vô nhân(40-41) trong trường hợp đầu, hoặc của một trong các loại hữu phần

trong trường hợp sau. (72) *Không chung* là ý thức giới duy tác vô nhân câu hữu với hỉ. Nó có đặc tính nhận biết sáu loại đối tượng. Nhiệm vụ nó là làm phát sinh nụ cười nơi vị La hán về những chuyện không có gì cao siêu. Nó được biểu hiện bằng trạng thái tương ưng với nhiệm vụ ấy. Nhân gần nó là tâm cơ.

Vậy, tâm duy tác vô nhân thuộc dục giới có ba loại.

109. Tâm duy tác *hữu nhân* ở dục giới có tám loại:

(73)-(80): giống như thiện tâm dục giới (1-8) được xếp theo câu hữu với hỉ, vv. Nhưng trong khi thiện tâm chỉ khởi lên ở bậc phàm phu hữu học, thì tâm duy tác hữu nhân chỉ khởi lên nơi vi A-la-hán. Đó là sự khác biệt.

Như vậy tâm duy tác dục giới có 11 loại.

Tâm duy tác sắc giới có năm loại:

(81)-(85) và vô sắc giới có bốn:

(86)-(89), cả hai loại đều giống thiện tâm sắc giới và vô sắc, nhưng tâm duy tác thì chỉ khởi lên nơi vị A-la-hán.

Tóm lại, tâm duy tác ở cả ba cõi gồm 20 loại.

110. Như thế, 21 loại thiện tâm, 12 bất thiện, 36 dị thục và 20 duy tác cộng thành 89 loại tâm. Tất cả tâm này sanh khởi theo 14 kiểu là: kiết sanh, hữu phần, tác ý (hướng tâm), thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ, tiếp thọ, suy đạt, xác định, tốc hành, đồng sở duyên, và tử tâm.

***

Mười bốn hình thái khởi tâm

111. Khi chúng sinh được tái sinh ở loài người và chư thiên do ảnh hưởng của tám loại thiện tâm dục giới (1-8), vào lúc ấy tám loại tâm dục giới dị thục hữu nhân (42-49) phát sinh, đồng thời cũng phát sinh ý thức giới vô nhân tương ưng với xả (41), tâm này là quả thiện yếu ớt với hai nhân (nghĩa là chỉ có vô tham vô sân) nơi những người đang đi vào tình trạng những kẻ bán nam bán nữ trong loài người. Như vậy tất cả có chín loại tâm dị thục sanh, kể như *kiết sanh* và chúng khởi lên với bất cứ gì làm đối tượng trong ba thứ nghiệp, nghiệp tướng hay thú tướng xuất hiện vào lúc chết (xem đoạn 120, Ch. 17).

[Chú thích: Nghiệp là thiện nghiệp tích lũy ở dục giới đã được cơ hội chín mùi, nên nói "xuất hiện". Nghiệp tướng là của bố thí đã cho, làm duyên cho ý hành vào lúc tích lũy nghiệp. Thú tướng là sắc xứ ở trong cõi (thú) mà người ấy sắp tái sanh vào. -- Pm. 477]

112. Khi hữu tình được sanh vào các cõi sắc và vô sắc do ảnh hưởng của thiện tâm thuộc sắc (tức là năm thiền tâm, 9-13) và vô sắc (14-17), vào lúc ấy chín loại tâm dị thục thuộc sắc giới (57-61) và vô sắc giới (62-65) khởi lên kể như kiết sanh, với đối tượng là nghiệp tướng xuất hiện vào lúc chết.

["Nghiệp tướng" ở đây là như một kasina đất, vv. xuất hiện trong tâm thức người tu thiền biến xứ.]

113. Khi hữu tình tái sanh vào đọa xứ do ảnh hưởng của 12 tâm bất thiện (22-33), thì lúc ấy một loại tâm dị thục bất thiện là ý thức giới vô nhân (56) sanh khởi kể như kiết sanh, lấy đối tượng là một trong ba thứ nghiệp, nghiệp tướng, thú tướng xuất hiện vào lúc chết.

Trên đây là sự sanh khởi 19 loại tâm dị thục vào lúc kiết sanh, kể như tâm kiết sanh.

114. Khi tâm kiết sanh đã ngưng, thì lúc đó, tiếp theo bất cứ loại kiết sanh nào có thể xảy đến, xuất hiện những loại tâm tương tự, vì là hậu quả của cùng một nghiệp, những tâm này được kể như tâm hữu phần với cùng đối tượng, và lại tiếp theo cùng những loại ấy.

[Chú thích: "Với cùng một đối tượng": nếu nghiệp là đối tượng của hữu phần, thì đối tượng là nghiệp ấy, nếu nghiệp tướng hay thú tướng là đối tượng, cũng vậy]

Và bao lâu không có loại tâm nào khác khởi lên ngăn dòng tương tục, thì chúng cứ sanh khởi bất tận trong những thời gian ngủ không mộng mị, vv. như dòng nước ngầm của một con sông. Trên đây là sự sanh khởi của 19 loại tâm hữu phần.

115. Với sự tương tục hữu phần sanh khởi như vậy, khi các căn của hữu tình đã đủ khả năng nắm lấy một đối tượng, thì khi đó, tỉ dụ có một sắc pháp đi vào tầm mắt, tức thì nó sẽ đập vào tịnh sắc của mắt. Lập tức, do ảnh hưởng sự xúc chạm này, sẽ có một xáo trộn trong dòng tương tục hữu phần. Rồi khi hữu phần ngưng, thì ý giới duy tác (70) sanh khởi, lấy chính sắc pháp ấy làm đối tượng, gián đoạn dòng hữu phần và hoàn tất nhiệm vụ *tác ý*. Trường hợp ở các căn môn khác cũng thế.

116. Khi một đối tượng thuộc bất cứ loại nào trong sáu loại, đi vào ý môn, thì kế tiếp sự xáo trộn hữu phần, ý thức giới duy tác vô nhân (71) khởi lên câu hữu với xả, gián đoạn dòng hữu phần hoàn tất nhiệm vụ tác ý.

Trên đây là sự sanh khởi hai loại tâm duy tác được hiểu là sự tác ý.

117. Kế tiếp sự tác ý, lấy nhãn môn trước, *nhãn thức* khởi lên hoàn tất nhiệm vụ "thấy" trong nhãn môn, với mắt tịnh sắc làm cơ sở vật lý. Cũng vậy tai, mũi, lưỡi và thân thức sanh, hoàn tất nhiệm vụ nghe, ngửi, vv. ở nhĩ môn, vv. Những loại này bao gồm các tâm thiện dị thục (34-38) tương ưng với các cảnh khả ý và khả ý trung tính, cùng những bất thiện dị thục (50-54) tương ưng với các cảnh bất khả ý và bất khả ý trung tính. Đấy là sự sanh khởi mười loại tâm dị thục thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ.

118. Do câu *"Sau khi nhãn thức khởi và diệt, liền đó khởilên ý thức, ý, tâm... nghĩa là ý giới thích ứng" (Vbh. 88)*, ý giới tiếp liền sau nhãn thức, vv. tiếp thọ những đối tượng của năm thức trước. Nó được gọi là *thiện dị thục ý giới* (39) nếu kế tiếp thiện dị thục nhãn thức, và *bất thiện dị thục ý giới* (55) nếu kế tiếp bất thiện dị thục nhãn thức, vv.

Trên đây là sự sanh khởi hai loại dị thục tâm kể như *tiếp thọ tâm*.

119. Do câu "Sau khi ý giới khởi và diệt, kế tiếp lại khởi lên ý thức, ý, tâm... tức là ý thức giới thích ứng (*Vbh. 89*)", khi ấy ý thức giới dị thục vô nhân khởi lên, *suy đạt* cái đối tượng đã được ý giới tiếp thọ. Nếu nó tiếp theo sau dị thục ý giới bất thiện (55) thì nó là *dị thục ý thức giới bất thiện* (56), và khi nó tiếp theo thiện dị thục ý giới (39) thì nó là thiện dị thục ý thức giới câu hữu với hỉ (40) nếu đối tượng là khả ý, hoặc nó là thiện di thục ý thức giới câu hữu với xả (41) nếu đối tượng là khả ý trung tính. Đấy là sự sanh khởi ba loại tâm dị thục được hiểu là *suy đạt tâm*.

120. Tiếp theo suy đạt, *ý thức giới duy tác vô nhân* (71) khởi lên câu hữu xả, *xác định* đối tượng ấy. Đây là sự sanh khởi của một loại dị thục tâm kể như *xác định tâm*.

121. Tiếp theo xác định, nếu đối tượng là sống động, thì khi ấy có sáu bảy tốc hành tâm khởi lên tương ưng với đối tượng được xác định.

[Chú thích:"sống động" có nghĩa là nó kéo dài 14 tâm sát-na, và cần hiểu rằng đối tượng đã đi vào hai hoặc ba sát-na rồi tâm mới sanh khởi.--Pm. 479]

Những tốc hành tâm này là một trong tám loại thiện tâm dục giới (1-8), hoặc 12 bất thiện tâm dục giới (22-33), hoặc chín tâm duy tác dục giới (72-80). Đấy là trường hợp đối với ngũ môn. Nhưng trong trường hợp ý môn, thì cũng những tốc hành tâm ấy sanh khởi kế tiếp *ý môn hướng tâm* (71).

Sau giai đoạn chuyển tánh, bất cứ loại nào trong 26 loại tốc hành tâm sau đây - loại nào đủ duyên để sanh khởi kế tiếp chuyển tánh - sẽ sanh:đó là một trong 5 thiện tâm (9-13), 5 duy tác tâm (81-85) thuộc sắc giới, bốn

thiện tâm vô sắc (14-17), 4 duy tác vô sắc (86-89), 4 đạo tâm (18-21) và 4 quả tâm (66-69) thuộc siêu thế.

Trên đây là sự sanh khởi của 55 loại tâm thiện, bất thiện, dị thục và duy tác kể như tốc hành tâm.

122. Cuối những tốc hành tâm, nếu đối tượng là rất sống đống động ở ngũ môn, hoặc rất rõ rệt ở ý môn, thì khi ấy, nơi loài hữu tình dục giới, dị thục tâm khởi lên do bất cứ duyên nào có được, như nghiệp về trước, hoặc tốc hành tâm, vv. với đối tượng khả ý hoặc bất khả ý.

[Chú thích: Một đối tương rất sống động là đối tượng có đời sống dài 16 tâm sát-na. Vì tâm 'đồng sở duyên' chỉ khởi lên tương ưng với đối tượng này mà thôi. -- Pm. 479]

Vậy dị thục tâm khởi lên kể như một trong tám loại (42-49) dị thục vô nhân thuộc dục giới, hoặc ba loại (40, 41, 56) ý thức giới dị thục vô nhân, khởi lên hai lần hoặc một lần, tiếp theo sau những tốc hành tâm đã khởi, và tương ưng với một đối tượng khác với đối tượng của hữu phần, như một ít nước đi theo một lát sau đuôi một con thuyền đi ngược dòng. Mặc dù sẵn sàng để sanh khởi với đối tượng của hữu phần sau khi những tốc hành tâm đã chấm dứt, nó lại sanh khởi với đối tượng là đối tượng của những tốc hành tâm, nên nó được gọi là "đồng sở duyên" tâm (nghĩa là, có cùng một đối tượng). Đấy là sự sanh khởi của 11 loại dị thục tâm được hiểu là đồng sở duyên tâm.

123. Ở cuối tâm đồng sở duyên, hữu phần trở lại sự sanh khởi của nó. Khi hữu phần tâm lại bị gián đoạn, thì sự tác ý (hướng tâm) lại khởi lên, và nếu đủ điều kiện (duyên), tính tương tục của tâm lại sanh khởi kể như hướng tâm, thấy nghe, vv., theo quy luật lộ trình tâm, mãi mãi như vậy cho đến khi hữu phần của một hữu tình kiệt quệ. Tâm hữu phần cuối cùng nơi một hữu tình gọi là "tử tâm" do vì nó rơi khỏi hữu ấy ("tử tâm" tiếng Pàli là *cuticitta*, chữ *cuti* do chữ *cavati* là rơi). Tử tâm cũng thuộc vào 19 loại như kiết sanh và hữu phần. Đấy là sự sanh khởi của 19 loại dị thục tâm kể như tử tâm.

124. Và sau khi chết, có kiết sanh trở lại, sau kiết sanh là hữu phần. Cứ thế dòng tâm tương tục của các hữu tình vội vã chảy qua các loại hữu, thú, thức trú, hữu tình cư, tiếp tục sanh khởi không gián đoạn. Nhưng khi một người chứng quả A-la-hán, thì dòng tương tục ấy chấm dứt với sự chấm dứt của tử tâm nơi vị ấy.

Trên đây là giải thích chi tiết về thức uẩn.

Thọ Uẩn

125. Ở trên có nói: "Bất cứ gì có đặc tính được cảm thấy, cần được hiểu là thọ uẩn."(đ.81). Và đây cũng vậy, cái gì có đặc tính dược cảm giác, chính là cảm giác, như kinh dạy, "Này chư hiền, vì nó được cảm nhận, nên gọi nó là thọ" (*M. i, 293*).

126. Mặc dù nó chỉ có một, xét theo tự tính nó là "được cảm nhận", thọ vẫn có ba loại là thiện, bất thiện và bất dịnh. Ở đây, khi tương ưng với thiện tâm được kể trong Đoạn 83: "Tâm dục giới có 8 (1-8), được xếp theo hỉ, trí và sự nhắc bảo", thì nó là thiện, thọ tương ưng với bất thiện tâm là bất thiện, và thọ tương ưng với tâm bất định là bất định.

127. Thọ có năm loại phân tích theo tự tánh nó là thân lạc, thân khổ, tâm hỉ, tâm ưu và xả. *Lạc* tương ưng với thiện dị thục thân thức(38) và *khổ* tương ưng với bất thiện dị thục thân thức (54). *Hỉ* tương ưng với 62 loại tâm là: *dục giới* 4 thiện tâm (1-4), 4 dị thục vô nhân (42-45), 1 dị thục vô nhân (40), 4 duy tác hữu nhân(73-76), 1 duy tác vô nhân (72), và 4 bất thiện (22-25); *sắc giới* 4 thiện tâm (9-12), 4 dị thục (57-60), và 4 duy tác (81-84), để ra ngoài tâm của thiền thứ năm trong mỗi trường hợp. Nhưng không có tâm siêu thế nếu không có thiền, do đó tám loại tâm siêu thế (18-21 và 66-69) nhân cho năm thiền thành ra 40, bỏ ra ngoài 8 tương ưng với thiền thứ năm, thì *hỉ* tương ưng với 32 loại thiện dị thục còn lại. *Ưu* tương ưng với hai loại bất thiện tâm (30-31). *Xả* tương ưng với 55 loại tâm còn lại.

128. *Lạc* có đặc tính là cảm nhận một xúc pháp khả ý. Nhiệm vụ nó là tăng cường những tâm sở tương ưng. Nó được biểu hiện bằng sự vui sướng của thân. Nhân gần nó là thân căn. *Khổ* có đặc tính là cảm thọ một xúc pháp không đáng ưa. Nhiệm vụ nó là làm héo tàn những trạng thái tương ưng. Nó có biểu hiện là sự đau đớn của thân. Nhân gần nó là thân căn. *Hỉ* có đặc tính là cảm thọ một đối tượng khả ý. Nhiệm vụ nó là khai thác bằng cách này hay khác, những khía cạnh đáng ưa. Nó được biểu hiện bằng sự vui mừng trong tâm. Nhân gần nó là khinh an. *Ưu* có đặc tính là cảm thọ một đối tượng không đáng ưa. Nhiệm vụ nó là khai thác cách này hay khác, những khía cạnh đáng ghét. Nó được biểu hiện bằng sự đau khổ vềtâm. Nhân gần nó là tâm cơ. *Xả* có đặc tính là cảm thọ không vui không khổ. Nó có nhiệm vụ không tăng cường cũng không giảm bớt những trạng thái tương ưng. Nó được biểu hiện bằng sự an tĩnh. Nhân gần nó là tâm không có hỉ.

Trên đây là chi tiết về thọ uẩn.

Tưởng Uẩn

129. Trên đây đã nói: "Bất cứ gì có đặc tính nhận thức, nói chung cần hiểu là tưởng uẩn" (đoạn 81). Mặc dù chỉ có một xét theo tự tánh là nhận thức, tưởng gồm ba loại là thiện, bất thiện và bất định. Cái gì tương ưng với thiện tâm gọi là thiện, tương ưng với bất thiện tâm là bất thiện. Vì không có tâm tách rời với tưởng, nên tưởng có cùng một cách phân loại như tâm, nghĩa là gồm 89 loại.

130. Nhưng mặc dù được phân thành 89 loại như tâm thức, song về đặc tính, vv. tưởng chỉ có một, là nhận biết. Nhiệm vụ nó là làm một dấu hiệu trở thành điều kiện để lần sau có thể nhận ra "đây là một thứ như trước", như khi thợ mộc nhận ra gỗ. Nó được biểu hiện bằng hành động giải thích nhờ phương tiện các tướng đã nhận được, như người mù "thấy" một con voi. Nhân gần nó là một đối tượng khách quan xuất hiện bất cứ cách nào, như tưởng khởi lên nơi một con diều hâu khi trông thấy "người" bù nhìn.

Trên đây là giải thích về tưởng uẩn.

Hành Uẩn

131. Ở một đoạn trước đã nói: "Bất cứ gì có đặc tính tạo tác, nói chung gọi là hành uẩn" (đoạn 81). Cái gì có đặc tính tạo tác, chính là cái có đặc tính tích tụ. Cái gì có đặc tính tích tụ? Chính là các hành, như kinh dạy: *"Này các tỷ kheo, vì chúng tạo tác ra các pháp hữu vi, nên chúng được gọi là các hành." (S. iii, 87).*

132. Chúng có đặc tính tạo tác. Nhiệm vụ chúng là tích tụ. Chúng được biểu hiện bằng sự can dự vào. Nhân gần chúng là ba uẩn vô sắc kia (thọ, tưởng, thức). Vậy, theo đặc tính, các hành là một, nhưng theo loại thì có ba là thiện, bất thiện và bất định. Khi tương ưng với thiện tâm thì hành ấy là thiện, tương ưng bất thiện tâm là bất thiện và khi tương ưng với tâm bất định thì hành là bất định.

Hành Tương Ưng Với 89 Loại Tâm

133. Đầu tiên, tương ưng với thiện tâm dục giới có 36 hành, gồm 27 *biến hành tâm sở*, bốn *bất định* và năm *không thường*.

27 tâm sở *biến hành* là: xúc (*phasso*), tư (*cetanà*), tầm (*vitakko*), tứ (*vicàca*), hỉ (*pìti*), tinh tấn (*viriyam*), mạng căn (*jìvitindriyam*), định (*samàdhi*), tín (*saddhà*), niệm (*sati*), tàm (*hiri*), quí (*ottappam*), vô tham (*alobho*), vô sân (*adoso*), vô si (*amoha*), tâm sở thư thái (*kàyapassaddhi*), tâm thư thái (*cittapassaddhi*), tâm sở khinh an (*cittalahutà*), tâm khinh an

(*cittalahutà*), tâm sở nhu nhuyến (*kàyamudutà*), tâm nhu nhuyến (*cittamudutà*), tâm sở kham nhậm (*kàyakammannatà*), tâm kham nhậm (*cittakammannatà*), tâm sở tinh luyện (*kày-apàgunnatà*), tâm tinh luyện (*ciàtapàgunnatà*), tâm sở chánh trực (*kàyujjukatà*), tâm chánh trực (*cittujjukatà*).

Bốn bất định là: dục (*chanda*), thắng giải (*adhimokkha*), tác ý (*manikàra*), trung tánh (*tatramajjattatà*).

Năm tâm sở *không thường* (*inconstant*) là: bi (*karunà*), vui vẻ (*mudità*), vô thân ác hành, vô ngữ ác hành, vô tà mạng. Năm tâm sở này thỉnh thoảng khởi lên (không phải luôn luôn), và không khởi cùng lúc.

134. *Xúc* là chạm đến. Nó có đặc tính xúc chạm. Nhiệm vụ nó là tác động. Nó được biểu hiện bằng sự gặp gỡ. Nhân gần nó là một ngoại trần đi vào sự chú ý.

Về đặc tính, thì mặc dù đây là một pháp vô sắc, tâm sở này khởi lên tương ưng với một đối tượng, kể như hành vi chạm xúc (mặc dù không có sự chạm xúc thực, như miệng chảy nước bọt khi thấy người khác cắt một trái xoài). Về nhiệm vụ thì, mặc dù nó không liênkết phía nào như mắt liên kết với sắc, tai với tiếng, xúc vẫn là yếu tố làm nên tác động giữa tâm và đối tượng. Xúc biểu hiện bằng sự gặp gỡ của ba thứ là mắt, sắc và nhãn thức (xem *M. i, 111*). Nhân gần nó là một ngoại trần đã đi vào sự chú ý, vì nó khởi lên một cách tự nhiên qua phản ứng tâm thức thích hợp, và với một cảm quan, khi ngoại trần có mặt. Nhưng xúc nên xem như con bò bị lột da (*S. ii, 99*) vì đó là trú xứ của cảm thọ.

135. *Tư* là mong muốn, suy nghiệm. Đặc tính nó là trạng thái mong muốn. Nhiệm vụ nó là tích lũy. Nó được biểu hiện bằng sự phối hợp. Nó hoàn thành nhiệm vụ của nó và những tâm sở khác, như một học sinh trưởng lớp hay thợ chính. Nhưng tâm sở này rõ rệt nhất khi nó khởi lên điều động những tâm sở tương ưng để làm môt côngviệc cấp bách như nhớ lại, vv.

136. Về *tâm*, *tứ*, *hỉ*, đã được nói trong phần Biến xứ Đất, sơ thiền. (Ch. IV, đoạn 88-98).

137. *Tinh tấn* là trạng thái của một người mạnh (*virà*). Đặc tính nó là điều động. Nhiệm vụ nó là củng cố những pháp cu sanh. Nó được biểu hiện bằng sự không sụp đổ. Do câu: *"Bị kích động, vị ấy nỗ lực với trí tuệ" (A. ii, 115)*, nhân gần nó là một ý thức về tình trạng khẩn trương, hoặc lý do để

nỗ lực.Khi được hướng dẫn một các thích đáng, tinh tấn đáng được xem là căn nguyên của mọi sự thành tựu.

138. *Mạng căn* là cái nhờ đó người ta sống, hay chính nó sống. Đặc tính nó cần được hiểu như đã nói dưới mục Mạng căn đoạn 59, bởi đoạn ấy nói đến đời sống của sắc pháp còn đoạn này nói về đời sống của vô sắc, chỉ khác nhau có chừng ấy.

139. *Định* gọi là *samadhi* vì nó đặt tâm *(àdhiyatu)* một cách bình thản, bằng phẳng (*samam*) trên đối tượng, hay đặt tâm một cách chân chánh (*sammà*) trên đối tượng. Hoặc nó là sự tập ttrung (*samàdhàna*) của tâm. Đặc tánh nó là không lang thang, không phân tán. Nhiệm vụ nó là hòa hợp những pháp cu sanh như nước hòa bột tắm. Nó được biểu hiện là sự bình an. Thông thường, nhân gần của định là lạc. Định cần được hiểu là sự vững chải của tâm, như sự vững chải của ngọn đèn khi không có gió lay động.

140. *Tín* là tâm sở qua đó chúng ta tin tưởng, hoặc đó là lòng tin, hành vi tin tưởng. Đặc tính nó là có lòng tin, tin cậy. Nhiệm vụ nó là làm sáng tỏ, như viên ngọc làm nước trong, hoặc nhiệm vụ nó là đi vào, như sự khởi hành vượt qua bộc lưu (xem M., Sn.184). Nó được biểu hiện bằng sự không mù mờ, hay sự quyết định. Nhân gần nó là một điều gì đáng để tin tưởng, hoặc do lắng nghe Diệu pháp, vv. các yếu tố tạo nên quả Dự lưu.

[Chú thích: Bốn yếu tố của quả Dự lưu là: thân cận thiện tri thức, nghe diệu pháp, khéo tác ý và thực hành pháp. Hoặc: có lòng tin tuyệt đối vào Phật, Pháp, Tăng và có giới. -- S. v, 343].

Tín nên xem như một bàn tay, vì nó nắm giữ thiện pháp được xem như là tài sản (*Sn. 182*), và như hạt giống (*Sn. 77*).

141. *Niệm* là tâm sở nhờ đó ta nhớ lại, hoặc chính nó nhớ lại. Hoặc, niệm là sự nhớ lại. Nó có đặc tính là không tuột mất. Nhiệm vụ nó là không quên. Nó được biểu hiện là sự duy trì hay trạng thái xúc tiếp một đối tượng. Nhân gần nó là tưởng mạnh, hoặc các niệm trú về thân hành, vv. Tuy nhiên, niệm cần xem như cột vì nó có nền tảng vững chắc, hoặc như người giữ cửa vì nó giữ gìn căn môn như nhãn môn vv.

142. *Tàm* là dè dặt về thân ác hành, vv. Đấy là danh từ chỉ sự khiêm tốn. *Qúy* là hổ thẹn về những ác hành này. Đó là danh từ chỉ sự áy náy về tội lỗi. Tàm có đặc tính chán ghét tội lỗi, qúy có đặc tính sợ hãi đối với sự vi phạm. Tàm có nhiệm vụ không làm ác, dưới hình thức sự khiêm cung, quý có nhiệm vụ không làm ác dưới hình thức sợ hãi. Chúng được biểu

hiện bằng sự tránh né tội lỗi theo cách đã nói. Nhân gần của chúng là tự trọng (tàm) và khính trọng người khác (quý). Một người từ bỏ tội ác do *tàm* như con gái nhà lành từ bỏ điều quấy, và từ bỏ điều quấy do *quý* thì như dâm nữ khước từ việc xấu xa (giữa côngchúng). Nhưng hai tâm sở này đều đáng được xem là những vị hộ trì thế gian. (*A.i, 51*).

143. *Vô tham* là tâm sở nhờ nó ta không thèm, là trạng thái không thèm khát. Vô sân, vô si cũng được giải thích tương tự. Trong đó, vô tham có đặc tính là tâm không thèm khát một đối tượng hoặc không dính mắc, như giọt nước trên lá sen. Nhiệm vụ nó là không nắm giữ, như một tỷ kheo đã giải thoát. Nó được biểu hiện bằng trạng thái không xem là chỗ an trú, như một người rơi xuống đống phân. Vô sân có đặc tính là không tàn hại, không đối kháng, như thái độ một người bạn hiền. Nhiệm vụ nó là bỏ sự bực bội, xua đuổi cơn sốt, như hương trầm. Nhân gần nó là sự dễ chịu, như ánh trăng rằm. Vô si có đặc tính đi vào bản chất hay tự tính của sự vật, sự thâm nhập chắc chắn như mủi tên nhà thiện xạ. Nhiệm vụ nó là thắp sáng đối tượng, như ngọn đèn. Nhân gần nó là không hoang mang, như người hướng đạo trong rừng. Cả ba tâm sở này cần được xem như gốc rễ của mọi điều thiện.

144. Thân thư thái gọi là *tâm sở thư thái*. Tâm thư thái thì gọi là *tâm thư thái*. Ở đây, *thân* có nghĩa là ba tâm uẩn thọ, tưởng và hành. Nhưng cả hai sự thư thái của thân ấy và của tâm đều có đặc tính và nhiệm vụ là làm lắng dịu sự giao động của thân tâm. Chúng được biểu hiện bằng sự yên tĩnh và mát lạnh của thân tâm. Nhân gần của chúng là cái thân (ba tâm uẩn) và tâm. Chúng cần được xem như đối lập với những cấu uế là trạo cử, vv. gây nên sự bất an trong thân 3 uẩn, và trong tâm.

145. *Tâm sở khinh an* là trạng thái nhẹ nhàng linh lợi của thân gồm ba tâm uẩn. *Tâm khinh an* là trạng thái nhẹ nhàng của tâm. Chúng có đặc tính là làm lắng dịu sự nặng nềtrong thân 3 uẩn và trong tâm. Nhiệm vụ chúng là nghiền nát sự nặng nề ấy. Chúng được biểu hiện bằng sự không lừ đừ uể oải của thân ba uẩn và tâm. Chúng cần được xem là đối lập với những cấu uế của sự cứng đờ và buồn ngủ gây nên sự nặng nềcủa thân và tâm.

146. *Tâm sở nhu nhuyến* là tình trạng mềm mại của thân ba uẩn. *Tâm nhu nhuyến* là tình trạng mềm mại của tâm. Chúng có đặc tính làm lắng dịu sự cứng đờ trong thân tâm. Nhiệm vụ chúng là nghiến nát sự cứng đờ ấy. Chúng được biểu hiện bằng sự không đối kháng. Nhân gần chúng là thân và tâm. Chúng cần được xem là đối lập với cấu uế do kiêu mạn vv.gây nên sự cứng đờ của thân ba uẩn và tâm.

147. *Tâm sở kham nhậm* là tính thích ứng của thân ba uẩn, và *tâm kham nhậm* là tính thích ứng của tâm. Chúng có đặc tính là làm lắng dịu tính không thích ứng của thân và tâm. Nhiệm vụ chúng là nghiền nát tính không thích ứng trong thân và tâm. Chúng được biểu hiện là thành công trong việc lấy một pháp gì làm đối tượng. Nhân gần chúng là thân ba uẩn và tâm. Chúng cần được xem như đối lập với những triền cái còn lại, gây nên tính thiếu thích ứng trong thân ba uẩn và trong tâm, vì chúng đem tin tưởng vào những việc đáng được tin tưởng, và làm cho những hành vi thiện dễ được thi hành.

148. *Tâm sở tinh luyện* là tình trạng thuần thục của thân ba uẩn, *tâm tinh luyện* là tình trạng thuần thục của tâm. Chúng có đặc tính là tình trạng khỏe mạnh của thân ba uẩn và tâm. Nhiệm vụ chúng là nghiền nát sự thiếu lành mạnh của thân ba uẩn và tâm. Chúng được biểu hiện bằng sự vắng mặt của tính vô năng. Nhân gần chúng là thân ba uẩn và tâm. Chúng cần được xem là đối nghịch với sự bất tín, vv. gây nên tình trạng thiếu lành mạnh của thân tâm.

149. *Tâm sở chánh trực* là tình trạng ngay thẳng của thân ba uẩn. Tâm chánh trực là tình trạng ngay thẳng của tâm (thức uẩn). Chúng có đặc tính là sự thẳng thắn của thân 3 uẩn và tâm. Nhiệm vụ chúng là nghiền nát tính cong quẹo của thân ba uẩn và tâm. Chúng được biểu hiện bằng tính không cong. Nhân gần chúng là thân ba uẩn và tâm. Cần xem chúng như là tình trạng ngược lại với lừa dối, gian lận gây nên tính cong quẹo trong thân ba uẩn và tâm.

[Chú thích: "Ở đây, khi nói "tâm thư thái, khinh an... thì chỉ có tâm được như vậy, còn khi tâm sở thư thái, khinh an... chánh trực, thì cả cái cơ thể vật lý cũng được như thế. Đó là lý do đức Thế tôn nêu lên cả hai trạng thái ở đây chứ không nơi nào khác." -- Pm. 489]

150. *Dục* chỉ cho sự ham muốn hành động. Nó có đặc tính là muốn hành động. Nhiệm vụ nó là dò tìm một đối tượng. Nó được biểu hiện là nhu cầu một đối tượng. Nó có nhân gần là chính đối tượng ấy. Nó cần được xem như sự đưa ra bàn tay (tâm) để nắm lấy đối tượng.

151. *Thắng giải* là hành vi quyết định, xác tín. Nó có đặc tính là niềm tin chắc. Nhiệm vụ nó là không sờ soạng. Nó được biểu hiện bằng sự quyết định, nhân gần nó là một cái gì để tin chắc. Nó cần được xem như cái cọc phân định ranh giới, do tính bất động của nó đối với đối tượng.

152. *Tác ý* là cái tạo nên những gì sẽ được tạo, cái tạo nên trong tâm ý. Nó làm cho tâm khác với tâm hữu phần trước đấy, nên gọi là tác ý. Nó có ba cách làm việc này: kiểm soát đối tượng, kiểm soát lộ trình tâm và kiểm soát những tốc hành tâm. Kiểm soát đối tượng là tạo tác trong tâm, nên gọi là tác ý, chú ý. Nó có đặc tính hướng dẫn. Nó có nhiệm vụ buộc những tâm sở tương ưng vào đối tượng. Nó được biểu hiện bằng sự chạm xúc với một đối tượng. Nhân gần nó là một đối tượng. Nó cần được xem như người hướng dẫn lèo lái những tâm sở tương ưng bằng cách kiểm soát đối tượng, vì chính nó được bao gồm trong hành uẩn. *Kiểm soát lộ trình tâm* là một danh từ chỉ ngũ môn hướng tâm (70). *Kiểm soát những tốc hành tâm* là danh từ chỉ ý môn hướng tâm (71). Hai thứ sau này không bao gồm trong hành uẩn.

153. *Trung tính* là tình trạng trung lập đối với những tâm và tâm sở khởi lên tương ưng với nó. Nó có đặc tính truyền đạt tâm và tâm sở một cách quân bình. Nó có nhiệm vụ ngăn ngừa sự bất cập và thái qúa, ngăn chận tính thiên vị. Nó được biểu hiện bằng trung tính. Nó cần được xem như một người đánh xe bình thản nhìn những con ngựa tốt tiến về phía trước một cách đều đặn.

154. *Bi* và *hỉ* cần được hiểu như đã mô tả trong chương 9 về các phạm trú (đoạn 92, 94, 95) ngoại trừ điểm này, là bi và hỉ ở đấy thuộc sắc giới và đã đạt đến an chỉ, trong khi bi và hỉ ở đây thuộc dục giới. Nhưng có người lại muốn gồm luôn trong loại tâm sở này hai tâm sở *từ* và *xả*. Điều này không thể chấp nhận, vì nói về ý nghĩa thì vô sân chính là từ, và trung tính là xả.

155. *Không làm thân ác hành*, vv. Về đặc tính, ba tâm sở này có đặc tính không vi phạm về thân lời và ý. Nhiệm vụ chúng là tránh né tà hạnh về thân, lời và ý. Chúng được biểu hiện bằng sự không làm những tà hạnh ấy. Nhân gần chúng là những đức tính đặc biệt tín, tàm, quý, thiểu dục, vv. Chúng cần được xem như cái tâm ghét làm điều quấy.

156. Vậy, trên đây là 36 hành tương ưng với thiện tâm đầu tiên thuộc dục giới.(1) Với thiện tâm thứ hai cũng vậy, chỉ khác là ở đây thì cần được nhắc bảo.(2) (3-4) Những hành tương ưng với thiện tâm thứ ba cần được hiểu là tất cả hành nói trên, trừ *vô si*. Cũng vậy, với thiện tâm thứ tư, chỉ khác là cần nhắc bảo. (5-6) Tương ưng với thiện tâm thứ năm là tất cả tâm sở nói trên trừ *hỉ*. Cũng vậy với tâm thứ sáu, chỉ khác cần nhắc bảo.

(7-8) Những tâm sở tương ưng với tâm thứ bảy cũng giống như trên, trừ vô si. Cũng vậy tâm thứ tám, chỉ khác cần nhắc bảo.

157. (9-13) Tương ưng với tâm đầu (9) trong những thiện tâm sắc giới, là tất cả các tâm sở nói trong trường hợp đầu tiên trừ chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng. Với tâm thứ hai (10) bỏ thêm *tầm*. Với tâm thứ ba (11) bỏ thêm *tứù*. Với tâm thứ tư (12) bỏ thêm *hỉ*. Với tâm thứ năm (13) bỏ *bi* và *vui vẻ* (*mudità*).

(14-17) Trong trường hợp bốn thiện tâm thuộc vô sắc, giống như tâm đề cập cuối cùng trên đây, chỉ khác là tình trạng vô sắc.

158. (18-21) Về những tâm siêu thế, trước hết trong trường hợp đao tâm thuộc sơ thiền, thì như đã nói trong tâm đầu tiên sắc giới (9). Các đạo lộ thuộc thiền thứ hai vv. cần hiểu như đã đề cập trong trường hợp nhị thiền vv. thuộc sắc giới (10-13). Sự khác biệt ở đây là không có bi, hỉ, sự luôn luôn từ bỏ ba ác hành về thân, ngữ, mạng, và tình trạng siêu thế.

159. (22) Về *bất thiện tâm*, trước hết có 17 tâm sở tương ưng với tâm bất thiện đầu tiên có gốc ở tham, đó là 13 biến hành tâm sở được kể trong các bản kinh và 4 bất định tâm sở. 13 đó là: Xúc, tư, tầm, tứ, hỉ, tinh tấn, mạng căn, định, vô tàm, vô quý, tham, si, tà kiến. Bốn bất định là: dục, thắng giải, trạo cử, tác ý.

160. Ở đây, *vô tàm* là không biết tự hổ thẹn, *vô quý* là không biết thẹn với người. Vô tàm có dặc tính không ngán ác hành về thân ngữ ý, hoặc không biết sỉ nhục. Vô quý có đặc tính không sợ hãi vì những ác hành này, không lo ngại về chúng. Đấy là nói vắn tắt. Chi tiết thì, đó là những gì đối nghịch với những điều đã nói dưới mục *tàm* và *quý* đoạn 142.

161. Do tâm sở này chúng thèm muốn, hoặc chính nó là thèm muốn, gọi là *tham* (39). *Si* là tâm sở do đó ta bị lừa dối, hoặc chỉ là sự bị đánh lừa.

162. Trong số này, *tham* có đặc tính chấp thủ một đối tượng, như nhựa bẫy chim. Nhiệm vụ nó là làm dính, hư thịt đặt trong một cái chảo nóng. Nó được biểu hiện bằng sự khôngbuông bỏ, như thuốc nhuộm đen bằng khói đèn. Nhân gần nó là thấy thíc hthú trong những pháp dẫn đến sự trói buộc. Cuốn theo dòng khát ái, tham cần được xem như pháp đưa hữu tình đến các đọa xứ, như dòng sông chảy xuôi về biển cả.

163. *Si* có đặc tính là sự mù quáng, vô trí. Nhiệm vụ nó là không vào sâu, khuất lấp tự tính của một đối tượng. Nó được biểu hiện bằng sự thiếu chánh thuyết (xem Ch. XVII, 52) hoặc bằng sự đen tối. Nhân gần nó là phi như lý tác ý. Nó cần được xem là cội gốc của mọi bất thiện.

164. *Tà kiến* là cái do nó mà người ta thấy sai, hay chính nó thấy sai, hay chỉ là hành vi thấy sai. Đặc tính nó là giải thích không như lý. Nhiệm vụ nó là đặt trước giả thuyết. Nó được biểu hiện bằng sự giải thích sai lạc. Nhân gần nó là không muốn yết kiến những bậc thánh. Nó cần được xem là tâm sở đáng trách nhất.

165. *Trạo cử* là sự giao động. Nó có đặc tính là không an ổn, như nước bị gió đánh. Nhiệm vụ nó là sự không vững vàng, như cái cờ hay phan lung lay trước gió. Nó được biểu hiện bằng sự xáo trộn, như tro tung lên khi bị đá ném vào. Nhân gần nó là sự tác ý không như lý đối với nỗi bất an tâm thần. Nó cần được xem là sự xao lãng tâm.

166. Những hành còn lại ở đây cần được hiểu như đã nói trong phần các thiện tâm sở. Vì chỉ có tính cách bất thiện là chỗ khác biệt. Vậy đấy là 17 hành tương ưng với bất thiện tâm đầu tiên (22).

Với tâm thứ hai (23) cũng vậy, chỉ khác là cần nhắc bảo, và không luôn luôn sanh khởi hôn trầm thụy miên.

167. *Hôn trầm thụy miên* (*thìna-middha)* là sự cứng đờ, chậm chạp. Ý nghĩa ở đây là tình trạng tê liệt vì không có gì cấp bách, sự mất hết nghị lực. Danh từ ghép này cần phân tích thành *thìnan ca middhan ca* (cứng đờ và chậm chạp). *Cứng đờ* có đặc tính là thiếu năng lực điều động. Nhiệm vụ nó là lấy hết nghị lực. Nó được biểu hiện là sự hạ thấp, rút xuống. *Chậm chạp* có đặc tính là không kham nhậm. Nhiệm vụ nó là bóp nghẹt. Nó được biểu hiện bằng sự lười biếng, ngủ gà ngủ gật. Nhân gần nó là không như lý tác ý đối với sự buồn chán uể oải.

168. Với bất thiện tâm thứ ba (24), những tâm sở tương ưng là những tâm sở đã nói trong phần những tâm sở tương ưng với bất thiện tâm thứ nhất (22), trừ tà kiến. Nhưng sự khác biệt ở đây là có sự sanh khởi không thường cúa *mạn*. Tâm sở này có đặc tính là cao ngạo. Nhiệm vụ nó là kiêu căng. Nó được biểu hiện bằng sự khoa trương rỗng tuếch. Nhân gần nó là tham không tương ưng với tà kiến. Nó cần được xem như gần với bệnh điên.

Với bất thiện tâm thứ tư (25), những tâm sở tương ưng là những tâm đã kể ở bất thiện tâm thứ hai (23) trừ tà kiến. Và ở đây cũng có *mạn* trong số những tâm không thường khởi.

169. Với bất thiện tâm thứ năm (26), những tâm sở tương ưng là giống như những tâm tương ưng với (22) trừ hỉ. Với bất thiện tâm thứ sáu (27), tâm sở tương ưng cũng như trên, chỉ khác cần nhắc bảo, và hôn trầm thụy

miên không thường khởi. Với bất thiện tâm thứ bảy (28), tâm sở tương ưng cũng như ở bất thiện tâm thứ năm, trừ kiến, nhưng ở đây mạn khi có khi không.

Với bất thiện tâm thứ tám (29) tâm sở tương ưng cũng như với tâm bất thiện thứ sáu, trừ kiến, và ở đây cũng vậy, mạn khi khởi khi không .

170. Với hai loại tâm bất thiện có gốc ở *sân*, thì tâm bất thiện thứ nhất (30) có 18 tâm sở tươn gưng, là 11 biến hành đã kể trong kinh, bốn bất định, và ba không thường khởi. Sau đây là 11 tâm sở kể trong kinh: Xúc, tư, t`âm, tứ, tinhtấn, mạng căn, định, vô tàm, vô quý, sân, si. Bốn bất định là: dục, thắng giải, trạo cử, tác ý. Ba tâm không thường khởi là: ganh tị, bỏn sẻn, trạo cử.

171. *Sân* là tâm sở do đó chúng thù hận, hoặc nó là sự thù hận. Nó có đặc tính là sự tàn hại, như một con rắn bị khiêu khích. Nhiệm vụ nó là lan rộng như một giọt thuốc độc, hoặc nhiệm vụ nó là đốt cháy hết nơi nương tựa của chính nó, như một đám cháy rừng. Nó được biểu hiện bằng sự theo đuổi để làm hại, như kẻ thù được cơ hội. Nhân g`ần của nó là lý do để bực tức (*A. v, 150*). Nó c`ần được xem như nước tiểu đã thối hòa lẫn với độc chất.

172. *Tật đố* là ganh tị. Nó có đặc tính ganh tị với thành công của người khác. Nhiệm vụ nó là bất mãn trước thành công ấy. Nó được biểu hiện bằng sự đối kháng lại thành công ấy. Nhân g`ần nó là sự thành công của người khác. Nó c`ần được xem như một xi`ềng xích.

173. *Xan lẩn* là bỏn sẻn keo kiệt. Đặc tính nó là che giấu thành công mà mình đã được hay có thể được.

Nhiệm vụ nó là không chịu đựng được san sẽ thành công đó với những kẻ khác. Nó được biểu hiện bằng sự tránh né hoặc bằng sự b`ần tiện nhỏ nhen. Nhân g`ần nó là thành công của chính mình. Nó c`ần được xem như một sự què quặt của tâm h`ồn.

174. *Trạo hối* (*kukkucca*) là sự xấu xa (*kucchita*) đã được làm (*kata*), tình trạng ấy gọi là trạo hối. Nó có đặc tính là sự hối hận sau đó. Nhiệm vụ nó là bu`ồn bã v`ênhững gì đã làm hay đã không làm. Nó được biểu hiện bằng sự cắn rứt lương tâm Nhân g`ần nó là đi`ều đã làm và đã không làm. Nó c`ần được xem như là tình trạng nô lệ..

175. Những tâm sở còn lại thuộc loại đã được mô tả.

Vậy 18 hành này c`ần được xem là những tâm sở tương ưng với bất thiện tâm thứ nhất có gốc ở sân, (30).

Với bất thiện tâm thứ hai (31) cũng thế, chỉ khác là cần nhắc bảo, và hôn trầm thụy miên thuộc tâm sở không thường hằng.

176. (32-33) Về hai bất thiện tâm có gốc ở *si*, thì tâm nghi (32) có 13 tâm sở tương ưng được kể trong kinh: xúc, tư, tầm, tứ, tinh tấn, mạng căn. trú tâm, vô tàm, vô quý, si, nghi; và hai tâm bất định là trạo cử và tác ý.

177. Ở đây, *trú tâm* (*cittatthiti*) là định yếu kém chỉ gồm trong sự trú tâm khi sanh khởi. *Nghi* (*vicikicchà*) là không mong muốn nghĩ cho ra lẽ. Nó có đặc tính là hoài nghi. Nhiệm vụ nó là lung lay giao động. Nó được biểu hiện bằng sự bất định, hoặc bằng sự đứng về nhiều phe khác nhau. Nhân gần nó là tác ý phi như lý. Nó cần được xem như chướng ngại cho lý thuyết. (xem Ch. XVII, 52). Những cái còn lại đã được giải thích ở trước.

178. Tâm bất thiện thứ hai có gốc ở *si* là tâm trạo cử (33), những tâm sở tương ưng với nó cũng giống như với *nghi* (32), chỉ trừ tâm sở "nghi" (xem đoạn 176). Nhưng thay vì nghi, có *thắng giải* khởi lên ở đây. Bởi thế, với tâm sở này (trạo cử) cũng có 13 hành tương ưng, và *định* mạnh hơn vì sự có mặt thắng giải. Lại nữa, trạo cử được kể như vậy trong kinh, còn thắng giải và tác ý thì ở trong số những tâm sở bất định.

Như vậy các hành bất thiện cần được hiểu.

179. Về *bất định*, trước hết, *dị thục bất định* (34-69) gồm hai loại là vô nhân và hữu nhân. Những hành tương ưng với tâm dị thục vô nhân (34-41) gọi là các hành vô nhân. Trước tiên những hành tương ưng với thiện dị thục (34) và bất thiện dị thục (50) nhãn thức là bốn hành được kể trong kinh như sau: xúc, tư, mạng căn, trú tâm cùng với tác ý là năm, trong đây *tác ý* là hành duy nhất thuộc về bất định. Tương ưng với nhĩ, tỉ, thiệt, thân thức, thiện dị thục (35-38) và bất thiện dị thục (51-54) cũng là những loại hành đã nói trên.

180. Những hành tương ưng với cả hai loại dị thục ý giới thiện (39) và bất thiện (55) gồm có tám, là năm thứ đã kể cọng thêm tầm, tứ và thắng giải.

Những hành tương ưng với ba ý thức giới hữu nhân (40, 41, 56) cũng vậy. Nhưng ở đây hành (40) câu hữu hỉ cần được hiểu là còn thêm lạc.

181. Những hành tương ưng với tâm dị thục hữu nhân (2-49) là những hành hữu nhân. Về những hành này trước hết, các hành tương ưng với tâm dục giới dị thục hữu nhân là giống như các hành tương ưng với tám tâm dục giới (1-8). Nhưng trong những hành không thường khởi, thì *bi* và *hỉ* không thuộc về dị thục, vì lấy chúng hữu tình làm đối tượng. Vì nhựng

hành dị thục của dục giới chỉ có những đối tượng hữu hạn. Và không chỉ bi và hỉ mà thôi, cả ba hành là từ bỏ thân ác hành, ngữ ác hành và tà mạng, cũng đều không ở trong số những tâm dị thục vì Luận nói: "Năm học giới chỉ là thiện mà thôi" (Vbh. 291).

182. (57-69) Các hành tương ưng với tâm dị thục sắc giới (57-61)vô sắc giới (62-65) và siêu thế (66-69) là tương tự các hành tương ưng với thiện tâm cùng loại (9-21).

183. (70-89) Các hành *bất định duy tác* cũng được phân loại thành vô nhân (70-72) và hữu nhân (73-80). Vô nhân tương ưng với tâm duy tác vô nhân, và những hành vô nhân này cũng như những hành tương ưng với thiện dị thục ý giới (39) và hai ý thức giới vô nhân (40-41). Nhưng trong trường hợp hai ý thức giới (71) và (72), *tinh tấn* được thêm vào, và vì sự có mặt của tinh tấn nên *định* mạnh. Đấy là chỗ khác biệt.

184. Những hành tương ưng với tâm duy tác hữu nhân (73), (80) là những hành hữu nhân. Trong số này trước hết, những hành tương ưng với tám tâm dục giới duy tác (73-80) tương tự những hành tương ưng với 8 thiện tâm dục giới (1-8), trừ ba cái là vô thân tà hạnh, ngữ tà hạnh và tà mạng.

Những hành tương ưng với tâm duy tác sắc giới (81-85) và vô sắc (86-89) là tương tự trong mọi mặt, với các hành tương ưng thiện tâm (9-17).

Trên đây là những hành cần được hiểu là bất định.

Đấy là giải thích chi tiết về hành uẩn.

Phân Loại Năm Uẩn Dưới 11 Đề Mục

185. Đoạn trên trước hết là cách phân loại theo A tỳ đàm về các uẩn. Nhưng trong Kinh tạng, đức Thế tôn đã phân loại các uẩn một cách chi tiết như sau. "*Phàm có sắc nào, quá khứ, vị lai, hiện tại, nội hay ngoại, thô hoặc tế, xa hay gần, hạ liệt hay cao sang, tất cả gồm chung lại đều gọi là sắc uẩn. Phàm thọ nào... tưởng nào... hành nào... thức nào, quá khứ vị lai hay hiện tại, ... tất cả gồm chung lại, đều gọi là ... thức uẩn.*" *(M. iii, 17).*

Sắc

186. Ở đây, chữ "phàm" bao gồm tất cả không trừ. Chữ "sắc" để phòng sự bao gồm quá trớn. Như vậy, sắc được bao gồm trong hai từ ấy, không ngoại lệ. Rồi ngài giải thích nó là *quá khứ*, *vị lai*, và *hiện tại*, vì sắc được phân loại như vậy. Th?, tưởng, hành, thức cũng thế. Sắc được gọi là *quá khứ* có bốn, tùy theo giới hạn giữa hai khoảng, theo sự tương tục, theo thời kỳ và theo sát-na. Cũng vậy sắc vị lai và hiện tại.

187. Trước hết theo *giới hạn*, trong trường hợp một hiện hữu của chúng sinh, thì trước kiết sanh gọi là quá khứ, sau cái chết là vị lai, giữa hai cái đó là hiện tại.

188. Theo *tương tục*, thì sắc nào do thời tiết sanh tương tự và đơn điệu, và do thức ăn đơn điệu sanh, mặc dù nó sanh khởi liên tục, đều gọi là hiện tại.

[Chú thích: Thời tiết lạnh bên ngoài tương tự với lạnh, nóng tương tự với nóng. Nhưng thời tiết ấy khi rơi xuống thân xác, dù nóng hay lạnh, mà xảy ra liên tục theo một điệu, không nhiều hơn hay ít hơn, thì gọi là thời tiết "đơn điệu". Sở dĩ từ này được dùng vì có nhiều thời tiết "tương tự". Thức ăn cũng vậy. Một "lộ trình" chỉ ngụ môn hướng tâm và một "tốc hành" chỉ ý môn hướng tâm. Sự giải thích về "tương tục" và "thơì kỳ" được nói trong các Luận sớ là để trợ giúp việc tu quán. -- Pm. 496.]

Sắc nào do thời tiết và đồ ăn sanh mà không tương tự thì gọi là *quá khứ*. Sắc kế tiếp sau đó là *vị lai*. Sắc do tâm sanh và có nguồn gốc nó ở trong một tâm lộ trình, trong một tốc hành tâm, trong một thiền chứng thì gọi là *hiện tại*. Tiếp theo đó là *vị lai*. Không có phân loại đặc biệt nào thành tương tục qúa khứ, vv. của sắc có nguồn gốc ở nghiệp, nhưng tính cách qúa khứ, vv. của nó cần được hiểu là tùy theo nó nâng đỡ những sắc có gốc ở thời tiết, đồ ăn và tâm.

189. *Theo thời kỳ*: Bất cứ thời khoản nào như một phút, buổi sáng, chiều, ngày, đêm, vv. xảy ra theo một tương tục, thì gọi là *hiện tại*, trước đó là *quá khứ*, sau đó là *vị lai*.

190. *Theo sát-na*: Cái gì được gồm trong ba sát-na là sanh trú và diệt khởi đầu bằng sanh, thì gọi là hiện tại, trước đó là vị lai, sau đó là quá khứ.

[Chú thích: Trong hai đoạn này, "quá khứ" và "vị lai" không ám chỉ thời gian mà ám chỉ sắc.]

191. Lại nữa, sắc nào mà nhiệm vụ làm nhân và duyên đã qua đi, thì gọi là quá khứ, sắc nào nhiệm vụ làm nhân đã xong làm duyên chưa xong, gọi là hiện tại. Sắc nào chưa đạt đến nhiệm vụ nào trong hai nhiệm vụ ấy thì gọi là vị lai. Hoặc, sát-na làm nhiệm vụ gọi là *hiện tại*, trước đó là *vị lai*, sau đó là *quá khứ*. Và ở đây, chỉ có những giải thích bắt đầu từ đ. 190 là có nghĩa đen, còn lại đều có nghĩa tương đối hay nghĩa bóng.

192. Sự chia thành nội, ngoại sắc thì như đã nói ở đoạn 73. Ngoài ra, sắc *nội* là của mình, *ngoại* là của người khác. *Thô* và *tế* cũng đã nói ở đoạn 73.

193. *Hạ liệt* và *cao sang* có hai nghĩa: nghĩa tương đối hay nghĩa bóng, nghĩa tuyệt đối hay nghĩa đen. Ở đây, sắc của chư thiên Thiện hiện thấp hơn sắc của chư thiên cõi Sắc cứu cánh, nhưng thù thắng hơn sắc chư thiên Thiện kiến. Như vậy sự cao thấp tương đối xuống cho đến các dân địa ngục. Nhưng về phương diện tuyệt đối, nghĩa đen, thì sắc là hạ liệt khi nó khởi lên kể như quả dị thục bất thiện, và thù thắng khi nó là thiện dị thục.

194. *Xa* và *gần* cũng như đã nói trong đoạn 73. Ngoài ra tính xa gần tương đối ở đây cần được hiểu là theo địa điểm.

195. *Tất cả gồm chung lại* ; tập họp tất cả các loại sắc đã được mô tả riêng biệt thành quá khứ, vị lai, vv... thành một tập thể bằng cách hiểu theo tính cách duy nhất của nó, nghĩa là đặc tính bị quấy nhiễu, thì nó được gọi là sắc uẩn.

196. Nó còn có nghĩa là, sắc uẩn là toàn sắc, tất cả sắc gồm trong đặc tính bị quấy nhiễu, bức bách, vì không có sắc uẩn bên ngoài sắc.

Và cũng như sắc, thọ vv. cũng vậy, vì những uẩn này có những đặc tính là bị cảm nhận, vv., vì không có thọ uẩn ngoài cảm thọ, vv.

Thọ

197. Trong sự phân loại thành qúa khứ, vị lai, hiện tại, tình trạng quá khứ vị lai hiện tại của cảm giác cần được hiểu là tùy theo sự tương tục và theo sát-na, vv.

Tùy theo tương tục là gồm trong một lộ trình tâm duy nhất, một tốc hành tâm duy nhất, một chứng đắc duy nhất, và thọ khởi lên tương ưng với đối tượng thuộc một loại duy nhất, gọi là hiện tại. Trước đó là quá khứ, sau đó là vị lai.

198. Sự phân thành *nội*, *ngoại* cần hiểu là "nội" khi xảy ra trong thân của một người.

Thô và *tế* cần hiểu theo loại, theo tự tính, theo người, và theo cõi thế gian hay siêu thế, như *Vibhanga* nói: "Cảm thọ bất thiện là thô, thiện và bất định là tế" vv.

199. Theo *loại*, trước hết, bất thiện cảm thọ là một trạng thái bất an, vì nó là nhân của những hành vi đáng trách và vì nó phát sinh ra phiền não bốc cháy, bởi vậy nó là *thô* so với thiện cảm thọ. Và bởi vì nó câu hữu với sự thủ lợi và dục vọng cùng quả dị thục, và vì sự bốc cháy của phiền não, vì đáng khiển trách, nó là *thô* so với duy tác bất định. Nhưng theo nghĩa ngược lại, thì cảm thọ thiện và bất định là *tế* so với cảm thọ bất thiện. Lại nữa, hai thứ cảm thọ thiện và bất thiện bao hàm sự vị lợi, dục vọng và quả

báo, nên chúng là *thô* so với hai cảm thọ bất định. Và theo nghĩa ngược lại, thì hai cảm thọ bất định là *tế* so với chúng. Đây là ý nghĩa thô và tế tùy theo loại.

20O. Theo *tự tánh*, cảm thọ khổ là thô so với những cảm thọ khác vì nó không có sự vui sướng, nó cần đến sự can thiệp, nó gây xáo trộn, tạo nên sự lo âu, và nó khống chế. Hai cảm thọ kia là tế so với khổ thọ, bởi vì chúng làm thỏa mãn, an bình, và thù thắng hơn. Chúng tương đối dễ chịu hơn, và trung tính. Cả hai cảm thọ lạc và khổ là thô so với bất khổ bất lạc vì chúng bao hàm sự can thiệp, phát sinh xáo trộn, và chúng rõ rệt. Cảm thọ bất khổ bất lạc là tế so với hai cảm thọ kia theo cách đã nói. Như vậy thô và tế cần được hiểu theo tự tính của cảm thọ.

201. Theo *người*, cảm thọ nơi người chưa chứng đắc là *thô* so với người đã có một thiền chứng vì cảm thọ của người chưa chứng bị phân tán bởi nhiều đối tượng. Với nghĩa ngược lại thì cảm thọ của người chứng đắc là *tế*.

202. Theo *thế gian* và *siêu thế*, cảm thọ còn lậu hoặc là *thế gian* và *thô* so với cảm thọ hết lậu hoặc, vì cảm thọ trước là nhân tố phát sinh lậu hoặc, liên hệ đến bộc lưu và liên hệ đến kiết sử, hệ phược, triền cái chấp thủ, và cấu uế mà tất cả phàm phu đều có. Cảm thọ siêu thế ngược lại là *tế* so với cảm thọ còn lậu hoặc.

203. Ở đây, người ta nên coi chừng lẫn lộn những cách phân loại theo loại, vv. vì mặc dù cảm thọ tương ưng với bất thiện dị thục thân thức là tế, theo loại, vì là bất định, nhưng nó lại là thô nếu phân theo tự tính.Và điều này được nói:" Cảm thọ bất định là tế, khổ thọ là thô. Cảm thọ không lậu hoặc là tế, câu hữu với lậu hoặc là thô."(*Vbh. 3*) Và cũng như khổ, lạc thọ, vv. là thô tùy theo loại, và tế theo tự tính.

204. Bởi thế tính cách thô tế được hiểu thế nào để khỏi lẫn lộn về cách phân theo loại vv. Ví dụ khi nói "cảm thọ bất định phân theo loại là tế, so với thiện bất thiện" thì tự tính, vv. không được nhấn mạnh đến, như:"Loại bất định nào? Bất định khổ? Bất định lạc? Bất định nơi người có đắc thiền? không đắc? còn lậu hoặc? không còn? Và ở mỗi trường hợp đều như vậy.

205. Lại bữa, do câu: "Hoặc cảm thọ nên xem là thô hay tế so với cảm thọ này hay cảm thọ kia? (*Vbh. 4*) trong những cảm thọ bất thiện, vv.cảm thọ câu hữu với sân cũng vậy, là thô so với cảm thọ câu hữu với tham, vì cảm thọ sân đốt hết chỗ nương tựa của nó như một đám cháy, còn cản thọ

câu hữu với tham thì tế. Cũng vậy, cảm thọ câu hữu với sânlà thô, khi sân ấy thường khởi, và tế khi không thường khởi. Và cái thường khởi (constant) là thô nếu nó đem lại quả dị thục kéo dài một kiếp và không cần nhắc bảo, ngoài ra là tế. Nhưng cảm thọ câu hữu với tham là thô, khi nó tương ưng với tà kiến còn cảm thọ khác là tế. Cảm thọ tương ưng tà kiến nếu thường khởi, đem lại quả dị thục dài một kiếp và không cần nhắc bảo là thô, những cảm thọ khác là tế. Và không phân biệt, tất cả bất thiện cảm thọ là thô khi có nhiều quả báo dị thục, là tế nếu ít quả dị thục. Còn thiện cảm thọ với ít dị thục là thô, nhiều dị thục là tế.

206. Lại nữa, thiện cảm thọ thuộc dục giới là thô, thuộc sắc giới là tế, kế đó là vô sắc, và kế đó nữa là siêu thế. Cần được hiểu tương đối như vậy. Thiện cảm thọ ở dục giới là thô trong sự bố thí, là tế trong sự trì giới, tế hơn trong thiền tập. Lại nữa, thiện cảm thọ trong thiền tập là thô nếu có hai nhân, là tế nếu có ba nhân. Lại nữa, với ba nhân thì cảm thọ là thô khi cần nhắc bảo, tế khi không cần bảo. Thiện cảm thọ thuộc sắc giới là thô ở sơ thiền so với nhị thiền, nhị thiền là thô so với tam thiền, vv. Cảm thọ vô sắc giới tương ưng không vô biên xứ là thô so với cảm thọ tương ưng thức vô biên, vv... cảm thọ vô sắc giới tương ưng phi tưởng phi phi tưởng xứ là tế. Cảm thọ siêu thế tương ưng Dự lưu đạo là thô... Chỉ có cảm thọ tương ưng A-la-hán đạo là tế. Cùng phương thức ấy áp dụng cho cảm thọ dị thục và duy tác trong những cảnh giới khác nhau và cho những cảm thọ được xếp loại thành khổ lạc, vv

207. Rồi tùy theo xứ sở thì khổ thọ ở địc ngục là thô ở súc sinh là tế. Chỉ những cảm thọ ở chư thiên tha hóa tự tại là tế. Và lạc thọ cần được giải thích cặn kẽ như khổ thọ, chỗ nào thích hợp.

208. Và theo sắc căn thì bất cứ cảm thọ nào có căn hạ liệt là thô, căn thù thắng là tế.

Những gì là thô cần xem là *hạ liệ* và cái gì tế là *thù thắng* khi phân loại thành hạ liệt, thù thắng.

209. *Xa, gần*: Chữ "xa" được *Vibhanga* giải thích: "Cảm thọ bất thiện là *xa* đối với thiện và bất định" (*Vbh. 4)* và chữ "gần" được giải thích là "bất thiện cảm thọ là gần đối với bất thiện cảm thọ". Bất thiện cảm thọ là "xa" với thiện và bất định, vì không giống nhau, không tương quan tương tự. Thiện cảm thọ và bất định cũng thế, là "xa" với bất thiện. Tương tự, trong mọi trường hợp. Nhưng bất thiện cảm thọ là gần với bất thiện cảm thọ, vì tương ưng và giống nhau.

Trên đây là giải thích chi tiết về những cách phân loại thọ uẩn.

Tưởng Hành Và Thức

210. Tưởng, hành, thức tương ưng với loại cảm thọ nào, cần được hiểu như trên.

Những Loại Trí Về Năm Uẩn

Lại nữa trí về năm uẩn được xếp loại như sau: theo thứ tự, theo phân biệt, theo sự không ít hơn không nhiều hơn, theo ví dụ, theo hai lối nhìn, và theo lợi ích của lối nhìn ấy.

211. Trước hết về *thứ tự*, có nhiều loại là thứ tự sanh khởi, thứ tự từ bỏ, thứ tự tu tập, thứ tự cảnh giới, thứ tự giáo lý.

Theo kinh *Tương ưng* (*S. i, 206*): "Trước hết là bào thai trong giai đoạn đầu, kế đến là bào thai giai đoạn hai" là thứ tự *sanh khởi*. "Các pháp được từ bỏ do thấy, các pháp được từ bỏ do tu tập" (*Dhs. 1*) là thứ tự *từ bỏ*. "thanh tịnh giới, thanh tịnh tâm" *(M. i, 148*) vv. là thứ tự tu tập. "Dục giới, sắc giới... " là thứ tự *cảnh giới*. "Bốn niệm xứ, bốn chánh cần, "vv. hay câu chuyện về thí, giới" vv. là thứ tự *giáo lý*.

212. Trong những thứ trên, thứ tự sanh khởi không được áp dụng ở đây, vì các uẩn không sanh khởi theo thứ tự như chúng được đề cập trong trường hợp bào thai vào thời kỳ đầu vv, thứ tự từ bỏ cũng không áp dụng, vì thiện và bất định không cần từ bỏ, thứ tự tu tập cũng không áp dụng, vì cái gì bất thiện không cần tu tập làm gì, thứ tự cảnh giới cũng không áp dụng vì thọ tưởng hành thức được bao hàm trong cả bốn cảnh giới.

213. Nhưng thứ tự giáo lý có thể áp dụng, vì có những người trong khi có thể được giáo huấn, lại bị rơi vào chấp ngã trong năm uẩn vì không phân tích chúng. Đức Thế tôn muốn giải tỏa họ khỏi chấp trước bằng cách cho họ thấy làm thế nào để phân chẻ cái toàn khối có vẻ chắc chắn đó tức năm uẩn. Vì muốn chúng được an lạc, trước hết để giúp chúng dễ hiểu, ngài dạy sắc uẩn, cái phần thô, vì đó là đối tượng của mắt, vv. rồi kế tiếp dạy thọ uẩn, cái cảm nhận được sắc là đáng ưa hay không đáng ưa, kế đó là tưởng, cái hiểu được những khía cạnh cúa đối tượng cảm thọ, vì "cái gì ta cảm thọ, cái đó ta tưởng"(*M. i, 293*), kế đó là hành, cái tạo tác một cách có ý chí nhờ phương tiện tưởng, và cuối cùng dạy thức, điểm tựa cho thọ, tưởng, hành. Thức này dẫn đầu th?, tưởng, hành: "Các pháp lấy tâm làm chủ" (*Dh. 1*). Đây trước hết la sự trình bày về thứ tự.

214. Về *phân biệt*: giữa uẩn và thủ uẩn. Nhưng giữa uẩn và thủ uẩn khác nhau chỗ nào? Trước hết, *uẩn* được nói lên không phân biệt. Thủ uẩn

là nói để phân biệt ra những uẩn bị chấp thủ và còn lậu hoặc. Như kinh nói: "*Này các tỷ kheo, ta sẽ dạy các ông năm uẩn và năm thủ uẩn. Hãy nghe kỹ... Này các tỷ kheo, gì là năm uẩn? Phàm có sắc gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại... xa gần, đó là sắc uẩn.Phàm có thọ gì... phàm có tưởng gì... thức gì... xa hay gần, đó là thức uẩn. Gì là năm thủ uẩn? Phàm sắc nào, ... xa hay gần, mà có lậu hoặc, bị chấp thủ, đây là sắc thủ uẩn. Phàm thọ nào, tưởng nào, hành thức nào... xa hay gần, mà còn lậu hoặc, bị chấp thủ, đấy gọi là thức thủ uẩn. Đây, này các tỷ kheo, gọi là năm uẩn bị chấp thủ, hay năm thủ uẩn.*" *(S. iii, 47)*

215. Nhưng trong khi thọ tưởng hành thức có thể là đã giải thoát khỏi lậu hoặc hay còn bị chi phối, thì sắc không vậy. Nhìn tổng quát thì sắc chỉ là "uẩn" nhưng vì nó kể như một uẩn làm đối tượng cho chấp thủ, thì nó còn được gọi là "thủ uẩn". Thọ tưởng hành thức chỉ được kể là "uẩn" đơn thuần, khi chúng không còn bị lậu hoặc chi phối. Chúng được kể vào những "thủ uẩn" khi còn lậu hoặc, và ở đây danh từ "thủ uẩn" cần được hiểu là uẩn làm điểm tựa cho chấp thủ. Nhưng ở đây, tất cả gồm chung đều gọi là uẩn.

216. Về sự *không ít hơn không nhiều hơn* . Nhưng sao đức Thế tôn nói chỉ có năm uẩn? Một là vì tất cả pháp hữu vi tương tự đều bao hàm trong đó. Hai vì đó là giới hạn rộng nhất làm căn cứ cho sự chấp ngã và những gì thuộc ngã. Ba là vì chúng bao gồm tất cả những thứ nhóm khác.

217. Khi nhiều loại pháp hữu vi được nhóm lại với nhau theo tính tương đồng, thì sắc lập thành một uẩn theo tính cách giống nhau ở khía cạnh vật chất, thọ hợp thành một uẩn do giống nhau về phương diện cảm thọ, các uẩn khác cũng vậy.

218. Và đây là giới hạn cùng tột kể như căn cứ cho sự chấp ngã và ngã sở, tức năm uẩn . Vì Kinh nói: "Này các tỷ kheo, khi sắc hiện hữu, thì do chấp thủ sắc, cố chấp vào sắc, nên tà kiến này khởi lên: Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi." (*S.iii, 181*) Vậy uẩn được nói là gồm năm, vì đó là giới hạn rộng nhất làm căn cứ cho sự chấp thủ bản ngã và những gì thuộc ngã.

219. Lại nữa vì năm uẩn giới định tuệ giải thoát và giải thoát tri kiến nằm trong hành uẩn, nên năm uẩn này được kể là bao hàm các loại khác. Trên đây là trình bày tại sao chỉ có năm uẩn, không thêm bớt.

220. Về *ví dụ*, thì sắc thủ uẩn ví như cài phòng bệnh, vì nó là chỗ ở, là căn cứ vật lý, là cửa ngỏ và đối tượng của người bệnh, tức thức thủ uẩn.

Thọ thủ uẩn ví như cơn bệnh vì nó đem lại đau khổ. Tưởng thủ uẩn ví như sự khiêu khích của cơn bệnh vì nó làm sanh khởi cảm thọ tương ưng với tham, vv. do tưởng về sắc dục vv. Hành thủ uẩn ví như sự dùng những thứ không thích hợp, vì nó là nguồn gốc của cản thọ tức cơn bệnh, vì kinh nói: "Cảm thọ là pháp hữu vi, chính vì chúng tạo tác." (*S. iii, 87*) Và "Do bất thiện nghiệp đã được tạo và tích lũy mà dị thục thân thức khởi thù tuốt gươm thì không lo ngại về năm uẩn, thấy chúng như bọt, bóng, ảo tượng, cây chuối, huyễn sự thì không như kẻ đối với vật không thực chất cho là có thực chất.

226. Người thấy nội sắc là bất tịnh thì hiểu rõ về thức ăn đoàn thực (vật chất). Người ấy từ bỏ cái thấy sai lầm là bất tịnh thấy tịnh, vượt qua dục bộc lưu, thoát khỏi dục kiết sử, ra khỏi dục lậu, bẽ gãy hệ lụy của dục tham, không rơi vào dục thủ (tức một trong bốn thủ).

227. Một người thấy thọ là khổ, thì hiểu rõ xúc thực. Người ấy từ bỏ cái thấy sai lầm là trong khổ thấy vui. Người ấy vượt hữu bộc lưu, thoát hữu kiết sử, ra khỏi hữu lậu, bẽ gãy thân hệ phược là sân nhuế. Người ấy không rơi vào giới cấm thủ (không bám vào lễ lạc)

228. Một người thấy tưởng, hành là vô ngã thì hiểu rõ tư niệm thực. Người ấy từ bỏ tà kiến trong phi ngã thấy ngã. Người ấy vượt bộc lưu kiến chấp, thoát khỏi kiết sử tà kiến, bẽ gãy trói buộc của sự cố chấp "đây là chân lý duy nhất". Người ấy không rơi vào ngã luận thủ.

229. Một người thấy thức là vô thường, thì hiểu rõ thức thực. Người ấy từ bỏ tà kiến thấy thường trong vô thường, vượt bộc lưu vô minh, thoát kiết sử vô minh, giải thoát vô minh lậu, bẽ gãy hệ phược của sự bám vào lễ nghi tế tự. Người ấy không chấp thủ tà kiến, thoát khỏi kiến thủ.

230.

Vì những lợi lạc ấy
Khi thấy năm uẩn là sát nhân, vv.
Do đó người có trí
Nên quán sát như vậy.

Chương XIV này "Mô tả các uẩn", trong Luận về tu tập Tuệ, được soạn thảo vì mục đích làm cho người lành được hoan hỉ.

***

Chương XV - Mô Tả Về Xứ Và Giới (Aryatana- Dhàtu - Niddesa)

***

A.- Mô Tả Về Xứ.

1. Xứ là 12 xứ: nhãn xứ, sắc xứ, nhĩ xứ, thanh xứ, tỉ xứ, hương xứ, thiệt xứ, vị xứ, thân xứ, xúc xứ, ý xứ, pháp xứ.

2. Sau đây sẽ trình bày về ý nghĩa, tính chất, chỉ chừng ấy, thứ tự, chi tiết và tổng quát, cách nhìn.

3. Về *ý nghĩa*: Vì nó thưởng thức (*cakkhati*) nên gọi là mắt (*cakkhu*), nghĩa là nó thưởng thức sắc pháp và chú ý đến chúng. *Sắc* (*rùpa*) là cái làm cho thấy được (*rùpayati*) nghĩa là, bằng cách trải qua một cuộc đổi thay về tướng bên ngoài, nó làm hiện rõ một cái gì vốn ở trong tâm. *Tai* là cái nghe (*sunati*). *Tiếng* là cái được truyền đi (*sappati*), cái được thốt ra. *Mũi* (*ghàna*) là cái ngửi (*gandhayati*), ý nghĩa là, nó để lộ căn cứ vật lý của nó. *Lưỡi* (*jivhà*) là cái gợi lên (*avhayati*) đời sống *(jìvita*). *Vị* (*rasa*) là cái chúng sinh thưởng thức (*rasanti*). *Thân* (*kàya*) là nguồn gốc *(àya)* của các pháp xấu xa (*kucchita)* chịu chi phối của lậu hoặc. Nguồn gốc có nghĩa là nơi sanh khởi. *Xúc* (*photthabha*) là cái bị sờ chạm (*phusiyati*). *Ý* (*mano*) là cái đo lường (*munati*). *Pháp* (*dhamma*) là cái khiến cho tự tính nó được duy trì (*dhàrayati)*.

4. Về ý nghĩa tổng quát, thì xứ cần được hiểu như vậy vì nó phát động *(àyatana*), vì nó là phạm vi của những nguồn gốc *(àya*), và vì nó tiếp tục dẫn khởi những gì đã được phát động.

Những tâm và tâm sở thuộc về một căn trần nào đó, như nhãn và sắc, bị phát động bởi nghiệp vụ riêng của chúng, chúng hoạt động, nỗ lực làm nhiệm vụ (thấy, nghe...). Và những căn trần này cống hiến phạm vi cho những pháp này, những pháp là nguồn gốc. Và, bao lâu nỗi khổ này, cái khổ đã tiếp diễn qua vòng luân hồi thừ vô thỉ, đã bị phát động một cách

rộng rãi như vậy, bao lâu nỗi khổ này không lùi bước, thì các pháp này (căn, trần) cứ mãi mãi tiến về trước, phát sinh trở lại,

5. Lại nữa, *xứ* cần hiểu là trú xứ, chỗ chứa, chỗ gặp gỡ, sanh xứ và nguyên nhân. Vì như thế gian nói "xứ của lãnh chúa", xứ là trú xứ. Và mỏ vàng bạc cũng gọi là xứ, nên xứ là cái mỏ. Trong đoạn kinh: "Và như vậy, ở trong lạc xứ, những chư thiên bay trong hư không hầu hạ vị ấy" (*A. iii, 43*), thì chữ *xứ* có nghĩa là nơi gặp gỡ, và trong câu "Đất phương nam là xứ của súc sinh" thì xứ là nơi sinh sản. Còn trong câu "Vị ấy có khả năng chứng được điều ấy, mỗi khi có *xứ sở* (*ayatana*)" thì xứ là nguyên nhân.

6. Và những tâm và tâm sở khác nhau này ở nơi con mắt, vv. vì hiện hữu tùy thuộc vào đó, nên mắt vv. là *trú xứ* cho chúng. Chúng lui tới thường xuyên mắt, vv. vì lấy mắt vv. làm điểm tựa vật chất và làm đối tượng, nên mắt, tai... là *chỗ chứa* của chúng. Và mắt, tai... là nơi *gặp gỡ*, vì chúng gặp gỡ tại căn này hay khác, sử dụng căn làm điểm tựa vật lý, cửa và đối tượng. Mắt, tai... là *sanh xứ* (của các tâm, tâm sở tương ứng) vì chúng chỉ sanh khởi tại đấy, lấy mắt tai... làm điểm tựa vật lý và làm đối tượng. Mắt, tai còn là *lý do* của chúng, vì chúng vắng mặt khi vắng mặt các căn vật lý này.

7. Vì những nghĩa trên, những pháp này được gọi là *xứ* với nghĩa trú xứ, chỗ chứa, nơi gặp gỡ, sanh xứ và lý do.

Do vậy, vì nó là con mắt và là một căn cứ nên gọi là *nhãn xứ*, ... vì chúng là những tâm pháp và là căn cứ nên gọi là *pháp xứ*.

Trên đây là trình bày ý nghĩa của *xứ*.

8. *Đặc tính:* Lại nữa, ta cũng cần trình bày về đặc tính của 12 xứ nói trên. Nhưng đặc tính này đã được nói ở phần mô tả các uẩn, Chương XIV, đoạn 37.

9. Về sự "chỉ chừng ấy": có nghĩa rằng mắt vv. cũng là tâm pháp, vậy tại sao nói 12 xứ thay vì chỉ cần nói "pháp xứ"? Chính là để định rõ căn trần trong việc sanh khởi sáu nhóm thức. Và ở đây chúng được nói có 12, vì khi định như vậy, chúng được xếp thành 12 loại.

10. Vì chỉ có nhãn xứ là cửa sanh khởi, chỉ có sắc xứ là đối tượng của tâm uẩn gồm trong một tâm lộ trình chứa đựng nhãn thức. Các xứ khác (trong 12) đối với các thức khác cũng thế. Nhưng chỉ có một phần của ý xứ, tức tâm hữu phần, là cửa sanh khởi, và chỉ có pháp xứ không chung cho tất cả, là đối tượng của nhóm thức thứ sáu.

[Chú thích: "tức tâm hữu phần" là cái sanh khởi hai lượt trong trạng thái giao động (xem đoạn 46 Chương XIV). Sự tác ý hay hướng tâm chỉ sanh khởi tiếp theo sự giao động của hữu phần. Như vậy tâm hữu phần là cái cửa của sự khởi tâm, khi ta xem nó là lý do cho sự tác ý. "Không chung cho tất cả"có nghĩa là không chung cho nhãn thức và những thứ còn lại. -- Pm. 510.- Xem M. i, 293.]

Bởi thế chúng được gọi là 12 xứ vì chúng hạn định cửa và đối tượng cho sự sanh khởi sáu nhóm thức. Đây là giải thích tại sao chỉ có chừng ấy.

11. Về *thứ tự*: Ở đây cũng thế, trong những thứ tự được nói trong chương 14, đoạn 211, chỉ có *thứ tự giáo lý* là thích hợp. Con mắt được dạy trước về nội xứ, bởi nó rõ rệt, nó có đối tượng là cái hữu kiến, hữu đối. Kế đến là nhĩ xứ vv. có đối tượng là cái vô hình, hữu đối. Hoặc, nhãn xứ và nhĩ xứ được dạy trước, trong số các nội xứ, vì chúng có lợi ích lớn là làm nhân cho sự thấy và nghe Vô tỉ (*incomparable*). Kế đến là ba xứ khởi từ tỉ. Và ý xứ được dạy sau chót vì nó có năm đối tượng của năm giác quan trước làm cơ sở. Nhưng trong số những ngoại xứ, thì sắc xứ, vv. được dạy kế tiếp nhãn xứ, vv. vì chúng tuần tự làm chỗ lui tới cho nhãn xứ, vv.

12. Lại nữa, thứ tự chúng có thể được hiểu là thứ tự theo đó những lý do cho thức sanh khởi được định rõ. Kinh nói:" Do con mắt và sắc mà nhãn thức sanh... Do ý và pháp nà ý thức sanh" (*M. i, 111*).

13. *Tóm tắt và chi tiết*: tóm tắt, thì 12 xứ chỉ là danh sắc, vì ý xứ và một phần của pháp xứ gồm trong danh, còn lại các xứ khác đều là sắc.

14. Nhưng nói chi tiết, thì trước hết về nội xứ, nhãn xứ kể về loại, thì nó chỉ là tịnh sắc, nhưng khi nó được phân loại theo điều kiện, sanh thú, sanh loại, vv thì có vô vàn sai biệt. Cũng vậy bốn xứ kia. Và ý xứ khi phân loại theo các tâm thiện, bất thiện, dị thục, duy tác, thì có 89 loại, hoặc 121 loại, nhưng khi phân theo căn, sự tiến hóa, vv. thì có vô số sai khác. Sắc thanh hương vị xứ có vô lượng sai biệt khi phân theo sự bất đồng, theo duyên (nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn) vv. Xúc xứ có ba loại là gồm địa giới, hỏa và phong giới. Nhưng khi phân theo duyên vv. thì có nhiều sai biệt. Pháp xứ có nhiều loại khi phân theo tự tính của thọ, tưởng, hành, tế sắc và Niết bàn.

[Chú thích: "tiến hóa" là khó tiến mau đắc, dễ tiến lâu đắc, khó tiến lâu đắc, và dễ tiến mau đắc. "v.v." chỉ thiền, sự ưu thắng, cảnhgiới, đối tượng, vv.]

Đấy là trình bày về tổng quát và chi tiết.

15. *Về sự "cần được thấy như thế nào":* Tất cả xứ hữu vi cần xem như không từ đâu đến cũng không đi về đâu. Vì trước khi chúng sanh khởi chúng không từ đâu mà đến, và sau khi chúng tàn tạ chúng không đi đến đâu. Trái lại, trước khi sanh, chúng không có tự tánh, mà sau khi diệt, tự tánh chúng hoàn toàn tan rã. Và chúng sanh khởi không có chủ tể, vì hiện hữu tùy thuộc vào những "duyên" (điều kiện), và giữa quá khứ và vị lai. Lại nữa, chúng cần được xem như vô tình. Con mắt và sắc không nghĩ rằng: "Mong nhãn thức sẽ sanh khởi do sự gặp gỡ giữa đôi ta". Với tư cách là căn môn và đối tượng, chúng bất cần đến sự khơi dậy ý thức. Trái lại định luật tuyệt đối là, nhãn thức vv. khởi lên cùng với sự gặp gỡ của mắt và sắc pháp.

16. Lại nữa, các nội xứ cần được xem như một khu làng trống rỗng, vì chúng không có thường, lạc và ngã. Những ngoại xứ cần được xem như những kẻ cướp bóc làng mạc, vì chúng đột nhập nội xứ . Kinh nói: "Này các tỷ kheo, con mắt bị các sắc pháp đáng ưa và khó chịu nhiễu loạn." (*S. iv, 175*) Lại nữa, saú nội xứ nên xem như saú con vật, và saú ngoại xứ nên xem như chỗ lui tới của những con vật ấy.

Trên đây là trình bày 12 xứ cần được thấy như thế nào.

Đấy là giải thích chi tiết về *Xứ*.

B.- Mô Tả Về Giới

17. Kế tiếp uẩn, xứ là *Giới* (xem Chương XIV, đ. 32) gồm 18 giới là: nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới, nhĩ giới, thanh giới, nhĩ thức giới, tỉ giới, hương giới, tỉ thức giới, thiệt giới, vị giới, thiệt thức giới, thân giới, xúc giới, thân thức giới, ý giới, pháp giới, ý thức giới.

18. Sau đây sẽ trình bày các mục: một ý nghĩa, hai đặc tính, vv. ba thứ tự, bốn chỉ chừng ấy, năm cách tính, sáu các điều kiện, bảy nên xem như thế nào.

19. *Về ý nghĩa*: ý nghĩa riêng biệt xem đoạn 3 ở trên. Ý nghĩa tổng quát thì *giới* có những nghĩa: lựa riêng ra *(vidahati),* thích hợp với *(dhìvate*), sự lựa riêng *(vidhàna*), nó được lựa riêng (*vìdhiyate*) nhờ phương tiện ấy, nó làm cho tách riêng, do đó gọi là *giới* (*dhàtu*).

20. Những giới thuộc thế gian, khi định nghĩa theo sử dụng của chúng, *lựa ra* nỗi khổ của vòng luân hồi thuộc nhiều loại, như các kim loại khác nhau. Những giới ấy *thích hợp* với chúng sinh, như gánh nặng thích hợp cho người mang nó, và vì chúng được mang (*dhàriyanti*) nên gọi là *dhàtu*, giới. Và chúng chỉ là sự lựa riêng nỗi khổ, không có một chủ quyền nào

được thi hành trên chúng. Bốn là, do chúng làm khí cụ, nỗi khổ vòng tái sinh cứ tiếp tục được lựa ra bởi loài hữu tình. Năm là, nỗi khổ được lựa ra, được làm cho thích ứng với các giới ấy, được đặt vào các giới ấy. Bởi vậy mỗi thứ kể từ con mắt, trong 18 thứ nói trên, được gọi là một *giới* theo những nghĩa đã nói trên.

21. Lại nữa, trong khi cái ngã của Luận sư ngoại đạo nói kỳ thực là phi hữu, không tự tính, thì những giới này không vậy. Trái lại, sở dĩ gọi là *giới* vì chúng khiến cho tự tính của một sự vật được mang theo (*dhàtu* do chữ *dhàreti* là "mang"). Và cũng như trong thế gian, những thành tố nhiều màu của ngọc thạch như khoáng chất màu xanh lục, màu vàng, ... được gọi là *dhàtu*, cũng thế mắt vv. gọi là giới vì là thành tố của tri thức và cái khả tri. Hoặc, cũng như danh từ chung dùng chỉ tập thể chất lỏng, máu huyết vv... là thành tố của cái tập thể gọi là xác thân mặc dù những thành tố ấy có khác nhau về đặc tính. Cũng thế, danh từ chung *giới* dùng để chỉ những thành phần của cái tự ngã gọi là ngũ uẩn, vì 18 thứ kể từ con mắt, khi phân biệt ra thì có sự khác nhau về đặc tính.

22. Lại nữa, "giới" là danh từ dùng để chỉ cái không có linh hồn hay tự ngã, và chính vì mục đích loại bỏ ngã tưởng mà đức Thế tôn dạy về các giới trong những đoạn kinh như "Này các tỷ kheo, con người này có sáu yếu tố" (*M. iii, 239*). Bởi vậy ở đây cần hiểu rằng vì nó là con mắt và là một giới nên gọi là nhãn giới, ... nó là ý thức và là giới nên gọi là ý thức giới.

23. *Về đặc tính, v.v.:* Sự trình bày ở đây cũng thế, cần dược hiểu như đã mô tả trong phần *Uẩn* (Chương XIV, đ. 37)

24. *Về thứ tự*: Trong các thứ tự sinh khởi, vv. kể trên (Ch. XIV, 211), chỉ có thứ tự giáo lý là thích hợp ở đây. Giáo lý được giảng dạy theo thứ tự nhân quả. Hai thứ mắt và sắc (nhãn giới và sắc giới) là nhân, nhãn thức giới là quả. Tương tự, với các giới khác.

25. *Về số lượng "chỉ chừng ấy":* Điều muốn nói đây là, trong nhiều kinh và luận, có những giới sau đây và những giới khác nữa thường được đề cập: quang giới, sắc (đẹp) giới, không vô biên xứ giới, thức vô biên, vô sở hữu, phi tưởng phi phi tưởng xứ giới, diệt thọ tưởng giới (*S. ii, 150*), dục giới, sân giới, hại giới, yểm ly giới, vô sân giới, vô hại giới (*Vbh. 86*), thân lạc giới, thân khổ giới, hỉ giới, ưu giới, xả giới, vô minh giới (*Vbh. 85*), phát cần giới, dõng mãnh giới, tinh cần giới, (*S. v, 66*); hạ liệt giới, trung bình giới, siêu việt giới (*D. iii, 215*); địa giới, thủy giới, hỏa giới,

phong giới, không giới, thức giới, (*Vbh. 82*), hữu vi giới, vô vi giới, (*M. ii, 63*); thế giới của nhiều loại giới khác nhau (*M. i, 70*) - Vậy thì tại sao sự phân loại ở dây chỉ có 18 giới? Vì đứng về phương diện tự tính mà nói, thì tất cả giới hiện hữu đều bao gồm trong sự phân loại này.

26. Sắc pháp chính là quang giới. Thẩm mỹ giới gắn liền với sắc pháp, tại vì đó là dấu hiệu của cái đẹp. Cái đẹp là thẩm mỹ giới, và giới này không hiện hữu riêng biệt với sắc pháp, vv. Hoặc, vì sắc pháp vv. những đối tượng gồm thiện dị thục, quả báo, chính chúng là thẩm mỹ giới, nên đó chỉ là sắc pháp, vv. Về không vô biên xứ, vv. chỉ có tâm thức là ý thức giới, còn những thứ còn lại đều là pháp giới; diệt thọ tưởng giới thì không hiện hữu kể như tự tính, vì chỉ là sự diệt tận của hai giới là ý thức giới và pháp giới, vì đó là sự chấm dứt sanh tâm ở vô sắc thứ tư.

27. Dục giới thì hoặc chỉ là pháp giới như kinh nói:"Ở đây, gì là dục giới? Đó là tầm tứ... là tư duy liên hệ đến dục" (*Vbh. 86*), hoặc đó là 18 giới như kinh nói:" Lấy địa ngục A tỳ làm hạn giới phía dưới và cõi Tha hóa tự tại làm hạn giới phía trên, các uẩn, giới, xứ, sắc, thọ, tưởng, hành và thức ở trung gian, thuộc ở đây, đều bao gồm trong này: đây gọi là dục giới."(*Vbh. 86*)

28. Viễn ly giới là pháp giới, do đoạn:" Lại nữa, tất cả thiện pháp đều là viễn ly giới" (*Vbh. 86*) đó cũng là ý thức giới. Các giới sân, hại, vô sân, vô hại, thân lạc, thân khổ, hỷ, ưu, xả, vô minh, phát cần, dõng mãnh, tinh tấn, cũng là pháp giới.

29. Những giới hạ trung thượng chính là 18 giới vì mắt hạ liệt là hạ liệt giới, mắt trung bình và thượng lưu là trung và thượng giới. Nhưng nói theo nghĩa đen, thì bất thiện pháp giới và ý thức giới là giới hạ liệt, cả hai giới này nếu là thiện thế gian hay bất định thế gian, và nhãn giới, vv. là trung giới; nhưng pháp giới siêu thế và ý thức giới siêu thế là thượng giới.

30. Địa, hỏa, phong giới là xúc giới, thủy giới và không giới chỉ là pháp giới; thức giới là nói tóm tắt bảy thức kể từ nhãn thức.

31. Mười bảy giới trước và một phần của pháp giới là hữu vi giới, nhưng vô vi giới là một phần của pháp giới mà thôi. "Thế giới của nhiều loại giới" thì chỉ là những gì đã được chia thành 18 giới. Bởi thế, chỉ 18 giới được nói vì về tự tính, tất cả giới hiện hữu đều bao gồm trong cách phân loại này.

32. Lại nữa, chúng được nói có 18 vì mục đích trừ bỏ cái tưởng thường có nơi người thấy ngã trong tâm thức, mà tự tính là nhận biết. Do đó đức

Thế tôn vì muốn loại trừ cái tưởng bền chắc về ngã, đã nói có 18 giới, làm cho những người ấy thấy rõ không những tính cách đa tạp của thức khi phân thành nhãn giới, nhĩ tỉ thiệt thân thức giới và ý, ý thức giới, mà còn thấy rõ tính chất vô thường của nó, nghĩalà lệ thuộc vào các duyên mắt và sắc ...

33. Hơn nữa vì xét đến khuynh hướng của những người cần được giáo hóa, và để thích hợp với cá tính họ bằng sự giảng dạy không quá vắn tắt cũng không quá chi tiết, 18 giới đã được nói.

34. *Về cách tính*: nhãn giới trước hết được tính là một pháp theo loại, nghĩa là mắt tịnh sắc. Cũng vậy tai mũi lưỡi thân sắc thanh hương và vị, Những thứ này được kể là tai tịnh sắc vv. (Ch. XIV, 37) Nhưng xúc giới kể là ba pháp địa hỏa phong. Nhãn thức giới được kể là hai pháp, thiện và bất thiện dị thục, cũng vậy thức giới của tai mũi lưỡi và thân. Ý giới được kể là ba pháp tức ngũ môn hướng tâm (70), dị thục tiếp thọ tâm thiện (39) và bất thiện (55). Pháp giới là 20 món gồm ba uẩn vô sắc, 16 tế sắc, và vô vi giới (*Vbh. 88*). Ý thức giới được kể là 76 món, gồm những tâm thiện bất thiện và bất định còn lại.

35. *Duyên:* Nhãn giới là một duyên theo sáu cách cho nhãn thức giới: ly khứ duyên, tiền sanh duyên, hữu duyên, bất ly khứ duyên, y chỉ duyên và căn duyên. Sắc giới là một duyên cho nhãn thức giới theo bốn cách: tiền sanh duyên, hữu duyên, bất ly khứ duyên, và sở duyên duyên. Tương tự, với nhĩ giới và thanh giới đối với nhĩ thức giới vv.

36. Ý giới tác ý (70) là một duyên theo năm cách: sở duyên thân y, vô gián thân y, vô hữu duyên, ly khứ duyên, và tự nhiên thân y cho năm giới từ nhãn thức giới. Và năm giới này cũng vậy đối với ý giới tiếp thọ tâm (39, 55). Cũng vậy ý giới tiếp thọ tâm đối với ý thức giới suy đạt tâm (40, 41, 56). Ý thức giới suy đạt tâm cũng vậy đối với ý thức giới quyết định tâm (71). Ý thức giới quyết định tâm cũng vậy đối với ý thức giới tốc hành tâm. Nhưng ý thức giới tốc hành tâm là một duyên, kể như sáu duyên gồm năm đã kể thêm tập hành duyên, cho ýthức giới tốc hành kế tiếp.

Trên đây là đường lối trong trường hợp năm căn môn.

37. Nhưng trong trường hợp ý môn thì, ý thức giới hữu phần là một duyên theo năm cách đã nói, cho ý thức giới hướng tâm (tác ý) (71). Và ý thức giới tác ý này là một duyên cho ý thức giới tốc hành tâm.

38. Pháp giới là một duyên cho bảy thức giới theo nhiều cách: câu sanh, hỗ tương, y chỉ, tương ưng, hữu duyên, bất ly khứ, vv. Nhãn giới, vv.

và một vài pháp giới là những duyên kể như sở duyên, cho một số ý thức giới.

39. Và không những mắt và sắc là duyên cho nhãn thức giới, mà còn ánh sáng, vv. cũng vậy. Do đó cổ đức nói: "Nhãn thức sanh do duyên mắt, sắc pháp, ánh sáng và sự chú ý. Nhĩ thức sanh do duyên lỗ tai, tiếng, khoảng trống và sự tác ý. Tỉ thức sanh do duyên mũi, mùi, không gian và sự tác ý, thiệt thức sanh do duyên lưỡi, vị, nước và tác ý. Thân thức sanh do duyên thân, chạm xúc, địa giới và tác ý. Ý thức sanh do duyên tâm hữu phần, pháp và tác ý."

Đấy là nói lược, các loại duyên sẽ được giải thích chi tiết trong phần nói về Duyên khởi (Chương XVII).

40. *Cần được nhìn như thế nào*: Tất cả pháp hữu vi cần được xen như tách biệt với quá khứ và vị lai, như trống rỗng, không lâu bền, không đẹp, không vui thú, không có tự ngã, và hiện hữu tùy thuộc các duyên (điều kiện).

41. Riêng từng cái, thì nhãn giới nên xem như cái mặt trống, sắc giới như dùi trống, nhãn thức giới như tiếng trống. Cũng vậy nhãn giới nên xem như mặt gương, sắc pháp như cái mặt, nhãn thức giới như bóng trong gương phản chiếu cái mặt... Hoặc nhãn giới như mía hay mè, sắc giới như cái xay mía, mè, nhãn thức giới như nước mía, dầu mè. Nhãn giới như que củi phần dưới, sắc giới như que củi phần trên, nhãn thức giới như ngọn lửa. Cũng vậy là nhĩ giới, vv.

42. Nhưng ý giới thì nên xem như tiền đạo và kẻ theo sau nhãn thức, vv. khi sanh khởi.

Còn về pháp giới, thì thọ uẩn nên xem như mủi tên, như cọc nhọn, tưởng và hành uẩn như bệnh, vì liên hệ với mủi tên thọ uẩn. Hoặc, tưởng của phàm phu như nắm tay trống rỗng, vì nó phát sinh đau khổ do thất vọng (ước muốn bị trái ngang), hay như con nai rừng đối với người bù nhìn, bởi nó thấy tướng một cách sai lạc. Và hành uẩn như kẻ ném người ta vào hố than hừng, vì chúng ném người vào kiết sanh, hay như tên cướp bị quân lính theo đuổi, vì chúng bị các khổ sanh tử theo đuổi, hay như hột cây độc, vì nó làm nhân cho sự tiếp nối các uẩn, đem lại đủ thứ tai họa. Và sắc nên xem như bánh xe đao vì nó là dấu hiệu của các hiểm nguy.

Nhưng vô vi giới thì nên xem là bất tử, Niết bàn, an ổn, vì đó là cái đối nghịch với mọi đau khổ.

43. Ý thức giới nên xem như con khỉ trong rừng, vì nó không ở yên trên đối tượng, như con ngựa hoang, vì khó điều phục, như cây gậy tung lên không, vì sẽ rơi xuống, hay như vũ công trên sân khấu, vì nó mang hình dạng của đủ thứ cấu uế như tham và sân.

Chương XV này, mô tả Xứ và Giới, trong Luận về Tuệ tu tập, trong Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho người lành hoan hỉ.

***

Chương XVI - Mảnh Đất Cho Tuệ Tăng Trưởng: Căn Đế (Indriya - Sacca - Niddesa)

***

A. Căn

1. Căn được liệt kê kế tiếp giới, là 22 căn: nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, thân căn, ý căn, nữ căn, nam căn, mạng căn, thân lạc, thân khổ, (lạc căn, khổ căn), hỉ căn, ưu căn, xả căn, tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn, vị tri đương tri căn, cụ tri căn, dĩ tri căn.

2. Sau đây sẽ bàn: ý nghĩa, tính chất, vv., thứ tự, khả phân và bất khả phân, nhiệm vụ, cảnh giới.

3. Trước hết về ý nghĩa, thì mắt, vv. đã được giải thích ở đoạn 3 Chương XV. Về ba căn cuối cùng, *vị tri đương tri căn*: sở dĩ được gọi thế vì nó khởi lên ở giai đoạn đầu của Dự lưu đạo, nơi một người đã nhập lưu (vào dòng thánh) như sau: "Ta sẽ biết trạng thái bất tử, hay pháp về bốn chân lý chưa được biết đến", và vì nó mang ý nghĩa của căn. Kế đến là *dĩ tri căn*, vì sự biết rốt ráo, và vì nó mang ý nghĩa của căn. Thứ ba là *cụ tri căn*, vì nó khởi lên nơi một vị đã đoạn trừ lậu hoặc, có tri kiến rốt ráo, công việc biết rõ Bốn chân lý nơi vị ấy đã xong, và vì nó mang ý nghĩa của căn.

4. Nhưng ý nghĩa của *căn* đây là gì? Một là dấu hiệu của chủ tể, hai được dạy bởi vị chúa tể, ba được thấy bởi vị chúa tể, bốn được chuẩn bị bởi vị chúa tể, năm được nuôi dưỡng bởi chúa tể. Tất cả ý nghĩa ấy đều áp dụng ở đây trong trường hợp này hay khác.

5. Đức Thế tôn, đấng Toàn giác là một vị chúa tể (*Indra*), vì ngài làm vị chủ tối thượng. Cũng vậy là những nghiệp thiện và bất thiện, vì không ai có quyền chủ tể trên các loại nghiệp. Bởi thế các căn do nghiệp sanh là dấu hiệu của thiện và bất thiện nghiệp. Và vì chúng do nghiệp chuẩn bị, cho nên chúng là căn, theo nghĩa *dấu hiệu của chủ tể* và *được chuẩn bị bởi một chủ tể*, Nhưng vì chúng đã được làm hiển lộ một cách chân chánh, được khải thị bởi đức Thế tôn, nên chúng là căn theo nghĩa *được giảng dạy bởi vị*

chúa tể và *được thấy* bởi vị chúa tể. Và bởi vì một số căn đã được đào luyện bởi đức Thế tôn, đấng chúa tể trong các vị thánh, nên chúng là căn theo nghĩa *được nuôi dưỡng bởi vị chúa tể.*

6. Lại nữa, chúng là căn theo nghĩa chúa tể hay ưu thắng. Vì sự nổi bật của mắt, vv. được bao hàm trong sự sinh khởi nhãn thức, vv. vì thức chỉ bén nhạy khi căn bén nhạy, thức chậm lụt khi căn chậm lụt. Đấy là trình bày về ý nghĩa.

7. Về *đặc tính*, v.v. Sự trình bày về các căn này cần được xét về phương diện đặc tính, nhiệm vụ, tướng, nhân gần vv... Nhưng những điều này đã được nói trong phần mô tả các uẩn (Ch. XIV, đ. 37). Với 4 căn khởi từ tuệ căn, ý nghĩa chỉ là vô si.

8. Về *thứ tự*, ở đây chỉ có thứ tự giáo lý được áp dụng. Các thánh quả (Dự lưu, vv.) được đạt nhờ liễu tri các nội pháp, nên nhãn căn và những căn còn lại (bao gồm trong tự ngã) được dạy trước tiên. Kế đến là nữ căn, nam căn, để chỉ rõ cớ gì tự ngã ấy được gọi là "đàn bà" hay "đàn ông". Kế tiếp là nạng căn để chỉ rằng mặc dù tự ngã có hai, nhưng sự hiện hữu nó liên kết với mạng căn. Kế đến là lạc căn, vv. để chỉ rằng những cảm thọ này không ngừng nghỉ nếu tự ngã ấy còn tiếp diễn, và mọi cảm thọ cuối cùng đều là đau khổ. Kế đó là tín căn vv.để chỉ ra con đường, vì những căn này cần được tu tập để làm cho nỗi khổ ấy chấm dứt. Kế đến là *vị tri đương tri căn* để chỉ rằng, đạo lộ ấy không phải trống rỗng khô cằn, vì chính nhờ đạo lộ này mà trạng thái ấy được hiển lộ đầu tiên trong chính chúng ta. Kế tiếp là *dĩ tri căn*, vì nó là hậu quả của căn vừa rồi, và bởi thế cần được tu tập sau đó. Kế tiếp là *cụ tri căn*, quả báo tối thượng được dạy sau cùng để chỉ rõ rằng, nó được đạt đến nhờ tu tập, và khi đã đạt đến nó, thì không còn việc gì phải làm. Đấy là thứ tự.

9. *Về phương diện khả phân và bất khả:* ở đây chỉ có sự phân chia về mạng căn, có hai thứ là mạng căn sắc và vô sắc. Những căn khác không có phân chia.

10. *Về nhiệm vụ:* Nhiệm vụ các căn là gì? Trước hết do câu "Nhãn xứ là một duyên kể như căn duyên cho nhãn thức giới và các pháp tương ưng", nhiệm vụ nhãn căn là phát sinh ra nhãn thức và các tâm sở tương ưng, với tính bén nhạy hay chậm lụt của nó. Tai mũi lưỡi thân cũng vậy. Còn nhiệm vụ ý căn là làm cho các pháp cu sanh chịu sự chi phối của nó. Nhiệm vụ mạng căn là các pháp cu sanh. Nhiệm vụ nữ căn và nam căn là định dấu hiệu, tướng, công việc, đường lối cư xử của nữ giới và nam giới. Nhiệm

vụ các căn lạc, khổ, hỉ, ưu, là thống trị các pháp cu sanh và san sẻ sắc thái đặc biệt của chúng cho những pháp ấy. Nhiệm vụ xả căn là san sẻ cho các pháp cu sanh sắc thái an tĩnh, cao thượng và trung tính. Nhiệm vụ tín căn vv. là vượt qua chướng ngại và san sẻ với các pháp tương ưng sắc thái tin cậy, vv... Nhiệm vụ của vị tri đương tri căn là vừa từ bỏ ba kiết sử vừa đối dầu với các pháp tương ưng bằng sự từ bỏ ba kiết sử. Nhiệm vụ của dĩ tri căn là vừa giảm bớt và từ bỏ tham sân vv. và đưa các pháp cu sanh đến địa vị tự chủ. Nhiệm vụ của cụ tri căn vừa là từ bỏ nỗ lực trong mọi công việc, vừa làm điều kiện cho các pháp tương ưng khiến cho gặp gỡ được Bất tử.

11. *Về cảnh giới:* Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, nữ, nam, lạc, khổ, ưu, 10 căn này chỉ thuộc Dục giới. Ý căn, xả căn, mạng căn, tín, tấn, niệm, định, tuệ, tám căn này thuộc cả bốn cảnh giới. Hỉ căn thuộc ba cảnh giới là dục, sắc và siêu thế. Ba căn cuối chỉ thuộc siêu thế.

Tỷ kheo nào biết được
Cần chế ngự các căn
Bằng cách liễu tri chúng,
Sẽ chấm dứt khổ đau.

12. Trên đây là giải thích chi tiết về các căn.

B. Mô Tả Về Đế

13. Kế tiếp căn là *đế* tức bốn thánh đế: thánh đế về Khổ, thánh đế về Tập khởi của khổ, thánh đế về Khổ diệt, và thánh đế về Đạo diệt khổ

14. Sau đây sẽ trình bày theo thứ tự giáo lý: loại, từ nguyên, tính chất, ý nghĩa, nguồn gốc ý nghĩa, chỉ chừng ấy không hơn hay kém, thứ tự, giải thích, nhiệm vụ, nội dung, tỉ dụ, nhóm bốn, sự trống rỗng, đơn độc, dị đồng.

15. *Trước hết về loại:* ý nghĩa các chân lý về khổ tập diệt đạo được phân tích thành bốn trong mỗi trường hợp, những chân lý "thực, không hư ngụy, không thể khác" (*S. v, 435*), và cần được thâm nhập bởi những người thâm nhập khổ đế, vv. như Luận nói:" Khổ với nghĩa bức bách, hữu vi, bốc cháy, biến đổi, đó là bốn nghĩa của thánh đế về khổ, chân thật, không hư ngụy, không thể khác. Nguồn gốc hay tập khởi của khổ với ý nghĩa tích tập, căn nguyên, trói buộc, chướng ngại... Diệt với nghĩa thoát ly, tách rời, vô vi, bất tử... Đạo với nghĩa lối ra, nguyên nhân, thấy, ưu thắng. Đấy là những nghĩa của đạo trong thánh đế về đạo, chắc thật, không hư ngụy, không thể khác. (*Ps. ii, 104*). Cũng thế, ý nghĩa khổ kể như bức bách, hữu vi, đốt cháy, biến đổi, là ý nghĩa của nó về sự thâm nhập.

16. *Về từ nguyên, và phân theo tính chất:* Từ nguyên của ***Dukkha (Khổ):*** *Du* là xấu xa (*kucchita*), như người ta gọi đứa trẻ hư là *Dupputta*. Chữ *Kham* có nghĩa là trống rỗng (*tuccha*), khoảng trống gọi là *Kham*. Chân lý thứ nhất là "xấu" vì nó là nơi thường lai vãng của nhiều hiểm nguy và nó trống rỗng vì không trường cửu, không đẹp, không vui, không có tự ngã.

17. ***Tập* (*Samudaya*):** *Sam* là liên kết như trong các từ *Samàgama* (tập hợp) *sameta* (nhóm họp) vv. Chữ U chỉ sự dấy lên, khởi lên, như trong các từ ngữ *Uppanna* (sanhkhởi), *Udita* (đi lên) vv. Chữ *Aya* chỉ lý do (*kàrana*). Và chân lý thứ hai này là lý do cho sự khởi lên của khổ khi phối hợp với những duyên còn lại. Bởi thế nó được gọi là *Dukkha - Samudaya* (khổ tập, tập khởi của khổ hay nguồn gốc khổ), vì nó là lý do phối hợp (với những duyên khác) để làm phát sinh khổ.

18. ***Diệt (Nirodha):*** Chữ *Ni* chỉ sự vắng mặt, *Rodha* là nhà tù. Chân lý thứ ba vắng mặt mọi sanh thú (cõi tái sanh) nên ở đây không có sự bức não của khổ được xem như nhà tù; hoặc, khi chứng diệt, thì không còn nỗi khổ tái sinh được ví như nhà tù. Và bởi nó là đối nghịch với nhà tù nên được gọi là *Dukkha-Nirodha*) khổ diệt. Hoặc, nó được gọi là khổ diệt, vì là một duyên cho sự diệt khổ gồm trong sự không tập khởi.

19. ***Đạo diệt khổ (Nirodha-Gamini-Patipadà):*** Vì chân lý thứ tư đưa đến sự diệt khổ do chạm mặt với diệt kể như đối tượng, và vì nó là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ, nên gọi là Khổ diệt đạo (đạo lộ diệt khổ).

20. Cả bốn chân lý được gọi là thánh đế bởi vì chỉ có những bậc thánh mới thâm nhập những chân lý này, như kinh nói:"Này các tỷ kheo, có bốn thánh đế này. Gì là bốn? Đó là Khổ thánh đế... " (*S. v, 425*). Vì các bậc thánh thâm nhập các chân lý ấy, nên gọi là bốn thánh đế.

21. Lại nữa, những sự thật cao cả gọi là những sự thật thuộc về những bậc thánh, như kinh nói: "Này các tỷ kheo, nhờ tìm ra bốn sự thật cao cả này mà Như lai được tôn xưng là bậc A-la-hán chánh đẳng giác." (*S. v, 433*).

22. Lại nữa, thánh đế là những chân lý cao cả. Cao cả có nghĩa là không hư ngụy, không lừa dối, như kinh nói:"Này các tỷ kheo, bốn thánh đế này là chân thực, không hư ảo, không thể khác, nên gọi là thánh." (*S. v, 435*).

23. Chân lý về khổ có đặc tính làm sầu muộn đau khôû. Nhiệm vụ nó là đốt cháy. Nó biểu hiện bằng sự sanh khởi. Tập đế có đặc tính sản xuất. Nhiệm vụ nó là ngăn sự gián đoạn. Nó được biểu hiện bằng chướng ngại.

Diệt đế có đặc tính là bình an thanh tịnh. Nhiệm vụ nó là không chết. Nó được biểu hiện bằng sự vô tướng (không có tướng năm uẩn). Đạo đế có đặc tính là ngỏ ra. Nhiệm vụ nó là từ bỏ cấu uế. Nó được biểu hiện bằng sự nổi lên khỏi cấu uế. Hơn nữa, bốn chân lý còn có những đặc tính theo thứ tự là sanh và làm cho sanh (khổ, tập); không sanh và làm cho không sanh (diệt, đạo). Hoặc những đặc tính là hữu vi, tham (khổ, tập); vô vi, thấy rõ (diệt, đạo).

24. Về ý nghĩa, trước hết đế là cái mà đối với những ai xét nó với con mắt tuệ, nó không làm cho lạc lối như ảo giác, không lừa dối như ảo ảnh, không phi thực thực như cái ngã mà ngoại đạo chấp. Đúng hơn, đó là lãnh vực của thánh trí, cái tình trạng thực tế không thể lầm lẫn, với những khía cạnh là đau buồn (khổ đế), sản sinh (tập đế), an tịnh (diệt đế), và lối ra (đạo đế). Chính cái tính chất hiện thực không sai này mới cần được hiểu là ý nghĩa của "đế", như nóng là đặc tính của lửa, và như tính tự nhiên trên đời là vạn pháp đều bị sanh già chết chi phối, vì Kinh nói:"Này các tỷ kheo, khổ này là thực, không hư dối, không thể khác". (*S. v, 430*).

25. Lại nữa,

Không có niềm đau nào ngoài khổ
Và không gì làm đau mà không phải khổ
Điều chắc chắn là khổ làm đau buồn
Đó là chân lý được nói ở đây

Không có nguồn khổ nào khác hơn tham ái
Nguồn ấy không đem lại cái gì ngoài khổ
Điều chắc chắn này về nguyên nhân khổ
Là lý do nó được mệnh danh là chân lý

Không có niềm an tịnh nào ngoài Niết bàn
Niết bàn chỉ có nghĩa là an tịnh
Điều chắc chắn Niết bàn là an ổn
Ở đây được xem là chân lý

Không có lối thoát nào ngoài chánh đạo
Chánh đạo quyết định là ngõ thoát
Tính chất đạo lộ chính là ngõ thoát
Làm cho nó được công nhận là chân lý

Đặc tính chân thật không lỗi lầm này
Tâm điểm cốt tủy của bốn chân lý

Là điều mà bậc trí tuyên bố
Về ý nghĩa của "đế" chung cho cả bốn.

26. Thế nào là sự dò tìm dấu vết của nghĩa? Danh từ *Sacca* (đế) được thấy trong nhiều đoạn với những nghĩa khác nhau, như:" Hãy để y nói sự thật, đừng giận dữ." *(Dh. 224*), đây là sự thật bằng lời. Trong những đoạn như:"Sa môn, bà la môn căn cứ trên sự thật", đó là sự thật không nói láo, kiêng nói dối. Trong đoạn:"Tại sao chúng tuyên bố những sự thật khác nhau?" đó là sự thật với nghĩa là quan điểm. Và trong đoạn "Chân lý là một, không có thứ hai" (*Sn. 884*), đó là Niết bàn và đạo lộ, kể như chân lý theo nghĩa tối hậu. Trong đoạn: "Trong bốn chân lý, có bao nhiêu là thiện?" thì đấy là nói về thánh đế. Đấy là theo dấu nghĩa của đế.

27. Chỉ chừng ấy, không thêm bớt: Nhưng tại sao chỉ có bốn thánh đế được nói? Vì không còn có đế nào khác, và vì không thể bỏ bớt cái nào. Như kinh nói:"Này các tỷ kheo, không có thể một sa môn, bà la môn nào đến nói được rằng:"Đây không phải là khổ đế, khổ đế là một cái khác, tôi sẽ để qua một bên khổ đế này, và công nhận một khổ đế khác."...

28. Lại nữa, khi tuyên bố sự sinh khởi (quá trình sinh), đức Thế tôn tuyên bố nó có một nguyên nhân, và ngài tuyên bố sự vô sanh cũng có một phương tiện để đạt tới. Bởi thế, những chân lý được công bố có bốn, là số tối đa, đó là sự sanh, vô sanh, và nguyên nhân mỗi thứ. Cũng thế, chúng được công bố là có bốn, vì chúng cần được liễu tri (khổ), đoạn tận (tập), chứng đắc (diệt), và tu tập (đạo). Và vì chúng là căn để của tham ái, sự tham ái, diệt ái, và con đường đi đến ái diệt. Lại nữa, vì chúng là sự lệ thuộc, lạc thú trong sự lệ thuộc, sự từ bỏ lệ thuộc, và phương tiện đưa đến từ bỏ lệ thuộc.

Trên đây trình bày tại sao chỉ có bốn đế không thêm bớt.

29. *Về thứ tự:* đây cũng thế, chỉ có thứ tự giáo lý. Khổ đế được nêu trước tiên, vì nó dễ hiểu, vì nó thô phù, vì nó chung cho tất cả chúng sinh. Chân lý về nguồn gốc khổ được nêu kế tiếp để chỉ rõ nguyên nhân. Rồi đến chân lý về diệt để hiển thị rằng, với sự chấm dứt nguyên nhân, có chấm dứt hậu quả. Chân lý về đạo được nói sau rốt, để chỉ ra Con đường, phương tiện đạt đến Diệt.

30. Hoặc, Ngài công bố khổ trước để gieo một ý thức khẩn trương cho các hữu tình đang bị tóm trong sự hưởng thụ khoái lạc ở các cõi hữu, và kế đó ngài dạy chân lý về nguồn gốc khổ, để chứng minh rằng, khổ không phải tự nhiên sinh ra, cũng không do một vị trời nào giáng xuống, mà khổ

có một nguyên nhân. Kế đó là Diệt đế, để gieo niềm an ổn bằng cách chỉ ra lối thoát cho những ai muốn cấp tốc thoát khổ sau khi đã bị tràn ngập bởi các khổ và các nhân khổ. Và sau cùng là đạo đế được nói để giúp chúng có thể đạt đến diệt khổ. Đấy là sự trình bày về thứ tự.

31. *Về sự giải thích*: Khi giải thích về bốn chân lý, đức Phật thường mô tả như sau. Về Khổ, có 12 việc như *Vibhanga* nói:"Sanh là khổ, già là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não, gần gũi cái không ưa, xa lìa cái yêu mến, cầu không toại ý, nói tóm, năm thủ uẩn là khổ." Về nguồn gốc khổ, có ba loại tham ái là ước muốn tái sinh, câu hữu với hỉ và tham, tìm khoái lạc chỗ này chỗ khác, nghĩa là dục ái, hữu ái và phi hữu ái. Về Diệt, chỉ có một nghĩa là Niết bàn, "đó là sự chấm dứt không dư tàn cái khát ái ấy, từ bỏ nó, buông ra, không y cứ vào nó." (*Vbh. 103*). Cuối cùng trong phần mô tả đạo lộ:"Gì là thánh đạo về con đường đưa đến diệt khổ? Đó là thánh đạo tám ngành, tức là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tiến, chánh niệm, chánh định." (*Vbh. 104*).

Chân Lý Về Khổ:

Sanh

32. Danh từ ***jàti*** (sanh) có nhiều nghĩa. Trong đoạn kinh: " Vị ấy nhớ lại một đời, hai đời "... (*D.i, 81*), chữ *jàti* (trong nguyên bản) có nghĩa là hữu. Trong đoạn "Này *Visakhà*, có một loại (*jàti*) khổ hạnh là Ni kiền tử" thì *jàti* là một giáo phái tu sĩ. Trong đoạn "Sanh được bao gồm trong hai uẩn", đó là đặc tính của hữu vi pháp. Trong đoạn "Sanh của vị ấy là do thức đầu tiên sanh khởi trong thai mẹ" (*Vin. i, 93*), đây là chỉ kiết sanh. Trong đoạn "Vừa khi vị ấy sanh ra, này *Ànanda*, bồ tát... " đây là sự sanh ra từ bụng me. Trong đoạn "Một người không bị từ chối, khinh rẻ vì sanh chủng" sanh đây nghĩa là dòng họ. Trong đoạn "Hiền tỉ, từ khi được thánh sanh... " (*M. iii, 103*), sanh đây chỉ thánh giới.

33. Ở đây, sanh cần được hiểu là các uẩn sanh từ khi ở giai đoạn kiết sanh cho đến khi sanh ra khỏi bụng mẹ trong trường hợp thai sanh, và kể như chỉ là các uẩn kiết sanh trong trường hợp khác ngoài thai sanh. Nhưng đây chỉ là một sự đề cập gián tiếp. Theo ý nghĩa trực tiếp thì chính sự hiển hiện đầu tiên của bất cứ uẩn nào trong chúng sinh khi được sinh ra, sự hiển hiện đó gọi là sanh.

34. Đặc tính nó là nguồn gốc đầu tiên trong bất cứ cõi hữu nào. Nhiệm vụ nó là thuộc vào một cõi hữu. Nó được biểu hiện bằng sự xuất hiện tại

đây, từ một hữu quá khứ hoặc được biểu hiện bằng sự thay đổi kiểu đau khổ.

Nhưng tại sao nó là đau khổ? Vì nó là căn để cho rất nhiều loại khổ. Vì có nhiều thứ khổ, đó là khổ khổ, *dukkha-dukkha*, hay khổ nội tại; hoại khổ, *viparinàma-dukkha*, khổ do biến hoại; và hành khổ, *dankhàra-dukkha*, rồi lại có khổ ngấm ngầm, khổ lộ liễu, khổ gián tiếp, khổ trực tiếp.

35. Cảm thọ khổ về thân và tâm gọi là khổ khổ, vì tự tính nó là khổ, tên nó là khổ, và vì nó đau đớn thực sự. Cảm thọ lạc về thân và tâm gọi là hoại khổ vì đó là nhân sinh ra khổ khi cảm thọ ấy biến hoại (*M.i, 303*). Xả thọ và các hành khác trong ba cõi là hành khổ, vì chúng bị bức bách trong sinh diệt. Những nỗi khổ về thân và tâm như đau tai, đau răng, cơn sốt tham dục, cơn sốt sân nhuế thù hằn, vv. gọi là khổ ngấm ngầm vì có hỏi mới biết được là khổ, và vì sự gia hại của nó không rõ rệt. Sự đau đớn do 32 lối tra tấn sinh ra, vv. gọi là khổ rõ rệt vì không cần hỏi cũng biết, và sự gia hại có thấy rõ. Trừ khổ khổ, tất cả khổ nói trong *Vibhanga* kể từ sanh khổ đều gọi là khổ gián tiếp vì là căn để cho một loại khổ này hay khác. Nhưng khổ khổ thì gọi là khổ trực tiếp.

36. Sanh là khổ, vì nó là căn để cho khổ trong các đọa xứ, như đức Thế tôn đã nói rõ bằng một ví dụ trong kinh *Bàlapandita* (*M. iii*), vv. Và cho nỗi khổ ở các thiện thú thuộc loài người, và được xếp loại là khôû có căn để trong sự nhập thai.

37. Nỗi khổ thuộc loại "có căn để trong sự nhập thai" là như sau:"Khi cái thực thể này sanh trong bào thai mẹ, thì không phải nó được ở trong một hoa sen xanh, đỏ, trắng nào cả, ngược lại, như con dòi sanh trong cá thối, bánh thối, đống phân,... nó cũng sanh trong bụng, ở phía dưới chỗ chứa đồ ăn chưa tiêu (bao tử), phía trên chỗ chứa đồ ăn đã tiêu (hậu môn), giữa bụng và cột sống, rất chật chội tối tăm, đầy những luồng gió hôi hám, đủ thứ mùi đáng tởm. Và khi đã tái sinh ở đấy, trong mười tháng nó phải trải qua nỗi khổ cực độ vì bị nung nấu như cái bánh trong bao bởi sức nóng toát ra từ bụng mẹ, không co duỗi được. Đây là nỗi khổ khi ở trong thai.

38. Khi bà mẹ thình lình vấp té, hoặc di chuyển, ngồi xuống đứng lên hay xoay người, thì nó khó chịu đau đớn vô cùng vì bị kéo tới giật lùi, tung lên hất xuống như một đứa trẻ con trong tay người say rượu, hay con rắn trong tay kẻ bắt rắn. Nó cũng cảm thấy nỗi đau điếng người như tái sinh vào địa ngục băng giá khi mẹ nó uống vào nước đá lạnh, và như bị chìm ngập trong trận mưa tro nóng khi mẹ nó nuốt xuống thức ăn nóng, như bị

ngâm vào nước tro nước dấm khi người mẹ ăn đồ ăn chua hay mặn. Đó là nỗi khổ của sự trú trong thai.

39. Khi bà mẹ sẩy thai, nó phải khổ vì bị cưa xẻ tại chỗ cơn đau nổi lên, nỗi khổ mà đến cả bạn hữu cũng không thể nhìn. Đấy là cái khổ trụy thai.

40. Khi người mẹ sinh nở, thì đứa con lại chịu cái khổ bị chúc ngược đầu bởi sức mạnh của ngọn gió nghiệp, bị tống khỏi bụng qua một ngõ ngách kinh khủng như là con voi chui qua lỗ khóa, như tội nhân địa ngục bị nghiến giữa hai tảng đá va chạm nhau. Đấy là cái khổ thoát thai.

41. Sau khi ra đời, thân thể đứa bé mong manh như một vết thương nhạy cảm, được bồng ẳm trên tay, tắm rửa kỳ cọ bằng một miếng giẻ, làm nó đau đớn như bị kim nhọn đâm, dao bén cắt. Đấy là nỗi khổ khi phiêu lưu ra khỏi bụng mẹ.

42. Khổ phát sinh sau đó suốt quá trình sống còn, nơi người tự hành khổ, nơi người chuyên ép xác khổ hạnh theo phái lõa thể, nơi người nhịn đói vì giận hờn, nơi người treo cổ. Đây là khổ của sự tự bạo hành.

43. Và khổ nơi người bị đánh đòn, bị giam cầm bởi người khác, đó là khởi do sự bạo hành của người khác.

Vậy, sanh này là căn để của mọi nỗi khổ.
Nếu không có chúng sinh tái sanh vào địa ngục
Thì nỗi khổ khó chịu của ngọn lửa thiêu đốt
Và tất cả khổ khác khi ấy không còn đất đứng
Do vậy bậc Thánh tuyên bố sanh là khổ.

Có nhiều thứ khổ súc sinh phải chịu
Khi chúng bị đánh đập bằng roi và gậy gộc
Sanh vào súc sinh phải chuốc cái khổ này
Sanh vào súc sinh là khổ: kết quả này chắc chắn

Trong loài ngạ quỷ có nhiều thứ khổ
Do đói khát, gió, mặt trời, không gì không khổ
Không ai biết được khổ này, trừ phi sanh vào đó
Bởi thế bậc Thánh tuyên bố: sanh là cái khổ này.

Ở khoảng giữa các thế giới, nơi loài tu la cư trú,
Thì rét lạnh xé da và tối tăm kinh khủng
Đấy là nỗi khổ của tái sinh trong loài A-tu-la
Bởi thế khổ luôn đi liền với sanh như vậy.

Khi lọt lòng mẹ, một người chịu đau ghê gớm
Sau những tháng dài bị nhốt kín trong bụng

Như nấm mồ địa ngục phân uế - tất cả không thể có
Nếu không tái sinh: sanh là khổ, thật không còn ngờ.
Tại sao phải nhiều lời? Có bao giờ hiện hữu
Một tình trạng trước đó không có sanh?
Bởi thế bậc Thánh vĩ đại khi giảng về Khổ đế
Đã tuyên bố sanh là khổ, là điều kiện cần cho khổ.

Già

44. Già là khổ. Già có hai, già kể như đặc tính của pháp hữu vi, và trong trường hợp một chúng sinh, thì già là sự già cỗi của các uẫn tạo thành một hiện hữu duy nhất, cái già này gồm những tướng như lưng còng,vv. Ở đây muốn nói loại già này. Nó có đặc tính là sự chín mùi các uẫn. Nhiệm vụ nó là dẫn đến cái chết. Nó được biểu hiện bằng sự tan biến của tuổi trẻ. Đó là khổ kiểu "hành khổ", vì nó là căn để của đau khổ.

45. Già là căn bản cho sự đau khổ thể xác và tâm hồn, khởi lên do nhiều duyên, như tứ chi nặng nề, các căn suy yếu hư hoại, tuổi trẻ tan biến, sức lực phá sản, trí nhớ và tuệ sút kém, bị người khi dễ, vv...

Với tứ chi nặng nề
Các giác quan tàn lụn
Với tuổi trẻ đi qua
Trí nhớ, tuệ suy dần
Sức khỏe bị phá sản
Càng ngày càng xấu xí
Dưới mắt những người thân
Càng ngày càng lẩn thẩn
Khổ nào bằng khổ này
Về thân và về tâm
Mà con người phải gặp?
Vì già sẽ đem đến
Tất cả điều nói trên
Già đáng gọi là khổ
Trên đây là nói về cái khổ già.

Chết

46. Chết là khổ. Chết có hai, là chết kể như đặc tính của pháp hữu vi, như kinh nói "già chết được gao gồm trong năm uẫn", và chết kể như sự cắt đứt mạng căn nơi một chúng sinh, như kinh nói "Bởi vậy người ta luôn luôn sợ r?ng mình sẽ chết" (*Sn. 576*). Ở đây, chết có nghĩa thứ hai này.

Chết do đã sanh ra, chết do bạo lực, chết do tự nhiên, chết do thọ mạng tận, chết do công đức tận, là những tên chỉ cái chết.

47. Chết có đặc tính một sự rơi rụng. Nhiệm vụ nó là đứt lìa. Nó được biểu hiện là sự vắng mặt khỏi sanh thú trong đó đã có tái sinh. Chết phải hiểu là khổ vì nó làm căn bản cho khổ.

Tất cả không chừa ai
Khi chết rất đau khổ
Kẻ ác thấy nghiệp dữ
Hoặc tướng trạng tái sinh
Người lành cũng đau buồn
Khi lìa xa thân quyến
Lại còn nỗi xác đau
Gân cốt đều rã rời
Cực hình cứ tiếp diễn
Tàn phá người sắp chết
Điều này đủ nói lên
Vì sao chết là khổ
Trên đây trình bày về cái chết.

Sầu

48. Sầu là sự nung nấu đốt cháy tâm can nơi người bị mất thân quyến, vv. Về ý nghĩa, nó cũng là "ưu", nhưng nó có đặc tính là sự đốt cháy bên trong. Nhiệm vụ nó là đốt cháy tâm can. Nó được biểu hiện bằng sự buồn bã liên tục. Nó là khổ vì tự thân nó là khổ, và vì làm căn bản cho khổ.

Sầu như mũi tên độc
Xuyên thấu tâm can người
Làm cho tim cháy bỏng
Như bị cọc sắt nung
Tâm trạng này đem lại
Nỗi khổ thì vị lai
Cũng như già bệnh chết
Bởi thế sầu là khổ

Bi

49. Bi là sự than khóc của người bị mất thân quyến, v.v. Đặc tính nó là khóc thành tiếng. Nhiệm vụ nó là công bố những đức tính và thói xấu *(của người chết, tức kể lể - ND*). Nó được biểu hiện bằng sự ồn ào. Bi là khổ vì đó là một trạng thái *hành khoå* và vì nó là căn bản cho khổ.

Khi trúng mũi tên sầu
Mà thốt lời than khóc
Thì khổ càng tăng thêm
Bởi cái nạn rát họng
Và lưỡi đắng, môi khô
Cho nên bi là khổ
Đức Phật đã tuyên bố.

Khổ

50. Khổ là khổ về thân xác. Đặc tính nó là sự bức bách của thân. Nhiệm vụ nó là phát sinh ra *ưu* ở kẻ ngu. Nó được biểu hiện bằng thân khổ. Nó là khổ, vì bản chất khổ, và vì đem lại tâm khổ.

Khổ làm rầu thân xác
Từ đó làm khổ tâm
Do tác động như thế
Nên nó thực sự là khổ.

Ưu

51. Ưu là khổ về tâm, đặc tính nó là sự bức bách về tâm. Nhiệm vụ nó là làm tâm lo buồn. Nó được biểu hiện bằng sự lo buồn trong tâm. Nó là khổ, bản chất nội tại, và vì mang lại nỗi khổ về thân. Vì những người bị tóm trong nanh vút của ưu sầu thì bứt tóc, khóc than, đấm ngực, lăn qua lộn lại, vật vã, nhào xuống đất, sử dụng con dao, nuốt độc dược, dùng dây để thắt cổ, treo mình lên, nhảy vào lửa và trải qua nhiều sự đau đớn.

Ưu chỉ là tâm khổ
Nhưng còn sanh khổ thân
Nên tâm ưu là khổ
Người vô ưu xác nhận.

Não

52. Não là tình trạng khổ tâm nơi người bị ma thân bằng quyến thuộc, vv. Một số người cho rằng đó là một trong những pháp bao gồm trong hah uẩn. Đặc tính nó là đốt cháy tâm can. Nhiệm vụ nó là rên rỉ. Nó được biểu hiện bằng sự thất vọng. Nó là khổ vì đấy là hành khổ, và vì nó đốt cháy tâm và não hại thân xác.

Não đem lại đau khổ
Vì đốt cháy tâm can
Hỏng vận hành thân xác
Nên não thật là khổ.

53. Sầu như chảo dầu nấu trên bếp lửa riu riu. Bi như nấu trên bếp lửa mạnh. Não như những gì còn lại trong chảo sau khi nấu, còn tiếp tục cho đến khi chảo khô.

Oan Gia Tụ Hội:

54. Là gặp gỡ những người và vật khó chịu. Đặc tính nó là liên hệ với cái bất lạc, nhiệm vụ nó là làm cho tâm buồn khổ. Nó được biểu hiện bằng một tình trạng tai hại. Nó là khổ vì làm căn cứ cho khổ.

Thấy những điều khó chịu
Cũng đủ làm tâm khổ
Và thân cũng khổ lây
Do gặp cái đáng ghét
Oan tăng hội là khổ
Đúng như Thế tôn dạy.

Ái Biệt Ly:

55. Là phải xa lìa những người, vật ta yêu mến. Đặc tính của nó là tách rời, mất liên lạc với những đối tượng đáng ưa. Nhiệm vụ nó là khởi lên sầu. Nó được biểu hiện bằng sự mất mát. Nó là khổ vì là căn cứ cho nỗi khổ thuộc loại "sầu".

Mủi tên sầu thương tổn
Kẻ ngu khi xa lìa
Tài sản và thân quyến
Ái biệt ly là khổ.

Cầu Bất Đắc:

56. Cầu bất đắc là sự đau khổ khi mong cầu những cái không thể nào có được, như: "Mong rằng ta đừng sanh ra đời" *(Vbh. 101)*. Đó là một nỗi khổ vì không đạt được điều ước mong. Đặc tính nó là mong cầu một đối tượng không thể có. Nhiệm vụ nó là tìm cầu đối tượng đó. Biểu hiện của nó là sự thất vọng. Nó là khổ, vì làm căn bản cho khổ.

Khi hữu tình mong mỏi
Điều chúng hằng hi vọng
Thì thất vọng tái tê
Do vì chúng mong mỏi
Một điều không thể có
"Cầu không được" là khổ
Đức Thế tôn đã dạy.

Đấy là trình bày về cái khổ "cầu bất đắc".

Năm Thủ Uẩn Là Khổ

57.

Sanh, già, chết từng món
Trong phần mô tả khổ
Và những gì không nói
Tất cả sẽ không có
Nếu không thủ năm uẩn
Năm thủ uẩn gồm chung
Đấng Pháp vương gọi "khổ"
Và dạy pháp diệt khổ.

58. Vì sanh, già, chết... bức bách năm uẩn đối tượng của chấp thủ, cũng như lửa bức bách nhiên liệu, như tấm bia thu hút những tên bắn, như rươi nhặng bu lại thân con bò, như thợ gặt nhóm họp trên đồng lúa chín, như bọn cướp đến nơi khu làng, những khổ ấy được sinh ra trong các uẩn như cỏ, dây leo mọc trên đất, như hoa trái mầm mộng ở trên thân cây.

59. Năm thủ uẩn có sanh là cái khổ đầu tiên, già là khổ chặng giữa, chết là khổ chặng cuối. Khổ nung nấu tâm can nạn nhân của nỗi đau đớn đe dọa sự chết chóc, thì gọi là "sầu". Khổ dưới hình thức khác than ở nơi người không chịu đựng nổi, gọi là "bi".Cái khổ do thênh tứ đại bị xáo trộn gọi là "khổ, Nỗi khổ bức bách tâm hồn kẻ phàm phu khi phải đương đầu với nỗi đau thể xác, thì gọi là "ưu". Khổ ngấm ngầm nơi một kẻ có nhiều khổ đau chồng chất gọi là "não". Khổ do thất vọng, nơi nhữngngười mà niềm mong ước bị ngang trái phũ phàng, gọi là "sầu bất đắc khổ". Bởi thế, khi xét những khía cạnh khác nhau, ta thấy rằng chung quy, *năm uẩn bị chấp thủ* (cho là bản ngã của mình) chính là khổ.

60. Nói làm sao xiết, tất cả những nỗi khổ muôn màu muôn vẻ, dù có trải qua nhiều đời kiếp cũng không nói cho hết được. Bởi bậy, đức Thế tôn dạy: "Nói tóm lại, năm uẩn trói buộc (thủ uẩn) là khổ", để ám chỉ rằng, tóm lại, tất cả khổ đều hiện hữu trong mỗi uẩn bị chấp thủ, cũng như vị mặn của biển được tìm thấy trong mỗi giọt nước biển.

Trên đây là trình bày năm thủ uẩn, và cũng là mô tả chân lý vềKhổ.

Tập Đế - (Chân Lý VềNguyên Nhân Khổ)

61. Nhưng trong phần mô tả nguồn gốc, nói: "Cái khát ái ấy *(yàyam tanhà*) phát sinh hiện hữu mới (*punabhava*), câu hữu với hỉ và tham, liên hệ chỗ này chỗ kia"... "Tham" đây gồm có dục ái, hữu ái, phi hữu ái, sẽ trình bày trong phần Duyên khởi, Chương XVII, đoạn 233 trở đi. Mặc dù

tham có ba thứ như vậy, cần hiểu nó là nguồn gốc của khổ vì nó phát sinh ra chân lý về khổ.

Diệt Đế - (Chân Lý Về Sự Diệt Khổ)

62. Nói về diệt khổ cũng là nói về diệt cái nguyên nhân của khổ, tức khát ái. Vì sự chấm dứt khổ phát sinh đồng thời với chấm dứt nguồn gốc khổ, không có cách nào khác.

Như cây bị chặt đốn
Gốc chưa hại vẫn mọc
Ái tùy miên chưa nhổ
Khổ này sanh dài dài - *(Thích Minh Châu dịch)*

63. Chính vì khổ chỉ diệt khi nguồn gốc khổ cũng diệt, nên khi dạy về diệt khổ, đức Thế tôn chỉ dạy sự chấm dứt cái nguồn gốc khổ. Đấng Thiện thệ hành xử giống con sư tử.

[Chú thích: Như con sư tử chuyển sức mạnh hướng về tấn công người bắn mủi tên vào nó, chứ không hướng về mủi tên, cũng thế đức Phật đề cập nguyên nhân, không nói hậu quả. Các ngoại đạo thì như con chó khi bị ném cục đất, chỉ bu lại gặm cục đất thay vì tấn công người ném. Ngoại đạo chỉ dạy chấm dứt khổ bằng cách chuyên hàng thân hoại thể, mà lại không lo chấm dứt những ô nhiễm của tự tâm. -- Pm. 533].

Khi ngoại đạo dạy chấm dứt khổ bằng lối hành xác, chính là chỉ để ý hậu quả, mà không để ý cái nhân.

64. Ý nghĩa câu "chấm dứt của khát ái ấy" trong kinh văn, có nghĩa là khát ái phát sinh hiện hữu kế tiếp, được xếp loại thành dục ái, hữu ái, phi hữu ái. Chính đạo lộ được gọi là "diệt", vì " với sự diệt tham ái, vị ấy giải thoát" *(M. i,139)*. Diệt cho đến "không còn dư tàn", là diệt tận gốc rễ các tùy miên, tức khuynh hướng nội tại. Diệt cũng có nghĩa là từ bỏ.

65. Nhưng tất cả những tiếng ấy (diệt, từ bỏ...) đều đồng nghĩa với Niết bàn. Vì theo ngchĩa tuyệt đối, chính Niết bàn gọi là "thánh đế về sự diệt khổ". Nhưng vì khát ái tàn tạ, chấm dứt khi đạt đến Niết bàn, nên Niết bàn được gọi là diệt. Và vì khi đạt Niết bàn, thì có sự từ bỏ khát ái (đối với các cõi), không còn lệ thuộc bất cứ hệ lụy nào như năm dục trưởng dưỡng, vv., nên Niết bàn còn gọi là xả ly, từ bỏ, buông ra, hết hệ lụy.

66. Niết bàn có sự an tịnh là đặc tính của nó. Nhiệm vụ nó là bất tử, hoặc làm cho an lạc. Nó được biểu hiện là cái vô tướng, bất khả tư nghì.

Luận Về Niết Bàn

67. Hỏi 1: Có phải Niết bàn là phi hữu vì không thể tư duy về nó, như sừng thỏ?

Đáp: Không phải vậy, vì Niết bàn có thể đạt được nhờ đạo lộ chân chánh. Một số người đã đạt được, đó là các bậc thánh, nhờ phương tiện thích nghi là con đường Giới, Định, Tuệ. Cũng như tâm siêu thế nơi một số người, chỉ được các bậc thánh liễu tri nhờ tha tâm trí. Bởi thế không nên bảo Niết bàn là phi hữu vì không thể hiểu thấu: ta không hề vì kẻ ngu không thấy được, mà bảo rằng cái đó không có, hay không thể thấy.

68. Lại nữa, không nên cho Niết bàn là phi hữu, vì nếu thế thì đạo lộ sẽ vô ích, nghĩa là giới uẩn, định uẩn, tuệ uẩn sẽ thành vô ích. Nhưng nó không vô ích, vì nó quả thực có đưa đến Niết bàn.

Hỏi 2: Nhưng có phải đạo lộ là vô ích không? vì nó dẫn đến một cái vắng mặt, (tức là vắng mặt các uẩn, do đoạn tận cấu uế các uẩn không còn sanh trở lại).

Đáp: Không phải vậy. Vì, mặc dù các uẩn quá khứ vị lai vắng mặt thực, song không phải đạt Niết bàn chỉ là như vậy.

Hỏi 3: Vậy phải chăng Niết bàn là vắng mặt luôn cả các uẩn hiện tại?

Đáp: Không, chúng không thể vắng mặt, nếu vắng mặt thì chúng trở thành phi hữu. Hơn nữa, Niết bàn là vắng mặt luôn cả các uẩn hiện tại thì điều này có lỗi là loại trừ hữu dư y Niết bàn giới, vào sát-na chứng đạo, vốn y cứ vào các uẩn hiện tại.

Hỏi 4: Vậy thì sẽ không lỗi nếu cho rằng Niết bàn là sự phi hữu của cấu uế?

Đáp: Không phải vậy, vì nếu thế thì hóa ra thánh đạo không nghĩa lý gì. Nếu cấu uế có thể phi hữu ngay trước giai đoạn thánh đạo, thì đạo lộ trở thành vô nghĩa. Do vậy, không thể nói Niết bàn là phi hữu, không thể đạt đến.

69. Hỏi 5: Không phải rằng Niết bàn là hủy hoại, như trong đoạn "Hiền giả, đó là Niết bàn, tức sự phá hủy tham, sân, si" (S. iv,252)?

Đáp: Không phải thế, vì nếu thế thì quả A-la-hán chỉ là sự hủy diệt. Vì quả A-la-hán cũng thế, được diễn tả rằng: "Hiền giả, đấy là quả A-la-hán, tức là sự hủy diệt tham sân si. " (*S. iv,252*)

Hơn nữa, lại còn sự sai lầm tiếp theo là Niết bàn sẽ hóa ra tạm thời, có đặc tính của hữu vi, và có thể đạt được dù không có tinh tiến. Và chính vì nó có đặc tính của hữu vi, nó sẽ gồm trong hữu vi pháp, sẽ bị đốt cháy bởi lửa tham, vv. và chính sự đốt cháy ấy là khổ.

Hỏi 6: Vậy phải chăng Niết bàn là thứ hủy diệt mà sau đó sẽ không còn tái sinh?

Đáp: Không phải vậy, vì không có thứ hủy diệt nào như thế. Và cho dù có, vẫn không tránh được những lỗi đã nêu trước. Lại nữa nó có nghĩa rằng thánh đạo chính là Niết bàn, vì thánh đạo gây ra sư hủy diệt cấu uế, sau đó cấu uế không còn sanh khởi.

70. Nhưng chính vì cái loại hủy diệt được mệnh danh là "vô sanh", tức Niết bàn, là thân-y-duyên cho đạo lộ, nên Niết bàn được gọi là diệt để ám chỉ đạo lộ.

Hỏi 7: Tại sao không nói rõ tướng trạng Niết bàn ra sao?

Đáp: Vì nó rất tế vi, sư tế vi cực độ của Niết bàn được nói lên, chính vì nó đã khiến đức Thế tôn thiên về vô hành, nghĩa là không ra thuyết pháp *(M. i, 186)*, và bởi vì cần có con mắt của một bậc thánh mới thấy được nó *(M. i, 510*).

71. Không phải ai cũng thấy được Niết bàn, vì Niết bàn chỉ đạt được bởi một vị đã nắm vững đạo lộ. Và nó là phi-sở-tạo, bởi nó không có bắt đầu.

Hỏi 8: Niết bàn hiện hữu khi hiện hữu đạo lộ, vậy phải chăng Niết bàn không phải phi-sở-tạo? (phi-sở-tạo: uncreated, không do tạo tác mà có)

Đáp: Không phải vậy, vì Niết bàn không phải được khơi dậy bởi đạo lộ, nên Niết bàn là phi-sở-tạo. Chính vì không do tạo tác, không có già chết, nên Niết bàn là thường trụ.

72. Hỏi 9: Vậy thì Niết bàn cũng có tính thường trụ như người ta nói cực vi là thường trụ?

Đáp: Không phải vậy, vì tuyệt đối không có môt nguyên nhân nào cho sự sanh khởi của Niết bàn cả.

Hỏi 10: Vì Niết bàn có thường trụ, vậy vi trần (cực vi) vv. cũng thường sao?

Đáp: Không phải vậy. Bảo rằng Niết bàn là thường trụ thì không phải là để xác nhận vi trần, vv. cũng thường hằng.

Hỏi 11: Có thể nói vi trần là thường, chính vì cũng như Niết bàn, vi trần không có sanh khởi?

Đáp: Không phải vậy, vì vi trần,vv. chưa được thiết lập thành những dữ kiện.

73. Lý luận trên đây chứng tỏ rằng chỉ có Niết bàn là thường trụ, vì nó phi-sở-tạo, và nó không phải sắc pháp vì nó vượt ngoài tự tính của sắc

pháp.

Mục tiêu của chư Phật chỉ có một, không nhiều. Nhưng mục tiêu duy nhất ấy, nghĩa là Niết bàn, đầu tiên được gọi là *hữu dư y* vì Niết bàn ấy được công bố trong khi còn các uẩn hậu quả của chấp thủ quá khứ, nơi đời sống vị A-la-hán. Niết bàn này được công bố với nghĩa là tịnh chỉ tất cả các cấu uế, nhưng hậu quả của sự chấp thủ trong quá khứ thì vẫn còn tồn tại nơi vị A-la-hán đã chứng Niết bàn nhờ tu tập. Nhưng kế đến, Niết bàn ấy được gọi là *vô dư y* sau khi tâm thức cuối cùng của vị A-la-hán chấm dứt. Vì vị ấy từ bỏ sự sanh khởi các uẩn vị lai và ngăn ngừa nghiệp đưa đến tái sinh trong tương lai, cho nên không còn sự sanh khởi các uẩn, mà những uẩn đã sanh thì đã biến mất rồi. Vì quả báo còn sót lại từ những chấp thủ quá khứ không hiện hữu nên Niết bàn này cũng gọi là vô dư y.

74. Bởi vì Niết bàn có thể đạt được nhờ vô ngại trí, thành tựu nhờ kiên trì không biết mệt, và bởi vì đó là lời của bậc chánh biến tri, nên Niết bàn không phi hữu xét về tự tính, như Phật đã dạy: "Này các tỷ kheo, có một cái không sanh, không trở thành, không được tạo tác, vô vi..."

[Chú thích: Sự thảo luận này gồm ba mục: những câu hỏi từ 1 đến 4 bác bỏ quan điểm cho rằng Niết bàn chỉ là huyễn thoại, phi hữu; những câu từ 5 đến 7 bác bỏ quan điểm cho rằng Niết bàn chỉ là hủy diệt; những câu còn lại đề cập đến những chứng cứ theo đó chỉ có Niết bàn chứ không phải vi trần, vv. là thường, vì Niết bàn là phi sở tạo.]

Đấy là định nghĩa về Diệt đế.

Chân Lý Về Con Đường Đưa Đến Khổ Diệt

75. Trong phần mô tả con đường đưa đến khổ diệt, có tám pháp được kể ra. Mặc dù những pháp này đã được giải thích ý nghĩa trong phần mô tả các uẩn, ở đây vẫn cần bàn lại để biết rõ sự khác biệt giữa các pháp ấy khi chúng sinh khởi trong một sát-na duy nhất (vào sát-na đạo lộ).

76. Nói vắn tắt, (xem chi tiết Chương XXII, đoạn 31) khi một thiền giả tiến đến sự thâm nhập bốn chân lý, thì con mắt tuệ của vị ấy có đối tượng là Niết bàn, loại bỏ vô minh tùy miên, đó là *chánh kiến*. Nó có đặc tính là thấy đúng. Nhiệm vụ nó là hiển lộ các giới. Nó được biểu hiện bằng sự hủy bỏ bóng tối vô minh.

77. Khi hành giả có được chánh kiến như vậy, sự hướng tâm của vị ấy đến Niết bàn, một sự hướng tâm tương ứng với chánh kiến loại bỏ tà tư duy, gọi là *chánh tư duy*. Nó có đặc tính là sự hướng tâm đúng vào mục

đích (đối tượng) của nó. Nhiệm vụ nó là phát sinh định an chỉ của đạo tâm với Niết bàn là đối tượng. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà tư duy.

78. Và khi hành giả thấy và tư duy như vậy, sự từ bỏ tà ngữ của vị ấy, một sự từ bỏ tương ứng với với chánh kiến, từ bỏ ác ngữ nghiệp, gọi là *chánh ngữ*. Nó có đặc tính là bao gồm các pháp tương ứng (như ái ngữ,vv). Nhiệm vụ nó là tiết chế. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà ngữ.

79. Khi hành giả tiết chế như vậy, sự kiêng sát sinh nơi vị ấy, tương ứng với chánh kiến, đoạn trừ tà nghiệp, thì gọi là *chánh nghiệp*. Nó có đặc tính là làm phát sinh những việc đáng làm. Nhiệm vụ nó là tiết chế. Nó được biểu hiện bằng từ bỏ tà nghiệp.

80. Khi chánh ngữ và chánh nghiệp của hành giả được thanh tịnh, sự kiêng tà mạng tương ứng với chánh kiến đoạn trừ xảo trá gọi là *chánh mạng*. Nó có đặc tính là làm sạch. Nhiệm vụ nó là đem lại sự phát sinh một nghề sinh nhai thích đáng. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà mạng.

81. Khi hành giả đã an lập trên bình diện giới gồm chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, thì nghị lực vị ấy, một nghị lực tương ứng chánh kiến, cắt đứt sự biếng nhác, là *chánh tinh tiến*. Nó có đặc tính là nỗ lực. Nhiệm vụ nó là không khởi lên những điều bất thiện, Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà tinh tiến.

82. Khi hành giả nỗ lực như thế, sự không quên lãng trong tâm tương ứng chánh kiến, rũ bỏ tà niệm, thì gọi là *chánh niệm*. Nó có đặc tính là an lập. Nhiệm vụ nó là không quên. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà niệm.

83. Khi tâm hành giả được phòng hộ bởi chánh niệm tối thượng như thế, sự nhất niệm tương ứng chánh kiến trừ khử tà định, gọi là *chánh định*. Nó có đặc tính là không phân tán. Nhiệm vụ nó là tập trung. Nó được biểu hiện bằng sự từ bỏ tà định.

Đấy là phương pháp mô tả con đường đưa đến diệt khổ.

Trên đây là trình bày định nghĩa chi tiết về bốn chân lý, khởi từ khổ đế với sanh, vv.

84. Về nhiệm vụ của trí (xem đoạn 14 trên): ở đây cần hiểu là trí về bốn chân lý. Trí ấy gồm hai phần là khái niệm và thể nhập. Trí khái niệm là thuộc thế gian, có được do nghe về sự diệt khổ và con đường đưa đến khổ diệt. Trí thể nhập là trí xuất thế thì đi sâu vào bốn chân lý bằng cách lấy diệt làm đối tượng, như kinh dạy: "Này các tỷ kheo, ai thấy khổ thấy luôn nguồn gốc khổ, sự chấm dứt khổ, và con đường đưa đến khổ diệt." (*S. v, 437*) Với tập, diệt, đạo, cũng như thế (ai thấy *Tập* thấy cả nguyên

nhân của Tập., vv.). Nhưng nhiệm vụ của trí sẽ được làm sáng tỏ trong phần thanh tịnh tri kiến, Chương XXII.

85. Khi trí này còn thuộc thế gian, thì khổ trí ngăn chận tà kiến về ngã, tập trí ngăn chận đoạn kiến, diệt trí ngăn chận thường kiến, đạo trí ngăm chận tà kiến cho không có quả báo các nghiệp. Hoặc khổ trí ngăn tà thuyết về quả báo, nói cách khác là thấy thường lạc ngã tịnh trong các uẩn không có thường lạc ngã tịnh; tập trí ngăn chận tà thuyết về nhân, nghĩa là thấy có nhân ở chỗ không có, như chủ trương rằng thế giới do tạo hóa sanh, do một nguyên nhân đầu tiên, do thời, do tự nhiên, vv. Diệt trí ngăn chận tà thuyết về diệt khổ như cho rằng cứu cánh giải thoát là ở vô sắc giới, vv. Đạo trí ngăn chận tà thuế về phương tiện như cho rằng con đường đưa đến thanh tịnh là ở trong sự đắm mê dục lạc hay khổ hạnh ép xác, trong khi sự thật không vậy.

Bởi thế,

Khi một người mê mờ về khổ
Về nguồn gốc khổ và sự diệt khổ
Về con đường đưa đến khổ diệt
Thì người ấy không thấy được chân lý.
Đấy là trình bày nhiệm vụ của trí.

86. *Về sự phân chia nội dung*: tất cả pháp trừ tham, và các pháp vô lậu, đều bao hàm trong *khổ đế*. Ba mươi sáu kiểu tham (là hữu ái, dục ái, phi hữu ái, mỗi thứ gồm 12 xứ nội ngoại. Không kể ba thời, vì nếu kể thì thành 108) được bao hàm trong *tập đế*, diệt đế thì không có trộn lẫn với pháp nào. Còn đạo đế thì *chánh kiến* dẫn đầu, bao gồm trạch pháp như ý túc, tuệ căn, tuệ lực và trạch phân giác chi, Danh từ *chánh tư duy* bao hàm ba loại tâm là viễn ly tâm.

[Chú thích: Vào sát-na còn thuộc thế gian, đó là ba tâm riêng biệt là vô tham, từ và bi; vào sát-na đạo lộ chúng được xem như một, do đoạn tân tham, sân và hại].

Danh từ *chánh ngữ* bao hàm bốn loại thiện ngữ nghiệp. Danh từ chánh nghiệp bao gồm ba loại thiện thân hành. Danh từ chánh mạng bao hàm thiểu dục tri túc. Hoặc cả ba thứ này làm thành giới hạnh được các bậc thánh yêu thích, và giới được các bậc thánh yêu mến cần phải được giữ bởi bàn tay tín, do đó tín căn, tín lực và tinh tấn như ý tucù được bao gồm, vì có mặt cả ba thứ này. Danh từ *chánh tinh tiến* bao hảm bốn chánh cần, tấn căn, tấn lực và tinh tấn giác chi. *Chánh niệm* bao hàm bốn niệm xứ,

niệm căn, niệm lực và niệm giác chi. *Chánh định* bao hàm ba loại định khởi đầu là định có tầm tứ, định tâm, định căn, đinh lực và các giác chi Hỉ, Khinh an, Định, Xá. Đấy lả trình bày về thành phần nội dung.

87. Về thí dụ: Khổ nên xem như gánh nặng, tập như sự mang gánh nặng, diệt như đặt gánh xuống, đạo như phương tiện đặt gánh xuống. Khổ như cơn bệnh, tập như nguyên nhân gây bệnh, diệt như sự hết bệnh, đạo như thuốc chữa bệnh. Khổ như cơn đói, tập như đại hạn (*làm mất mùa - ND*), diệt như sự sung túc, đạo như mưa đúng *thời (làm được mùa*).

Lại nữa, những chân lý này có thể được hiểu theo cách dùng những ví dụ sau: sự thù nghịch, nguyên nhân gây hận thù, sự hết hận thù, và phương pháp chấm dứt thù hận. Cây độc, rễ cây, sự đốn hết gốc rễ và phương pháp lấy hết gốc rễ. Sợ hãi, nguyên nhân gây sợ hãi, sự hết sợ hãi, và cách đạt đến sự hết sợ. Bờ này, trận lụt, bờ kia, và nỗ lực để đến bờ kia,

Trên đây là trình bày về những ví dụ.

88. Về bốn mệnh đề có cái khổ mà không phải đế, có cái là thánh đế mà không phải khổ, có cái vừa là khổ vừa là thánh đế, có cái không phải khổ cũng không phải thánh đế. Tập, diệt, đạo cũõng thế.

89. Ở đây, mặc dù các pháp tương ứng với đạo lộ là kết quả của khổ hạnh là khổ vì đấy là hành khổ (xem đoạn 35) do câu: "cái gì vô thường là khổ" *(S. ii, 53)* nhưng đây không phải là khổ thánh đế. Diệt là thánh đế nhưng không phải là khổ. Tập và đạo thánh đế có thể là khổ vì chúng vô thường, nhưng không khổ theo nghĩa đích thực, bởi vì chính để hiểu trọn ý nghĩa của chúng mà đời phạm hạnh được sống dưới đức Thế tôn.

Năm uẩn đối tượng của chấp thủ, trừ khát ái, trong mọi khía cạnh, vừa là khổ vừa là thánh đế. Các pháp liên hệ đạo lộ và quả của khổ hạnh thì không phải là khổ trong ý nghĩa đích thực mà, để liễu tri nó, đời phạm hạnh đã sống dưới đức Thế tôn; chúng cũng không phải là thánh đế. Tập, diệt, đạo cũng cần được giải thích tương tự. Đấy là trình bày về bốn mệnh đề.

90. Về tính trống rỗng (xem đoạn 14, chương này), đơn loại... Theo nghĩa tuyệt đối, trước hết cả bốn đế cần được hiểu là trống rỗng vì không có người chịu khổ, người tập khổ nên cái khổ, người chứng sự diệt khổ, và người đi trên đạo lộ đến khổ diệt. Do đó:

Có khổ song không có người khổ
Có sở tác song không có người tạo tác
Có tịch diệt song không người chứng diệt
Có đạo lộ song không thực có người đi.

Hoặc:

Khổ, tập thì không thường, tịnh, lạc
Trạng thái bất tử (Niết bàn) không có tự ngã
Đạo lộ thì không thường, lạc, ngã
Đó là sự trống rỗng trong bốn chân lý.

91. Hoặc, ba đế không có diệt (khổ, tập, đạo) và diệt thì không ba đế, Hoặc, nhân không có quả, vì vắng mặt khổ trong tập, và vắng mặt diệt trong đạo. Nhân không mang theo quả của nó như trường hợp thần ngã (*pakati - Primordial Essence*) đối với người chấp có thần ngã. Và quả không có nhân ở trong nó do sự vắng mặt của Tập trong khổ, và Đạo trong Diệt. Cái quả của một nhân không có nhân trong nó như trường hớp hai cực đối với người xác nhân cực vi. Bởi vậy,

Trong Khổ, Tập, Đạo thì không có Diệt
Diệt cũng không bao hàm khổ tập đạo
Nhân không chứa quả của nó
Trong quả tuyệt nhiên cũng chẳng còn nhân nằm trong.
Trên đây là trình bày về tính trống rỗng.

92. *Về tính đơn loại v.v...* (xem đoạn 14): Tất cả khổ thuộc một loại kể về trạng thái sanh khổ, nhưng thuộc hai loại khi kể theo danh và sắc. Khổ thuộc ba loại chia thành sự tái sinh ở cõi dục, sắc và vô sắc. Khổ thuộc bốn loại khi kể theo bốn thức ăn. Khổ thuộc năm loại khi kể theo năm uẩn bị chấp thủ.

93. Cũng thế, Tập thuộc đơn loại khi kể là làm sanh khởi, Tập hai loại là tương ưng tà kiến và không tương ưng. Tập ba loại là dục ái, hữu ái và phi hữu ái. Tập thuộc bốn loại vì nó được từ bỏ nhờ bốn đạo lộ. Nó thuộc năm loại khi kể theo sự thích thú đối với sắc, hay thọ, hay tưởng, hay hành, hay thức. Tập thuộc sáu loại kể theo sáu nhóm ái (sắc thanh hương bị xúc pháp).

94. Diệt thuộc một loại là vì nó thuộc vô vi giới. Nhưng một cách gián tiếp, thì diệt có hai là hữu dư y và vô dư y. Dệt thuộc ba loại là sự tịnh chỉ ba hữu, diệt bốn loại là diệt đạt được nhờ bốn đạo lộ, diệt năm loại là sự dập tắt năm thứ ưa thích và diệt sáu loại khi phân theo sự diệt trừ sáu nhóm ái.

95. Cũng vậy, đạo thuộc một loại khi xem nó là cái cần tu học. Đạo thuộc hai loại khi kể theo định học và tuệ học, hay kiến đạo và tu đạo. Đạo có ba loại khi phân thành ba uẩn, vì đạo gồm trong ba uẩn như đô thị nằm

trong vương quốc: "Hiền giả *Visakha*, tám thánh đạo không bao gồm trong ba uẩn, nhưng ba uẩn bao gồm được cả tám thánh đạo. Bất cứ chánh ngữ nào, chánh hành nghiệp nào, chánh mạng nào, đều thuộc giới uẩn. Bất cứ chánh tinh tiến nào, chánh niệm nào, chánh định nào, đều thuộc về định uẩn. Bất cứ chánh kiến nào, chánh tư duy nào đều thuộc về tuệ uẩn." (*M. i, 301*)

96. Vì ở đây, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng là giới, do vậy chúng được bao hàm trong giới uẩn, vì đồng loại. Về chánh tinh tiến, chánh niệm, chánh định, thì định không thể tự bản chất nó làm phát sinh an chỉ, nhưng với tinh tiến hoàn tất nhiệm vụ nỗ lực, niệm làm nhiệm vụ ngăn ngừa giao động, thì định có thể đạt đến an chỉ.

97. Ví dụ có ba người bạn muốn vào dự lễ trong một khu vườn. Một người trông thấy cây *champak* nở rộ, với tay hái mà không tới. Người thứ hai còng lưng cho y đứng lên. Mặc dù đã đứng trên lưng bạn, người kia cũng không hái hoa được vì không vững. Người thứ ba kề vai cho y làm điểm tựa, nhờ vậy có thể hái được bông hoa để trang hoàng buổi lễ.

98. Cũng thế trong trường hợp niệm, định và tinh tiến. Đối tượng ví như cây *champak* đang trổ hoa. Định tự nó không thể đem lại an chỉ, như người kia không thể với tay hái hoa. Tinh tiến ví như người bạn cong lưng cho y đứng lên. Niệm thì như người đứng gần đưa vai làm điểm tựa. Với sự trợ lực như thế định có thể đem lại an chỉ nhờ sự nhất tâm trên đối tượng. Bởi thế trong định uẩn, tinh tiến và niệm được bao gồm vì trợ lực cho định.

99. Cũng vậy về chánh kiến và chánh tư duy. Tuệ tự nó không thể định rõ một vật là vô thường khổ vô ngã. Nhưng với tầm tư duy trợ lực, bằng cách liên tục đánh vào đối tượng, thì có thể. Bằng cách nào?

100. Cũng như một người đổi tiền đang có trên tay một đồng tiền, muốn xem xét kỹ thì không thể chỉ nhờ con mắt mà còn phải dùng ngón tay để xoay qua xoay lại. Tuệ một mình nó không thể phân biệt một vật là vô thường, vv. nhưng với tầm trợ lực, hướng tâm đến đối tượng, quất mạnh vào nó, xoay qua lật lại, thì có thể xác định đối tượng. Bởi thế trong tuệ uẩn chỉ có chánh kiến là đồng loại, nhưng chánh tư duy cũng được bao hàm trong đó, vì chanhù tư duy trợ lực cho chánh kiến.

101. Bởi thế đạo được bao hàm trong ba uẩn, nên nói đạo thuộc ba loại kể theo ba uẩn. Và đạo bốn loại khi kể là đạo dự lưu,vv.

102. Lại nữa, tất cả bốn chân lý đều thuộc một loại, vì tính cách không hư ngụy, hoặc vì tính chất cần phải được liễu tri. Chúng thuộc hai loại là thế gian (khổ, tập) và xuất thế (diệt, đạo), hoặc hữu vi và vô vi. Thuocä ba loại là cái cần từ bỏ nhờ thấy và nhờ tu tập (Tập đế), cái không được từ bỏ (Diệt, Đạo), cái vừa không được từ bỏ vừa không không được từ bỏ (khổ). Chúng thuộc bốn loại là cái cần phải liễu tri (khổ), vv. (xem đoạn 28).

103. Giống và khác (xem đoạn 14 chương này): tất cả bốn chân lý đều giống nhau ở chỗ không hư ngụy, không tự ngã và khó thâm nhập, như kinh dạy: "A Nan, ý ông thế nào? Việc nào khó hơn, khi phải bắn mủi tên xuyên qua ổ khóa từ một khoảng cách rất xa, bắn phải trúng đích nhiều lần như vậy, hoặc là phải dùng một sợi tóc mà chẻ một sợi khác ra làm trăm lần?"- Bạch Thế tôn, thật khó hơn nhiều, là việc chẻ sợi tóc làm trăm lần. - Này A Nan, còn khó hơn nữa, là cái việc thâm nhập đúng rằng " Đây là khổ "... " Đây là con đường đưa đến khổ diệt." (*S. v, 454*). Bốn sự thật có khác nhau khi phân tích theo tự tính chúng.

104. Hai đế Khổ, Tập giống nhau vì sâu xa, khó nắm, thuộc thế gian, hữu lậu. Chúng khác nhau nếu chia thành nhân và quả, cái cần liễu tri (khổ) và cái cần đoạn tận (tập). Diệt, Đạo giống nhau vì sâu xa khó nắm, vì xuất thế, vô lậu, nhưng khác nhau khi phân thành đối tượng (diệt) và cái nhắm đến một đối tượng (đạo), cái cần chứng (diệt) và cái cần tu (đạo). Khổ, Diệt giống nhau vì cùng là hậu quả, nhưng khác nahu vì khổ hữu vi, diệt vô vi. Tập, Đạo giống nhau vì cùng là nhân, song khác nhau vì tập thuần là bất thiện, diệt thuần là thiện. Khổ, Đạo giống hau vì cùng là hữu vi, nhưng khác nhau ở chỗ khổ thuộc thế gian, đạo thì xuất thế. Cũng vậy, Tập và Diệt giống nhau vì là pháp không phải hữu học hay vô học, nhưng khác nhau vì tập có đối tượng, diệt thì không.

Chương XVI mô tả Căn, Đế, trong luận về tu Tuệ, trong Thanh tịnh đạo, được soạn để làm hoan hỉ người lành.

***

Chương XVII - Đất cho Tuệ Sanh - Kết Luận

***

A. Định Nghĩa Duyên Sanh

1. Bây giờ đã đến lúc trình bày về Duyên khởi và các chi phần Duyên sinh bao hàm trong chữ "vân vân" ở câu "các pháp đều được xếp thành uẩn, xứ, giới, căn, đế và duyên sinh, v.v. gọi là đất" (Ch.XIV, đoạn 32).

2. Trước hết các pháp bắt đầu từ vô minh cần được hiểu là *duyên khởi*, vì đức Thế tôn dạy:"Và này các tỷ kheo, duyên khởi là gì? Vô minh duyên (= làm điều kiện cho) hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên sáu nhập, sáu nhập duyên xúc, xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sanh, sanh duyên già chết, sầu bi khổ ưu não; như vậy có sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn này. Đây, này các tỷ kheo, gọi là duyên khởi." *(S. ii, 1)*

3. Thứ đến các pháp khởi từ già chết cần được hiểu là *các pháp duyên khởi*, như Thế tôn dạy:" Và này các tỷ kheo, gì là các pháp duyên khởi? Già chết này các tỷ kheo, là vô thường, hữu vi, duyên sinh, biến hoại tánh, biến diệt tánh, ly tham tánh, đoạn diệt tánh. Sanh này các tỷ kheo,... hữu... thủ... ái... thọ... xúc... sáu xứ... danh sắc... thức... hành ... vô minh... này các tỷ kheo, là vô thường, hữu vi, duyên sanh, biến hoại tánh, biến diệt tánh, ly tham tánh, đoạn diệt tánh. Những pháp này, các tỷ kheo, được gọi là pháp duyên sanh." (*S. ii, 26*)

4. Sau đây là giải thích vắn tắt. Các pháp làm duyên (điều kiện) cần hiểu là *duyên sanh*. Các pháp sanh khởi từ những điều kiện như vậy, thì gọi là *pháp duyên sanh*.

5. Làm sao biết được điều ấy? Chính do lời dạy của Thế tôn: "Và này các tỷ kheo, thế nào là lý duyên khởi? Do duyên sanh, này các tỷ kheo, có già chết khởi lên. Dầu Như lai có xuất hiện hay không, an trú là giới tánh ấy, pháp trú tánh ấy, pháp quyết định tánh ấy, y duyên tánh ấy. Như lai hoàn toàn chứng ngộ, chứng đạt định lý ấy. Sau khi chứng ngộ, chứng đạt, Ngài tuyên bố, tuyên thuyết, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị. Ngài nói: "Do duyên *sanh*, này tỷ kheo nên có già chết. Do duyên *hữu*, này tỷ kheo, nên có sanh... Do duyên *vô minh*, này tỷ kheo, nên có các hành. Như vậy này tỷ kheo, ở đây là Như tánh, bất hư vọng tánh, bất dị tánh, y duyên tánh ấy. Này các tỷ kheo, đây gọi là lý Duyên khởi. " (*S. ii, 25*)

6. Do vậy, cần hiểu rằng lý Duyên khởi có đặc tánh là làm điều kiện (duyên) cho các pháp khởi tù già chết. Nhiệm vụ nó là tiếp tục quá trình đau khổ. Nó được biểu hiện là con đường sai lạc.

Do vì những pháp đặc biệt được phát sinh bởi những duyên đặc biệt, không ít hơn cũng không nhiều hơn, nên nó được gọi là "Như tánh". Vì một khi các duyên đã gặp gỡ thì không có chuyện không sanh các pháp mà chúng phải sanh, nên được gọi là "Bất hư vọng tánh". Vì không có sự sanh khởi của một pháp nào do duyên một pháp khác thế, nên gọi là "bất dị tánh". Vì có một điều kiện hay một tập hợp các điều kiện cho các pháp khởi từ già chết, nên gọi là "y duyên tánh".

7. Định nghĩa danh từ: *Iddapaccayà = imesam paccayà* có nghĩa là những điều kiện cho những pháp ấy, hoặc có nghĩa là duyên tánh cho những pháp ấy, y duyên tánh, hay "toàn thể các duyên".

8. Đặc tính cần tìm ở văn phạm. Một số người bảo rằng từ ngữ *paticcasamuppàda* được định nghĩa như sau: tùy thuộc *(paticca)* một sự sanh khởi *(uppàda)* chân chánh (*samma*) tùy thuộc vào những nguyên nhân một cách chân chánh, loại bỏ những nhân mà ngoại đạo phỏng đoán như thần ngã, linh hồn vũ trụ... Bởi thế, cái họ gọi duyên sinh chỉ là sự khởi lên (*uppàda*), vì họ đồng hóa tiền từ *sam* với *samma* (chân chánh) mà bỏ quên nghĩa *sam* là *với*. Điều này không ổn. Tại vì những lý do sau đây:

1. Không có kinh nào nói vậy.
2. Trái với kinh điển.
3. Giải thích cách ấy không đi sâu vào ý nghĩa.
4. Không đúng văn phạm.

9. (1) Không có kinh mào giải thích duyên khởi là sự sinh khởi mà thôi. (2) Bất cứ ai nhận rằng duyên khởi là như vậy, tức là nói trái với kinh *Padesavihàra*. Như thế nào? Chỗ trú (*vihàra*) của đức Phật khi mới giác ngộ là hướng tâm về lý Duyên khởi, như lời dạy sau đây của Ngài: " Khi ấy vào canh một của đêm, Như lai quán Duyên

khởi theo hai chiều thuận, nghịch (*sinh, diệt*)." *Padesavihàra* là sự an trú trong một phần (*desa*) của nó, như kinh nói: "Này các tỷ kheo, ta trú trong một phần của chỗ trú mà ta an trú khi mới giác ngộ. " *(S. v, 12)*; và ở đây ngài trú trong sự thấy rõ cơ cấu các duyên, chứ không phải chỉ có thấy sự sanh khởi mà thôi, như kinh nói: "Bởi thế ta hiểu thọ với duyên của nó là tà kiến, và thọ với duyên của nó là chánh kiến, và thọ với duyên tà tư duy..." *(S. v,12)*, tất cả cần được trích dẫn trọn vẹn. Bởi vậy ai cho rằng duyên sinh chỉ là sự sinh khởi mà thôi, thì trái với kinh điển *(Padesavihàra sutta)* .

10. Lại cũng mâu thuẫn với kinh *Kaccàna*, vì kinh này nói:"Khi một người thấy đúng với chánh kiến, sự sanh khởi của thế giới, này *Kaccàna*, người ấy không nói rằng thế giới không hiện hữu". *(S. ii, 17)*. Và đây là duyên sinh theo thứ tự xuôi, sự sinh khởi của thế giới do các duyên, được lập để loại trừ đoạn kiến. Vì đoạn kiến không thể loại trừ bằng cách chỉ thấy sự sinh khởi, mà còn phải thấy rõ dây xích của các duyên tiếp theo một chuỗi xích kể như quả của các duyên. Bởi thế ai cả quyết duyên sinh pháp chỉ là sinh mà thôi, thì trái với Kinh *Kaccàna*.

11. (3) Lối giải thích ấy không sâu xa. Đức Thế tôn đã nói như sau: "Này *Ananda*, lý Duyên khởi này rất sâu xa, thật sâu xa thay là lý duyên khởi này." Và tính cách sâu xa gồm bốn khía cạnh, như ta sẽ thấy giải thích dưới đây, ở Chương XVII đoạn 304 và kế tiếp. Nhưng không có khía cạnh nào nói đến tính sâu xa trong sự kiện sanh khởi. Và lý duyên khởi này được các bậc thầy giải thích là trang hoàng bằng bốn khía cạnh (đoạn 409). Nhưng người ta không cần gì đến bốn khía cạnh nếu chỉ là sự sanh khởi mà thôi. Bởi thế duyên sinh không phải chỉ thuần là sinh khởi, vì như vậy không có gì là sâu sắc.

12. (4) Sai văn phạm: từ ngữ *paticca* dịch sát là lệ thuộc, phụ thuộc vào, dịch thoát là *do bởi*. Nó là danh động từ của *pati + eti* là đi trở lui về. Khi được xem là quá khứ, nó có cùng một chủ từ với động từ chính, như trong câu:"Do duyên *(paticca)* con mắt và sắc, nhãn thức sanh". Nhưng nếu nó phối hợp như ở đây, với chữ *uppàda* là một danh từ, thì giải thích như trên sẽ sai văn phạm, vì ở đây không có chủ từ chung như trong câu trước. Bởi thế duyên khởi không có nghĩa chỉ là sự sanh khởi.

13. Có thể có người cãi rằng, ta có thể thêm động từ *hoti* (là) vào:"*Paticca, samuppàdo hoti*" (sau khi tùy thuộc, sự sanh khởi được sanh ra). Nhưng vậy thì không ổn, vì không có trường hợp nào động từ được thêm như vậy, và vì không có "sự sanh của sanh". (lược)

14. Lại nữa, những người tưởng rằng *y duyên tánh* là tánh trừu tượng của các duyên đặc biệt - cái tánh trừu tượng này là một hình thái đặc biệt trong vô minh, vv. có tác dụng làm nhân phát sinh các hành, vv. và từ ngữ *duyên sanh* ám chỉ một biến đổi trong hành khi có mặt hình thái đặc biệt ấy ở trong vô minh. Tưởng vậy là lầm. Vì chính vô minh,vv. được gọi là nhân. Trong đoạn sau đây, chính vô minh được gọi là nhân, chứ không phải hình thái biến đổi của nó: "Do vậy này *Ananda*, chính cái này là nguyên nhân, là căn nguyên, là nguồn gốc, là duyên cho già chết: đó là sanh. Chính cái này là nguyên nhân.. cho hành, đó là vô minh. Do vậy, chính bản thân các pháp ấy làm duyên, nên nói là duyên sinh.

15. Nếu có quan điểm nào khởi lên với giải thích danh từ duyên sinh chỉ là sanh khởi, thì quan điểm ấy cần bác bỏ với lối giải thích sau. Từ ngữ *nàyam* chỉ tổng hợp các pháp được sinh từ duyên tánh. Do đó các duyên đã làm điều kiện cho toàn thể các pháp ấy cũng mang tên của hậu quả chúng, trong sự trình bày của đức Phật.

16. Danh từ *duyên sinh* khi được dùng chỉ toàn thể các pháp sinh khởi do duyên tánh, cần được hiểu như sau. Toàn thể các pháp ấy cần được thấu đạt (*paticca*). Khi toàn thể đã được thấu rõ, nó đưa đến an lạc hạnh phúc siêu thế, nên người trí xem toàn bộ duyên sinh là đáng được thấu rõ hay đạt đến (*paccetum*). Và khi nó sinh (*uppajjati*), nó sinh cùng với (*saha*), và một cách chân chánh (*sammà*) chứ không phải sinh đơn độc và vô nhân, nên nó là sự đồng sinh khởi (*samuppàdo*). Vậy, vì nó là sự đồng sinh khởi, và do các duyên, nên gọi duyên sinh, và vì toàn bộ các nhân là một *duyên* cho các pháp duyên sanh, nên toàn thể nhân ấy cũng được gọi là Duyên sanh, vốn dùng để chỉ quả của nó. Cũng như ta nói "Sự xuất hiện của chư Phật là điều phúc lạc", chính vì sự xuất hiện ấy là điều kiện (duyên) đem lại phúc lạc.

17. Hoặc, vì tổng thể các nhân đưa đến quả kế tiếp, cho nên có thể nói là chúng "cùng sinh khởi với nhau".

18. Tổng hợp các nhân khởi từ vô minh, để dẫn đến sự thể hiện một quả ví dụ hành, thức,vv., tổng hợp ấy được gọi *paticco* nghĩa là hướng tới quả của nó do sự hỗ tương lệ thuộc của các chi phần nghĩa là chúng phát sinh cùng một quả, và không thể thiếu một chi phần nào, và nó được gọi là *samuppàdo*, *cùng sanh khởi*, vì nó khiến cho các pháp được sanh phải sanh trong sự hỗ tương lệ thuộc. Do vậy, vì nó do duyên (*paticco*) và cùng sanh (*samuppàda*) nên gọi là Duyên khởi, *samuppàda*.

19. Một cách giải thích khác: Toàn bộ y duyên tánh này tác động hỗ tương lệ thuộc, khởi lên những pháp đồng đẳng với nhau. Đấy là lý do bậc đại thánh, bậc Kiến giả, đã cho từ ngữ này hình thức ngắn gọn.

20. Những duyên được kể dưới đề mục vô minh vv., những duyên khiến cho các pháp hành, thức... sanh khởi, không thể làm cho sanh khởi nếu chúng không phụ thuộc lẫn nhau, và nếu chúng thiếu khuyết. Do đó, y duyên tánh này (*paticca* kể như danh động từ) khiến các pháp khởi lên (*uppadeti*) như nhau và cùng nhau, chứ không

phải rời rạc và tiếp nhau. Bởi thế nó được bậc thánh khéo đặt tên là *paticcasamuppàda*, tức duyên sinh hay duyên khởi.

21. Khi có tên như vậy, thì phần đầu của tên ấy loại bỏ tà kiến chấp thường, phần sau ngăn chận tà kiến chấp đoạn, cả hai phần nêu rõ trung đạo muốn nói.

22. Phần đầu: danh từ *paticca* (phụ thuộc) chỉ rõ sự phối hợp các duyên, vì trong quá trình sanh khởi, sở dĩ các pháp có ra là nhờ các duyên phối hợp, và điều này chứng tỏ chúng không thường hằng. Đấy là phủ nhận các thuyết như thường kiến, vô nhân, nhân tưởng tượng, tạo hóa sanh, vv...

[Chú thích: Thường kiến là thuyết cho rằng thế giới là thường ngã (D. i, 14). Vô nhân là thuyết cho rằng "Không nhân, không duyên, các hữu tình bị ô nhiễm" (D. i, 53). Thuyết nhân tưởng tượng cho rằng thế giới do thần ngã sanh (prakrti), vi trần sanh, thời sanh, vv. Thuyết tạo hóa cho rằng có một vị chủ tể, linh hồn vũ trụ, chúa tể giòng giống, hay sanh chủ. Thuyết tự nhiên, định mệnh, ngẫu nhiên nên xem thuộc loại vô nhân].

Quả vậy, nếu vạn pháp là thường, vô nhân, vv. thì cần gì đến các duyên phối hợp?

23. Phần sau: danh từ sanh chỉ sự sanh khởi các pháp, vì các pháp này sanh khi các duyên của chúng phối hợp. Điều này ngăn chận thuyết đoạn diệt tức cho rằng chết là hết, hoặc thuyết hư vô (không ích gì khi bố thí vv...) hoặc cho rằng không có đời sau. Vì khi thấy các pháp tiếp tục sanh khởi do duyên các pháp đi trước, thì làm sao còn có thể kiến chấp các thuyết hư vô đoạn diệt?

24. Cả hai phần: vì bất cứ pháp nào cũng được sinh ra mà không gián đoạn sự tiếp nối nhân quả của các duyên phối hợp, nên toàn thể duyên sinh biểu thị trung đạo, nghĩa là phủ nhận các thuyết cho rằng người hành động là một với người gặt quả, hay là khác với người gặt quả. Trung đạo này là con đường chân chính được mô tả như sau " "Không chấp ngôn ngữ địa phương cũng không bỏ qua sự thật thường ngày" *(M. iii, 234)*.

[Chú thích: Những danh từ như đàn bà, đàn ông... là nhưng ngôn ngữ địa phương. Thay vì nói "Hãy gọi năm uẩn lại đây" hay "hãy gọi danh sắc tới đây", thì người trí vẫn sử dutng ngôn ngữ thường ngày như đàn ông, đàn bà. Nhưng chính ở đây phát sinh sự chấp trước thật có đàn ông, đàn bà... đối vối phàm phu chưa thấu rõ danh sắc. Vì đấy chỉ là giả danh, tuy thuộc cách sanh khởi các pháp, nên người trí khi thấy rõ duyên sinh thì không chấp các pháp xem như ý nghĩa tuyệt đối. -- Pm. 557]

Trên đây là giải thích danh từ "duyên khởi".

B. Trình Bày

I. Mở Đầu

25. Trong khi dạy lý duyên khởi, đức Thế tôn đã nói như sau:"Vô minh duyên hành" *(S. ii, 20)*. Ý nghĩa điều này cần được giải thích bởi một nhà phân tích.

[Chú thích: danh từ Vibhajjavàdin có nghĩa là người phân tích, thường gặp trong các kinh Tăng chi và Trung bộ, dùng để chỉ Phật và các thánh đệ tử, những người không vội đưa ra những câu trả lời cần được phân tích trước khi trả lời].

Những vị này không giải thích sai ý bậc đạo sư, không quảng cáo cho lập trường riêng, không cãi cọ với lập trường người khác, không xuyên tạc kinh, nói đúng theo luật, theo những thẩm quyền chính thống, người giảng Pháp và Nghĩa, luôn luôn nói cùng nghĩa ấy với nhiều cách khác nhau.

[Chú thích: Pháp là kinh văn nói về duyên sinh. Nghĩa là ý nghĩa của kinh văn ấy. Hoặc pháp và nghĩa là nhân và quả của nhân, Hoặc, pháp là pháp tánh, dhammatà. Một số người giải sai ý nghĩa đoạn kinh:"Dù các đức Như lai có xuất hiện hay không, an trú là giới tánh ấy..." đã nói duyên sinh là một lý thuyết về trường cửu, thay vì phải hiểu rằng có tự tánh của một nhân, kàrana, tùy theo duyên của nó. Một số lại hiểu sai ý nghĩa duyên sinh, cho rằng nó là:"không diệt, không sinh' -- Pm. 61. Trích dẫn cuối cùng này có lẽ ám chỉ đoạn kệ thời danh của Long Thụ trong luận Trung quán.]

Việc giải thích Duyên sinh là một việc rất khó, như cổ đức đã nói:

"Đế, ngã, kiết sanh
Và cơ cấu các duyên
Là bốn việc khó thấy
Và cũng rất khó giảng."

Xét rằng giải thích duyên sinh thật là việc làm bất khả, trừ người đã am tường kinh điển, bởi thế,

Khi khởi sự nói về cơ cấu duyên sinh tôi không tìm thấy chỗ nào làm điểm tựa cảm thấy như bị chơi vơi giữa biển cả. Tuy vậy có nhiều cách giảng giáo lý,

Lại còn phương pháp của các bậc thầy trước, đã được lưu truyền không dứt.

Dựa vào hai điểm này, tôi sẽ giải thích Duyên sinh. Hãy chú tâm nghe kỹ.

26. Các bậc thầy ngày trước đã nói: "Ai đọc kỹ kinh này, sẽ đi từ sự thù thắng này đến sự thù thắng khác, và khi học viên mãn, sẽ thoát khỏi tầm mắt của thần chết."

II. Lược Thuyết

27. Về đoạn "Vô minh duyên hành"... chúng ta sẽ trình bày: một, những lối giảng dạy khác nhau, hai, ý nghĩa, ba, đặc tính, bốn, chỉ có một,vv..., năm, định rõ các thành phần.

28. Về những lối giảng dạy: Đức Phật có bốn cách dạy Duyên khởi: từ đầu, từ giữa đến cuối, từ cuối, và từ giữa đến đầu. Như người nhổ cây leo có bốn cách nắm cây leo ấy.

29. Một người thấy gốc cây leo trước, cắt ở gốc và kéo trọn cây về dùng. Cũng vậy đức Phật dạy Duyên sinh từ đầu đến cuối như sau: "Này các tỷ kheo, vô minh duyên hành,... sanh duyên già chết."

30. Một người khác thấy đoạn giữa cây leo, cắt ở giữa, lôi ra phần trên cây leo về dùng, cũng vậy đức Thế tôn dạy Duyên sinh từ giữa đến cuối: khi vị ấy thích thú hoan hỉ trong cảm thọ, ái sanh khởi. Ái lạc trong cảm thọ gọi là thủ, do thủ có hữu, do hữu có sanh." (*M. i, 226*)

31. Một người nữa lại thấy ngọn cây leo trước, và nắm lấy ngọn rồi theo dõi ngọn xuống tới gốc để nhổ toàn thân cây leo. Cũng vậy đức Thế tôn dạy Duyên sinh từ cuối trở về đầu như sau: "Do duyên sanh, có già chết, được nói vậy. Nhưng có già chết do duyên sanh hay không, hay ở đây là như thế nào? – Bạch Thế tôn, có già chết do duyên sanh... Do duyên hữu có sanh, được nói như vậy... Do duyên vô minh có hành, được nói nhu vậy. Nhưng có hành do duyên vô minh hay không, hay ở đây là như thế nào? - Bạch Thế tôn, có hành do duyên vô minh."

32. Một người khác nữa chỉ thấy đoạn giữa cây leo, chặt ở giữa và lần xuống tới gốc để nhổ, cũng vậy Thế tôn dạy Duyên khởi từ giữa đến đầu như sau: "Này các tỷ kheo, bổn thức ăn lấy gì làm nguồn gốc, căn nguyên chúng là gì? Từ đâu chúng sinh ra? Do cái gì mà chúng được phát sinh? Bổn thức ăn này có ái làm nguồn gốc, chúng được sinh ra từ nơi ái, do ái mà phát sinh. Ái: cái gì là nguồn gốc của nó?... Thọ... Xúc... Sáu xứ... Danh sắc... Thức... Hành: cái gì là nguồn gốc các hành? Do cái gì mà chúng phát sinh? Hành có vô minh làm nguồn gốc, được phát sinh bởi vô minh. (*S. ii, 11*).

33. Tại sao Phật dạy thế? Bởi vì duyên sinh hoàn toàn có lợi ích, và bởi vì ngài có được thiện xảo trong sự giáo dục. Duyên sinh hoàn toàn có lợi ích: dù khởi từ bất cứ khởi điểm nào trong bốn khởi điểm nói trên. Duyên sinh cũng chỉ đưa đến sự thể nhập chánh đạo. Và đức Phật có sự thiện xảo trong việc giáo hóa: Ngài làm như vậy nhờ có bốn vô úy, bốn vô ngại biện và bốn sâu sắc (xem đ. 304).

34. Nhưng điều đặc biệt cần nhận nhận thức là: (1): Khi ngài thấy những người đáng giáo hóa mà bị hoang mang về nguyên nhân của quá trình hiện hữu, thì ngài xử dụng lối giảng dạy Duyên sinh khởi từ gốc, để chứng tỏ quá trình ấy tiếp diễn tuân theo những định luật đặc biệt của nó, và để chỉ ra sự sanh khởi. (3) Khi ngài quán sát thế gian bị rối ren vì sanh, già, chết và tái sanh, thì ngài giảng Duyên sinh kể từ ngọn, để chỉ ra những quy luật chi phối các loại đau khổ bắt đầu từ già chết, mà chính ngài đã khám phá trong giai đoạn đầu của sự thâm nhập lý Duyên sinh. (4) Ngài giảng Duyên sinh từ đoạn giữa gốc tới, để chỉ rõ chuỗi nhân quả trải lần về hiện hữu quá khứ như thế nào, rồi từ quá khứ trở lại, phù hợp với định nghĩa của ngài về thức ăn kể như nguồn gốc của vô minh. (2) Và ngài giảng Duyên sinh từ đoạn giữa đến gốc, để chỉ rõ hiện hữu tương lai sẽ tiếp tục (qua sự tái sinh) do sự khởi lên trong hiện tại, những cái nhân cho tái sinh.

35. Trong những phương pháp trình bày trên, thì phương pháp ở đây là khởi từ gốc, để chỉ cho những người đáng giáo hoá mà hoang mang về những định luật của quá trình hiện hữu, thấy rằng quá trình ấy có tuân theo những quy luật của riêng nó. Lối giảng dạy này cốt chỉ ra thứ tự sanh khởi.

36. Nhưng tại sao ở đây vô minh được nêu đầu tiên? Làm thế nào mà vô minh lại là cái nhân căn để không nhân của thế giới, tựa như Nguyên nhân đầu tiên của những người chấp nhận có Nguyên nhân đầu tiên? Thật thì nó không phải vô nhân, vì có một nguyên nhân cho vô minh, được nói đến như sau: "Với sự sanh khởi của lậu hoặc, có sự sanh khởi của vô minh". (*M. i, 54*). Nhưng theo cách tượng trưng, thì vô minh có thể được xem như cái nhân căn để.

37. Cách ấy là khi vô minh được dùng làm khởi điểm trong sự trình bày vòng tái sinh. Bởi vì đức Phật dùng hai khởi điểm để trình bày vòng tái sinh: hoặc khởi từ vô minh, như khi nói: "Này các tỷ kheo, không có mối đầu của vô minh được biết đến, để mà nói trước đó không có vô minh rồi sau mới có. Nhưng mặc dù như vậy, này các tỷ kheo, vô minh vẫn có những duyên đặc biệt của nó". (*A. v,113*). Hoặc ngài lấy hữu ái làm khởi điểm, như khi nói: "Này các tỷ kheo, khởi điểm đầu tiên của hữu ái (*bhavatanhà*) không thể nêu rõ để có thể nói trước đó hữu ái không có, rồi sau mới có. Tuy vậy, này các tỷ kheo, sự việc này được nêu lên: do duyên này, hữu ái có mặt" (*A. v,116*)

38. Nhưng tại sao đức Thế tôn trình bày vòng tái sinh với hai pháp này làm khởi điểm? Bởi vì chúng là những cái nhân nổi bật nhất của các nghiệp đưa đến thiện thú và ác thú.

39. Vô minh là một nhân nổi bật của nghiệp đưa đến ác thú. Tại sao? Cũng như khi một con bò cái sắp bị giết phải chịu cái khổ lửa đốt và roi quất, và trong khi điên dại vì đau đớn, nó uống cả nước sôi mặc dù nước ấy không đem lại giải khát mà còn hại cho nó, cũng vậy kẻ phàm phu bị vô minh tóm lấy, nên làm những nghiệp ác

đủ loại như sát sinh vân vân, những nghiệp đưa đến ác thú, mặc dù nghiệp ấy không đem lại hạnh phúc mà còn ném kẻ ấy vào cõi dữ.

40. Nhưng hữu ái là nhân nổi bật dẫn đến thiện thú, tại sao? Cũng như chính con bò cái ấy, do khát nước... khởi sự uống nước lạnh, thứ nước này đem lại cho nó sự thỏa mãn, giảm bớt nỗi thống khổ. Cũng vậy kẻ phàm phu bị tóm trong hữu ái (khát khao sự hiện hữu), nên làm các nghiệp lành đủ loại như không sát sinh .v.v. nghiệp đưa đến các cõi lành, đem lại thỏa mãn vì không bị phiền não thiêu đốt, giảm bớt sự thống khổ trong những cõi bất hạnh.

41. Về hai pháp này, những khởi điểm trong quá trình hiện hữu, có khi đức Thế tôn chỉ giảng dạy căn cứ trên một pháp, ví dụ: "Này các tỷ kheo, hành có vô minh làm nhân, thức có hành làm nhân... ". Hoặc: "Này các tỷ kheo, ái tăng trưởng nơi một người sống thấy vị ngọt ở các pháp đưa đến chấp thủ. Do duyên ái, thủ có mặt. *(S. ii, 84)*" v.v.. Có khi ngài giảng Pháp căn cứ cả hai pháp nói trên: "Đối với kẻ ngu, này các tỷ kheo, bị vô minh che đậy, bị "khát ái trói buộc, thân này được khởi lên như sau: chỉ có thân này và danh sắc ở ngoài, như vậy là bộ hai pháp này. Do duyên bộ hai pháp này, có xúc và sáu (đốt) xứ. Do xúc với chúng, người ngu cảm thọ lạc khổ". *(S. ii, 23)* v.v..

42. Trong những cách đi vào lý duyên khởi như trên, cách được nói ở đây "vô minh duyên hành" cần được hiểu là cách căn cứ trên một pháp. Trên đây là lối giảng dạy lý Duyên khởi.

43. Về ý nghĩa. Thân ác hành, ngữ ác hành... gọi là "không được thấy" (*avindiya*), nghĩa là không đáng làm, không được phép. Vô minh là thấy cái không đáng được thấy, *avijà*. Ngược lại, thân thiện hành v.v.. là "đáng được thấy (*avindiya),* vô minh là không thấy cái đáng được thấy. Lại nữa, nó làm cho không thấy được ý nghĩa của uẩn là nhóm họp, của xử là tác động, của giới là trống rỗng, của căn là sự ưu thắng, của đế là sự chắc thật, nên gọi là vô minh. Lại nữa, nó làm cho không biết bốn ý nghĩa của khổ là bức não v.v. (xem Chương XVI, đoạn 15) nên gọi là vô minh. Nó đẩy hữu tình đi tới trong vòng luân chuyển qua đủ các loại sanh, thủ, hữu, thúc trú và hữu tình cư, nên gọi là vô minh. Lại nữa, gọi là vô minh vì nó che đậy các căn vật lý và đối tượng cua nh?n thức.v.v. duyên sinh và các pháp duyên sinh.

44. Cái gì mà do đó, kết quả xảy đến thì gọi là một duyên (*paccaya*). Hơn nữa, nó còn có ý nghĩa là giúp đỡ. Vì nó vừa là vô minh vừa là một duyên, nên nói "với vô minh làm duyên" (vô minh duyên...)

Hành là cái tạo nên những gì được tạo. Hành có hai: hành với vô minh làm duyên, và hành được nói trong kinh điển với từ ngữ *sànkhàra*. Loại hành thứ nhất gồm sáu, là thiện hành, bất thiện hành, và bất động hành, thân hành, ngữ hành, ý hành là sáu thứ có vô minh là duyên. Tất cả các loại hành này chỉ là tư tâm sở thiện và bất thiện thuộc thế gian.

45. Nhưng loại hành thứ hai gồm bốn thứ, là: các hành pháp hữu vi, các hành do nghiệp sanh, các hành phát sanh ra nghiệp, và hành với nghĩa vận tốc (*payogàbhisankhàra*). Đó là các thứ hành mà kinh điển nói đến.

46. Tất cả các pháp có điều kiện, như trong câu "Chư hành vô thường", gọi là hành với nghĩa cái được tạo tác (hữu vi). Trong Luận, các pháp sắc là vô sắc thuộc ba cõi, do nghiệp sinh thì gọi là hành theo nghĩa nghiệp sở-tạo. Các hành này cũng nằm trong loại "chư hành vô thường. Trong kinh điển không có phân biệt hai loại hành này. Các hành phát sinh nghiệp là tư tâm sở thiện bất thiện thuộc ba cõi. Loại này được nói đến trong kinh như sau: "Này các tỷ kheo, người này, do vô minh, tạo các phước nghiệp" (*S. ii,82*) Còn hành với nghĩa vận tốc là cái năng lực tâm lý và vật lý được nói trong kinh như sau: "Bánh xe sau khi đã quay hết cái đà của nó, đứng yên lại như thể bị dán chặt". (*A. i,112*).

47. Còn nhiều loại hành khác được nói trong kinh, như: "Khi một tỷ kheo đắc định diệt thọ tưởng, này *Visàkha*, trước hết ngữ hành ngưng, rồi đến thân hành, rồi đến ý hành". (*M. i, 302*). Nhưng không có loại nào là không bao hàm tính chất hữu vi, nghĩa là có được tạo tác.

48. Những gì tiếp theo: "Hành duyên thức" v.v.. nên hiểu như đã nói trên. Ở đây chỉ giải thích những gì chưa được giải thích: Thức là nhận biết. Danh *nama* là nghiêng về một đối tượng, Sắc *rùpa*, là bức bách, *ruppati*. Gọi là xứ *àyatana,* vì nó cung ứng các nguồn gốc (xuất xứ), và nó tiếp tục dẫn tới trước những cái đã bị nó kích động. Xúc là sờ chạm. Thọ là cảm nhận. Ái là khao khát. Thủ là bám lấy. Hữu là trở thành và làm cho có mặt. Sanh là hành vi sinh ra. Già là tăng trưởng tuổi tác. Chết là qua đó hữu tình hết sống. Sầu là buồn trong lòng. Bi là khóc lóc. Khổ là làm cho hữu tình đau đớn, hoặc vì nó ngấu nghiến hữu tình theo hai kiểu là sanh và trú. Trạng thái của một tâm buồn khổ gọi là ưu. Nỗi tuyệt vọng lớn lao gọi là não.

49. "Do duyên vô minh, có hành":chữ này nghĩa là "được sanh ra". Từ "hành duyên thức" cho đến cuối cần hiểu tương tự.

50. "Như vậy" có nghĩa là quá trình đã được diễn tả ở trên. Bằng từ ngữ ấy, ngài chỉ rằng chính do vô minh, v.v. làm nhân, chứ không do tạo tác của một thượng đế, mà "có sự sanh khởi toàn bộ khổ uẩn này". Toàn bộ là

không pha lẫn, thuần túy, hoàn toàn. Khổ uẩn là toàn thể đồng khổ, không phải ngã, không đẹp, không vui... (lược).

Trên đây là trình bày về ý nghĩa.

51. Về tính chất, v.v.. Vô minh có đặc tính là không biết. Nhiệm vụ nó là rối ren. Nó được biểu hiện bằng sự khuất lấp. Nhân gần của nó là lậu hoặc. Hành có đặc tính là tạo tác. Nhiệm vụ nó là dồn chứa. Nó được biểu mện bằng ý muốn. Nhân gần của nó là vô minh. Thức có đặc tính là nhận biết. Nhiệm vụ nó là đi trước, dẫn hiện bằng ý muốn. Nhân gần của nó là vô minh. Thức có đặc tính nhận biết. Nhiệm vụ nó là đi trước, dẫn đầu. (Xem *Dhp. 1*). Nó được biểu hiện bằng kiết sanh. Nhân gần nó là hành, hoặc căn, trần. Danh có đặc tính nghiêng về phía (*nantati)*. Nhiệm vụ nó là kết hợp. Nó được biểu hiện bằng sự bất-khả-phân của các yếu tố làm nên nó, tức ba uẩn thọ, tưởng và hành. Nhân gần nó là thức. Sắc có đặc tính là bị quấy rầy. Nhiệm vụ nó là bị phân tán. Nó được biểu hiện bằng tính bất định (vô ký) về phương diện đạo đức. Nhân gần nó là thức. Sáu xứ có đặc tính là tác động. Nhiệm vụ nó là thấy, v.v. Nó được biểu hiện bằng căn và môn. Nhân gần nó là danh-sắc. Xúc có đặc tính là sờ chạm. Nhiệm vụ nó là chạm xúc. Nó được biểu hiện bằng gặp gỡ giữa nội xứ, ngoại xứ và thức. Nhân gần nó là sáu xứ. Thọ có đặc tính là cảm nhận, kinh nghiệm. Nhiệm vụ nó là khai thác kích động của ngoại giới. Nó được biểu hiện bằng lạc và khổ. Nhân gần nó là xúc. Ái có đặc tính là làm nhân cho khổ. Nhiệm vụ nó là thích thú. Nó được biểu hiện bằng sự không biết chán. Nhân gần nó là lạc thọ. Thủ có đặc tính là cảm nhận. Nhiệm vụ nó là không buông ra. Nó được biểu hiện bằng hình thức ái mãnh liệt và bằng tà kiến. Nhân gần nó là ái. Hữu có đặc tính là nghiệp và quả của nghiệp. Nhiệm vụ nó là làm cho trở thành, và trở thành. Nó được biểu hiện bằng thiện, bất thiện và bất định. Nhân gần nó là thủ. Sanh, v.v.. đã nói trong phần mô tả về Đế (Chương XVI, đoạn 32).

52. Về loại: Vô minh chỉ có một, kể về tính không biết, không thấy. Nó thuộc hai loại, là phi thuyết và tà thuyết, hoặc cần nhắc bảo và không cần.

[Chú thích "phi thuyết" là không biết về khổ v.v. "Tà thuyết" là đào tưởng, như bất tinh cho là tinh v.v. Hoặc "phi thuyết là không tương ứng tà kiến, còn "tà thuyết" là tương ứng tà kiến -- Pm 751. Cách dùng chữ Paripàde với nghĩa "lý thuyết" ít thấy trong Pàli, nhưng được thấy trong Sanskrit. Một cách hiểu nữa về hai danh từ này là "bất khả tri" và "mê tín dị đoan" (xem Ch. XIV, 163 và 167)].

Vô minh, có ba loại, là tương ưng với ba thọ. Nó thuộc bốn loại, theo sự không thấu rõ bốn chân lý. Năm loại, là che giấu sự nguy hiểm trong năm cõi tái sinh. Tuy vậy, cần hiểu rằng tất cả những chi phần thuộc vô sắc của Duyên sinh đều có sáu bản chất tương ứng với sáu căn và trần.

53. Hành chỉ có một một khi chỉ các pháp hữu lậu, các pháp có bản chất của quả báo, đưa đến kiết sừ, thuộc thế gian, bất định, hữu vi, hữu nhân và vô nhân, vân vân. Hành thuộc hai loại, là thiện và bất thiện, hữu hạn và đại hành, thấp và trung bình, chắc chắn sai, và bất định. Hành thuộc ba loại, là phước hành, phi phước hành và bất động hành. Hành bốn loại là đưa đến bốn loại sanh. Hành năm loại là đưa đến năm thú (cõi tái sinh).

54. Thức một loại là thế gian, dị thục, v.v.. Nó thuộc hai loại, là hữu nhân và vô nhân, v.v.. Ba loại, bao hàm trong ba hữu, tương ưng ba thọ, hoặc ba loại là hành có ba nhân, hai nhân và không nhân. Hành thuộc bốn loại tùy theo bốn sanh, và năm loại theo năm thú.

55. Danh-sắc thuộc một loại vì tùy thuộc thức, và có nghiệp làm duyên cho nó. Thuộc hai loại là có đối tượng (danh) và không đối tượng (sắc), có ba loại quá khứ hiện tại vị lai. Bốn và năm loại, tùy bốn sanh năm thú.

56. Sáu xứ có một loại, kể như là nguồn gốc và chỗ gặp gỡ. Nó thuộc hai loại, là tính sắc và thức (của căn). Ba loại là có trần cảnh tiếp cận, không tiếp cận, và không cả hai trường hợp (xem ch.14, 46). Bốn và năm loại, tùy bốn sanh, năm thú.

Về các loại của xúc, v.v. cần được hiểu tương tự.

57. Về việc định rõ các chi phần: Sầu, bi v.v. Ở đây được nói để chứng minh rằng bánh xe sinh tử không bao giờ ngưng, vì những sầu, bi, khổ này phát sinh nơi người ngu bị già chết chi phối, như Kinh dạy: "này các tỷ kheo, kẻ vô văn phàm phu khi thân cảm thọ khổ, thì sầu ưu bi khởi lên, đấm ngực khóc than, thất vọng ê chề". Và khi những thứ này còn tiếp diễn thì vô minh vẫn tiếp tục dài dài, bánh xe sinh tử tiếp tục vòng quay của nó: "Vô minh đưa đến hành" v.v.. Bởi thế mà những chi phần của Duyên khởi cần được hiểu là gồm 12, bằng cách xem Sầu, bi khổ ưu não cùng với già chết là một tóm tắt.

Trên đây là định nghĩa các chi phần của Duyên sinh.

58. Phần trên là sự trình bày vắn tắt. Phương pháp sau đây là trình bày chi tiết.

III. Chi Tiết

Vô minh: Theo kinh điển, vô minh là không biết bốn chân lý. Theo A tỳ đàm, là không biết tám thứ: "Ở đây, gì là vô minh? Đó là không biết khổ, không biết khổ diệt, không biết khổ diệt đạo, không biết khổ diệt đạo. Không biết quá khứ, không biết vị lai, không biết quá khứ vị lai, không biết Duyên khởi và các pháp duyên khởi" (*Dhs. 1162*)

59. Trong khi sự vô tri về bất cứ gì ở ngoài hai chân lý siêu thế (diệt, đạo) cũng có thể khởi lên kể như đối tượng (xem đoạn 102), thì ở đây, vô minh ám chỉ sự khuất lấp về phương diện chủ thể, vì khi khởi lên, nó ngăn che chân lý về khổ, ngăn sự thâm nhập tướng và dụng của chân lý ấy, cũng như của tập, diệt, đạo; năm uẩn đã qua gọi là quá khứ, năm uẩn sắp đến là vị lai, cả hai thứ này gọi là quá khứ vị lai. Y duyên tánh và các pháp duyên khởi gọi là Duyên khởi và các pháp duyên khởi (hay duyên sinh)... tất cả thứ ấy đều bị che lấp, không cho thấy những nhiệm vụ cá biệt (dụng) và các đặc tính chân thực của chúng như: "Đây là vô minh, đây là hành.."

60. Hành là sáu thứ hành đã nói vắn tắt ở trên, đoạn 44. Nói chi tiết thì, ba thứ đầu bao gồm 29 tâm sở (hành): 13 phước hành là tám thiện tâm dục giới trong khi bố thí trì giới, v.v.. và năm phước hành thuộc sắc giới, phát sinh do tu thiền; 12 Phi phước hành là 12 tâm sở bất thiện phát sinh khi sát sanh, v.v. và bốn bất động hành gồm bốn thiện tâm tương ưng bốn vô sắc, khởi lên trong khi tu bốn định vô sắc.

61. Về ba thứ hành sau: thân hành là những tạo tác cố ý của thân, ngữ hành là tạo tác cố ý của lời, ý hành là tạo tác cố ý của tâm. Bộ ba này được nói để chỉ rằng, vào lúc nghiệp tích lũy, các phước hành, phi phước hành, v.v.. sanh khởi qua ba cái cửa nghiệp ấy. Đối với tám thiện tâm dục giới và 12 bất thiện, chúng là thân hành khi khởi lên ở cửa thân, và phát sinh, thân biểu (*bodily intimation*). Cũng những hành ấy được gọi là ngữ hành khi khởi lên bằng lời, và phát sinh ngữ biểu. Những hành liên hệ thắng trí không được bao gồm ở đây, vì không làm điều kiện cho dị thục kiết sanh đời sau. Và các hành thuộc trạo cử cũng thế, không được bao gồm vì chúng không được làm duyên cho kiết sanh. Tuy vậy, tất cả những hành này đều có vô minh làm duyên. Tất cả 29 hành đều gọi là ý hành khi khởi lên ở cửa tâm ý, không phát sinh loại biểu nào. Vậy bộ ba này cũng thuộc bộ ba nói trên, và về phương diện ý nghĩa thì ta có thể hiểu vô minh là duyên cho các phước hành, phi phước hành mà thôi.

62. Người ta có thể đặt câu hỏi: Làm sao biết những hành này là do duyên vô minh? Trả lời là, vì chúng có mặt khi vô minh có mặt. Vì, khi sự không biết khổ v.v., chưa được từ bỏ, thì con người xem cái khổ trong vòng tái sinh là vui, và lao vào ba loại hành làm nhân cho khổ ấy. Do không biết nguồn gốc khổ, nó lao vào các hành liên hệ tham ái, mà chính là nhân cho khổ, và nó tưởng tượng chúng là nhân của vui. Và do không biết diệt và đạo, nó nhận lầm sự chấm dứt khổ nằm ở một cõi nào đó, như thế giới Phạm thiên, trong khi đó không thực là Diệt, và nó nhận lầm con đường diệt khổ là ở trong việc tế lễ, ép xác khổ hạnh, cầu được bất tử... trong khi thực tế thì không phải vậy.

63. Lại nữa, sự không từ bỏ vô minh về bốn chân lý lại còn ngăn che không cho con người thấy là khổ nơi loại khổ được gọi là "quả báo của công đức" đầy những nguy hại khởi từ sanh già bệnh chết, bởi thế nó lao vào các hành công đức (phước nghiệp) thuộc thân, khẩu, ý để chuốc lấy cái khổ kia, như người vì khát khao thiên nữ mà nhảy xuống mõm đá. Cũng vậy, vì không thấy quả báo công đức được xem là vui ấy, cuối cùng sẽ đem lại cái khổ lớn do sự xoay vần biến dịch, và do ít thỏa mãn, người kia lao vào các phước hành thuộc loại đã tả, giống như con thiêu thân lao vào đèn, như kẻ tham mật liếm lưỡi dao. Cũng vậy, vì không thấy nguy hiểm trong năm món dục và hậu quả của đam mê, vì bị phiền não thắng lướt, người kia lao vào các hành phi công đức bằng thân, lời, ý như đứa trẻ bốc phân mà chơi, như kẻ muốn chết ăn độc dược. Cũng vậy, vì không biết khổ do hành và khổ do biến dịch tiềm ẩn trong nghiệp dị thục ở vô sắc giới, nhận lầm đó là thường, lạc, người ta lao vào các bất động hành nghĩa là ý hành, hệt như kẻ lạc đường đi vào đô thị của ma quỷ.

64. Bởi vậy, hành chỉ hiện hữu khi có mặt vô minh, hành không hiện hữu khi vô minh không hiện hữu. Như thế ta có thể biết hành có vô minh làm duyên cho chúng. Điều này được Kinh dạy như sau: "Này các tỷ kheo, vì không biết, vì vô minh, vị ấy làm các phước hành, phi phước hành, bất động hành. Khi vô minh của một vị tỷ kheo đã được từ bỏ, minh sanh khởi. Này các tỷ kheo, với sự đoạn hạn của vô minh và sanh khởi của minh, vị ấy không làm ngay cả đến phước hành" (*S. ii,82*)

65. Ở đây người ta có thể bảo: Thì ta hãy đồng ý là vô minh làm duyên cho các hành. Nhưng cần xác định nó làm duyên cho những hành nào, và bằng cách nào. Sau đây sẽ trả lời. Đức Thế tôn đã dạy có 24 duyên như sau:

Hai Mươi Bốn Duyên

66. Một là nhân duyên, hai là sơ duyên duyên, ba là tăng thượng duyên, bốn là vô gián duyên, năm là đẳng vô gian duyên, sáu là câu sanh duyên, bảy là hỗ tương duyên, tám là ý chí duyên, chín là thân ý duyên, mười là tiên sanh duyên, 11- hậu sanh duyên, 12- tập hành duyên, 13- nghiệp duyên, 14- dị thục duyên, 15- thực duyên, 16- căn duyên, 17- thuyền duyên, 18- đạo duyên, 19- tương ưng duyên, 20- Bất tương ưng duyên, 21- Hữu duyên, 22- Phi hữu duyên, 23- Ly khứ duyên, 24- Bất ly khứ duyên (*Ptn1,1*)

67. Nhân duyên là một nhân căn để làm điều kiện. Nghĩa là nó làm điều kiện bằng cách hiện hữu như cái nhân căn bản (như điều kiện "ắt có" trong toán học). Phương pháp giải thích tương tự cùng áp dụng cho những duyên kế tiếp.

Nhân (*heru)* là danh từ chỉ thành phần của một tam đoạn luận: tôn, nhân, dụ. Nhưng trong giáo lý, khi nói "các pháp sanh từ một nhân" thì nhân này là một lý do (*kàrara*), và khi nói "ba thiên căn, ba bất thiện căn" chỉ căn

(nhân) đây chỉ gốc rễ. Chữ nhân trong nhân duyên có nghĩa này.

68. Duyên (*paccaya*): kết quả sinh tử nơi nó, thì gọi nó là một duyên. Khi A cần thiết cho sự có mặt của B, thì ta nói A là duyên cho B. Nhưng về tính chất, thì duyên có đặc tính giúp đỡ, yếu tố nào giúp cho sự sanh khởi một yếu tố khác, thì yếu tố giúp đỡ ấy gọi là duyên.

Do vậy, vì nó là một nhân với ý nghĩa gốc rễ, và là một duyên với ý nghĩa trợ giúp, nói gọn, một yếu tố trợ giúp bằng cách làm gốc rễ, nên gọi nó là nhân duyên (điều kiện gốc)

69. Một vài bậc thầy muốn giải thích rằng, nhân duyên là cái tạo nên tính chất thiện, v.v. nơi cái gì thiện, v.v.. như hột lúa đối với cây lúa, màu ngọc đối với viên ngọc. Nhưng nếu vậy, thì nhân duyên không áp dụng cho vật chất vì không có gì là thiện hay bất thiện nơi vật chất. Thế mà vật chất vẫn có nhân duyên, như đã được nói: "Nhân duyên là điều kiện gốc cho các pháp cần điều kiện gốc, và cho các loại vật chất cần điều kiện gốc". Lại nữa, tính bất định của các tâm vô nhân được lập không cần nhân duyên. Còn tính thiện, v.v. của các tâm hữu nhân thì liên kết với như lý tác ý v.v. chứ không phải với nhân duyên tương ưng là tự tính, thì tính vô tham ở trong các pháp tương ưng với vô tham phải hoặc thiện hoặc bất định mà thôi. Nhưng vì nó tham có thể là cả hai, nên luận này không vững lắm.

70. Nhưng nếu hiểu danh từ "gốc" trong "điều kiện gốc" là bền vững (chứ không phải thiện bất thiện gì ráo) thì không có mâu thuẫn. Cái gì có một điều kiện gốc thì chắc chắn, bền vững như cây có gốc, còn cái gì không có nhân duyên hay điều kiện gốc, như rêu với rễ không bằng hạt mè, thì không bền. Do vậy, cái gì trợ giúp mà tạo nên sự vững chải như cái gốc, được xem là nhân duyên

71. Một pháp trợ giúp bằng cách làm đối tượng, gọi là điều kiện sở duyên. Không có pháp nào không là điều kiện sở duyên, vì Kinh dạy: "Sắc xứ là duyên kể như duyên sở duyên cho nhãn thức giới", và kết luận: "Khi bất cứ pháp nào, tâm và tâm sở, khởi lên tùy thuộc một pháp nào khác, thì pháp sau này là duyên sở duyên cho pháp trước" (Pin I.1). Cũng như người yếu đứng vững nhờ cây gậy, các pháp tâm và tâm sở khởi lên nhờ sự có mặt của sắc pháp, v.v. làm đối tượng. Vậy, tất cả các pháp đối tượng của tâm và tâm sở đều là duyên sở duyên.

72. Một pháp trợ lực với nghĩa trỗi bật, gọi là duyên tăng thượng. Có hai loại là câu sanh tăng thượng và sở duyên tăng thượng. Do đoạn: "Tăng thượng tinh tấn là một duyên, kể như duyên tăng thượng cho các pháp tương ưng với tinh tấn và cho các loại sắc sinh từ đấy", chính bốn pháp dục, nhất tâm, tinh tấn và trạch pháp là duyên tăng thượng, nhưng không câu sanh, vì khi tâm sanh khởi mà dục là tiền đạo thì chính dục chứ không phải các pháp kia là tăng thượng. Nhất tâm, tinh tấn và trạch pháp cũng thế. Nhưng pháp nào, nhờ đặt tầm quan trọng nơi nó mà các vô sắc pháp sanh khởi, thì gọi là sở duyên tăng thượng cho chúng.

73. Một pháp trợ lực bằng cách ở gần kề, gọi là duyên vô gián. Một pháp trợ lực bằng cách tiếp nối là duyên đẳng vô gián. Giải thích về hai duyên này rất dài dòng, có thể tóm tắt như sau. Thứ tự thông thường của thức khởi đầu là ý giới tiếp cận sau nhãn thức, ý thức giới tiếp sau ý giới. Ý giới chỉ được thành lập nhờ một duyên đi trước nó mà thôi, không có cách nào khác. Do vậy, một pháp nào có thể làm sanh khởi một loại thức tương ứng gần kề sau nó, thì gọi là duyên vô gián. Bởi vậy, Luận nói: "Vô gián duyên: nhãn thức và các pháp tương ưng là duyên, kể như duyên vô gián, cho ý giới và các pháp tương ưng" (*Ptn1, 2*)

74. Duyên đẳng vô gián cũng như vô gián, chỉ khác trên danh tự.

75. Một vài bậc thầy (trưởng lão *Revata*) cho tầng vô gián ám chỉ sự tiếp cận về quả báo, còn đẳng vô gián chỉ sự tiếp cận về thời gian. Nhưng điều này tương phản với những lời như: "Thiện tâm thuộc phi tưởng phi phi tưởng xứ nơi người vừa xuất khỏi định Diệt thọ tưởng, là một duyên, kể như duyên đẳng vô gián cho tâm đắc quả" (*Ptn1, 60*)

76. Về điểm này, có người nói: "Khả năng phát sinh quả báo của các pháp không bị giảm thiểu, nhưng ảnh hưởng của thiên tập làm cho các pháp không thể khởi lên tiếp nhau". Nhưng điều này chỉ lập rằng không có sự tiếp cận về thời gian, và chúng ta cũng nói tương tự. Nhưng vì không có tiếp cận về thời gian, nên tình trạng đẳng vô gián không thể xảy ra (theo họ), vì họ tin tưởng rằng duyên đẳng vô gián cần có sự tiếp cận về thời gian. Thay vì chấp nhận một giải thích sai lạc như thế, ta nên xem sự khác biệt chỉ là về từ chứ không về ý nghĩa. Tại sao? Do không có khoảng cách về chúng, nên nói là vô gián, chúng không có một khe hở nào ở giữ vì ngay cả sự phân biệt về hiện hữu đồng thời cũng không, nên chúng là đẳng vô gián.

[Chú thích: Vô gián duyên là khả năng làm sinh khởi tiếp ngay sau đó, vì không có khe hở giữa sự diệt của cái trước và sự sanh ra của cái sau. Đẳng vô gián là khả năng làm sinh khởi do tiến gần một pháp lại chính nó, hoàn toàn không có khe hở để có thể nói cái này ở dưới, trên, hay xung quanh cái kia. Vì không có sự đồng thời hiện hữu như trong trường hợp các thành phần của các uẩn, vì không có sự đồng vị trí của duyên và cái do duyên sinh, nên gọi là đẳng vô gián. và nói chung, do sự vô tư của các pháp, khi một pháp này vừa đứt, hay vừa hiện theo một sắc thái nào đó thì những pháp khác cũng có ngay sắc thái đặc biệt ấy, và sắc thái này của pháp trước gọi là "khả năng làm sinh khởi"].

77. Một pháp nào, trong khi sinh khởi, giúp cho một pháp khác bằng cách làm cho nó cùng khởi lên với mình, thì pháp ấy gọi là duyên câu sanh, như ngọn đèn đối với sự chiếu sáng (vừa bật đèn là có sáng). Với các uẩn vô sắc, duyên này có sáu, như nói: "Bốn uẩn vô sắc là duyên câu sanh cho lẫn nhau. Bốn đại chủng cũng thế. Vào lúc nhập thai, danh và sắc là duyên câu sanh cho nhau. Các tâm, tâm sở là duyên câu sanh cho các loại sắc do tâm sanh. Tứ đại là duyên câu sanh cho sắc do tứ đại tạo. Sắc có khi (vào lúc kiết sanh) là duyên câu sanh, có khi (khi đang sống) không là duyên câu sanh cho vô sắc pháp". (*Ptn1, 3*). Đây chỉ nói đến tâm cơ.

78. Một pháp trợ giúp bằng cách cùng khởi dậy và củng cố cho nhau, gọi là duyên hỗ tương, như ba cây chống của một cái giá ba chân giúp nhau đứng vững. Với các uẩn vô sắc, duyên hỗ tương này có ba: "Bốn uẩn vô sắc là duyên hỗ tương cho nhau, bốn đại chủng là duyên hỗ tương cho nhau; lúc nhập thai, danh và sắc là duyên hỗ tương cho nhau". (*Ptn1, 3*)

79. Một pháp trợ giúp bằng cách làm nền tảng và nâng đỡ gọi là duyên ý chỉ, như đất đối với cây, giá vẽ đối với bức tranh v.v. Nó cần được hiểu theo cách đã nói về câu sanh duyên: "Bốn uẩn vô sắc là duyên y chỉ cho nhau... " Trừ trường hợp cuối (xem 77) là: "Nhãn xứ là duyên y chỉ cho nhãn thức giới và các pháp tương ưng, như tỉ thiệt thân xứ là duyên y chỉ cho... thân thức giới và các pháp tương ưng. Sắc nhờ đó ý giới và ý thức giới khởi lên, thì gọi là duyên y chỉ cho ý giới, ý thức giới và các pháp tương ưng.

80. Một pháp trợ giúp bằng cách làm một lý do rất mạnh cho pháp kia sanh khởi, thì gọi là duyên thân y cho pháp kia. Có ba thứ là sở duyên thân y, vô gián thân y và tự nhiên thân y.

81. Sở duyên thân y không khác sở duyên tăng thượng, như khi nói: "Sau khi bố thí, trì giới, một người xem điều đó là rất quan trọng, ôn lại việc làm ấy. Vị ấy xem trọng và quan sát các điều thiện đã làm từ trước. Sau khi xuất thiền, thiền giả xem thiền là quan trọng và quán sát thiền. Những bậc hữu học xem chuyển tánh là quan trọng, quán sát chuyển tánh; xem thanh tịnh là quan trọng và quán sát thanh tịnh; sau khi ra khỏi đạo lộ, xem đạo lộ quan trọng và quán sát nó".

[Chú thích: Chuyển tánh là tâm đi trước đạo tâm, áp dụng cho dự lưu. Thanh tịnh là đạt đến một đạo lộ cao hơn, áp dụng cho Nhất lai, Bất hoàn].

Đối tượng mà, khi đặt tầm quan trọng cho nó, các tâm, tâm sở sanh khởi, thì phải là một đối tượng rất mạnh giữa các đối tượng khác. Bởi thế, sự khác biệt giữa sở duyên tăng thượng và sở duyên thân y là, cái trước là một pháp được gán tầm quan trọng, còn cái sau ám chỉ một lý do mạnh.

82. Vô gián thân y cũng như vô gián duyên, như được nói: "Các uẩn thiện đi trước là thân y duyên cho các uẩn theo sau" (*Ptn1,165*). Nhưng sự trình bày ở đây có khác: "Nhãn thức giới và các pháp tương ưng là duyên vô gián cho ý giới và các pháp tương ưng", mặc dù ý nghĩa chỉ là một. Tuy vậy, vô gián có thể hiểu là khả năng làm sanh khởi một tâm tương ưng kế tiếp, còn thân y là tính cách mạnh mẽ của tâm trước trong việc làm sanh khởi tâm sau.

83. Vì trong khi ở trường hợp nhân duyên và các duyên khác, tâm có thể khởi không cần những duyên này, thì ở đây không thể có sự khởi tâm nếu không có một duyên vô gián đi trước, bởi thế đấy là một duyên rất mạnh. Vậy, sự khác biệt có thể hiểu như sau. Duyên vô gián làm khởi lên một tâm tương ưng tiếp nó, còn duyên vô gián thân y là một lý do mạnh.

84. Về tự nhiên thân y, là điều kiện vừa là thân y, vừa tự nhiên. Tín, giới, phát sinh nơi một người, hay khí hậu, thực phẩm quen thuộc cho một người, gọi là tự nhiên. Hoặc, tự nhiên thân y có nghĩa là do tự nhiên làm thân y; nó không lẫn với sở duyên và vô gián. Có nhiều thứ, như sau: "Tự nhiên thân y: Với tín làm duyên thân y, một người bố thí, trì giới, tuân giữ tám trai giới, phát sinh thiên, tuệ, đạo, thắng trí, thiên chúng. Với giới... đa văn... thí... tuệ làm thân y duyên, một người phát sinh các thiện pháp nói trên, thì tín, giới, thí, văn, tuệ ấy gọi là duyên thân y cho sự khởi lên liên tục của tín giới thí văn tuệ". (*Ptn1, 165*). Năm pháp này gọi là thân y tự nhiên, vì chúng vừa tự nhiên vừa là thân y với nghĩa một lý do mạnh.

85. Một pháp trợ giúp bằng cách hiện hữu, khởi lên trước, gọi là duyên tiền sanh. Có 11 thứ, gồm năm căn năm trần và tâm cơ, như được nói: "Nhãn căn là duyên tiên sanh cho nhãn thức giới và các pháp tương ưng. Cũng vậy với nhĩ, tỉ thiệt thân căn và sắc xứ, thanh hương vị xúc xứ. Năm thứ sau này là duyên tiền sanh cho ý giới. Thân vật lý là căn cứ cho ý giới và ý thức giới sanh, là duyên tiền sanh cho ý giới và các pháp tương ưng. Còn với ý thức giới và các pháp tương ưng, thì có khi (trong đời sống) sắc thân là duyên tiền sanh, có khi (như trong giai đoạn kiết sanh) không.

86. Một vô sắc pháp nào, trong khi hiện hữu, hỗ trợ cho các pháp tiên sanh bằng cách củng cố chúng, thì gọi là duyên hậu sanh, như nước mưa của những năm kế giúp cho cây cỏ mọc trước đó tươi nhuận (ví dụ này theo Thắng pháp tập yếu). Do đó nói: "Tâm và tâm sở sanh sau, là duyên hậu sanh cho cái thân tiền sanh".

87. Một pháp trợ giúp bằng cách làm cho các pháp kế nó (vô gián) có hiệu lực do lặp đi lặp lại, gọi là duyên tập hành, như sự lặp lại nhiều lần một đoạn sách. Có ba loại: tốc hành tâm thiện, bất thiện và duy tác, như được

nói: "Các thiện pháp đi trước là duyên tập hành cho các thiện pháp đi sau. Cũng vậy, với tất thiện và duy tác". (*Ptn1, 5*).

88. Một pháp trợ giúp bằng một hành động can thiệp của tâm, gọi là nghiệp duyên (*karma condition*). Có hai: một là thiện bất thiện nghiệp tác động từ một thời gian khác, hai là tất cả các nghiệp câu sanh, như được nói: "Thiện và bất thiện nghiệp là nghiệp duyên cho các uẩn dị thục và cho các loại sắc do nghiệp sanh. Các hành câu sanh là điều kiện thuộc loại nghiệp duyên cho các pháp tương ưng và cho các loại sắc sanh từ đó" (*Ptn1 ,5*).

89. Một pháp dị thục nào, bằng sự an tịnh không cần nỗ lực của nó, trợ lực cho sự an tịnh vô công dụng trong những pháp khác, gọi là duyên dị thục. *(Thắng Pháp Tập Yếu lấy ví dụ gió mát làm dịu lòng một người ngồi dưới gốc cây. Xem TPTY trang 76 tập 2*). Trong quá trình một đời người, dị thục là một duyên cho các pháp do nó sanh, còn vào giai đoạn kiết sanh, nó là duyên cho các sắc do nghiệp sanh. Ở cả hai trường hợp, dị thục là duyên cho các pháp tương ưng, như được nói: "Một uẩn dị thục bất định là duyên dị thục cho ba uẩn kia, và cho các sắc pháp do tâm sanh. Vào giai đoạn kiết sanh, một dị thục uẩn bất định là di thục duyên cho ba uẩn... Ba uẩn là dị thục duyên cho một uẩn... Hai uẩn là dị thục duyên cho hai uẩn và cho các sắc nghiệp sanh. Cả bốn tâm uẩn là duyên dị thục cho thân căn". (*Ptn1, 173*).

90. Bốn loại thức ăn giúp cho các sắc, vô sắc pháp bằng cách củng cố chúng, gọi là thực duyên, như đuợc nói: "Đoàn thực là thực duyên cho thân xác. Vô sắc thực là thực duyên cho các pháp tương ưng và các sắc từ đấy sanh" (*Ptn1, 5*). Nhưng trong phần Câu hỏi lại nói: "Vào giai đoạn kiết sanh, thực tố bất định dị thục là thực duyên cho các uẩn tương ưng và cho các loại sắc do nghiệp sanh". (*Ptn1, 174*)

91. Để ra ngoài nam và nữ căn, hai mươi căn còn lại (xem Chương XVI, 1) trợ giúp theo nghĩa tăng thượng, gọi là căn duyên. Ở đây, mắt tai mũi lưỡi thân là duyên cho các pháp vô sắc mà thôi, những căn còn lại là duyên cho cả sắc, vô sắc pháp: "Nhãn căn là căn duyên cho nhãn thức giới và các pháp tương ưng. Nhĩ tỉ thiệt thân căn là căn duyên cho nhĩ tỉ thiệt thân thức giới và các pháp tương ưng. Sắc mạng căn là căn duyên cho các loại sắc do nghiệp sanh. Các vô sắc căn là căn duyên cho các pháp tương ưng và các loại sắc sanh từ đấy" (*Ptn1, 5-6*). Nhưng trong đoạn Câu hỏi lại nói: "Vào lúc kiết sanh, các căn bất định dị thục là căn duyên cho các uẩn tương ưng, và cho các sắc do nghiệp sanh".

92. Tất cả bảy thiền chi xếp loại theo thiện, v.v. (Bảy thiền chi là: Tâm, tứ, hỉ, lạc, ưu, xả, nhất tâm), những thiền chi nào giúp đỡ theo nghĩa tạo nên một thiện pháp, thì gọi là thiền duyên: "Các thiền chi là thiền duyên cho các pháp tương ưng với thiền và cho các sắc pháp câu sanh" (*Ptn1, 6*). Nhưng ở đoạn Câu hỏi lại nói: "Vào lúc kiết sanh, các thiền chi bất định dị thục là thiền duyên cho các uẩn tương ưng và cho các loại sắc do nghiệp sanh". (*Ptn1, 175*)

93. Mười hai đạo chi xếp theo thiện, v.v. trợ giúp theo nghĩa làm một lối thoát ra từ một cái gì, gọi là đạo duyên: "Các đạo chi là điều kiện thuộc loại đạo duyên cho các pháp tương ưng và các sắc sinh từ đấy". Trong Câu hỏi lại nói: "Vào lúc kiết sanh, các đạo chi bất định dị thục là đạo duyên cho các uẩn tương ưng và các sắc do nghiệp sanh" (*Ptn1, 176*)

Nhưng hai duyên này, thiền và đạo duyên, cần hiểu là không áp dụng cho các tâm vô nhân là: ý giới, ý thức giới câu hữu hỉ, ý thức giới câu hữu xả, và năm thức đầu câu hữu lạc. (Tám tâm này thuộc thiện dị thục vô nhân); năm thân thức tương ưng khổ, ý giới, ý thức giới, (bảy tâm này thuộc bất thiện dị thục vô nhân); ý giới (ngũ môn hướng), ý thức giới câu hữu xả (xác định tâm), ý thức giới câu hữu hỉ (tốc hành tâm) ba tâm cuối này là vô nhân duy tác.

94. Các vô sắc pháp nào trợ giúp bằng cách có cùng một căn, trần, khởi, diệt thì gọi là duyên tương ưng: "Bốn vô sắc uẩn là tương ưng duyên cho nhau" (*Ptn1, 6*)

95. Sắc nào giúp cho các vô sắc pháp và vô sắc pháp nào giúp cho sắc pháp, bằng cách không có cùng căn trần khởi diệt, thì gợi là bất tương ưng duyên. Có ba loại: câu sanh, hậu sanh và tiền sanh, như được nói: "Các thiện uẩn câu sanh là duyên bất tương ưng cho các loại sắc tâm sanh. Các tâm uẩn thiện, hậu sanh là duyên bất tương ưng cho cái thân tiền sanh". Nhưng trong phân tích vềcâu sanh có nói: " Vào lúc kiết sanh, các uẩn dị thục bất định là duyên bất tương ưng cho sắc pháp có nghiệp sanh. Các tâm uẩn là bất tương ưng duyên cho thân căn và thân căn là bất tương ưng duyên cho các tâm uẩn". Nhưng tiền sanh duyên cần được hiểu là nhãn căn, nhĩ tỉ thiệt thân căn, như luận nói: "Nhãn xứ tiền sanh là một duyên bất tương ưng cho nhãn thức... Thân xứ là duyên bất tương ưng cho thân thức. Sắc căn là duyên bất tương ưng cho các uẩn bất định dị thục và duy tác... Sắc căn là duyên bất tương ưng cho các uẩn thiện... bất thiện" (*Ptn1, 176-7*)

96. Một pháp nào, bằng sự hiện hữu với đặc tính trú, giúp đỡ củng cố một pháp tương tự, thì gọi là hữu duyên cho pháp ấy. Có bảy trường hợp hữu duyên được kể như sau: "Bốn uẩn vô sắc là hữu duyên cho nhau. Bốn đại chủng là hữu duyên cho nhau. Vào lúc nhập hai, danh sắc là hữu duyên cho nhau. Các tâm và tâm sở là hữu duyên cho những sắc tâm sanh. Bốn đại chủng là hữu duyên cho sở tạo sắc. Nhãn xứ là hữu duyên cho nhãn thức giới và

các pháp tương ưng. Nhỉ tỉ thiệt thân, sắc thanh hương vị xúc cũng vậy. Năm thứ sau là hữu duyên cho ý giới và tương ưng. Sắc thân làm chỗ nương cho ý giới và ý thức sanh khởi, là hữu duyên cho ý giới, ý thức giới và tương ưng" (*Ptn1, 6*).

97. Trong đoạn Câu hỏi, sau khi đưa ra các duyên câu sanh, tiền sanh, hậu sanh, thực và căn, về câu sanh, Luận nói: "Một uẩn là hữu duyên cho ba uẩn và cho các sắc sanh từ đấy" (*Ptn1, 178*). Dưới mục tiền sanh, mô tả nhãn tiền sanh, v.v. Dưới mục hậu sanh, kể các tâm và tâm sở như duyên hậu sanh cho thân xác. Dưới mục thực duyên và căn duyên thì:"Đoàn thực là một điều kiện gọi là hữu duyên cho thân xác, và sắc - mạng - căn là hữu duyên cho sắc nghiệp sanh" (*Ptn1,178*).

98. Những vô sắc pháp nào, bằng cách chấm dứt trước đã trợ giúp cho vô số các vô sắc pháp khởi lên ngay sau đó, thì gọi là duyên phi hữu cho các pháp sau, như được nói: "Các tâm và tâm sở vừa chấm dứt trước, là phi hữu duyên cho những tâm và tâm sở hiện tại".

99. Cũng chính những tâm pháp ấy, do chúng trợ giúp bằng cách biến mất, được gọi là ly khứ duyên (*disappearance condition)*, như được nói: "Những tâm và tâm sở đã biến mất ngay trước, là ly khứ duyên cho tâm và tâm sở hiện tại".

100. Những pháp làm hữu duyên, chính vì chúng trợ giúp bằng cách không biến mất, nên cũng gọi là duyên bất ly khứ (*non-disappearance condition*). Hoặc, chỉ để cho văn vẻ, đáp ứng nhu cầu ưa văn vẻ của những người đáng giáo hóa, như sau khi nói vô nhân, lại nói thêm bất tương ưng nhân.

***

Thế Nào Là Vô Minh Duyên Hành?

101. Về 24 duyên đã kể, thì vô minh là duyên cho phước hành theo hai cách, cho phi phước hành theo nhiều cách, và cho bất động hành theo một cách.

102. Vô minh là điều kiện cho phước hành theo hai kiểu: kể như duyên sở duyên và như duyên y chỉ. Vào lúc hiểu được, nhờ quán tuệ, rằng vô minh đưa đến tàn hại và đọa lạc, thì vô minh là duyên sở duyên cho phước hành thuộc cõi dục, cũng vậy, vào lúc biết được một tâm rối loạn, v.v. nhờ thắng trí, thì vô minh là duyên sở duyên cho phước hành thuộc sắc giới. Nhưng vô minh là điều kiện thân y ở cả hai trường hợp, nghĩa là cho các hành thuộc dục giới, khi một người vì muốn vượt qua vô minh mà làm những phước nghiệp như bố thí, v.v. và cho các hành thuộc sắc giới, nơi người vì mục đích tương tự mà tu thiền định sắc giới. Cũng thế, khi một người vì khao khát khoái lạc cõi dục cõi sắc mà làm các công đức trên, vì bị vô minh làm mờ mắt.

103. Với phi phước hành, thì vô minh là duyên theo nhiều cách. Đó là, nó làm điều kiện sở duyên vào lúc sanh tâm tham, v.v. làm sở duyên tăng thượng và sở duyên thân y và lúc đặt tầm quan trọng cho vô minh và thưởng thức nó; làm thân y duyên nơi người vì vô minh làm mờ ám, không ý thức mối nguy, mà sát sanh hại mạng, v.v. là vô gián duyên, đẳng vô gián, vô gián thân y, tập hành duyên, phi hữu và ly khứ duyên cho tốc hành tâm thứ hai và những tốc hành tâm kế tiếp, làm nhân duyên, câu sanh, hỗ tương y chỉ, tương ưng hữu duyên và bất ly khứ nơi người làm việc bất thiện.

104. Đối với các hành bất động, thì vô minh chỉ làm điều kiện theo một cách, là thân y mà thôi. Và vô minh làm duyên thân y cho bất động hành cần được hiểu như đã nói ở đoạn 102, đối với phước hành.

105. Ở đây, có thể có câu hỏi: Nhưng sao lại thế? Có phải vô minh là duyên duy nhất cho hành, hay có nhiều duyên khác? Lập trường ở đây là thế nào? Nếu vô minh là thân duy nhất, thì sẽ đưa đến sự xác nhận có một thân duy nhất. Còn nếu có nhiều duyên khác, thì nói "vô minh duyên hành" là sai. Trả lời: Không từ một nhân mà sinh một hay nhiều quả, cũng không phải một quả từ nhiều nhân. Nhưng thật ích lợi nếu lấy một nhân một quả làm đại biểu.

106. Không phải rằng có một hay nhiều quả, từ một cái nhân duy nhất, cũng không phải có một quả duy nhất từ nhiều nhân, mà phải nói rằng có nhiều quả từ nhiều nhân. Nghĩa là, từ một cái nhân đa dạng, như thời tiết, đất đai, hạt giống và độ ẩm, ta thấy có một cái quả đa dạng sinh ra, đó là mầm có thể thấy và mùi, vị, v.v. Nhưng chỉ đưa ra đại diện một nhân một quả là "Vô minh duyên hành", "hành duyên thức"... vì điều này có một ý nghĩa, một công dụng.

107. Đức Thế tôn dùng một nhân một quả làm đại biểu, khi điều này thích hợp cho việc giáo hóa, và thuận theo căn tánh người nghe. Có khi ngài làm vậy vì đó là yếu tố căn để, có khi vì đó là yếu tố rõ nhất, và có khi lại vì đó là yếu tố không chung cho tất cả.

Trong đoạn "xúc duyên thọ", ngài nói một nhân một quả vì đó là yếu tố căn để. Xúc là nhân căn để của thọ, vì các loại cảm thọ được định nghĩa theo loại xúc, như thọ do nhãn xúc sanh, v.v.. và thọ là cái quả chính yếu của xúc, vì xúc được định rõ tùy theo loại cảm thọ mà nó làm phát sinh. Ngài nói một nhân duy nhất trong câu "đàm bệnh" (bệnh do đàm thạnh) vì đó là nhân rõ nhất, không phải nghiệp hay gì khác, được nói về sau, trong cùng một bản kinh. Ngài nói một nhân duy nhất trong câu: "Này các tỷ kheo, phàm có những pháp gì bất thiện, pháp ấy đều

bắt nguồn từ sự phi như lý tác ý". (*S. v, 91*), vì nhân ấy không chung cho tất cả: sự phi như lý tác ý các pháp bất thiện là không chung cho tất cả, kiểu như căn và trần là chung cho tất cả.

108. Do vậy, mặc dù các nhân khác của hành, như căn, trần và các pháp cu sanh là thực hữu, song vô minh vẫn được xem như cái nhân đại biểu cho các nhân sinh ra hành, vì trước hết nó là yếu tố căn để, cái nhân của mọi nhân khác (của hành) như tham, v.v. như được nói: "Tham tăng trưởng nơi một ngư?i sống thấy vị ngọt nơi các pháp" (*S. ii, 84*) và: "Với sự sanh của vô minh, có sự sanh của lậu hoặc". Lại nữa, đó là cái nhân rõ nhất: "Này các tỷ kheo, vì không biết, vì vô minh nó làm các phước hành". Và sau cùng, vì nhân ấy không chung cho tất cả. Bởi vậy, sự dùng một nhân làm đại biểu và một quả đại biểu, cần được hiểu theo lối giải thích này ở mỗi trường hợp.

109. Ở đây, có thể nạn vấn: "Vô minh thật đáng trách và hoàn toàn bất khả ý, nhưng sao nó lại có thể là duyên cho các phước hành và bất động hành? Mía ngọt không mọc từ giống đắng. Trả lời: Sao lại không? Trong thế gian, cũng công nhận rằng những duyên sanh ra một pháp nào đó có thể trái ngược với pháp ấy, hoặc không trái ngược, có thể giống hoặc không giống pháp ấy. Vì pháp ấy không thành dị thục quả.

110. Một điều được thế gian công nhận là, khi các pháp đã có một duyên (điều kiện), thì duyên ấy có thể trái ngược hoặc không trái ngược với pháp ấy về mặt hiện hữu, tự tính, nhiệm vụ, v.v. Một tâm đi trước có thể là một duyên đối lập về phương diện hiện hữu, v.v. với tâm đến sau. Nghiệp là một duyên trái ngược về mặt tự tính, v.v. với sắc. Sữa là một duyên cho bơ, v.v. không giống nó. Ánh sáng là duyên cho nhãn thức nhưng trái ngược về nhiệm vụ, v.v. với nhãn thức. Nước đường là duyên cho các thứ rượu. Đấy là những thí dụ về duyên trái ngược với cái đến sau. Nhưng mắt và sắc là duyên sinh ra nhãn thức thì không trái ngược với nhãn thức về phương diện hiện hữu. Tốc hành tâm thứ nhất và những tốc hành kế tiếp là duyên cho những tốc hành tâm sau nữa, duyên này không trái ngược về phương diện tự tính, nhiệm vụ.

Duyên cũng có thể giống hoặc không giống với quả do duyên sinh. Sắc pháp, ví dụ thời tiết và thực phẩm, là duyên cho sắc pháp, như hạt lúa là duyên cho cây lúa: đấy là trường hợp giống nhau. Sắc cũng có thể là duyên cho vô sắc, và vô sắc duyên cho sắc: đấy là khác nhau, như lông bò lông cừu là duyên cho cỏ dabba mọc. Những pháp nào do các pháp khác (giống hoặc không giống, trái ngược hoặc không trái ngược) làm duyên, thì không phải là quả của các pháp ấy.

111. Bởi vậy, mặc dù vô minh có quả hoàn toàn không khả ý, và tự tính nó thật đáng trách, song vẫn là duyên cho các phước hành, phi phước hành, bất động hành duyên này trái hoặc không trái, giống hay khác nó, tùy trường hợp, về phương diện tự tính, hiện hữu, nhiệm vụ. Do vậy, "Vì không biết, vì vô minh về khổ, tập, v.v. chưa được từ bỏ, vì không biết quá khứ vị lai, con người tin rằng vòng tái sinh là vui nên nó dấu mình vào ba loại hành làm nhân cho khổ". (đoạn 62).

112. Lại còn có lối giải thích sau:

Khi một người vô minh về sự chết,
tái sinh và vòng sinh tử.
không biết đặc tính các pháp được tạo,
tức các pháp duyên sinh.
Và trong vô minh nó làm các hành thuộc ba loại
Thì khi đó, chính vô minh là duyên cho mỗi loại hành.

113. Nhưng thế nào, do mờ mịt về những điều nói trên, con người tạo tác ba loại hành? Trước hết, khi nó mờ mịt về sự chết, thì thay vì hiểu "chết là sự tan rã của năm uẩn", nó lại tưởng tượng có một linh hồn bất tử di chuyển sang một cái xác khác, v.v.

114. Khi mờ mịt về tái sinh, thì thay vì hiểu "sanh là sự biểu hiện của năm uẩn", con người lại tưởng tượng có một linh hồn trường cửu di chuyển từ thế giới này sang thế giới khác, và từ thế giới khác đến thế giới này.

116. Khi mờ mịt về những đặc tính của hành, thì thay vì hiểu những đặc tính riêng và chung (biệt tướng, tổng tướng), nó lại tưởng tượng hành là ngã, thuộc về ngã; là thường, lạc và tịnh.

117. Khi mờ mịt về các pháp duyên sinh, thì thay vì xem sự sinh khởi của hành là do vô minh, nó tưởng tượng có một cái ngã chủ tế của biết hoặc không biết, hành động và làm phát sinh hành động, cái ngã ấy xuất hiện vào lúc kiết sanh; và tưởng tượng rằng cực vi, đại ngã... thành hình trong những giai đoạn khác nhau của thai bào, đem lại cho nó các căn, và khi bào thai đầy đủ các căn thì nó chạm xúc, cảm thọ, khát ái, chấp thủ, nỗ lực và tái sinh trong đời kế tiếp, hoặc tưởng tượng rằng, tất cả chúng sinh đều do định mệnh, ngẫu nhiên, hoặc tự nhiên sanh. (*D. i,53*) Nó tưởng tượng như vậy, do vô minh làm mù lòa.

118. Như người mù đi khắp mặt đất, khí gặp chánh đạo, khi gặp tà đạo, khi lên đồi khi xuống hố, khi gặp đất bằng, khi gặp chỗ lồi lõm, con người cũng thế lúc thì làm các phước nghiệp, lúc thì làm phi phước nghiệp, lúc thì làm bất động nghiệp. Do đó:

119.

Như người mù sờ soạng
Không được hướng đạo giúp
Nó chọn đường khi đúng
Nhưng cũng có khi l`ầm.
Kẻ ngu không ai dạy
ở trong vòng sinh tử
ba h`ồi làm nghiệp phước
ba h`ồi làm nghiệp tội
cũng giống hệt anh mù.
Nhưng khi nó biết Pháp
thâm nhập bốn diệu đế
cuối cùng hết vô minh
nó đi được an ổn.

Trên đây là giải thích chi tiết câu "vô minh duyên hành".

Thức - 32 Dị Thục Thức Thuộc Thế Gian

120. Trong mệnh đ`ề "hành duyên thức", thức này có sáu, là nhãn thức, nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý thức . Ở đây, nhãn thức có hai, là thiện dị thục và bất thiện dị thục. Nhĩ tỉ thiệt thân thức cũng vậy. Nhưng ý thức có 22, là:

- hai ý giới dị thục thiện, bất thiện;
- ba ý thức giới vô nhân (câu hữu hỉ, câu hữu xả, và bất thiện);
- tám dị thục hữu nhân (xếp theo câu hữu hỉ hay xả, tương ưng hay không tương ưng trí, và c`ần hay không c`ần nhắc bảo);
- năm tâm sắc giới;
- bốn tâm vô sắc.

Vậy, tất cả 32 tâm dị thục thế gian đ`ều g`ồm trong sáu thức này. Các loại tâm siêu thế thì không thuộc vòng sinh tử, nên không bao g`ồm.

121. Có thể nêu câu hỏi: Làm sao biết được các thức này thực sự có hành làm duyên?

Trả lời: Vì không có nghiệp dị thục nếu không có nghiệp tích lũy. Thức này là nghiệp dị thục, và nghiệp dị thục không sinh khởi khi không có nghiệp tích lũy. Nếu nó cứ khởi (dù không có nghiệp tích lũy) thì khi ấy tất cả dị thục thức sẽ khởi lên trong tất cả loại hữu, nhưng thực tế không vậy. Do vậy, biết thức này có hành làm duyên.

122. Nhưng thức nào có hành nào làm duyên?

Trước hết, 16 tâm sau đây sanh khởi do phước hành dục giới làm duyên, đó là: năm thiện dị thục là nhãn thức, nhĩ tỉ thiệt thân thức, một loại ý giới và hai loại ý thức giới (câu hữu hỉ và xả), tám tâm dục giới dị thục; như được nói: "Do thiện nghiệp dục giới đã làm, đã được tích lũy, mà sanh khởi dị thục nhãn thức, nhĩ tỉ thiệt thân thức, dị thục ý giới, ý thức giới cây hữu hỉ, ý thức giới câu hữu xả, và tám loại:

- câu hữu hỉ, tương ưng trí, c`ần nhắc bảo,
- câu hữu hỉ, tương ưng trí, không c`ần nhắc,
- câu hữu hỉ, không tương ưng trí, c`ần nhắc bảo
- câu hữu hỉ, không tương ưng trí, không c`ần nhắc
- câu hữu xả, tương ưng trí, c`ần nhắc bảo
- câu hữu xả, tương ưng trí, không c`ần nhắc,
- câu hữu xả, không tương ưng trí, c`ần nhắc bảo,
- câu hữu xả, không tương ưng trí, không c`ần nhắc. (*Dhs.498*)

123. Có năm loại sắc giới dị thục tâm do duyên phước hành thuộc sắc giới, như được nói: "Do thiện nghiệp sắc giới đã được làm, được tích lũy, bằng cách tụ tập thi`ền định ly dục, ly bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú dị thục sơ thi`ền cho đến ngũ thi`ền".

Trên đây là 21 tâm do duyên phước hành.

124. Bảy tâm do duyên phi phước hành là: năm bất thiện dị thục nhãn thức cho đến nhân thức, một ý giới và một ý thức giới, như được nói: "Do bất thiện nghiệp đã được làm, đã được tích lũy, mà dị thục nhãn thức cho đến thân thức sanh khởi, dị thục ý giới và dị thục ý thức giới sanh khởi" (*Dhs.564*)

125. Có bốn tâm dị thục vô sắc có đi`ều kiện (duyên) là bất động hành: "Do thiện nghiệp vô sắc đã được làm, được tích lũy, bằng cách tu thi`ền vô sắc, với sự từ bỏ thân lạc khổ... vị ấy chúng trú dị thục tứ thi`ền, thi`ền này với sự hoàn toàn vượt qua sắc tưởng... câu hữu Không vô biên xứ... Thức vô biên... vô sở hữu... phi tưởng phi phi tưởng xứ".

126. Sau khi biết loại thức nào do duyên hành nào, ta hãy tìm hiểu thức ấy sanh khởi như thế nào.

Sự Sanh Khởi Tâm Dị Thục

Tất cả tâm dị thục sanh khởi theo hai cách: trong dòng tương tục của đời sống và vào lúc kiết sanh.

Hai nhóm năm thức trước, thuộc phước hành và phi phước hành, hai ý giới (một thiện một bất thiện), và ý thức giới vô nhân câu hữu hỉ, là 13 tâm chỉ sanh khởi trong quá trình hiện hữu của năm uẩn, 19 tâm còn lại sanh khởi trong cả ba cõi hoặc trong đời, hoặc ở kiết sanh, tùy trường hợp. Như thế nào?

a) Trong Quá Trình Một Đời

127. Nơi một người đã tái sinh do thiện dị thục hoặc bất thiện dị thục, thì khi các câu đã thu ần thục, năm thiện dị thục nhãn thức vân vân khởi lên hoàn tất các nhiệm vụ thấy nghe ngửi nếm sờ khi gặp năm đối tượng khả ý hay khả ý trung tính đi vào sự chú ý của các căn và có tịnh sắc của mắt vân vân làm chỗ y cứ. Cũng vậy, năm bất thiện dị thục kh?i lên, khi đối tượng là bất khả ý hay bất khả ý trung tính. Mười thứ dị thục này không thay đổi v ề phương diện môn, đối tượng, chỗ y cứ vật lý, nhiệm vụ và vị trí trong lộ trình tâm.

128. Tiếp theo thiện dị thục nhãn (nhĩ tỉ..) thức, thiện dị thục ý giới khởi lên làm nhiệm vụ thiếp thọ, cùng đối tượng với nó, nhưng chỗ y cứ là tâm cơ (heart-basis). Kế tiếp bất thiện nhãn thức, v.v. có bất thiện ý giới khởi lên. Hai thứ này trong khi có thay đổi v ềcăn môn, đối tượng, lại không thay đổi v ềsắc căn và vị trí trong tâm lộ trình.

129. Tiếp theo thiện dị thục ý giới, là ý thức giới vô nhân câu hữu với hỉ hoàn tất nhiệm vụ suy đạt có cùng đối tượng như ý giới, có nhục đoàn tâm (tâm cơ) làm chỗ y cứ. Khi đối tượng là một vật rất sống động thuộc một trong sáu cửa (môn) của hữu tình dục giới, thông thường vào cuối những tốc hành tâm tương ưng với tham, đối tượng ấy ngăn sự tái diễn của hữu ph ần bằng cách khởi lên một hoặc hai l ần tâm đ ồng sở duyên có cùng đối tượng với tốc hành tâm, như Luận Trung bộ nói. Nhưng Sớ giải A tì đàm thì nói có hai loại chỉ tâm đ ồng sở duyên: một là đ ồng sở duyên có cùng đối tượng với những tốc hành tâm trước, hai là *pitthi-bhavanga* chỉ hậu quả hữu ph ần (xem Ch. XIV, 122). Nó thay đổi v ềmôn và đối tượng, nhưng không đổi v ềcăn bản vật lý, vị trí và nhiệm vụ.

Trên đây là 13 loại tâm sanh khởi trong quá trình mộ đời, ở loại hữu tình có năm uẩn.

130. V ề19 tâm còn lại, không tâm nào là không khởi lên như một kiết sanh tương ưng với nó, (xem đ. 133). Nhưng trong quá trình một đời, thì ý thức giới thiệu và bất thiện dị thục vô nhân hai thứ, khởi lên hoàn tất bốn nhiệm vụ: suy đạt ở ngũ môn, tiếp theo thiện và bất thiện dục ý giới, đ ồng sở duyên ở sáu môn như đã nói, nhiệm vụ hữu ph ần tiếp theo kiết sanh do chính chúng đem lại, khi không có tâm nào khởi lên gián đoạn hữu ph ần, và cuối cùng là nhiệm vụ tử tâm ở cuối quá trình hiện hữu. Như vậy, hai tâm này (ý thức giới dị thục vô nhân thiện, bất thiện) không thay đổi v ềphương diện có một tâm cơ, và khả biến v ềcửa căn, đối tượng, vị trí và nhiệm vụ.

131. Tám tâm dục giới thiện dị thục hữu nhân (42-49) sinh khởi làm ba nhiệm vụ đ ồng sở duyên ở sáu môn, hữu ph ần sau kiết sanh do chính chúng đem lại, khi không có sự sanh tâm nào làm gián đoạn dòng hữu ph ần, và cuối cùng là nhiệm vụ tử tâm. Chúng không đổi v ềphương diện tâm cơ và thay đổi v ềđối tượng, môn, vị trí và nhiệm vụ.

132. Năm tâm sắc giới dị thục (57-61) và bốn tâm vô sắc dị thục (62-65) sanh khởi với hai nhiệm vụ là hữu ph ần tiếp sau kiết sanh do chính chúng đem lại, nếu không có sự gián đoạn hữu ph ần, và tử tâm ở cuối đời. Những tâm sắc giới bất biến v ètâm cơ, đối tượng, nhưng thay đổi v ềvị trí, nhiệm vụ. Những tâm vô sắc giới thì sanh khởi không c ần tâm cơ, không thay đổi v ềđối tượng, có thay đổi v ềvị trí nhiệm vụ.

Đấy là 32 dị thục tâm sanh khởi trong quá trình một dòng hiện hữu có hành làm duyên. Và trong quá trình này, những loại hành làm đi ều kiện nghiệp duyên và thân y duyên cho những dị thục tâm ấy.

b) Vào Giai Đoạn Kiết Sanh

133. Câu nói trên đây "V ề19 tâm còn lại, không có tâm nào sanh mà không là kiết sanh thích ứng" ở đoạn 130 c ần giải thích chi tiết như sau, với các vấn đ ề

- Có Bao Nhiêu Loại Kiết Sanh? Có Bao Nhiêu Loại Kiết Sanh Tâm? Kiết Sanh Sẩy Ra Ở Đâu, Cách Nào? Kiết Sanh Tâm Lấy Gì Làm Đối Tượng?

Trả lời như sau:

134. Kể cả kiết sanh của những chúng sinh phi tưởng, có 20 loại kiết sanh.

Có 19 loại tâm kiết sanh như đã tả.

Kiết sanh với ý thức giới bất thiện, dị thục vô nhân xảy ra ở các đọa xứ. Kiết sanh với thiện dị thục (41) xảy ra ở cõi người, nơi những kẻ sanh manh, sinh ra đã mù, hoặc điếc, điên, ngớ ngẩn không có nam căn hoặc nữ căn. Kiết sanh với thiện tâm dục giới hữu ph ần (42-49) xảy ra ở các loài chư thiên dục giới và người có phước đức. Kiết sanh với năm dị thục sắc giới (57-61)

Xảy ra ở sắc giới Phạm thiên. Kiết sanh với bốn sắc (62-65) xảy ra ở vô sắc giới. Như vậy kiết sanh phù hợp với nhân duyên của nó. Nói vắn tắt, thì kiết sanh thức có ba loại đối tượng là quá khứ, hiện tai và không thể xếp

loại theo thời gian. Kiết sanh của loài phi tưởng không có đối tượng.

135. Trong thức vô biên xứ và phi tưởng phí phi tưởng xứ, đối tượng của kiết sanh là quá khứ. Đối tượng của 10 loại kiết sanh dục giới là quá khứ hoặc hiện tại. Đối tượng của các kiết sanh còn lại là không thể phân loại. Nhưng trong khi kiết sanh thức khởi lên với ba loại đối tượng như thế, thì tử tâm mà kế đó kiết sanh khởi lên, chỉ có một đối tượng hoặc quá khứ hoặc không thể phân loại, vì không có tử tâm với một đối tượng hiện tại. Do vậy, c`ần thiết nó khởi như thế nào trong thiện thú và ác thú như sau.

136. [***Từ Thiện Thú Đến Ác Thú***] Ví dụ một người đang ở trong một thiện thú mà làm ác, khi đang nằm chờ chết, các ác nghiệp của nó tích lũy, hoặc tướng acnh ấy xuất hiện ở ý môn, như kinh nói: "Khi ấy những ác nghiệp mà nó đã làm trong quá khứ... bao bọc lấy nó." (*M. iii, 164*). Tiếp theo nghiệp hay nghiệp tướng ấy, lộ trình tâm khởi lên g`ồm những tốc hành tâm kết thúc bằng tâm đ`ồng sở duyên, và kế đến tử tâm khởi lên lấy đối tượng hữu ph`ần làm đối tượng của nó... Khi tử tâm chấm dứt, kiết sanh thức sanh khởi, tùy thuộc vào tướng hay nghiệp tướng nào đã đi vào chú ý của nó. Và khi kiết sanh thức khởi lên như vậy, nó đã ở vào ác thu, bị đẩy tới đó do sức mạnh của những ô nhiễm phi`ền não chưa được đoạn trừ. Đấy là loại kiết sanh có một đối tượng quá khứ, kế tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

137. Trường hợp một người khác, do nghiệp thuộc loại đã tà, vào lúc chết ở ý môn xuất hiện tướng của ác thú như lửa địa ngục v.v... Sau khi hữu ph`ần khởi và diệt hai l`ần, có ba loại tâm trong lộ trình sanh khởi tùy thuộc đối tượng ấy, một loại là tam tác ý, chỉ có năm tốc hành tâm vì chậm lại lúc g`ần cyết, và hai loại đ`ồng sở duyên. Sau đó, một tử tâm khởi lên lất đối tượng hữu ph`ần làm đối tượng. Ở điểm này, mười một sát-na tâm đã trôi qua. Kế tiếp, kiết sanh thức sanh khởi có cùng một đối tượng ấy, đối tượng có một đời sống là năm sát-na tâm còn lại. Đấy là loại kiết sanh có một đối tượng hiện tại và xuất hiện sau khi chết, kế tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

138. Trong trường hợp một người khác nữa, vào lúc sắp chết xuất hiện ở một trong năm của căn, một đối tượng hạ liệt làm nhân cho tham, v.v... Khi một lộ trình tâm từ tác ý cho đến xác định đã tu`ần tự khởi lên, có 5 tốc hành tâm sanh khởi do sự chậm lại lúc g`ần chết, và hai tâm đ`ồng sở duyên. Sau đó, một từ tâm lấy đối tượng hữu ph`ần làm đối tượng. Ở điểm này, 15 tâm sát-na đã trôi qua, đó là: 2 hữu ph`ần, 1 tác ý, 1 thấy, 1 tiếp thọ, 1 suy đạt, 1 xác định, 5 tốc hành, 2 đ`ồng sở duyên, và 1 tử tâm. R`ồi kiết sanh thức khởi lên, có cùng đối tượng với đối tượng có đời sống dài 1 sát-na tâm còn lại. Thức này cũng thuộc loại kiết sanh có một đối tượng hiện tại, xảy đến tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

Trên đây là cách kiết sanh vào một ác thú, với đối tượng quá khứ và hiện tại, xảy ra kế tử tâm tại một thiện thú, với một đối tượng quá khứ.

139. [***Từ Ác Thú đến Thiện Thú***] Trong trường hợp mọi người ở hoàn cảnh xấu nhưng đã tích lũy nhưng nghiệp không l`ầm lỗi, thì thiện nghiệp của người ấy đã tích lũy, hoặc tướng của thiện nghiệp xuất hiện ở ý môn... tất cả c`ần được hiểu tương tự như trên, thay khía cạnh đen tối bằng sáng sủa.

Trên đây là cách kiết sanh xảy đến trong một thiện thú với đối tượng quá khứù và hiện tại, kế tiếp tử tâm trong một ác thú, với một đối tượng quá khứ.

140. [***Từ Thiện Thú Đến Thiện Thú***] Trong trường hợp một kẻ đang ở cốt tốt đã tích lũy nghiệp không lỗi l`ầm, khi y đang nằm chờ chết, thiện nghiệp tích lũy hay tướng của nghiệp hiện ra ở ý môn, như kinh nói: "Khi ấy các nghiệp lành nó đã làm trong quá khứ... . vây phủ ấy nó," v.v... Và đi`ều này chỉ áp dụng trong trường hợp một người tích lũy thiện nghiệp dục giới, còn nếu một người đã tích lũy nghiệp thuộc các cõi cao, thì chỉ có nghiệp tướng xuất hiện ở ý môn. R`ồi, kế tiếp lộ trình chỉ g`ồm những tốc hành, tử tâm khởi lên có đối tượng là đối tượng của hữu ph`ần tâm kết thúc bằng đ`ồng sở duyên, hoặc lộ trình chỉ g`ồm những tốc hành, tử tâm khởi lên có đối tượng là đối tượng của hữu ph`ần tùy thuộc vào nghiệp hay nghiệp tướng đã xuất hiện. Khi nó đã diệt, kiết sanh thức khởi lên, y cứ nghiệp hay nghiệp tướng ấy, và trú trong cõi lành, vì được dẫn dắt đến đấy bởi mãnh lực cũa những cấu uế chưa trừ đoạn. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng quá khứ hoặc không thể phân loại, xảy ra kế tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

141. Trong trường hợp một người khác, do nghiệp không lỗi ở dục giới, vào lúc lâm chung, xuất hiện ỏ ý môn tướng của một thiện thú, như tướng của mẫu thai trong loài người, hay lạc viên, cung trời nêu là thiên giới. Kiết sanh thức của người ấy khởi lên kế tiếp tử tâm theo thứ tự đã nói ở ph`ần ác thú. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng hiện tại, xảy đến sau tử tâm với một đối tượng quá khứ.

142. Trong trường hợp một nghiệp khác, những quyến thuộc đưa đến trước nó những vật thuộc sắc pháp như hoa, tràng hoa, cờ lọng... . và bảo: "Cái này sẽ đem dâng cúng đức Thế Tôn nhân danh người, hãy an tâm"; hoặc một đối tượng thuộc âm thanh như nói Pháp, diễn tấu âm nhạc, hoặc hương, hoặc vị và nói như trên. Khi đối tượng đã đi vào sự chú ý của người sắp chết, và các tâm tu`ần tự khởi lên kết thúc bằng xác định tâm, thì kế tiếp là 5 tốc hành tâm sanh khởi do chậm lại lúc g`ần chết, và 2 đ`ồng sở duyên, r`ồi 1 tốc hành tử tâm, lấy đối tượng

của hữu phần làm đối tượng. Ở cuối tử tâm, kiết sanh thức khởi lên, có cùng đối tượng kéo dài 1 sát-na ấy của tử tâm. Đây cũng là loại kiết sanh với 1 đối tượng hiện tại, xảy đến sau tử tâm với một đối tượng quá khứ.

143. Trong trường hợp một kẻ khác đang ở thiện thú và đã đạt đến đại hành tâm do tu thiền kasina Đất, v.v... thì lúc lâm chung, xuất hiện ở ý môn, thiện nghiệp dục giới, hoặc nghiệp tướng, hoặc thú tướng hoặc tướng về kasina đất, v.v... hoặc đại hành tâm, hoặc một đối tượng thù thắng của mắt hay tai làm nhân cho thiện tái sanh. Khi các tâm kết thúc bằng xác định tâm, tuần tự khởi lên, có 5 tốc hành sanh khởi do sự chậm lại khi gần chết. Nhưng ở những người thuộc vào một sanh thú cao siêu, thì không có tâm đồng sở duyên. Bởi thế chỉ một tử tâm duy nhất khởi lên tiếp sau tốc hành tâm, lấy đối tượng hữu phần làm đối tượng. Cuối tử tâm ấy, kiết sanh thức khởi lên, trú trong một thiện thú thuộc dục giới hay cõi cao, thức này có đối tượng là một trong những vật đã xuất hiện theo cách đã nói. Đấy là loại kiết sanh có một đối tượng quá khứ, hiện tại hoặc không thể phân loại, tiếp sau tử tâm, tại một thiện thú, với một đối tượng không thể phân loại (là quá khứ hay hiện tại, v.v...).

144. Kiết sanh kế tiếp sự chết ở vô sáùc giới cần được hiểu tương tự như trên.

Trên đây đã nói về kiết sanh khởi lên như thế nào, với một đối tượng quá khứ, hiện tại hay không thể phân loại, kế tiếp sau tử tâm ở một thiện thú, với một đối tượng quá khứ hoặc không thể xếp loại.

145. [**Từ Ác Thú Đến Ác Thú**] Với trường hợp một nghiệp đang ở cõi xấu và lại làm ác, thì nghiệp hoặc nghiệp tướng hoặc thú tướng (nghiệp là thói quen thường làm về thán lời ý, nghiệp tướng là hình ảnh thuộc thói quen ấy, nhưng nghiệp để có thể thấy chậu máu và con dao, thú tướng là hình ảnh cõi dữ mà người ấy sẽ tái sanh vào. -- Chú thích của N.D). xuất hiện ở ý môn, hoặc ngũ môn, đối tượng này là nhân cho sự tái sanh bất thiện. Khi ấy kiết sanh thức khởi lên tuần tự, ở cuối tử tâm, và kiết sanh ấy khởi lên tại một cõi dữ, với một trong những đối tượng nói trên.

Trên đây là nói kiết sanh thức khởi như thế nào với một đối tượng quá khứ hay hiện tại, tiếp theo sau tử tâm, tại một ác thú, với một đối tượng quá khứ.

Thế Nào Hành (Nghiệp) Là Một Duyên?

Cho đến đây, chúng ta đã nêu rỏ sự sanh khởi của 19 thứ kiết sanh thức. Còn có thể phân loại 19 thứ này nhiều cách nữa, như sẽ nói sau đây:

146. (bài kệ)

Trong khi khởi lên ở kiết sanh như vậy,
nó còn thuộc hai loại
do nghiệp, có lẫn lộn hay không.
Và còn được phân nhiều loại nữa.

147. Khi 19 nghiệp dị thục sanh khởi ở giai đoạn kiết sanh như vậy, nó sanh khởi nhờ nghiệp theo hai cách: vì nghiệp là duyên cho nó, tác động từ m?t thời khác, nên gọi là nghiệp duyên, và nghiệp cũng là thân y duyên cho nó, như kinh dạy: "Thiện và bất thiện nghiệp là một duyên, kể như thân y, cho quả sanh từ nó." (*Ptn1, 167*).

148. Khi sanh khởi như vậy, kiết sanh còn được phân biệt thành có lẫn hoặc không lẫn, và nhiều cách phân loại nữa. Ví dụ: Mặc dù loại tâm này chỉ khởi theo một cách là kiết sanh, song nó có hai, là lẫn hay không lẫn với sắc pháp; nó có ba khi chia thành dục, sắc hay vô sắc hữu, có 4 khi chia thành bốn loài sanh là trứng, thai, thấp, hóa sanh, có 5 khi kể 5 sanh thú (người, tu la, địa ngục, quỷ, súc), có 7 theo thức trú và có 8 theo hữu tình cư.

149.

Loại có lẫn gồm hai,
là có giống và không giống.
Có giống cũng gồm hai.
Loại một có những thập pháp ít nhất là ba và hai.

150. "Loại có lẫn gồm hai, là có giống và không giống": Kiết sanh thức ấy, người vô sắc hữu, thì sanh khởi lẫn với sắc pháp (vật chất) và được chia thành "có giống" và "không giống", vì ở sắc giới thì không có nam. Nữ, còn ở cõi dục để ra ngoài những kẻ sanh ra đã không có nam căn thì kiết sanh khởi lên gồm hai tánh nam, nữ. "Có giống cũng gồm hai" là kiết sanh khởi lên tương ưng với hoặc nữ hoặc nam tánh".

151. "Loại một có những thập pháp ít nhất là ba hoặc hai': Cùng với kiết sanh thức có lẫn sắc pháp và được kể đến đầu tiên, khởi lên ít nhất hai thập pháp (xem Chương XVIII, đoạn 5) sắc căn và thân thập pháp, hoặc ba thập pháp là sắc căn, thân và tánh thập pháp. Không có sự giảm thiểu sắc pháp ở dưới mức này.

152. Nhưng khi lượng tối thiểu ấy sanh khởi trong hai loại sanh là trứng và thai, thì nó không lớn hơn một giọt sữa đông nằm trên sợi lông tơ của con vật mới sinh, và nó được xem là "bào thai ở giai đoạn đầu". (*S. i, 206*).

153. Các loài xuất hiện như thế nào, có thể hiểu theo loại cõi. Về các loại ấy thì:

Trứng, thai, thấp ba loài
Không có trong địa ngục hay chư thiên.

trừ những địa tiên; cả bốn loài
đều được tìm thấy trong người, quỷ, súc.

154. Trong địa ngục và ở chư thiên, trừ các địa tiên, và ở các ngạ quỷ khát cháy cổ cũng thế, ba loài noãn, thai, thấp không hiện hữu, vì chư thiện, địa ngục, ngạ quỷ chỉ là hóa sanh. Nhưng trong ba sanh thú (cõi) còn lại là súc sinh, phi nhân (tu la) và người, và trong loài địa tiên nói trên, thì có đủ cả bốn sanh loài.

155.

Chư thiên sắc giới có 29 sắc pháp.
Loài hóa sanh và thấp sanh
Có nhiều nhất là bảy mươi.
Và ít nhất là ba mươi sắc pháp.

156. Trước hết, trong người Phạm thiên sắc giới, thuộc loài hóa sanh, thì cùng với kiết sanh thức, khởi lên 39 pháp với bốn nhóm là ba thập mắt, tai, sắc, căn và mạng cửu pháp. Ngoài Phạm thiên sắc giới, thì trong các loài hóa sanh và thấp sanh, có 70 sắc pháp là nhiều nhất, đó là các thập pháp mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sắc căn và tánh thập pháp. Những thứ này luôn luôn phải được tìm thấy trong chư thiên thuộc dục giới. Nhóm sắc pháp gồm 10 yếu tố vật chất là màu, mùi, vị, thực tố (dưỡng chất), bốn đại chủng, mắt tịnh sắc và mạng căn, làm nên thập pháp của mắt. Các thập pháp vật lý khác cần được hiểu tương tự.

157. Nơi những người sinh ra đã mù, điếc, không mũi, không tánh, cũng có ít nhất 30 sắc pháp khởi lên, là thập pháp lưỡi, thân và sắc căn. Giữa nhiều nhất và ít nhất, số phận cao thấp cần được hiểu theo đấy.

158.

Lại nữa, sau khi biết điều này,
Ta cần xét đến (cặp) sanh và tử.
Theo uẩn, đối tượng nguyên nhân, sanh thú, cảm thọ.
Hỉ lạc, và tư duy tầm, tứ.
Phân biệt chúng bằng sự giống và khác nhau.

159. Ý nghĩa như sau: Có kiết sanh gồm hai loại là có lẫn và không lẫn với sắc pháp. Và có tử tâm ngay trước kiết sanh. Sự khác nhau, giống nhau giữa hai thứ ấy cần được biết, về các khía cạnh như uẩn, đối tượng, v.v... Như thế nào?

160. Có khi kế tiếp một cái chết ở vô sắc với bốn uẩn, có kiết sanh 4 uẩn với cùng đối tượng. Có khi một kiết sanh thù thắng với một đối tượng nội tâm lại xảy đến kế tiếp một cái chết không thù thắng với một đối tượng ngoài. Đây là phương pháp, trong trường hợp các cõi vô sắc.

Đôi khi có một kiết sanh dục giới 5 uẩn xảy đến kế tiếp một cái chết vô sắc bốn uẩn. Đôi khi có một kiết sanh có vô sắc bốn uẩn kế tiếp một cái chết dục giới 5 uẩn, hay cái chết sắc giới.

Như vậy có kiết sanh với đối tượng hiện tại kế tiếp một cái chết với đối tượng quá khứ, có kiết sanh tại một cõi bất hạnh kế tiếp một cái chết ở cõi lành, có kiết sanh hữu nhân kế tiếp một cái chết vô nhân, có kiết sanh câu hữu với hỉ kế tiếp một cái chết câu hữu với xả; có kiết sanh có hỷ kế tiếp một cái chết không hỷ; có kiết sanh có tầm kế tiếp một cái chết không tầm; có kiết sanh có tứ kế tiếp một cái chết không tứ; có kiết sanh có tầm tứ kế tiếp một cái chết không tầm tứ.

Theo kiểu ấy chúng ta có thể phân thành nhiều cặp đối nhau, tùy sự thích ứng.

161.

Chỉ có một pháp hội đủ duyên
Xuất hiện trong hiện hữu kế tiếp
Mặc dù nó không từ quá khứ mà đến
Song không có có nhân duyên trong quá khứ cũng bất thành.

162. Bởi vậy, chỉ vì một pháp sắc, vô sắc khởi lên khi hội đủ các duyên, mà ta nói nó đến trong hữu kế tiếp; nó không phải là một thực thể trường cửu, một linh hồn. Và nó không phải di chuyển từ hiện hữu quá khứ, nhưng nó cũng không thể xuất hiện nếu không có nhân trong quá khứ.

163. Chúng ta sẽ giải thích điều này bằng tiến trình bình thường của cái chết và kiết sanh nơi con người. Khi, trong đời quá khứ một người sắp chết tự nhiên hay bạo tử, nó không thể chịu nổi những cảm thọ đau đớn khốc liệt như gươm dao, tay chân rời rã, cơ thể tàn héo dần như ngọn lá tươi dưới nắng chói; khi các giác quan đã ngưng hoạt động, chỉ còn thân căn, ý căn và mạng căn thoi thóp nơi ngực (tâm cơ), thì thức có tâm cơ làm chỗ ý cứ, khởi lên tùy thuộc vào một nghiệp thuộc loại "cực trọng", "thường làm", hay "cận tử", nói cách khác, đó là loại hành hội đủ những duyên còn lại, hay thuộc về đối tượng xuất hiện bởi nghiệp ấy, nghĩa là nghiệp tướng hoặc thú tướng. Và trong khi nó khởi lên như vậy, vì khát ái và vô minh chưa dứt, nên khát ái thì đẩy nó và các hành câu sanh ném về phía đối tượng kia; những nguy hiểm trong đối tượng ấy bị vô minh che khuất. Và khi,

qua một tiến trình liên tục, bị ái đẩy tới và các hành ném tới trước, nó liền bỏ chỗ tựa trước kia của mình, như một người sang sông đu mình trên một sợi dây buộc vào cây trên bờ này, và dù có được một điểm tựa mới ùi do nghiệp sinh hay không, nó vẫn sanh khởi nhờ các duyên chỉ bao gồm trong duyên sở duyên, v.v...

164. Tâm trước trong hai tâm pháp này gọi là tử tâm vì nó rơi xuống (*cavana*), và tâm sau gọi là kiết sanh vì nó nối liền khe hở phân cách với khởi đầu của đời sau. Nhưng cần hiểu rằng nó không đến đây từ hiện hữu trước, mà nó cũng không thể xuất hiện nếu không có nghiệp, các hành, sự thúc đẩy, đối tượng, v.v... làm nhân duyên.

165.

Có thể lấy hình ảnh một tiếng vang.
để làm thí dụ ở đây: do tương tục.
nối liền nhau, nên không thể nói
là đồng nhất hay là dị biệt.

166. Thức này giống như tiếng vang, ánh sáng, dấu in bóng trong gương... ở chỗ nó không đến từ hữu quá khứ, và ở chỗ nó sanh khởi do các duyên thuộc về các hiện hữu quá khứ. Âm vang, ánh sáng và dấu ấn, có tiếng, v.v... làm nhân cho chúng, và chúng hiện hữu mặc dù không đi đâu cả. Thức này cũng vậy.

167. Và với một dòng tương tục thì không có giống hay khác. Vì nếu có sự giống nhau tuyệt đối trong một dòng tương tục, thì sẽ không có chuyện sữa đông thành váng sữa. Mà nếu có sự khác nhau tuyệt đối thì váng sữa đã không xuất phát từ sữa mà ra. Cũng vậy, với các pháp duyên sinh. Do thế, không thể nói là hoàn toàn giống hay hoàn toàn khác.

168. Ở đây, có thể đặt câu hỏi: Nếu không có sự luân chuyển rõ rệt, vậy sau khi các uẩn đã chấm dứt nơi người này, cái quả kia sẽ là một của người khác, hay do bởi nghiệp khác, vì nghiệp làm duyên cho quả ấy không di chuyển từ nhân đến quả. Và quả ấy là của ai, khi không có người cảm thọ? Do vậy, thuyết này dường như không ổn.

169. Đây là giải đáp:

Trong dòng tương tục, thì quả
không phải của một cái khác hay từ một cái khác,
Có thể chứng minh điều này
bằng quá trình tạo thành hạt giống.

170. Khi một quả khởi lên trong một tương tục duy nhất, thì nó không phải của một nghiệp khác hay từ một nghiệp khác, bởi vì sự tuyệt đối giống nhau và tuyệt đối khác nhau đã bị loại trừ. Ý nghĩa điều này có thể thấy trong quá trình hình thành hạt giống. Khi quá trình hình thành một hạt xoài đã khởi sự, khi quả đặc biệt khởi lên dòng tương tục trưởng thành của hạt giống, do duyên đầy đủ, thì nó khởi lên không phải như quả của các hạt khác cũng không từ các duyên khác, nhưng hạt ấy hay quá trình hình thành không tự chúng di chuyển đến quả. Ta cũng có thể hiểu ý nghĩa này từ sự kiện rằng các nghệ thuật, công nghiệp, y thuật... học trong quá trình đem lại kết quả về sau, khi trưởng thành.

171. Lại còn câu hỏi: Quả ấy của ai, nếu không người cảm thọ? Trả lời:

"Người cảm thọ: chỉ là một giả danh
để chỉ s? khởi sanh của quả.
Người ta nói "quả của nó" do công ước
Khi trên cây xuất hiện trái cây.

172. Cũng như chỉ vì sự sanh khởi của trái cây, trái vốn là một phần của hiện tượng gọi là "cây", mà người ta nói "cây sanh trái" hay "cây đã kết trái"; cũng vậy chỉ vì sự sanh khởi của cái quả lạc và khổ gọi là kinh nghiệm vốn là một phần của các uẩn được gọi là "trời" và "người", mà người ta nói một vị trời hay người cảm thọ lạc khổ.

173. Nhưng người ta có thể nói: Vậy người hành này phải là duyên cho quả trong khi chúng hiện diện hay khi chúng không hiện diện. Nếu khi đang hiện diện, thì quả của hành chỉ sanh vào lúc hành sanh. Nếu khi không hiện diện, thì hành phải luôn luôn mang quả ngay cả trước và sau khi chúng xuất hiện. Có thể trả lời rằng:

Chúng là duyên khi hiện hành
Chúng mang quả một lần, nhưng không lần nữa.
Ví dụ người quản sự và tương tự.
Sẽ làm sáng tỏ nghĩa này.

174. Hành là duyên cho quả của chúng vì đã được hiện hành, chứ không vì hiện hữu hay không hiện hữu, như kinh nói: "Do thiện nghiệp dục giới đã được làm, được tích lũy trong quá khứ, mà dị thục nhãn thức khởi lên trong hiện tại v.v... " (*Dhs. 43*). Sau khi đã trở thành duyên cho quả của chúng tùy theo khả năng, chúng không

sanh quả l`ần nữa, vì quả đã chín. Để giải thích ý nghĩa này, có thể lấy ví dụ nghiệp quản lý v.v... Khi một nghiệp trở thành quản lý với mục đích hoàn tất công việc nào đó, thì chỉ có sự kiện người ấy làm việc mới là đi`ều kiện cho sự hoàn tất công việc, chứ không c`ần có hay không có việc giao dịch. Và sau khi hoàn tất công việc, người ấy không còn ràng buộc nào khác, vì công việc đã xong. Vậy, chính vì chúng đã được thi hành mà ta nói các hành là duyên cho quả của chúng, và chúng không còn sinh quả sau khi đã sinh quả theo khả năng.

Đến đây, sự sanh khởi của kiết sanh thức do duyên "hành" kiết sanh có lẫn sắc và không lẫn, đã được nêu rõ.

Hành Duyên Thức

175. Bây giờ, để trừ hoang mang v`ề32 dị thục thức:

C`ần thấy rõ người hành này
làm duyên cho người gì, bằng cách nào,
trong khi sanh ra, và trong đời sống
ở nơi ba loại hữu, v.v...

176. Ở đây, chữ "vân vân" cuối cùng trong bài kệ trên là bao g`ồm ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú, và chín hữu tình cư. Nghĩa là, c`ần nhận rõ người hành này là duyên trong kiết sanh và trong đời của một cá nhân, cho người loại di thục thức nào, và theo cách nào chúng là duyên, trong các loại hữu, sanh, thú, trú...

177. Trước hết, v`ềcác phước hành: các phước hành bao hàm tám hành dục giới (1-8 theo Biểu đ`ồI), là một duyên theo hai cách, là nghiệp duyên tác động từ thời khác, và thân y duyên, cho cả chín loại thức dị thục (41-49) trong kiết sanh ở thiện thú dục giới. Năm thiện hành sắc giới (9-13) là duyên theo cách tương tự, cho năm loại kiết sanh ở sắc hữu (57-61).

178. Hành dục giới được phân như trên, là một duyên, theo hai cách đã nói, cho bảy loại hữu hạn dị thục thức (34-40) trừ ý thức giới vô nhân câu hữu xả (41) trong quá trình một đời, nhưng không trong kiết sanh, tại các sanh thú bất hạnh thuộc dục giới hữu. Vì khi ấy, nó là một duyên cho thiện dị thục thức khởi lên ở địa ngục khi gặp một đối tượng khả ý vào người dịp như cuộc viếng thăm địa ngục của trưởng lão Mục liên, v.v... Trong loài súc sinh và ngạ quỷ có thế lực, một đối tượng khả ý cũng đạt được nhờ cùng một duyên ấy.

179. Tám phước hành cũng là duyên cho 16 thiện dị thục thức trong một đời (34-41) và trong kiết sanh (42-49) trong các thiện thú dục giới hữu. Nó cũng là một duyên cho tất cả mười loại dị thục thức trong một đời (34, 35, 39-41) và trong kiết sanh (57-61) ở sắc giới hữu.

180. Phi phước hành g`ồm 12 bất thiện tâm (22-23) ở ác thú dục giới, là duyên cho một thức trong kiết sanh (56) chứ không ở trong đời sống. Nó cũng là duyên cho sáu thức (50-55) trong đời sống, không trong kiết sanh, và duyên cho cả bảy thức một ph`ần trong đời một trong kiết sanh. Và trong những thiện thú thuộc dục giới, nó cũng là duyên cho cả bảy quá trình sống, không ở kiết sanh. Nó lại là duyên cho sự thấy và nghe (của Phạm thiên) những sắc thanh không khả ý ở cõi dục. Ở cõi Phạm thiên thì không có sắc thanh nào là không khả ý, cũng vậy, ở trong cõi trời dục giới

[Chú thích: trừ khi sắp chết, những vị trời này thấy các điểm xấu như hoa héo, v.v... là những sắc không khả ý].

181. Bất động hành cũng vậy, là một duyên cho bốn thức dị thục (62-65) trong đời và ở kiết sanh, thuộc vô sắc hữu.

Trên đây là nói v`ềcách các hành làm duyên cho những thức dị thục nào, ở kiết sanh và ở ba cõi hữu. Tương tự, với các sanh, thú, trú, ...

182. Sau đây chỉ nói những danh mục, từ đ`ầu.

Trong ba loại hành này, trước hết là phước hành, khi đem lại kiết sanh, sản xu?t toàn thể quả báo của nó ở trong hai hữu: cũng thế trong bốn sanh, hai thú (**Trời, Người**), bốn thức trú (**người, sơ thi`ền, nhị thi`ền, tam thi`ền**) được nói đến như sau: "Khác nhau v`êthân và tưởng, khác v`êthân giống v`ètưởng, giống v`êthân khác v`ề tưởng, giống nhau v`êthân và tưởng... " (*D. iii, 253*), và trong bốn hữu tình cư mà thôi, vì trong cõi chúng sanh phi tưởng, phước hành chỉ tạo ra sắc pháp. Bởi thế nó là một duyên, theo cách đã nói, cho 21 dị thục thức ở hai hữu, bốn sanh, hai thú, bốn thức trú, bốn hữu tình cư, tùy theo chúng được phát sinh trong kiết sanh (41-49) (57-61) hay trong đời sống.

183. Phi phước hành kể như kiết sanh chỉ chín mùi ở dục giới hữu, trong bốn sanh, ba thú còn lại, trong một thức trú là "khác thân giống tưởng và trong một tình cư tương ứng. Bởi vậy, nó là một duyên theo cách đã nói, cho bảy loại dị thục ở trong một hữu, bốn sanh, ba thú, một thức trú và một hữu tình cư, ở kiết sanh (56) và cả trong quá trình đời sống (50-56).

184. Bất động kể như kiết sanh, chín mùi ở vô sắc hữu chỉ trong loài hóa sanh, trong thiện thú (cõi trời), trong ba thức trú đ`ầu, và trong bốn hữu tình cư kể từ Không vô biên xứ, cả ở kiết sanh và trong quá trình hiện hữu.

185.

Trên đây là cách nên hiểu các hành
làm duyên cho cái gì, và cách nào,
trong kiết sanh và trong đời sống
ở các hữu, sanh, thú, trú, hữu tình cư

Đấy là trình bày chi tiết về mệnh đề "**Hành Duyên Thức**".

***

Danh Sắc

186. Về mệnh đề thức duyên danh-sắc, sẽ trình bày:

- Phân tích danh và sắc,
- Sự sanh khởi danh-sắc ở các hữu, sanh, thú, trú...
- Sự phối hợp danh và sắc,
- Cách thức chúng làm duyên.

187. Phân tích danh và sắc: ở đây danh là ba uẩn thọ tưởng hành, bởi vì nó nghiêng mình (*namati)* về phía đối tượng. Sắc là bốn đại chủng và các sở tạo sắc do chấp thủ bốn đại chủng. Sự phân tích về chúng được đề cập trong phần **Uẩn**, Chương XIV. Đấy là trình bày về danh-sắc cần được hiểu.

188. Sự sanh khởi vân vân: trừ một hữu tình cư là vô tưởng, danh sanh khởi ở khắp các hữu, sanh, thú, trú, và các hữu tình cư còn lại. Sắc sanh khởi ở hai hữu, 4 sanh, 5 thú, 4 thức trú đầu, và 5 hữu tình cư đầu.

189. Khi danh-sắc sanh khởi như thế, thì trong trường hợp bào thai vô tánh và loài sanh từ trứng, vào lúc kiết sanh xuất hiện hai tương tục hữu cơ kể như sắc pháp, đó là hai thập pháp sắc căn và thân, cùng với ba uẩn vô sắc còn lại (thọ, tưởng, hành). Bởi thế trong trường hợp này kể chi tiết có 23 pháp là 20 sắc pháp cụ thể và năm uẩn vô sắc, được xem là danh-sắc do duyên thức. Nhưng trừ lập lại, bằng cách bỏ bớt 9 pháp từ một trong hai tương tục hữu cơ, thì còn lại 14 pháp (xem Ch. XI, đ 88). Cộng thêm tánh thập pháp cho những chúng sinh có nam, nữ tánh (trước khi làm cái sự bỏ bớt như trên) thì có 33. Bỏ lặp lại, nghĩa là bỏ 18 sắc pháp từ nơi hai tương tục hữu cơ (mỗi bên 9) thì còn 15.

190. Vào lúc kiết sanh của chư thiên Phạm chúng, trong loài hóa sanh, có 4 tương tục hữu cơ xuất hiện kể như sắc pháp, đó là các thập pháp mắt, tai, sắc căn và mạng cửu pháp, cùng ba uẩn vô sắc. Bởi vậy trong trường hợp này, nói chi tiết thì có 42 pháp, là 39 sắc pháp và ba uẩn vô sắc. Những pháp này nên hiểu là "danh sắc do duyên thức sanh". Nhưng bỏ lặp lại, nghĩa là bỏ 27 pháp từ nơi ba tương tục hữu cơ (mỗi thứ 9), thì còn 15 pháp.

191. Trong dục giới hữu, bảy tương tục hữu cơ xuất hiện kể như sắc pháp, và ba sắc uẩn, vào lúc kiết sanh của những loại hóa sanh còn lại, hay thấp sanh hữu tánh và có giác quan đã trưởng thành. Vậy trong trường hợp chúng sinh này, nói chi tiết thì có 73 pháp, là 70 sắc pháp và ba vô sắc, nhưng pháp này cần hiểu là "danh sắc do hành làm duyên". Nhưng bỏ lặp lại, nghĩa là bỏ 54 điển hình sắc pháp từ nơi sáu tương tục hữu cơ, thì còn 19 pháp.

Đây là con số tối đa. Nhưng tối thiểu thì danh sắc do duyên thức ở kiết sanh của những chúng sanh thiếu một tương tục hữu cơ này hay khác, thì có thể hiểu vắn tắt và chi tiết bằng cách rút giảm tùy trường hợp. [Ví dụ, người mù thiếu mắt thập pháp].

Trong Qúa Trình Một Đời - Ở Tất Cả Chỗ Có Kiết Sanh

192. Với loài chúng sanh vô sắc, thì về danh sắc chỉ có ba tâm uẩn, còn vô tưởng chúng sanh chỉ có một cửu pháp mạng căn đại diện cho sắc.

193. Trong quá trình một đời, ở tất cả chỗ có sắc sanh, biểu hiện nhóm 8 sắc pháp thời sanh, đầu tiên là do thời tiết xảy ra cùng với kiết sanh thức vào trú thời của nó *[Chú thích: nghĩa là do hỏa giới trong sắc khởi lên cùng với kiết sanh thức. Chính vì tâm cơ chỉ sanh vào lúc đó, mà có sự yếu kém của sắc căn]* .

Kiết sanh thức không sanh sắc., vì, cũng như một người té xuống hố không đỡ được kẻ khác, kiết sanh thức cũng không thể sanh ra sắc vì thân căn còn yếu. Nhưng từ hữu phần đầu tiên sau kiết sanh thức trở đi, nhóm 8 (sắc) do tâm sanh xuất hiện. Và, vào lúc âm thanh xuất hiện, thì có thanh cửu pháp vừa do thời sanh, vừa do tâm sanh.

194. Nhóm 8 sắc do thực sanh xuất hiện nơi những chúng sanh ở bào thai sống bằng vật chất đoàn thực khi thân thể chúng thấm thức ăn do mẹ nuốt vào, vì kinh nói:

Như vậy, khi người mẹ
Nuốt đồ ăn uống vào
Thì kẻ ở trong bào thai
Có được chất nuôi dưỡng. (*S. i. 206*)

Và xuất hiện nơi các loài hóa sanh vừa khi nuốt đờm dãi vào.

Vậy, với 26 sắc g`ồm nhóm thu`ần 8 pháp thực sanh, và nhi`ều nhất hai cửu pháp thời sanh và tâm sanh, và với 70 sắc nghiệp sanh đã nói (191), khởi lên ba thời, trong mỗi sát-na tâm, thì có 96 sắc pháp, với ba uẩn vô sắc thành 99 [ba thời: sanh, trú diệt].

195. Hoặc, vì âm thanh không thường hiện, mà chỉ thỉnh thoảng, nên trừ âm thanh g`ồm hai thời (thời sanh, tâm sanh) thì còn 97 pháp c`ần hiểu là "danh-sắc do duyên thức sanh", ở tất cả hữu. Dù những chúng sanh ấy đang ngủ, chơi hay ăn uống, các pháp này vẫn tiếp tục sanh trong chúng ngày và đêm, do duyên thức. Chúng ta sẽ giải thích các pháp này có thức làm duyên như thế nào. (đ. 200).

196. Mặc dù sắc nghiệp sanh là cái đ`ầu tiên tìm được đất đứng trong các loại hữu, sanh, thú, trú và hữu tình cư, nhưng nó không thể tiếp tục nếu không được củng cố bởi sắc do tâm sanh, thời sanh và thực sanh. Mà sắc do ba thứ sau này sanh cũng không thể tiếp tục nếu không được cũng cố bởi sắc danh nghiệp sanh. Nhưng khi củng cố lẫn nhau như vậy, thì chúng có thể đứng vững cho đến khi thọ mạng hay phước đức tận. Cũng như những lau sậy nhờ chống đỡ nhau cả bốn mặt mà đứng vững dù có bị gió thổi, hay như chiếc thuy`ền hỏng phao nhưng có điểm tựa, thì dù bị sóng đánh vẫn c`ầm cự được một thời gian dài.

Trên đây là trình bày sự sanh khởi danh sắc trong các cõi hữu, sanh, thú, thức trú và hữu tình cư.

197. Bằng sự bao g`ồm: Lại có:

a/ Danh đơn thu`ần với thức làm duyên, ở quá trình một đời sống và ở kiết sanh, trong vô sắc giới, danh đơn thu`ần trong một đời ở loại hữu 5 uẩn.

b/. Sắc đơn thu`ần với thức làm duyên, ở cả hai trường hợp, trong loài vô tưởng, và trong quá trình sống, ở loài hữu 5 uẩn.

c/. Danh-sắc phối hợp do thức làm duyên, ở cả kiết sanh lẫn đời sống, trong loại hữu 5 uẩn. Tất cả danh, sắc và danh-sắc nói trên c`ần hiểu là "danh sắc do duyên thức", bao g`ồm dưới mục danh-sắc theo phương pháp ph`ần nào cũng đại biểu được ph`ần còn lại đ`ồng loại với nó.

198. Nói rằng ở loài vô tưởng không có mặt thức, đúng không? - Không sai, vì

Thức này, kể như nhân của danh
Và sắc, được kể g`ồm hai,
Là có dị thục và không dị thục
Bởi vậy nói như trên là đúng.

199. Cái thức làm nhân danh-sắc được kể hai loại, là có dị thục và không. Và bởi vì trong trường hợp chúng sinh vô tưởng, sắc là do nghiệp sanh, nên có duyên là cái thức tạo-nghiệp, thức này sanh trong hữu 5 uẩn, đi`ều này cũng áp dụng cho sắc nghiệp sanh, khởi lên trong quá trình đời sống, nơi loài hữu tình có 5 uẩn, ở sát-na thiện thâm hay bất cứ tâm nào khác.

Trên đây trình bày theo sự " Bao g`ồm".

200. Bằng các hình thức duyên: Ở đây,

Dị thục thức làm duyên cho danh
Trước hết theo chín cách
r`ồi cho căn bản sắc theo chín cách,
và các sắc khác theo bảy cách
Thức tạo-nghiệp duyên sắc này
Theo một cách.
Thức còn lại làm duyên
Cho sắc này theo trường hợïp.

201. Kiết sanh thức hay một loại nào khác của dị thục thức, là một duyên theo 9 cách: câu sanh, hỗ tương, thân y, tương ưng, nghiệp dị thục, thực căn, hữu phi hữu hoặc ở kiết sanh, hoặc trong một đời, cho cái tâm pháp (danh) gọi là "dị thục" (quả báo), có lẫn sắc hoặc không lẫn. Ở kiết sanh nó là một duyên có 9 cách: cu sanh, hỗ tương, thân y, nghiệp dị thục, thực duyên, căn duyên, bất tương ưng, hữu, và phi hữu, cho sắc pháp của nhục đoàn tâm hay tâm cơ. Nó là một duyên theo 8 cách như trên trừ hỗ tương, cho sắc pháp ngoài tâm cơ.

Thức tạo-nghiệp (*kamma-formation consciousness*) là một duyên theo một cách mà thôi, tức thân y. Cho sắc của loài vô tưởng, hoặc cho sắc nghiệp sanh, ở loại hữu 5 uẩn, theo Kinh bộ.

Tất cả thức còn lại từ Hữu ph`ần đ`ầu tiên sau kiết sanh trở đi, c`ần hiểu là duyên cho loại danh-sắc thích ứng. Muốn nêu rõ vận hành chi tiết của nó thì phải trích dẫn cả bộ luận *Patthàna*, nên chúng ta sẽ không đi vào vấn đ`ề này.

202. Ở đây, người ta có thể đặt câu hỏi: Nhưng làm sao biết danh sắc của kiết sanh có thức làm duyên? - Nhờ kinh điển, và nhờ lý luận. Vì các kinh nhi`ều chỗ xác định thọ, v.v... lấy thức làm duyên. "Các pháp sanh khởi song song do thức". (*Dhs. 1522*) Còn v`ề luận lý:

Từ chỗ sắc thấy được
Là do tâm sanh, ta có thể bảo
Tâm là duyên
Cho sắc không được thấy

Dù tâm muốn hay không muốn, sắc vẫn sanh theo tâm, như nhiều lúc ta có thể thấy. Từ chỗ thấy được đó, có thể suy ra cái không thấy. Bởi thế, có thể biết vì sắc do tâm sanh đã được thấy - tâm là duyên cho sắc không được thấy, tức kiết sanh, như *Patthàna* nói: "Cũng như sắc pháp do tâm sanh, sắc do nghiệp sanh cũng có tâm làm duyên". (*Patthàna*, 172).

Trên đây là giải thức chi tiết mệnh đề "Thức duyên danh sắc".

Sáu Xứ

203. Về mệnh đề

"Do duyên danh sắc, có sáu xứ:
Ba uẩn là tâm; sắc căn,
Bốn đại, và những gì còn lại là "sắc"
Trong khi tất cả cái kia làm duyên cho cái này,
Một phần cũng có thể đại biểu toàn bộ

204. Khi nói "danh sắc làm duyên cho sáu xứ" thì "danh" là ba uẩn thọ tưởng hành và "sắc" là cái gồm trong dòng tương tục một đời, được kể là "bốn đại và những gì còn lại", nghĩa là: 4 đại chủng, 6 nội xứ và mạng căn (vì chúng là những yếu tố làm duyên) luôn luôn như vậy không đổi. Nhưng danh này, sắc này và danh-sắc này, mỗi thứ đại biểu cho những cái còn lại, gồm dưới tên là "danh-sắc", cần được hiểu là một duyên cho sáu xứ gồm có đệ lục xứ và xứ gồm sáu, mỗi cái đại biểu cho những cái còn lại dưới tên là "sáu xứ". Tại sao? Vì trong vô sắc hữu, chỉ có danh kể như duyên cho đệ lạc xứ mà thôi, tức ý xứ, không cho xứ nào khác. Vì *Vibhanga* nói: "Do duyên danh, có đệ lục xứ". (*Vbh. 179*).

205. Ở đây, có thể nói: Nhưng làm sao biết được rằng, danh sắc là một duyên cho sáu xứ? - Vì sáu xứ có mặt khi danh-sắc có mặt. Một xứ nào đó có mặt khi một loại danh sắc nào đó có mặt - không có cách nào khác. Điều này sẽ được giải thích dưới đây, trong đoạn nói làm thế nào nó là một duyên. Bởi vậy,

Người trí nên tìm hiểu
cái nào duyên cho cái nào, bằng cách nào,
ở kiết sanh và trong đời sống,
sự giải thích là như sau.

206. Sau đây là ý nghĩa.

a. Danh Làm Duyên

Ở vô sắc kiết sanh,
Và trong đời sống vô sắc.
Danh chỉ đến một mình
Theo 7 cách và 6 cách
Để làm duyên tối thiểu.

207. Như thế nào? Trước hết, ở kiết sanh, danh là một duyên theo 7 cách ít nhất, đó là "cu sanh, hỗ tương, thân y, tương ưng, nghiệp dị thục, hữu duyên, và bất ly khứ duyên, cho đệ lục ý xứ. Tuy nhiên, một vài loại danh là duyên, kể như nhân duyên (nghĩa là tham, vân vân), và vài loại là thực duyên (nghĩa là xúc và tác ý). Bởi thế, nó cũng là một duyên theo các cách khác. Chính do hai cái sau này mà có tối đa hay tối thiểu. Trong quá trình một đời sống, dị thục danh cũng là một duyên như đã nói. Nhưng loại phi dị thục là một duyên theo 6 cách ít nhất, như các duyên đã nói trừ nghiệp dị thục. Một vài là duyên kể như nhân duyên, và một vài là thực duyên. Vậy, nó cũng là một duyên theo những cách khác nữa. Chính do những duyên này mà tối đa và tối thiểu cần được biết.

208. Trong loại hữu 5 uẩn, ở kiết sanh, theo các cách tương tự.

Danh tác động như duyên cho đệ lục xứ
Và cho các xứ khác theo 6 cách.

209. Ngoài các vô sắc pháp, cả trong loại hữu 5 uẩn, dị thục danh, tương ưng với tâm-cơ, là một duyên, tối thiểu theo 7 cách, cho đệ lục ý xứ, như đã nói về vô sắc pháp. Nhưng tương ưng bốn đại chủng, nó là một duyên, theo 6 cách, là câu sanh, thân y, nghiệp dị thục, bất tương ưng, hữu duyên và bất ly khứ cho 5 xứ kia kể từ nhãn xứ. Tuy vậy, có cái là nhân duyên, có cái là thực duyên. Chính do những thứ này mà tối đa, tối thiểu cần được hiểu.

210.

Dị thục duyên dị thục
trong đời theo 7 cách
phi dị thục duyên phi dị thục đệ lục
theo sáu cách

211. Giải: Cũng như trong kiết sanh, trong đời sống của loài hữu 5 uẩn, dị thục danh là duyên theo 7 cách ít nhất, cho dị thục ý xứ thứ sáu. Nhưng phi dị thục danh là một duyên theo sáu cách ít nhất cho phi dị thục ý xứ thứ sáu, nghĩa là 7 cái trên trừ nghiệp dị thục. Tối đa và tối thiểu c`ần được hiểu theo cách đã nói.

212.

Và suốt một đời, dị thục
duyên năm xứ kia theo 4 cách
phi dị thục có thể giải thích
theo cách đã nói trên.

213. Giải: Lại nữa, trong quá trình một đời, dị thục danh kia, có sắc căn và tịnh sắc mắt, v.v... là một duyên cho 5 xứ kể từ nhãn, theo 4 cách là hậu sanh, bất tương ưng, hữu duyên, bất ly khứ. Phi dị thục cũng được giải thích tương tự. Bởi thế danh hay tâm được phân thành thiện, bất thiện, v.v... c`ần hiểu là duyên cho chúng theo 4 cách.

Trên đây là nói một mình danh làm duyên cho những xứ nào, theo cách nào, ở kiết sanh và trong đời sống.

214.

b. Sắc Làm Duyên

Trong vô sắc hữu
Sắc không là duyên
Cho một xứ nào cả
Nhưng ở hữu tình 5 uẩn
Sắc căn là một duyên
Ở kiết sanh theo 6 cách
Cho đệ lục ý xứ, còn các đại
Duyên cho 5 xứ theo 4 cách.

215. V`ề ph`ần sắc, thi sắc của tâm cơ là một duyên theo 6 cách, là cấu sanh, hỗ tương, thân y, bất tương ưng, hữu duyên, và bất ly khứ, trong kiết sanh, cho đệ lục ý xứ. Nhưng 4 đại chủng nói chung, nghĩa là ở kiết sanh cũng như đời sống, là duyên theo 4 cách, tức cu sanh, thân y, hữu duyên và bất ly khứ, cho bất cứ cái nào trong 5 xứ kể từ nhãn xứ, khi chúng sanh khởi.

216.

Mạng và thực phẩm trong đời
làm duyên cho 5 thứ theo 3 cách
Năm thứ này làm duyên cho đệ lục, theo 6 cách
Tâm cơ duyên đệ lục theo 5 cách.

217. Nhưng ở trong kiết sanh và trong quá trình một đời, sắc mạng căn là một duyên theo 3 cách, là hữu duyên, bất ly khứ và căn duyên, cho năm xứ. Thực tố là duyên theo 3 cách, hữu duyên, bất ly khứ và thực duyên, trong quá trình một đời chứ không ở kiết sanh và đi`ều này chỉ áp dụng khi cơ thể của hữu tình sống bằng đoàn thực có ngấm thức ăn vào. Trong quá trình đời sống, không ở kiết sanh, năm xứ khởi từ nhãn xứ là duyên theo 6 cách, là thân y, ti`ền sanh, mạng duyên, bất tương ưng duyên, hữu duyên và bất ly khứ, cho cái ph`ần thuộc đệ lục ý xứ g`ồm nhãn nhĩ tỉ thiệt và thân thức. Nhưng đời sống, không ở kiết sanh, sắc chất thuộc tâm cơ là một duyên, theo 5 cách là thân y, ti`ền sanh, bất tương ưng, hữu duyên và bất ly khứ, cho ph`ần còn lại của ý xứ ngoài 5 thức.

Trên đây là nói sắc làm duyên cho những xứ nào, và cách nào, ở kiết sanh và trong đời sống.

218.

c. Danh Sắc Làm Duyên

Phối hợp danh-sắc nào
là duyên cho cái nào
và trong mỗi trường hợp
nó duyên theo kiểu nào
bậc trí c`ần tìm hiểu

219. Ví dụ, ở kiết sanh trong hữu 5 uẩn, thì danh-sắc, hay 3 uẩn với sắc chất của nhục đoàn tâm, là một duyên kể như câu sanh, hỗ tương, y chỉ, nghiệp dị thục, tương ưng, bất tương ưng, hữu duyên, bất ly khứ, v.v... cho đệ lục ý xứ. Đây chỉ là đ`ầu mối, chi tiết nói theo trên.

Xúc

220. Về mệnh đề

"Do duyên sáu xứ, xúc sanh":

Vắn tắt, xúc có sáu
Là nhãn xúc, vân vân
Tùy theo mỗi thức
Chi tiết có băm hai

221. Vắn tắt, với mệnh đề "sáu nhập duyên cho xúc", thì chỉ có 6 loại là nhãn xúc, v.v..., cho đến ý xúc. Nhưng nói chi tiết thì, 5 thiện dị thục và 5 bất thiện dị thục khởi đầu bằng nhãn xúc làm thành 10. Còn lại tương ưng với 22 loại thế gian dị thục tâm, thành 22. Bởi thế tổng cộng có 32 (từ 34 đến 65 trong đồ biểu), giống như thức do duyên hành đã nói.

222. Nhưng về sáu xứ (sáu nhập, sáu căn) làm duyên cho xúc, thì có 32 khía cạnh:

Có nghiệp xem sáu xứ
Là năm nội xứ và ý xứ (thứ sáu)
Có người lại cho sáu xứ này
Gồm luôn sáu ngoại xứ

223. Có người nghiệp xem đây là một trình bày về sự sanh khởi những gì bị chấp thủ (tức các uẩn nghiệp-sanh) và cho rằng cái năng-duyên (xứ hay nhập) và cái do duyên sanh (xúc) chỉ là những pháp bao gồm trong một tương tục đời n. Họ xem bất cứ phần nào cũng đại biểu cho phần còn lại thuộc loại nó, vì duyên cho xúc trong các pháp vô sắc chỉ là ý xứ mà thôi, theo Vibhanga: "Do duyên đệ lục xứ, có xúc". (*Vbh. 179*). Còn chỗ khác thì nói do duyên toàn thể sáu xứ mà có xúc. Bởi thế họ cho "lục nhập" (sáu xứ) có nghĩa năm xứ mắt tai... thân, cộng với ý xứ tứ sáu. Nhưng có người cho rằng chỉ có cái do duyên sanh, tức xúc, mnới chứa đựng trong một tương tục duy nhất, còn cái năng-duyên (tức xứ) được chứa đựng trong các tương tục khác (quá khứ) nữa. Họ cho rằng tất cả và từng phần của những xứ ấy đều là duyên cho xúc, và họ gồm luôn cả sáu ngoại xứ, bởi thế, với những người này, thì "sáu xứ" có nghĩa là cả sáu nội xứ mắt tai mũi lưỡi thân ý, và sáu ngoại xứ sắc thanh hương vị xúc pháp.

224. Ở đây, có thể hỏi: Một loại xúc không sanh từ tất cả xứ, mà tất cả loại xúc cũng không sanh từ một xứ. Thế mà mệnh đề "Do duyên xứ (gồm sáu), có xúc" lại để ở số ít, là tại sao? Trả lời: Đúng thế, song mỗi thứ phát xuất từ nhiều (duyên): như nhãn xúc thì do nhãn xứ, do sắc xứ, do ý xứ kể như nhãn thức và do pháp xứ gồm những pháp tương ưng khác [như ánh sáng, khoảng cách v.v...]. Các xúc khác cũng vậy, bởi thế

Mặc dù nói ở số ít
Phật chỉ rõ trong mỗi trường hợp,
Rằng xúc, mặc dù chỉ có một
Lại xuất phát từ nhiều căn cứ.

Mặc dù nói ở số ít có nghĩa là trong mệnh đề "Do duyên sáu xứ có xúc" danh từ xúc để ở số ít.

Thế Nào Sáu Xứ Làm Duyên Cho Xúc?

226.

Nhưng về những xứ này
có năm theo sáu cách
một theo chín cách, sáu ngoại xứ
làm duyên tánh cho xúc
tùy trường hợp ấn định.

227. Giải thích như sau: Trước hết 5 xứ mắt tai... thân là duyên theo 6 kiểu: y chỉ, tiền sanh, căn, bất tương ưng, hữu, và bất ly khứ, cho xúc gồm 5 loại. Kế đến dị thục ý xứ một mình nó làm duyên theo 9 cách: câu sanh, hỗ tương, y chỉ, dị thục, thực, căn, tương ưng, hữu, bất ly khứ, cho dị thục ý xúc phân loại theo nhiều cách. Nhưng trường hợp ngoại xứ thì sắc xứ là duyên theo 4 cách: sở duyên, tiền sanh, hữu, và bất ly khứ, cho nhãn xúc. Cũng vậy thanh xứ, v.v... . là duyên cho nhĩ xúc, v.v... Nhưng những thứ này là pháp xứ kể như đối tượng, là duyên cũng theo cách ấy, cộng thêm cách sở duyên, cho ý xúc, bởi thế "ngoại xứ làm duyên tánh cho xúc, tùy trường hợp ấn định".

Đấy là chi tiết mệnh đề "Do duyên sáu xứ có xúc".

Thọ

228. Về mệnh đề

"Do duyên xúc có thọ":

Thọ, khi được gọi theo căn môn
Như "do nhãn xúc sanh" vân vân,

Thì chỉ có sáu thứ, nhưng chúng lại g`ồm
Có tám mươi chín loại.

229. Theo sự phân tích mệnh đ`ề này trong *Vibhanga*, thì chỉ có sáu loại xúc kể theo căn môn như sau: "thọ do nhãn xúc sanh, do nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý xúc sanh" (*Vbh. 136*). Nhưng khi phân theo sự tương ưng với 89 loại tâm thì chúng g`ồm 89 thứ.

230.

Nhưng từ 89 loại thọ
chỉ có 32 không hơn, dường như
tương ưng với dị thục quả
và chỉ nhưng thứ ấy được nói ở đây.
Xúc ở năm môn
Làm duyên cho năm thứ theo 8 cách,
Và cho các thọ còn lại theo một cách
Xúc ở ý môn cũng vậy

231. Ở đây, xúc ở năm môn là một duyên theo 8 cách: câu sanh, hỗ tương, y chỉ, dị thục, thực, tương ưng, hữu, và bất ly khứ, cho 5 loại thọ có tịnh sắc mắt, v.v... làm căn bản vật lý. Nhưng xúc ấy khởi từ nhãn xúc, là một duyên theo một cách là thân y duyên mà thôi, cho ph`ần còn lại của dị thục thọ ở sắc giới xảy ra ở mỗi căn môn kể như tiếp thọ, suy đạt và đ`ồng sở duyên.

232. Xúc ở ý môn cũng duyên như vậy: xúc gọi là cu sanmh ý xúc là một duyên theo 8 cách như trên, cho dị thục thọ ở dục giới xảy ra kể như đ`ồng sở duyên ở ý môn và cũng vậy cho các loại dị thục thọ ở ba cõi xảy ra với kiết sanh, hữu ph`ần và tử tâm. Nhưng ý xúc tương ưng với ý môn hướng tâm, là một duyên, kể như thân y duyên mà thôi, cho các loại thọ xảy ra ở ý môn như đ`ồng sở duyên tâm ở dục giới.

Đấy là chi tiết mệnh đ`ề"xúc duyên thọ".

Ái

233. V`ề mệnh đ`ề"Do duyên thọ, ái sanh", (thọ duyên ái), sáu ái đối với sắc pháp được bàn đến, và mỗi thứ này khi nó sanh, có thể xuất hiện theo một trong ba cách.

234. Sáu loại ái được nêu trong *Vibhanga* khi phân tích mệnh đ`ề này là sắc ái, thanh, hương, vị, xúc, pháp ái (*Vbh. 136*), tùy theo đối tượng mà đặt tên, như con trai được gọi theo cha: "con ông trưởng giả", "con người bà la môn".

Mỗi thứ trong sáu loại ái này được kể tùy theo cách sinh khởi của ch1nghiệp, g`ồm ba, là dục ái, hữu ái, phi hữõu ái.

235. Khi sắc ái sanh khởi, thích thú một đối tượng đi vào sự chú ý của mắt và thích thú theo kiểm tham dục, thì gọi là dục ái. Nhưng khi cùng một khát ái ấy sanh khởi kèm theo thường kiến, cho rằng đối tượng đó là trường cửu, bất diệt, thì gọi là hữu ái. Khi khát ái ấy sanh khởi kèm theo đoạn kiến, cho rằng vật a1y sẽ tan rã, hoại diệt, thì gọi là phi hữu ái, vì khi tham câu hữu đoạn kiến thì gọi là phi hữu ái. Cũng vậy trong trường hợp khát ái đối với thanh. Những ái này cọng thành 18 thứ, 18 ái này đối với tự sắc, dáng dấp của chính mình, cùng với 18 ái đối với ngoại sắc, dáng dấp người khác, thành 36 loại; 36 trong quá khứ, 36 trong vị lai và 36 trong hiện tại làm thành 108 ái, rút lại chỉ có 6 là ái đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Rút lại nữa thì chỉ có ba, là dục ái, hữu ái, phi hữu ái.

236. Do lòng ưa muốn cảm giác sau khi tìm thấy khoái lạc trong cảm giác khởi lên qua một đối tượng sắc pháp, mà người ta dành nhi`ều vinh dự cho họa sĩ, nhạc sĩ, người làm nước hoa, đ`ầu bếp, thợ dệt, người nấu rượu, y sĩ vân vân. Cũng như, vì yêu trẻ mà người ta thường vú em. Bởi thế, nên hiểu ba loại ái đ`ều do thọ làm duyên.

237. Thọ muốn nói ở đây là dị thục lạc thọ mà thôi, vì vậy nó là một duyên theo một cách, cho sựi sanh khởi của tất cả ái này.

Theo một cách: đó là duyên kể như thân y mà thôi.

238. Hoặc:

Và khi đã được lạc, lại khao khát thêm,
Ni`ềm an ổn của xả cũng kể như lạc,
Bởi thế, bậc Đại thánh tuyên thuyết
rằng do duyên có thọ ái.
Vì cả ba thọ đ`ều có thể là duyên
cho tất cả ái.
Mặc dù thọ là duyên

nhưng nếu không có tùy miên
thì không thể có ái sanh,
bởi thế bậc giải thoát khỏi ái này.

Đấy là giải thích có chi tiết "Do duyên thọ, ái sanh".

Thủ

239. Về mệnh đề

"Do duyên ái, có thủ" (ái duyên thủ):
bốn thủ cần được giải thích.
một, phân tích ý nghĩa
hai kể vắn tắt và chi tiết các pháp;
ba là về thứ tự.

240. Giải thích như sau. Trước hết có bốn loại thủ là dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ.

241. Phân tích ý nghĩa là như sau. Gọi là dục thủ vì nó bám vào thủ khoái lạc giác quan tức sắc trần. Lại nữa, nó vừa là dục, vừa là chấp thủ (bám giữ) nên gọi là dục thủ. Thủ (*upadàna*) là sự nắm chắc, *upa* đây nghĩa là chắc chắn. Cũng vậy, nó vừa là (tà) kiến vừa là chấp thủ, nên gọi là kiến thủ. Hoặc vì nó bám vào tà kiến, vì trong trường hợp tà kiến cho rằng thế giới là ngã, thường, v.v., thì chính loại tà kiến sau (thường) bám vào loại trước (ngã). Cũng thế, bám vào lễ lạc là giới cấm thủ. Lại nữa, nó vừa là lễ lạc vừa là chấp thủ, nên gọi là giới cấm thủ. Những giới như ngưu hạnh (sống như trâu bò) v.v... chính là những loại chấp thủ, do vì hiểu sai rằng nhờ vậy được thanh tịnh. Cũng vậy, vì chúng nhồi sọ bằng cách ấy, nên gọi là lý thuyết, chúng bám víu bằng cách ấy, nên gọi là thủ. Chúng nhồi sọ bằng cái gì? Bám vào cái gì? - Cái ngã. Sự chấp thủ lý thuyết về ngã, gọi là ngã luận thủ. Hoặc qua thuyết đó chúng bám vào một tự ngã vốn chỉ là lý thuyết, nên gọi là ngã luận thủ. Đây là phân tích ý nghĩa.

242. Các pháp kể vắn tắt và chi tiết thì: vắn tắt, dục thủ được gọi là sự kiên cố của khát ái, vì kinh nói: "Ở đây, gì là dục thủ? Sự ham thích khoái cảm, sự thèm khát đối với dục, thích thú trong dục lạc, khát ái đối với dục, nhiệt não với dục, say mê dục, lao mình vào đó, gọi là Dục thủ (*Dhs. 1214*). Sự kiên cố của khát ái là một tên chỉ cái khát ái đến sau đã vững chắc nhờ ảnh hưởng khát ai đi trước tác động như duyên thân y cho nó. Nhưng lại có người nói ái là khát khao một đối tượng ta chưa đạt, như kẻ trộm vươn tay trong bóng tối; còn thủ là sự nắm giữ một đối tượng đã đạt, như kẻ trộm bắt được của. Những pháp này (ái thủ) ngược lại thiểu dục tri túc, bởi thế chúng là gốc rễ của đau khổ, do tìm kiếm và giữ gìn. (*D. ii, 58*). Ba thủ còn lại nói gọn chỉ là tà kiến.

243. Nhưng nói chi tiết thì dục thủ là tình trạng kiên cố của ái được mô tả ở trên, thuộc 108 loại tương ưng với sắc, vân vân.

Kiến thủ là tà kiến gồm 10 thứ như được nói: Gì là kiến thủ? "Không có bố thí, tế tự, không có sa môn bà la môn đức hạnh đã tự chứng với thánh trí và tuyên bố đời này đời sau". Quan điểm như vậy, kiến chấp đảo lộn vậy gọi là kiến thủ (*Vbh. 375*). Giới cấm thủ là sự tin theo quan điểm cho rằng sự thanh tịnh là do lễ lạc, quan điểm như vậy, kiến chấp đảo lộn như vậy gọi là giới cấm thủ (*Dhs. 1216*). *Ngã luận thủ* là 20 kiến chấp sai lầm về ngã, như: "Ở đây, gì là ngã luận thủ? Kẻ vô văn phàm phu, không tu tập pháp các bậc chân nhân, chấp ngã là sắc... kiến chấp đảo lộn như vậy gọi là ngã luận thủ." (*Dhs. 1217*)

Đấy là các pháp kể sơ lược về chi tiết.

244. Về thứ tự, thứ tự gồm ba (xem Ch. XIV, đ. 211) là thứ tự sanh khởi, từ bỏ, và giảng dạy.

Ở đây, thứ tự sanh khởi các phiền não không nói theo nghĩa đen, bởi không có sự sanh khởi đầu tiên của phiền não trong vòng luân hồi vô thủy. Nhưng theo nghĩa tương đối thì: Thông thường, nơi một người, tà giải chấp thường, đoạn khởi từ giả thuyết có ngã. Kế đến, khi người ấy cho rằng tự ngã này trường cữu, thì sự chấp thủ khởi lên nơi nó vì mục đích thanh luyện tự ngã. Và khi nó tin rằng tự ngã này đoạn diệt, từ đó bất chấp đời sau, thì dục thủ khởi lên. Bởi vậy, ngã luận thủ sanh trước nhất, kế đến là kiến thủ, và giới cấm thủ hay dục thủ. Vậy đây là thứ tự sanh khởi của chúng, nơi một hữu tình.

245. Và ở đây, kiến thủ, v.v... được từ bỏ trước, vì chúng được loại trừ nhờ dự lưu đạo. Dục thủ được từ bỏ sau, vì nó được đoạn trừ nhờ A-la-hán đạo. Đây là thứ tự từ bỏ.

246. Dục thủ tuy vậy lại được dạy trước hết, vì tầm đối tượng rộng rãi, và vì nó rõ rệt. Nó có một phạm vi đối tượng rất rộng, vì tương ưng với 8 loại tâm (22-29). Các thủ khác có phạm vi đối tư?ng hẹp vì chúng tương ưng với 4 loại tâm (22, 23, 26, 27). Và thông thường, dục thủ là rõ rệt, vì sự ưa thích ràng buộc của loại này (xem *M. i, 167*). Các loại thủ khác không rõ rệt như vậy. Một kẻ bị ám bởi dục, thì lao vào sự phô trương, tế lễ để đạt khoái lạc giác quan. Kiến thủ kế tiếp dục thủ vì sự phô trương và lễ lạc kia là một tà kiến nơi vị ấy. Rồi kiến thủ này lại chia làm hai thứ, là *giới cấm thủ* và *ngã luận thủ*, và trong hai thứ này, giới cấm thủ được dạy trước vì nó thô phù,

dễ nhận ra, như hình thức ngưu hạnh và khổ hạnh. Ngã luận thủ được dạy sau rốt vì nó vi tế. Đấy là thứ tự giảng dạy.

Thế Nào Là Ái Duyên Thủ

247.

Và ái ở đây là một duyên
cho dục thủ theo một cách
cho ba thủ còn lại
theo 7, 8 cách.

248. V`ebốn loại thủ được dạy như thế, thì *dục ái* là một duyên theo một cách, kể như *thân y*, cho loại thủ đ`au tiên, tức dục thủ, vì nó khởi lên tương ưng với những đối tượng mà *ái* thích thú. Nhưng nó là duyên theo 7 cách là câu sanh, hỗ tương, y chỉ, tương ưng, hữu, bất ly khứ, và nhân duyên, hoặc theo 8 cách, như trên thêm thân y, cho 3 loại thủ còn lại. Và khi nó đã làm thân y duyên thì không bao giờ là câu sanh.

Đó là giải thích chi tiết mệnh đ`e"ái duyên thủ".

Hữu

249. V`emệnh đ`e

"Do Duyên Thủ Có Hữu":
một là ý nghĩa, hai là cảnh giới.
Ba mục đích, bốn phân tích, năm tổng hợp;
Sáu, thủ nào làm duyên cho hữu nào.
Sự trình bày c`ân biết vậy.

250. Ở đây, trở thành gọi là *hữu (bhava)*. Có hai thứ là *nghiệp hữu* và *sanh hữu* như được nói: "Hữu theo hai lối, có nghiệp hữu, có tái sanh hữu" (*Vbh. 137*). Chính tiến trình nghiệp là hữu, thì gọi là *nghiệp hữu*. Cũng vậy, chính tiến trình tái sanh là hữu thì gọi là **sanh hữu**. Và ở đây, tái sanh là hữu vì nó hiện hữu, nhưng cũng như câu: "Sự xuất sanh của chư Phật là hạnh phúc" vì nó đem lại hạnh phúc, cũng v?y, *nghiệp* c`ân được hiểu là *hữu* vì nó đem lại hữu hay sự tái sanh; dùng từ ngữ thông thường chỉ hậu quả của nhân mà thay cho nhân. Đây là trình bày ý nghĩa.

251. V`ecảnh giới: trước hết, nghiệp hữu nói vắn tắt là hành và các pháp tham, v.v... tương ưng với hành cũng được xem là nghiệp. *Vibhanga* nói: "Cái gì là nghiệp hữu? Phước hành, phi phước hành, bất động hành, ở bình diện hữu hạn hay đại hành: đấy là *nghiệp hữu*. Cũng vậy, tất cả nghiệp đưa đến tái sanh đ`âu là nghiệp hữu. (*Vbh. 137*).

252. Ở đây, *phước hành* nói theo tâm pháp, là 13 loại hành, 1-13, *phi phước hành* là 12 loại 22-33, và *bất động hành* là bốn loại 14-17. Từ ngữ "ở bình diện hữu hạn hay đại hành" có nghĩa sự nhỏ nhặt hay lớn lao của quả dị thục mà các hành này đem lại. Nhưng từ ngữ "cũng vậy, tất cả nghiệp đưa đến tái sanh" là nói tham, vân vân tương ưng với hành.

253. *Sanh hữu* nói vắn tắt là các uẩn do nghiệp sanh, có 9 loại: "Ở đây, gì là sanh hữu? Dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu, tưởng hữu, vô tưởng hữu, phi tưởng phi phi tưởng hữu, hữu một uẩn, hữu bốn uẩn và hữu năm uẩn. Đấy gọi là sanh hữu" *(Vhb. 17)*.

254. Loại hữu có dục vọng gọi là "dục hữu". Tương tự, với sắc và vô sắc hữu. Hữu của những chúng sanh có tưởng, hoặc ở đấy có tưởng trong hữu, nên gọi là "hữu tưởng'. Ngược lại là "vô tưởng". Do sự vắng mặt của tưởng thô, nhưng có tưởng vi tế, thì gọi là phi tưởng phi phi tưởng. Hữu chỉ g`ôm một sắc uẩn gọi là hữu một uẩn hay một chi`âu (*dimension*). Tương tự, với hữu bốn uẩn và năm uẩn.

255. Dục hữu là năm uẩn có được do nghiệp chấp thủ. Sắc hữu cũng vậy. Vô sắc hữu có bốn uẩn. Tưởng hữu có 4 và 5. Phi tưởng hữu là một uẩn tập thành do nghiệp chấp thủ. Phi tưởng phi phi tưởng có bốn uẩn. Hữu một uẩn bốn uẩn và năm uẩn là các uẩn ấy đã tập thành do nghiệp chấp thủ. Đấy là trình bày v`ecảnh giới.

256. V`emục đích: Mặc dù phước hành v.v... được đ`ecập tương tự trong mô tả v`ehữu và hành, nhưng ở đây vẫn lặp lại vì có dụng ý. Trong trường hợp đ`au nó được nói đến vì là một duyên kể như nghiệp quá khứ, cho sự tái sanh hiện tại, còn trường hợp sau thì nó là duyên kể như nghiệp hiện tại cho tái sanh tương lai. Hoặc trường hợp đ`au, đoạn "Gì là phước hành? Đó là thiện hành dục giới" (*Vbh. 135*), chỉ có ý hành được gọi "hành", nhưng ở trường hợp sau, với câu "Tất cả nghiệp đưa đến tái sanh" *(Vbh. 137)*, thì các pháp tương ưng với hành đ`au được bao g`ôm. Và trong trường hợp đ`au chỉ pháp nào làm duyên cho tâm mới gọi là hành, còn ở đây thì cả cái nghiệp đưa đến vô tưởng hữu cuĩng g`ôm trong đó. Nhưng tại sao phải lắm lời?

257. Trong mệnh đ`e"Vô minh duyên hành", chỉ có các thiện và bất thiện pháp được kể, gọi là phước hành, phi phước hành, còn ở đây trong mệnh đ`e"Thủ duyên hữu" thì thiện, bất thiện và cả duy tác cũng được kể, do sự bao quát của sanh hữu. Do vậy mà có sự lặp lại ở đây.

Đấy là trình bày về mục đích sự lặp lại.

258. Về sự phân tích, tổng hợp là phân tích và tổng hợp của hữu do duyên thủ.

Nghiệp đã tạo do duyên dục thủ, và sinh ra dục hữu, thì gọi là *nghiệp hữu*. Các uẩn do nghiệp ấy sanh ra gọi là *sanh hữu*. Tương tự, với sắc hữu và vô sắc hữu. Bởi thế có hai loại dục hữu do duyên dục thủ, trong đó bao gồm cả tưởng hữu và hữu 5 uẩn. Và có hai loại sắc hữu, trong đó gồm cả hữu có tưởng, vô tưởng, hữu một uẩn và hữu 5 uẩn. Và có hai loại vô sắc hữu, trong đó gồm cả hữu có tưởng, phi tưởng phi phi tưởng, và hữu b61người uẩn. Vậy, kể cả những gì được gồm trong đó, thì có sáu loại hữu do duyên dục thủ. Tương tự, với ba thủ còn lại làm duyên. Vậy, phân tích thì có tất cả 24 loại hữu do duyên thủ.

259. Nhưng về tổng hợp, bằng cách phối hợp nghiệp hữu và sanh hữu, thì có (kể cả những gì nó bao gồm) một loại dục hữu do duyên dục thủ. Tương tự với sắc hữu, vô sắc hữu. Và tương tự, với ba thủ còn lại làm duyên. Như vậy có 12 loại hữu do duyên thủ kể cả những gì được bao gồm.

260. Lại nữa, bất cứ nghiệp nào có thủ làm duyên, mà đã đạt đến dục hữu, thì đều là *nghiệp hữu*. Các uẩn được sanh bởi nó gọi là *sanh hữu*. Tương tự, với sắc và vô sắc hữu. Vậy, cùng với những gì được bao gồm, có hai loại dục hữu, hai loại sắc hữu, và hai loại vô sắc hữu. Tổng hợp có sáu loại hữu theo cách này.

Hoặc không phân thành nghiệp hữu và sanh hữu, thì chỉ có ba loại hữu là dục, sắc, vô sắc. Hoặc không phân thành dục, sắc, vô sắc thì chỉ có hai loại nghiệp hữu và sanh hữu. Và nếu không phân thành nghiệp và tái sanh, thì chỉ có một loại hữu mà thôi.

Đấy là trình bày về hữu với thủ làm duyên, phân tích và tổng hợp.

261. Thủ nào làm duyên cho hữu nào? Bất cứ loại thủ nào cũng là duyên cho loại hữu nào bất cứ. Vì phàm phu như một kẻ điên, không cần suy xét phải quấy. Bằng bất cứ loại thủ nào, nó khát khao đạt đến bất cứ loại hữu nào, và làm bất cứ loại nghiệp nào. Bởi thế khi có người nào bảo không phải nhờ giới cấm thủ mà được sanh vào sắc giới và vô sắc giới, thì không được chấp nhận, mà điều chúng chấp nhận là mọi thứ (hữu) phát sinh từ mọi thứ (thủ).

262. Ví dụ một người, theo tin đồn hay do tà kiến, nghĩ rằng dục thật là viên mãn nơi cõi người thuộc giai cấp sát đế lợi, v.v... và ở 6 cõi trời dục. Bị lầm lạc vì nghe theo tà thuyết, tưởng rằng do nghiệp ấy sẽ thỏa mãn được dục, nên kẻ kia vì mong hưởng lạc mà làm những ác hành về thân, v.v... do dụ thủ. Vì viên mãn ác hành, nó tái sanh trong các đọa xứ. Các nghiệp làm nhân cho tái sinh gọi là *nghiệp hữu*. Các uẩn do nghiệp ấy sanh, là *sanh hữu*, nhưng tưởng hữu và hữu 5 uẩn cũng được bao gồm.

263. Nhưng có người khác, nhờ nghe điệu pháp mà tăng trưởng tri kiến, và tưởng rằng do nghiệp này dục sẽ được thỏa mãn, nó làm các thiện hành về thân, v.v... vì dục thủ. Do viên mãn thiện hành về thân, nó tái sanh trong chư thiên hay loài n. Cái nghiệp làm nhân cho tái sanh ở cõi trời là **nghiệp hữu**, các uẩn do nghiệp ấy sanh là *sanh hữu*, nhưng tưởng hữu và hữu 5 uẩn cũng được bao gồm.

Vậy, dục thủ là duyên cho dục hữu, phân tích hay tổng hợp.

264. Một người nữa vì nghe hay đoán rằng dục càng viên mãn hơn ở sắc giới, vô sắc giới, nên vì dục thủ mà tu những thiền chứng có sắc, không sắc, và nhờ chứng thiền, họ tái sanh ở sắc giới, Phạm thiên giới. Cái nghiệp làm nhân cho tái sanh của họ ở đấy là nghiệp hữu, các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu, nhưng hữu có tưởng, không tưởng, phi tưởng phi phi tưởng, hữu một uẩn bốn uẩn và năm uẩn, cũng được bao gồm. Như vậy, dục thủ là duyên cho sắc và vô sắc hữu, theo phân tích và tổng hợp.

265. Một người khác chấp thủ đoạn kiến, cho rằng tự ngã này hoàn toàn đoạn diệt, khi nó đoạn diệt ở các thiện thú dục giới, sắc giới hay vô sắc giới. Và nó làm các nghiệp để thành tựu mục đích ấy. Nghiệp nó làm gọi là nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu. Nhưng các hữu có tưởng, v.v... . cũng được bao gồm.

Vậy kiến thủ là duyên cho cả ba loại hữu dục, sắc, vô sắc, về phân tích và tổng hợp.

266. Một người khác, do ngã luận thủ nghĩ rằng, tự ngã sẽ được lạc, thoát y nhiệt não trong các tái sanh thiện thú dục giới hay trong sắc giới, vô sắc giới, và làm các nghiệp để đạt đến đấy. Nghiệp nó làm gọi là nghiệp hữu, các uẩn do nghiệp sanh là sanh hữu. Nhưng các loại hữu có tưởng, không tưởng, v.v... cũng được bao gồm. Vậy, ngã luận thủ là duyên cho cả ba loại hữu, phân tích và tổng hợp.

267. Một người khác do giới cấm thủ, nghĩ rằng, viên mãn giới cấm thủ sẽ đưa đến những thiện thú dục giới, sắc giới, vô sắc giới. Và nó làm các nghiệp để đạt mục đích ấy. Nghiệp nó làm là nghiệp hữu, các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu. Nhưng các hữu có tưởng, không tưởng v.v... . cũng được bao gồm. Vậy giới cấm thủ là duyên cho cả ba loại hữu, phân tích và tổng hợp. Đấy là trình bày thủ nào duyên cho hữu nào.

Thế Nào Thủ Làm Duyên cho Hữu?

268.

Nhưng bằng cách nào thủ làm duyên?

Thủ duyên cho hữu

Ở sắc giới và vô sắc giới,
Theo kiểu thân y duyên,
Câu sanh, v.v... cho loại hữu dục giới.

269. Thủ này mặc dù có bốn loại, chỉ duyên theo một cách là thân y duyên cho hữu ở sắc, vô sắùc giới, nghĩa là cho thiện nghiệp trong nghiệp hữu xảy ra ở dục giới và cho sanh hữu. Nó là một duyên, kể như cu sanh vân vân có nghĩa: cu sanh, hỗ tương, y chỉ, tương ưng, hữu duyên, bất ly khứ, nhân duyên - cho bất thiện nghiệp hữu tương ưng với bốn thủ ở dục giới hữu. Nhưng nó là thân y duyên mà thôi, cho cái gì bất tương ưng.

Đấy là giải thích chi tiết mệnh đ`ề"Do duyên thủ, có hữu".

Sanh v.v...

270. V`ề mệnh đ`ề"Do duyên hữu có sanh v.v... ", định nghĩa v`ề sanh, v.v... c`ần hiểu như đã nói trong ph`ần Bốn chân lý (Đế, Ch. XVI, đ. 32). Ở đây chỉ có nghiệp hữu được ám chỉ trong danh từ "hữu", vì chính nó, chứ không phải sanh hữu làm duyên cho sanh. Nhưng nó là một duyên theo hai cách là thân y và nghiệp.

271. Người ta có thể đặt câu hỏi: Nhưng làm sao biết được rằng hữu là duyên cho sanh? - Do sự sai biệt có thể quan sát giữa tính chất hạ liệt và thù thắng. Mặc dù hoàn cảnh ngoại giới giống nhau, như cha mẹ, hạt giống, máu huyết, thực phẩm v.v... sự khác nhau giữa hạ liệt và thù thắng của hữu tình có thể thấy được, ngay cả trong trường hợp song sinh. Và đi`ều ấy không phải không nguyên nhân. Nó không có nguyên nhân nào khác hơn là nghiệp hữu, vì không có lý do nào khác, trong tương tục nội tại của các hữu tình được sinh ra. Vì nghiệp là nhân của sự khác nhau giữa hạ liệt và thù thắng của các hữu tình nên đức Thế Tôn dạy: "Chính nghiệp là yếu tố phân chia hữu tình thành thù thắng và hạ liệt". (*M. iii, 209*). Do vậy, ta có thể biết (nghiệp) hữu là duyên cho sanh.

272. Và khi không có sanh thì cũng không có già chết và các thứ s`ầu bi khổ ưu não; nhưng khi đã có sanh thì già chết xuất hiện, kéo theo các thứ s`ầu bi..., những thứ này hoặc liên hệ đến già chết nơi kẻ ngu bị s`ầu khổ vì các trạng thái được gọi là già chết, hoặc không liên hệ đến già chết, mà vì một nỗi đau đớn này hay khác. Bởi thế, sanh này là một duyên cho già chết và cho cả s`ầu bi vân vân. Nhưng đó là duyên theo một cách, là thân y mà thôi. Đấy là giải thích chi tiết mệnh đ`ề"Do duyên hữu có sanh".

***

C. Bánh Xe Sanh Tử

1. Bánh Xe

273. Bấy giờ, cuối cùng *sầu bi khổ ưu não* được đ`ề cập ở đây, vì nó mà vô minh được nêu đ`ầu bánh xe sanh tử như sau: "Do duyên vô minh, có hành". Vô minh ấy được thiết lập bằng s`ầu bi khổ v.v... bởi thế c`ần hiểu rằng

Bánh xe sanh tử không có mối đ`ầu được biết đến.
Không người làm, không người chịu,
Trống rỗng với 12 kiểu rỗng.
Bánh xe ấy không ngừng ở đâu
Nó cứ xoay v`ần mãi mãi.

274. Nhưng thế nào vô minh được thiết lập bởi s`ầu... ? Thế nào là bánh xe sanh tử không có khởi thủy? Thế nào là không người làm, người chịu? Thế nào là trống rỗng với 12 kiểu rỗng?

275. *Sầu, ưu, não* không tách rời khỏi vô minh, còn bi được thấy nơi người bị mê hoặc. Như vậy, khi những thứ này sanh khởi là vô minh được thiết lập. Lại nữa, "cùng với lậu hoặc có vô minh" (*M. i, 54*) và với lậu hoặc sanh, những thứ s`ầu, bi, ... xuất hiện. Như thế nào?

276. Trước hết, s`ầu vì phải xa lìa đối tượng gây khoái cảm, s`ầu ấy được sanh từ *dục lậu*, như kinh nói:

Khi một người đang khao khát
Mà đi`ều nó khao khát tuột mất
Thì nó đau khổ như bị trúng mũi tên (*Sn. 767*).

Và *Pháp cú, 215*, nói: "*Sầu* do ái sanh".

277. Và tất cả s`ầu bi... này phát sanh cùng với sự sanh khởi của *kiến lậu*, như kinh nói: "Nơi một người có kiến chấp tự ngã là sắc, sắc là của ta, thì cùng với sự đổi thay biến hoại của sắc, khởi lên s`ầu bi khổ ưu não." (*S. iii,3*)

278. Và s`ầu bi... cũng sanh cùng với sự sanh khởi của hữu lậu, như kinh nói: "Có những chư thiên tuổi thọ dài, có mỹ sắc, hưởng nhi`ều lạc, đã sống lâu trong các cung điện tráng lệ. Các chư thiên này, sau khi nghe Như lai thuyết pháp, ph`ần lớn đâm ra run sợ khiếp đảm." (*S. iii, 85*), như trường hợp các vị trời bị ray rứt bởi nỗi sợ chết, khi thấy năm suy tướng hiện ra.

[Chú thích: 5 suy tướng là hoa héo, y phục dơ dáy, nách toát mồ hôi, thân thể trở thành xấu xí, tâm bất an].

279. Cũng vậy, s`ầu bi khổ ưu não sanh cùng với sự sanh khởi của vô minh lậu, như kinh nói:" Này các tỷ kheo, kẻ ngu cảm thọ khổ ưu ngay hiện tại, theo ba cách." *(M. iii, 163)*

Những pháp s`âu bi... này phát sinh cùng với sự sanh khởi của lậu hoặc, bởi vậy khi chúng phát sinh, là chúng thiết lập lậu hoặc, nhân của vô minh. Khi lậu hoặc thành hình, thì vô minh cũng thành hình, vì vô minh hiện hữ u khi đi`âu kiện của nó hiện hữu. Đây, trước hết, là nói làm thế nào vô minh, vân vân được thiết lập bởi s`âu, v.v...

280. Nhưng khi vô minh thành, vì các duyên của nó có mặt, và khi "Do vô minh có hành, do hành có thức"... thì không có chỗ tận cùng cho cái chuỗi dài nhân quả ấy. Do vậy, bánh xe sanh tử g`ôm 12 chi ph`ân xoay v`ân với sự nối tiếp nhân quả, được xem là "không biết được mối đ`âu."

281. Sự tình đã là như vậy, thì phải chăng các câu "Vô minh duyên hành" chỉ trình bày một đ`âu mối thôi, là mâu thuẫn? - Đây không phải chỉ là trình bày một mối đ`âu duy nhất, mà là trình bày một pháp căn để (xem đoạn 107). Vì vô minh là pháp căn để tạo nên *ba luân* (the three rounds, ba vòng tròn. Xem đoạn 298). Vì tóm lấy vô minh mà kẻ ngu bị vướng trong vòng nhiễm ô hoặc nghiệp khổ, cũng như kẻ vi nắm đ`âu rắn mà cánh tay bị toàn thân rắn quấn. Nhưng khi cắt đứt được vô minh, thì thoát khỏi các phi`ên não khác, cũng như người bị rắn quấn thoát những khoanh tròn của mình con rắn, khi đ`âu rắn đã bị đứt. Bởi thế, đây là trình bày cái pháp căn để mà ai nắm lấy nó thì bị hệ lụy, ai buông nó ra thì được giải thoát, chứ không phải là sự trình bày một mối đ`âu duy nhất.

Đấy là giải thích thế nào Bánh xe sanh tử c`ân được hiểu là không có mối đ`âu.

282. Bánh xe sanh tử này chính là sự sanh khởi của hành do duyên vô minh, của thức do duyên hành, vân vân. Do vậy, nó không có một người chế tạo kèm theo nó, kiểu như một Phạm thiên được phỏng đoán là "Đấng tối cao, Sáng tạo chủ" (*D. i, 18)* thi hành nhiệm vụ tạo nên bánh xe sanh tử. Nó cũng không có một tự ngã kể như con người cảm thọ lạc khổ, theo kiểu: "chính tự ngã này của tôi nói năng, cảm giác" *(M. i, 8*).

283. Tuy thế, vô minh cũng như các chi ph`ân khác, là không trường t`ôn vì bản chất nó là sinh diệt, nó không đẹp vì nó nhiễm ô và sanh ra nhiễm ô, nó không vui vì bị bức bách bởi sinh diệt, nó không có ngã tánh có thể thi hành quy`ên năng, vì nó hiện hữu tùy thuộc vào các đi`âu kiện. Hoặc, vô minh cũng như các chi ph`ân khác, là không phải tôi, không phải của tôi, không phải ở trong tôi, cũng không sở hữu một cái tôi. Thế cho nên Bánh xe sanh tử này c`ân được hiểu là "trống rỗng với 12 kiểu rỗng".

2. Ba Thời

284.

Sau khi biết đi`âu ấy, c`ân thêm rằng
Gốc rễ của bánh xe là vô minh và ái dục.
Thời của nó là quá khứ hiện tại vị lai
Thuộc v`êcác thời này là
Hai, tám và hai, trong 12 chi ấy.

285. Hai pháp, vô minh và ái, c`ân hiểu là gốc rễ bánh xe sanh tử này. V`êxuất xứ từ quá khứ, thì vô minh là gốc và thọ là ngọn. V`êsự tiếp tục ở vị lai, thì ái là gốc, già chết là ngọn. Như vậy có hai khía cạnh.

286. Khía cạnh đ`âu áp dụng cho người thuộc tánh tà kiến, cái sau áp dụng cho người nhi`âu tham. Vì trong vòng tái sanh, vô minh dẫn những kẻ tà kiến, và ái dẫn những kẻ nhi`âu tham. Hoặc, nói gốc *vô minh* là để trừ đoạn kiến, vì do sự hiển nhiên của quả, nó chứng tỏ nhân không mất, và nói gốc ái là để trừ thường kiến, vì nó chứng tỏ có sanh là có già chết. Hoặc gốc vô minh nói đến hài nhi trong thai, để chỉ rõ sự sanh khởi tu`ân tự các căn, gốc ái nói v`êmột hóa sanh, vì các căn của chúng đ`ông thời xuất hiện.

287. Quá khứ hiện tại vị lai là ba thời của Bánh xe. V`êba thời này, c`ân hiểu rằng, theo kinh điển, thì vô minh hành thuộc quá khứ, tám chi (thức, danh sắc...) kế tiếp thuộc hiện tại, và hai chi cuối (sanh, già chết) thuộc vị lai.

3. Nhân Và Quả

288.

Lại nữa, c`ân hiểu rằng
Bánh xe có ba liên hệ nhân-quả-nhân
Làm những ph`ân đ`âu, và bốn đoạn khác nhau,
Các căm xe là 20 đặc tính.
Với vòng g`ôm ba, nó quay bất tận.

289. Ở đây, giữa hành và kiết sanh thức có một liên hệ nhân-quả. Giữa thọ và ái có một liên hệ quả-nhân. Và giữa hữu và sanh có một liên hệ nhân-quả. Đây là ý nghĩa câu: "Bánh xe có ba liên hệ nhân-quả-nhân làm những ph`ân đ`âu."

290. Nhưng có bốn đoạn được ấn định bởi đ`âu và cuối của những liên hệ trên, nghĩa là vô minh hành là một đoạn, thức - danh sắc - sáu xứ - xúc - thọ là đoạn hai, ái-thủ-hữu là đoạn ba. Và sanh-già-chết là đoạn thứ tư.

291. Lại nữa,

Có năm nhân ở quá khứ
Hiện tại có 5 quả

Bây giờ cũng có 5 nhân
Và trong tương lai, năm quả

Chính 20 căm xe được gọi là 5 đặc tính này, là ý nghĩa câu trong bài kệ ở đoạn 288.

292. Có *5 nhân ở quá khứ*: đ`âu tiên chỉ có 2 là vô minh, hành được nói. Nhưng một kẻ ngu (vô minh) thì khao khát, khi khao khát thì chấp thủ, và do duyên chấp thủ có hữu (tái sanh, trở thành). Bởi thế, **ái, thủ, hữu** cũng bao hàm trong vô minh. Do đó nói "trong nghiệp hữu ti`ên kiếp, có vọng tưởng, tức *vô minh*, có tích lũy, tức *hành*, có bám víu, tức *ái*, có ôm giữ, tức *thủ*, có ý hướng, tức *hữu*. Như vậy,5 pháp này trong nghiệp hữu ti`ên kiếp là duyên cho kiết sanh trong *hữu* hiện tại. (*Ps. i, 52*).

293. *Trong nghiệp hữu tiên kiếp* có nghĩa là trong nghiệp đã được làm đời trước. "Có vọng tưởng, tức vô minh": có nghĩa là cái vọng tưởng v`êkhổ v.v... lúc xưa, vì bị nó lừa dối mà con người làm các nghiệp, thì gọi là vô minh. "Có tích lũy, tức hành" là các hành (tư tâm sở) khởi lên nơi người chuẩn bị một món quà, sau khi có ý nghĩ tặng ai một món quà. Còn cái ý hành nơi người đang thực sự đặt quà vào tay người nhận, thì gọi là "hữu".

Hoặc, hành tích lũy trong sáu tốc hành tâm trước của một tác ý 1 *hành*, tốc hành tâm thứ bảy là *hữu*. Hoặc, bất cứ hành nào là *hữu*, còn sự tích lũy tương ưng là *hành*.

Có sự bám víu tức ái nghĩa là, nơi một người tạo nghiệp, thì bất cứ ràng buộc, khao khát nào đối với quả báo, kể như sanh hữu, gọi là *ái*. *Có sự ôm giữ, là thủ*:

Sự ôm giữ, tóm lấy, liên kết, là một duyên cho nghiệp hữu xảy ra như sau: "Do làm nghiệp này, ta sẽ duy trì, hay đoạn dục ái ở chỗ này chỗ nọ". Đó gọi là thủ. "Có hành, tức hữu" nghĩa là loại hành đã nói ở cuối câu đ`êcập đến sự tích lũy ở trên.

294. "Và bây giờ có 5 quả" có nghĩa là năm chi trong kinh văn: thức, danh sắc, sáu xứ, thọ, như *Patisambhidà* nói: "Trong hữu hiện tại, có kiết sanh là *thức*, có nhập thai, là *danh sắc*, có cảm tính, tức *xúc xứ*, có cái được chạm là *xúc*, cái được cảm giác, là *thọ*, như vậy có năm pháp này trong sanh hữu hiện tại, có những duyên của chúng là nghiệp đã làm trong quá khứ. (*Ps. i, 52*)

295. *Có kiết sanh, tức thức*: thức được gọi là kiết sanh, vì nó khởi lên nối li`ên với hữu kế tiếp. "Có nhập thai, tức danh sắc": các sắc pháp và vô sắc đi vào trong thai là danh sắc. "Có cảm tính, tức xúc xứ" chỉ mắt tai mũi lưỡi thân. "Có cái bị xúc, tức xúc": Xúc là cái khởi lên khi một vật được chạm. "Có cái được cảm giác, tức thọ": cái được cảm nhận kể như quả báo của nghiệp khởi lên cùng với kiết sanh thức, hoặc với xúc do duyên 6 xứ, thì gọi là *thọ*.

296. *Bây giờ cũng có 5 nhân:* là ái, thủ, hữu, vô minh, và hành. Ái thủ hữu được kể trong kinh. Nhưng khi hữu đư?c bao g`ôm, thì hành đi trước hoặc tương ưng cũng được g`ôm. Và đã g`ôm ái và thủ, thì vô minh tương ưng với chúng, do bị nó lừa dối mà con người tạo nghiệp, cũng được g`ôm. Vậy chúng g`ôm 5 pháp. Nên nói: "Ở đây, trong hữu hiện tại, với sự thu`ân thục của các nội xứ, có vọng tưởng, tức *vô minh*, có tích lũy, tức *hành*, có bám víu, tức *ái*, có ôm giữ, tức *thủ*, có ý hướng, tức *hữu*. Như vậy năm pháp này trong nghiệp hữu hiện tại là duyên cho kiết sanh thức ở vị lai." (*Ps. i, 52*). Câu "Ở đây, trong hữu hiện tại, với sự thu`ân thục của sáu nội xứ" nêu rõ cái vọng tưởng t`ôn tại trong lúc tạo nghiệp, nơi một người có các căn đã thu`ân thục. Ph`ân còn lại đã rõ nghĩa.

297. *Và trong tương lai 5 quả*: là 5 chi khởi từ *thức*. Những món này được diễn tả bằng một chữ *sanh*, nhưng già chết là già chết của 5 món này. Do đó mà nói: "Trong tương lai, có kiết sanh là *thức*, có nhập thai, là *danh* sắc, có cảm tính, là *xúc xứ*, có cái được chạm, là *xúc*, có cái được cảm giác, là *thọ*, như vậy 5 món này trong sanh hữu tương lai có duyên của chúng là nghiệp được làm trong hữu hiện tại." (*Ps.i, 52*). Vậy bánh xe sanh tử này có 20 căm xe là những đặc tính trên.

298. *Với ba vòng nó quay bất tận* (đ 288): Ở đây, hành và hữu là cái vòng *nghiệp*, vô minh ái thủ là cái vòng *hoặc*, thức danh sắc sáu xứ xúc thọ là cái vòng *quả báo*. Bánh xe sanh tử có ba vòng ấy quay mãi, vì các duyên chưa dứt khi hoặc chưa dứt.

4. Linh Tinh

299.

Khi nó quay như vậy,
V`êngu`ôn gốc trong bốn chân lý,
v`ênhiệm vụ, sự đ`êphòng, thí dụ,
Các loại sâu xa và những phương pháp,
Những đi`êu trên c`ân được biết.

300. Giải: *Về nguồn gốc trong 4 chân lý*: Thiện nghiệp và bất thiện nghiệp được nói trong *Saccuvibhanga* (*Vbh. 106*) không phân biệt, đ`êu là ngu`ôn gốc của khổ, và như vậy, *hành* do duyên vô minh được nói trong câu "Do duyên *vô minh*, có *hành*", thuộc chân lý thứ hai, với chân lý thứ hai làm ngu`ôn gốc. *Thức* do hành, thuộc chân lý thứ nhất, với chân lý thứ hai làm ngu`ôn gốc. Các món từ *danh sắc* đến dị thục *thọ*, thuộc chân lý thứ

nhất, với chân lý thứ nhất làm nguồn gốc. *Ái* thuộc chân lý thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. *Thủ* thuộc chân lý thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. *Hữu* thuộc chân lý thứ nhất và thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. *Sanh* là chân lý thứ nhất, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. *Già chết* do sanh thuộc chân lý thứ nhất, với chân lý thứ nhất làm nguồn gốc.

Đấy là thế nào Bánh xe sanh tử cần được hiểu về phương diện "nguồn gốc trong bốn chân lý".

301. Về nhiệm vụ, vô minh làm cho các hữu tình rối ren về các đối tượng của dục, và là một duyên cho sự biểu hiện các hành; cũng vậy hành (nghiệp) tạo các hữu vi, là một duyên cho thức, thức nhận biết sự vật là một duyên cho danh sắc, danh sắc củng cố lẫn nhau và là duyên cho sáu xứ, sáu (nội) xứ sanh tương ưng với sáu ngoại xứ và là duyên cho xúc. Xúc chạm đối vật và là duyên cho thọ, thọ kinh nghiệm kích thích của ngoại trần và là duyên cho ái, ái khát khao các đối tượng gọi tham dục và là duyên cho thủ, thủ bám lấy sự vật gợi tình vào các loại sanh, thú khác nhau, là duyên cho sanh, sanh tạo ra các uẩn là duyên cho già chết, già chết bảo đảm sự tan rã các uẩn, là duyên cho sự biểu hiện của hữu kế tiếp, vì nó kéo theo sầu bi...

[Chú thích: Sầu bi... được kể vào vô minh, nhưng tử tâm không có vô minh, hành, nên không là duyên cho hữu kế tiếp, do đó nói "vì nó kéo theo sầu bi"... -- Pm. 640].

Vậy Bánh xe sanh tử này cần được hiểu là xảy ra theo hai lối về nhiệm vụ thích ứng với mỗi phần của nó.

302. **Về sự đề phòng**: Mệnh đề "Vô minh duyên hành" thiết lập để khỏi thấy có người tạo tác, "Hành duyên thức" khỏi thấy sự luân chuyển của một tự ngã. "Thức duyên danh sắc" để khỏi có ảo tưởng về sự bền chắc, vì nó phân tích rõ căn đế của cái được đoán mò là tự ngã. Những mệnh đề khởi từ "Danh sắc duyên sáu xứ" trở đi ngăn chận sự thấy cái tự ngã nhìn, nghe, ngửi, nếm, nhận thức, xúc, cảm thọ, khát ái, chấp thủ, trở thành sanh, già, chết. Vậy Bánh xe sanh tử này cần được hiểu là ngăn ngừa sự thấy sai, tùy trường hợp.

303. Về **thí dụ**: *Vô minh* như người mù, vì không thấy được đặc tính chung và riêng của các pháp. *Hành* do duyên vô minh ví như sự vấp của anh mù, *thức* do hành ví như sự té xuống, *danh sắc* do thức ví như ung nhọt sanh, *sáu xứ* như máu mủ tụ lại, *xúc* do duyên sáu xứ như đánh vào chỗ máu tụ, *thọ* như cơn đau do bị đánh, *ái* ví như sự khao khát một liều thuốc, *thủ* ví như vớ nhằm thứ thuốc không hợp, *hữu* ví như đắp vào vết thương thứ thuốc không hợp ấy, *sanh* ví như vết thương thành trầm trọng do xức thuốc bậy, *già chết* ví như ung nhọt vỡ ra sau khi biến đổi.

Hoặc, *vô minh* như là "không lý thuyết", và "tà thuyết" (xem đ. 52) làm mờ mịt loài hữu tình. Kẻ ngu bị mờ mịt vì vô minh thì lao vào các *hành* tạo ra các hữu kế tiếp, như con tằm nhả tơ làm kén. *Thức* do hành dẫn, tự đặt mình vào các sanh thú, như một vương tử được vị phụ chánh lập lên ngai vua, tử tâm đoán tướng tái sanh tạo ra *danh sắc* với những khía cạnh khác nhau trong kiết sanh, như nhà ảo thuật tạo huyền. *Sáu xứ* ùm cắm vào danh sắc mà trưởng thành, viên mãn như cụm rừng trên đất tốt, *xúc* sanh từ sáu xứ nội, ngoại như lửa bén khi cọ sát, *thọ* như người chạm lửa bị bỏng da, *ái* tăng nơi người cảm thọ, như khát tăng nơi kẻ uống nước muối. Một kẻ khát ái mong mỏi các loại *hữu*, như khát thèm nước, đó là *thủ*, do chấp thủ nó bám vào các *hữu* như cá căn câu vì ham mồi. Khi có hữu thì có *sanh*, như có hạt thì có mầm mộng, và *già chết* là điều chắc chắn khi đã sanh ra, như sự gãy đổ là cái chắc đối với cây đã mọc.

304. **Các loại sâu xa**: Lời đức Thế tôn "Lý thuyết sinh này: này *A-nan*, thật sâu xa, sâu xa thay là lý duyên sanh này" (*D. ii, 55*) ám chỉ sự sâu sắc một là về nghĩa, hai về pháp, ba về giáo lý, bốn về sự thâm nhập. Như vậy là các loại sâu xa cần được hiểu về Bánh xe sanh tử.

305. Ý nghĩa "già chết do sanh" là sâu xa, vì khó hiểu thấu nguồn gốc già chết: Già chết không xuất phát từ sanh, mà nếu không phải từ sanh, thì cũng không từ một cái gì khác; già chết chỉ khởi từ sanh với độc một tính chất già chết mà thôi. Ý nghĩa của **sanh do duyên hữu** vân vân, cho đến **hành do duyên vô minh** cũng vậy. Bởi thế, Bánh xe sanh tử là sâu sắc về nghĩa. Đây là sự sâu xa về ý nghĩa, vì chính *quả* của một cái nhân được gọi là nghĩa, như *Vibhanga* nói: "Trí biết về quả của một nhân thì gọi là *biện tài về nghĩa*" (*Vbh. 293*).

306. Ý nghĩa của vô minh làm duyên cho hành là sâu xa, vì thật khó hiểu nỗi theo sắc thái nào, vào cơ hội nào, vô minh là duyên cho các hành đủ loại... Ý nghĩa của sanh duên già chết cũng sâu xa tương tự như thế. Cho nên Bánh xe sanh tử là sâu xa về pháp. Đấy gọi là sự sâu xa về pháp, vì pháp chỉ cho nguyên nhân, như *Vibhanga* nói: "Trí biết về nhân là biện tài về pháp".

307. Giáo lý duyên khởi này lại sâu xa ở chỗ nó cần được giảng theo nhiều cách, vì nhiều lý do, và chỉ có bậc toàn tri mới hoàn toàn an lập trong giáo lý ấy. Trong kinh điển, lý duyên khởi khi thì được dạy theo chiều thuận, khi lại theo chiều nghịch, và có khi cả thuận lẫn nghịch. Chỗ thì theo chiều thuận hay nghịch khởi từ chặng giữa, chỗ thì chia làm bốn đoạn với ba chỗ nối, chỗ chia ba đoạn với hai chỗ nối, chỗ chia hai đoạn với một nối. Do vậy nói Bánh xe sanh tử là sâu xa về cách giảng dạy. Đấy là tính cách sâu xa về giáo lý.

308. Kế tiếp, các tự tánh của vô minh, vân vân, nhờ thâm nhập chúng mà người ta thấu hiểu đúng các đặc tính, là sâu xa vì chúng khó dò. Vì thế mà nói Bánh xe sanh tử này là sâu xa về sự thâm nhập. Vì ở đây ý nghĩa

của *vô minh* kể như sự không biết, không thấy, không thâm nhập, các chân lý, ý nghĩa ấy là sâu xa. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của *hành* kể như tạo tác, tích lũy có tham hay không tham. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của *thức* kể như trống rỗng, biểu hiện kiết sanh chứ không phải "luân hồi". Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa *danh sắc* là đồng thời sanh khởi, kể như có uẩn hay không, nghiêng về một đối tượng và bị quấy nhiễu. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của *sáu xứ* là ưu thắng, thế gian, cửa, lĩnh vực và sở hữu các đối tượng. Cũng sâu xa như vậy, là ý nghĩa của *xúc* kể như sờ chạm, tiếp xúc, ngẫu hợp, gặp gỡ. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của *thọ* kể như sự nếm trải kích thích của một đối tượng lạc, khổ hay lưng chừng, kể như vô ngã, kể như cái được cảm giác. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của *ái* kể như sự thích thú, sự dấn mình, như dòng nước, như cỏ dại, như dòng sông, như biển ái, như cái không thể làm đầy. Cũng sâu xa như vậy, là ý nghĩa của *thu*û kể như sự nắm bắt, chộp lấy, tà giải, dính mắc, và khó vượt qua. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của *hữu* kể như tích lũy, tạo tác, lao vào các loại sanh, thú, trú và hữu tình cư. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa cũa *sanh* kể như sự ra đời, nhập thai, tái sanh, hiển hiện. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của *già chết* kể như hoại diệt, rơi rụng, tan rã, biến đổi. Đây là sự sâu xa về thâm nhập.

309. Lại nữa, có bốn phương pháp đề cập ý nghĩa, là phương pháp Đồng nhất, phương pháp Dị biệt, phương pháp Vô can và phương pháp Quy luật không thể tránh. Như vậy, Bánh xe sanh tử còn phải được hiểu về phương diện này.

310. Sự không gián đoạn trong dòng tương tục "Vô minh duyên hành, hành duyên thức... " như tình trạng hạt giống thành mầm, mầm thành cây, ... gọi là phương pháp Đồng nhất. Một người thấy một cách chân chánh điều này, thì bỏ được đoạn kiến, nhờ hiểu tính cách không gián đoạn của dòng tương tục nhân quả. Người thấy sai thì bám lấy thường kiến do thấy đồng nhất trong dòng tương tục không gián đoạn qua dây chuyền nhân quả này.

311. Sự định rõ tự tánh của vô minh vân vân, gọi là **phương pháp Dị biệt**. Người thấy chân chánh điều này thì bỏ được thường kiến do thấy sự sanh khởi cũa từng chi phần mới. Và người nào thấy sai thì chấp đoạn kiến do nắm lấy từng cái dị biệt trong chỗi biến cố tương tục, xem như có gián đoạn.

312. Sự vắng mặt của tính cách "hữu ý" nơi vô minh, v.v... Chẳng hạn, vô mih không nghĩ rằng, hành phải sanh từ nơi ta, hay hành cũng không nghĩ "thức phải do ta sanh', v.v... gọi là phương pháp Vô can. Người thấy được điều này thì bỏ được ngã kiến do hiểu rằng không có người tạo tác. Thấy sai thì chấp thủ tà kiến "Không có quả báo các nghiệp thiện ác", vì không thấy vận hành nhân quả từ vô minh, v.v... được thành lập như một định luật bởi những tự tính của chúng.

313. Sự phát sanh của hành do duyên vô minh, không do gì khác, của thức do hành, không gì khác, v.v... như ván sanh từ sữa không đâu khác, gọi **là phương pháp Quy luật** tất yếu không thể tranh. Người thấy điều này thì bỏ được tà kiến vô nhân và tà kiến "không có quả báo các nghiệp" nhờ hiểu rõ thế nào quả phù hợp với duyên sanh ra nó. Người thấy sai, chấp rằng không có cái gì sanh từ cái gì, thay vì hiểu rằng quả sanh phù hợp với duyên của nó, thì bám vào tà kiến vô nhân và thuyết định mệnh.

Vậy Bánh xe sanh tử này
Về nguồn gốc trong bốn chân lý
Về nhiệm vụ, ngăn ngừa, ẩn dụ,
Các loại sâu xa, và phương pháp,
Cần được biết như trên.

314. Không có người nào, ngay cả trong mộng, thoát được cái vòng sanh tử khủng khiếp phá hoại này, như cơn sấm sét, trừ phi người ấy đã cắt đứt bằng gươm tuệ khéo mài trên đá thiền định, cái bánh xe sanh tử này, cái không chỗ đặt chân (để tìm hiểu) do tính chất sâu xa của nó, và khó vượt qua vì sự mờ mịt của nhiều phương pháp.

Và đức Thế Tôn đã dạy như sau: "Này *Ananda*, sâu xa thay là lý duyên khởi. Chính vì không biết, không thâm nhập lý ấy, mà thế giới này đã thành một mớ bòng bong... không tìm thấy lối thoát khỏi vòng sanh tử với các cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục." (*D. ii, 55*).

Bởi vậy, vì lợi ích an lạc cho mình và người.
Bậc trí hãy thực hành với chánh niệm
Để có thể khởi sự tìm thấy
Một chỗ đặt chân trong các chiều sâu
Của lý duyên khởi này

Chương mười bảy này, kết thúc phần "Mảnh đất cho tuệ tăng trưởng", trong Luận về Tuệ tu tập, thuộc luận Thanh tịnh đạo, được soạn để làm cho người lành hoan hỉ.

Bảng I
BẢNG LIỆT KÊ TÓM TẮT 89 LOẠI TÂM

I. THIỆN

DỤC GIỚI CÓ 8	1.	Câu hữu hỉ	tương ưng trí	không c`ần nhắc
	2.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
	3.	-nt-	không tương ưng trí	không c`ần nhắc
	4.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
	5.	Câu hữu xả	tương ưng trí	không c`ần nhắc
	6.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
	7.	-nt-	không tương ưng trí	không c`ần nhắc
	8.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
SẮC GIỚI CÓ 5	9.	Sơ thi`ền		
	10.	Nhị thi`ền		
	11.	Tam thi`ền		
	12.	Tứ thi`ền		
	13.	Ngũ thi`ền (tốc hành tâm chứng thi`ền)		
VÔ SẮC GIỚI CÓ 4	14.	Không vô biên		
	15.	Thức vô biên		
	16.	Vô sở hữu xứ		
	17.	Phi tưởng phi phi tưởng xứ (chứng định)		
SIÊU THẾ CÓ 4	18.	Dự lưu đạo		
	19.	Nhất lai đạo		
	20.	Bất hoàn đạo		
	21.	A la hán đạo (sát na chứng đạo)		

Tổng kết thiện tâm cả 4 cõi có 21

II. BẤT THIỆN (chỉ có ở Dục giới)

Gốc ở THAM: 8	22.	Câu hữu hỉ	tương ưng tà kiến	không c`ần nhắc
	23.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
	24.	-nt-	không tương ưng tà kiến	không c`ần nhắc
	25.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
	26.	Câu hữu xả	tương ưng tà kiến	không c`ần nhắc
	27.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc
	28.	-nt-	không tương ưng tà kiến	không c`ần nhắc
	29.	-nt-	-nt-	c`ần nhắc

Gốc ở SÂN: 2	30.	Câu hữu ưu	tương ưng hận	không c`ân nhắc
	31.	-nt-	-nt-	c`ân nhắc
Gốc ở SI: 2	32.	Câu hữu xả	tương ưng nghi	
	33.	Câu hữu xả	tương ưng trạo cử	

Tổng cộng bất thiện tâm có 12

III. BẤT ĐỊNH

A. DỤC GIỚI

1a. THIỆN DỊ THỤC

34-38	nhãn... thân thức, lạc	vô nhân
39	(tiếp thọ) ý giới	vô nhân
40	(suy đạt) ý thức giới câu hữu hỉ	vô nhân
41	(suy đạt, sở duyên, câu hữu hỉ kiết sanh, Hữu ph`ân, tử) ý thức giới câu hữu xả	vô nhân
42-49	thiện dục giới (giống tâm 1-8), ở Đ`ông sở Duyên, Kiết sanh	hữu nhân

1b. THIỆN DUY TÁC

70	Ý giới (ngũ môn hướng).	vô nhân
71	Ý thức giới, câu hữu với xả (5 môn hướng, xác định tâm, ý môn hướng)	vô nhân
72	Ý thức giới (tốc hành tâm)	vô nhân
73-80	Giống như thiện tâm ở Dục giới (1-8), tốc hành tâm, nhưng khởi nơi vị A la hán.	hữu nhân

2. BẤT THIỆN DỊ THỤC (CHỈ CÓ VÔ NHÂN)

50-54	nhãn nhĩ tỉ thiệt thân thức, khổ
55	ý giới (tiếp thọ)
56	ý thức giới (suy đạt, Đ`ông sở Duyên, Kiết sanh, Hữu ph`ân, tử)

B. SẮC GIỚI

57-61	năm thi`ên tâm như Tâm 9-13, ở kiết sanh, hữu ph`ân, tử tâm tốc hành, dị thục.
81-85	như Tâm 9-13, duy tác, khởi nơi vị A la hán.

C. VÔ SẮC GIỚI

62-65	bốn Định vô sắc, như Tâm14-17, ở Kiết Sanh, Hữu ph`ân, tử tâm tốc hành, dị thục
86-89	như Tâm 14-17, duy tác, khởi nơi vị A la hán.

D. SIÊU THẾ

66	Dự lưu quả (sát na chứng quả)
67	Nhất lai quả (sát na chứng quả)
68	Bất hoàn quả (sát na chứng quả)
69	A la hán quả (sát na chứng quả)

Tổng kết: Dị thục tâm có 36 thuộc cả 4 cõi; Duy tác tâm có 20, trong đó mười tám tâm - từ 72 đến 89 - chỉ có ở bậc A-la-hán.

***

Bảng II
LỘ TRÌNH TÂM

Vị Trí	Ý Giới	Ý Thức	Thức Giới	Câu Hữu với	Đối Chiếu Bảng Số I - Loại Tâm	Lộ Trình ở Ngũ Môn	Lộ Trình ở Ý Môn
1	Dị thục				1 trong 19 Loại	Hữu Phần Hữu Phần Rung Động	Hữu Phần Hữu Phần chuyển
2	Dị Thục						
3		Duy Tác		Xả	70	5 môn hướng Thấy, nghe, ngửi, nếm Nhận Sở suy đạt tâm	
4			Duy tác	Hỉ (lạc) hay Ưu (khổ)	(34-38) (50-54)		
5		Dị thục	Duy tác	Xả	(39 - 55)		
6	Dị thục			Hỷ hay Xả hay Ưu	(40,41) (56)		
7	Duy tác			Xả	(71)	Xác Định tâm	Ý môn hướng
8	1. Nghiệp 2. Dị thục hay Duy tác mà thôi 3. Duy tác ở A-la-hán			1. Lạc hay Xả hay Ưu 2. Lạc hay Xả hay Ưu 3. Lạc hay Xả	Một trong 55 loại	Tốc hành tâm	Tốc hành tâm
9							
10							
11							
12							
13							
14							
15	Dị Thục			Lạc hay Xả	(40 - 49) (56)	Đồng sở chuyên (chỉ ở Dục Giới)	Đồng sở chuyên (chỉ ở Dục Giới)
16							
17	Dị Thục				như trên	Hữu phần	Hữu phần

*Hỉ thuộc tâm (34)-(37) và thân lạc (38); tâm Ưu (50)-(53) và thân Khổ (54), tốc hành tâm thứ nhất (nghiệp) cho quả báo ngay đời này (hiện báo), tốc hành tâm thứ bảy cho quả báo đời kế tiếp, gồm cả kiết sanh thức. Tốc hành tâm thứ hai đến sáu (9 đến 13 ở bảng kê trên) cho quả báo ở các đời sau nữa (hậu báo).

Chương XVIII - Kiến Thanh Tịnh *(Ditthivisuddhi-niddesa)*

***

1. Ở một chương trước (Ch. XIV, đ. 32) có nói: "Vị ấy nên trước hết, tăng trưởng tri kiến bằng sự học hỏi về những gì là đất sau khi đã viên mãn hai thứ thanh tịnh là thanh tịnh giới và thanh tịnh tâm, được gọi là những *gốc rễ*. Về những gốc rễ này, thì *thanh tịnh giới* là Giới hoàn toàn thanh tịnh về cả bốn phần, tức sự chế ngự với *chế ngự của giới bổn* v.v... đã được đề cập chi tiết ở phần nói về Giới (Ch. I - II), *Tâm thanh tịnh* là tám thiền chứng cùng với định cận hành, cũng đã được bàn chi tiết trong phần mô tả Định (Ch. III đến XIII), được kể dưới mục *Tâm* trong bài kệ dẫn nhập. Hai thanh tịnh này cần được hiểu chi tiết như vậy.

2. Nhưng trên đây có nói (đ. 32, Ch. XIV) năm thanh tịnh gồm Kiến thanh tịnh, đoạn nghi thanh tịnh, Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh, Đạo tri kiến thanh tịnh và tri kiến thanh tịnh, được gọi là những thân cây". Ở đây, Kiến thanh tịnh là sự thấy đúng danh-sắc.

[Chú thích: Danh đây cần xem như là bốn uẩn thọ, tưởng, hành, thức thuộc cả ba bình diện (cõi), không bỏ bớt thức như trong trường hợp "Do duyên thức, co danh sắc, và không bao gồm các uẩn siêu thế tương ưng Niết bàn. - Pm. 744).

Định Rõ Danh Sắc

1. Căn Cứ Bốn Đại Chủng

A. Khởi từ Danh

3. Một người muốn hoàn tất việc này, trước hết nếu vị ấy tu theo chỉ thừa (cỗ xe tịnh chỉ), thì hãy xuất định từ một thiền thuộc sắc hay vô sắc nào cũng được, trừ phi tưởng phi phi tưởng xứ,

[Chú thích: người khởi sự làm công việc này thường gặp khó khăn khi phân biệt hình thức hữu cao nhất, tức phi tưởng phi phi tưởng xứ"-- Pm. 744. Sở dĩ như vậy là vì tưởng giảm tới độ vi tế (xem M. iii, 28)] và vị ấy nên phân biệt theo đặc tính, nhiệm vụ, v.v... những thiền chi tầm, tứ, ... cùng các pháp tương ưng với chúng (nghĩa là thọ, tưởng, v.v...). Khi vị ấy đã

làm như vậy, tất cả các pháp ấy cần được định nghĩa là danh (nama) theo định nghĩa nghiêng về (namana), vì nó nghiêng về phía đối tượng. Nghiêng về phía một đối tượng có nghĩa rằng không có sự sanh khởi nếu không có một đối tượng hoặc có nghĩa là đặt tên cho đối tượng - Pm. 744)].

4. Rồi, cũng như một người, nhờ theo dấu một con rắn đã bắt gặp trong nhà, tìm ra được hang ổ của nó, cũng vậy, hành giả dò xét cái danh ấy, tìm cho ra sự sanh khởi của nó nương vào cái gì, và thấy rằng, nó y cứ vào sắc chất của trái tim. Sau đó, vị ấy phân biệt là "sắc" các đại chủng làm chỗ nương cho tim, và các loại sở tạo sắc khác có tứ đại làm chỗ tựa. Vị ấy định nghĩa tất cả đó là sắc (*rùpa*) vì nó bị quấy nhiễu (*ruppana*) bởi lạnh nóng. Rồi vị ấy định nghĩa vắn tắt là danh sắc cái danh có đặc tính nghiêng về, và cái sắc có đặc tính bị quấy nhiễu.

B. Khởi Từ Sắc

5. Nhưng một người theo quán thừa, cỗ xe trí tuệ thuần túy, hay cũng người theo chỉ thừa nói trên, phân biệt bốn đại vắn tắt và chi tiết, theo một trong nhiều cách đã nói trong chương Phân biệt Giới (Ch. XI, đ. 27). Khi các giới đã rõ rệt trong đặc tính chính xác của chúng, thì trước hết, trong trường hợp tóc do nghiệp sanh, hiện rõ mười loại sắc thuộc thân thập pháp là:bốn đại, màu, mùi, vị, thực tố, mạng và thân-tịnh-sắc. Và vì tánh thập pháp cũng hiện diện ở đấy, nên có thêm mười sắc pháp nữa (tức chín thứ trước thêm tánh thay vì thân tịnh sắc). Và vì ba nhóm 8 pháp (với thực tố thứ tám, nghĩa là 4 đại, màu, mùi, vị và thực tố) thực sanh, thời sanh và tâm sanh cũng hiện diện nên còn có 24 sắc pháp khác. Như vậy có tất cả 44 sắc pháp trong mỗi phần thuộc 24 thân phần do cả bốn nguồn gốc sanh (nghiệp, tâm, thời, thực). Còn bốn thứ: mồhôi, nước mắt, đờm, nước mũi do thời sanh và tâm sanh, thì có 16 sắc pháp tứ hai nhóm tám (thực tố thứ tám trong mỗi nhóm). Bốn món gồm bao tử (tức đồăn chứa trong đó), phân, mủ, nước tiểu, do thời sanh, thì chỉ có tám sắc pháp (thực tố là thứ tám) do thời sanh mà thôi. Đất là phương pháp, trong trường hợp 32 khía cạnh của thân thể.

6. Nhưng có mười khía cạnh khác trở nên rõ rệt khi 32 khía cạnh này đã rõ. *[Chú thích: 4 khía cạnh thuộc hỏa đại: cái gì làm nóng, tiêu hủy, đốt cháy, tiêu hóa và 6 thuộc phong đại: gió (hay năng lực) di lên, gió đi xuống, gió trong bụng, gió trong ruột, gió trong tứ chi, hơi thở]*. Và về những thứ này, trước hết 9 sắc pháp mạng căn (nhóm tám với thực tố thứ tám, thêm mạng), cũng trở nên rõ rệt trong cái phần hỏa do nghiệp sanh,

làm tiêu hóa thực phẩm được ăn vào, v.v... Cũng rõ rệt thanh cửu pháp (nhóm tám như trên thêm âm thanh) trong cái phần phong đại do tâm sinh, là hơi thở, và 33 sắc pháp gồm mạng-cửu-pháp nghiệp sanh, và ba nhóm 8 với thực tố thứ tám, trong trường hợp mỗi phần còn lại trong tám (phần) thuộc bốn nguồn gốc sanh.

7. Khi những sở-tạo-sắc (do chấp thủ) này đã trở nên rõ rệt trong 42 cạnh nói trên nghĩa là, 32 thân phần, 4 kiểu hỏa và 6 kiểu phong), thì 60 sắc pháp khác cũng trở nên rõ rệt với thập pháp tâm-cơ hay sắc căn, và năm căn môn mỗi thứ 10: thập pháp mắt, tai, v.v... Gom tất cả lại dưới đặc tính "bị bức não", hành giả xem chúng là sắc.

8. Khi vị ấy đã phân biệt sắc như thế, thì các pháp vô sắc trở nên rõ rệt theo căn môn, nghĩa là: - 81 loại tâm thế gian gồm hai bộ năm (34-38 và 50-54 xem đồ biểu), ba loại ý giới (39, 55 và 70), và 68 ý thức giới; - và 7 tâm sở (biến hành): xúc, thọ, tưởng, tư, mạng căn (7), nhất tâm (8) và tác ý (30). Bảy tâm sở này luôn luôn câu sanh với 81 loại trên. Nhưng các loại tâm siêu thế thì không thể được biết rõ bởi một người thực hành càn tuệ hay một người thuộc chỉ thừa (cỗ xe tịnh chỉ), vì những loại tâm ấy vượt ngoài tầm họ. Gom tất cả vô sắc pháp này lại dưới đặc tính "nghiêng về", hành giả xem chúng là danh.

Đấy là cách một thiền giả phân biệt danh-sắc một cách chi tiết, qua phương pháp phân biệt bốn đại chủng.

2. Định Nghĩa Căn Cứ 18 Giới

9. Một người khác phân biệt bằng 18 giới. Như thế nào? Ở đây, một tỷ kheo quán xét các giới như sau: "Trong người này đây là nhãn giới... đây là ý thức giới." Thay vì chấp cục thịt loang lổ với các vòng tròn đen, trắng, có bề dài bề ngang, được mắc vào lỗ con mắt với đường gân, mà thế gian gọi là "một con mắt", hành giả định nghĩa là "nhãn giới" cái phần mắt tịnh-sắc thuộc loại đã tả dưới mục các sở-tạo-sắc trong phần nói về các Uẩn. (Ch. XIV, đ. 47).

10. Nhưng vị ấy không định nghĩa là "nhãn giới" những sắc pháp còn lại gồm 53 tất cả, tức 9 câu sanh sắc là bốn đại chủng làm sở-y cho nó, màu, mùi, vị, thực tố và mạng căn; 20 sắc nghiệp sanh cũng ở đấy, là thán thập pháp và tánh thập pháp; và 24 sắc phi-chấp-thủ là ba nhóm 8 (với thực tố thứ tám) thực sanh, vân vân. Cùng phương pháp ấy áp dụng cho nhĩ giới vân vân. Nhưng trường hợp thân giới, thì những sắc pháp còn lại gồm 43

tất cả, có người nói 45, cộng thêm hai thanh cửu pháp thời sanh và tâm sanh.

11. Vậy năm tịnh sắc này cùng năm ngoại trần tương ứng, là sắc thanh hương vị xúc, làm thành 10 sắc pháp, hay mười giới trong mười tám giới. Những sắc pháp còn lại chỉ là pháp giới mà thôi.

Tâm khởi lên với con mắt làm chỗ y cứ, và tùy thuộc một sắc pháp, gọi là nhãn thức. Tương tự, với tai, v.v... . Với cách đó hai bộ năm tâm là năm thức giới, ba loại tâm (39, 55 và 70) là ý giới duy nhất; 68 loại ý thức giới là ý thức giới. Tất cả 81 tâm thế gian làm thành bảy loại thức giới; và xúc, v.v... tương ưng là pháp giới.

Vậy mười rưỡi giới là sắc và bảy rưỡi giới là danh. Đấy là định nghĩa danh-sắc qua 18 giới.

3. Định Nghĩa Căn Cứ 12 Xứ

12. Một người khác định nghĩa danh-sắc bằng 12 xứ như sau. Vị ấy định rõ "nhãn xứ" chỉ là tịnh sắc mà thôi, để ra ngoài 53 sắc pháp còn lại, theo cách đã nói về nhãn giới. Cũng thế vị ấy định nghĩa tai, mũi, lưỡi, thân là "nhĩ xứ, tỉ xứ, thiệt xứ, thân xứ" theo cách đã nói trong phần nhãn giới. Vị ấy định nghĩa năm lĩnh vực đối tượng của chúng là "sắc xứ, thanh, hương, vị, xúc xứ". Vị ấy định nghĩa bảy thức giới thuộc thế gian là "ý xứ". Xúc, v.v... tương ưng với chúng, và các sắc pháp còn lại, là "pháp xứ". Vậy mười rưỡi xứ là sắc và một rưỡi xứ là danh. Đấy là cách thiền giả định nghĩa danh-sắc theo 12 xứ.

4. Định Nghĩa Căn Cứ Năm Uẩn

13. Một người khác định nghĩa danh-sắc một cách vắn tắt theo năm uẩn, như sau. Ở đây, vị tỷ kheo định nghĩa "sắc uẩn" tất cả 27 sắc sau đây, là 17 sắc pháp gồm 4 đại chủng thuộc bốn nguồn gốc sanh trong thân này, màu, mùi, vị, thực tổ phụ thuộc, năm tịnh sắc mắt tai mũi lưỡi thân, sắc chất của tâm cơ, tánh, mạng, căn, và thanh thuộc cả hai nguồn gốc sanh. Mười bảy sắc pháp này dễ hiểu vì chúng được sản sanh, và là những sắc pháp cụ thể. Và mười sắc pháp khác là thân biểu, ngữ biểu, không giới, khinh khoái, nhu nhuyến, kham nhậm, tăng trưởng, tương tục, lão, vô thường của sắc. Mười sắc này khó lĩnh hội vì chúng chỉ là biến hóa sắc, hạn giới sắc, chúng không được phát sinh và cũng không là những sắc cụ thể, nhưng được kể là sắc pháp vì chúng làm biến đổi sắc thái và định giới hạn cho những sắc pháp khác nhau. Như vậy, vị ấy định nghĩa 27 sắc pháp này là "sắc uẩn". Vị ấy định nghĩa thọ khởi lên theo 81 loại tâm là "thọ uẩn", tưởng tương ưng

với chúng là "tưởng uẩn", hành tương ưng là "hành uẩn", và tâm là "thức uẩn".

Như vậy, bằng cách định nghĩa s?c uẩn là sắc và bốn tâm uẩn là danh hành giả định nghĩa danh-sắc nhờ năm uẩn.

5. Định Nghĩa Vắn Tắt Căn Cứ Bốn Đại

14. Một người khác phân biệt "sắc" trong người mình một cách vắn tắt như sau: "Bất cứ loại sắc nào cũng đều gồm trong bốn đại và sở tạo sắc xuất phát từ bốn đại". *(M. i, 222)*. Cũng vậy, vị ấy phân biệt ý xứ và một phần của pháp xứ là danh. Rồi vị ấy phân biệt danh-sắc một cách vắn tắt như sau: "Danh này, và sắc này, gọi là danh-sắc".

Nếu Vô Sắc Không Hiện Rõ

15. Khi phân biệt sắc theo một trong những cách trên, mà vô sắc vẫn không rõ rệt do tính chất vi tế của nó, thì hành giả không nên bỏ cuộc mà nên nhiều lần tìm hiểu, tác ý, phân biệt, và chỉ định rõ sắc mà thôi. Vì khi sắc càng được xác định, được phăng ra manh mối, càng sáng tỏ, thì các pháp vô sắc, cái có sắc ấy làm đối tượng, cũng trở nên rõ rệt.

16. Cũng như khi một người đưa mắt tìm bóng mặt mình trong một tấm gương dơ nhưng không thấy được, thì anh ta không vì vậy mà quăng bỏ tấm gương soi, trái lại y đánh bóng tấm gương nhiều lần, và khi ấy cái bóng tự nhiện hiện rõ khi gương đã sạch. Hoặc như người làm dầu mè, đổ mè vào chảo tẩm ướt, ép một hai lần mà không thấy dầu chảy ra, thì người ấy không quẳng bỏ bột mè, mà tẩm thêm nước nóng rồi vắt, ép, và khi làm thế, chất dầu trong sẽ xuất hiện. Cũng vậy, vị tỷ kheo không nên bỏ cuộc, mà nên tiếp tục nhiều lần tìm hiểu, tác ý, phân biệt để định rõ sắc.

17. Vì khi sắc càng trở nên xác định, càng được phăng ra manh mối, càng rõ rệt đối với hành giả, thì những cấu uế chướng ngại sẽ lắng xuống, tâm trở thành trong suốt như nước đã lắng bùn, các vô sắc pháp có sắc kia làm đối tượng sẽ tự nhiên rõ rệt. Và ý nghĩa này cũng có thể làm sáng tỏ bằng những ví dụ khác, như sự ép mía, tra khảo tội nhân, luyện trâu bò, đánh ván sữa để làm bơ...

Ba Cách Làm Cho Vô Sắc Pháp Hiện Rõ

Khi hành giả đã hoàn tất sự phân biệt sắc, thì các vô sắc pháp trở nên rõ rệt qua một trong ba phương tiện là xúc, thọ và thức. Như thế nào?

19.1.a. Khi vị ấy phân biệt boná giới theo cách: "Địa giới có đặc tính cứng" (Ch. XI, 93), xúc trở nên rõ rệt cho vị ấy kể như chặng đầu. Rồi thọ

tương ưng là hành uẩn, tư và xúc tương ưng là hành uẩn, và thức tương ưng là thức uẩn.

b. Cũng vậy, khi hành giả phân biệt như sau: "Trong tóc, chính địa giới có tánh cứng... Trong hơi thở vô-ra, địa giới có tánh cứng." (Ch. XI, 31), xúc trở nên rỏ rệt kể như chặng đầu, rồi thọ tương ưng là thọ uẩn, tưởng... thức tương ưng là thức uẩn.

Đấy là cách làm vô sắc pháp trở nên rõ rệt nhờ xúc.

20.2.a. Với một người khác phân biệt bốn đại chủng theo cách: "Địa giới có đặc tánh cứng", thọ có địa giới ấy làm đối tượng, và cảm nhận kích thích của nó (vấn đềdễ chịu, v.v...), trở nên rõ rệt là thọ uẩn, tưởng tương ưng là tưởng uẩn, xúc và tư tương ưng là hành uẩn, và thức tương ưng là thức uẩn.

b. Cũng vậy, với một người phân biệt chúng như sau: "Trong tóc, chính địa giới có đặc tánh cứng"... Trong hơi thở vô-ra, chính địa giới có đặc tánh cứng", thọ có địa giới ấy làm đối tượng và cảm nhận kích thích của địa giới trở nên rõ rệt là thọ uẩn, và thức tương là thức uẩn.

Đấy là cách vô sắc pháp trở nên rõ rệt qua thọ.

21.3.a. Với một người khác phân biệt bốn đại chủng như sau: "Địa giới có đặc tánh cứng", cái thức nhận ra đối tượng trở nên hiển nhiên là thức uẩn, thọ tương ưng là thọ uẩn, tưởng tương ưng là tưởng uẩn, xúc và tư tương ưng là hành uẩn.

b. Cũng vậy với người phân biệt chúng như sau: "Trong tóc, chính địa đại có tánh cứng... Trong hơi thở vô ra, chính đại có tánh cứng", nhận thức ra đối tượng trở nên hiển nhiên là thức uẩn... xúc và tư tương ưng là hành uẩn, thức tương ưng là thức uẩn.

Đấy là vô sắc trở nên rõ rệt thức.

22. Trong cách phân biệt sắc thành 42 khía cạnh khởi từ tóc (xem đoạn 6), hoặc phân biệt theo cách vừa kể, hoặc theo phương pháp: "Trong tóc do nghiệp sanh, chính địa giới có tánh cứng", cũng như trong cách phân biệt sắc thành mắt, v.v... (18 giới), nhờ bốn đại chủng trong mỗi món, sự giải thích cần thực hiện bằng cách vạch ra tất cả những khác nhau trong mỗi phương pháp.

23. Chỉ khi nào hành giả đã hoàn toàn nắm vững sự phân biệt sắc theo cách ấy, vô sắc mới hiện rõ ở ba khía cạnh. Bởi thế, vị ấy chỉ nên bắt tay vào công việc phân định vô sắc khi đã hoàn tất vềphân biệt sắc pháp, không cách nào khác hơn. Nếu vị ấy rời bỏ phân biệt sắc khi mới chỉ một

hai sắc pháp hiện rõ, để khởi sự phân biệt vô sắc, thì vị ấy sẽ rơi khỏi đề mục thiền, như con bò cái đã nói ở phần mô tả biến xứ đất (Ch. IV, 130). Nhưng nếu hành giả khởi sự phân biệt vô sắc sau khi đã hoàn toàn bảo đảm về phân biệt sắc, thì đề mục thiền sẽ đi đến chỗ thành tựu, tăng trưởng, viên mãn.

Không Có Con Người Ở Ngoài Danh Sắc

24. Hành giả phân biệt bốn vô sắc uẩn đã trở nên rõ rệt qua xúc, v.v... là danh, và đối tượng của chúng, tức bốn đại và sắc do bốn đại tạo, là sắc. Vậy, như người dùng dao mở hộp, như người tách một trái cau làm đôi, vị ấy phân biệt tất cả pháp thuộc ba cõi: 18 giới, 12 xứ, năm uẩn theo hai đường là danh và sắc, và kết luận rằng ngoài danh-sắc, không có ùmột cái gì gọi là cái ngã, hay con người, chư thiên hay Phạm thiên.

25. Sau khi phân biệt danh-sắc theo thật tánh của nó như vậy, hành giả, để từ bỏ quan niệm thế tục về ngã, nhân một cách triệt để, để vượt qua tình trạng mê mờ về chúng sanh, và để an lập tâm trên bình diện không mê mờ, hành giả kkểm lại cho chắc ăn, rằng ý nghĩa "chỉ có danh-sắc, không có ngã, nhân" quả có được kinh điển xác chứng. Vì điều này đã được nói trong kinh Tương ưng:

Như bộ phận quy tụ
Tên "xe" được nói lên
Cũng vậy, uẩn quy tụ
Thông tục gọi "chúng sanh" - *(S. i, 135)*

26. Lại nữa, điều này được nói: "Cũng như khi một khoảng không gian được bao bọc bằng gỗ, dây leo, cỏ, đất sét, thì có ra danh từ "nhà", cũng thế, khi một khoảng không gian được vây kín bằng xương, gân, thịt, da, thì có ra danh từ "sắc" (*M. i, 190*)

27. Lại có nói;

Chỉ có Khổ sanh
Khổ tồn tại, Khổ diệt
Ngoài Khổ, không gì sanh
Ngoài Khổ, không gì diệt. *(S. i, 135)*

28. Như vậy, trong nhiều trăm bản kinh, chỉ có danh-sắc được thuyết minh, không phải một cái ngã, một con người. Bởi thế, như khi những thành phần như trục, bánh xe, khung, dàn... được xếp đặt theo cách nào đó, thì có ra danh từ thông dụng là "xe", nhưng theo ý nghĩa tuyệt đối, khi mỗi phần tử được xem xét, thì không có "xe". Cũng vậy, khi có năm uẩn kể như

đối tượng chấp thủ, thì có ra danh từ thông dụng là "chúng sanh" "ngã", nhưng theo nghĩa tuyệt đối, khi mỗi phần tử được xét đến, thì không có một tự ngã nào làm căn cứ cho giả thuyết "tôi" hoặc "tôi là". Theo nghĩa tối hậu, chỉ có danh-sắc. Cái thấy của người thấy như vậy gọi là chánh kiến.

29. Nhưng khi một người chối bỏ cách thấy đúng này, mà cho rằng có một cái ngã hiện hữu, thì người ấy phải kết luận ngã ấy sẽ đoạn diệt, hoặc sẽ không đoạn diện. Nếu y kết luận rằng nó không đi đến đoạn diệt, thì rơi vào thường kiến. Nếu y kết luận, ngã ấy đi đến đoạn diệt, thì rơi vào đoạn kiến. Tại sao? Vì sự quyết đoán ấy loại trừ mọi biến chuyển tuần tự như sự biến chuyển của sữa thành ván sữa. Vậy người ấy hoặc bất cập, mà kết luận rằng ngã ấy là thường, hoặc thái quá, mà kết luận ngã ấy là đoạn.

30. Do đó đức Thế Tôn dạy: "Có hai loại kiến chấp, này các tỷ kheo, và khi chư thiên và loài người bị các kiến chấp ấy ám ảnh, thì một số bất cập còn một số thái quá. Chỉ có người có mắt mới trông thấy. Thế nào là bất cập? Chư thiên và nhân loại ưa thích hữu, thích thú trong hữu, ái lạc hữu... khi Pháp được giảng dạy cho chúng để chấm dứt hữu, thì tâm chúng không thâm nhập Pháp ấy, được an lập, vững vàng, quyết định. Đó là hạng bất cập. Và thế nào là thái quá? Một số thì hổ thẹn, chán nản, sỉ nhục vì hữu này, chúng quan tâm đến phi hữu như sau: "Chư hiền, khi nào, cùng với sự tan rã của thân này, tự ngã đoạn diệt, cắt đứt, không còn sanh lại sau khi chết, thì đấy là an lạc thù thắng, chân thật". Như thế là những người thái quá. Và thế nào là người thấy rõ với con mắt? Ở đây, một tỷ kheo thấy hữu là hữu, sau khi thấy như vậy, vị ấy đi vào đạo lộ ly tham, tịch diệt đối với hữu. Đấy là người thấy rõ với con mắt." *(Iti. 43; Ps. i, 159*)

31. Bởi thế, cũng như một hình nhân là trống rỗng, không tựi ngã, không có tò mò, đi đứng chỉ nhờ gỗ và giây giật, nhưng lại có vẻ như có tò mò, quan tâm; cũng vậy, danh-sắc này trống rỗng, không ngã, không tò mò, và trong khi nó đi đứng chỉ nhờ sự phối hợp hai thứ danh và sắc, nó có vẻ như có sự tò mò, quan tâm. Đây là cách quan sát. Do đó cổ đức nói:

Danh và sắc thực có ở đây,
Nhưng không có con người nào cả
Vì nó trống rỗng và được tạo ra như một hình nhân,
Chỉ là khổ chồng chất, như cỏ và cọng củi.

Danh Sắc Lệ Thuộc Lẫn Nhau

32. Và điều này cần được giải thích không chỉ bằng ví dụ hình nhân, mà còn bằng những ẩn dụ "bó lau", vân vân . Cũng như khi hai cụm lau tựa

vào nhau, cụm này làm chỗ tựa vững chắc cho cụm kia, và khi cụm này đổ, thì cụm kia đổ, cũng thế trong ngũ uẩn hữu, danh sắc sanh khởi lệ thuộc lẫn nhau, phần này làm chỗ nương và củng cố cho phần kia, và khi một phần rơi xuống do cái chết, thì phần kia cũng sụp đổ. Do đó nói:

Danh và sắc sanh đôi
cái này đỡ cái kia
khi một cái tan rã
cả hai cùng tan rã
do hỗ tương duyên tánh.

33. Và cũng như khi tiếng sanh ra có chỗ y cứ là trống do dùi đánh,trống khác, không lẫn lộn; trống không tiếng, tiếng không trống, cũng thế khi tâm sanh có chổ nương là sắc được gọi là thân-sở-y, căn môn và đối tượng, thì khi ấy, danh là một sắc là một, danh, sắc không lẫn lộn với nhau, danh không có sắc, sắc không có danh. Nhưng danh (tâm) sanh do sắc, như tiếng sanh do trống. Do đó cổ đức dạy:

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ con mắt,
Hay từ sắc, hay một cái gì ở giữa,
Do một nguyên nhân nó sanh ra, thành hình,
Như tiếng sanh từ trống bị đánh.
Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ lỗ tai
Hoặc từ tiếng, hoặc từ một cái ở giữa
Do một nguyên nhân...

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ lỗ mũi
hay từ mùi, hay một cái gì ở giữa
Do một nguyên nhân
Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ lưỡi
hay từ vị, hay cái gì ở giữa
Do một nguyên nhân...

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ thân
hay từ xúc, hay cái gì ở giữa,
Do một nguyên nhân ...

Khi được tạo thành, nó không do sắc xứ
cũng không do pháp xứ,
Do một nguyên nhân, nó sanh ra và được thành hình
cũng như tiếng xuất phát từ trống bị đánh

34. Lại nữa, danh không có quyền năng hữu hiệu, không thể tự sanh. Nó không ăn uống, nói năng, đi đứng nằm ngồi. Và sắc cũng không có năng lực hữu hiệu, không thể tự sanh, vì nó không có cái ý muốn ăn, uống, nói đi đứng nằm ngồi. Nhưng khi y cứ vào sắc thì tâm sanh, y cứ vào tâm, sắc sanh. Khi danh có ý muốn ăn, uống, nói, đi đứng nằm ngồi, thì chính sắc làm cái việc ấy.

35. Ví như một người mù từ sơ sanh, và một người què, muốn đi đến một nơi nào đó, anh mù bảo: "Này, tôi có thể làm việc bằng đôi chân, nhưng không có mắt để thấy đường". Anh què bảo: "Tôi có thể làm việc bằng con mắt, nhưng không có chân để đi." Người mù vui vẻ bảo anh què leo lên vai. Ngồi trên lưng người mù, anh què hương dẫn: "Bỏ trái, qua phải, bỏ phải, quẹo trái... "

36. Do đó nói:

Chúng không sanh do tự lực
Hay tự duy trì bằng năng lực của mình
Nhưng nhờ nương vào các pháp khác,
- những pháp cũng yếu kém, sở-tạo như chúng-
mà các pháp này sanh ra.
Chúng được sanh do duyên cái khác (y tha)
Được khơi dậy bởi cái khác làm đối tượng,
Chúng được phát sinh do đối tượng và duyên
Và mỗi thứ đều sanh do cái khác với nó.
Ví như người nương vào
Thuyền bè để vượt biển,
Cũng vậy, danh-thân (tâm)
Cần sắc-thân để sanh;
Như thuy?n lệ thuộc người
Để vượt qua biển lớn
Thân vật lý lệ thuộc
Thân tâm lý để sanh.
Chúng phụ thuộc lẫn nhau,
- thuyền và người đi biển,
cũng thế danh và sắc,
hai thứ lệ thuộc nhau.

37. Sự thấy đúng danh và sắc như vậy, một sự thấy đã được an lập trên sự không mê mờ do đã vượt qua ngã tưởng, sau khi phân biệt danh-sắc

bằng những phương pháp nói trên, - sự thấy đúng ấy gọi là Kiến thanh tịnh, cũng gọi là phân biệt danh sắc, cũng gọi là Định giới các hành.

Chương 18 này mô tả Kiến thanh tịnh, trong Luận về tu tập Tuệ, thuộc Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích là hoan hỉ những người lành.

***

Chương XIX - Đoạn Nghi Thanh Tịnh (Kankhàvitarana-Visuddhi- Niddesa)

***

1. Cái trí được thiết lập do vượt qua hoài nghi về ba thời bằng cách phân biệt các duyên của danh-sắc, gọi là thanh tịnh nhờ đoạn nghi.

Các Cách Phân Biệt Nhân Và Duyên

2. Vị tỷ kheo muốn viên mãn việc này, khởi sự đi tìm nhân và duyên của danh-sắc, cũng như khi lương y đứng trước một cơn bệnh tìm nguyên nhân gây bệnh, hay khi người giàu lòng bi mẫn trông thấy một đứa trẻ nằm trên đường, phải tự hỏi cha mẹ nó là ai.

Không Do Một Đấng Tạo Hóa Sanh, Cũng Không Phải Vô Nhân

3. Để bắt đầu, người ấy xét như sau: "Trước hết, danh-sắc này không phải vô nhân, vì nếu vô nhân thì kết quả sẽ là danh-sắc giống nhau ở khắp nơi, vào mọi thời. Nó không có một Sáng tạo chủ, vì không hiện hữu một Sáng tạo chủ, v.v... (xem Ch.XVI, 85) ngự trị trên danh-sắc. Nếu người ta biện luận rằng danh-sắc chính nó là sáng tạo chủ v.v... của nó, thì kết quả là cái danh-sắc ấy, mà họ xem là Sáng tạo chủ, chính nó sẽ là thành vô nhân. Do vậy, phải có nhân và duyên cho danh sắc. Đó là những gì?

4. Sau khi hướng sự chú ý đến nhân và duyên của danh-sắc, hành giả trước hết phân biệt nhân và duyên của cái thân vật lý (sắc) như sau: "Khi thân này sanh ra, nó không phải sanh ra trong một bông sen, bóng sáng màu xanh, đỏ hay trắng v.v... hay trong một kho ngọc ngà châu báu nào cả, trái lại, như một con dòi sanh trong cá thối, thây thối, bột thối, trong rãnh nước dơ, trong hố phân. Nó được sanh ra ở giữa bọc chứa thức ăn chưa tiêu và bọc chứa thức ăn đã tiêu, ở đằng sau màng bụng, trước xương sống, vây quanh bởi lòng và ruột, trong một chỗ hôi hám, ghê tởm bủn nôn như thế. Khi được sanh ra kiểu ấy, nhân của nó là bốn thứ: vô minh, ái, thủ và nghiệp. Vì chính những thứ này làm ra sự sanh của thân xác. Và thức ăn là duyên của nó, vì chính thực phẩm củng cố thân xác. Như vậy, có năm món

làm nên nhân và duyên cho sắc thân. Và trong năm thứ này, thì ba thứ vô minh, ái, thủ là nhân - y duyên cho thân, như bà mẹ đối với hài nhi, và nghiệp sanh ra nó, như cha đối với đứa bé, thực phẩm bảo trì nó, như vú nuôi đối với trẻ.

Sự Sanh Ra Của Nó Luôn Luôn Có Điều Kiện

5. Sau khi phân biệt duyên của sắc thân như vậy, hành giả lại phân biệt danh-thân (tâm) như sau; "Do con mắt và sắc, nhãn thức sanh". (*S. ii, 72*) Khi hành giả đã thấy rằng sự sanh khởi của danh-sắc là do nhiều duyên hay điều kiện thì cũng thấy rằng, trong hiện tại đã vậy, thì trong quá khứ và tương lai cũng vậy, danh-sắc sanh do nhiều duyên.

6. Khi hành giả thấy vậy, tất cả nghi hoặc được rũ bỏ. Đó là năm mối nghi về quá khứ như: "Trong quá khứ ta có mặt? hay không có mặt? Ta là gì trong quá khứ? Ta như thế nào trong quá khứ? Ta đã là cái gì sau khi là gì, trong quá khứ?"

Và năm nghi hoặc về tương lai như sau: " Trong tương lai ta có mặt? hay không có mặt? Ta sẽ là gì trong tương lai? Ta sẽ như thế nào trong tương lai? Sau khi là gì, ta sẽ là gì trong tương lai?" Và sáu loại nghi hoặc về hiện tại như sau: "Hiện tại ta có mặt? Hay không có mặt? Hiện tại ta là gì? Ta như thế nào trong hiện tại? Từ đâu tự ngã này đi đến? Tự ngã này sẽ đi về đâu?" (*M. i, 8*)

Các Duyên Tổng Và Biệt

7. Một người khác thấy có hai thứ duyên cho danh, là chung (**tổng**), và không chung cho tất cả (**biệt**); và bốn duyên cho sắc là nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn.

8. Duyên cho danh có hai, chung và riêng. Sáu căn và sáu trần là duyên chung cho danh, vì tất cả loại tâm thiện, bất thiện đều sanh do duyên ấy. Nhưng tác ý v.v... thì không chung cho tất cả, vì như lý tác ý, nghe diệu pháp v.v... chỉ là duyên cho thiện tâm, trong khi những loại ngược lại, là duyên cho bất thiện. Nghiệp v.v... là duyên cho dị thục danh, và hữu phần v.v... là duyên cho tâm duy tác.

9. Nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn là duyên cho sắc sanh khởi đầu bởi nghiệp. Ở đây chỉ khi nghiệp đã trở thành quá khứ mới là duyên cho sắc do nghiệp, tâm là duyên khi nó đang sanh, cho sắc do tâm sanh. Thời tiết và thức ăn là duyên trong trú thời của chúng cho sắc do thời tiết và đồ ăn sanh. Đây là cách phân biệt duyên của danh-sắc.

10. Khi vị ấy đã thấy danh-sắc do duyên sanh như vậy, vị ấy cũng thấy luôn rằng, như hiện tại, trong quá khứ danh sắc cũng do duyên sanh, và trong vị lai, sự sanh của danh sắc cũng do duyên. Khi thấy như vậy, sự nghi hoặc của vị ấy về ba thời được đoạn trừ như đã nói.

Duyên Sanh - Ngược Chiều

11. Một người khác, khi thấy rằng các hành gọi là danh sắc đi đến già, và các hành đã già, tan rã, vị ấy phân biệt các duyên của danh sắc bằng lý duyên sinh ngược chiều như sau: Đây là già chết của các hành, già chết này có mặt khi có sự sanh ra, sanh có mặt khi hữu có mặt, hữu có mặt khi thủ có mặt, thủ có mặt khi ái có mặt, ái có mặt khi thọ có mặt. Thọ có mặt khi xúc có mặt, xúc có mặt khi thức có mặt, thức có mặt khi hành có mặt, và hành có mặt khi vô minh có mặt. Khi ấy, sự hoài nghi của hành giả được từ bỏ theo cách đã nói.

Duyên Sanh - Thuận Chiều

12. Một người khác phân biệt duyên của danh sắc bằng duyên khởi theo chiều thuận như đã nói (Ch.XVII, 29), như sau: "Vô minh duyên hành, v.v... " Khi ấy nghi hoặc của vị ấy được đoạn trừ theo cách đã nói.

Nghiệp Và Nghiệp Dị Thục

13. Một người khác phân biệt các duyên của danh sắc bằng vòng nghiệp và nghiệp báo như sau: "Trong nghiệp hữu đời trước, có vọng tưởng, tức vô minh, có tích lũy, tức hành, có bám víu, tức ái, có ôm giữ, tức thủ, có ý hành, tức hữu; như vậy năm món này trong nghiệp hữu quá khứ là duyên cho kiết sanh ở đây trong đời hiện tại.

Trong hiện tại, có kiết sanh, là thức, có nhập thai, là danh sắc, có tịnh sắc là sáu xứ, có cái được chạm, là xúc, có cái được cảm giác, là thọ. Như vậy năm món này trong sanh hữu hiện tại có duyên của chúng trong nghiệp đã làm thuộc đời quá khứ.

Trong hiện tại, với sự thu ần thục các căn, có vọng tưởng, tức vô minh, có tích lũy, tức hành, có bám víu, tức ái, có ôm giữ, tức thủ, có ý dục, tức hữu, như vậy, năm món này ở đây trong nghiệp hữu hiện tại là duyên cho kiết sanh trong tương lai.

Trong tương lai, có kiết sanh là thức, có nhập thai là danh sắc, có tịnh sắc là sáu xứ, có cái được chạm là xúc, có cái được cảm là thọ; như vậy năm món này trong sanh hữu vị lai có duyên của chúng là nghiệp đã làm trong hữu hiện tại". (*Ps.i, 52*)

14. Ở đây, nghiệp có bốn: Nghiệp có quả báo được cảm thọ ngay bây giờ, được cảm quả lúc ái sanh, được cảm quả trong một đời mai hậu, và nghiệp không có báo (hiện báo, sanh báo, hậu báo và vô báo).

Trong những thứ ấy, (1) tư tâm sở hoặc thiện hoặc bất thiện thuộc tốc hành tâm đầu tiên, trong bảy tốc hành tâm thuộc một lộ trình tâm duy nhất, gọi là nghiệp hiện báo, nó cho quả báo ngay trong cùng một "ngã tánh" ấy. Nhưng nếu nó không cho quả báo như vậy, thì gọi là (4) nghiệp không có báo (*ahoskiamma*). (2) tư tâm sở thuộc tốc hành tâm thứ bảy hoàn tất mục tiêu nó, gọi là nghiệp sanh báo, bởi nó cho quả báo trong ngã tánh kế tiếp. Nếu không có quả báo, thì gọi là nghiệp không báo như trên (3) tự tâm sở ở tốc hành thứ năm gọi là nghiệp hậu báo, nó cho quả báo trong tương lai khi có dịp. Và cho dù vòng tái sanh có tiếp tục dài bao lâu đi nữa, nó cũng không bao giờ trở thành vô báo.

15. Một cách phân loại khác về bốn loại nghiệp: cực trọng nghiệp, thường nghiệp, cận tử nghiệp và tích lũy nghiệp.

[Chú thích: cực trọng nghiệp là nghiệp bất thiện rất đáng trách, hoặc thiện nghiệp rất mạnh, thường nghiệp là những gì được làm theo thói quen, và lặp lại nhiều lần. Cận tử nghiệp là những gì được nhớ lại một cách sống động vào lúc lâm chung. Điều muốn nói là, cái được làm vào lúc chết không thành vấn đề. Cực trọng nghiệp chín mùi trước hết, nên nó được gọi như vậy. Khi cực trọng nghiệp không có, thì những gì được làm nhiều lần, sẽ chia. Khi nghiệp này cũng không có, thì cận tử nghiệp. Khi cận tử nghiệp cũng không, thì nghiệp làm từ những đời trước, gọi là tích lũy nghiệp chín mùi. Và ba thứ nghiệp sau này khi sanh có thể mạnh hay yếu. Đôi khi vì nhiều lý do, quả báo của một loại nghiệp này có thể triển han hoặc thay thế bằng quả báo của một nghiệp khác. Đây là phạm vi thấy biết của Như lai về nghiệp.]

Ở đây, (5) khi có một nghiệp cực trọng và không cực trọng thì nghiệp nặng hơn trong hai thứ hoặc thiện hoặc bất thiện, hoặc nghiệp giết mẹ, hay nghiệp thuộc cảnh giới cao, chiếm ưu thế trong khi chín mùi. (6) Cũng vậy khi có nghiệp thường và không thường, thì nghiệp thường xuyên hơn sẽ thắng lướt, dù thiện hay ác, chín mùi trước (7). Cận tử nghiệp là nghiệp được nhớ lại vào lúc sắp chết. Vì khi một người gần chết có thể nhớ lại lúc sắp chết. Vì khi một người gần chết có thể nhớ lại nghiệp, thì nó tái sanh tùy theo đó. (8) Nghiệp không thuộc ba loại trên mà thường làm, thì gọi là

tích lũy nghiệp. Nghiệp này đem lại kiết sanh khi những nghiệp kia không có.

16. Một cách phân loại nghiệp nữa là sanh nghiệp, trì nghiệp, chướng nghiệp và đoạn nghiệp.

Ở đây, (9) sanh nghiệp vừa là thiện và bất thiện. Nó phát sinh các uẩn sắc, vô sắc ở kiết sanh cũng như trong một đời. (10) Trì nghiệp không thể phát sinh quả báo, nhưng khi quả báo đã được phát sanh trong tư lương của một kiết sanh bởi một nghiệp khác, thì trì nghiệp có tác dụng củng cố lạc hoặc khổ đã khởi lên và làm nó kéo dài. (11) Và khi quả báo đã được phát sanh bởi nghiệp khác trong tư lương của kiết sanh, thì chướng nghiệp làm trở ngại, ngăn cản lạc hay khổ đã khởi lên, không để nó kéo dài. (12) Đoạn nghiệp vừa thiện vừa bất thiện, nó nhổ gốc nghiệp khác yếu hơn, ngăn chanä quả báo của nghiệp này, và đoạt mất cơ hội của nghiệp này để đem lại quả báo riêng nó. Nhưng khi cơ hội đã được cung cấp bởi nghiệp khác ấy, thì chính quả báo của đoạn nghiệp này được gọi là sanh khởi.

17. Chuỗi liên tục nghiệp và quả báo trong 12 loại nghiệp ấy chỉ hiện rõ trong bản chất thật của bó với tri kiến của chư Phật v`ênghiệp và báo. Tri kiến ấy không ấy có thể được rõ biết một ph`ần bởûi một người thực hành tuệ quán. Vì lý do đó sự giải thích v`ênghiệp sai khác này chỉ nêu lên những đ`êmục.

Đấy là cách phân biệt danh sắc bằng vòng nghiệp và nghiệp báo, áp dụng cách phân biệt 12 ph`ần này cho vòng nghiệp.

18. Khi hành giả đã thấy như vậy nhờ vòng nghiệp và nghiệp-báo, rằng danh sắc sanh do một duyên, vị ấy thấy luôn rằng hiện tại đã vậy, thì quá khứ và tương lai cũng vậy, danh sắc sanh là do duyên cái vòng nghiệp và nghiệp báo. Đây là nghiệp và nghiệp báo, vòng nghiệp và vòng nghiệp báo, sự sanh khởi của nghiệp, và sự sanh khởi của báo, sự tương tục của nghiệp và tương tục của báo, hành động và kết quả hành động.

Nghiệp báo diễn tiến từ nghiệp.
Quả báo có nghiệp là ngu`ôn gốc
Hữu trong tương lai phát xuất từ nghiệp
Đây là cách thế gian luân chuyển

19. Khi thấy rõ như vậy, hành giả bỏ được tất cả nghi hoặc, tức 16 nghi nói ở đoạn 6.

Không Có Người Làm Chỉ Có Nghiệp Và Báo.

Trong tất cả loại hữu sanh, thú, thức trú và hữu tình cư, chỉ có danh sắc xuất hiện, sanh bằng sự liên kết nhân-quả, hành giả không thấy có người làm ở ngoài động tác. Không có con người cảm thọ quả báo ở ngoài sự sanh quả báo. Nhưng vị ấy thấy với trí tuệ chân chánh rằng bậc trí nói "người làm" khi có sự làm và "người cảm thọ" khi có cảm thọ, chỉ là nói tùy thuận thế tục. Do đó cổ đức nói:

20.

Không có người làm nghiệp
cũng không người gặt quả báo
Chỉ có hiện tượng trôi chảy
thấy khác thế là không đúng
Và khi nghiệp và báo
duy trì vòng quay theo nhân duyên
như hột và cây tiếp nối lẫn nhau
người ta không thể chỉ ra khởi thủy
trong vòng sinh tử ở tương lai
cũng không thể nói là chúng không sanh
Vì không biết được điều này,
mà ngoại đạo không đạt tự chủ,
chúng chấp có tự ngã
Thấy nó là thường hoặc đoạn,
Chấp thủ 62 tà kiến
Chủ trương trái ngược lẫn nhau
Dòng khát ái cuốn trôi phăng chúng
Bị vướng trong lưới kiến chấp của mình,
Và khi bị cuốn theo dòng như thế,
Chúng không thoát khỏi khổ đau
Một tỷ kheo đệ tử Phật
Khi đã thắng trí điều này,
Có thể thâm nhập duyên sanh
Trống rỗng, sâu xa và vi tế.
Không có nghiệp trong báo
cũng không có báo trong nghiệp
mặc dù chúng "không" lẫn nhau,
nhưng không có quả nếu không có nghiệp.

Như lửa không hiện hữu
trong mặt trời, ngọc, phân bò
mà cũng ở ngoài chúng,
nhưng được phát sinh nhờ những yếu tố này.

Cũng vậy quả không thể thấy
ở trong nghiệp hay ngoài nghiệp
nghiệp cũng không tồn tại
trong quả nó đã phát sinh
Nghiệp trống rỗng quả,
Quả cũng chưa có trong nghiệp,
Nhưng quả được sanh từ nghiệp,
hoàn toàn phụ thuộc vào đấy.

Vì ở đây không có Phạm thiên,
sáng tạo chủ của vòng tái sanh,
chỉ có những hiện tượng tuôn chảy,
do nhân duyên và các duyên khác.

Biết Thấu Đáo Cái Được Biết (Sở Tri)

21. Khi hành giả đã phân biệt các duyên của danh sắc bằng vòng luân chuyển nghiệp và nghiệp báo, và đã từ bỏ nghi hoặc về ba thời, thì các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại, được vị ấy hiểu rõ phù hợp với sự chết và kiết sanh. Đó là sự "biết rõ cái được biết" của vị ấy. (xem Ch. XX, 3)

22. Vị ấy hiểu rằng: "Các uẩn đã sanh trong quá khứ do duyên nghiệp, đã chấm dứt tại đấy, nhưng các uẩn khác cũng đã được sanh ra trong hữu này, với nghiệp quá khứ làm duyên, mặc dù không có một vật gì đi từ hữu quá khứ đến hữu hiện tại. Và các uẩn sanh trong đời này do nghiệp làm duyên, sẽ chấm dứt, và trong tương lai các uẩn khác sẽ được sanh, mặc dù không một pháp nào sẽ đi từ hữu hiện tại đến hữu vị lai.

Lại nữa, như khi sự tụng đọc từ miệng vị thầy không đi vào miệng người học trò, nhưng không vì vậy mà sự tụng đọc không xảy ra ở miệng người học; hay khi nước phép do một người thay mặt (*proxy*) uống vào, không xuống bao tử của người bệnh, nhưng không vì vậy mà không chữa được bệnh; hoặc như khi đồ trang sức không đi vào cái bóng phản chiếu trong gương, nhưng không vì vậy mà chúng không xuất hiện trong gương; hay như ngọn đèn không di chuyển từ cái tim bấc này qua tim bấc khác nhưng không vì vậy mà không mồi được ngọn khác... Cũng vậy, không có gì di chuyển từ hữu quá khứ đến hữu hiện tại, hay từ đời hiện tại đến đời vị

lai, nhưng uẩn xứ và giới vẫn sanh ở đây (đời này) với uẩn xứ giới trong quá khứ làm duyên, hoặc sanh trong tương lai với uẩn xứ giới hiện tại làm duyên.

23.

Cũng như nhãn thức kế tiếp theo sau ý giới,
nhãn thức này mặc dù không xuất phát từ ý giới,
vẫn không khỏi được sanh ra sau đó.

Cũng vậy, trong kiết sanh,
dòng tâm tương tục xảy ra,
tâm trước chấm dứt
tâm sau liền sanh
giữa hai cái không có khoảng cách
không có khe hở giữa hai tâm
Mặc dù không có gì qua lại
mà kiết sanh vẫn xảy đến

24. Khi tất cả pháp đều được vị ấy hiểu phù hợp với chết và kiết sanh như vậy, thì trí phân biệt các duyên của danh sắc trở nên minh mẫn trong mọi phương diện và 16 loại nghi càng được từ bỏ một cách dứt khoát hơn. Và không những thế mà thôi, vị ấy còn bỏ được tâm loại hoài nghi về đấng đạo sư, v.v... (*A. iii, 248*) và bỏ được 62 tà kiến (*D. i*)

25. Trí được an lập nhờ vượt qua hoài nghi về ba thời do phân biệt các duyên của danh sắc theo nhiều phương pháp khác nhau, gọi là đoạn nghi thanh tịnh hay còn gọi là trí biết tương quan các pháp, hay chánh tri và chánh kiến.

26. Vì điều này được nói: "Tuệ phân biệt các duyên như sau: "Vô minh là duyên, hành là pháp do duyên sanh, và cả hai duyên sinh", tuệ ấy gọi là trí biết tương quan nhân quả giữa các pháp". (*Ps. i, 501*) và "Khi vị ấy tác ý vô thường, thì những pháp gì được vị ấy thấy đúng, biết đúng? Làm thế nào là có chánh kiến? Thế nào suy từ đó, các hành được thấy rõ là vô thường? Ở đâu hoài nghi được từ bỏ? Khi vị ấy tác ý khổ... Khi vị ấy tác ý vô ngã, thì những pháp nào được vị ấy thấy đúng, biết đúng?... Ở đâu hoài nghi được từ bỏ?

"Khi tác ý vô thường, vị ấy thấy đúng, biết đúng tướng. Do đó mà chánh kiến được nói đến. Như vậy, suy từ đó, tất cả các hành được thấy rõ là vô thường. Ở đây hoài nghi được từ bỏ. Khi vị ấy tác ý khổ, thì thấy đúng và biết đúng sự sanh khởi. Do đó mà chánh kiến được nói đến... Khi

vị ấy tác ý vô ngã, thì thấy biết đúng tướng và đó, tất cả pháp được thấy rõ là vô ngã. Ở đây, hoài nghi được từ bỏ.

"Thấy đúng và biết đúng và đoạn nghi những sự kiện này văn nghĩa đều khác, hay khác văn đồng nghĩa? Thấy đúng và biết đúng và đoạn nghi, những thứ này là một về ý nghĩa, chỉ khác về văn". (*Ps. ii, 62*)

27. Khi một người tu tuệ đã đạt đến trí này, tức đã tìm được an lạc trong giáo lý Phật, đã thấy một chỗ đặt chân, đã chắc chắn về số phận mình, vị ấy được gọi là một bậc dự lưu.

Vậy, một tỷ kheo hãy vượt qua hoài nghi
rồi luôn luôn chánh niệm,
hay phân biệt duyên
của danh và sắc một cách rốt ráo.

Chương XIX này "Đoạn nghi thanh tịnh" trong luận về Tuệ tu tập, thuộc luận Thanh tịnh đạo, được soạn thảo để làm hoan hỉ những người hiền thiện.

***

Chương XX - Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh
(Maggàmagga - Nanadassana - Visuddhi - Niddesa)

***

1. Trí được lập nhờ biết đạo và phi đạo như sau: "Đây là đạo, đây là phi đạo", gọi là "Thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến".

2. Một người muốn hoàn tất việc này trước hết cần chuyên chú về tuệ quy nạp gọi là "hiểu biết bằng nhóm". Tại sao? Vì đạo phi đạo tri kiến xuất hiện liên kết với sự xuất hiện của bào quang (*obhàsa*), v.v... (xem Ch. XX, 105) nơi một người bắt đầu có tuệ. Vì chính sau khi ánh sáng, v.v... xuất hiện nơi người bắt đầu có tuệ, mà đạo phi đạo tri kiến xuất hiện. Và sự hiểu theo nhóm là khởi đầu của tuệ, do đó nó được kể kế tiếp đoạn nghi. Ngoài ra, đạo phi đạo tri kiến sanh khi sự thấu hiểu hoàn toàn, gọi là suy đạt phát sanh, và suy đạt này đến kế tiếp sự hiểu biết trọn vẹn cái được biết. Vậy đấy là lý do tại sao một người muốn thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến, trước hết phải chuyên chú vào sự tìm hiểu theo nhóm.

Ba Loại Tuệ

3. Sau đây là sự trình bày. Có ba loại tuệ thế gian, là tuệ kể như sở-tri, tuệ kể như suy đạt, và tuệ kể như từ bỏ. Về điểm này đã được nói như sau: "Tuệ kể như thắng trí (*direct-knowledge*) là trí theo nghĩa sở tri. Tuệ kể như liễu tri, là trí theo nghĩa suy đạt. Tuệ kể như từ bỏ là trí theo nghĩa xả ly". (*Ps. i, 87*)

Ở đây, tuệ phát sinh do quan sát biệt tướng các pháp như sau: "Sắc có đặc tính bị bức não, thọ có đặc tánh bị cảm nhận", gọi là tuệ sở tri. Tuệ kể như sự thấy rõ tổng tướng, phát sinh khi gán tổng tướng cho những pháp sở tri như "Sắc là vô thường, thọ là vô thường", thì gọi là tuệ suy đạt. Tuệ lấy các đặc tính (tổng tướng) ấy làm đối tượng, phát sinh kể như sự từ bỏ thường tưởng v.v... nơi các pháp ấy, gọi là tuệ từ bỏ.

4. Ở đây, loại tuệ thứ nhất gồm từ Định giới các hành (Ch. XVIII) cho đến phân biệt duyên (Ch. XIX), vì trong khoảng này sự thâm nhập biệt

tướng các pháp chiếm ưu thế. Bình diện loại tuệ thứ hai (suy đạt) gồm từ sự hiểu theo nhóm đến trí quán sanh diệt (Ch. XXI, đ.3) vì trong giai đoạn này, sự thâm nhập tổng tướng chiếm ưu thế. Bình diện tuệ thứ ba (từ bỏ) gồm từ sự quán tan rã trở đi (Ch. XXI, 10), vì từ đấy trở đi, bảy lối quán để từ bỏ thường tưởng v.v... chiếm ưu thế như sau: "(1) Quán các hành vô thường, vị ấy từ bỏ thường tưởng. (2) Quán các hành là khổ, vị ấy từ bỏ lạc tưởng. (3) Quán chúng là vô ngã, vị ấy từ bỏ ngã tưởng. (4) Quán vô dục, vị ấy từ bỏ thích thú. (5) Quán ly tham vị ấy từ bỏ tham. (6) Quán diệt, vị ấy từ bỏ sanh. (7) Quán xả ly, vị ấy từ bỏ chấp thủ. (*Ps.i, 58*)

[Chú thích: "quán vô thường" là quán các hành ở khía cạnh vô thường. "Thường tưởng" là cái tưởng sai lạc rằng chúng trường tồn bất diệt. Các loại tâm tương ưng tà kiến cần xem là bao gồm dưới mục "tưởng". "Quán vô dục" là thấy các hành với thái độ vô dục nhờ quán vô thường vân vân. "Thích thú" là tham câu hữu với hỉ. "Quán ly tham" là quán cách nào để cho tham (ràga) đối với các hành không sanh, khiến cho lòng tham phai nhạt (vinaffana). "Quán diệt" là quán thế nào để các hành chỉ có diệt mà không sanh trở lại trong tương lai qua một hữu mới. "Quán từ bỏ" là nhờ cách này mà vị ấy không còn chấp thủ các hành; hay vị ấy từ bỏ xem chúng là thường lạc, v.v... - Pm. 780]

5. Như vậy trong ba loại tuệ này thiền giả chỉ mới đạt được thứ tuệ kể như sở tri, hai loại kia còn phải chứng. Do vậy mà trên đây nói rằng "Ngoài ra, đạo phi đạo tri kiến khởi lên khi tuệ kể như suy đạt sanh", và tuệ suy đạt thì đến kế tiếp trí biết sở tri. Đấy là lý do một người muốn hoàn tất sự thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến, trước hết cần phải chú tâm vào việc tìm hiểu theo nhóm.

Tuệ - Sự Hiểu Theo Nhóm

6. Kinh văn: "Thế nào tuệ phân biệt các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại bằng cách tổng hợp, là trí tổng tướng?

"Bất cứ sắc nào quá khứ vị lai hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, hạ liệt hay thù thắng, xa hay gần, hành giả định rõ tất cả sắc ấy là vô thường: đây là một loại tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là khổ: Đây là một loại tổng tướng. Vị ấy định rõ nó vô ngã. Đây là một loại tổng tướng. Bất cứ thọ nào... bất cứ tưởng nào... bất cứ hành nào... bất cứ thức nào, vị ấy định rõ nó là vô thường, vô ngã: đây là một loại tổng tướng."

7. Tuệ phân biệt tổng tướng như sau; "Sắc quá khứ, vị lai hay hiện tại, là vô thường vì hoại diệt, là khổ vì đáng khủng khiếp, là vô ngã vì không

có lõi", đó là trí tổng tướng". Tuệ phân biệt tổng tướng như "Thọ... thức... . con mắt... Già chết, quá khứ hiện tại vị lai... (như trên): đây là trí tổng tướng.

"Tuệ phân biệt tổng tướng như sau: "Sắc quá khứ hiện tại vị lai là vô thường, duyên sanh, bị hoại diệt, rơi rụng, chấm dứt: đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt thọ tưởng hành thức, mắt,... già chết, qki hiện tại vị lai là vô thường, hữu vi, duyên sanh, hoại diệt, rơi rụng, chấm dứt, là trí tổng tướng.

8. Tuệ phân biệt "Do duyên sanh, có già chết, nếu không có sanh làm duyên, thì không có già chết, đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt: "Trong quá khứ, trong tương lai, do duyên sanh nên có già chết, nếu không có sanh làm duyên thì không có già chết, đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt: "Do duyên hữu có sanh... Do duyên vô minh có hành, không có vô minh làm duyên, thì không có hành, đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt: "Trong quá khứ, vị lai, do duyên vô minh mới có hành, nếu không có vô minh làm duyên thì không có hành, đó là trí tổng tướng.

"Trí là nói theo nghĩa cái được biết, còn tuệ là theo nghĩa hành vi hiểu biết. Do đó *Patisambhidà* nói; "Tuệ phân biệt các pháp quá khứ vị lai hiện tại bằng phương pháp quy nạp, là trí tổng tướng". (*Ps. i, 53*).

9. Sự nói vắn tắt trên đây "mắt, v.v... già chết" c`ần xem là đại biểu cho những pháp kể dưới:

1. Các pháp sanh ở các cửa tâm, cùng căn môn và đối tượng	13. Sáu giới
2. Năm uẩn	14. Mười biến xứ (*Kasina)*;
3. Sáu căn 15.	15. 32 khía cạnh của thân xác;
4. Sáu tr`ần 16.	16. 12 xứ;
5. Sáu thức 17.	17. 18 giới;
6. Sáu xúc 18.	18. 22 căn;
7. Sáu thọ 19 .	19. ba giới;
8. Sáu tưởng	20. 9 hữu;

9. Sáu tư	21. 4 thiền;
10. Sáu ái	22. bốn vô lượng;
11. Sáu tầm	23. bốn vô sắc;
12. Sáu tứ	24. 12 nhân duyên

10. Vì điều này được nói trong *Patisambhidà*, trong phần mô tả về những pháp cần phải thắng tri: "Này các tỷ kheo, những gì cần được thắng tri? Đó là:

(1). Mắt, sắc, nhãn thức,... nhãn xúc... thọ do nhãn xúc sanh gồm ba loại lạc, khổ, không lạc không khổ, là những pháp cần được thắng tri.

11.

(2). Sắc thọ tưởng hành thức.

(3). Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

(4). Sắc thanh hương vị xúc và ảnh tượng trong tâm (pháp).

(5). Nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệät thức, thân thức, ý thức.

(6). Nhãn xúc cho đến ý xúc.

(7). Thọ (cảm giác) do nhãn xúc,... ý xúc sanh.

(8). Tưởng về sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

(9). Sáu loại hành (tư) về sắc, thanh... pháp. *[Chú thích: khác với sáu tưởng, vì ở đây các đối tượng tự động sanh khởi trong tâm, như vọng tưởng trong lúc ngồi yên.]*

(10). Sáu ái đối với sắc, thanh...

(11). Tâm tư duy về sáu đối tượng.

(12). Tứ (tư duy sâu xa) về sáu đối tượng.

(13). Địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới, thức giới.

(14). Biến xứ đất nước lửa v.v...

(15). Tóc lông... nước tiểu.

(16). Nhãn xứ... pháp xứ.

(17). Nhãn giới... ý thức giới.

(18). Nhãn căn... cụ tri căn.

(19). Dục giới, sắc giới, vô sắc giới.

(20). Dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu, tưởng hữu, vô tưởng hữu, phi tưởng phi phi tưởng hữu, hữu mọät uẩn, bốn uẩn và năm uẩn.

(21). Sơ thiền, nhị, tam, tứ thiền.

(22). Từ tâm giải thoát, Bi, Hỉ, Xả tâm giải thoát.
(23). Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ định.
(24). Vô minh phải được thắng tri,... già chết phải được thắng tri." (*Ps. i, 5*)

12. Vì tất cả chi tiết này đã được đề cập nên ở đây chỉ nói lược. Nhưng những gì nói lược bao gồm các tâm siêu thế. Ở giai đoạn này các pháp siêu thế chưa nên bàn tới, vì không thể lĩnh hội được. Về những gì có thể lĩnh hội được, ta nên khởi đầu bằng những pháp nào rõ rệt nhất và dễ phân biệt đối với hành giả.

Hiểu Theo Nhóm - Áp Dụng Kinh Văn

13. Đây là áp dụng những chỉ dẫn đề cập các uẩn: "Bất cứ sắc nào, (1-3:) quá khứ, hiện tại hay vị lai, (4-5:) nội hay ngoại, (6-7:) thô hay tế, (8-9:) hạ liệt hay thù thắng, (10-11:) xa hay gần, vị ấy định rõ tất cả sắc là vô thường: đây là một tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là khổ: đây là một tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là khổ: đây là một tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là vô ngã: đây là một tổng tướng." (đ. 6) Ở điểm này, vị tỷ kheo gom tất cả sắêc được mô tả không tách riêng loại nào, bằng danh từ "bất cứ", và sau khi định giới hạn các sắc theo 11 trường hợp như trên, vị ấy định rõ "tất cả sắc là vô thường". Vô thường như thế nào?

14. Đó là "Tất cả sắc quá khứ vị lai hay hiện tại, đều vô thường, theo nghĩa hoại diệt" vì nó đã bị hủy diệt trong quá khứ, không đi đến hữu này. Và sắc vị lai là vô thường theo nghĩa hoại diệt, vì nó được sanh trong hữu kế tiếp và cũng hủy diệt, không đi đến một hữu sau đó. Sắc hiện tại là vô thường theo nghĩa hoại diệt, vì nó bị hủy diệt ở đây và không đi vị ấy hơn, Và vị ấy quán nội sắc là vô thường theo nghĩa hoại diệt, vì nó bị hủy diệt kể như nội sắc, không đi đến tình trạng ngoại sắc. Vị ấy quán ngoại sắc... thô... tế... xa... gần... hạ liệt... thù thắng... là vô thường theo nghĩa hoại diệt" vì nó bị hủy diệt ở đấy, không đi tới trạng thái khác. Do vậy, theo cách này, có một loại tổng tướng, nhưng phân tích thành 11 kiểu.

15. Và tất cả sắc ấy là khổ theo nghĩa khủng khiếp. Khủng khiếp, vì cái gì vô thường thì đem lại nỗi sợ hãi, như nó làm chư thiên hoảng sợ trong kinh *Sihopanna*. Như vậy, sắc còn là khổ theo nghĩa khủng khiếp. Do đó, còn có một loại tổng tướng theo cách này, nhưng phân tích thành 11 khía cạnh.

16. Và không những tất cả sắc là khổ, mà còn là "vô ngã", theo nghĩa không có một trung tâm nào của nó được thấy là một cái ngã, người trú,

người làm, người cảm thọ, chủ nhân ông, vì cái gì vô thường là khổ, không thể thoát khỏi tính vô thường, sinh diệt, bức bách, bởi thế làm sao có thể có một trạng thái của người làm, v.v... ? Do vậy mà nói: "Này các tỷ kheo, nếu sắc là ngã, thì nó đã không đem lại đau buồn." (*S. iii, 66*) Vậy, sắc còn là vô ngã theo nghĩa không có lõi hay trung tâm. Như vậy còn một loại tổng tướng theo cách này, phân tích thành 11 kiểu.

Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho thọ, v.v...

17. Nhưng cái gì vô thường đương nhiên được xếp vào loại hữu vi, v.v... bởi thế, để nêu lên những tiếng đồng nghĩa với vô thường, để chứng tỏ sự tác ý vô thường được làm theo những các khác nhau, nên kinh văn lại nói: "Sắc, dù thuộc quá khứ vị lai hay hiện tại, đều vô thường, hữu vi, duyên sinh, phải hoại diệt, phải rơi rụng, phải tàn tạ, phải chấm dứt." Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho thọ, v.v...

Tăng Cường Cách Hiểu Vô Thường v.v... Theo 40 Kiểu

18. Khi đức Thế Tôn giảng trí thuận thử (*anuloma*), ngài đặt câu hỏi: "Do 40 khía cạnh nào mà vị ấy đạt được sự ưa thích trí thuận thứ? Bằng 40 khía cạnh nào, vị ấy thể nhập chánh tánh quyết định?

[*Chú thích: "Liking that is in conformity" là một sự ưa thích đối với trí thuận thứ (thích hợp với sự) chứng đạo. Bản thân trí ấy gọi là nhẫn (khanti) vì nó kham nhẫn (khamati), nó chịu khó phân tích, đi sâu vào sự tánh của đối tượng. "Chánh tánh quyết định - the certainty of rightness - là Thánh đạo, vì thánh đạo gọi là chánh khởi từ chánh kiến, và còn gọi là quyết định tánh, vì không thể đảo ngược.]*

Để trả lời, ngài đã đưa ra sự hiểu vô thường, v.v... một cách phân tích như sau: "Thấy 5 uẩn là vô thường khổ, như bệnh, cục bướu, như mũi tên, mối họa, sầu, xa lạ, phân hóa, cơn dịch, tai ương, khủng bố, đe dọa, phù duyên, khả hoại, không bền, vô hộ, không chỗ trú, không chỗ nương, trống rỗng, vô vị, không, vô ngã, nguy hiểm, bị biến đổi, không có tâm điểm, (lõi), gốc rễ của tai ương, sát nhân, phải đi đến đoạn diệt, hữu lậu, hữu vi, mồi của ma, phải bị sanh, già, bệnh, chết, sầu, bi, ưu não, bị cấu uế. Thấy năm uẩn là vô thường, vị ấy có được sự ưa thích thuận thứ. Và khi thấy rằng sự chấm dứt năm uẩn là Niết bàn thường trú, vị ấy thể nhập chánh tánh quyết định". (*Ps. ii, 238*) Vậy để tăng cường sự thấu hiểu vô thường khổ ngã trong năm uẩn, thiền giả còn phải quán năm uẩn theo cách trên.

19. Vị ấy làm việc này như thế nào? Bằng cách quán vô thường, v.v... được nói chi tiết như sau vị ấy quán mỗi uẩn là *vô thường* vì nó không

phải vô tận, nó có bắt đầu và kết thúc, là khổ vì bị bức bách bởi sanh diệt, và là căn cứ cho khổ; là bệnh vì phải được các duyên duy trì, và là gốc của bệnh tật: là ung nhọt phát sinh do sự châm chích của khổ, sôi sục với cấu uế của phiền não, sưng lên vì sanh, chín mùi vì già, vỡ tung vì tán hoại. Nó như mũi tên vì tạo ra sự bức ép, vì đâm sâu vào trong vì khó nhổ. Nó như *tai họa* vì đáng quy lỗi cho nó, vì nó gây thiệt hại, và vì nó là căn cứ cho tai họa. Nó là sầu não vì nó hạn chế tự do, và là nền tảng của tai ương. Nó xa lạ vì không thể nào làm chủ được nó, và vì tính cách bất trị (*intractability*) của nó. Nó *tan rã* vì sụp đổ với già, bệnh, chết. Nó như *cơn dịch* vì đem lại đủ thứ phá sản. Nó như *ương ách* vì mang lại nhiều đối thủ vô hình, và là căn cứ cho mọi ương ách. Nó là *khủng bố* vì là kho chứa mọi thứ kinh hoàng, và vì nó ngược lại niềm an lạc tối thượng gọi là sự tịnh chỉ mọi đau khổ. Nó *đe dọa* vì gắn liền với đủ thứ đối nghịch, vì nó bị đe dọa bởi đủ thứ bệnh, và vì nó không đáng được đón mời. Nó *phù du* vì không bảo đảm trước già, bệnh, chết, và những pháp thế gian như lợi, suy, hủy, dự, vinh, nhục, khổ, vui. Nó *khả hoại* vì bản chất là bị hoại diệt tự nhiên hay do bạo lực. Nó *không bền* vì có thể sụm bất cứ vào dịp bào, và vì thiếu vững chắc. Nó *vô hộ* vì không được che chở, thiếu an ninh. Nó *không nơi trú ẩn* vì không thể làm chỗ trú cho người cần chỗ trú; không thể nương vì không làm tiêu tan sợ hãi nơi người nào lệ thuộc vào nó; *trống rỗng* vì không thường, lạc, ngã tịnh như người ta tưởng, nó *vô vị* do tính chất rỗng ấy; hoặc do tính chất tầm thường của nó, vì thế gian gọi cái gì tầm thường là vô vị; nó là *không vì* không có chủ, người trú, người làm, người cảm thọ, người dẫn đạo. Nó *vô ngã* vì không sở hữu chủ, nó *nguy hiểm* vì nỗi khổ trong quá trình hữu, và nguy hiểm trong sự khổ, hoặc, nó nguy hiểm vì giống như khổ, tiến về sự khổ; nó *biến đổi* vì biến đổi theo hai cách, già và chết. Nó *không có lõi* vì yếu ớt, sớm tàn. Nó như *gốc rễ mọi tai ách* vì là nhân của tai ách. Nó *sát nhân* vì làm hỏng niềm tin, như kẻ thù giả bộ thân thiện; nó *phải bị đoạn diệt* vì hữu biến mất, phi hữu hiện ra. Nó *hữu lậu* vì là nhân gần của lậu hoặc, hữu vi vì do nhân và duyên; mồi của ma vì là mồi ngọn cho ma chết và ma phiền não; nó bị *sanh, già, bệnh, chết*, vì bản chất nó là như vậy; chịu sầu, bi, não vì là nhân cho sầu bi não; bị cấu uế vì là môi trường hoạt động cho các cấu uế như tham, tà kiến, tà hạnh.

20. Bây giờ, có 50 loại quán vô thường ở đây, bằng cách lấy 10 loại sau trong trường hợp mỗi uẩn: quán vô thường, tan rã, phù duyên, khả hoại, không bền, bị biến đổi, không có lõi, phải đoạn diệt, hữu vi, phải chết. Có

25 loại quán vô ngã bằng cách theo 5 pháp sau đây trong trường hợp mỗi uẩn: xa lạ, trống rỗng, vô vị, không, vô ngã. Có 125 loại quán khổ, bằng cách lấy 25 pháp còn lại nhân cho mỗi uẩn.

Như vậy, khi một người quán 5 uẩn là vô thường... theo 200 khía cạnh trên, thì sự hiểu thấu vô thường, khổ, vô ngã của vị ấy được tăng cường. Đấy là những chỉ dẫn để quán cho phù hợp với kinh điển.

Chín Cách Làm Cho Căn Bén Nhạy

21. Trong khi chuyên chú vào tuệ quy nạp như vậy, nếu không thành công, hành giả nên mài giũa các căn (tín, v.v...) theo chín cách là: 1. Chỉ thấy hoại diệt các hành đã sanh. 2. Bảo đảm đã làm việc ấy một cách cẩn thận. 3. Một cách kiên trì. 4. Một cách thích đáng. 5. Thấy được định tướng. 6. Làm quân bình các giác chi. 7. Không kể thân mạng. 8. Vượt qua khổ nhờ từ bỏ. 9. Nhờ không dừng lại nửa chừng. Hành giả nên tránh bảy điều không thích đáng đã nói ở phần Mô ta biến xứ Đất (Chương IV, 55) và đào luyện bảy điều thích hợp, và nên quán sắc vào thời này, vô sắc vào thời khác.

Quán Sắc

22. Trong khi quán sắc, hành giả nên tìm hiểu sắc sanh như thế nào, nghĩa là thế nào sắc do bốn nhân: nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn mà được sanh ra. Khi sắc được sanh ở một hữu tình, trước hết nó sanh do nghiệp. Vì vào lúc kiết sanh thực sự của một hài nhi trong thai, 30 loại sắc đầu tiên được sanh theo ba tương tục, đó là các thập pháp tâm-cơ (tim), thân và tánh; và ba thập pháp này sanh vào sát-na kiết sanh thức thực sự khởi lên. Và cũng như vào lúc sanh, lúc trú và diệt cũng vậy.

23. Ở đây sự diệt của sắc chậm chạp và biến đổi nặng nề, trong khi sự diệt của tâm thì nhanh chóng và biến đổi nhẹ nhàng. Do vậy Kinh nói: "Này các tỷ kheo, ta không thấy một pháp nào chuyển biến mau lẹ như tâm." (*A. i, 10*)

24. Vì tâm hữu phần khởi và diệt 16 lần, trong khi một sắc pháp còn tồn tại. Với tâm, thì ba thời: sanh, trú diệt, bằng nhau, trong khi với sắc thì chỉ có thời sanh và thời diệt là mau lẹ như tâm, còn thời gian trú của nó kéo dài cho đến 16 sát-na tâm (tức 16 lần sanh diệt của tâm).

25. Hữu phần thứ hai khởi lên với tâm cơ sanh trước đấy làm điểm tựa (tâm cơ này đã đạt đến trú vị, và khởi lên vào thời "sanh" của kiết sanh thức). Hữõu phần thứ ba khởi lên với sắc căn (hay tâm cơ) tiền sanh làm chỗ y cứ, sắc căn này đã đạt đến trú vị và nó sanh cùng với hữu phần tâm

thứ hai. Sự sanh khởi của tâm thức xảy ra theo cách ấy suốt cả đời. Nhưng nơi một người đối diện cái chết, thì có 16 tâm sanh, chỉ nương vào một sắc căn (tâm cơ) tiền sanh duy nhất trong khi sắc này đã đạt đến trú vị.

26. Sắc sanh vào thời "sanh" của kiết sanh thức cũng diệt theo tâm sát-na thứ 16 sau kiết sanh thức. Sắc sanh vào trú thời của kiết sanh thức diệt, cùng lúc với tâm thứ 17 sanh. Sắc sanh vào thời "diệt" của kiết sanh thức cũng diệt khi tâm thứ 17 đạt đến trú thời của nó. Nó cứ tiếp diễn như vậy bao lâu dòng sinh tử còn tiếp diễn. Lại nữa, có 70 sắc pháp sanh cùng một cách ấy với bảy tương tục, khởi từ thập pháp mắt của loài hóa sanh.

A. Sắc Do Nghiệp Sanh

27. Sự phân tích cần hiểu như sau: (1) nghiệp, (2) cái do nghiệp sanh, (3) cái có nghiệp làm duyên, (4) do tâm sanh, nhưng có nghiệp làm duyên, (5) do đồăn sanh, nghiệp làm duyên, (6) do thời tiết sanh, có nghiệp làm duyên. (Ch. XV, 111-115).

28. Ở đây,

(1) nghiệp là thiện và bất thiện tư tâm sở.

(2) do nghiệp sanh là các uẩn dị thục và 70 sắc kể từ mắt thập pháp.

(3) do nghiệp làm duyên giống như (2), vì nghiệp là thân y duyên cho cái nghiệp sanh.

29.

(4) do tâm sanh, có nghiệp làm duyên là sắc sanh bởi nghiệp dị thục tâm.

(5) do đồăn sanh, nghiệp làm duyên sở dĩ gọi thế là vì thực tố đạt đến trú thời trong các sắc do nghiệp sanh, lại sanh ra một nhóm tám khác, với thực tố thứ tám, và thực tố ở đây đã đạt đến trú thời lại sanh ra một nhóm 8 khác nữa, như vậy nó liên kết 4 hay 5 sự sanh khởi của nhóm 8 pháp.

(6) do thời sanh, nghiệp làm duyên, gọi như vậy là vì hỏa đại nghiệp sanh, khi đã đạt trú-vị, lại sanh ra một nhóm 8 với thực tố thứ tám, vốn do thời tiết sanh, và nhiệt độ trong đó lại sinh thêm một nhóm 8 khác, với thực tố thứ tám. Và như vậy nó liên kết 4 hay 5 sự sanh khởi các nhóm 8.

Đấy là sự sanh của sắc do nghiệp sanh.

B. Sắc Do Tâm Sanh

30. Vềcác loại do tâm sanh, sự phân tích cần hiểu như sau: (1) tâm, (2) do tâm sanh, (3) do duyên tâm, (4) do thực phẩm, có tâm làm duyên, (5) thời sanh, có tâm làm duyên.

31.

(1) Tâm là 89 loại tâm. Trong đó:

ba mươi hai tâm,
hăm sáu và mười chín
được kể là sanh ra sắc,
các uy nghi và thân biểu;
được xem là không sanh cái gì cả.

Về 32 tâm dục giới, tức 8 thiện tâm (1-8), 12 bất thiện (22-33), 10 tâm duy tác ý trừ giới (71-80), và hai duy tác và thiện tâm thuộc thắng trí, sanh ra sắc, uy nghi và thân biểu. 26 tâm tức 10 sắc giới tâm (9-13), (81-85) và tám tâm vô sắc giới (14-17), (86-89), loại trừ tâm dị thục trong cả hai trường hợp, và tám tâm siêu thế (18-21), (66-69), sanh ra sắc, uy nghi, nhưng không sanh thân biểu. 19 tâm gồm 10 hữu phần tâm ở dục giới (41-49), (56), năm tâm sắc giới (57-61), ba ý giới (39, 55, 70), và một dị thục ý thức giới vô nhân câu hữu với hỉ (40), chỉ sanh sắc, không sanh uy nghi hay biểu. Mười sáu loại, tức hai bộ năm tâm (34-38), (50-54) kiết sanh thức của tất cả chúng sanh, tử tâm của những vị đã diệt lậu hoặc, và bốn tâm dị thục thuộc vô sắc giới (62-65) không sanh sắc, uy nghi hay biểu. Và những tâm nào trong đây mà có sanh sắc, thì không sanh vào thời trú hay diệt, bởi vì tâm lúc đó yếu, nhưng nó mạnh vào thời sanh, nó chỉ sanh sắc vào lúc ấy, với tiền sanh sắc-căn làm chỗ y cứ.

32.

(2) Do tâm sanh là ba vô sắc uẩn kia, và sắc gồm 17 thứ là thanh cửu pháp, thân biểu, ngữ biểu, hư không giới, khinh khoái, nhu nhuyến, kham nhậm, tăng trưởng và tương tục.

(3) Do tâm làm duyên là sắc sanh từ 4 duyên như nói: "Các âm và tâm sở hậu sanh là duyên hậu-sanh cho cái thân tiền sanh này". (*Ptn1, 5*)

33.

(4) Do đồ ăn sanh, tâm làm duyên thực tố đã đạt trú vị trong các sắc do tâm sanh, sanh thêm một nhóm 8 khác nữa với thực tố thứ tám. Như vậy nối liền hai ba sự sanh của nhóm 8.

34.

(5) Do thời sanh, tâm làm duyên: thời tiết do tâm sanh đã đạt đến trú vị, lại sanh thêm một nhóm 8 nữa với thực tố thứ tám, và như vậy nối liền hai ba "sanh". Đó là cách sanh của sắc do tâm sanh.

C. Sắc Do Đoàn Thực Sanh

35. Cũng vậy, về các loại do đồ ăn sanh, cần phân tích như sau: (1) Đoàn thực, (2) do đoàn thực sanh, (3) do duyên đoàn thực, (4) do đoàn thực sanh và do duyên đoàn thức, (5) do thời sanh, đoàn thực làm duyên.

36.

(1) Đoàn thực là thức ăn vật chất.

(2) Do đoàn thực sanh là 14 sắc, tức nhóm 8 với thực tố thứ tám, được sanh do thực tố đã đạt trú vị nhờ duyên cái sắc hữu chấp do nghiệp sanh, y cứ vào đó; cọng thêm không giới, khinh khoái, nhu nhuyến, kham nhậm, tăng trưởng và tương tục.

[Chú thích: Nhờ duyên cái sắc hữu chấp thủ do nghiệp sanh nghĩa là thực tố phi-chấp-thủ bên ngoài không làm nhiệm vụ nuôi dưỡng sắc. Và "y cứ vào đó", nghĩa là sở dĩ nó có được một duyên và nhờ nó được nâng đỡ bởi sắc nghiệp sanh. Và "hữu chấp thủ" được đặc biệt nói để loại trừ nghi vấn "có một phương pháp nghiệp sanh", một phương pháp sanh ra loại sắc do tâm sanh có nghiệp làm duyên. Chỉ vì sắc ấy tình cờ có gốc ở nghiệp, chứ không có phương pháp nào như thế].

(3) Do đoàn thực làm duyên là sắc do 4 duyên sanh ra, như sau: "Đoàn thực là một duyên, kể như thực duyên, cho thân này." (Ptn1, 5)

37.

(4) Do đoàn thực sanh, có đoàn thực làm duyên: thực tố đã đạt đến trú vị trong sắc do đoàn thực sanh, lại sanh thêm một nhóm 8 với thực tố thứ tám, và thực tố trong nhóm này lại sanh ra một nhóm 8 khác, liên kết các nhóm 8 sanh như vậy mười hoặc 12 lần. Thực phẩm ăn trong 1 ngày có thể duy trì sự sống bảy ngày. Nhưng thực tố của chư thiên thì có thể duy trì đến một hai tháng. Thức ăn do người mẹ ăn sanh ra sắc bằng cách thâm vào cơ thể hài nhi trong thai. Cũng vậy thức ăn bôi trên thân cũng sanh ra sắc. Đoàn thực tố do nghiệp sanh là một tên chỉ đoàn thực hữu chấp thủ. Nó cũng sanh sắc khi đạt đến ưu vị. Và thực tố trong nó sanh ra một nhóm 8 khác. Như vậy, các nhóm 8 nối nhau sanh bốn năm lần.

38.

(5) Do thời tiết sanh, có đoàn thực làm duyên: hỏa giới do đoàn thực sanh đã đạt đến trú vị, lại sanh ra một nhóm 8 với thực tố thứ tám được sanh do thời tiết như vậy. Ở đây, đoàn thực là một duyên cho các sắc thực-sanh, đoàn thực là cái sanh ra sắc này. Đối với những pháp còn lại, thì đoàn thực là duyên y chỉ, thực duyên, hữu duyên, và bất ly khứ duyên.

Đấy là cách sanh của sắc do đoàn thực sanh, cần được hiểu.

D. Sắc Do Thời Tiết Sanh

39. Lại nữa, về các loại sắc do thời tiết sanh, sự phân tích như sau. (1) thời tiết, (2) do thời sanh, (3) có thời tiết làm duyên, (4) do thời sanh, có thời làm duyên, (5) do đoàn thực sanh, có thời làm duyên.

40. (1) "Thời tiết" ở đây là hỏa dai do bốn nguồn gốc sanh, nhưng có hai thứ thời tiết nóng và lạnh. (2) "do thời sanh" nghĩa là thời tiết *[Chú thích: thân-nhiệt]* thuộc 4 nguồn gốc sanh, mà đã đạt đến trú vị do duyên hữu chấp trú sanh ra trong sắc căn. Sắc này có 15 khía cạnh là thanh cửu pháp, hư không giới, khinh khoái, như nhuyến, kham nhậm, tăng trưởng, tương tục. (3) "Sắc có thời tiết làm duyên": thời tiết là một duyên cho sự sanh, diệt của sắc do bốn nguồn gốc sanh.

41. (4) Do thời sanh, thời làm duyên: Hỏa giới do thời sanh đã đạt trú vị, lại sanh thêm một nhóm tám với thực tố thứ tám, và thời tiết trong nhóm ấy sanh ra một nhóm 8 khác. Như vậy sắc thời sanh vừa tiếp tục sanh khởi một thời gian dài, vừa tự duy trì nó trong cái phi-chấp-thủ *[Chú thích: cái phi chấp tủ là tóc lông móng răng da, những chỗ chai trên da, v.v... tách rời khỏi thịt trong một cơ thể đang sống]*.

42. (5) do đoàn thực sanh, có thời tiết làm duyên: thực tố thời sanh đã đạt trú vị lại sanh thêm một nhóm 8 với thực tố thứ tám, và thực tố trong nhóm này lại sanh thêm một nhóm 8 khác, nối tiếp như thế 10 hay 12 lần sinh các nhóm tám. Ở đây, thời tiết này là một duyên cho sắc do thời sanh, kể như chánh nhân. Với các sắc còn lại, thời tiết là y chỉ duyên, hữu duyên, và bất ly khứ duyên. Đấy là cách sanh sắc do thời tiết sanh. Người thấy được sự sanh của sắc như vậy gọi là "hiểu rõ" trọn vẹn một lúc (xem đ.21)

[Chú thích: Khi đã thấy sự sanh khởi của sắc thì thấy luôn sựi tan rã của nó, nên gọi "trọn vẹn một lần", bởi tính chất ngắn ngủi của các pháp. Không phải chỉ thấy sự sanh khởi mà còn thấy cả sanh và diệt, mới gọi là hiểu rõ. Sự sanh của thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy. -- Pm. 795]

Quán Vô Sắc

43. Cũng như một người tìm hiểu sắc cần phảu thấy sự sanh của sắc, người tìm hiểu vô sắc cũng vậy, cần thấy sự sanh của vô sắc. Và đó là qua 81 cách sanh khởi của tâm thế gian, nghĩa là chính do nghiệp tích lũy, một tiền kiếp, mà vô sắc tâm - được sanh ra. Và trước hết nó được sanh kể như một trong 19 loại sanh tâm kể như kiết sanh (Ch. VXII, 130). Nhưng cách thế nó được sanh ra cần được hiểu theo phương pháp đã nói trong phần mô tả về duyên sinh trong Chương XVII, đoạn 134 và kế tiếp. Chính 19 cách

sanh tâm này cũng sanh như hữu phần, khởi từ tâm kế tiếp kiết sanh thức, và kể như tử tâm vào lúc thọ mạng chấm dứt. Và khi nó thuộc dục giới, và đối tượng ở 6 môn là một đối tượng mạnh, nó còn được sanh kể như tâm đồng sở duyên.

44. Trong quá trình một hiện hữu, nhãn thức cùng các pháp tương ưng, được nâng đỡ bởi ánh sáng và do tác ý làm nhân, được sanh bởi vì con mắt còn nguyên vẹn vì đối tượng đã đi vào nhãn giới. Vì thực sự khi một sắc pháp đã đạt đến trú vị, nó mới tác động lên con mắt vào lúc có mặt của tịnh sắc mắt. Khi nó tác động như vậy, hữu phần khởi diệt hai lần, kế tiếp là duy tác ý giới với cùng một đối tượng, hoàn tất nhiệm vụ tác ý. Kế tiếp là nhãn thức hậu quả của thiện hay bất thiện nghiệp, thấy cùng một sắc pháp đó. Kế tiếp dị thục vô nhân ý thức giới suy đạt sắc pháp đó. Kế tiếp, duy tác vô nhân ý thức giới câu hữu xả, xác định sắc pháp đó. Kế tiếp, nó được sanh với tư cách một trong tám thiện tâm (1-8), hoặc 12 bất thiện tâm (22-33), hoặc duy tác (71, 73, 80) thuộc dục giới, hoặc một tâm vô nhân câu hữu xả (71), hoặc 5 hay 7 tốc hành tâm. Kế tiếp, trong trường hợp chúng sinh dục giới, nó được sanh kể như bất cứ loại nào trong 11 tâm đồng sở duyên cùng một đối tượng với những tốc hành tâm. Tương tự, với những căn môn còn lại. Nhưng trong trường hợp ý môn, các tâm đại hành cũng khởi lên. Đây là cách vô sắc (tâm) sanh, trong trường hợp sáu môn. Một người thấy được sự sanh của vô sắc như thế, gọi là "quán vô sắc vào một thời khác" (đoạn 21).

45. Trên đây là cách làm thế nào một thiền giả hoàn tất việc tu tuệ, tuần tự, bằng cách quán sắc trước, quán vô sắc sau, gán cho chúng ba đặc tính.

Sắc Bảy Pháp

Một người khác quán các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng qua trung gian. Sắc bảy pháp và tâm bảy pháp.

46. Hành giả gán ba đặc tính theo bảy cách sau, gọi là quán bằng trung gian. Sắc bảy pháp, đó là: (1) lấy lên đặt xuống, (2) sự biến mất của những gì già lần qua từng giai đoạn, (3) do đoàn thực sanh, (4) do thời sanh, (5) do nghiệp sanh, (6) do tâm sanh, và (7) tự nhiên sắc.

47. (1) Lấy lên là kiết sanh, đặt xuống là chết. Như vậy, hành giả ấn định 100 năm cho sự lấy lên đặt xuống này, và gán ba đặc tính cho các hành. Như thế nào? Tất cả hành ở khoảng giữa hai giới hạn này là vô thường, vì sanh diệt, biến dịch, tạm bợ, không trường cửu. Nhưng vì các hành được sanh ra đạt đến trú vị, và khi trú, chúng bị ảnh hưởng bởi già,

chúng nhất định tan rã, bởi thế, chúng là khổ vì tương tục bị bức bách, khó chịu, vì là căn để của khổ, vì loại trừ lạc. Và vì không ai làm gi được đối với các hành đã sanh, chẳng hạn, khiến chúng đừng đi đến trú, hay khiến các hành đã trú đừng già, hay khiến các hành đã già đừng chết. Tuyệt đối không một quyền năng nào có thể thi hành đối với chúng, bởi vậy chúng là vô ngã do sự trống rỗng, không sở hữu chủ, không thể chịu sự chi phối của một quyền năng, và loại trừ một tự ngã.

48. (2a) Sau khi đã gán ba đặc tính cho sắc hạn định một trăm năm cho sự lấy lên đãi xuống như vậy, kế tiếp, hành giả gán ba đặc tính theo sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn, chỉ cho sự biến mất của sắc già lần trong mỗi giai đoạn của đời sống. Vị ấy gán ba đặc tính bằng phương tiện ấy như sau.

49. Vị ấy chia 100 năm làm ba giai đoạn, đầu, giữa và cuối: 33 năm đầu, 34 năm giữa và 33 năm cuối. Chia thành ba giai đoạn xong, vị ấy gán ba đặc tính như sau: "Sắc sanh trong giai đoạn đầu chấm dứt tại đấy, không đi đến giai đoạn giữa, bởi thế nó là vô thường, cái gì vô thường là khổ, cái gì là khổ không phải ngã. Cũng vậy, sắc sanh ở giai đoạn giữa chấm dứt tại đất không đi đến đoạn cuối, bởi thế nó cũng vô thường, khổ, vô ngã. Cũng thế, không có sắc nào sinh trong 33 năm của giai đoạn cuối để có thể kéo dài ra khỏi cái chết, bởi thế sắc ấy cũng vô thường, khổ, vô ngã. Đấy là cách gán ba đặc tính.

50. (2b) Sau khi gán ba đặc tính tùy theo "sự biến mất của những gì già lẫn từng giai đoạn" 33 năm, vị ấy lại gán ba đặc tính bằng phương tiệân mười thập niên như sau: thập niêm thơ ấu, thập niên thể thao, thập niên thẩm mỹ, thập niên sức mạnh, thập niên trí tuệ, thập niên suy tàn, thập niên cúi xuống, thập niên còng lưng, thập niên lẩm cẩm và thập niên nằm dài.

51. Trước tiên, mười năm đầu của một người thọ mạng 100 năm, gọi là thập niên thơ ấu, vì lúc ấy nó là một đứa trẻ chưa vững vàng. Mười năm kế tiếp gọi là thập niên thể thao, vì tuổi ấy vốn thích thể thao. Mười năm kế là thập niên thẩm mỹ vì dùng sắc con người trong giai đoạn này đạt đến tột đỉnh của nó. Mười năm kế gọi là thập niên sức mạnh, vì giai đoạn này sức mạnh và quyền năng đạt đến tối đa. Mười năm kế tiếp là thập niên trí tuệ vì giai đoạn ấy sự hiểu biết đã chín chắn. Ngay cả những người yếu kém về trí tuệ, vào tuổi này (từ 40-50 tuổi) dường như khôn ra chút đỉnh. Mười năm kế tiếp là thập niên suy tàn, vì sự ưa thích thể thao, sắc đẹp, sức khỏe và trí tuệ bắt đầu suy. Mười năm kế tiếp là thập niên cúi xuống vì con

người vào tuổi này ưa cúi về trước. Mười năm kế tiếp là thập niên còng lưng, vì dáng người tuổi này cong như một cái cày. Mười năm kế tiếp là thập niên lẩm cẩm hay nói lảm nhảm và lẩn. Mười năm cuối là thập niên năm dài và người đến 100 tuổi thì dùng phần lớn thì giờ để nằm dài.

52. Để gán ba đặc tính theo "sự biến mất những gì già lần qua từng giai đoạn" bằng phương tiện thập niên, hành giả nên quán như sau: "Sắc sanh trong thập niên đầu chấm dứt tại đấy không đi đến thập niên sau, bởi thế nó là vô thường, khổ, vô ngã. Sắc sanh trong thập niên thứ hai... sắc sanh trong thập niên thứ chín chấm dứt tại đấy không đi đến thập niên thứ mười; sắc sanh trong thập niên thứ mười chấm dứt tại đấy không đi đến hữu kế tiếp: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã". Đấy là cách vị ấy gán ba đặc tính.

53. (2c) Sau khi gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng phương tiện thập niên như vậy, hành giả lại gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng cách chia 100 năm ra thành hai mươi phần năm năm một như sau.

54. Vị ấy quán: "Sắc sanh trong năm năm đầu chấm dứt tại đấy không đi đến năm năm kế tiếp: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã. Sắc sanh trong năm năm thứ hai... thứ ba... thứ mười chín chấm dứt tại đấy không đi đến năm năm thứ hai mươi, và không có sắc nào sanh trong năm năm thứ hai mươi có thể kéo dài ra ngoài cái chết; bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

55. (2d) Sau khi gán ba đặc tính theo từng giai đoạn 5 năm như trên, vị ấy lại gán ba đặc tính theo từng giai đoạn bốn năm; (2e) ba năm; (2f) hai năm; (2g) một năm, (2h) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng phương tiện ba mùa, chín một năm làm ba phần, như sau.

56. Sắc sanh trong bốn tháng mùa mưa chấm dứt tại dấy không đi đến mùa đông, sắc sanh trong bốn tháng Đông chấm dứt tại đấy không đi đến mùa Hạ. Sắc sanh trong bốn tháng Hạ chấm dứt tại đấy không đi đến mùa Mưa: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

57. (2i) Vị ấy lại chia một năm thành sáu phần và gán ba đặc tính... như sau: "Sắc sanh trong hai tháng mưa chấm dứt tại đấy không đi đến mùa Thu, sắc sanh trong mùa Thu... mùa Đông... mùa Mát... mùa Hạ chấm dứt tại đấy không đi đến mùa Mưa: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

58. (2j) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính bằng phương tiện mỗi nửa tháng tối và nửa tháng sáng (trăng) như sau: "Sắc sanh trong nửa tháng tối trăng chấm dứt tại đấy không đi đến nửa tháng sáng; sắc sanh trong nửa tháng sáng chấm dứt tại đấy không đi đến nửa tháng tối: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

59. (2k) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính một ngày, một đêm như sau: "Sắc sanh trong đêm chấm dứt tại đấy, không đi đến ngày; sắc sanh trong ngày chấm dứt tại đấy không đi đến đêm: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

60. (2l) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính bằng cách chia ngày làm sáu thời như sau: "Sắc sanh buổi sáng chấm dứt tại đấy không đi đến buổi trưa; sắc sanh buổi trưa chấm dứt tại đấy không đi đến buổi chiều; sắc sanh buổi chiều chấm dứt tại đấy không đi đến canh giữa; sắc sanh canh giữa chấm dứt tại đấy không đi đến canh cuối; sắc sanh canh cuối chấm dứt tại đấy không đi đến sáng hôm sau: bởi thế nó là vô thườn0g, khổ, không phải ngã".

61. (2m) Sau khi gán ba đặc tính theo kiểu ấy, hành giả lại quán ba đặc tính ấy nơi sắc qua các cư động tới lui, nhìn lại, quay đi, co duỗi... như sau: "Sắc sanh trong động tác tới chấm dứt tại đấy không đi đến động tác lui, sắc sanh ở động tác lui chấm dứt tại đấy không đi đến động tác tới; sắc sanh ở đ ng tác nhìn lại chấm dứt tại đấy không đi đến động tác quay đi... sắc sanh ở động tác co dừng lại ở đấy không đi đến động tác duỗi: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

62. (2n) Kế tiếp, vị ấy chia bước đi thành sáu ph n là nhấc lên, đưa tới, đưa sang bên, hạ thấp, đặt xuống, mắc vào.

63. Nhấc lên là dở chân khỏi mặt đất, đưa tới là đưa chân tới trước, đưa sang bên là di chuyển bàn chân qua một bên để tránh gai gốc v.v... ha thấp là đưa bàn chân xuống, đặt xuống là đặt bàn chân trên mặt đất; mắc vào là ấn trọn bàn chân xuống đất, trong khi bàn chân kia đang trên không.

64. Ở đây, trong động tác "nhấc lên", hai giới địa và thủy là phụ, chậm chạp còn hai giới kia chính và mạnh. Cũng vậy trong động tác đưa tới và đưa sang bên. Trong động tác "hạ thấp", hỏa, phong giới là phụ, chậm còn hai giới kia chính và nhanh, động tác "đặt xu?ng" và "mắc vào" cũng thế. Vị ấy gán ba đặc tính cho sắc theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng sáu ph n của bước chân như sau.

65. Vị ấy quán: "Các giới (đại) và sở tạo sắc sanh trong động tác "nhấc chân", đều chấm dứt tại đấy không đi đến động tác "đưa tới, bởi thế chúng là vô thường, khổ, không phải ngã. Cũng thế, sắc sanh trong động tác "đưa qua", "hạ thấp", đặt xuống", ... chấm dứt tại đấy không đi đến động tác "mắc vào". Như thế các hành tiếp tục tan rã, như những hột mè nổ khi đặt trong chảo nóng, sanh đâu là diệt ngay tại đó, từng giai đoạn, từng thời kỳ, mỗi thời không đi đến thời kế tiếp, bởi thế chúng là vô thường, khổ, không phải ngã".

***

66. Khi hành giả quán hành từng giai đoạn như thế, với tuệ giác, thì sự quán về sắc của vị ấy trở nên vi tế, như ví dụ sau đây.

Một người ở biên địa đã quen với đuốc, củi, cỏ nhưng chưa từng thấy đèn, một hôm đến đô thị trông thấy một cây đèn đốt ở chợ, anh ta hỏi một người khác: "Cái vật xinh đẹp kia là cái gì?" Người kia bảo: "Có gì là đẹp? Nó là một cây đèn, khi dầu và bấc đã hết thì đèn ấy đi về đâu, chẳng ai biết được. "Một người khác bảo người ấy: "Nói vậy chưa được, vì ngọn đèn trong mỗi phần ba của tim bấc khi nó dừng đốt cháy bấc, đã chấm dứt tại đấy không đi qua phần kia." Người khác bảo anh này: "Nói vậy cũng chưa được, vì ngọn đèn trong mỗi tấc bấc, nửa tấc, mỗi sợi chỉ, mỗi sơ tơ quấn chỉ, sẽ chấm dứt, không đi đến sợi khác, nhưng ngọn đèn không thể xuất hiện nếu không có sợi tơ ấy".

67. Ở đây khi một thiền giả gán tính vô thường khổ vô ngã cho sắc giới hạn 100 năm, ví như người nói về ngọn đèn "nó đi về đâu khi dầu, bấc hết, chả ai biết được". Người gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn" giới hạn bằng một phần ba của trăm năm, là như người nói: "Ngọn đèn trong mỗi phân bà cây đèn chấm dứt không đến phần khác." Người gán ba đặc tính cho sắc giới hạn thành từng thập niên, năm năm, bốn, ba, hai năm, là ví như người nói: "Ngọn đèn nơi mỗi tấc bấc chấm dứt không đi đến tấc khác." Người gán ba đặc tính cho sắc được giới hạn thành từng mùa bốn tháng, hai tháng, là như người nói: "Ngọn đèn trong nửa tấc bấc không đi đến nửa tấc khác." Thiền giả gán ba đặc tính theo từng nửa tháng, ngày, đêm, buổi sáng... từng phần sáu của ngày đêm, ví như người nói: "Ngọn đèn trong mỗi sợi chỉ chấm dứt không đi đến sợi khác". Thiền giả gán ba đặc tính cho sắc được giới hạn thành từng động tác chân bước như nhấc lên đưa tới... là như người nói: "Ngọn đèn trong mỗi sợi tơ làm thành chỉ bấc chấm dứt, không đi đến sợi khác".

68. (3-6) Sau khi gán ba đặc tính cho sắc bằng nhiều cách khác nhau theo "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn" như vậy, hành giả phân tích sắc ấy, chia nó ra bốn phần là: "do đoàn thực sanh", v.v... và lại gán ba đặc tính cho mỗi phần.

Sắc do đoàn thực sanh trở nên rõ rệt với hành giả qua cơn đói và no, vì sắc sanh khi người đang đói thì khô khan vô vị, xấu xí dị hình như một khúc cây khô, sắc sanh khi đã hết đói thì phúng phính, tươi mát, mềm mại, láng lẩy, mịn màng. Khi phân biệt như vậy, hành giả gán ba đặc tính cho sắc như sau: "Sắc sanh khi đói chấm dứt tại đấy, không đi đến lúc hết đói. Sắc sanh lúc hết đói chấm dứt tại đấy, không đi đến lúc đói lại. Bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã."

69. Sắc do thời sanh trở nên rõ rệt qua nóng lạnh, vì sắc sanh khi nóng khi thì khô cháy,, vô vị, dị hình. Sắc sanh do thời tiết mát lạnh thì phúng phính, tươi mát, mềm mại láng lẩy mịn màng... Phân biệt như vậy, hành giả gán ba đặc tính cho sắc như sau: "Sắc sanh khi nóng chấm dứt tại đấy không đi đến lúc mát, sắc sanh lúc mát chấm dứt tại đấy không đi đến lúc nóng do vậy nó là vô thường, khổ, không phải ngã.

70. Sắc do nghiệp sanh trở nên rõ rệt qua các căn món nghĩa là các căn bản của tâm. Vì trong trường hợp mắt, có 30 sắc với ba thập pháp mắt, thân, và tánh, nhưng với 24 sắc do thời sanh, tâm sanh, thực sanh nâng đỡ chúng thành 54. Tương tự với tai, mũi, lưỡi. Và thân thì có 44 pháp, với các thập pháp thân, tánh và các pháp do thời sanh v.v... Về ý môn cũng có 54 với các thập pháp tâm cơ, thân, tánh và các pháp do thời sanh, v.v... Phân biệt tất cả sắc ấy, hành giả gán ba đặc tính cho nó như sau: "Sắc sanh trong nhãn căn chấm dứt tại đấy không đi đến mũi, sắc sanh trong nhỉ..., tỉ..., thiệt..., thân chấm dứt tại đấy không đi đến ý môn, do vậy nó là vô thường, khổ, vô ngã".

71. Sắc do tâm sanh trở nên rõ rệt qua hành tướng một người đang vui hay buồn, vì sắc sanh vào lúc nó vui thì láng lẩy, mềm mại, tươi mát, mịn màng. Sắc sanh vào lúc nó buồn bực thì khô cháy vô vị xấu xí. Khi phân biệt như vậy hành giả gán ba đặc tính cho sắc như sau: "Sắc sanh vào lúc vui chấm dứt tại đấy không đi đến lúc buồn... và ngược lại. Bởi vậy, nó là vô thường, khổ, không phải ngã."

72. Khi hành giả phân biệt sắc do tâm sanh và gán ba đặc tính cho nó như vậy, ý nghĩa này trở nên rõ rệt;

Mạng sống con người, lạc, khổ: chỉ những thứ này
nối kết trong một sát-na tâm vút qua,
các vị trời, dù sống tám vạn bốn ngàn năm,
cũng không còn là một
trong hai sát-na kế tiếp,
Các uẩn đã diệt của người đã chết hay còn sống
đều giống nhau
một đi không trở lại,
Các uẩn hiện tại đang tan rã, và sẽ tan rã ở vị lai
không khác gì các uẩn đã diệt từ trước.
Không có thế giới sanh nếu tâm không sanh,
Khi tâm có mặt, thì thế giới hiện hữu,
Khi tâm diệt, thế giới hết hiện hữu.
Khái niệm này sẽ đưa đến ý nghĩa tối thượng,
Không có kho chứa các pháp đã tan rã
Cũng không có sự tồn trữ các pháp trong tương lai,
Các pháp sanh như đầu kim hạt cải
(hột cải để trên đầu cây kim sẽ rớt xuống ngay)
Sự tan rã của các pháp là dĩ định từ lúc chúng mới sanh,
Các pháp hiện hữu suy tàn không lẫn với các pháp quá khứ,
Chúng không từ đâu đến, rồi tan rã
không biết về đâu
thoạt đến thoạt đi, như làm chớp.
(*Nd.1, 42*)

73. Sau khi gán ba đặc tính cho sắc do đoàn thực sanh v.v... hành giả lại gán ba đặc tính cho sắc trong thiên nhiên. "Tự nhiên sắc" là danh từ chỉ sắc ngoại giới, không gắn liền với các căn, và khởi lên cùng với thành kiếp, chẳng hạn kiếp sắc, đồng, thiếc, chì, vàng, bạc, ngọc trai, ngọc bích, xa cừ, thủy tinh, san hô, hổ phách, đất đá có cây, v.v... Điều này trở nên rõ rệt qua một mầm cây Asoka.

74. Cái mầm ấy mới đầu màu hồng nhạt, hai ba ngày sau trở màu đỏ sậm, ba ngày nữa màu đỏ nhạt, rồi màu nâu, màu đọt xoài, màu đọt xoài đã lớn, màu lá nhạt, rồi mày lá đậm. Sau đó nó có màu lá úa và cuối năm thì rời khỏi cành.

75. Phân biệt như vậy, hành giả gán ba đặc tính cho sắc ấy như sau: "Sắc sanh khi mầm cây còn màu hồng nhạt chấm dứt không đi đến thời kỳ

đỏ đậm, sắc sanh khi nó đỏ đậm... đỏ nhạt... màu của đọt xoài non... của đọt cây lớn... màu xanh lá nhạt... sắc sanh khi màu lá nhạt... . xanh đậm... lá úa, sắc sanh lúc nó là lá úa chấm dứt tại đấy không đi đến lúc lá tách khỏi cành. Bởi thế, nó là vô thường, khổ vô ngã". Vị ấy quán sát tất cả sắc tự nhiên theo cách ấy. Đấy là cách quán các hành bằng sự gán ba đặc tính cho chúng nhờ phương pháp bảy phép quán sắc.

Bảy Phép Quán Vô Sắc

76. Đó là: (1) theo nhóm, (2) theo đôi, (3) theo sát-na, (4) theo loạt, (5) bằng cách trừ tà kiến, (6) trừ kiêu mạn, (7) chấm dứt ràng buộc.

77. (1) Theo nhóm là các pháp thuộc năm thứ xúc, thọ, tưởng, tư. Như thế nào? Ở đây, một tỷ kheo quán như sau; "Các pháp thuộc về 5 thứ xúc, v.v... khởi lên trong khi quán tóc là vô thường, khổ, vô ngã, trong khi quán lông... trong khi quán não là vô thường, khổ, vô ngã, tất cả những món này đều tan rã từng giai đoạn, thời kỳ, như hột mè nổ lách tách trên chảo nóng, hột này không đi đến hột kia. Bởi thế chúng là vô thường, khổ, vo ângã". Đây trước hết là phương pháp nói trong bài giảng về thanh tịnh *[Chú thích: tên của một bản Sở giải cũ ở Tích lan, không còn]*.

78. Nhưng theo Bài giảng về các Thánh tài thì: "Quán theo nhóm" là khi, bằng một tâm kế tiếp, hành giả quán "vô thường, khổ, vô ngã" cái tâm sanh trong khi quán sắc là vô thường, khổ vô ngã trong bảy lối thuộc sắc pháp nói trên. Vì phương pháp này thích hợp, nên chúng ta sẽ giới hạn vào đấy trong khi giải thích những gì còn lại.

79. (2) Theo đôi: Sau khi vị tỷ kheo đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc của sự "nhấc lên đặt xuống" (đ.46). Vị ấy lại quán rằng cái tâm mà vị ấy dùng để quán sắc ấy cũng vô thường khổ vô ngã, bằng phương tiện một tâm kế tiếp. Sau khi hành giả đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc thuộc "sự biến mất của những gì già lần qua từng giai đoạn", và sắc "do đoàn thực sanh", "thời sanh", "nghiệp sanh", "tâm sanh", và sắc "tự nhiên sanh", vị ấy quán cái tâm năng quán ấy cũng vô thường khổ vô ngã" bằng một tâm kế tiếp. Theo cách ấy, gọi là quán theo đôi.

80. (3) Theo sát-na: Sau khi vị ấy đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc của sự lấy lên đặt xuống, vị ấy quán cái tâm đầu tiên đã quán sắc ấy cũng vô thường khổ vô ngã, bằng một tâm thứ hai, và quán tâm thứ hai này bằng một tâm thứ ba, quán tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, quán tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm, và tâm thứ năm này vị ấy cũng quán nó là vô thường khổ vô ngã. Sau khi vị ấy đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc

thuộc "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn", sắc "do đoàn thực sanh", thời sanh, nghiệp sanh, tâm sanh, và tự nhiên sanh, vị ấy lại quán cái tâm năng quán là vô thường khổ vô ngã bằng một tâm thứ hai, quán tâm thứ hai bằng một tâm thứ ba, quán tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, quán tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm. Tâm thứ năm vị ấy cũng quán nó là vô thường khổ vô ngã. Như vậy, quán bốn tâm từ mỗi lối phân biệt sắc cách đó, gọi là quán theo sát-na.

81. (4) Theo loạt: Sau khi hành giả đã quán vô thường, khổ, vô ngã cái sắc của sự lấy lên đặt xuống, vị ấy quán cái tâm đầu tiên cũng vô thường khổ vô ngã, bằng một tâm thứ hai, quán tâm thứ hai này bằng một tâm thứ ba, quán tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, ... quán tâm thứ mười bằng tâm thứ 11, và tâm này vị ấy cũng quán là vô thường, khổ, vô ngã. Sau khi vị ấy đã quán là vô thường khổ vô ngã, cái sắc của "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn", và sắc do thực sanh, thời sanh, nghiệp sanh, tâm sanh, và tự nhiên sanh, vị ấy quán cái tâm đầu tiên là vô thường khổ vô ngã bằng tâm thứ hai, quán tâm thứ hai bằng tâm thứ ba, ... tâm thứ mười bằng tâm thứ 11, và tâm thứ 11 này cũng vô thường khổ vô ngã, có thể quán tiếp tục như vậy đến suốt cả ngày. Nhưng cả đề mục sắc và vô sắc trở thành quen thuộc khi quán đến tâm thứ mười, do đó Luận về Thánh tài cho rằng có thể dừng lại ở tâm thứ 10. Quán như vậy gọi là quán theo loạt.

82. (5) Bằng cách trừ tà kiến, (6) kiêu mạn, (7) chấp thủ: Không có phương pháp đặc biệt cho các thứ này, nhưng khi hành giả đã phân biệt sắc và vô sắc (tâm) như trên thì thấy không có một hữu tình nào ở trong hay trên sắc và vô sắc. Khi vị ấy không thấy có một hữu tình (hay ngã, chúng sinh),nào thì ngã tưởng được từ bỏ, khi ấy tà kiến không khởi nơi vị ấy, gọi là trừ tà kiến. Khi vị ấy phân biệt các hành với cái tâm đã trừ ngã tưởng, thì kiêu mạn không khởi lên nơi vị ấy, và gọi là đã từ bỏ kiêu mạn. Khi vị ấy phân biệt các hành với cái tâm đã trừ kiêu mạn, thì tham ái không khởi nơi vị ấy, khi tham không khởi thì chấp thủ được gọi là đã chấm dứt. Đấy là những gì được nói trong Luận về thanh tịnh (*bản Sớ giải Tích Lan đã thất truyền*).

83. Nhưng trong Luận về thánh tài, sau khi đề ra các mục "trừ tà kiến, kiêu mạn, chấp thủ", phương pháp sau đây đã được nói: "không có sự từ bỏ tà kiến nơi một người thấy rằng tôi đã thấy với tuệ quán của tôi, mà có sự từ bò tà kiến nơi một người thấy rằng chỉ có các hành thấy các hành với tuệ quán, phân biệt định nghĩa và định ranh giới chúng. Không có sự từ bỏ

kiêu mạn nơi một người thấy như sau: Tôi đã thấy suốt với tuệ quán, tôi thấy rõ với tuệ quán; nhưng có sự từ bỏ kiêu mạn nơi một người thấy như sau: Chỉ có các hành thấy các hành với tuệ quán, phân biệt, định nghĩa và định ranh giới chúng. Không có sự chấm dứt ràng buộc (trừ chấp thủ) nơi một người mừng rỡ vì tuệ như sau: tôi có khả năng thấy với tuệ quán; nhưng có sự chấm dứt ràng buộc nơi người thấy rằng chỉ có các hành thấy các hành với tueä, quán sát, định nghĩa, phân biệt, và định giới hạn chúng.

84. "Có sự dứt bỏ tà kiến nơi một người thấy như sau: "Nếu các hành thực là ngã, thì xem chúng là ngã cũng được đi, nhưng trong khi chúng là phi ngã lại bị cho là ngã, bởi thế chúng không phải ngã theo nghĩa là không thể thi thố một quyền năng nào trên chúng, chúng vô thường nghĩa là có rồi không, chúng là khổ có nghĩa là chịu sự áp bức của sanh và diệt".

85. Có sự từ bỏ kiêu mạn nơi một người thấy như sau: "Nếu các hành là thường, thì cho rằng chúng thường cũng đúng, nhưng trong khi chúng vô thường, lại bị cho là thường. Bởi thế chúng là vô thường theo nghĩa có rồi không, là khổ theo nghĩa bị bức bách bởi sinh diệt, chúng vô ngã theo nghĩa không một quyền năng nào khả thi ở trên chúng".

86. Có sự chấm dứt ràng buộc (chấp thủ) nơi người thấy như sau: "Nếu hành là lạc thì xem chúng là lạc cũng đúng, song chúng bị cho là lạc trong khi thực sự là khổ. Bởi thế chúng là khổ theo nghĩa bị bức bách bởi sanh diệt, là vô thường, theo nghĩa có rồi không, là vô ngã theo nghĩa không một năng lực nào khả thi đối với chúng".

87. Như vậy có sự từ bỏ tà kiến nơi người thấy các hành là vô ngã, có sự từ bỏ kiêu mạn nơi người thấy chúng vô thường, có sự chấm dứt ràng buộc nơi người thấy chúng là khổ. Và tuệ giác này có giá trị trong mỗi trường hợp."

88. Đây là cách quán các hành bằng lối gán ba đặc tính cho chúng theo bảy vô sắc.

Ở giai đoạn này, cả hai đề mục thiền sắc và vô sắc đã trở nên quen thuộc với hành giả.

Mười Tám Tuệ Quán Chính

89. Sau khi đã quen thuộc với các đề mục thiền vô sắc, và như vậy, đã thâm nhập một phần trong 18 tuệ quán - tức 18 loại trí sẽ được viên mãn về sau nhờ liễu tri kể như từ bỏ, khởi từ quán tan rã - kế tiếp, hành giả từ bỏ các pháp chướng ngại (cho những gì mình đã thâm nhập).

90. "Mười tám tuệ quán chính" là danh từ chỉ trí tuệ gồm các loại quán khởi từ quán vô thường. Về những loại này, (1) người tu tập quán vô thường từ bỏ thường tưởng, (2) người tu quán khổ từ bỏ lạc tưởng, (3) người tu quán vô ngã từ bỏ ngã tưởng, (4) người tu quán xả ly từ bỏ sự thích thú (5) quán ly tham trừ tham, (6) quán diệt từ bỏ sanh (7) quán xã từ bỏ chấp thủ, (8) quán hoại *[Chú thích: là thấy sự tan rã các hành trong từng sát-na]* từ bỏ tưởng về sự kiến cố, (9) quán sự sụp đổ của các hành từ bỏ tích lũy nghiệp, (10) quán biến đổi từ bỏ sự lâu bền, (11) quán vô tướng từ bỏ tướng, (12) Quán ly dục từ bỏ tướng, (13) quán Không từ bỏ tà giải (cố chấp); (14) người tu tập tuệ đi sâu vào các pháp thuộc tăng thượng tuệ, thì từ bỏ tà giải do chấp thủ một trung tâm (lõi), (15) người tu tập Chánh tri kiến từ bỏ tà giải (cố chấp) do mê muội, (16) người tu tập Quán nguy hiểm từ bỏ tà giải do tương tựa *(Chú thích: vào các hành N.D.),* (17) người tu tập Quán tư duy từ bỏ sự không tư duy, (18) người tu tập quán yểm ly *("quay đi' - turning away*) từ bỏ tà giải do trói buộc. (Xem *Ps. i, 32*)

91. Bấy giờ vi hành giả đã thấy các hành qua ba đặc tính, nên vị ấy thâm nhập được các tuệ quán vô thường, khổ, vo ângã trong 18 tuệ quán này. Trong đây, quán vô thường (1) và quán vô tướng (11) là đồng nghĩa, chỉ có khác danh từ. Cũng vậy, quán khổ và quán ly dục, quán vô ngã và quán Không là đồng nghĩa. Do vậy, hành giả cũng thâm nhập luôn các pháp này. Nhưng tuệ về các pháp thuộc tăng thượng tuệ (số 14) là tất cả loại tuệ giác; và chánh tri kiến (15) là đoạn nghi thanh tịnh (Ch.XIX). Do vậy, hai pháp này cũng đã được vị ấy thâm nhập. Về các loại tuệ còn lại, thì có thứ đã thâm nhập, có thứ chưa, sẽ đề cập dưới đây (Ch. XXII, đ. 113).

92. Vì chính để chỉ những gì đã được thâm nhập mà trên kia (đ. 89) nói: "Sau khi đã quen thuộc với các đề mục thiền sắc, vô sắc và đã thâm nhập ở đây một phần của 18 tuệ quán chính, những trí về sau sẽ được đạt đến một cách toàn diện ở mọi khía cạnh nhờ sự liễu tri kể như từ bỏ khởi từ quán tan rã, hành giả từ bỏ được các pháp chướng ngại cho những gì đã được thâm nhập." (đ. 89)

Trí Quán Sanh Diệt

93. Sau khi thanh lọc trí mình như vậy, bằng cách quán vô thường từ bỏ tưởng thường, v.v... hành giả đi đến trí tổng tướng, và khởi sự đạt đến sanh diệt trí được nói đến như sau: "Tuệ quán sự biến dịch của các pháp hiện tại" gọi là sanh diệt trí, (*Ps. i, 1*) và tuệ này tiếp theo trí tổng tướng.

94. Khi làm như vậy, vị ấy trước tiên quán vắn tắt. Thế nào tuệ quán biến dịch của các pháp hiện tại gọi là sanh diệt trí? Sắc hiện tại là sắc đã được sanh ra. Đặc tính của sự sanh nó là sanh, đặc tính của sự biến đổi nó là diệt; quán là trí. Thọ hiện tại, tưởng, hành... thức... mắt... v.v... . hữu hiện tại là được sanh ra đặc tính sự sanh khởi của nó là sanh, đặc tính của sự biến đổi nó là diệt, quán là trí (*Ps. i, 54*).

[Chú thích: Sự giải thích về sanh và diệt phải được làm đối với một pháp hiện tại, theo tương tục hay theo sát-na, nhưng không được làm đối với một pháp quá khứ hay vị lai, đó là lý do nói của các pháp hiện tại. Sắc hiện tại được gọi là sắc được sanh, nó gồm trong ba sát-na sanh, trú và diệt, đó là điều muốn nói. Nhưng mới đâu thì khó phân biệt như vậy, nên sự giải bằng tuệ quán cần được thực hiện nhờ cái hiện tại theo tương tục. -- Pm. 808].

95. Theo phương pháp trong luận này, hành giả thấy đặc tính sanh, xuất sanh, khởi lên, đổi mới của sắc được sanh ra là sanh, và đặc tính biến đổi hủy hoại tan rã của nó là diệt.

96. Vị ấy hiểu như sau: không có tích lũy của danh-sắc chưa sanh (hiện hữu) trước khi nó sanh. Khi nó sanh, nó không đến từ một đống hay một kho chứa nào, và khi diệt, nó không đi v`êhướng nào cả. Không nơi nào có một chỗ chứa, một cái kho, một nơi tàng trữ cho những gì đã diệt. Không có một kho chứa nào cho âm thanh trước khi cây đàn được đánh lên âm thanh không đến từ một kho chứa nào khi nó trỗi lên, cũng không đi v`ề hướng nào khi nó dứt, nhưng trái lại, từ không nó trở thành có, nhờ cây đàn và nỗ lực thích nghi của người đánh đàn, và sau khi có nó trở thành không. Cũng vậy là tất cả sắc pháp và vô sắc pháp, từ không mà được sanh ra, sau khi hiện hữu, chúng tan biến.

97. Sau khi tác ý sanh diệt một cách vắn tắt như vậy, hành giả lại tác ý chi tiết theo duyên và sát-na, bằng cách thấy các đặc tính như được nói trong trình bày v`êtrí sanh diệt ấy như sau: (1) Vị ấy thấy sự sanh của sắc uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: Cùng với sự sanh của vô minh có sự sanh của sắc. (2) Với sự sanh của ái. (3) Với sự sanh của nghiệp. (4) Vị ấy thấy sự sanh của sắc uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: "Với sự sanh của đoàn thực có sự sanh của sắc. (5) Một người thấy đặc tính của sanh, thấy sự sanh của sắc uẩn. Một người thấy sự sanh của sắc uẩn theo nghĩa duyên.

(1) Vị ấy thấy sự diệt của sắc uẩn theo nghĩa duyên diệt như sau: "Với sự chấm dứt của vô minh, có sự chấm dứt của sắc, (2) ... với sự chấm dứt

của ái... (3) với sự chấm dứt của nghiệp... (4) vị ấy thấy sự diệt của sắc uẩn theo nghĩa duyên diệt như sau: "Với sự chấm dứt của đoàn thực, có sự chấm dứt của sắc. (5) Một người thấy đặc tính biến đổi, thì thấy được sự diệt của sắc uẩn, một người thấy được sự diệt của sắc uẩn thì thấy năm đặc tính này." (*Ps. i, 55*)

Cũng vậy: (1) Một người thấy sự sanh của thọ uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: " Với sự sanh của vô minh, có sự sanh của thọ, (2) Với sự sanh của ái... (3) Với sự sanh của thọ uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: "Với sự sanh của xúc, có sự sanh của thọ. (5) Một người thấy đặc tính của sanh, thì thấy được sanh khởi của thọ uẩn, một người thấy được sự sanh khởi của thọ uẩn, thấy được năm đặc tính này."

(1) Vị ấy thấy sự diệt của thọ uẩn theo duyên diệt như sau: " Với sự chấm dứt của vô minh, có sự chấm dứt của thọ: (2) với sự chấm dứt của ái... (3) Với sự chấm dứt của nghiệp... (4) Vị ấy thấy sự diệt của thọ uẩn theo nghĩa duyên biệt như sau: " Với sự chấm dứt của xúc có sự chấm dứt của thọ; (5) Người nào thấy đặc tính của biến đổi thì thấy sự diệt của thọ uẩn. Người nào thấy sự diệt của thọ uẩn, thấy năm đặc tính này," (*Ps. i, 55*)

Và cũng như trong trường hợp thọ uẩn, (nghĩa là, thay xúc bằng đoạn thực ở trường hợp sắc, các uẩn tưởng và hành cũng thế. Và cũng vậy đối với thức uẩn, với sự khác biệt này: những câu có xúc, thay bằng danh sắc như "với sự sanh của danh sắc... với sự diệt của danh sắc."

Như vậy, có 50 đặc tính., 10 cho mỗi uẩn do thấy sự sanh và diệt, bằng cách ấy hành giả tác ý cặn kẽ đến nó tùy theo duyên và sát-na như sau: "Sự sanh của sắc là như vậy, sự diệt của nó là như vậy, như vậy nó sanh, như vậy nó diệt."

98. Khi hành giả làm thế, trí trở nên sáng suốt như sau: "Như vậy, các pháp này dường như thể **Từ Không Mà Có, Sau Khi Hiện Hữu, Chúng Lại Trở Thành Không** ".

Khi hành giả thấy sự sanh diệt theo hai lối như vậy, theo duyên và theo sát-na thì nhiều chân lý, những khía cạnh của duyên sinh, phương pháp và đặc tính, trở nên rõ rệt với vị ấy.

99. Khi hành giả thấy sự sanh của các uẩn đi kèm với sự sanh của vô minh, và dự diệt của các uẩn khi vô minh diệt, thì đây là sự thấy của vị ấy về sanh diệt tùy theo duyên. Khi hành giả thấy sự sanh diệt của các uẩn bằng cách thấy những đặc tính của sanh và đặc tính của biến đổi (sanh và

dị) thì đó là sự thấy sanh diệt theo sát-na. Và chỉ vào sát-na sanh mới có tướng sanh, và chỉ vào sát-na diệt mới có tướng biến đổi.

100. Như vậy, khi hành giả thấy sanh diệt theo hai cách duyên và sát-na, như trên, thì chân lý về sanh trở nên rõ rệt với vị ấy nhờ thấy sanh là do duyên, nhờ vị ấy đã khám pháp ra cái nguồn gốc sanh. Chân lý về khổ trở nên rõ rệt với vị ấy do thấy sanh diệt theo sát-na, nhờ vị ấy đã khám phá được nỗi khổ do sanh mà ra. Chân lý về diệt trở nên rõ rệt với vị ấy vì thấy diệt theo duyên, do khám phá rằng các pháp do duyên sanh sẽ không sanh nếu các duyên của chúng không sanh. Chân lý về khổ cũng trở nên rõ rệt với vị ấy nhờ thấy sự diệt theo từng sát-na do khám phá nỗi khổ trước cái chết. Và sự thấy của hành giả về sinh và diệt trở nên rõ rệt với vị ấy, kể như chân lý về đạo lộ: "Đây là đao lộ thế gian" (đời là thế đấy) nhờ dứt bỏ được mê mờ về nó.

101. Duyên sinh theo chiều thuận trở nên rõ rệt với vị ấy, do thấy sanh theo duyên, nhờ khám phá rằng, "cái này có thì cái kia có" (*M. i, 262*). Duyên sinh theo chiều nghịch trở nên rõ rệt với hành giả do thấy sự diệt theo duyên, do khám phá "Cái này không, thì cái kia không" (*M. i, 264*). Các pháp duyên sinh trở nên rõ rệt với vị ấy do thấy sanh và diệt theo sát-na nhờ khám phá đặc tính các pháp hữu vi, vì các pháp có sanh và diệt đều là hữu vi, duyên sinh.

102. Phương pháp Đồng nhất trở nên rõ rệt với vị ấy do thấy sự sanh theo duyên, nhờ khám pháp chuỗi tương tục không gián đoạn trong tương quan nhân quả. Khi ấy hành giả từ bỏ đoạn kiến một cách triệt để hơn. Phương pháp Dị biệt trở nên rõ rệt với vị ấy, do thấy sanh theo sát-na, nhờ khám phá rằng, mỗi pháp đổi mới khi nó sanh, khi ấy hành giã từ bỏ thường kiến một cách triệt để. Phương pháp Vô can trở nên rõ rệt do thấy sự sanh diệt tùy duyên nhờ khám phá rằng, các pháp không thể chịu quyền năng nào tác động trên chúng, khi ấy hành giả từ bỏ ngã kiến một cách triệt để hơn, phương pháp tất yếu trở nên rõ rệt do thấy sự sanh theo duyên, nhờ khám phá rằng, quả sanh khi có mặt các duyên thích hợp. Vị ấy từ bỏ triệt để kiến chấp "không có quả báo của các hành vi thiện ác".

103. Đặc tính vô ngã trở nên rõ rệt do thấy sự sanh theo duyên, nhờ khám phá rằng, các pháp không có tánh tò mò, và hiện hữu chúng tùy thuộc vào các duyên. Đặc tính vô thường trở nên rõ rệt với hành giả, do thấy sanh diệt từng sát-na nhờ khám phá rằng sau khi hiện hữu, chúng trở thành phi hữu, và nhờ khám phá rằng chúng tách biệt với quá khứ và vị lai. Đặc

tính khổ trở nên rõ rệt với hành giả do khám phá các pháp bị sanh tử áp bức. Và tự tánh của từng pháp (hay biệt tướng như địa thì rắn chắc, v.v...) cũng trở nên rõ rệt nhờ hành giả khám phá giới hạn của chúng do sanh và diệt. Và trong biệt tướng các pháp, tính cách tạm thời của đặc tính những gì hữu vi, trở nên rõ rệt do khám phá sự phi hữu của diệt vào lúc sanh, và sự phi hữu của sanh vào lúc diệt.

104. Khi nhiều chân lý, nhiều khía cạnh của duyên sinh nhiều phương pháp và đặc tính, đã rõ rệt với hành vi như vậy, thì các hành đối với vị ấy bây giờ dường như luôn luôn được đổi mới: "Thì ra là thế, các pháp này dường như trước đây không sanh, nay sanh, và sau khi sanh, chúng diệt." Và không những chúng luôn luôn mới mẻ, mà chúng lại còn có một đời sống ngắn ngủi như những giọt sương mai dưới ánh mặt trời, (*A. iv, 37*), như bọt (*S. ii, 141*) nổi trên nước, như đường vẽ trên mặt nước (*A. iv, 137*), như hột mè trên mủi dùi (*Nd1, 42*) như làn chớp (*Nd1, 43*). Và chúng không có lõi, như trò ảo thuật (*S. iii, 141*), như ảo giác (*Dh. 46*), như mộng (*Sn. 807*), như vòng lửa quay, như thành yêu quái (Càn-thát-bà thành), như bọt sủi (*Dh. 46*), như thân cây chuối (*S. iii, 142*) v.v...

Ở điểm này, hành giả đạt đến tuệ giác còn non, gọi là Sanh diệt trí, nhờ thâm nhập 50 đặc tính theo cách sau. "Chỉ có pháp nào phải bị diệt mới sanh được, và muốn sanh thì cần thiết phải diệt cái đã". Khi đạt đến chỗ này, hành giả được gọi là một "người khởi sự có tuệ giác."

Những Cấu Uế Của Tuệ

105. Khi hành giả mới đắc tuệ giác còn non, có mười cấu uế sanh khởi nơi vị ấy. Vì các cấu uế này không sanh nơi bậc thánh đệ tử đã thế nhập chân lý, hay nơi những người lầm lạc về giới, xao lãng thiền định những kẻ làm biếng rong chơi. Chúng chỉ sanh khởi ở một thiện gia nam tử đi đúng hướng, chuyên chủ đề mục thiền quán một cách liên tục, và là một người mới đắc tuệ. Mười cấu uế là (1) hào quang (ánh sáng tỏa ra), (2) trí tuệ, (3) hỉ, (4) khinh an, (5) lạc, (6) quyết tâm (tín), (7) tinh tiến, (8) vững chải (9) xả. (10) ràng buộc.

106. Luận nói: "Thế nào là tâm bị tóm bởi trạo cử về các pháp tăng thượng? Khi một người tác ý các hành vô thường, ánh sáng sanh nơi vị ấy, vị ấy tác ý về ánh sánh ấy như sau đây là trạng thái của bậc thánh. Sự chia trí do việc này gây ra gọi là trạo cử. Khi tâm bị tóm bởi trạo cử, thì không hiểu đúng sự xuất hiện các hành là vô thường, không hiểu đúng sự xuất hiện của chúng khổ, là phi ngã. Cũng thế, khi hành giả tác ý là vô thường,

trí sanh khởi nơi vị ấy. Hỉ... Khinh an... Lạc... Quyết tâm... Tinh tiến... Vững chải... Xả... Ràng buộc sanh khởi nơi vị ấy. Vị ấy tác ý đến chúng như sau đây là trạng thái của bậc thánh. Sự chia trí cho việc ấy gây ra gọi là trạo cử, khi tân bị chia phối bởi trạo cử, hành giả không thấy đúng sự xuất hiện của các hành là vô thường, khổ vô nhả." (*Ps. ii, 100*).

107. (1). Hào quang nói đây là quang sắc do tuệ sanh. [Chú thích: có hai thứ quang sắc, Quang sắc do tuệ sanh là quang sắc- luminuos materiality - được phát sinh bởi tuệ tâm sở, và quang sắc do thời tiết sanh nhưng do bản thân của hành giả mà thôi. Trong hai loại này, quang sắc do tuệ sanh thì sáng và chỉ trông thấy được nơi thân của thi ền giả, còn quang sắc kia thì biệt lập với thân ông ta, tỏa khắp xung quanh bất cứ chổ nào có thể được trí biết đến. Quang sắc này cũng hiện rõ cho hành giả, và ông có thể thấy được mọi vật thể do quang sắc chạm tới. -- Pm.816]

Khi ánh sáng ấy sanh khởi, hành giả nghĩ: "Ánh sáng ấy chưa từng sanh nơi ta trước đây. Chắc chắn ta đã chứng đạo, đắc quả." Và như vậy, hành giả cho là đạo cái không phải đạo cho là quả cái không phảiø quả. Khi cho là đạo cái không phải đạo cho là quả cái không phải quả thì tiến trình của tuệ nơi hành giả bị gián đoạn. Vị ấy bỏ dở đ ềmục quán của mình để tọa hưởng ánh sánh ấy mà thôi.

108. Nhưng ánh sáng này có khi khởi lên nơi một tỷ kheo chỉ soi sáng nhi ều lắm là chổ ông ta ng ồi, ở vị khác, nó soi sáng khắp phòng, ở vị khác nó lan ra ngoài phòng, hoặc soi sáng khắp chùa... một ph ần tư lý, nữa lý, một lý, 2, 3 lý, hoặc vọt lên từ mặt đất cho đến phạm thiên giới. Ở đức thế tôn, thì quang sắc soi sáng mười ngàn thế giớibê.

109. Câu chuyện sau chứng tỏ quang sắc ấy khác nhau tùy mỗi người như thế nào. Có hai trưởng lão ng ồi trong một gian phòng với hai lớp tường ở Cittalapabbata. Ngày ấy nhằm lễ Bố-tát nửa tháng tối trăng. Mọi phương hướng đ ều vây bủa bởi một tấm màn mây và ban đêm bóng tối ngự trị cả bốn b ề. Một vị nói: "Hi ền giả những hoa năm sắc trên sư tử tòa ở chánh điện đang hiện rõ trước mắt tôi". Vị kia nói; "Hiện giả cái đó không gì lạ. Thực sự cá và rùa dưới biển cách đây một lý đang hiện trước mắt tôi.'

110. Cấu uế của tuệ này thường xảy đến nơi một vị đã đắc định và tuệ. Vì nhưng cấu uế không lộ ra, bị đàn áp bởi sự chứng đắc, nên vị ấy nghĩ:" Ta là A-la-hán ". Như trưởng lão *Mahànàga* ? *Uccavàlika,* trưởng lão *Mahàdata* ? *Hankana,* trưởng lão *Cukàsumana* ? thi ền thất *Nikapenna* tai *Cittalababbata* .

111. Có câu chuyện điển hình sau. Đại diện *Dhammadinna* ở *Talangara*, một vị đã đoạn tận lậu hoặc, đã đặt các loại trí vô ngại, là người dạy một chúng đông tỷ kheo. Một hôm, trong khi ngồi nơi nhà trú ban ngày, ngài tự nhủ "Thầy ta, trưởng lão *Mahànàga ở Uccavàloka* không biết đã xong việc của sa môn chưa?" Ngài quán sát thấy ông vẫn còn là phàm phu, và biết nếu mình không đi đến thăm ông, ông sẽ chết trong địa vị phàm phu ấy. Bởi thế ngài thăng hư không bằng thần lực, đến bên vị trưởng lão. Ngài đảnh lễ thầy làm bổn phận của đệ tử xong, ngồi xuống một bên. Trưởng lão hỏi: "Sao con đến đột ngột như vậy?" Ngài đáp: "Con đến để hỏi thầy một câu". "Con cứ hỏi, nếu biết, ta sẽ trả lời." Ngài hỏi một ngàn câu.

112. Vị trưởng lão đáp rành rẽ không cấp câu nào. Ngài hỏi; "Bạch thượng tòa, trí ngài thật sắc bén. Ngài đã đạt đến tình trạng này bao lâu?" Trưởng lão nói: "Sáu mươi năm trước." - "Bạch thượng tòa, xin người hãy hóa phép làm một con voi". Trưởng lão biến hóa ra một thốt bạch tượng. - "Bây giờ, bạch thượng tòa, xin ngài hãy làm cho con voi ấy sấn tới nơi ngài, hai lỗ tai dang rộng, cái đuôi duỗi thẳng ra, vòi cho vào miệng, rống lên một tiếng dữ dội kinh hoàng". Vị trưởng lão làm theo lời yêu cầu của môn đệ, nhưng khi thấy con voi sấn tới quá nhanh với dáng điên khủng khiếp, trưởng lão vùng dậy toan chạy. Khi ấy vị tỷ kheo đã đoạn tận lậu hoặc đưa tay tóm lấy áo trưởng lão nói: "Bạch thượng tòa, một người đã đoạn tận lậu hoặc có còn sợ hãi hay không?"

113. Vị trưởng lão lúc đó nhận ra rằng mình vẫn còn là phàm phu. Ông quỳ dưới chân đại đức *Dhammadinna* nói: "Hãy giúp ta, hiền giả" - "Bạch thượng tòa, chính vì vậy mà con tới đây. Xin ngài chớ lo". Rồi đại đức giảng cho trưởng lão một đề mục thiền. Trưởng lão lấy đề mục ấy tiến về con đường kinh hành, đến bước thứ ba ngài đắc quả A-la-hán. Dường như vị này là người thuộc tánh sân. Những người như vậy thường giao động vị ánh sáng.

114. (2). Hiểu biết là hiểu biết do tuệ. Khi hành giả phán đoán các pháp sắc, vô sắc, tri thức có vẻ không lầm lạc, sắc bén, sanh khởi nơi vị ấy như một làn chớp.

115. (3). Hỉ là vui mừng do tuệ. Có thể vào lúc ấy năm thứ hỉ là tiểu hỉ, hỉ chốc lát, hỉ như mưa rào, hỉ nâng người lên, và hỉ biến mãn châu thân, sanh khởi nơi vị ấy.

116. (4). Khinh an là khinh an do tuệ. Khi vị ấy đang ngồi, bỗng thấy không một cơn mệt nhọc, nặng nề, cứng đờ, hay thiếu kham nhậm nào cả, không có sự đau đớn cong quẹo nào nơi thân tâm, trái lại, thân thể và tâm hồn đều nhẹ nhàng nhu nhuyến, dễ sử dụng, hoàn toàn bén nhạy và ngay thẳng. Với thân và tâm khinh an như vậy, hành giả cảm thụ một khoái lạc siêu phàm. Về cảm giác này có đoạn:

Bước vào ngôi nhà trống.
Tỷ kheo tâm định tĩnh
Thọ pháp lạc siêu nhân
Tịnh quán theo chánh pháp
Người luôn luôn chánh niệm
Về sanh diệt các uẩn
Được hoan hỉ, hân hoan
Chỉ đấng bất tử biết *(Dh. 373-4)*

Đấy là khinh an khởi lên đem lại khoái cảm siêu nhiên nơi hành giả.

117. (5). Lạc là lạc do tuệ. Vào lúc ấy, có thể khởi nơi hành giả biến mãn toàn thân.

118. (6). Quyết định là đức tin. Vì đức tin mãnh liệt khởi lên nơi hành giả tương ưng với tuệ dưới hình thức tín tột bực của tâm và tâm sở (tin với hết cả tâm hồn và hết cả da xương).

119. (7). Nỗ lực là tinh tiến khởi lên tương ưng với tuệ.

120. (8). Vững chải (an trú) là chánh niệm. Vì chánh niệm khéo an trú, sâu xa và bất động như sơn vương, khởi lên nơi hành giả tương ưng với tuệ, nên bất cứ đề mục nào vị ấy tác ý, động tới, chú tâm, quán sát, đều hiện rõ cho vị ấy nhờ chánh niệm. Chánh niệm đi vào đó như thế giới khác hiện ra cho người có thiên nhãn.

121. (9). Xả: vừa là xả về tuệ và xả trong sự tác ý.

[Chú thích: về tuệ là trung tính trong sự suy đạt các hành trong phạm vi đối tượng đã được suy đạt. Nhưng về ý nghĩa, khi nó sanh khởi như vậy, nó chỉ là trung tính. Tư tâm sở tương ưng với ý môn hướng tâm, gọi là "xả trong sự hướng tâm", vì xả này sanh khởi trong khi hướng tâm với tư cách nhìn ngắm. Xả về tuệ là trung tính về các hành khởi lên mãnh liệt nơi hành giả vào lúc ấy. Đây cũng là xả trong tác ý ở ý môn. Vì bất cứ đề mục nào vị ấy hướng tâm đến tự hướng tâm của vị ấy hoạt động sắc bén như làn, chớp, như một chĩa sắt nung đỏ vùi vào một giỏ lá.]

122. (10). Ràng buộc là ràng buộc do tuệ. Vì khi tuệ vị ấy được tráng hoàng bằng ánh sáng v.v... sự bám víu khởi lên nơi vị ấy, có vẻ tinh tế và an ổn. Hành giả bám vào tuệ mà không phân biệt được rằng sự bám víu vào tuệ đó cũng là một cấu uế.

123. Và như trong trường hợp ánh sáng (hào quang) cũng vậy với trường hợp các cấu uế khác có thể khởi lên hành giả suy nghĩ: "Trí như vậy, hỉ như vậy, khinh an như vậy, ... lạc, quyết định, nỗ lực, vững chải, xả, ràng buộc như vậy, chưa từng khởi nơi ta trước đây. Chắc chắn ta đã đắc đạo, đắc quả. Như vậy, vị ấy cho là đạo cái phi đạo, cho là quả các phiq uả. Khi cho là đạo cái phi đạo, cho là quả cái phi quả, thì tiến trình tuệ bị gián đoạn nơi vị ấy. Vị ấy bỏ dở đề mục và chỉ ngội tọa hưởng sự ràng buộc.

124. Và ở đây, quang sắc được gọi là cấu uế vì chúng là căn cứ cho những cấu uế, chứ không phải bản thân chúng bất thiện. Nhưng riêng sự bám víu thì vừa là căn bản cho cấu uế, vừa là một cấu uế.

125. Kể như căn bản cấu uế thì có 10 món, nhưng xét nhiều cách thì có tới 30. Đó là, khi một người nghĩ: "Ánh sáng đã sanh khởi nơi ta", thì lối nhận định ấy là do tà kiến. Khi vị ấy nghĩ: "Ôi thật dễ chịu thay là ánh sáng đã sanh khởi như vậy". Các nhận định này là do kiêu mạn. Khi vị ấy thưởng thức ánh sáng ấy, cách hưởng thụ này là do tham ái. Tương tự, với những gì còn lại. Vậy có 30 loại cấu uế, vì có 3 lối nhận định cho mỗi loại trong 10 loại. Vì ảnh hưởng của chúng mà một thiện giả thiếu thiện xảo, không thận trọng bị giao động và chia trí về những hiện tượng ấy, và vị ấy thấy; "Đây là của tôi, đây là tôi, đây là tự ngã của tôi". (*N. i, 135*)

126. Nhưng khi quang sắc, v.v... sanh, một thiền gia thiện xảo và thận trọng sẽ quán sát, phân biệt nó với tuệ như sau: "Ánh sáng này đã sanh. Nhưng nó là vô thường, hữu vi, duyên sinh, khả hoại, phải tan rã, phải hoại diệt, chấm dứt". Hoặc vị ấy nghĩ: "Nếu ánh sáng này là tự ngã, thì đừng để xem nó là tự ngã. Nhưng nó không phải tự ngã lại bị xem là ngã. Bởi thế nó không phải ngã theo nghĩa không có một năng lực nào có thể tác động lên nó, nó vô thường, vị có rồi không, nó là khổ, vì bị sinh diệt bức bách, ... Tất cả cần được làm chi tiết the phương pháp đã nói dưới mục bảy vô sắc, đ.83. Và như trường hợp quang sắc, những hiện tượng khác cũng thế.

127. Sau khi suy đạt như trên, hành giả thấy ánh sáng lá "Đây không phải của ta, không phải là ta, không phải tự ngã của ta". Thấy như vậy, hành giả không bị giao động hay nao núng vì quang sắc, v.v...

128. Như thế, hành giả gỡ được cuộn chỉ rồi gom những cấu uế mà không làm mệt cho trạo cư. Hành giả định rõ cái gì là đại, cái gì là phi đạo như sau: "Các trạng thái như quang sắc, v.v... không phải là đạo, nhưng nó là trí tịnh quán không có cấu uế, và đang đi trên lộ trình của nó là đạo lộ".

129. Cái trí được an trú nơi hành giả do biết được đạo và phi đạo, gọi là thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến.

130. Như vậy, ở điểm nay, sự định nghĩa ba chân lý đã được vị ấy làm xong. Như thế nào? Sự định nghĩa chân lý về khổ đã được vị ấy thực hiện nhờ định tõ danh-sắc trong phần thanh tịnh kiến. Định nghĩa chân lý về sanh thực hiện do phân biệt các duyên trong Đoạn nghi thanh tịnh. Định nghĩa chân lý về đạo đã thực hiện nhờ nhấn mạnh chánh đạo trong đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh. Như vậy, sự định nghĩa ba chân lý đã được làm trước hết nhờ phương tiện thế gian trí mà thôi.

Chương thứ 20 gọi là "Mô tả về Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh", trong sự tu tập Tuệ, trong luận Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích làm hoan hỉ những người lành.

***

Chương XXI - Đạo Tri KiếnThanh Tịnh (Patipadà - nanadassana - visuddhi - niddesa)

***

1. Bấy giờ, tuệ đạt đến tuyệt đỉnh với tám trí và với trí thuận thứ là thứ chín, những trí này gọi là Đạo tri kiến thanh tịnh.

Tám trí cần hiểu như sau: (1) Sanh diệt trí, với tuệ vô cấu vững chải trong lộ trình của nó. (2) Diệt trí, (3) Bố uý trí, (4) Quá hoa.n trí, (5) Ly dục trí, (6) Dục thoát trí, (7) Tư duy trí, (8) Hành xả trí.

[Sinh diệt trí đã quen thuộc, cần được hiểu là thuộc tuệ liêu trí kể như từ bỏ. Sự quán các hành hoại diệt gọi là quán Diệt. Người thấy mọi sự đúng bản chất chúng là hoại diệt thì khủng khiếp, nên gọi Bố uý trí. Cái trí nắm lấy tướng đáng sợ ấy của các hành khi chúng xuất hiện, gọi là Quá hoạn trí. Người muốn giải thoát trạng thái ấy về phương diện trí gọi là Dục thoát trí. Trí sanh khởi dưới hình thái "tư duy lai" gọi là Tư duy trí. Trí sanh khởi kể như sự ngắm nhìn các hành với thái độ xả, gọi là Hành xả trí -- Pm. 822-3]

Trí phù hợp với chân lý kế như thứ chín là Thuận thứ trí.

Như vậy, một người muốn kiện toàn trí này cần phải xem lại các loại trí này như công việc của mình, bắt đầu bằng sanh diệt trí loại trừ các ấu uế.

2. Nhưng tại sao hành giả lại còn phải theo đuổi trí diệt sinh? Là để quán ba đặc tính. Trí sinh diệt đã được đềcập ở trước, vì vô năng do 10 cấu uế, nên không thể quán ba đặc tính đúng như thực chất chúng. Nhưng khi đã hết cấu uế thì được, bởi thế hành giả cần theo đuổi trí ấy trở lại, để quán ba đặc tính.

Tuệ - Tám Trí

I. Sinh diệt trí.

3. Các đặc tính không thể hiện rõ khi một vật không được chú ý đến, bởi thế, có cái gì khuất lấp chúng. Cái đó là cái gì?

Trước hết, đặc tính vô thường không trở nên rõ rệt, bởi vì, khi sinh và diệt không được chú ý, thì đặc tính ấy bị che lấp bởi tính tương tục. Đặc tính khổ không hiện rõ vì khi sự bức bách liên tục không được chú ý, thì đặc tính này bị che lấp bởi các dáng điệu uy nghi. Đặc tính vô ngã không hiện rõ, vì khi sự phân tích thành các giới không được tác ý, thì đặc tính này bị che lấp bởi tính nguyên vẹn.

4. Nhưng khi sự tương tục bị gián đoạn do phân biệt sinh và diệt, thì đặc tính vô thường trở nên rõ rệt trong thực chất của nó. Khi các dáng điệu được tác ý là bị áp bức liên tục, thì đặc tính khổ hiện rõ trong thực chất nó. Khi sự phân biệt thành các giới được thực hiện đối với cái vẻ nguyên vẹn, thì đặc tính vô ngã hiện rõ trong thực chất nó.

[Chú thích: Trong Phân biệt xử nói tóm tắt như sau: "Đặc tính Vô thường rõ rệt, khi một cái dĩa rơi xuống vỡ toang... đặc tính khổ rõ rệt, khi một ung nhọt xuất hiện trên cơ thể. Nhưng đặc tính vô ngã không rõ rệt. Dù chư Phật có xuất hiện hay không, các đặc tính vô thường và khổ vẫn được biết đến, nếu không có chư Phật ra đời, thì không có lý vô ngã được công bố". Lại nữa, trong Luận về kinh Trung bộ 22: "Sau khi hiện hữu nó trở thành không, bởi thế nó là vô thường. Nó vô thường vì bốn lý do: vì sinh diệt, vì biến dị, vì tính chất tạm thời, và vì không có chuyện trường cửu. Nó là khổ vì sự bức bách, theo bốn ý nghĩa, là thiêu đốt, khó chịu nỗi, là căn đế của khổ, và ngược với lạc. Nó vô ngã vì không chịu được một năng lực nào tác động lên nó, và vì bốn lý do trống rỗng, không sở hữu chủ, không sáng tạo chủ, và vì đối lại với ngã. " Luận về đoạn này trong Thanh tịnh đạo, Pm. nói: "Khi sự tương tục bị gián đoạn" nghĩa là khi sự tương tục? của các pháp, khi chúng nối nhau sanh khởi. Vì không phải qua sự liên kết của các pháp, mà đặc tính vô thường trở nên rõ rệt cho một người chánh quán sinh diệt, mà chính là qua sự gián đoạn của chúng. "Khi các uy nghi được phơi bày" có nghĩa, khi nỗi khổ? trong các uy nghi lộ ra. Vì khi cơn đau khởi lên? một uy nghi thì uy nghi khác đã được áp dụng làm cho hết đau. Và như vậy, dường như khuất lấp sự khổ. Nhưng khi đã biết chắc chắn rằng nỗi khổ trong mỗi uy nghi đươc di chuyển bằng cách thay thế uy nghi khác, thì sự khuất lấp cái khổ tiềm ẩn trong các uy nghi được lộ rõ, vì rõ ràng là các hành liên tục bị tràn ngập bởi đau khổ. "Sự phân tích cái khổ nguyên vẹn" là phân thành địa thủy... hoặc xúc khác, thọ khác. "Khi sự phân tích thành các giới đã được thực hiện" là khi cái có vẻ nguyên vẹn như một khối hay như một nhiệm vụ duy nhất, đã được phân tích ra. Vì khi

các pháp sắc, vô sắc sinh khởi củng cố cho nhau, như danh và sắc, thì khi ấy ta hiểu lầm có một khối nguyên vẹn do không thể nhận ra các hành bị bức bách. Cũng thế, ta lầm cho rằng chỉ có một đối tượng duy nhất, trong khi mỗi (tâm) pháp có một đối tượng riêng nó. Khi phân tích thành các giới như vậy, chúng phân tán như? bị nén lại dưới bàn tay. Chúng chỉ là các pháp sinh thời do nhiều duyên, trống rỗng. Với cách ấy, đặc tính vô ngã trở nên rõ rệt. -- Pm. 824].

5. Và ở đây, những dị biệt sau cần hiểu: vô thường và đặc tính của vô thường, khổ và đặc tính của khổ, vô ngã và đặc tính của vô ngã.

6. Năm uẩn là vô thường. Tại sao? Vì chúng sinh diệt, biến dị hoặc vì chúng có rồi không. Sinh diệt biến dị là đặc tính của vô thường. Sự thay đổi sắc thái như hữu rồi phi hữu, thì gọi là đặc tính của vô thường.

7. Năm uẩn là khổ vì cái gì vô thường là khổ (*S. iii,22*). Tại sao? Vì sự bức bách liên tục. Sắc thái bị bức bách không ngừng là đặc tính của khổ.

8. Năm uẩn là vô ngã vì cái gì khổ là vô ngã. Tại sao? Vì không có năng lực nào tác động trên nó. Sắc thái không chịu tác động của một năng lực là đặc tính của vô ngã.

9. Thiền giả quán sát tất cả điều này trong thực chất của nó bằng Sinh diệt trí, tức bằng cái tuệ đã thoát khỏi các cấu uế và đang vững tiến trên một lộ trình nó.

II. Diệt Trí (Hay Trí Quán Tan rã)

10. Hành giả tiếp tục quán sát, xét nghiệm, suy đạt các pháp sắc và vô sắc theo cách ấy, để thấy rõ chúng là vô thường, khổ, vô ngã. Khi ấy, nếu trí của ông hoạt động mẫn tiệp, thì các hành trở nên rõ rệt. Khi trí đã sắc bén, các hành nhanh chóng hiện rõ chân tướng, thì hành giả không còn để tâm nơi sự sanh hay trú, sự khởi lên hay tương của chúng, mà chỉ chú tâm trên sự diệt, kể như sự hủy hoại, rơi rụng, tan rã của chúng.

[Chú thích: Sanh (arising) là sự biến hóa trong quá trình sanh ra, (generation). Trú là đạt đến chỗ đứng, nghĩa là giả lần. khởi là sự sanh khởi của cái bị chấp thủ. Tướng là dáng dấp của hành, cái vẻ ngoài trông như những thực thể có thể nắm giữ được, do tính chất nguyên vẹn, v.v. và do sự cá biệt hóa các chức năng. Diệt kể như hủy hoại v.v. là ***sát-na diệt****. -- Pm 826]*

11. Khi quán trí đã sanh khởi nơi hành giả theo cách đó, làm cho vị ấy thấy các hành sinh rồi diệt, thì gọi là quán diệt ở giai đoạn ấy. Về trí này,

Luận nói: "Tuệ thuộc quán tan rã, sau khi tư duy trên một đối tượng - thế nào tuệ này được gọi là quán trí? (*knowledge of insight, insight knowledge*)

Tâm với sắc pháp làm đối tượng, khởi rồi diệt. Sau khi tư duy về đối tượng ấy, hành giả quán sự tan biến (diệt) của tâm (tư duy) đó.

"Vị ấy quán thế nào?" Quán nó là vô thường, không trường cửu, nó là khổ, không vui, nó là vô ngã, không phải ngã. Vị ấy trở nên vô dục, không thích thú, làm cho tham tàn tạ, không cho nó bùng lên, vị ấy gây nén sự diệt mà không gây nên sự sanh. Vị ấy xả, không chấp thủ. Quán vô thường, vị ấy từ bỏ thường tưởng, quán khổ, vị ấy từ bỏ lạc tưởng, quán vô ngã, vị ấy từ bỏ ngã tưởng. Vì vô dục, vị ấy từ bỏ thích thú. Làm cho tham tàn tạ, vị ấy từ bỏ tham. Gây nên sự diệt, vị ấy từ bỏ sanh. Xã, vị ấy từ bỏ chấp thủ.

"Tám với thọ làm đối tượng... với tưởng làm đối tượng .. với hành.. thức làm đối tượng... với con mắt làm đối tượng.. (xem Ch. XX, 9)... với già chết làm đối tượng;.. xả, vị ấy từ bỏ chấp thủ.

Sự thay thế đối tượng
sự di chuyển (tuệ) liễu trí
Năng lực của tác ý những thứ này
là tuệ giác (*insight*) sau tư duy.
Thấy cả hai giống nhau
nhờ suy diễn từ một đối tượng ấy
chú tâm vào diệt đây là tuệ quán
trong dấu hiệu rơi rụng.
Sau khi tư duy trên đối tượng
hành giả quán sự tan rã
khi ấy mọi tướng là trống rỗng -
đây gọi là tuệ giác thuộc Tăng thượng tuệ
thiện xảo về ba quán
và cả về bốn tuệ
thiện xảo về ba tướng,
thì những kiến chấp không lay chuyển vị ấy.

"Trí (*knowledge*) là nói theo nghĩa cái được biết (sở tri), còn tuệ (*understanding*) là theo nghĩa hành vi hiểu biết cái ấy. Do đó nói Tuệ quán sự tan rã, sau khi tư duy trên một đối tượng, gọi là tri thứ về quán, quán tri (*knowledge of insight*)" (*Ps. i, 57*).

12. "Sau khi tư duy trên một đối tượng" là sau khi thấy nó phải bị hoại diệt tan rã. Tuệ thuộc về quán tan rã là tuệ quán sự tan biến của các trí sanh

khởi sau khi tư duy trên đối tượng, rằng nó kha hoại, thì gọi là trí thuộc quán.

13. Kế tiếp, để trình bày cái trí ấy phát sinh như thế nào,? v..v. được nói. Ở đây,? sanh và diệt. Sau khi tư duy trên đối tượng ấy tức là thấy sắc ấy phải bị hoại diệt, rơi rụng. Vị ấy quán sự tan rã của tâm ấy là, với một tâm kế tiếp, hành giả quán sự tan rã của chính cái tâm đã quán sắc phải bị hoại diệt ấy. Do vậy, cổ đức bảo: "Vị ấy thấy với tuệ, cả hai thứ: đối tượng được biết (sở tri) và cái biết (năng tri)".

14. Vị ấy (tùy) quán *(anupassati)* vô thường, v.v.. là luôn luôn thấy như vậy, thấy đi thấy lại (*anu anu passati*) bằng nhiều cách khác nhau, tính vô thường v..v

15. Ở đây, sự tan rã (diệt) là cao điểm của vô thường, và bởi thế thiền giả nào quán diệt sẽ quán toàn thể các hành là vô thường, không phải thường.

[Chú thích: Quán vô thường ở đây không phải bằng trí suy điển "vô thường theo nghĩa tan rã" như người quán các hành theo nhóm (Ch. XX), cũng không phải bằng cách thấy rơi rụng được báo trước bằng sanh như người bắt đâu có tuệ (Ch. XX) mà đúng hơn, sau khi sinh và diệt đã trở nên rõ rệt như một kinh nghiệm thực, do ảnh hưởng của sinh diệt tri, bây giờ hành giả bỏ qua một bên sự sanh, và quán các hành là vô thường bằng cách chỉ thấy sự hoại diệt của chúng. Khi quán như vậy, thì không thấy có cái gì là trường cửu.-- Pm. 827]

Rồi vì tính chất đau khổ của những gì vô thường, và tính chất vô ngã của cái gì khổ, vị ấy quán toàn thể các hành ấy là khổ, không vui, là vô ngã, không phải ngã.

16. Nhưng cái gì đã vô thường, khổ, vô ngã thì không phải là cái đáng thích thú, và cái gì không đáng thích thú thì không phải cái gợi tham dâm. Do vậy, khi tất cả lĩnh vực các hành đều được thấy là vô thường, khổ, vô ngã, theo sự quán diệt, thì hành giả trở nên vô dục, không thích thú, ly tham, không làm cho tham bốc cháy. Khi hành giả không làm tham bốc cháy như vậy, vị ấy gây ra sự diệt (tham), không gây sự sanh của nó. Điều này xảy ra trước hết nhờ trí thế gian nghĩa là vị ấy không tạo nên sự sanh.

[Chú thích: "gây ra sự diệt" có nghĩa là, vị ấy làm cho tham ái chấm dứt bằng cách dằn dẹp (suppression) nó, nên gọi là thế gian trí. Với trí xuất thế gian, hay đạo - trí, thì không cần gì phải dằn dẹp].

17. Hoặc, sau khi đã làm cho tham phải tàn và gây nên sự diệt của các hành được thấy hành giả còn gây nên sự diệt của các hành không thấy bằng trí suy diễn, không sanh các hành. Hành giả chỉ tác ý đến sự chấm dứt của nó, không thấy sự sanh của nó.

18. Tiếp tục như vậy, hành giả buông xả, không bám víu. Nghĩa là gì? Ấy là, sự quán vô thường, v.v.. này vừa được gọi là xả kế như từ bỏ và xả kế như thâm nhập. Bởi vì, bằng cách thay vào những đức tính ngược lại, lối quán này từ bỏ những các uế và các hành nghiệp phát sinh ra uẩn, và bởi vì, do thấy tính cách bất khả ý của những pháp hữu vi, lối quán ấy cũng đi vào, hướng tới Niết bàn, cái ngược lại với hữu vi. Bởi thế, vị tỷ kheo nào có được pháp quán này thì từ bỏ được cấu uế và thế nhập được Niết bàn như đã nói. Vị ấy không chấp thủ phiền não bằng cách gây nên tái sanh, vị ấy cũng không bám vào một đối tượng hữu vi, do thấy được tính cách bất khả ý của nó. Do vậy mà nói: "Vị ấy xả, không chấp".

19. Bây giờ, để nêu rõ những pháp nào bị bỏ bởi ba loại trí này. Luận nói: "Quán vô thường, vị ấy từ bỏ thường tưởng... " Ở đây, thích thú có nghĩa là tham câu hữu với hỉ. Những gì còn lại thì như đã nói.

20. Còn về các đoạn kệ: "Thay thế đối tượng... " là: Sau khi thấy sự tan rã của sắc, có sự thay thế một đối tượng đầu, bằng cách thấy rõ sự tan rã của cái tâm thấy sự tan rã của sắc - chuyển di tuệ quán là từ bỏ sanh, chuyên chú vào diệt. Năng lực chú ý là khả năng tác ý sự tan rã của cái tâm đã lấy diệt làm đối tượng, là quán theo sau tư duy, là quán diệt sau khi tư duy về một đối tượng. (xem lại bài kệ đ.11)

21. Định rõ cả hai đầu giống nhau nhờ sự suy diễn từ cùng một đối tượng, nghĩa là do diễn dịch, suy diễn từ các đối tượng được thấy bằng kinh nghiệm thực hành giả xác định được cả cái hiện tiền được thấy và cái vô hình chưa thấy, cả hai đầu có sự tánh như sau: Phạm vi các hành đã tan rã trong quá khứ, sẽ tan rã ở vị lai, cũng như nó đang tan rã trong hiện tại. Do đó mà cổ đức dạy:

Với kiến thanh tịch đối với hành hiện tại.
Hành giả suy diễn rằng hành quá khứ và vị lai cũng thế,
hành giả suy diễn rằng tất cả hành đều biến mất.
Như những hạt sương mai khi mặt trời lên.

22. Chú tâm trên diệt: Sau khi định nghĩa cả hai (có mặt và khuất mặt) tức các hành đang hiện hữu và các hành đã qua hoặc chưa đến, đều giống

nhau ở chỗ khả hoại, hành giả chú tâm đến sự hoại diệt của các hành, nghĩa là đến tịch diệt. Đây gọi là tuệ đi sâu vào đặc tính diệt.

23. Sau khi tư duy trên đối tượng là sau khi biết đối tượng sắc.v..v Vị ấy quán tan rã: Sau khi thấy sự tan rã của đối tượng ấy, hành giả quán sự tan rã của cái tâm đã lấy sự tan rã đó làm đối tượng.

24. Khi ấy tướng là trống rỗng: Trong khi hành giả quán hoại diệt theo cách ấy, vị ấy thành công làm cho các hành đều có vẻ trống rỗng như sau: "Chỉ có các hành tan rã, sự tan rã của chúng gọi là chết, ngoài ra không có gì khác".

25. Là quán thuộc tăng thượng tuệ: tức là tư duy về đối tượng, quán diệt, tướng trống rỗng, cả ba gọi là quán thuộc tăng thượng tuệ.

26. Thiện xảo trong ba quán: Một tỷ kheo có khả năng trong ba quán vô thường, khổ, vô ngã. Và trong bốn tuệ khởi từ Vô dục, thiện xảo về ba tướng: là dễ hoại diệt, khủng khiếp và trống rỗng. Các tà kiến không lay động vị ấy: Vị ấy không bị lung lay về các loại kiến chấp như thường, đoạn, v..v..

27. Khi hành giả không còn lung lay và nhờ vậy, luôn luôn nhớ rằng cái chưa diệt sẽ diệt, chưa tan sẽ tan, thì vị ấy không kể sự sanh, trú, khởi và tướng của tất cả hành, các hành tiếp tục tan rã như đồ gốm vỡ tan khi bị đánh, như bụi nhỏ phân tán, như mè rang, và hành giả chỉ thấy sự tan rã của chúng. Như một người mắt sáng đứng trên bờ sông dưới cơn mưa lớn sẽ thấy những bọt nước ở trên mặt sông hiện ra rồi tan ngay sau đó, cũng vậy, hành giả luôn luôn thấy các hành tan hoại, và đức Thế tôn dạy về một thiền giả như thế là:

Hãy nhìn như bọt nước,
hãy nhìn như cảnh huyễn,
quán nhìn đời như vậy,
thần chết không bắt gặp. *(Dhp. 170)*

28. Khi hành giả thấy các hành luôn luôn tan rã như thế, thì sự quán hoại diệt tăng thịnh nơi vị ấy, đem lại 8 lợi ích như sau: Bỏ được tà kiến về hữu, bỏ bám víu vào sự sống, luôn luôn tinh cần, có mạng sống thanh tịnh, không còn lo âu, không sợ hãi, có được nhẫn lực và từ ái, điều phục được buồn chán và hoan lạc. Do đó cổ đức nói:

Khi thấy tám đức tính thù thắng này,
vị ấy quán các hành luôn luôn

thấy sự tan rã để đạt đến bất tử,
như bậc trí thấy khăn bịt đầu đang cháy. *(S. v, 440)*

Diệt trí đến đây là chấm dứt.

III. Bố Úy Trí

29. Khi hành giả tu tập, làm cho sung mãn như trên, sự quán hoại diệt, đối tượng của quán này là diệt, tức sự tan rã, rơi rụng, phân tán của các hành, thì khi ấy tất cả hành được phân loại theo các hữu, sanh, thú, trú và hữu tình cứ đầu hiện rõ cho hành giả dưới hình thức một sự khủng khiếp vĩ đại như sư tử, cọp, beo, ma quỷ, la sát, bò mộng, chó dữ, voi điên, rắn độc xấu xí dị hình sấm sét, bãi tha ma, chiến địa, hố than hừng, v.v.. hiện ra trước mắt một người nhát gan khi y muốn sống yên ổn. Khi hành giả thấy các hành diệt một cách mau chóng như thế nào trong quá khứ, các hành hiện tại cũng đang diệt, các hành tương lai sẽ diệt thì bố úy trí sanh khởi nơi vị ấy.

30. Ví dụ: Ba con trai của một người đàn bà đã phạm pháp, bị vua ra lệnh chặt đầu. Bà đi theo các con đến nơi hành quyết. Khi chặt đầu đứa con cả xong, người ta khởi sự chặt đầu đứa thứ hai. Khi thấy đứa con cả bị chặt đầu, đứa con thứ đang bị, thì bà hết hy vọng cho đứa út, và nghĩ: "Nó cũng sẽ giống như các anh nó". Hành giả cũng thế, thấy các hành quá khứ diệt như bà mẹ thấy con cả đã đứt đầu. Thấy các hành hiện tại đang diệt, như mẹ thấy con thứ đang bị chặt đầu. Thấy sự diệt của các hành vị lai, như bà mẹ hết hy vọng đối với đứa con út, vì nghĩ: "các hành vị lai cũng sẽ diệt như thế". Khi thấy vậy, bố úy trí sanh nơi hành giả.

31. Một thí dụ khác. Một người đàn bà có tử cung nhiễm độc, đã sinh 10 con, trong số này, chín đứa đã chết, còn một đứa đang chết trong tay. Trong bụng bà còn một đứa nữa. Khi thấy chín đứa đã chết, đứa thứ 10 đang chết, thì bà hết hy vọng với đứa còn trong thai, vì nghĩ: "Rồi nó cũng sẽ như bọn này". Đây cũng vậy, thiền giả thấy các hành quá khứ đã diệt giống như người đàn bà nhớ lại 9 đứa con đã chết. Hành giả thấy các hành hiện tại đang diệt, như bà mẹ thấy con trên tay đang chết. Hành giả thấy các hành vị lai sẽ diệt giống như bà mẹ hết hy vọng với đứa trong thai. Khi thấy vậy, trí bố úy sinh khởi nơi hành giả.

32. Nhưng cái trí bố úy đó, chính nó có sợ hãi, hay không sợ hãi? Nó không sợ. Vì chỉ có sự phán đoán rằng, hành quá khứ đã diệt, hành hiện tại đang diệt, hành vị lai sẽ diệt. Cũng như một người có mắt thấy ba hố than hừng ở cổng đô thị, nhưng không sợ hãi, vì anh ta chỉ lập ra cái phán đoán

rằng: người nào bất cứ, hễ rơi vào đó sẽ đau khổ không ít. Hoặc như khi một người có mắt nhìn ba cọc sắp thành hàng, một cọc bằng cây cau, một cọc sắt và một cọc bằng vàng, thì anh ta không sợ, mà chỉ tưởng tượng rằng, người nào té trên đấy sẽ đau khổ không ít. Cũng vậy, trí bố úy tự nó không sợ, mà chỉ lập phán đoán rằng trong ba loại hữu như ba "hố than hừng và ba cái cọc, các hành quá khứ đã diệt, các hành hiện tại đang diệt, các hành vị lai sẽ diệt.

33. Nhưng nó được gọi là "tướng đáng sợ" chỉ vì hành trong tất cả hữu sanh thú trú và hữu tình cư đều khủng khiếp, vì bắt buộc phải hoại diệt và bởi thế, chúng có vẻ đáng sợ.

Kinh văn liên hệ đến điều này như sau: "Khi hành giả tác ý vô thường, thì cái gì có vẻ khủng khiếp? Khi hành giả tác ý khổ, thì cái gì có vẻ khủng khiếp? Khi hành giả tác ý vô ngã, thì cái gì có vẻ khủng khiếp? Khi vị ấy tác ý vô thường, tướng có vẻ khủng khiếp, khi vị ấy tác ý khổ, sanh có vẻ kinh khủng. Khi tác ý vô ngã, tướng và sanh có vẻ khủng khiếp". (*Ps. ii, 63*)

34. Ở đây, tướng là tướng của hành. Đây là danh từ chỉ các hành quá khứ, vị lai và hiện tại. Hành giả chỉ thấy cái chết của các hành khi các ý chúng là vô thường và bởi thế tướng hiện ra cho vị ấy là khủng khiếp. Sanh là sanh trong các loại hữu thước sắc và vô sắc. Hành giả thấy sự sanh - mặc dù thông thường cho là vui - chỉ như một tình trạng liên tục bị áp bức, khi vị ấy tác ý chúng là khổ, bởi thế sanh đối với vị ấy có vẻ khủng khiếp. Khi tác ý chúng là vô ngã, hành giả thấy cả tướng lẫn sanh là trống rỗng, vô vị, không vô chủ, không người hướng đạo, như khu làng trống, như ảo ảnh, như thành yêu quái v..v.. và như vậy, tướng và sanh đối với vị ấy có vẻ khủng khiếp.

Bố úy trí đến đây chấm dứt.

IV. Quá Hoạn Trí (Trí Quán Sự Nguy Hiểm)

35. Khi tu tập, làm cho sung mãn trí bố úy, hành giả không thấy một chỗ trú nào, chỗ nương nào, không chỗ nào để đi đến, không chỗ ẩn nấp nào trong các loại hữu, sanh, thú, thức trú và hữu tình cư. Trong tất cả loại hữu sanh thú trú và hữu tình cư, không một hành nào vị ấy có thể hi vọng, bám víu vào đó. Ba loại hữu bấy giờ đối với hành giả là những hố than hừng, bốn đại như rắc độc dị hợm. (*S. iv,174*), năm uẩn như những kẻ sát nhân đang tuốt kiếm giơ lên (*S. iv,174*), sáu nội xứ như khu làng trống, sáu ngoại xứ như kẻ cướp đang cướp bóc làng (*S. iv, 174 - 5*), bảy thức trú và

chín hữu tình cư như đang bốc cháy, hừng hực, sáng rực với 11 ngọn lửa (*S. iv,19*), và tất cả hành có vẻ như một khối khổng lồ toàn những thứ nguy hiểm không khả ý, không thực chất, như ung nhọt, như bệnh, như mũi tên, như tai họa, như sầu não. (xem *M. i,436*). Như thế nào?

36. Chúng giống như một khu rừng với quang cảnh trông khả ái nhưng đầy thú dữ, một cái hang đầy cọp beo, một ao nước bị quỷ ám, một kẻ thù cướp gươm giơ lên, như thức ăn tẩm độc dược, như con đường đầy kẻ cướp, như hố than hừng, như bãi chiến địa kẻ thù đang thanh toán nhau... đối với kẻ nhát gan muốn sống yên ổn. Và cũng như người ấy sợ hãi khiếp đảm lông tóc dựng ngược, khi gặp phải một khu rừng có nhiều thú dữ, v.v.. và chỉ thấy toàn là hiểm nguy, cũng vậy, hành giả khi thấy các hành là kinh khủng do quán tan rã, thì thấy rằng chúng hoàn toàn không thực chất, không khả ý, thuần là hiểm nguy.

37. Thế nào tuệ (*understanding*) về tướng nguy hiểm được gọi là quá hoạn trí.

(1a) Tuệ về tướng kinh khủng" như sau: "Sanh là kinh khủng" là quá hoạn trí Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Khởi là kinh khủng" (*occurence = khởi; arising = sanh*) .. Tướng là kinh khủng... Tích lũy là kinh khủng... Kiết sanh là kinh khủng... Thú (*destiny*) là kinh khủng... Sanh loại (*generation*) là kinh khủng... Tái xuất hiện (*re-arising*) là kinh khủng.. Sanh.. Già... Bệnh... chết là kinh khủng.. Sầu là kinh khủng... Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Bi là kinh khủng" là quá hoạn trí. Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Não là kinh khủng" là quá hoạn trí.

(1b) Trí biết tình trạng an ổn là: "Không sanh là an ổn... không khởi là an ổn... v.v. Trí biết tình trạng an ổn là: "Không não là an ổn".

(1c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là khủng khiếp, không sanh là an ổn". Trí biết tình trạng an ổn là: "Khởi là khủng khiếp, không khởi là an ổn".. "Não là khủng khiếp, vô não là an ổn"

(2a) Tuệ về tướng khủng khiếp: "Sanh là khổ", là quá hoạn trí... "Não là khổ", quá hoạn trí.

(2b) Trí (*knowedge*) biết tình trạng an ổn là: "Không sanh là lạc", v.v.. "Không não là lạc".

(2c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là khổ, không sanh là lạc" v.v. "Não là khổ, không não là lạc".

(3a) Tuệ là tướng khủng khiếp như: "Sanh là thế gian", là quá hoạn trí.. "Não là thế gian" là quá hoạn trí.

(3b) Trí biết tình trạng an ổn là: "không sanh là xuất thế".. "không não là xuất thế"

(3c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là thế gian, không sanh là xuất thế"... "Não là thế gian, không não là xuất thế".

(4a) Tuệ về tướng khủng khiếp: "Sanh là các hành" là quá hoạn trí... "Não là các hành" là quá hoạn trí.

(4b) Trí biết tình trạng an ổn là: "Không sanh là Niết bàn"... Trí biết tình trạng an ổn là: "Không não là Niết bàn".

(4c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là các hành, không sanh là Niết bàn"... "Não là các hành, không não là Niết bàn".

"Vị ấy quán là khổ
Sự sanh, khởi và tướng
tích lũy, kiết sanh.
và đây là quá hoạn trí.
Vị ấy quán là lạc, sư không sanh
không khởi, không tưởng
không tích lũy, không kiết sanh.
Và đây là trí an ổn của vị ấy.
Quá hoạn tri này
Có năm nguồn gốc
Trí an ổn cũng có năm nguồn gốc.
Vị ấy tuệ trí (*understands*) 10 trí
Khi thiện xảo về cả hai loại trí này
Thì những tà kiến đủ loại không lay động được vị ấy"

Trí là nói theo nghĩa cái được biết (sở tri), còn tuệ là hành vi hiểu biết (năng tri). Do vậy nói: "Tuệ về tướng kinh khủng là Quá hoạn tri" (*Ps. i, 59*)

38. Ở đây, Sanh là sự xuất hiện trong cõi hữu này, với nghiệp trước làm duyên. Khởi là sự khởi lên của những gì đã sanh theo cách ấy. Tướng là tướng của tất cả hành. Tích lũy là nghiệp làm nhân cho kiết sanh tương lai. Kiết sanh là sự xuất hiện trong tương lai. Thủ là cõi (trời, người súc sanh..) trong đó kiết sanh xảy ra. Sanh loại (*generation*) là sự sanh các uẩn. Tái xuất hiện là sự sanh khởi của nghiệp dị thục, được nói như sau:

"Nơi một người đã đạt đến đấy hay tái sanh tại đấy" (*Dhs. 1282*). Sanh là sanh ra do hữu làm duyên, và chính sanh này là một duyên cho già chết. Già, bệnh chết... đã rõ.

39. Và ở đây, chỉ có 5 pháp khởi từ sanh, được nói kể như những đối tượng thực sự qua quá hoạn trí. Những cái khác đều là đồng nghĩa với chúng. Vì "sanh" và "sanh loại" là đồng nghĩa với "khởi và kiết sanh". Hai từ "thủ" và "tái hiện" (hay tái sanh) đồng nghĩa với sanh khởi, Già, v.v.. đồng nghĩa với "tướng". Do đó nói:

Hành giả quán là khổ
Sự sanh, khởi và tướng
tích lũy và kiết sanh.
Và đây là quá hoạn trí.
Trí quá hoạn này,
có 5 nguồn gốc (xem đ.37)

40. "Trí về tình trạng an ổn là: "Không sanh là an ổn, v.v. điều này nói ra để nêu lên cái loại trí ngược lại với quá hoạn trí. Hoặc, khi được nói như vậy, rằng có sự an ổn thoát mọi hãi hùng, nguy hiểm, đó là để an ủi những người tâm thần tán loạn do thấy nguy hiểm qua tướng khủng khiếp. Hoặc, khi sanh, v.v. đã rõ rệt là tướng kinh khủng, thì tâm hành giả khuynh hướng về những pháp đối lập với chúng, bởi thế, trí về an ổn này được nói để chỉ rõ những lợi lạc trong trí quá hoạn do tướng khủng khiếp đem lại.

41. Và ở đây, (1a) cái gì khủng khiếp dĩ nhiên là (2a) khổ, cái gì khổ thì thuần là (3a) thế gian vì nó không thoát khỏi tánh thế tục của những vòng tái sanh, của thế gian và của phiền não.

[Chú thích: Pm. Định nghĩa ba thứ thế gian tinh (àmisa) như sau: thế gian tinh của vòng luân chuyển, tức ba vị quá khứ vị lai hiện tại, thế gian tình của thế tục, tức 5 tục trưởng dưỡng gồm tài, sắc, danh, ân, ngã, vì chúng có thể đưa đến cấu uế, thế gian tình của phiền não là chính những cấu uế (Pm. 836)]

Và cái gì là thế gian thì chỉ là (4a) các hành, bởi thế mà nói: (2a) Tuệ về tướng kinh khủng "sanh là khổ, gọi là quá hoạn trí"..v..v. Và tuy nhiên, có một sự khác biệt cần hiểu ở đây về cách, sanh của các pháp ấy, vì có sự khác biệt trong hình thái của chúng: hình thái khủng khiếp, hình thái đau khổ, và hình thái thế tục.

42. Vị ấy tuệ trí mười in: người nào hiểu được quá hoạn trí sẽ hiểu được, thâm nhập, chứng 10 loại trí là năm trí căn cứ trên sanh, v.v. và 5 trí căn cứ trên sự không sanh, v.v. Khi thiện xảo về hai thức trí này, nghĩa là trí về sự nguy hiểm và trí về an ổn, thì các tà kiến đủ loại không lay động

được vị ấy, vị ấy không giao động vì các kiến chấp như: "Niết bàn tối hậu là ở đây và bây giờ". Những gì còn lại đã rõ.

Đấy là quá hoạn trí.

V. Trí Vô Dục

43. Khi thấy các hành là nguy hiểm, hành giả trở nên vô dục đối với tất cả các loại hành thuộc tất cả hữu, thủ, thức trú, hữu tình cư. Vị ấy không thỏa mãn, thích thú trong đó. Cũng như con ngỗng vàng yêu mến chân núi không thích thú với ao đầm hôi hám ở cổng làng tiện dân, mà chỉ ưa thích miền Thất hồ(xem Ch. XIII, 38) cũng vậy, hành giả này không thích thú trong các hành đủ loại đã được thấy rõ là nguy hiểm, mà chỉ thích thú trong bảy tuệ quán, vì vị ấy ưa thích tụ tập. Và cũng như sư tử vua của loài thú, không thích thú ở trong cái củi vàng, mà thích núi đồi Hy mã lạp sơn rộng ba ngàn dặm, cũng thế sư tử thiền gia này không thích ba hữu thiện thủ, *[Các cõi trời dục giới, cõi phạm thiên sắc giới, và vô sắc giới]* mà chỉ thích ba pháp quán. Và cũng như con voi sáu ngà *Chaddanta* vua của loài voi, có thần lực đi giữa hư không, không thích đô thị mà chỉ yêu mến vùng ao hồ và núi rừng phủ tuyết, cũng vậy, thiền giả này không tìm thấy thích thú trong bất cứ hành nào, mà chỉ yêu thích trạng thái an ổn được thấy như sau: "không sanh là an ổn", và tâm vị ấy hướng đến, thiên về phía ấy.

Trí vô dục đến đây chấm dứt.

44. Trí quá hoạn cũng như hai trí sau cùng về ý nghĩa. Do vậy, cổ đức nói: "Trí bố úy chỉ có một nhưng ba tên khác nhau. Trí ấy thấy các hành là kinh khủng, nên gọi là "Bố úy trí". Nó làm khơi dậy tướng nguy hiểm trong những hành ấy, nên gọi là "Trí vô dục". Lại nữa, kinh cũng nói: "Tuệ về tướng khủng khiếp, Bố úy trí và Vô dục trí, ba thứ này chỉ là một về nghĩa, chỉ khác danh từ" (*Pm. ii, 63*)

VI. Dục Thoát Trí

45. Khi nhờ trí vô dục thiên nam tử trở nên vô dục đối với bất cứ loại hành nào trong các hữu sanh, thủ, trú và hữu tình cư, không thỏa mãn, thích thú trong đó, thì tâm vị ấy không còn bám víu, ràng buộc vào chúng, và vị ấy mong muốn giải thoát toàn thể các hành thoát ly khỏi chúng. Như thế nào?

46. Như một con cá trong lưới, con cóc trong hàm rắn, con thú mắc bẫy, con nai sa lưới, con rắn trong tay kẻ bắt rắn, voi sa lầy, long vương trong miệng thần *Supanna*, mặt trăng trong miệng *Rabu* (nguyệt thực), như người bị kẻ thù vậy, v.v. tất cả những sinh vật này đều mong muốn giải thoát,

cũng vậy, tâm hành giả muốn giải thoát toàn thể các hành, thoát ly khỏi chúng. Khi vị ấy không còn nương tựa vào bất cứ loại hành nào nữa, mà mong mỏi giải thoát tất cả hành, thì dục thoát trí sanh khởi nơi vị ấy.

Trí dục thoát đến đây là hết.

VII. Tư Duy Trí

47. Khi muốn giải thoát khỏi tất cả các hành, thuộc các hữu, sanh, thú, trú và hữu tình cư, hành giả phải phân tích chúng, gán cho chúng ba đặc tính bằng trí tư duy.

48. Vị ấy thấy các hành là vô thường, vì: chúng không liên tục, tạm bợ, bị giới hạn bởi sinh và diệt, phân tán, phù du, khả hoại, không bền, chịu biến đổi, không có lõi, phải đoạn diệt, hữu vi, phải chết, v.v..

Vị ấy thấy các hành là khổ, vì: chúng liên tục bị bức bách, khó chịu, là căn cứ cho khổ, là bệnh, ung nhọt, mủi tên, tai họa, đau khổ, cơn dịch, ương ách, khủng khiếp, đe dọa, vô bộ, không phải chỗ trú, không phải chỗ nương, một mối nguy, căn để của họa hoạn, sát nhân, hữu lậu, mồi của ma, bị sanh già bệnh, sầu bi não, cấu uế, v.v.

Vị ấy thấy các hành là bất tịnh xấu xí - hệ luận của đặc tính khổ, vì: chúng đáng phản đối, hôi hám, ghê tởm, gớm ghiếc, dù có ngụy trang cũng vô ích, vì chúng dị hình, khả ố, v.v.

Vị ấy thấy tất cả hành là vô ngã, vì: chúng xa lạ, trống rỗng, vô vị, vô chủ, không sáng tạo chủ, không có năng lực gì có thể thi thố trên chúng, v.v.

Khi thấy các hành như trên, vị ấy được xem là phân biệt các hành bằng cách gán cho 4 đặc tính cho chúng.

49. Nhưng tại sao hành giả phân biệt chúng theo cách ấy? Để mưu cầu phương tiện giải thoát. Đây là một ví dụ: Một người nghĩ đến việc bắt một con cá. Anh ta lấy một cái lưới tung vào nước. Anh bỏ tay vào miệng lưới trong nước, và nắm được cái cổ của một con rắn. Mừng rỡ, anh nghĩ: "Ta đã bắt được một con cá" Với sự tin tưởng mình đã bắt được một con cá lớn, anh dở lên nhìn. Khi trông thấy ba đốm, anh nhận ra đó là một con rắn và đâm ra hoảng sợ. Thấy nguy hiểm, anh cảm thấy hết thèm, đổi ngược với cái anh vừa bắt được, và muốn thoát ly nó. Tìm cách thoát, anh ta tháo những khoanh rắn ra khỏi tay, khởi từ cái đuôi của nó. Rồi đưa tay lên, sau khi đã làm kiệt sức con rắn bằng cách vặn hai ba vòng cái đầu nó, anh ném nó ra xa, la lên: "Cút đi, đồ yêu quái". Anh vội bò lên đất khô, đứng nhìn

lại chỗ cũ, nghĩ: "Ối giời, ta vừa thoát khỏi nanh vút một con rắn khổng lồ!".

50. Ở đây, thời gian hành giả vui mừng vì có ngã, là như người kia mừng vì nắm được cổ rắn. Hành giả thấy ba đặc tính trong các hành, sau khi phân tích toàn khối thành ra tứ đ?i, là như người kia thấy ba đốm khi kéo đầu con rắn ra khỏi miệng lưới. Hành giả biết tướng khủng khiếp là như lúc người kia sợ hãi. Trí quá hoạn là như người kia thấy mối nguy. Trí vô dục là như người kia dội ngược với cái vật anh ta bắt được. Trí dục thoát là như người kia thoát khỏi con rắn. Sự gán ba đặc tính cho các hành bằng tư duy trí, là người kia tìm phương thoát khỏi con rắn. Cũng như người kia làm kiệt sức con rắn bằng cách quay tròn nó, giữ nó cách xa, làm nó hết khả năng cắn mổ, nhờ vậy anh ta thoát được, hành giả cũng làm yếu các hành bằng cách lắc qua lắc lại chúng với ba đặc tính, khiến chúng không còn xuất hiện trở lại dưới hình thức thường lạc ngã tịnh, và nhờ vậy hành giả được giải thoát. Do đó trên đây nói rằng: "Hành giả phân biệt các hành theo cách ấy để mưu cầu phương tiện giải thoát.

51. Ở điểm này, trí tư duy đã khởi lên nơi vị ấy. Về trí này, được nói như sau: "Khi hành giả tác ý vô thường, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về cái gì? Khi hành giả tác ý khổ... vô ngã, thì nơi vị ấy, trí khởi lên sau khi tư duy về cái gì? Khi hành giả tác ý vô thường, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về tướng. Khi hành giả tác ý khổ, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về sanh. Khi hành giả tác ý vô ngã, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về tướng và sanh. (*Ps. ii, 63*).

52. Ở đây, sau khi tư duy về tướng có nghĩa, sau khi đã biết tướng của các hành, nhờ đặc tính vô thường, là không bền, tạm bợ. Dĩ nhiên, không phải trước đã biết rồi, sau trí mới khởi lên, nhưng sở dĩ nói vậy là theo thế tục, như đoạn nói: "Do duyên tâm và tâm pháp, mà ý thức sanh" (*M. i, 112*) v.v.. Hoặc có thể hiểu là nó được diễn tả theo phương pháp Đồng nhất bằng cách đồng nhất cái trước với cái sau. Ý nghĩa của sanh, tướng và sanh cũng cần hiểu như vậy.

Trí tư duy đến đây chấm dứt.

***

Phân Biệt Các Hành Là Trống Rỗng

53. Sau khi phân biệt nhờ trí tư duy, rằng "tất cả hành là trống rỗng" (*S. iii, 167*) hành giả lại phân biệt tính cách trống rỗng trong tương quan luận lý hai chiều như sau: "Cái này không ngã, không ngã sở" (*M. ii, 263*)

*[Chú thích: **Dvisotika**, luận lý hai chiều, và **Càtukotlka** - luận lý bốn chiều, xem Buddhist Logic của Th. Scherbatsky, tr. 60-1, ghi chú 5]*

Khi đã thấy rằng không có một cái ngã, hay bất cứ gì, vật hay người, chiếm địa vị một cái ngã, hành giả lại phân tích sự trống rỗng trong tương quan luận lý bốn chiều, như đoạn: "Ta không là sở hữu của bất cứ kẻ nào, ở đâu, cũng không đâu có sự sở hữu ta, trong bất cứ kẻ nào. (*M. ii, 263*). Như thế nào?

[Chú thích: Có nhiều bản khác nhau về đoạn kinh này, như A. i, 206; ii, 177; iii, 170. Lại có nhiều sớ giải khác nhau. Ở đây theo khảo sát nhiều bản. Đây là một đoạn kinh khó hiểu, dường như là một câu đầu lưỡi những người ngoại giáo, một thành ngữ của lõa thể Ni kiền tử (A. i, 206) dùng để nói về Không vô biên xứ (M. iii, 263), trong đó ý sau cùng được du nhập vào Phật giáo kể như một điều có thể làm căn cứ phân biệt chánh kiến tà kiến, tùy cách nhìn. Luận về đoạn này được Pm. tóm tắt như sau: "Nàham kvacini: Vị ấy thấy sự phi hữu của một cái ngã nơi chính mình. Na kassaci kincanat'asmim: Về chính tự ngã của mình, vị ấy thấy rằng nó cũng không là sở hữu của một tự ngã nào của kẻ khác. Vị ấy thấy sự người khác như sau: "Không có tự ngã của một người khác, ở bất cứ chỗ nào". Về người khác, vị ấy thấy rằng họ cũng không là sở hữu của tự ngã mình như sau: "Tôi cũng không sở hữu tự ngã của người khác" Vậy, cái tập hợp các hành này, khi được phân tích thành trống rỗng với luận lý bốn chiều ấy, được thấy là không ngã, ngã sở, về cả hai uẩn nội ngoại.-- Pm. 840-1]

54. (1) Thiền giả này, khi nghĩ: "Ta không có một tự ngã bất cứ ở đâu" (*nàham kvacani*), vị ấy không thấy một cái ngã bất cứ ở chỗ nào. (2) Khi nghĩ: "Ta không là sở hữu của bất cứ ai" (*kassaci kincanat' asmim*), vị ấy không thấy một tự ngã nào của chính mình được suy diễn từ sở hữu của một người khác, như người anh sở hữu nó, hay người bạn sở hữu nó, v.v. (3) *na ca mama kvacani*, vị ấy không thấy tự ngã của một kẻ khác ở bất cứ đâu; (4) *(mama) kisminci kincanat' atthi*, vị ấy không thấy có tự ngã một người khác, được suy diễn từ sở hữu của mình hay của một người anh, v.v. Đây là cách phân tích sự trống rỗng theo tương quan luận lý bốn chiều.

55. Sau khi phân tích sự trống rỗng như trên, hành giả lại phân tích tính trống rỗng theo cách sau. Như thế nào? (1) Con mắt không là ngã, (2) không phải ngã sở, (3) không thường, (4) không bền bĩ, (5) không bất diệt, (6) không phải không biến, đổi. Cũng vậy...); sắc... pháp. nhận thức... ý thức... ý xúc... già chết" (xem Ch. XX, 9)

56. Sau khi phân tích sự trống rỗng theo sáu cách trên hành giả lại phân tích theo 8 cách, là: "Sắc không có lợi, không tâm điểm, không thực chất về phương diện; (1) thường, (2) bền bỉ, (3) lạc, (4) ngã, hoặc về phương diện (5) cái gì thường, (6) cái gì bền bỉ, (7) cái gì bất diệt, (8) cái không bị biến đổi. Theo tương hành, thức còn mãi cho đến già chết (như trên) cũng vậy. Như cây lau không có lõi, không có ruột, không có tâm điểm, như cây thầu dầu,? ... không có tâm điểm, không có lõi, không thực chất, cùng vậy là sắc... cho đến già chết. (*Nd2. 184-185*)

57. Sau đó hành giả lại phân tích sự trống rỗng theo 10 cách: "Vị ấy thấy sắc là trống rỗng, vô vị, vô ngã, không chủ tể, không thể làm như ý ta muốn, không thể bị sở hữu như ý ta muốn, không chịu sự chi phối của một quyền năng, là xa lạ, tách biệt với quá khứ và vị lai. Vị ấy thấy thọ... thức là trống rỗng.. tách biệt quá khứ vị lai". *[Chú thích: nghĩa là, nhân và quả tách biệt nhau]*

58. Sau đó lại phân tích theo 12 kiểu: "Sắc không ngã, không linh hồn, không là người, không nam, không nữ, không tự ngã, không ngã sở, không ta, không của ta, không của người, không bất cứ của ai".

59. Hành giả lại phân tích tính trống rỗng theo 42 kiểu bằng tuệ liễu tri kế như suy đạt: "Vị ấy thấy sắc là vô thường, khổ, bệnh, ung nhọt, mũi tên, tai họa, sầu khổ, xa lạ, phân tán, cơn dịch, ương ách, khủng bố, đe dọa, phù du, khả hoại, không bền, vô hộ, không chỗ trú, không chỗ nương, không thích hợp làm chỗ nương, trống rỗng, vô vị, không vô ngã, không khả ý, nguy hiểm, phải bị biến đ?i, không có lõi, gốc rễ của tai ương, sát nhân, phải đoạn diệt, hữu lậu, hữu vi, mồi của ma, phải chịu sanh, già, bệnh, chết, sầu bi khổ ưu não; sanh khởi, ra đi; mối nguy, thoát ly. Vị ấy thấy thọ... (như trên).. thoát ly" (*Ps. ii, 238*)

60. Và điều này đã được nói: "Khi vị ấy thấy sắc là vô thường... là thoát ly vị ấy nhìn thế gian là trống rỗng. Khi thấy thọ tưởng hành thức là vô thường.. thoát ly, vị ấy nhìn thế gian là trống rỗng.

Hãy nhìn thế gian là trống rỗng,
Này Mogharàja, như vậy, luôn tính giác
Người ấy có thể thoát nanh vút tử thần
Do từ bỏ tin tưởng vào ngã.
Vì tử thần không thể thấy con người
nhìn thế gian với cách ấy. *(Sn. 1119)*

VIII. Trí Hành Xả

61. Khi hành giả đã phân biệt các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng và thấy chúng trống rỗng như thế, vị ấy từ bỏ cả khiếp sợ và thích thú, trở nên dửng dưng không xem chúng là tôi hay của tôi, vị ấy giống như một người đã ly dị với vợ.

62. Ví như có người cưới một người vợ yêu kiều, khả ái, duyên dáng, anh ta yêu nàng say đắm tới nỗi không thể chịu được sự phân ly với nàng dù chỉ trong chốc lát. Anh ta thường bị giao động bực bội khi thấy nàng đứng ngồi nói cười với một người đàn ông khác, và rất khổ sở.

Nhưng một thời gian, thấy những lỗi lầm của người đàn bà ấy, anh muốn thoát ly và ly dị nàng, không muốn xem nàng là "của tôi" nữa. Từ đó, dù có thấy nàng làm bất cứ gì, với bất cứ ai anh cũng không còn bị giao động, phiền hà, mà trái lại, vẫn như không. Cũng vậy, thiền giả vì muốn thoát tất cả hành, phân biệt các hành bằng trí tư duy và thấy không có gì để cho là "tôi" hay "của tôi", hành giả từ bỏ cả sợ hãi lẫn thích thú và trở nên dửng dưng đối với tất cả hành.

63. Khi hành giả biết và thấy như vậy, tâm vị ấy lùi lại, co rút lại trước ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú và chín hữu tình cư, tâm vị ấy không đi đến các thứ ấy nữa. Xả hay sự ghê tởm đã được an trú, như những giọt nước lùi lại, co lại, không trải ra trên ngọn lá sen, cũng thế tâm vị ấy lùi lại, co lại trước ba hữu. Xả, hay sự ghê tởm đã an trú.

Với cách ấy, nơi hành giả khởi lên cái gọi là Hành xả trí.

64. Nhưng nếu trí này thấy được Niết bàn, trạng thái an ổn là an lạc thì nó chối bỏ sự sanh tất cả các hành và chỉ có thể nhập Niết bàn mà thôi. Nó không thấy Niết bàn là an ổn, thì nó sẽ sanh trở lại nhiều lần, với các hành làm đối tượng, như con quạ của các thủy thủ.

65. Khi đi biển, những thương gia thường mang theo con quạ để tìm đất liền. Khi thuyền bị bão tố thổi lạc quỹ đạo, trôi giạt không thấy đất liền, họ sẽ thả chim ra. Nó bay khỏi cột buồm, và sau khi thám hiểm bốn hướng, nếu thấy đất liền, no sẽ bay về hướng đó. Nếu không thấy đất liền, nó sẽ bay trở lại đậu trên cột buồm. Cũng thế, nếu trí hành xả thấy được Niết bàn, trạng thái an ổn là an lạc, thì nó sẽ từ bỏ sự sanh tất cả hành và chỉ thâm nhập Niết bàn mà thôi. Nếu nó không thấy điều ấy, thì nó sẽ mãi mãi sanh trở lại, với các hành làm đối tượng.

66. Bây giờ, sau khi phân tích các hành theo những kiểu khác nhau như sàn bột trên mé khay, như chải bông để lọc bỏ hột goòng, và sau khi từ bỏ kinh khủng lẫn thích thú, trở nên dửng dưng khi suy đạt các hành, vị ấy vẫn

kiên trì trong ba quán, và sau khi làm như vậy, quán trí đi vào trạng thái Ba cửa ngõ đưa đến giải thoát (tam giải thoát môn), và trở thành điều kiện cho sự phân thứ bực các bậc thánh ra làm bảy bực.

Ba Cửa Đến Giải Thoát (Tam Giải Thoát Môn)

Trí ấy đi vào giải thoát? ba căn, tùy theo quán tuệ sanh khởi theo một trong ba cách.

[Chú thích: Khi tuệ đạt đến tột đỉnh, nó an trú vào một trong 3 quán và 18 quán đều bao gồm trong ba quán này. Ba căn là tín, định và tuệ. "Với sự thù thắng" có nghĩa là, sự ưu thắng của các pháp tương ưng, như tín cần mang nơi người quán vô thường nhiều, định cần mang nơi người quán khổ, và tuệ cần mang nơi người quán vô ngã. Bởi vậy, cả ba căn này được tăng cường về ba quán ấy làm phát sinh sự thế nhập ba giải thoát môn. (Pm. 844)]

67. Vì chính ba pháp quán được gọi là Ba cửa đi đến giải thoát, như được nói: "Nhưng ba cửa ngõ đến giải thoát này dẫn đến lối ra khỏi thế gian, nghĩa là:

(1) đưa đến sự thấy được các hành đều bị giới hạn, bị bao vây, và đưa đến sự thâm nhập của tâm vào "Vô tướng giới",

(2) đưa đến sự khơi dậy của ý đối với tất cả các hành, và đến sự thâm nhập vào "Ly dục giới",

(3) đưa đến sự thấy tất cả pháp là xa lạ, và đến sự thâm nhập của tâm vào "Không giới".

Ba giải thoát môn này đưa đến lối ra khỏi thế gian" (*Ps. ii,48*).

[Chú thích: Quán vô thường thấy các hành là bị nạn cuộc bởi sanh ở đâu và diệt ở cuối, và thấy rằng, chính vì chúng có đâu và cuối nên vô thường. "Vào vô tướng giới" là vô vị giới, được cái tên "vô tướng" vì nó đối lại với tướng các hành. "Đến sự thâm nhập của tâm": đến sự hoàn toàn thâm nhập của tâm tăng thượng, nhờ trí thuận thứ, sau khi định giới hạn. "Vào ly dục giới" là vào vô vi giới, được cái tên "ly dục" do không có dục tham, v.v. "Vào không giới" cũng là vô vị giới, được cái tên "không" vì không ngã.-- Pm. 845].

68. Ở đây, "bị giới hạn, bị bao vây" nghĩa là vừa bị giới hạn bởi sinh diệt, vừa bị vây bủa bởi sinh diệt. Vì quán vô thường giới hạn các hành như sau: Các hành không hiện hữu trước khi chúng sanh ra, và khi tìm hiểu số phận chúng, thấy chúng "bị vây bủa" như sau: "Chúng không thoát khỏi diệt, chúng tan biến sau khi diệt. Đưa đến sự khơi dậy của ý": bằng cách

đem lại cho tâm một ý thức khẩn trương, vị, với pháp quán khổ, tâm có được ý thức khẩn trương đối với các hành. "Đưa đến sự thấy xa lạ" nghĩa là đưa đến sự thấy rằng các hành không là tôi hay của tôi.

69. Vậy, ba mệnh đề này cần hiểu là diễn đạt các pháp quán vô thường, khổ, vô ngã. Do đó, trong câu trả lời cho câu hỏi kế tiếp (được nêu trong luận *Patisambhidà)*, nói: "Khi hành giả tác ý vô thường, các hành đối với vị ấy là khả hoại, khi hành giả tác ý khổ, các hành đối với vị ấy là khởi chúng, khi hành giả tác ý vô ngã, các hành đối với vị ấy là trống không". (*Ps. ii, 48*)

70. Nhưng pháp quán hay là cửa ngõ đưa đến những thứ giải thoát nào? Đó là ba thứ, ở tướng, ly dục và không.?

71. Và ở đây, vô tướng giải thoát cần được hiểu là thành đạo đã phải?

72. Nhưng trong *Abluanamme* lại nói: "Vào lúc vị ấy tu tập thiền, siêu thế. - một ngõ đưa đến sự phân tán (ra 7 cặp) - sau khi từ bỏ tà kiến với sự? đạt đến cấp bực thứ nhất ly dục... vị ấy chứng và trú sơ thiền, không có dục... trống không" (*Dhs. 510*) Như vậy, chỉ đề cập hai giải thoát. Điều này anh chỉ cái cách mà tuệ đạt đến đạo lộ và được diễn đạt theo nghĩa đen.

73. Tuy nhiên, trong *Patisambhidà*, quán trí được diễn tả như sau: (1) Trước hết nó được tả là không giải thoát vì thoát khỏi là giải vô các hành" Trí quán vô thường là không giải thoát vì nó giải thoát khỏi lối (tà) giải các hành là thường. Trí quán khổ là Không giải thoát, vì nó thoát khỏi là giải chúng là lạc. Trí quán vô ngã là Không giải thoát, vì nó thoát khỏi là giải các hành là ngã" (*Ps. ii, 67*). (2) Rồi nó lại được diễn tả là vô tướng giải thoát nhờ thoát khỏi các tướng: "Trí quán vô thường là vô tướng giải thoát, vì nó giải thoát khỏi tướng các hành là thường. Trí quán khổ là Vô tướng giải thoát, vì nó giải thoát khỏi tướng các hành là lạc. Trí quán vô ngã là Vô tướng giải thoát, vì nó giải thoát tướng các hành là ngã" (*Ps. ii, 68*). (3) Cuối cùng, nó được diễn tả là Ly dục giải thoát do sự giải thoát dục vọng của nó: "Trí quán vô thường là ly dục giải thoát (hay Vô nguyện Giải thoát) vì nó giải thoát khỏi dục đối với các hành được xem là thường, trí quán khổ là ly dục Giải thoát vì nó giải thoát khỏi dục đối với các hành được xem là lạc. Trí quán vô ngã là ly dục giải thoát, vì nó giải thoát khỏi dục đối với các hành được xem là ngã. (*Ps. ii, 68*). Nhưng, mặc dù được nói như vậy, quán trí không phải vô tướng theo nghĩa đen, vì không có sự từ bỏ tướng các hành (kể như hữu vi, ở đây, để phân biệt với hành kể như vô thường v.v..) Nhưng Không và Ly dục thì theo nghĩa đen. Và chính vào sát-

na đạo lộ. Đó là lý do tại sao A tì đàm chỉ đ`êcập hai giải thoát là Không và Ly dục.

Đấy là Luận v`êcác giải thoát.

[Chú thích: "Tại sao vô tướng tuệ không thể đem lại tên nó cho đạo lộ khi nó đạt đến đạo lộ? Dĩ nhiên, tướng được gọi đến trong kinh như sau: "Hãy tu tập vô tướng, từ bỏ?" (Sn. 342) Nhưng mặc dù nó loại bỏ các tướng thường, bền bỉ và? chính nó vẫn còn có tướng và đưa tâm đến các pháp bỏ tướng. Lại nữa, Abhidhamma là giáo lý theo nghĩa?. Vì vô tướng giải thoát được nói phù hợp với quán vô thường, và trong pháp quán này, tín căn thạnh. Nhưng tín căn không được đại biểu bởi bất cứ yếu tố nào của đạo lộ, nếu không đem lại cho đạo lộ cái tên của nó, vì nó không thuộc thành phần nào trong đạo lộ. Trong trường hợp như cái kia, thì Ly dục, Giải thoát là do quán khổ, Không Giải thoát là do quán vô ngã. Trong Ly dục Giải thoát, thì định là thù thắng và trong Không Giải Thoát, tuệ cần thù thắng. Vì định và định và tuệ cũng là những chi phần của đạo lộ, nên chúng có thể được lấy làm cái tên của đạo lộ, nhưng không có vô tướng đạo lộ vì chi phần "vô tướng" không có.

Nhưng lại có người nói rằng có một đạo lộ vô tướng, và mặc dù không có tên này do cách thức tuệ đạt đến đạo lộ, nó cũng được tên này từ một đức đặc biệt của riêng nó, và từ đối tượng của nó. Theo quan niệm những người này, thì đạo lộ Ly dục và Không đáng lẻ cũng được tên ấy từ các đức đặc biệt và từ đối tượng của chúng. Như vậy là sai. Tại sao? Bởi vì đạo lộ có tên của nó theo hai lý do: do bản chất của chính nó, và do cái nó khắc chế. Có nghĩa là do tự tánh của nó, và do cái ngược lại với nó. Vì đạo lộ Ly dục là thoát khỏi dục do tham, vv.. và đạo lộ "Không" cũng thoát khỏi tham, cho nên cả hai đều có tên từ tự tính của chúng. Tương tự như thế, đạo lộ ly dục là ngược với dục và đạo lộ. "Không" là ngược với sự tà giải rằng có ngã, bởi thế chúng được tên của chúng từ những gì chúng khắc chế. Còn trái lại, đạo lộ vô tướng chỉ được tên của nó từ tự tính của chính nó, do ở trong nó không có cái tướng của tham, v.v... hay của thường, v.v... nhưng do cái mà nó chống lại. Vì nó không chống lại quán vô thường pháp quán này có đối tượng của nó là tướng của các hành kể như hữu vi - mà còn thỏa hiệp với pháp quán ấy. Bởi vậy, một đạo lộ vô tướng là hoàn toàn không thể chấp nhận, theo quan điểm các Luận sư A tỳ đàm. Do đó nói "Điều này ám chỉ cái cách tuệ đạt đến đạo lộ và được diễn tả theo nghĩa đen" (đ. 72)].

Bảy Hạng Hiền Thánh

74. Ở trên đây có nói: "Nó trở thành điều kiện cho sự xếp hạng các vị Thánh ra bảy bực (đoạn 66). Ở đây, trước hết có bảy hạng hiền thánh này: (1) Tùy tín hành, (2) Tín giải thoát, (3) Thân chứng, (4) Câu phần giải thoát, (5) Tùy pháp hành, (6) Kiến đáo, (7) Tuệ giải thoát. Trí hành xả này là một điều kiện cho sự xếp hạng 7 loại hiền thánh này.

75. Khi một người tác ý các hành là vô thường và, vì có nguyện lực (quyết định) lớn, đạt được tín căn, vị ấy trở thành một tín hành giả và sát-na. Dự lưu đạo và trường hợp ba đạo trên đó và bốn quả, vị ấy thành bậc Tín giải thoát. Khi một người tác ý các hành là khổ và, vì có định lực lớn, đạt được định căn, vị ấy được gọi là bậc Thân chứng trong cả 8 bực. Vị ấy được gọi là bậc Câu phần giải thoát khi đã đạt đến quả tối thượng sau khi đắc luôn các thiền vô sắc. Khi một người tác ý các hành là vô ngã và, vì có tuệ lớn, đắc tuệ căn, trở thành một bậc Tùy pháp hành vào sát-na Dự lưu đạo, trong sáu vị kế tiếp, tức ba đạo ba quả, vị ấy trở thành một bậc Kiến chí, và trong trường hợp quả A-la-Hán, vị ấy thành bậc Tuệ giải thoát.

76. Điều này được nói: "Khi vị ấy tác ý các hành là vô thường, tín căn tăng thạnh nơi vị ấy. Với tín căn tăng thạnh, vị ấy đạt Dự lưu đạo, và do đó được gọi là bậc Tín hành giả. Cũng thế khi vị ấy tác ý hành là vô thường, tín căn tăng thạnh nơi vị ấy. Vì tín căn tăng thạnh, vị ấy chứng quả Dự lưu, và được gọi là bậc Tín giải thoát. (*Ps. ii,53*).

77. Lại nói xa hơn, (sau đó): "(Vào sát-na đạo lộ thứ nhất) vị ấy đã được giải thoát nhờ có đức tín, nên vị ấy là Tín giải thoát, vị ấy đã chứng ngộ Niết bàn bằng kinh nghiệm, nên gọi là bậc Thân chứng, vị ấy đạt Niết bàn, nhờ thấy, nên gọi là bậc kiến đáo (hay kiến chí). Vào các sát-na ba đạo lộ còn lại, thì vị ấy được giải thoát nhờ tín, nên gọi là bậc Tín giải thoát, vị ấy trước hết trải qua kinh nghiệm thiền rồi mới chứng diệt (Niết bàn) nên được gọi là bậc Thân chứng; nó được biết, được thấy, được nhận ra, được chứng, được kinh nghiệm với tuệ, rằng các hành là khổ, tịch diệt là lạc, nên vị ấy là bậc Kiến chí (*Ps. ii,52*)

78. Về bốn vị còn lại, thì ý nghĩa danh từ cần hiểu như sau: Vị ấy theo đức tin, nên gọi là Tín hành giả (tùy tín hành), hoặc vị ấy đi bằng phương tiện tín. Vị ấy theo Pháp gọi là Tuệ, hay đi nhờ phương tiện Pháp, gọi là tùy Pháp hành. Vị ấy được giải thoát về cả hai phương diện, bằng thiền vô sắc và bằng thánh đạo, nên gọi là câu phần giải thoát. Nhờ liễu tri (tuệ) mà vị ấy giải thoát, nên gọi là bậc Tuệ giải thoát.

Trí hành xả đến đây chấm dứt.

Ba Trí Sau Cùng Chỉ Là Một.

79. Trí hành xả cũng đồng nghĩa với hai trí đi trước nó. Do vậy cổ đức nói: "Trí hành xả này chỉ có một, nhưng ba tên. Lúc đầu, nó có tên là Dục thoát trí. Chặng giữa nó có tên là Tư duy trí. Chặng cuối nó có tên là Hành xả trí.

80. Như thế nào tuệ muốn giải thoát, tư duy và xả gọi là Hành xả trí? Tuệ muốn giải thoát, tư duy và xả chú trọng đến sanh gọi là Hành xả trí. Tuệ muốn giải thoát, tư duy và xả chú trọng đến khởi... tướng... (xem đ.37)... đến não, gọi là trí hành xả.

81. Hợp từ "muốn giải thoát, tư duy và xả" cần phân tích như sau. Ở giai đoạn một, nó là ước muốn giải thoát khởi sanh, v.v. nơi một người đã ly dục nhờ trí ly dục, và ước muốn ấy gọi là Dục thoát trí. Chính tư duy trong giai đoạn hai, với mục đích tìm ra một phương giải thoát thì gọi là trí tư duy. Thái độ xả ở giai đoạn cuối khi đã giải thoát, gọi là xả. Về điểm này, Luận nói: "Sanh là các hành. Vị ấy nhìn các hành với thái độ xả, nên gọi là hành xả" (*Ps. i,60*) Vậy chỉ có một loại trí.

82. Lại nữa, ta có thể hiểu như vậy do bản kinh sau: "Ưa giải thoát, quán tư duy, và xả đối với các hành, ba thứ này là một về nghĩa, chỉ khác danh". (*Ps. ii,64*)

Xuất Khởi Quán

83. Khi vị thiện nam tử này đã đạt đến xả đối với các hành như vậy, tuệ vị ấy đã đạt đến tột đỉnh và đưa đến xuất khởi quán. "Tuệ đã đạt đến tột định" hay "tuệ đưa đến xuất khởi" là những tên chỉ ba loại trí là Hành xả, Thuận thứ và Chuyển tánh. Nó đã "đạt đến tột đỉnh" vì đã đến giai đoạn cuối. Nó được gọi là "đưa đến xuất khởi", vì nó sắp xuất đầu lộ diện. Đạo lộ được gọi là xuất khởi vì nó nổi lên, lộ ra, bên ngoài thì nổi lên từ đối tượng gọi là "tướng", bên trong nó vươn lên khỏi các cấu uế (nhiễm ô, phiền não). Trí này đi đến đạo lộ ấy, nên gọi là "đưa đến xuất khởi", nghĩa là nó gia nhập đạo lộ.

84. Ở đây, để làm sáng tỏ điểm này, có các loại "xuất khởi" được kể ra tùy theo cách giải thích như sau:

(1) Sau khi giải thích nội pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp.

[Chú thích: "Xuất khởi từ trong" được nói tượng trưng, do sự kiện rằng, trong trường hợp ấy, tuệ đưa đến đạo lộ có một nội pháp làm đối

tượng. Nhưng theo nghĩa đen, thì đạo lộ xuất khởi từ cả hai, cả nội pháp lẫn ngoại pháp. -- Pm. 853]

(2) Sau khi giải thích ngoại pháp, đạo xuất khởi từ ngoại pháp. (3) Sau khi giải thích nội pháp, đạo xuất khởi từ ngoại pháp. (4) Sau khi giải thích ngoại pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp. (5) Sau khi giải thích sắc, đạo xuất khởi từ sắc. (6) Sau khi giải thích sắc, đạo xuất khởi từ vô sắc. (7) Sau khi giải thích vô sắc, đạo xuất khởi từ vô sắc. (8) Sau khi giải thích vô sắc, đạo xuất khởi từ sắc. (9) Đạo xuất khởi ngay từ năm uẩn. (10) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ vô thường. (11) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ khổ. (12) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ vô ngã. (13) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ khổ. (14) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ vô thường. (15) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi t? ngã. (16) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ vô ngã. (17) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ vô thường. (18) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ khổ.

Như thế nào?

85. Ở đây, (1) một người khởi đầu với chính các hành trong thân. Sau khi giải thích chúng, vị ấy thấy được chúng. Nhưng sự xuất khởi của đạo lộ không phải phát sinh chỉ do thấy được nội pháp, mà ngoại pháp cũng cần phải thấy. Bởi thế, vị ấy thấy rằng các uẩn của người khác, cũng như các hành phi - chấp - thủ (các vật vô tri giác), cũng đều vô thường, khổ, vô ngã. Vị ấy lúc thì quán bên trong, lúc thì quán ra ngoài. Khi làm như vậy, nếu tuệ thế nhập đạo lộ khi vị ấy đang quán nội pháp, thì được gọi là "sau khi giải thích nội pháp, tuệ xuất khởi từ nội pháp". (2) Nếu tuệ thể nhập đạo lộ trong lúc vị ấy đang quán ngoại pháp, thì gọi là "sau khi giải thích nội pháp, tuệ xuất khởi từ ngoại pháp". (3) Tương tự, với trường hợp "sau khi quán ngoại pháp, tuệ xuất khởi từ ngoại" và (4) Sau khi quán ngoại pháp, tuệ xuất khởi từ nội".

86. (5) Một hành giả khác thì làm việc phân tích khởi đầu với sắc pháp. Khi làm thế, vị ấy thấy đồng loạt sắc của tứ đại và sắc do tứ đại tạo. Nhưng sự xuất khởi không xảy ra do chỉ thấy sắc, mà còn phải thấy được vô sắc. Bởi thế vị ấy thấy là vô sắc tất cả tâm pháp: thọ, tưởng, hành, thức đã khởi lên với sắc ấy làm đối tượng. Vị ấy khi thì quán sắc, khi thì quán vô sắc. Nếu tuệ thể nhập đạo lộ trong khi vị ấy đang quán sắc, thì gọi là "sau khi giải thích sắc, tuệ xuất khởi từ sắc". (6) Nhưng nếu tuệ thể nhập đạo lộ trong khi vị ấy đang quán vô sắc, thì gọi là "Sau khi giải thích sắc,

tuệ xuất khởi từ vô sắc". (7) Tương tự với trường hợp "Sau khi giải thích vô sắc, tuệ xuất khởi từ vô sắc" và (8) "Sau khi giải thích vô sắc, tuệ xuất khởi từ sắc"

87. (9) Khi vị ấy đã lý giải như sau: "Tất cả những gì chịu sanh thì cũng phải chịu diệt" (*M. i,380*), vào lúc tuệ xuất khởi, vị ấy được xem là "Tuệ xuất khởi ngay từ năm uẩn".

88. (10) Một người lúc đầu quán các hành vô thường. Nhưng sự xuất khởi không phải chỉ nhờ quán vô thường mà thôi, còn phải quán khổ và vô ngã. Nên vị ấy quán khổ và vô ngã. Khi làm vậy, sự xuất khởi xảy đến trong khi đang quán vô thường, thì gọi là "Sau khi giải thích vô thường, tuệ xuất khởi từ vô thường" (11) - (12) Nhưng nếu xuất khởi xảy ra trong lúc quán khổ, vô ngã thì gọi là "Sau khi giải thích vô thường, tuệ xuất khởi từ khổ ... từ vô ngã". Tương tự, với các trường hợp còn lại.

89. Và dù các vị ấy lúc đầu giải thích các hành là vô thường, hay khổ, hay vô ngã, đến lúc tuệ xuất khởi xảy ra đang lúc quán vô thường, thì cả ba vị đều được tín căn do có quyết định lên, họ được giải thoát bằng Vô tướng giải thoát, và trở thành bậc tùy tín hành vào sát-na thuộc đạo lộ thứ nhất (Dự lưu đạo). Trong bảy cấp bực còn lại, họ được gọi là bậc Tín giải thoát. Nếu tuệ xuất khởi từ khổ quán, cả ba hạng người ấy có được định căn vì có năng lực tịnh chỉ lớn. Họ được giải thoát với Ly dục giải thoát, và trong cả tám cấp bực, họ được gọi là bậc Thân chứng. Trong số này, người nào có một thiền vô sắc làm căn bản cho tuệ, thì khi đắc quả A-la-hán, vị ấy được gọi là bậc Câu phần giải thoát. Và nếu tuệ xuất khởi trong khi quán vô ngã thì cả ba được tuệ căn vì họ có đại tuệ; họ được giải thoát với Không giải thoát, trở thành những bậc Tùy pháp hành vào sát-na đạo lộ thứ nhất. Sáu giai đoạn kế tiếp, họ được gọi là bậc Kiến chí. Ở quả vị cao nhất, họ là bậc tuệ giải thoát.

Mười Hai Ví Dụ

90. Có 12 ví dụ cần hiểu để giải thích tuệ xuất khởi này, và các loại trí đi trước và sau nó. Đó là: Con dơi, con rắn đen, nhà, con bò đực, quỷ La-sát, đứa trẻ, cơn đói, khát, lạnh, nóng, bóng tối và độc chất.

Có thể đưa những ví dụ này vào bất cứ đâu trong các loại trí kể từ Bố úy trí trở đi. Nhưng nếu chúng được đưa vào ở đây, thì mọi sự trở nên sáng sủa kể từ Bố úy trí cho đến Quả trí (*Fruition Knowledge*).

91. 1.**Con Dơi**. Như có một con dơi đậu trên một cây *madhuka* có 5 cành nghĩ: "Ta sẽ tìm hoa quả ở đây". Nó tra tầm một cành, không thấy hoa

hay quả nào đáng hái ở đây. Và cũng như với cành đầu tiên, nó thử cành thứ hai, thứ ba, thứ tư, rồi thứ năm, mà không có gì. Nó nghĩ: "Cây này trơ trụi, không có gì đáng hái ở đây" bởi thế nó mất nỗi hứng thú đối với cây ấy. Nó leo lên một cành thẳng, thò đầu qua khoảng trống trong kẻ lá, nhìn lên, bay lên không trung rồi đậu qua một cây khác.

92. Ở đây, thiên giả ví như con dơi. Năm uẩn trói buộc (thủ uẩn) như cây có 5 cành. Thiên giả giải thích năm uẩn như con dơi đậu trên cây. Vị ấy quán sắc uẩn và khi không thấy gì đáng lấy ở trong đó, tiếp tục quán các uẩn khác, ví như con dơi tìm ở một cành mà không thấy gì ở đó, thử các cành còn lại. Ba trí của vị ấy khởi từ trí dục thoát, sau khi đã trở nên ly dục đối với 5 uẩn, do thấy các đặc tính vô thường, v.v. của chúng, là ví như con dơi nghĩ: "Cây này không quả, không có gì đáng lấy" và mất hứng thú. Trí thuận thứ của vị ấy giống như con dơi leo lên cành cây thẳng tắp. Trí chuyển tánh của vị ấy giống như con dơi thò đầu qua kẽ lá mà nhìn lên trời. Đạo trí ví như con dơi bay lên không trung. Quả trí ví như con dơi đậu trên một cây khác.

93. 2. **Con Rắn Đen**. Ví dụ này đã được nói đến ở đoạn 49. Nhưng ở đây, ẩn dụ là: trí chuyển tánh ví như ném con rắn đi xa. Đạo trí như khi anh ta đứng nhìn lại nơi mình đã bỏ đi, sau khi thoát ra khỏi nơi ấy. Quả trí ví như anh đang đứng ở một chỗ thoát khỏi nguy hiểm, sau khi đã đi xa. Đó là chỗ khác biệt.

94. 3. **Cái Nhà**. Giả sử chủ nhân một ngôi nhà ăn chiều xong, vào giường rồi thiếp ngủ. Ngôi nhà bốc lửa. Khi ông ta thức dậy thấy nhà cháy, thì đâm hoảng, nghĩ: "Tốt nhất là ta được thoát ra không bị thiêu cháy". Nhìn quanh, ông ta thấy một lối đi. Thoát ra ngoài, ông vội vã đi đến một nơi an toàn và ở đấy.

95. Ở đây, kẻ phàm phu ngu si xem năm uẩn là "tôi" và của "của tôi" ví như chủ nhà ngủ quên sau khi ăn xong, vào giường. Trí bố úy sau khi gặp chánh đạo và thấy ba đặc tính, ví như người ấy hoảng sợ khi thức dậy trông thấy ngọn lửa. Trí dục thoát ví như người ấy tìm một lối để thoát ra ngoài. Trí thuận thứ ví như người ấy trông thấy lối ra. Trí chuyển tánh ví như người kia đi ra. Đạo trí ví như người kia mau bỏ đi xa. Quả trí như người ấy đứng trên chỗ đất an ổn.

96. 4. **Bò Đực**. Ví như vào một đêm người nông phu say ngủ, những con bò đực của anh ta sổng chuồng thoát ra. Sáng sớm hôm sau, đi đến chuồng anh ta thấy bò đã bỏ trốn. Anh ta đi tìm chúng, và gặp phải bò của

vua, mà tưởng của mình, nên dắt chúng về. Khi trời sáng tỏ mới nhận ra rằng không phải bò của mình, mà là của vua. Anh ta hoảng sợ nghĩ: "Ta sẽ chạy trốn trước khi lính nhà vua bắt ta vì tưởng là kẻ trộm, đưa ta đến chỗ tàn mạt khốn đốn". Rồi anh bỏ những con bò kia, chạy thoát. Anh đứng lại ở một nơi đã thoát hiểm.

97. Ở đây, kẻ ngu phu cho 5 uẩn là "tôi" và "của tôi" cũng như người kia bắt nhầm bò của vua. Thiền giả nhận ra 5 uẩn là vô thường, khổ, vô ngã, nhờ ba pháp ấn ví như người kia nhận ra bò của vua khi trời sáng tỏ. Trí bố úy ví như khi người hoảng sợ. Trí dục thoát ví như người kia mong muốn bỏ những con bò để đi xa. Đạo trí ví như sự thoát ly của người ấy. Quả trí ví như người ấy đứng ở chỗ không còn sợ hãi sau khi đã đi thoát.

98. 5. **Quỷ La Sát**: Như có người đàn ông sống chung với một con quỷ cái ăn thịt người. Về đêm, khi tưởng anh ta đã ngủ, nó đi đến chỗ đặt tử thi để ăn thịt người chết. Anh ta tự hỏi, không biết nàng đi đâu, bèn theo dõi và thấy nàng ăn thịt người, mới biết đó là phi nhân. Anh ta sợ hãi nghĩ, ta sẽ thoát ra trước khi bị nó ăn thịt. Vội vàng trốn đi, anh đến một nơi an ổn, ở lại đấy.

99. Ở đây, xem 5 uẩn là tôi và của tôi là ví như người sống với quỷ. Nhận ra 5 uẩn là vô thường, nhờ thấy ba tướng, là như người kia nhận ra bà ấy là quỷ khi thấy bà ấy ăn thịt người. Trí bố úy ví như lúc người kia hoảng sợ. Trí dục thoát ví như khi anh ta mong muốn thoát ly. Chuyển tánh ví như anh ta rời khỏi rừng tử thi. Đạo trí ví như anh ta vội vàng chạy thoát. Quả trí ví như lúc anh ta đứng ở chỗ thoát hiểm.

100. 6. **Đứa Trẻ**: Như có người đàn bà rất yêu con, trong khi đang ngồi trên lầu, bà nghe tiếng trẻ khóc dưới đường cái. Tưởng có kẻ đánh con mình, bà vội chạy xuống. Vì tưởng lầm, bà bế một đứa con người khác lên. Khi nhận ra không phải con, bà hổ thẹn nhìn quanh, nghĩ, mong đừng ai nói ta là kẻ mẹ mìn. Bà vội vã thả ngay đứa trẻ tại chỗ, trở lên ngồi một mình.

101. Ở đây, xem 5 uẩn là tôi hay của tôi ví như bà kia lầm đứa trẻ là con mình. Khi nhận ra đây không phải là tôi, của tôi, là như khi bà kia nhận ra không phải con mình. Trí dục thoát ví như lúc bà nhìn quanh. Trí thuận thứ như khi bỏ đứa trẻ xuống. Trí chuyển tánh như bà đứng giữa đường sau khi bỏ đứa trẻ xuống. Đạo trí như khi bà trở lên lầu. Quả trí như khi bà ngồi xuống.

102. (7-12) **Đói, khát, lạnh, nóng, bóng tối, và độc dược:** Sáu ví dụ này được đưa ra để chỉ rằng, một người có tuệ dẫn đến xuất khởi thì

khuynh hướng, thiên về, nghiêng về hướng các pháp siêu thế.

103. Như một người kiệt sức vì đói thì thèm ăn, cũng thế thiền giả thèm thức ăn chánh niệm về thân (thân hành niệm) có vị bất tử.

104. Như người khát cháy cổ khao khát được nước uống có nhiều vị, cũng vậy, hành giả khát khao thức uống diệu thánh đạo tám ngành.

105. Như người rét cóng khao khát hơi ấm, cũng vậy, thiền giả khát khao ngọn lửa đạo lộ đốt cháy phiền não.

106. Như người xỉu vì hơi nóng khát khao được mát, hành giả cũng vậy, khát ái Niết bàn.

107. Như người ngộp trong bóng tối khát khao ánh sáng, thiền giả cũng thế, bị trùm phủ trong bóng tối vô minh, khát khao ánh sáng của đạo trí.

108. Như người trúng độc khát khao liều thuốc giải, cũng vậy, thiền giả này trúng độc phiền não khao khát Niết bàn, vị thuốc bất tử hủy diệt độc tố phiền não.

109. Do đó trên đây nói: "Khi hành giả biết và thấy vậy, tâm vị ấy lùi lại, co lại, dội lại từ ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú và chín hữu tình cư, tâm vị ấy không còn đi đến chúng, như những giọt nước co lại trên ngọn lá sen...

110. Nhưng ở điểm này, vị ấy được gọi là "Người độc hành độc bộ". Về một ngư?i như vậy, có câu:

Khi tỷ kheo độc cư
đào luyện tâm viễn ly
Vị ấy không trở lại
ở trong các hữu này *(Sn.810)*

Cái Gì Làm Nên Sự Khác Biệt Trong Các Giác Chi v.v... Thuộc Thánh Đạo?

111. Trí hành xả chủ yếu là khiến hành giả độc cư. Nó cũng làm nên sự khác nhau trong con số những giác chi, đạo chi và thiền chi của thánh đạo, cách thế tiến triển và loại giải thoát. Vì có ba thuyết, một nói chính thiền làm căn bản cho tuệ xuất khởi làm nên sự khác biệt trong con số những giác chi đạo chi và thiền chi, một nói chính các uẩn đối tượng của tuệ làm nên sự khác nhau, một nói khuynh hướng cá nhân làm nên khác nhau. Nhưng tuệ chuẩn bị và tuệ xuất khởi mới thực là yếu tố làm nên khác nhau trong thuyết của họ.

[Chú thích: Thuyết đầu là trưởng lão Cùlanàga, thứ hai của trưởng lão Mahadatta ở Moghavàpi, thứ ba của trưởng lão Cùla-Abhaya. -- Pm.

856].

112. Ta hãy tuần tự đề cập ba thuyết ấy. Theo thuyết đầu, đạo khởi lên nơi một hành giả càn tuệ, và đạo khởi lên nơi người có một thiền chứng nhưng chưa làm cho thiền ấy thành căn bản của tuệ, và đạo được làm khởi lên nhờ quán các hành không tương quan sau khi dùng sơ thiền làm căn bản cho tuệ, là những đạo lộ thuộc sơ thiền mà thôi. Trong mỗi trường hợp, có 7 giác chi, 8 đạo chi và 5 thiền chi. Vì trong khi tuệ chuẩn bị của họ có thể câu hữu hỉ hoặc xả, thì lúc tuệ đạt đến trạng thái hành xả vào lúc xuất khởi, nó câu hữu hỉ.

113. Khi những đạo được làm cho khởi lên bằng cách dùng nhị, tam và tứ thiền trong hệ thống năm thiền là căn bản cho tuệ, thì thiền trong các đạo lộ ấy tuần tự có 4, 3 và 2 thiền chi. Nhưng trong mỗi trường hợp, đạo chi có 7, và trường hợp thứ tư có sáu giác chi. Sự khác biệt này vừa do chủ yếu bằng thiền căn bản, vừa do chủ yếu bằng tuệ. Vì trong khi tuệ chuẩn bị của những vị ấy có thể câu hữu hỉ hay xả, tuệ đưa đến xuất khởi lại chỉ câu hữu hỉ mà thôi.

114. Tuy nhiên, khi đạo lộ được phát sinh nhờ lấy đệ ngũ thiền làm căn bản, thì khi ấy những thiền chi có hai, xả và nhất tâm, có 6 giác chi và 7 đạo chi. Sự khác biệt này cũng thế, là do cả hai loại chủ yếu. Vì trong trường hợp này, tuệ chuẩn bị hoặc câu hữu hỉ hay xả, nhưng tuệ xuất khởi thì chỉ câu hữu xả mà thôi. Cùng phương pháp ấy áp dụng cho trường hợp đạo được làm khởi lên do lấy thiền vô sắc làm căn bản.

Lại nữa, khi đạo lộ phát sinh sau khi xuất khởi từ thiền căn bản, nhờ quán bất cứ hành nào (không tương quan đến thiền ấy), thì khi ấy chính thiền chứng nổi lên từ cái điểm gần nhất với đạo lộ, làm cho nó giống với chính nó, như màu đất giống màu con cắc kè.

115. Nhưng trong thuyết thứ hai, đạo lộ giống với tất cả thiền chừng nào trợ lực trong việc làm phát sinh đạo lộ, qua sự quán bất cứ pháp gì của đạo lộ ấy, sau khi xuất khởi từ nó. Và ở đây, sự chủ yếu do tuệ cần hiểu tương tự như trước.

116. Trong thuyết thứ ba, đạo lộ giống với bất cứ thiền chứng nào hợp khuynh hướng mỗi người, trợ lực cho việc phát sinh đạo lộ, nhờ quán bất cứ pháp nào của đạo lộ ấy trong lúc dùng nó làm căn bản cho tuệ. Nhưng điều này không hoàn tất chỉ nhờ khuynh hướng mà thôi, nếu thiền ấy chưa được làm thành căn bản cho tuệ, hay nếu thiền ấy chưa được quán sát. Và

ý nghĩa này cần làm sáng tỏ với kinh Giáo giới *Nanda* (*M. ii, 277*). Ở đây cũng thế, chủ chốt do tuệ cần hiểu như đã nói.

Trên đây nói trí hành xả làm nên số lượng các giác chi đạo chi và thiền chi như thế nào.

117. Sự tiến triển: Nhưng nếu từ đầu, tuệ chỉ có thể dẹp phiền não cách khó khăn, có nỗ lực, cần nhắc bảo, thì tuệ ấy gọi là "khó tiến", ngược lại là "dễ tiến". Và khi sự xuất hiện của đạo lộ, mục tiêu của tuệ, xảy đến cách chậm chạp sau khi các phiền não được dập tắt, thì gọi là "thắng trí chậm lụt", ngược lại là "thắng trí linh lợi". Như vậy trí hành xả này, khi đến đích, đem lại cho đạo lộ cái tên của nó theo từng trường hợp, cho nên đạo lộ có 4 tên, tùy theo loại tiến triển (*D. iii, 228*)

118. Với tỷ kheo này, thì sự tiến triển có khác nhau trong bốn đạo, với vị khác thì không thể. Đối với chư Phật, thì bốn đạo dễ tiến, thắng trí linh lợi, và cũng vậy đối với bậc tướng quân chánh pháp, tôn giả *Sàriputta*. Nhưng trong trường hợp ngài Đại Mục kiền liên, thì đạo lộ thứ nhất dễ tiến, thắng tri linh lợi, mà các đạo khác thì khó tiến, thắng trí chậm lụt.

119. Ưu thắng: Và cũng như các loại tiến triển, cũng vậy với các loại ưu thắng *[Chú thích: Bốn ưu thắng là dục, tinh tấn, nhất tâm, trạch pháp]*. Khác nhau ở bốn đạo với một tỷ kheo này, giống nhau với tỷ kheo khác. Vậy, chính hành xả trí làm nên khác nhau trong tiến triển.

Giải thoát: Trên kia đã nói hành xả gây nên khác nhau thế nào trong giải thoát (đ.66 và kế tiếp).

120. Lại nữa, đạo lộ lấy tên của nó vì năm lý do: Một, do bản chất riêng nó, hai do cái nó đối lập, ba do đặc tính của nó, bốn do đối tượng của nó, và năm, do cách thức nó đạt đến.

121. (1) Nếu trí hành xả đem lại xuất khởi nhờ quán các hành vô thường, thì giải thoát xảy đến với vô tướng giải thoát. Nếu nó làm phát sinh sự xuất khởi do quán các hành là khổ, thì Giải thoát xảy đến với Ly dục Giải thoát. Nếu nó làm phát sinh xuất khởi nhờ quán vô ngã, thì Giải thoát xảy ra với Không Giải thoát. Đây là tên của Giải thoát tùy theo bản chất của nó.

122. (2) Khi đạo lộ này được đặt với sự từ bỏ các tưởng thường, bền bĩ, bất diệt, bằng cách phân tích tính cách nguyên vẹn trong các hành bằng quán vô thường, thì nó được gọi là vô tướng. Khi đạo lộ được đạt đến cùng với sự khô ráo mọi dục vọng bằng cách từ bỏ lạc tưởng qua phương tiện quán khổ, thì đạo lộ ấy được gọi là ly dục. Khi các hành được thấy là trống

không nhờ từ bỏ ngã tưởng hay tưởng về một cá nhân, con người, bằng quán vô ngã, thì đạo lộ có tên là Không. Đây là tên của đạo lộ tùy theo cái nó chống lại.

123. (3) Nó trống không vì không có tham, v.v.. Nó không tướng, hoặc vì không có tướng sắc, v.v. hay chỉ là không có tướng tham, v.v. Nó vô dục vì không có dục tham, v.v. Đây là tên gọi tùy theo đặc tính của chính nó.

124. (4) Nó cũng gọi là Không, Vô tướng, Vô dục, vì nó lấy Niết bàn không, vô tướng, vô dục làm đối tượng. Đây là tên của nó tùy đối tượng.

125. Cái cách đạt đến có hai, là cách của tuệ và của đạo lộ. Cách của tuệ áp dụng cho đạo, và cách của đạo lộ áp dụng cho quả.

Lại, quán vô ngã gọi là Không, và đạo lộ đạt được nhờ Không tuệ ấy thì gọi là Không. Quán vô thường gọi là vô tướng, và đạo lộ đạt được nhờ vô tướng tuệ quán đó gọi là Vô tướng.

126. Nhưng trong khi tên này không được phương pháp *Abhidhamma* chấp nhận, nó lại được kinh điển chấp nhận, vì do phương pháp này mà Chuyển tánh lấy tên vô tướng bằng cách lấy Niết bàn vô tướng làm đối tượng của nó, và trong khi chính nó vẫn ở nguyên tại đạt điểm, nó cho đạo lộ cái tên của nó. Do vậy, đạo lộ được gọi là vô tướng, và quả của nó cũng có thể gọi là vô tướng theo cách đạt đến của đạo lộ.

127. Sau hết, quán khổ được gọi là Vô dục, vì nó đạt đến đạo lộ bằng cách làm cho khô ráo dục vọng đối với các hành. Đạo lộ đạt nhờ ly dục tuệ quán gọi là Ly dục đạo. Quả của ly dục đạo cũng là ly dục.

Bằng cách ấy, tuệ quán chuyển cho đạo lộ cái tên của nó, và đạo lại chuyển tên cho quả. Đây là tên gọi tùy theo cách chứng đạt.

Trên đây là nói hành xả làm nên sự sai biệt trong các giải thoát như thế nào.

Trí hành xả đến đây chấm dứt.

Trí Thuận Thứ

128. Khi hành giả tu tập, làm cho sung mãn trí hành xả, tín lực vị ấy trở nên quyết định hơn, tấn lực điêu luyện hơn, định lực an trú hơn, tâm định tĩnh hơn, còn hành xả thì tinh tế hơn.

129. Vị ấy nghĩ, bây giờ đạo lộ sẽ sanh khởi. Trí hành xả sau khi quán các hành vô thường, hay khổ hay vô ngã, bây giờ chìm vào hữu phần. Kế tiếp hữu phần, ý môn hướng tâm khởi lên, lấy các hành làm đối tượng kể như vô thường, khổ hay vô ngã tùy theo cách của hành xả. Rồi tiếp theo, tâm (tác ý, hay hướng tâm) duy tác khởi lên thay hữu phần, tốc hành tâm

đầu tiên khởi lên lấy các hành làm đối tượng theo kiểu ấy, duy trì tính tương tục của tâm thức.

[Chú thích: "Duy trì tương tục tính của tâm thức" bằng sự không gián đoạn, nghĩa là, không sanh khởi tâm không giống với nó. Vì khi hữu phần, tức ý thức giới, được thay bằng duy tác ý giới của ngũ môn hướng tâm (70 trong đồ biểu) thì sự sanh khởi của tâm duy tác làm nên một kẽ hở, một gián đoạn giữa sự sanh khởi của tâm dị thực là hữu phần, và các tâm kế tiếp. Nhưng đây không phải như vậy, với ý môn hướng tâm (71) tức ý thức giới -- Pm. 862. Xem đồ biểu Lộ trình tâm].

Đây gọi là chuẩn bị. Kế đó, một tốc hành tâm thứ hai khởi lên, cũng lấy các hành làm đối tượng như thế. Đây gọi là thuận thứ.

130. Những tên gọi này là tên riêng của chúng, nhưng có thể gọi cả ba tốc hành tâm là tập hành, hay chuẩn bị, hay cận hành, hay thuận thứ, không phân biệt.

Thuận thứ là thuận theo cái gì? Theo cái đi trước và sau. Vì nó thuận theo các chức năng của chân lý, trong 8 thứ quán trí (*insight knowledge*) đi trước cũng như trong 37 bồ đề phần pháp đi sau.

131. Vì sự sanh khởi của nó liên hệ đến các hành qua quán các đặc tính vô thường, v.v. nên có thể nói: "Trí sinh diệt thấy được sự sinh và diệt của những pháp có sinh diệt", và "Hoại trí thấy sự tan rã của những pháp có tan rã", và "Chính cái gì kinh khủng là có vẻ kinh khủng đối với Trí bố úy", và "Trí quá hoạn thấy được nguy hiểm trong những gì nguy hiểm", và "Trí ly dục quả thực trở nên vô dục đối với những gì cần được nhìn với thái độ ly dục", và "Trí dục thoát pháp sinh ước mong giải thoát khởi những gì cần thoát khỏi", và " Cái gì được tư duy bởi Trí tư duy quả thật là những gì cần được tư duy", và "Cái được nhìn với xả bằng Trí hành xả, quả là cái cần được nhìn với xả". Như vậy, nó thuận theo những nhiệm vụ của sự thật về tám loại trí này, cũng như về 37 bồ đề phần pháp (trợ đạo pháp) tiếp theo, vì chúng cần phải đạt bằng cách thể nhập.

132. Như một ông vua công chính ngồi ở pháp đình để nghe những lời phán quyết của quan tòa, vừa để trừ khử thiên vị và giữ thái độ vô tư, ông vua đó phải thuận theo vừa sự phán quyết của họ, vừa theo tục lệ vua chúa truyền bằng câu nói: "Hãy là như vậy". Ở đây cũng thế.

133. Thuận thứ ví như ông vua. Tám loại trí như tám quan tòa. Ba mươi bảy trợ đạo phẩm ví như tục lệ vua chúa cổ truyền. Ở đây cũng như vua thuận theo lời nói: "Hãy như vậy", vừa theo quan tòa, vừa theo lệ cổ, trí

thuận cũng thế, cái trí khởi lên liên hệ với hành nhờ quán vô thường, v.v. thuận theo nhiệm vụ của chân lý trong tám loại trí cũng như trong 37 trợ đạo phẩm tiếp theo. Do vậy nó được gọi là "Trí thuận thứ" với sự thật.

Trí thuận thứ đến đây chấm dứt.

134. Mặc dù trí thuận thứ này là kết thúc của tuệ dẫn đến xuất khởi có hành làm đối tượng, song trí chuyển tánh là trí cuối cùng của tất cả các loại tuệ dẫn đến xuất khởi.

Tham Chiếu Kinh Điển

135. Những tham chiếu kinh điển sau đây cần được biết, để khỏi lẫn lộn về tuệ dẫn đến xuất khởi. Vì tuệ dẫn đến xuất khởi này được gọi là *atammayatà (xả ly)* trong kinh Phân biệt sáu xứ (*Salàyatana-vibhanga sutta*) sau đây: .

"Này các Tỷ kheo, bằng cách tùy thuộc, y cứ vào tánh không bám víu này, hãy từ bỏ, vượt qua cái xả nhất diện, y cứ nhất diện (*equanimity that is unified, based on untiy - P.iii, 220*)".

[Chú thích: Chữ "atammayatà" này không có trong tự điển của Pali Texi Society, dịch là "aloofness". Nó được phân tích thành a + tam + maya + tà: "không được làm thành bởi một pháp nào cả", có nghĩa là không bám víu vào một hình thức hiện hữu nào]

Trong kinh *Alagadda* nó được gọi là "ly dục" (*nibbidà*) như sau: "Nhờ ly dục, tham của vị ấy đoạn tận. Với tham đoạn tận, vị ấy giải thoát" (*M. i,139*). Trong kinh *Susìma* nó được gọi là "Trí biết tương quan các pháp" như sau: "Này *Susìma*, trước hết, có trí về tương quan các pháp, sau đó trí về Niết bàn" (*S. ii, 124*). Trong kinh *Potthapàda* nó được gọi là "Tột đỉnh của tưởng" (*sannagga*) như sau: "Trước tiên, này *Potthapàda*, tột đỉnh của tưởng khởi lên, rồi sau đó là trí" (*D. i, 185*). Trong kinh *Dasuttara* nó được gọi là "yếu tố chính của thanh tịnh" (*parisuddhi-padhaniyanga*) như sau: "Đạo trí kiến thanh tịnh là yếu tố chính của thanh tịnh" (*D. iii, 288*). Trong *Pansembhidàmagga* nó được gọi bằng ba tên như sau: Dục thoát, quán tư duy, và hành xả: cả ba thứ này chỉ có một nghĩa mà tên khác. (*Ps. ii, 64*). Trong *Patihàna* nó được gọi bằng hai tên là: "Thuận thứ chuyển tánh, và thuận theo sự thanh tịnh". Trong kinh *Rathuvinìta* nó vừa được gọi là "đạo tri kiến thanh tịnh" như sau: "Nhưng này hiền giả, thế nào là vì mục đích thanh tịnh tri kiến về đạo, mà đời sống phạm hạnh được sống dưới đức Thế Tôn?" (*M. i, 147*).

136.

Bậc Đại Thánh tuyên thuyết
Tuệ vắng lặng thanh tịnh
Dẫn đến sự xuất khởi
Bằng nhiều tên khó chọn.
Vũng lầy khổ sinh tử
thật rộng và khủng khiếp.
Người trí hãy tinh cần
để đạt tuệ xuất khởi.

Chương thứ hai mươi mốt, gọi là "Mô tả về Đạo tri kiến Thanh tịnh" trong luận về Tuệ tu tập, thuộc Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho những người lành hoan hỉ.

***

Chương XXII - Tri Kiến Thanh Tịnh (Nanadassana-visudhi-niddesa)

***

I. Chuyển Tánh Bốn Đạo Quả

1. Kế tiếp Thuận thứ là Trí chuyển tánh: Địa vị của nó là chú ý đến đạo lộ bởi thế nó không thuộc và Đạo tri kiến thanh tịnh, cũng không thuộc và tri kiến thanh tịnh. Vì là trung gian, nó không thể được chỉ rõ, nhưng nó cũng được kể là tuệ quán vì nó ngang hàng với tuệ.

2. Tri kiến thanh tịnh gồm 4 đạo trí là Dự lưu đạo, Nhất lai đạo, Bất hoàn đạo, và A-la-hán đạo.

Trí Chuyển Tánh Là Trí Thuộc Dự Lưu Đạo

3. Ở đây, không gì cần phải làm thêm bởi một vị muốn đắc đạo trí thứ nhất. Vì những gì vị ấy cần làm đã được làm bằng cách khơi dậy tuệ quán, kết thúc bằng trí thuận thứ.

4. Vừa khi trí thuận thứ sanh theo cách ấy nơi hành giả, khi mây mù che lấp chân lý đã được xua tan bằng năng lực tương ứng với mỗi một trong ba loại thuận thứ trí (Ch. XXI, 129), thì khi ấy, tâm hành giả không còn đi vào, trú hay dừng lại trên bất cứ một lĩnh vực hành nào nữa, mà trái lại, rút lui, lùi lại, dội ngược lại, như nước rút lại trên một ngọn lá sen, và mọi tướng kể như đối tượng, mọi sanh kể như đối tượng, đều là một chướng ngại đối với vị ấy.

5. Khi mọi tướng và sanh đã thành chướng ngại với vị ấy, khi sự tập hành của thuận thứ trí đã chấm dứt, thì trí chuyển tánh sanh khởi nơi vị ấy, lấy làm đối tượng cái vô tướng, vô sanh, vô hành, diệt, Niết bàn, - trí này ra khỏi dòng họ, phạm trù, bình diện, của phàm phu mà đi vào dòng họ, phạm trù, bình diện của bậc thánh. Trí này, vì là tác ý đầu tiên, sự quan tâm đầu tiên, phản ứng đầu tiên đối với Niết bàn kể như đối tượng, nên nó làm một duyên cho đạo lộ theo sáu cách, là vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, tập hành duyên, thân y duyên, vô hữu duyên, và ly khứ duyên. Trí ấy là

đỉnh cao tột của tuệ quán không còn thối chuyển, về trí ấy đã được nói như sau: "Thế nào tuệ xuất khởi và quay đi khỏi ngoại giới gọi là trí chuyển tánh? - Nó vượt khỏi sanh ... khởi, ... tướng... tích lũy,... kiết sanh, ... thú (cõi)... sanh hoạt (loài),... tái sanh,... sanh già bệnh chết,... sầu bi khổ ưu não, nên nó là chuyển tánh. Nó vượt khỏi tướng các hành ngoại giới, nên gọi là chuyển tánh. Nó đi vào vô sanh, nên gọi là chuyển tánh... Nó đi vào vô não, nên gọi là chuyển tánh. Sau khi vượt sanh nó đi vào vô sanh,... nên gọi là chuyển tánh". (*Ps. i,66*)

6. Ví dụ sau đây chứng minh thuận thứ và chuyển tánh sanh khởi như thế nào với những đối tượng khác nhau, mặc dù khởi lên trong một tâm lộ trình duy nhất, với một tác ý duy nhất. Ví như người muốn nhảy qua một dòng suối rộng để đứng bên bờ kia sẽ chạy thật nhanh, và nắm một sợi dây thừng buộc vào cành cây gần bờ này, mà đu người qua bờ kia, và khi đã tới bờ kia, sẽ thả sợi dây và rơi mình xuống, lúc đầu đi loạng choạng rồi sau mới đứng vững. Thiền giả này cũng thế, muốn an trú trong Niết bàn, bờ đối lại với các loại hữu, sanh, thú trứ và hữu tình cư, chạy nhanh nhờ quán sanh diệt, v.v.. và bằng trí thuận thứ tác ý vô thường, khổ vô ngã, nắm lấy sợi dây sắt,(hoặc thọ, tưởng..) buộc vào cành bản ngã mà đu mình. Vị ấy nhảy với tâm thuận thứ đầu tiên không buông thả (các hành), với tâm thứ hai vị ấy hướng đến, thiên về Niết bàn, như thân thể hướng về phía bờ đối diện. Rồi với tâm thứ ba gần kề Niết bàn, ví như người kia đã đu đến bờ đối diện, hành giả buông xả hành đã làm đối tượng khi tâm ấy chấm dứt. Với tâm thuận thứ vị ấy rơi trên Niết bàn vô vị, bờ đối diện, nhưng còn loạng choạng, vì thiếu tập hành trước kia, nên chưa được vững vàng trên một đối tượng duy nhất ấy. Sau đó vị ấy đứng vững nhờ đạo trí.

7. Ở đây, thuận thứ có thể xua tan mù phiền não, che lấp sự thật, nhưng không thể làm cho Niết bàn thành đối tượng của nó. Chuyển tánh thì chỉ có thể làm Niết bàn thành đối tượng của nó, mà lại không thể xua đám mù phiền não che lấp chân lý.

8. Ví dụ một người có mắt ban đêm đi ra ngoài ngước nhìn trăng để tìm các chòm sao. Trăng không thấy được vì bị mây che phủ. Rồi một ngọn gió nổi lên thổi tan đám mây dày, một ngọn khác thổi tan đám mây trung bình, một ngọn khác nữa làm tan cả những sợi mây mong manh hơn. Khi ấy người kia thấy được trăng ở trên bầu trời không mây, và tìm ra liên hệ các vì tinh tú.

9. Trong ví dụ trên, ba loại đen tối dày, trung bình và mỏng che lấp sự thực là như ba loại mây. Ba loại tâm thuận thứ giống như ba ngọn gió. Trí chuyển tánh như người có mắt. Niết bàn như trăng. Sự xua tan bóng tối che lấp chân lý bằng từng loại tâm thuận thứ, và ví như mây được tuần tự thổi tan bởi mỗi luồng gió. Sự thấy được Niết bàn trong sáng của trí chuyển tánh ví như người kia thấy được trăng trên trời khi hết mây che.

10. Cũng như ba ngọn gió chỉ có thể thổi tan mây che trăng, mà không thể thấy mặt trăng, cũng vậy, ba loại trí thuận thứ chỉ có thể dẹp tan bóng tối che lấp chân lý nhưng không thể thấy Niết bàn. Cũng như người kia, chỉ có thể thấy mặt trăng mà không thể thổi tan những đám mây, trí chuyển tánh cũng thế, chỉ có thể thấy Niết bàn mà không thể dẹp tan phiền não. Do đó, được gọi là trí "tác ý đến đạo lộ" (đạo hướng trí)

11. Vì mặc dù nó không tác ý, nhưng nó chiếm địa vị của sự tác ý, và sau khi báo hiệu đạo lộ xuất hiện, nó chấm dứt. Và không ngừng lại sau dấu hiệu (tướng) được cho bởi trí chuyển tánh, đạo lộ tiếp theo nó trong một tương tục không gián đoạn, và khi xuất hiện, nó chọc thủng khối tham, khối sân, khối si chưa từng bị chọc thủng trước đây.

12. Ví dụ một người bắn cung có một cái bia dựng cách một khoảng dài tám *usabhas* (khoảng 100 thước), che kín mặt với một tấm vải và trang bị một mủi tên, anh ta đứng trên một giá đứng có gắn bánh xe quay. Một người khác quay bánh xe, và khi mục tiêu (bia) đối diện với xạ thủ, người này ra dấu cho anh ta bằng một cây gậy. Không dừng lại sau dấu hiệu đó, xạ thủ bắn mủi tên ra và trúng được đích.

13. Ở đây, trí chuyển tánh ví như dấu hiệu bằng gậy. Đạo trí giống như người bắn tên. Đạo trí lấy Niết bàn làm đối tượng nhưng không ngừng lại sau tướng được chuyển tán đem lại, và nó đâm thủng khối tham, sân, si chưa từng thủng trước đây, là ví như người xạ thủ bắn trúng đích không dừng lại sau dấu hiệu (tướng).

14. Và không những nó chỉ gây nên sự chọc thủng khối tham, v.v. mà nó còn làm khô cạn cái biển khổ của vòng vô thủy sanh tử luân hồi. Nó đóng hết các cửa đi đến đọa xứ. Nó đem lại thực chứng về bảy thánh tài. Nó đoạn trừ tám tà đạo. Nó đoạn giảm mọi thù nghịch và bố úy. (*S. ii, 68*) Nó đem đến địa vị người con đích tử của đấng giác ngộ. (*S. ii, 221*) Và nó đưa đến sự chứng đắc hàng trăm phúc lạc khác nữa. Bởi thế, chính cái trí tương ứng với Dự lưu đạo này được gọi là Trí thuộc dự lưu đạo.

Loại trí đầu tiên đã bàn xong.

Quả Thứ Nhất: Bậc Hiền Thứ Hai

15. Kế tiếp ngay sau trí ấy, lại khởi lên hai hoặc ba quả tâm, tức hậu quả của nó. Chính vì sự kiện những thiện tâm siêu thế có hậu quả tức thì này, mà kinh nói: "Định với hậu quả tức thì" (*Sn. 226*) và "Chậm chạp, vị ấy đạt đến cái có quả báo tức thì, để đoạn tận lậu hoặc" (*A. ii, 49*) v.v..

16. Nhưng có vài vị cho rằng có một, hai, ba, bốn hoặc năm quả tâm. Điều này không thể chấp nhận. Vì trí chuyển tánh khởi lên ở cuối lặp lại của thuận thứ, nên ít nhất phải có hai tâm thuận thứ, vì chỉ có một thì không làm tập hành duyên được. Và một lộ trình tốc hành duy nhất có tối đa là bảy tốc hành tâm. Do vậy, lộ trình nào có hai thuận thứ và chuyển tánh làm tâm thứ ba và đạo tâm thứ tư, thì có ba quả tâm. Lộ trình tâm nào có ba thuận thứ, chuyển tánh là thứ tư, và đạo tâm thứ năm, thì có hai quả tâm. Bởi thế mà ở trên đã nói: Có 2 hoặc 3 quả tâm khởi lên.

17. Rồi một vài vị lại bảo, lộ trình có bốn thuận thứ, chuyển tánh là thứ năm, đạo tâm thứ sáu thì có một quả tâm. Nhưng điều ấy bị bác bỏ vì tốc hành tâm thứ tư hay năm mới đạt đạo, không phải những tâm sau đó, bởi vì những tâm ấy gần với hữu phần (xem Ch. IV, 75). Vậy không thể chấp nhận điều ấy.

18. Và ở điểm này, bậc dự lưu ấy được gọi là bậc thánh thứ hai. Dù có lơ là cách mấy, vị này nhất định cũng chấm dứt khổ khi du hành cái vòng sinh tử ở trong cõi trời và cõi người đến lần thứ bảy.

19. Ở cuối quả tâm, tâm vị ấy đi vào hữu phần. Sau đó khởi lên ý môn hướng tâm, gián đoạn dòng Hữu phần để quán sát lại đạo lộ. Khi tâm này đã chấm dứt, bảy tốc hành tâm để quán sát đạo lộ khởi lên. Sau khi nhập vào Hữu phần trở lại, ý môn hướng tâm, v.v. lại khởi lên để quán sát quả, v..v.. Với sự khởi lên những tâm này, hành giả quán sát lại đạo lộ, quán sát quả, quán sát những cấu uế đã được từ bỏ, quán sát những cấu uế còn lại, và quán sát Niết bàn.

20. Hành giả quán sát lại đạo lộ như sau: "Vậy, đây là đạo lộ ta đã gặp". Kế tiếp, vị ấy quán sát quả như sau: "Đây là sự an lạc ta đã được". Rồi vị ấy quán sát những cấu uế đã được từ bỏ, "Đây là những cấu uế đã được từ bỏ nơi ta". Rồi vị ấy quán sát những cấu uế còn lại cần phải được loại trừ ở ba đạo lộ cao hơn: "Đây là các cấu uế còn lại trong ta". Và cuối cùng, vị ấy quán sát Niết bàn bất tử như sau: "Đây là Pháp đã được ta thâm nhập làm mục tiêu". Như vậy, bậc thánh đệ tử là bậc dự lưu, có năm thứ quán sát.

21. Và cũng như trong trường hợp bậc dự lưu, trường hợp các bậc Nhất lai, Bất hoàn cũng vậy. Nhưng bậc A-la-hán thì không có việc quán sát những cấu uế còn dư tàn. Vậy tất cả loại quán sát tổng cộng có mười chín, đây là con số tối đa. Các bậc hữu học có thể có việc quán sát những cấu uế đã từ bỏ và những cấu uế còn lại, mà cũng có thể không có việc ấy. Quả thế, chính vì thiếu sự quán sát như vậy, mà *Mahànàma* đã hỏi Đức Thế Tôn: "Pháp nào chưa được từ bỏ trong con, khiến cho vì vậy mà thỉnh thoảng tham xâm chiếm tâm và an trú?" (*M. i,91*)

Đạo Trí Thứ Hai - Bậc Thánh Thứ Ba

22. Tuy nhiên, sau khi quán sát như vậy, hoặc trong cùng một thời tĩnh tọa hoặc vào một dịp khác, vị đệ tử là bậc Dự lưu khởi công đạt đến đạo lộ thứ hai nhờ làm cho muội lược (giảm bớt) dục tham và sân nhuế. Vị ấy dẫn phát (*samodhàneti*) các căn, lực và giác chi và nghiền ngẫm chính các hành thuộc sắc, thọ, tưởng, hành, thức với trí biết chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và vị ấy bước lên lộ trình tuệ quán tuần tự.

23. Khi đã làm như vậy, và khi vào cuối giai đoạn "hành xả", trí thuận thứ và chuyển tánh đã phát sinh trong một tác ý duy nhất theo cách đã nói, khi ấy đạo lộ Nhất lai khởi lên kế tiếp chuyển tánh. Cái trí tương ưng với đạo lộ ấy gọi là Nhất lai đạo trí.

Quả Thứ Hai - Bậc Thánh Thứ Tư

24. Các quả tâm theo liền trí này theo cách đã nói. Và ở điểm này, bậc Nhất lai này được gọi là Bậc thánh thứ tư. Vị ấy đương nhiên chấm dứt khổ sau khi trở lại thế gian này một lần nữa.

Đạo Trí Thứ Ba - Bậc Thánh Thứ Năm

25. Bây giờ, sau khi quán sát như vậy, hoặc trong cùng một thời tĩnh tọa, hoặc vào một dịp khác, bậc Thánh đệ tử này, một vị Nhất lai, khởi công đạt đến bình diện thứ ba bằng cách từ bỏ không dư tàn, cả tham lẫn sân. Vị ấy dẫn phát các căn lực, và các giác chi, và vị ấy tu tập trên chính lĩnh vực các hành là sắc, thọ, tưởng, hành, thức với trí biết chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và bước lên lộ trình tuần tự của tuệ.

26. Khi đã làm như vậy, và khi, vào cuối giai đoạn hành xả, trí thuận thứ và chuyển tánh đã khởi lên, trong một tác ý duy nhất, theo cách đã nói, khi ấy Đạo lộ bất hoàn phát sinh kế tiếp chuyển tánh. Cái trí tương ứng với đạo ấy gọi là Bất hoàn đạo trí.

Quả Thứ Ba - Bậc Thánh Thứ Sáu

27. Các quả tâm theo liền sau trí này theo cách đã nói. Ở điểm này, bậc Bất hoàn này được gọi là bậc thánh thứ sáu. Sau khi mạng chung, vị ấy hóa sanh ở nơi khác và tại đấy nhập Niết bàn, không bao giờ còn trở lui cuộc đời này nữa, qua kiết sanh.

Kế tiếp là quán sát như cách đã nói.

Đạo Trí Thứ Tư: Bậc Thánh Thứ Bảy

28. Bấy giờ, sau khi quán sát như trên hoặc trong cùng một thời tọa thiền, hoặc vào một dịp khác, bậc Thánh đệ tử này, một vị Bất hoàn, khởi sự tu tập để đạt đến bình diện thứ tư bằng cách từ bỏ không dư tàn sắc giới tham và vô sắc giới tham, mạn, trạo cử và vô minh. Vị ấy dẫn phát các căn, lực và giác chi, và tu tập nhiều lần các hành ấy với trí biết chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và vị ấy bước lên lộ trình tuần tự của quán tuệ.

29. Khi đã làm như vậy, và khi vào giai đoạn cuối của hành xả, thuận thứ và chuyển tánh đã khởi lên trong một tác ý duy nhất, khi ấy A-la-hán đạo khởi sanh kế tiếp chuyển tánh. Trí tương ứng với đạo lộ này là A-la-hán đạo trí.

Quả Thứ Tư: Bậc Thánh Thứ Tám

30. Các quả tâm theo liền sau trí này theo cách nói trên. Ở điểm này, vị A-la-hán này được gọi là Bậc thánh thứ tám. Vị ấy là một trong những bậc thánh vĩ đại đã tận diệt lậu hoặc, thân của vị ấy là thân sau rốt, vị ấy đã đặt gánh nặng xuống, việc làm đã xong, đã phá hữu kiết sử, vị ấy chân chánh giải thoát với thứ trí sau rốt và xứng đáng sự cúng dường tối thượng của thế gian và chư thiên.

31. Bởi vậy, khi trên đây nói rằng: "Tuy nhiên, tri kiến thanh tịnh đích thực được gồm trong bốn đạo tri tức là Dự lưu đạo, Nhất lai đạo, Bất hoàn đạo và A-la-hán đạo" (đoạn 2) câu ấy ám chỉ bốn thứ trí cần phải đạt đến trong thứ tự này.

II. Các Pháp Tương Ưng Với Đạo Lộ v.v...

32. Bây giờ, để thẩm định giá trị của Tri kiến thanh tịnh này với bốn loại trí của nó, có những vấn đề:

(1) Sự hoàn tất (viên mãn) các bồ đề phần pháp
(2) Sự xuất khởi (ngoi lên)
(3) Sự sóng đôi các lực
(4) Các hành cần từ bỏ
(5) Hành vi từ bỏ chúng

(6) Các nhiệm vụ liễu tri, v.v... khi bốn chân lý đã được thâm nhập,
(7) Mỗi thứ cần được nhận chân tùy theo tự tánh của nó.

33.

(1) Ở đây, ***sự viên mãn các bồ đề phần pháp*** là 37 pháp sau đây: Bốn niệm xứ (Trung 10), Bốn chánh cần (*M. ii, 11*), 4 thần túc (*M. i,103*), 5 căn (*M. ii,12*), năm *lực (M. ii,12*), Bảy giác chi (*M. ii, 11*), và Thánh đạo tám ngành (*D. ii, 311*). Những pháp này được gọi là "dự phần vào giác ngộ" vì chúng đóng vai trò của Thánh đạo tám ngành, được gọi là "Giác ngộ" trong nghĩa soi sáng, và những pháp ấy trợ giúp cho chánh đạo nên gọi là "dự phần"

34. "Bốn niệm xứ" (hay bốn niện trú): "trú" (*patthàna*) là an trú, bằng cách đáp xuống trên những đối tượng này khác. Sự an trú ấy chính là niệm, nên gọi là niệm trú hay niệm xứ. Nó gồm bốn loại, vì nó xảy ra liên hệ đến thân thể, cảm thọ, tâm và pháp, xem chúng là bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã, và nó cũng thuộc bốn loại vì nó hoàn tất nhiệm vụ từ bỏ tưởng vềthường, lạc, ngã, tịnh.

35. Nhờ nó mà con người nỗ lực một cách chánh đáng, nên gọi là chánh cần. Hoặc nó tốt vì bỏ được những xấu xa của phiền não, nó là nỗ lực (cần) đem lại sự cải thiện, với ý nghĩa phát sinh an lạc. Đó là tên chỉ nghị lực. Nó hoàn tất bốn nhiệm vụ trừ khử những bất thiện pháp đã sanh, ngăn ngừa sự sanh khởi những bất thiện chưa sanh, nó làm sanh khởi những thiện pháp chưa sanh, và duy trì những thiện pháp đã sanh, nó gồm có bốn, nên gọi là bốn chánh cần.

36. Lực (*Iddhi*) là nói theo nghĩa thành công (*tjjhana*) như đã nói ở Chương XII, đoạn 44. Đó là con đường, (*pàda*) đi đến năng lực thành công, nó là tiền đạo cho sự thành công, cái nhân đi trư?c thành công, nên gọi là con đường đưa đến năng lực thành công, căn bản của thành công. Nó gồm bốn là dục, v.v. Do đó, mà "bốn như ý túc" hay "bốn thần túc" được nói, như đoạn: "Bốn như ý túc: dục như ý túc, tinh tấn như ý túc, nhất tâm như ý túc, trạch pháp như ý túc" (*Vbh. 223*) là những pháp thuộc siêu thế mà thôi. Nhưng khi nói: "Nếu một tỷ kheo có được định, có được nhất tâm nhờ dục tăng thạnh, thì đó là định nhờ dục" (*Vbh. 216*) v.v. thì đó cũng là những pháp thuộc thế gian có được nhờ dục tăng thạnh v..v..

37. "Căn" là nói theo nghĩa tăng thạnh, thắng lướt, bởi vì những pháp này, với tư cách là những căn thì thắng lướt được các pháp bất tín, giải đải, thất niệm, tán loạn và bất chánh tri (hoang mang).

"Lực" là nói theo nghĩa không "nao núng", bởi vì những pháp này, với tư cách là năng lực, sẽ không còn biết áp đảo bởi các pháp bất tín, v..v.. Căn và lực mỗi thứ gồm năm là tín, tấn, niệm, định và tuệ.

38. Niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ khinh an, định và xả với tư cách là những yếu tố (chi phần) nơi một vị đang tiến đến giác ngộ, gọi là "Bảy giác chi". Và Chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tiến chánh niệm và chánh định, là tám "Đạo chi" trong ý nghĩa một lối thoát, ngõ ra. Do vậy mà bảy giác chi và "Tám đạo chi" được nói đến.

39. Vậy, có tất cả ba mươi bảy pháp dự phần vào Giác ngộ. Trong giai đoạn đầu, khi tuệ thuộc thế gian đang sanh khởi, những pháp này được tìm thấy trong nhiều tâm như sau: Thân niệm xứ được tìm thấy nơi một người quán tâm theo mười sáu cách. Pháp niệm xứ được tìm thấy nơi một người quán pháp theo năm cách. Và khi ấy một pháp bất thiện nơi một người khác, chưa khởi lên nơi chính mình, vị ấy nỗ lực để đừng cho nó sanh, như sau: "Ta sẽ không làm như vị ấy, pháp bất thiện này đã sanh khởi nơi vị ấy sẽ không sanh nơi ta". Khi ấy, hành giả có được chánh cần thứ nhất. Khi thấy một pháp bất thiện trong hành động của chính mình, vị ấy nỗ lực từ bỏ nó, như vậy là chánh cần thứ hai. Khi nỗ lực phát sanh thiền và quán (tuệ) lâu nay chưa sanh là vị ấy có chánh cần thứ ba, và khi vị ấy làm sanh khởi nhiều lần những thiện pháp đã sanh để cho nó khỏi thối giảm, thì vị ấy có chánh cần thứ tư. Vào lúc phát sanh một thiện pháp nhờ dục kể như động lực hướng dẫn, thì đó là dục như ý túc, tương tự với ba pháp như ý túc còn lại. Vào lúc không nói là ngữ, là có chánh ngữ, không có tà mạng là chánh mạng vân vân..

Vào lúc sanh khởi bất cứ trí nào trong bốn đạo trí thì tất cả những pháp này được tìm thấy trong một tâm duy nhất.

Vào sát-na chứng quả, có 33 pháp, trừ 4 chánh cần.

40. Khi những pháp này được tìm thấy trong một tâm duy nhất theo cách ấy, thì chỉ có một loại niệm xứ với đối tượng là Niết bàn, mới được gọi là "bốn niệm xứ" vì nó hoàn tất nhiệm vụ từ bỏ bốn tướng là thường lạc, ngã, tịnh trong thân, thọ, tâm và pháp. Cũng vậy, chỉ một loại tinh tấn được gọi là "tứ chánh cần" vì nó hoàn tất 4 việc là ngăn ngừa sự sanh khởi các bất thiện pháp chưa sanh, v.v.. Với những pháp còn lại thì không có tăng hay giảm.

41. Lại nữa, về những pháp này được nói như sau:

Chín theo một cách, một theo hai cách
R`ồi theo bốn cách và theo năm cách
Theo tám cách và lại theo chín cách nữa
Như vậy là có sáu đường phân chia.

42. (i) Chín theo một cách: chín pháp là dục, định, hỷ, khinh an, xả, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, chúng được tìm thấy theo một cách là "th`ần túc" (hay đường đến thành công) vì chúng không thuộc vào một nhóm nào khác.

(ii) Một theo hai cách: tín được tìm thấy theo hai cách, kể như căn và lực.

(iii) R`ồi theo bốn cách và (iv) theo năm cách: có nghĩa rằng, một pháp khác được tìm thấy theo bốn cách và một pháp nữa tìm thấy theo năm cách. Ở đây, định là "một theo bốn cách" vì nó là căn, lực, giác chi, và đạo chi. Tuệ là "một theo năm cách" vì nó là bốn thứ này thêm như ý túc, (v) Theo tám cách và theo chín cách: Niệm là một pháp "theo tám cách vì nó là bốn niệm xứ, một căn, một lực, một giác chi, một đạo chi, tinh tấn là một pháp "theo chín cách" là bốn chánh c`ần, một như ý túc, một căn một lực, một giác chi và một đạo chi. Như vậy:

43.

Các pháp b`ồđ`ềph`ần
Có mười bốn nếu không chia
Chúng g`ồm ba mươi bảy
Nếu phân theo nhi`ều nhóm.
Mỗi pháp làm một việc
theo phận sự đặc biệt của nó,
nhưng tất cả đ`ều xuất hiện
Khi bất thành đạo viên thành
Đấy là sự "viên mãn các pháp b`ồđ`ềph`ần".

44.

(2). ***Xuất khởi***: tuệ thế gian không dẫn phát sự "ngoi lên" khởi sanh sự các cấu uế nội tâm, vì nó không đoán được sanh, nghĩa là hành vi sanh khởi, nó cũng không làm "ngoi lên" khỏi tướng các hành bên ngoài, vì nó có tướng làm đối tượng.

[Chú thích: "ngoi lên" khởi tướng là từ bỏ tướng các hành và làm Niết bàn trở thành đối tượng. "Ngoi lên" khởi sanh là không sanh quả báo trong tương lai bằng cách gây nên sự chấm dứt cái "nhân" -- Pm. 874]

Trí chuyển tánh không dẫn phát sự ngoi lên khởi sanh (bên trong) vì nó không đoạn sanh, nhưng nó có làm ngoi lên khỏi tướng bên ngoài vì nó có Niết bàn làm đối tượng, vậy có sự ngoi lên từ một pháp. Do đó mà nói: "Tuệ ngoi lên và quay đi khỏi ngoại giới là trí chuyển tánh" (*Ps. i, 66*). Cũng thế toàn thể đoạn văn "Sau khi quay đi khỏi sanh, nó đi vào vô sanh, nên gọi là chuyển tánh... (xem Ch. XXI 37)... Sau khi quay đi khỏi tướng các hành ngoại giới, nó đi vào tịch diệt Niết bàn, nên gọi là chuyển tánh". (*Ps. i,67*).

Bốn loại (đạo) trí này "ngoi lên" khỏi tướng vì chúng có vô tướng làm đối tượng, và "ngoi lên" khởi sanh, vì chúng đoạn tận sanh. Vậy chúng "ngoi lên" khỏi cả hai. Cho nên nói:

45. Thế nào tuệ "ngoi lên" và "quay đi" khỏi cả hai gọi là đạo trí?

"Vào sát-na Dự lưu đạo, Chánh kiến theo nghĩa thấy (a) "ngoi lên" khởi tà kiến, "ngoi lên" khởi cấu uế và các uẩn do tà kiến sanh, (b) bên ngoài nó "ngoi lên" khỏi tất cả tướng, do đó nói: Tuệ "ngoi lên" và "quay đi" khỏi cả hai là đạo trí. Chánh tư duy theo nghĩa "hướng tâm về", "ngoi lên" khỏi tà kiến... Chánh ngữ theo nghĩa "bao dung", "ngoi lên" khỏi tà ngữ... chánh nghiệp theo nghĩa sanh khởi, "ngoi lên" khởi tà nghiệp... Chánh mạng theo nghĩa làm sạch, "ngoi lên" khỏi tà mạng... Chánh tinh tấn theo nghĩa nỗ lực, "ngoi lên" khỏi tà tinh tấn... Chánh niệm theo nghĩa an trú, "ngoi lên" khỏi tà niệm... Chánh định theo nghĩa không tán loạn, "ngoi lên" khỏi tà định, khỏi các cấu uế và khởi các uẩn sanh do hậu quả của tà định, và bên ngoài thì nó "ngoi lên" khỏi các tướng, do đó nói: Tuệ ngoi lên và quay đi khỏi cả hai, là đạo trí. Vào sát-na thuộc Nhất lai đạo, chánh kiến theo nghĩa thấy... Chánh định theo nghĩa không tán loạn (a) "ngoi lên" khỏi kiết sử thô là tham sân và tham sân tùy miên, khởi cấu uế, và các uẩn hậu quả cấu uế, và (b) bên ngoài nó ngoi lên khỏi tất cả các tướng, do đó nói, Tuệ "ngoi lên" và quay đi khỏi cả hai là đạo trí.

"Vào sát-na Bất hoàn đạo, chánh kiến theo nghĩa thấy... Chánh định theo nghĩa không tán loạn (a) "ngoi lên" khỏi tàn dư của tham sân và tham sân tùy miên, ngoi lên khỏi cấu uế và uẩn sanh từ đó, (b) bên ngoài, nó ngoi lên khỏi tất cả tướng, nên nói Tuệ ngoi lên và quay đi khỏi cả hai, là đạo trí.

"Vào sát-na A-la-hán đạo, Chánh kiến theo ý nghĩa thấy... Chánh định theo nghĩa không tán loạn, "ngoi lên" (a) khỏi sắc ái, vô sắc ái, mạn, trạo cử, vô minh, mạn tùy miên, hữu tham tùy miên, vô minh tùy miên, ngoi lên

khỏi các cấu uế và các uẩn sanh từ đó, (b) bên ngoài, nó ngoi lên khỏi tất cả tướng, do đó nói: "Tuệ ngoi lên và quay đi khỏi cả hai, gọi là đạo trí" (*Ps. i,69*).

46.

(3) ***Sự sóng đôi các năng lực***: Vào thời gian tu tập 8 thiền chứng thuộc thế gian, tịnh chỉ lục tăng thịnh, trong khi ở thời gian tu tập quán vô thường, v..v.. tuệ lực tăng thịnh. Nhưng vào sát-na thánh đạo, định tuệ song hành, không cái nào thắng lướt cái nào. Vậy, có sự sóng đôi của các lực trong trường hợp mỗi trí trong bốn trí này như được nói: "Khi vị ấy ngoi lên khỏi những cấu uế tương ứng với trạo cử và khỏi các uẩn, thì sự nhất tâm bất loạn, định của vị ấy có diệt là sở hành *(gocara)* của nó. Khi vị ấy ngoi lên khỏi các cấu uế tương ưng với vô minh và khỏi các uẩn, thì tuệ vị ấy theo nghĩa quán, có diệt làm sở hành của nó. Bởi thế chỉ và quán có một bản chất duy nhất ở giai đoạn xuất khởi, chúng song hành không cái nào thắng lướt cái nào. Do vậy, mà nói vị ấy tu tập chỉ và quán song hành theo nghĩa xuất khởi". (*Ps. ii, 98*).

47.

(4). ***Các loại pháp cần được trừ đoạn***: Mỗi một trí trong bốn trí tự nó và cùng nhau, đem lại sự từ bỏ các pháp gọi là kiết sử phiền não. 8 tà, các thế gian pháp, các loại tham, điên đảo, trói buộc, tà hạnh, lậu hoặc, bộc lưu, hệ phược, triền cái, tà giải, chấp thu,û tùy miên, cấu uế, các bất thiện hành và tác ý bất thiện.

48. *Kiết sử* là mười pháp thời sắc tham, gọi là kiết sử vì chúng trói buộc các uẩn trong đời này với các uẩn đời kế tiếp, hoặc trói buộc nghiệp với quả hoặc trói buộc hữu tình vào đau khổ. Vì bao lâu cái này còn hiện hữu thì cái kia không chấm dứt. Trong những kiết sử này, thì sắc tham, vô sắc tham, mạn, trạo cử và vô minh được gọi là năm thượng phần kiết sử, vì chúng trói buộc hữu tình vào uẩn, v.v. sanh trong các cõi cao, còn thân kiến, nghị, giới cấm thủ, dục tham, và sân, gọi là hạ phần kiết sử vì chúng trói buộc hữu tình vào các uẩn, v.v.. sanh trong các cõi thấp.

49. *Phiền não* là mười pháp tham, sân, si mạn, tà kiến, nghị, hôn trầm, trạc cử, vô tàm, vô quý. Chúng được gọi như vậy vì tự chúng đã ô nhiễm mà còn làm nhiễm ô các pháp tương ưng với chúng.

50. *Tám tà* là tà kiến, tà tư duy, tà ngũ, tà nghiện, tà mạng, tà tinh tiến, tà niệm và tà định, thêm tà trí và tà giải thoát là mười.

[Chú thích: "Tà trí" là trí phát sinh không chơn chánh, không phù hợp với sự thật, bị lạc lâm do tà giải, v.v.. và chỉ là vọng tưởng. "Tà giải thoát" như cho rằng giải thoát là đi cho đến chỗ tận cùng của thế giới, v.v.. Xem Ch. XVI, đ. 35]

51. *Các thế gian pháp* là tám thú được thua vinh nhục lạc khổ khen chê. Chúng được gọi là pháp thế gian vì chúng cứ theo nhau tiếp diễn khi thế giới còn tồn tại. Sự vừa ý khi vinh, khi được v.v. và sự phẫn uất khi nhục, thua v.v.. cũng được bao gồm trong thế gian pháp.

52. *Các loại tham* có 5, là tham đối với chỗ ở, quyến thuộc, lợi lộc, pháp, và tiếng khen. Có nghĩa là không chịu nỗi sanh sẻ những thứ này với người khác.

53. *Các thứ điên đảo*. Gồm ba là tưởng điên đảo, tâm điên đảo và kiến điên đảo. Vô thường cho là thường, khổ cho là lạc, vô ngã cho là ngã, bất định cho là định.

54. *Các trói buộc*: có 4, khởi từ tham. Sở dĩ gọi trói buộc vì chúng cái thân tâm lý vào cái thân vật lý, còn gọi là thân hệ phược. Tham, sân giới cấm chủ và tà giải, nghĩa là cho rằng "chỉ đây mới là sự thật" (*Vbh. 374*).

55. *Tà hạnh*, là sự làm cái không nên làm, và không làm cần nên làm, do tham san si và sợ. Chúng được gọi là đường xấu vì đó là những con đường mà bậc thánh không đi.

56. *Lậu hoặc (àsava):* về phương diện tâm pháp, nó lọt khởi chuyển tánh, về phương diện các hữu, nó lọt khỏi hình thức hữu cao nhất, tức bốn vô sắc, vì tính chất hữu vi của nó. Đây là từ để chỉ dục tham, hữu tham, tà kiến và vô minh, vì những cấu uế này tiết lậu từ các căn mởn không được phòng hộ, như nước rỉ từ bình chảy, hoặc vì chúng phải sinh những khổ sanh tử.

Bộc lưu là nghĩa càn quét, lùa vào biển hữu, và nghĩa là khó vượt qua.

Hệ phược vì chúng không cho phép gỡ ra khỏi một đối tượng, và không gỡ khỏi khổ. Cả hai, Bộc lưu và Hệ phược, đều chỉ lậu hoặc đã nói trên.

57. *Triền cái* có 5, tham sân hôn trầm trạo cử và nghi, nghĩa là chúng chướng ngại và che giấu thực tại khỏi tâm thức.

58. *Tà giải* chỉ tà kiến, vì nó sanh khởi dưới hình thức không thấy được tự tính của một pháp, lại thấy cách khác, thấy một tự tánh không thực.

59. *Chấp thủ* là dục thủ, v.v. đã nói đầy đủ trong phần Mô tả duyên khởi Ch. XVII, đoạn 240 trở đi.

60. *Các tùy miên* gồm 7, có tính chất thâm căn cố đế được kể là dục tham, sân, mạn, tà kiến, nghi, hữu tham và vô minh. Do chúng ăn sâu nên gọi là tùy miên, chúng là cái nhân cho dục tham, v.v. sanh lại mãi.

61. *Các cấu uế* là tham sân si, tự thân chúng đã ô nhiễm như dầu, lọ, bùn, mà chúng còn vấy bẩn các vật khác, nên gọi là cấu uế.

62. *Các bất thiện nghiệp* gồm 10 là: sát sinh, lấy của không cho, tà hạnh trong dục, vọng ngữ, ác ngữ, thô ngữ, phù phiếm ngữ, tham, sân và tà kiến. Chúng được gọi như vậy vì vừa là nghiệp bất thiện mà vừa là lộ trình dẫn đến ác thú.

63. *Các tác ý bất thiện* có 12, gồm 8 tâm gốc ở tham, hai ở sân và 2 ở si. (Ch. XIV, đ. 89).

64. Bốn trí này riêng biệt và chung nhau, trừ khử các pháp trên, khởi từ kiết sử. Bằng cách nào?

Về *kiết sử*, 5 thứ được đoạn bằng trí thứ nhất: thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục tham và sâm, thứ tham sân khá mạnh đủ để dẫn đến đọa xứ. Các dục tham thô và sân thô còn lại được đoạn bằng trí thứ hai. Dục sân vi tế được đoạn bằng trí thứ ba. Năm kiết sử kể từ sắc giới tham, v.v. (thượng phần) chỉ thực sự đoạn trừ với trí thứ 4.

Từ đây trở đi bất cứ pháp nào được nói là đoạn trừ bởi một trong ba trí bực trên thì cần hiểu là chỉ có dư tàn của pháp ấy mà thôi, vì phần thô đã được đoạn bởi trí đi trước nó để không dẫn đến đọa xứ.

65. Về các *phiền não*, thì tà kiến, nghi được đoạn bằng trí đầu tiên, sân đoạn bằng trí thứ ba. Tham, si, mạn, hôn trầm, trạo cử, vô tàm, vô quí đoạn bằng trí thứ tư.

66. *Tám tà*: tà kiến, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, được đoạn bằng trí thứ nhất. Tà tư duy, ác ngữ, thô ngữ đoạn bằng trí thứ ba. Và ở đây ngữ là tư tâm sở (khuynh hướng muốn nói, chưa thốt ra). Phù phiếm ngữ, tà tinh tiến, tà niệm, tà định, tà giải thoát và tà trí đoạn bằng trí thứ tư.

67. *Các pháp thế gian* thì sân đoạn bằng trí thứ ba, khả ý đoạn bằng trí thứ tư. Có người cho rằng sự thích danh dự tiếng khen chỉ được đoạn bởi trí thứ 4.

Các loại tham được đoạn bằng trí đầu tiên.

68. Các *điên đảo*, thì tưởng điên đảo, kiến điên đảo, tâm điên đảo, cho vô thường là thường, vô ngã là ngã, và kiến điên đảo lấy khổ làm vui, bất

tịnh làm tịnh, được đoạn với trí thứ nhất. Tưởng điên đảo, tâm điên đảo lấy bất tịnh làm tịnh, đoạn với trí thứ ba. Tưởng điên đảo, tâm điên đảo lấy khổ làm vui đoạn bằng trí thứ tư.

69. Các *thân hệ phược*, thì giới cấm thủ và kiến thủ "đây mới là chân lý" được đoạn bằng trí thứ nhất. Sân đoạn với trí thứ ba. Cái còn lại đoạn trừ bằng trí thứ tư.

Các *tà hạnh* được đoạn bằng trí thứ nhất.

70. Các *lậu hoặc*: kiến lậu đoạn bằng trí thứ nhất, dục lậu bằng trí thứ ba, hai lậu kia bằng trí thứ tư.

Bộc lưu và hệ phược cũng vậy.

71. Các *triền cái* thì nghi đoạn bằng trí thứ nhất, tham sân trạo cử bằng trí thứ ba, hôn trầm thụy miên và trạo cử vi tế được đoạn bằng trí thứ tư.

Tà giải được đoạn bằng trí thứ nhất.

72. Về *chấp thủ*, theo kinh điển, tất cả thế gian pháp đều là dục kể như đối tượng dục, bởi vậy sắc giới tham và vô sắc giới tham đều thuộc dục thủ, do đó dục thủ được trừ với trí thứ tư. Các thủ còn lại đoạn với trí thứ nhất.

73. Các *tùy miên*: tà kiến, nghi, đoạn với trí thứ nhất; dục, sân tùy miên bằng trí thứ ba. Mạn tùy miên, hữu tham và vô minh tùy miên đoạn bằng trí thứ tư.

74. Các *cấu uế*, thì sân được đoạn với trí thứ ba, các thứ khác nhờ trí thứ tư.

75. Các *bất thiện nghiệp*, thì sát sinh, lấy của không cho, tà hạnh trong dâm dục, nói dối, tà kiến, được đoạn bằng trí thứ nhất, ác ngữ, thô ngữ, sân, trừ bằng trí thứ ba, phù phiếm ngữ và tham được trừ bằng trí thứ tư.

76. Những *tác ý bất thiện*, thì bốn tương ưng tà kiến, 1. tương ưng nghi, vị chi năm, đoạn bằng trí thứ nhất, hai tâm tương ưng với sân đoạn bằng trí thứ ba. Còn lại được trừ bằng trí thứ bốn.

77. Và pháp nào đoạn trừ với trí nào thì đoạn tận với trí ấy, do đó trên đây nói: "Vậy 4 thứ trí này, riêng biệt và cùng nhau, đoạn tận các pháp khởi từ kiết sử".

78.

(5). ***Hành vi từ bỏ***: Nhưng những trí này từ bỏ các pháp ấy như thế nào? Khi chúng là quá khứ hay hiện tại hay vi lai? Lập trường ở đây là thế nào? Vì nếu các trí ấy đoạn tận các pháp kia khi chúng đã qua hay chưa đến, thì kết quả là nỗ lực ấy vô hiệu, vì cái cần đoạn là phi hữu. Nếu đoạn

trong khi chúng đang hiện hữu cũng vô ích, vì những pháp cần đoạn hiện hữu đồng thời với cái nỗ lực đoạn, và như vậy thành ra có sự tu tập một đạo lộ có cấu uế, hoặc thành ra cấu uế là bất tương ưng với tâm, mặc dù không có chuyện có một cấu uế đang hiện hữu mà lại bất tương ưng với tâm.

79. Đó không phải một luận cứ mới mẻ gì. Bởi trong các kinh luận, câu hỏi đầu tiên được đặt ra là, khi một người trừ cấu uế, thì trừ cấu uế quá khứ chăng, vị lai chăng, hiện tại chăng? Nếu vị ấy đoạn cấu uế quá khứ, tức là phá hủy cái đã bị phá hủy, làm chấm dứt cái đã chấm dứt, làm tiêu tan cái đã tiêu tan, làm hạ xuống cái đã hạ. Cái gì đã qua, tức là phi hữu, vị ấy lại đoạn trừ cái ấy. Trả lời là, vị ấy không đoạn trừ cấu uế quá khứ. Bác luận lại lập: nếu vị ấy đoạn trừ cấu uế vị lai, tức đoạn một cái chưa sanh, chưa khởi, chưa hiển hiện; cái còn vị lai nghĩa là phi hữu, vị ấy đoạn cái ấy. Được cãi rằng, vị ấy không trừ cấu uế vị lai. Bác luận lại đặt ra: Nếu vị ấy đoạn cấu uế hiện tại, tức có nghĩa là đang bốc cháy với lửa tham, vị ấy đoạn tham, hư hỏng vì sân, vị ấy lại đoạn sân, và đang bị ảo tưởng vị ấy đoạn si, bị trói buộc bởi mạn, vị ấy trừ mạn, đang tà kiến mà trừ tà kiến, đang tán loạn lại trừ tán loạn, chưa quyết định, vị ấy đoạn nghi, đang có những tùy miên, vị ấy đoạn tùy miên. Những pháp tối sáng sóng đôi song hành, thành ra có sự tu tập một đạo lộ có cấu uế. Tất cả điều này được chối bỏ như sau: Vị ấy không đoạn cấu uế quá khứ, không đoạn cấu uế vị lai, không đoạn cấu uế hiện tại. Cuối cùng câu hỏi là, như vậy hóa ra không có sự tu tập đạo lộ, chứng quả, đoạn trừ cấu uế, không có sự thâm nhập các phái? Đáp, có chứ. Hỏi, bằng cách nào? Trả lời: Ví như một cây chưa sanh quả, bị người chặt gốc, thì những trái chưa sanh sẽ giữ nguyên trạng thái không sanh, không sẽ sanh, không khởi, không sẽ khởi, không hiển hiện, không sẽ hiển hiện. Cũng vậy tập khởi là một nhân, một duyên cho sự sanh sản các cấu uế. Khi thấy nguy hiểm của cấu uế, tâm đi vào tình trạng không tập khởi. Với tâm đi vào trạng thái không tập khởi, cấu uế có thể sanh do duyên tập khởi sẽ không sanh, không đi đến trạng thái sẽ sanh... không đi đến trạng thái sẽ hiển hiện. Như vậy, với sự chấm dứt của cái nhân của khổ, có sự chấm dứt khổ. Khởi là một nhân..., tướng là một nhân.. Tích lũy là một nhân.. một duyên cho sự sanh sản các cấu uế. Thấy nguy hiểm trong tích lũy, tâm đi vào trạng thái không tích lũy. Do tâm đi vào không tích lũy, các cấu uế do duyên tích lũy sanh ra sẽ không sanh, không đi đến sẽ sanh, không hiện không đi đến sẽ hiện. Như vậy, với sự

chấm dứt của nhân có sự chấm dứt của khổ. Vậy có sự tu tập đạo lộ, có sự chứng quả, có sự từ bỏ cấu uế, có sự thể nhập pháp" (*Ps. ii, 217-9*)

80. Điều ấy chứng tỏ cái gì? Nó chứng tỏ sự đoạn trừ những cấu uế nào có đất để sinh trưởng. Nhưng những cấu uế có đất để tăng trưởng ấy, là quá khứ vị lai hay hiện tại? Chúng chỉ là những cấu uế được mô tả là "sinh khởi nhờ có đất" để tăng trưởng, thế thôi.

81. Sanh có nhiều nghĩa, 1/ thực sự xảy ra, 2/ đã là, đã qua, 3/ sanh nhờ cơ hội tạo thành, 4/ sanh nhờ có đất để mọc.

1/ Tất cả những gì có 3 sát-na sinh, trụ, diệt, gọi là "sanh kể như thực sự xảy ra". 2/ Các thiện và bất thiện nghiệp báo được kinh nghiệm do sự kích thích của một đối tượng, đã được nếm trải và đã qua mất, là sanh kể như đã qua. 3/ Nghiệp được mô tả theo cách sau: Những việc mà vị ấy đã làm trong quá khứ dù đã thực sự trôi qua, được gọi là "sanh do cơ hội tạo tác", vì nó đạt đến trú vị bằng cách ngăn chận nghiệp đang thuần thục khác và khiến cho nghiệp ấy trở thành cơ hội cho quả báo riêng nó (xem Ch. 19, đ. 16). Và nghiệp báo có cơ hội của nó được tạo theo cách ấy dù khi chưa sanh, cũng được gọi "sanh do cơ hội tạo" vì nó chắc chắn sẽ sanh khi gặp cơ hội. 4/ Trong khi bất thiện nghiệp chưa được từ bỏ ở một cảnh giới nào, thì gọi là "sanh nhờ có đất để tăng trưởng".

[Chú thích: "Ở trong một cảnh giới nào" có nghĩa các uẩn kể như đối tượng, bị chấp thủ, được xem là 1 vị trời hay người].

82. Và ở đây sự khác nhau giữa "đất" và "cái gì có đất" cần rõ. Vì "đất" có nghĩa là 5 uẩn trong ba hữu, đối tượng của tuệ. [Chú thích: "đối tượng của tuệ ám chỉ tình trạng không được hoàn toàn liễu tri của các uẩn, vì chính các uẩn không được liễu tri trong số các uẩn tạo nên căn cứ chủ quan, mới là đất của phiền não] "Cái gì có đất" chỉ cho phiền não có thể sanh khởi tương ưng với các uẩn ấy. Những cấu uế ấy có đất ấy, nên nói "nhờ có đất để tăng trưởng".

83. Và điều ấy không có nghĩa về phương diện đối tượng, vì cấu uế đối với 1 đối tượng có thể khởi tương ưng với bất cứ uẩn nào, kể cả các uẩn quá khứ, vị lai hay hiện tại, và tương ưng với cả các uẩn đã hoàn toàn được liễu tri về phương diện chủ thể, nơi 1 người đã diệt lậu hoặc, như cấu uế khởi lên nơi thanh niên giàu có *Soreyya* khi thấy tôn giả Ca chiên diên, và cấu uế khởi lên nơi bà la môn *Nanda* đối với nàng *Uppalavama*. Nếu sự sanh nhiễm tâm nơi thanh niên ấy khi thấy các uẩn tôn giả Ca chiên diên, mà gọi là "sanh vì có đất để tăng trưởng" thì vô lý, nên phải hiểu

"đất" theo nghĩa nội tại chủ quan. Vì các cấu uế gốc rễ sinh tử là tiềm tàng trong chính các uẩn của tự mình, các uẩn không được liễu tri bằng tuệ, ngay lúc chúng sanh khởi. Và chính điều ấy mới gọi là "sanh nhờ có đất", nghĩa là không được t? bỏ.

84. Khi những cấu uế là tiềm phục, nghĩa là không được từ bỏ trong 5 uẩn của một người, thì chỉ có các uẩn đó của y mới là căn bản cho những cấu uế ấy, chứ không phải các uẩn thuộc về 1 người khác. Và chỉ có các uẩn quá khứ mới là quá khứ căn bản cho cấu uế tiềm phục không được từ bỏ trong các uẩn quá khứ. Cũng thế, với trường hợp các uẩn vị lai, v.v... Tương tự, chỉ có các uẩn dục giới mới là căn bản cho những cấu uế tiềm phục chưa từ bỏ trong các uẩn dục giới. Trường hợp sắc và vô sắc giới cũng vậy.

85. Nhưng trong trường hợp bậc dự lưu, v.v... khi cấu uế gốc rễ của sinh tử, đã được đoạn trừ nhờ một đạo lộ, trong các uẩn của một bậc thánh, thì các uẩn của vị ấy không còn gọi là đất cho cấu uế, vì không còn làm căn bản cho cấu uế. Nhưng nơi 1 người thường, các cấu uế gốc rễ của sinh tử chưa được đoạn gì cả, bởi vậy bất cứ nghiệp gì y làm, luôn luôn là thiện hoặc bất thiện. Bởi thế đối với y vòng luân chuyển cứ mãi quay, với nghiệp và cấu uế làm duyên cho nó.

86. Nhưng trong khi cấu uế là gốc rễ của vòng sinh tử như vậy, ta không thể bảo nó chỉ ở trong sắc uẩn của người kia, hay chỉ ở trong thọ uẩn, tưởng, hành, thức uẩn của người kia, vì nó tiềm tang trong cả năm uẩn, như nhựa cây.

87. Khi một cây mọc trên đất nhỏ các tinh chất nhựa cây, nước... nó tăng trưởng rễ, uẩn, cành, nhánh, mầm, lá hoa, quả cho đến khi nó tỏa rộng giữa bầu trời, và tiếp tục dòng họ cây qua các hạt giống cho đến tận thế, ta không thể nói tinh chất chỉ có trong rễ, trong thân... mà thôi, vì nó lan khắp thân cây từ rễ trở lên.

88. Giả sử có người không ưa hoa lá của cây ấy, bèn chích cả bốn phía bàng kim độc gọi là gai *manduka*, thì vì nhiễm độc, cây không thể kéo dài thân tương tục của nó nữa, trở thành trơ trụi vì tích chất bị nhiễm. Cũng vậy, thiện nam từ khi cảm thấy chán ghét sự sanh các uẩn, khởi sự tu tập bốn đạo lộ, cũng giống như người kia chấm độc nhất vào cả bốn phiá cây. Tính tương tục của các uẩn nơi vị ấy được làm cho vô năng, không thể kéo dài đến một hữu kế tiếp. Bây giờ nó không sanh ra hữu vị lai, vì tất cả loại nghiệp khỏi từ thân nghiệp bây giờ chỉ là duy tác: vì hiệu lực của độc tố

bốn đạo lộ làm cho diệt tận các cấu uế gốc rễ sinh tử, vì không chấp thủ, vị ấy đương nhiên đạt đến tịch diệt Niết bàn, như ngọn lửa đã hết nhiên liệu, khi tâm cuối cùng chấm dứt. Đấy là sự khác nhau giữa "đất" và "cái gì có đất".

89. Ngoài ra, lại còn bốn cách xếp loại "sanh" nữa là: 5/ sanh kể như xảy ra, 6/ sanh với sự nắm giữ một đối tượng, 7/ sanh do không thể ngự, 8/ sanh do không từ bỏ.

5/ Sanh kể như xảy ra cũng giống như sự sanh kể như thực sự xảy ra đã nói ở (1),

6/ Khi một đối tượng đi vào chú ý của mắt, v.v. vào một thời gian trước, mà cấu uế không sanh ngay, lại nổi lên đầy mãnh lực về sau, chỉ vì đối tượng đã được ôm giữ, thì cấu uế được gọi là "sanh do sự nắm giữ một đối tượng". Như cấu uế khởi lên trong tôn giả Mahàtissa sau khi thấy hình dáng một phụ nữ trong lúc ngài đi khất thực.

7/ Bao lâu một cấu uế không được dập tắt bằng tuệ hay định thì mặc dù có thể nó chưa thực sự đi vào tâm tương tục, nó vẫn được gọi là "sanh do không chế ngự", vì không có nhân để ngăn sự sanh khởi của nó nếu gặp duyên thích hợp. 8/ Nhưng ngay khi dù đã dập tắt bằng chỉ hay quán, các cấu uế vẫn được gọi là "sanh do không từ bỏ", nếu chưa được đoạn tận bằng đạo lộ. Như vị trưởng lão đã đắc tám thiền chứng mà cấu uế vẫn còn khởi lên nơi ngài trong khi đang du hành trên hư không, vì nghe giọng hát du dương của một phụ nữ đang hái hoa.

90. Ba loại sanh khởi (6,7,8) nói trên, sanh do ôm giữ đối tượng, sanh do không chế ngự, và sanh do không từ bỏ, đều bao gồm trong loại "sanh do có đất để tăng trưởng"

91. Về các loại sanh đã nói, bốn loại 1,2,3,4 không thể từ bỏ bởi bất cứ loại nào trong bốn, vì chúng không thể loại trừ bằng đạo lộ. Các loại sanh 4,6,7,8 đều có thể được từ bỏ, vì một trí thế gian hay siêu thế nào, khi sanh khởi, sẽ vô hiệu hóa một trong nhưng kiểu sanh này.

Đấy là trình bày về chứng pháp cần và có, và hành vi từ bỏ chúng.

Bốn Nhiệm Vụ

92.

Các nhiệm vụ liễu tri, v.v.
Khi bốn chân lý được thể nhập,
Mỗi nhiệm vụ cần được thay
Theo tự tính của nó.

Bốn Nhiệm Vụ Trong Một Sát-na Duy Nhất

(6) ***Các nhiệm vụ liễu tri:*** Vào các thời thế nhập bốn chân lý, mỗi trí trong bốn đạo thi hành bốn nhiệm vụ trong một sát-na duy nhất, đó là liễu trị, đoạn trị, chứng ngộ và tu tâïp. Mỗi nhiệm vụ này cần được nhận tùy theo tự tinh của nó. Cổ đức nói: "Cũng như ngọn đèn làm đòâng lúc bốn nhiệm vụ là đốt cháy bâùc, xua tan bóng tối, làm ánh sáng xuất hiện, và tiêu thụ dầu; cũng vậy đạo trí thể nhập bốn chân lý đồng thời qua một sát-na duy nhất: thâm nhập khổ đế bằng cách liễu trị, thâm nhập nguồn gốc khổ bằng cách đoạn trừ, thâm nhập Đạo bằng sự tu tập, và thâm nhập Diệt bằng chứng ngộ. Nghĩa là bằng cách lấy Diệt làm đối tượng, đạo trí đạt đến, thấy và chọc thủng bốn chân lý.

93. Vì điều này được nói: " Này các Tỳ Kheo, ai thấy khổ, thấy luôn nguồn gốc khổ, thấy luôn sụụ chấm dứt khổ và con đường đưa đến diệt khổ. " (*S. v, 437*) Đối với ba chân lý kia cũng vậy. Lại nữa, Kinh dạy: " Trí của một người có được đạo lộ là khổ trí, khổ tập trí, khổ diệt trí và khổ diệt đạo trí" (*Ps. i,119*)

94. Như đèn đốt cháy bấc, đạo trí liễu tri khổ, như đèn xua tan bống tối, đạo trí đoạn trừ nguồn gốc khổ, như đèn làm ánh sáng xuất hiện, đạo trí (kể như chánh kiến) tu tập đạo lộ, nói khác là tu các pháp chánh tư duy, v..v... bằng cách làm câu sanh duyên cho chúntg. Và như đèn tiêu thụ dầu cho đến hết, cũng vậy trí này chứng diệt, đem lại sự chấm dứt cấu uế phiền não.

95. Hoặc lấy một ví dụ khác như mặt trời mọc làm đồng lúc bốn nhiệm vụ, là soi sáng các sắc, xua tan bóng tối, làm cho ánh sáng được thấy, và làm bớt rét. Cũng vậu đạo trí thâm nhập diệt đế bằng sự chứng đạt. Ở đây cũng thế, như mặt trời soi sáng sắc đạo trí liễu tri khổ, như mặt trời xua tan bóng tối, đạo trí đoạn tập; như mặt trời làm ánh sáng hiện rõ, đạo trí kể như chánh kiến tu tập các đạo chi khác bằng cách làm câu sanh duyên cho chúng; như mặt trời làm giảm bớt lạnh, đạo trí chứng, diệt, sự tịnh chỉ các phiền não.

96. Một ví dụ khác: như chiếc thuyền làm đồng lúc bốn việc là rời bờ, rẽ sóng, chở hàng, và tiến gần bờ kia, cũng vậy đạo trí... thâm nhập diệt đế bằng cách chứng đạt. Như thuyền rời bờ này, đạo trí liễu trí khổ; như thuyền rẽ nước, đạo trí đoạn tập; như thuyền chở hàng, đạo trí tu tập các đạo chỉ khác bằng cách làm câu sanh duyên cho chúng; như thuyền tiến gần bờ bên kia, đạo trí chứng diệt, bờ bên kia.

97. Khi trí vị ấy sanh khởi như vậy, với bốn nhiệm vụ trong một sát-na duy nhất, vào lúc thể nhập bốn chân lý, thì bốn chân lý trở thành một thực tại nhất quán với 16 khía cạnh, như đư?c nói: "Có sự thể nhập nhất quán cả bốn chân lý với nghĩa là chắc thực, qua 16 khía cạnh: khổ có nghĩa bức bách, hữu vi, đốt cháy, biến đổi là nghĩa chân thực của nó; tập có nghĩa tích lũy, ngu`n gốc, trói buộc, chướng ngại, là nghĩa chân thực của nó; diệt có nghĩa thoát, viễn ly, vô vi, bất tử, là nghĩa chân thực của nó; đạo có nghĩa là lối ra, nguyên nhân, thấy, siêu việt, là nghĩa chân thực của nó. Bốn chân lý với 16 khía cạnh này được g`ôm trong một chân lý duy nhất. Cái g`ôm tất cả gọi là nhất thể, và nhất thể thì được thâm nhập bằng một trí duy nhất. Như vậy, bốn chân lý có một sự thể nhập duy nhất" (*Ps. ii, 107*)

98. Ở đây, người ta có thể đặt câu hỏi: Có những nghĩa khác của khổ, như bệnh, như cục bướu, v.v. và của các chân lý khác, tại sao đây chỉ nói bốn nghĩa cho mỗi chân lý? Trả lời là, chính do cái gì hiện rõ khi thấy ba chân lý kia, trong mỗi trường hợp. Trước hết, trong đoạn: "Gì là khổ trí? Đó là sự hiểu rõ, hành vi hiểu rõ khởi lên liên hệ khổ" (*Ps. i, 119*), thì trí v`ê bốn chân lý được trình bày như có một chân lý duy nhất làm đối tượng cho nó. Nhưng với đoạn "Này các tỷ kheo, ai thấy khổ, cũng thấy luôn ngu`ôn gốc khổ" (*S. v, 437*), thì trí ấy được trình bày như là hoàn tất nhiệm vụ nó đối với ba chân lý kia đ`ông thời với sự lấy một chân lý làm đ?i tượng.

99. Đối với hai đoạn trên, khi trí lấy một chân lý làm đối tượng, thì, khi khổ được chọn làm đối tượng chẳng hạn, khổ có đặc tính bức bách kể như tự tánh nó, nhưng ý nghĩa hữu vi của nó trở nên rõ rệt do thấy Tập, bởi vì Khổ ấy được tích tập, được tạo thành, được kết tụ bởi Tập, cái có đặc tính tích lũy. Và đạo lộ thanh lương tẩy trừ nhiệt não cấu uế, nên ý nghĩa thiêu đốt của Khổ trở nên rõ rệt nhờ thấy Đạo, như sự xấu xí của nàng *Sundari* hiện rõ cho tôn giả *Nanda* khi thấy thiên nữ. Ý nghĩa biến đổi của khổ trở nên rõ rệt nhờ thấy Diệt kể như pháp không bị biến dịch, đi`êu này khỏi c`ân giảng giải.

100. Cũng thế, khi Tập được lấy làm đối tượng, thì nó có đặc tính tích lũy kể như tự tánh nó, nhưng ý nghĩa ngu`ôn gốc trở nên rõ rệt do thấy khổ, như thực phẩm không thích hợp là căn do của chứng bệnh, sự kiện này rõ rệt khi thấy bệnh nổi lên do ăn thức ăn ấy. Ý nghĩa trói buộc của nó rõ rệt nhờ thấy Diệt, cái không còn bị trói buộc. Và ý nghĩa chướng ngại của nó trở nên rõ rệt do thấy đạo lộ là lối thoát ra.

101. Cũng vậy, khi Diệt được lấy làm đối tượng, thì diệt có đặc tính một lối thoát. Nhưng ý nghĩa viễn ly của nó trở nên rõ rệt do thấy Tập kể như không viễn ly. Ý nghĩa vô vi của nó rõ rệt do thấy đạo lộ, vì đạo lộ chưa từng thấy trước đây trong vòng vô thỉ sanh tử, tuy vậy đạo lộ cũng còn là hữu vi, vì là duyên sinh. Và bởi thế tính vô vi của cái vô điều kiện trở nên hoàn toàn rõ rệt. Ý nghĩa bất tử của nó trở thành hiển nhiên do thấy khổ, vì khổ là độc dược có Niết bàn thì bất tử.

102. Cũng vậy khi đạo được lấy làm đối tượng, thì nó có đặc tính là lối ra. Nhưng ý nghĩa nguyên nhân của nó trở nên rõ rệt do thấy tập như sau: "Đó không phải nguyên nhân, mà trái lại, đây mới là nhân, để đạt Niết bàn. Ý nghĩa thấy của nó rõ rệt do thấy Diệt, như tính sáng của mắt trở nên rõ rệt khi một người thấy được sắc vi tế và nghĩ rằng, mắt ta tỏ thật. Ý nghĩa siêu việt rõ rệt do thấy khổ, cũng như tính thù thắng của những ông lớn càng nổi bật khi thấy những kẻ khốn cùng bị nhiều bệnh tật bức não.

103. Vậy trong đoạn văn trên bốn nghĩa được kể cho mỗi chân lý, bởi vì kể riêng từng cái, thì có một nghĩa rõ rệt, còn ba nghĩa kia rõ rệt nhờ thấy ba chân lý còn lại.

Tuy nhiên, vào sát-na thuộc Đạo, thì tất cả ý nghĩa này được thâm nhập đồng thời bởi một tri duy nhất có bốn nhiệm vụ tương ưng với khổ, tập, diệt, đạo (là tri khổ đoạn tập chứng diệt tu đạo). Nhưng về những người chủ trương rằng bốn chân lý được thâm nhập riêng rẻ, thì có nhiều điều nữa được nói trong *Abhidhamma* trong bộ *Kathàvatthu* (*Kv. 212 - 20*).

Bốn Nhiệm Vụ - Mô Tả Riêng rẽ.

104.

(7). Bây giờ về ***bốn nhiệm vụ liễu tri, v. v.*** được nói trong đoạn 92 ở trên:

Liễu tri gồm có ba,
Cũng vậy đoạn và chứng
Tu tập thì có hai
Sự trình bày cần biết.

105. (a). Liễu tri có ba, đó là (i) Liễu tri kể như sở tri. (ii) Liễu tri kể như siêu đạt (investigating), và (iii) Liễu tri kể như từ bỏ, đoạn trừ (xem Ch. XX, 3)

106. (a). (i). Ở đây, liễu tri kể như sở tri được tóm tắt như sau: "Tuệ kể như thắng trí là trí theo nghĩa sở tri". (*Ps. i, 87*) "Bất cứ những pháp nào được thắng trí gọi là sở tri" (*Ps. i, 87*). Nó được trình bày chi tiết như sau:

"Này các tỷ kheo, tất cả phải được thắng trí. Và tất cả đó là gì? Con mắt phải được thắng tri... " (Ps.i, 5). Phạm vi đặc biệt của nó là thắng tri danh sắc cùng với các duyên của nó.

107. (ii) Liễu tri kể như suy đạt được tóm tắt như sau: "Tuệ với tư cách liễu tri gọi là trí trong ý nghĩa suy đạt (phê phán). "Bất cứ những pháp nào được liễu tri đều được suy đạt" (*Ps. i, 87*). Nó được trình bày chi tiết như sau: "Này các tỷ kheo, tất cả phải được liễu tri. Và những gì là tất cả? Con mắt phải được liễu tri... " (*Ps. i,22*). Phạm vi đặc biệt của nó khởi từ Quán theo nhóm, và sanh khởi với tư cách suy đạt vô thường, khổ, vô ngã, nó trải rộng cho đến thuận thứ (xem Ch. XX, 41)

108. (iii) Liễu tri kể như đoạn trừ: "Liễu tri với nghĩa đoạn trừ, là trí theo nghĩa từ bỏ" (*Ps. i,87*). Được nói chi tiết: "Bất cứ pháp nào được đoạn trừ đều được từ bỏ. Nó xảy đến như sau: Do quán vô thường, vị ấy từ bỏ thường tưởng. Phạm vi của nó trải từ quán diệt cho đến đạo trí. Đấy là điều muốn nói ở đây.

109. Hoặc, liễu tri kể như sở tri và suy đạt còn có loại thứ ba làm mục đích, vì bất cứ pháp nào được đoạn thì chắc chắn phải được biết (sở tri) và được suy đạt, vậy cả ba loại liễu tri có thể hiểu theo cách ấy, kể như nhiệm vụ của đạo trí.

110. (b) Đoạn cũng có ba: (i) Đoạn bằng cách ức chế. (ii) bằng cách thay vào một pháp ngược lại, (iii) bằng cách cắt đứt.

111. (i). Khi bất cứ một loại định thế gian nào ức chế một pháp đối lập, như triền cái, thì hành vi ức chế ấy như đè áp cây lau bằng cách đặt trên ngọn cây một cái bình đầy nước có lỗ. Đó là đoạn trừ bằng cách ức chế. Nhưng sự đàn áp những triền cái được nói trong Kinh như sau: "Có sự đoạn trừ các triền cái bằng cách đàn áp vào lúc đó. Vì ngay cả trước và sau sơ thiền, những triền cái cũng không xâm chiếm tâm một cách đột ngột; nhưng tầm, v.v.. chỉ được đàn áp vào sát-na an chỉ ở thiền thứ hai, v.v. và như vậy sự đàn áp những triền cái là rõ rệt vào lúc ấy.

112. (ii) Đoạn trừ bằng cách thay thế một pháp đối lập: Là đoạn một pháp nào bằng phương tiện một chi phần đặc biệt của trí, mà với tư cách một thành phần của tuệ, nó đối lập với pháp ấy, như sự từ bỏ bóng tối nhờ một bó đuốc. Kỳ thực đó là trước hết đoạn trừ thân kiến nhờ Phân biệt danh sắc, đoạn trừ cả hai kiến chấp vô nhân và nhân tưởng tượng, và cả cấu uế hoài nghi nhờ quán các duyên, đoạn trừ sự chấp thủ hợp tướng gọi là "tôi" và "của tôi" nhờ quán theo nhóm, đoạn trừ tưởng là đạo cái phi đạo

nhờ định rõ cái gì là đạo, gì là chấp thường nhờ thấy diệt; đoạn trừ cái tưởng không đáng sợ ở trong cái đáng sợ nhờ bố úy trí; đoạn trừ tưởng lạc nhờ quá hoạn trí; đoạn trừ sự thiếu ưa thích giải thoát bằng dục thoát trí; đoạn trừ không tư duy bằng tư duy trí; đoạn trừ sự không nhìn với xả bằng xả: đoạn trừ tà giải bằng trí thuận thứ.

113. Lại nữa trong trường hợp mười tám tuệ quán, sự đoạn trừ bằng cách thay thế pháp đối lập là: (1) Đoạn thường tưởng bằng quán vô thường, (2) đoạn lạc tưởng bằng quán khổ, (3) đoạn ngã tưởng bằng quán vô ngã, (4) đoạn thích thú bằng quán ly dục (5) đoạn tham bằng quán ly tham, (6) đoạn sinh bằng quán diệt, (7) đoạn chấp thủ bằng quán từ bỏ, (8) đoạn cái tưởng nguyên vẹn bằng quán hoại, (9) đoạn tích lũy bằng quán diệt, (10) Đoạn tưởng bền bĩ bằng quán biến đổi, (11) đoạn tướng bằng quán vô tướng, (12) đoạn dục bằng quán vô dục, (13) đoạn tà giải bằng quán không, (14) đoạn tà giải do chấp thủ vào một cái lõi bằng tuệ quán đi sâu vào các pháp thuộc tăng thượng tuệ, (15) đoạn tà giải do mê mờ bằng chánh tri kiến, (16) đoạn tà giải do y cứ các hành bằng quán nguy hiểm trong các hành, (17) đoạn phải tư duy bằng quán tư duy, (18) đoạn tà giải do trói buộc bằng quán "quay đi". (*Ps. i,47*)

114. (1-7) Bảy pháp quán khởi từ quán vô thường, đã được giải thích ở chương XXI, đ, đoạn 15 trở đi.

(8) Quán hoại là trí nơi một người phân tích cái toàn vẹn, và như vậy thấy được vô thường theo nghĩa tan rã. Nhờ phương tiện trí này, mà có được sự từ bỏ tưởng về sự nguyên vẹn.

115. (9) Quán diệt được nói như sau:

"Định nghĩa cả hai đều giống nhau
Bằng cách suy diễn chính vật ấy
Chú tâm trên diệt - đây
là tuệ theo nghĩa quán diệt. (*Ps. i,58*)

Đó là sự chú mục vào diệt, nói cách khác, vào ngay sự tan rã, sau khi thấy sự tan rã, của cả hai thứ hành được thấy và không thấy, do kinh nghiệm bản thân và do suy diễn. Nhờ phép quán ấy, chấm dứt tích lũy. Khi một người thấy với tuệ rằng "Những pháp vì chúng mà ta có thể tích lũy nghiệp đều phải diệt", thì tâm vị ấy không còn khuynh hướng tích lũy.

116. (10) Quán biến đổi là sự thấy rõ, theo Sắc bảy pháp, v.v. rằng những gì có sanh tương tục đổi khác như thế nào, bằng cách tuần tự dời khỏi bất cứ định nghĩa nào về nó. Hoặc đó là sự thấy rõ biến dịch trong hai

khía cạnh già và chết của cái gì đã sinh ra. Bằng phép quán ấy, bỏ được tưởng về lâu bền.

117. (11) Quán vô tướng cũng giống như quán vô thường, qua đó thường tưởng bị từ bỏ.

(12) Quán vô dục cũng như quán khổ. Nhờ đó sự tham cầu dục lạc được từ bỏ.

(13) Quán không cũng như quán vô ngã. Nhờ phép quán này mà sự cố chấp có ngã được từ bỏ.

118. (14) Tuệ quán đi sâu vào các pháp thuộc tăng thượng tuệ được nói đến như sau:

Sau khi tư duy trên đối tượng
vị ấy quán hoại diệt
tướng khi ấy thành trống rỗng
đây là quán thuộc tăng thượng tuệ. (*Ps. i, 58*)

Tuệ được mô tả như vậy xảy đến sau khi biết rõ sắc kể như đối tượng, bằng cách thấy sự hoại diệt của cả hai, đối tượng lẫn tâm năng quán, và bằng cách nắm giữ cái tướng trống rỗng qua sự hoại diệt như sau: "Chỉ có các hành tan rã. Đó là sự chết của các hành, ngoài ra không có gì khác". Lấy tuệ làm tăng thượng tuệ và làm tuệ quán các pháp, tín gọi là "tuệ quán đi sâu vào các pháp thuộc tăng thượng tuệ". Nhờ phương tiện đó, tà giải (cố chấp), do chấp thủ một cái lõi được đoạn trừ, vì đã thấy rõ ràng, không có cái trung tâm của sự trường cửu và trung tâm của bản ngã.

119. (15) Chánh tri kiến là sự phân biệt rõ danh sắc với các duyên của nó. Nhờ phương tiện này, tà giải do mê mờ xảy ra như sau: "Ta có mặt hay không có mặt trong quá khứ". (*M. i,8*) và như sau: "Thế giới này do một thượng đế tạo ra" là giải ấy được từ bỏ.

120. (16) Quán nguy hiểm (Quá hoạn trí) là trí thấy nguy hiểm trong tất cả loại hữu, sanh, thú, trú, v.v... khởi lên do tướng kinh khủng. Nhờ phương tiện này, sự tà giải do nương tựa các hành được từ bỏ, vì hành giả không còn thấy có hành nào đáng nương tựa để trú ẩn.

(17) Quán tư duy là tư duy về một phương tiện giải thoát, nhờ đó sự không tư duy được từ bỏ.

121. (18) Quán "quay đi" là trí hành xả và trí thuận thứ. Vì ở điểm này, tâm vị ấy được nói là rút lui, lùi lại, co rút lại trước toàn diện, lĩnh vực các hành, như giọt nước co lại trên một ngọn lá sen. Bởi thế nhờ quán này, tà

giải do trói buộc, được đoạn trừ, có nghĩa là, từ bỏ sanh khởi cấu uế, và cấu uế này là tà giải bị ô nhiễm vì trói buộc của dục tham v.v...

Sự đoạn trừ bằng cách thay thế những pháp đối lập cần hiểu chi tiết như vậy. Nhưng trong các bản kinh nó được đề cập vắn tắt như sau: "Sự trừ đoạn các kiến chấp bằng cách thay thế các pháp đối lập phát sinh nơi một người tu tập định dự phần vào thể nhập". (*Ps. i,27*).

122. (iii) Sự đoạn trừ các pháp khởi từ kiết sử trở đi, nhờ thánh đạo trí làm cho chúng không bao giờ sinh lại, như vậy bị sét đánh, thì gọi là đoạn trừ bằng cách tận diệt. Về điểm này, được nói: "Đoạn trừ bằng cách tận diệt phát sinh nơi một người tu tập đạo lộ siêu thế đưa đến sự phá hủy cấu uế". (*Ps. i,27*)

123. Vậy, trong ba loại từ bỏ này, chỉ có loại từ bỏ bằng cách tận diệt là muốn nói ở đây.

Nhưng vì hai loại từ bỏ trước đấy của hành giả (bằng sự ức chế và bằng thay thế các pháp đối lập) đã có loại thứ ba làm mục tiêu, nên cả ba loại đều có thể xem nhiệm vụ của đạo trí. Như khi một người đã chinh phục được một đế quốc bằng cách giết hết các ông vua đối nghịch, thì bất cứ gì được người ấy thực hiện trước đấy cũng được gọi là "do vua làm".

124. (c) Chứng có hai là (i) chứng thế gian, và (ii) siêu thế. Và nó cũng còn được chia ra ba loại, khi sự chứng ngộ thuộc siêu thế lại chia làm "thấy" và "tu tập" (kiến đạo và tu).

125. (i) Ở đây, xúc thuộc sơ thiền, v.v. như khi một người nói: "Tôi là người đắc sơ thiền, làm chủ sơ thiền, sơ thiền đã được chứng với tôi" (*Vin. iii, 93*) gọi là "chứng thế gian". "Xúc" là sự tiếp chạm bởi xúc của trí, bằng kinh nghiệm cá nhân khi đạt đến. Về ý nghĩa này, chứng ngộ được tóm tắt như sau: "Liễu tri kể như thực chứng là trí theo nghĩa xúc chạm" (*Ps. i, 87*)

[Chú thích: "Bằng kinh nghiệm cá nhân" có nghĩa là không phải do suy luận]

Và sau đó cũng nói: "Bất cứ gì thực chứng đều được chạm xúc" (với trí).

126. Lại nữa, những pháp nào không được khơi dậy trong tâm tương tục của một người, mà được biết nhờ trí tùy thuộc một người khác, cũng được gọi là được thắng trí. Như nói: "Này các tỷ kheo, tất cả cần phải thắng trí. Và tất cả đó là gì? Con mắt cần được thắng trí... (*Ps. i, 35*) v.v. và sau đó lại nói: "Người nào thấy sắc thắng trí sắc, người thấy thọ.. tưởng

hành.. thức.. thắng trí thọ tưởng hành thức, người thấy con mắt... già chết sầu bi... (xem đ 9, Ch.XX) Người thấy khổ... người thấy Niết bàn bất tử thắng tri Niết bàn. Bất cứ pháp nào được thắng trí đều được chạm xúc". (*Ps. i,35*)

127. (ii) Sự thấy Niết bàn vào sát-na đạo lộ khác, là chứng kể như tu tập. Và ở đây muốn nói cả hai. Bởi vậy sự thực chứng (thắng tri) Niết bàn kể như thấy và tu, cần được hiểu là một nhiệm vụ của trí này.

128. (d) Và hai sự tu tập được kể: Nhưng sự tu tập lại chia làm hai, là một, thế gian, hai xuất thế.

(i) Ở đây, sự khơi dậy giới định tuệ thế gian và ảnh hưởng vào tương mục (tâm) nhờ cách ấy, là tu tập thuộc thế gian. Và (ii) Sự khơi dậy giới định tuệ xuất thế và tác động trên tương tục bằng những pháp ấy, gọi là tu tập xuất thế. Chính sự tu tập xuất thế là điều muốn nói ở đây. Vì bốn trí này khơi dậy giới định tuệ siêu thế, là câu sanh duyên cho chúng, và qua chúng, ảnh hưởng đến tướng tục (tâm). Bởi thế, chỉ có tu tập siêu thế mới là một nhiệm vụ của trí ấy. Do vậy, đây là

Các nhiệm vụ liễu tri, đoạn, chứng tu
được nói khi các chân lý được thâm nhập
mỗi nhiệm vụ cần được nhận rõ
theo tự tánh của nó.

129. Bây giờ, về câu kệ "Người trú giới có trí, tu tập tâm và tuệ" (Ch. I, đ.1) trên đây đã nói: "Sau khi đã viên mãn hai thanh tịnh làm gốc, hành giả có thể tu tập năm thanh tịnh tức "thân cây" (Ch. XIV, đ 32). Đến đây chấm dứt trình bày chi tiết về tu tập tuệ, đúng như cổ nhân đã lưu truyền.

Như vậy, câu hỏi: "Tuệ cần được tu tập như thế nào?" đã được trả lời.

Chương thứ 22 này, gọi là "Thanh tịnh tri kiến", trong luận về tu tập, thuộc Luận Thanh tịnh đạo, được soạn thảo với mục đích làm hoan hỉ các bậc hiền thiện.

***

Chương XXIII - Các Lợi Ích Trong Sự Tu Tuệ
(Pannàbhàvanànisamsa-niddesa)

***

1. Gì Là Những Lợi Ích Trong Sự Tu Tuệ?

(xem Ch. XIV, đoạn 1)

Có hàng trăm lợi ích không thể nào nói cho xiết, nhưng vắn tắt là những điểm này:(A) Tẩy trừ các cấu uế đủ loại; (B) Nếm vị ngọt của thánh quả; (C) Có khả năng đạt đến tận diệt; và (D) Xứng đáng được cúng dường, v.v...

A. Tẩy Trừ Phiền Não

2. Một trong những lợi ích của tu tập tuệ thuộc thế gian là sự tẩy trừ các ô nhiễm đủ loại, khởi đầu là thân kiến. Việc này bắt đầu bằng sự phân biệt danh sắc. Và một trong những lợi ích của tu tập tuệ xuất thế là tẩy trừ, vào sát-na đạo lộ, những ô nhiễm đủ loại kể từ những kiết sử.

Như sét đánh tan tảng đá
Như gió tạt lửa cháy rừng
như mặt trời xua tan bóng tối
cũng vậy tuệ được tu tập
đoạn tận rừng phiền não thâm căn
nguồn gốc mọi khổ sầu
đấy hạnh phúc ngay đời này
mà con người có thể biết đến.

B. Nếm Vị Ngọt Của Thánh Quả

3. Không những tẩy trừ phiền não, tuệ tu tập còn có lợi ích là được vị ngọt của thánh quả. Quả Dự lưu v.v..., kết quả cuả sa môn hạnh được gọi là thánh quả. Vị ngọt của nó được nếm khi tuệ sanh khởi trong lộ trình đạo tâm và quả tâm. Tuệ sanh trong lộ trình tâm thuộc đạo đã được trình bày (Ch. XXII).

4. Có người nói rằng quả chỉ là sự đoạn trừ các kiết sử, không gì khác, nhưng đoạn kinh sau đây có thể trích dẫn để cho người ấy thấy họ đã sai:"Thế nào tuệ tịnh chỉ các nỗ lực là trí về quả? Vào sát-na thuộc Dự lưu đạo, chánh kiến theo nghĩa thấy ngoi lên khỏi tà kiến, khỏi những ô nhiễm và các uẩn do tà kiến sanh. Bên ngoài, nó ngoi lên khỏi tất cả tướng. Chánh kiến sanh vì sự tịnh chỉ của nỗ lực ấy. Đây là quả của đạo lộ" (*Ps. i, 71*), và điều này cần trích dẫn chi tiết. Lại nữa những đoạn như: "Bốn đạo và bốn quả, các pháp này có một đối tượng vô lượng." (*Ptn.1, ii, 227, bản Miến điện*) những câu này thiết lập nên ý nghĩa ở đây.

5. Tuy nhiên, muốn chứng minh thế nào tuệ sanh khi chứng quả, có loạt vấn đề sau đây:

(i) Gì là đắc quả?
(ii) Ai đắc quả?
(iii) Ai không đắc quả?
(iv) Tại sao họ đắc quả?
(v) Sự đắc quả xảy ra như thế nào?
(vi) Định chứng kéo dài như thế nào?
(vii) Sự xuất định xảy ra thế nào?
(viii) Sau quả là gì?
(ix) Trước quả là gì?

6. ***(i) Gì là sự đắc quả?*** Đó là diệt định, tức thánh quả.

(ii) Ai đắc quả? (iii) Ai không đắc? Không phàm phu nào đắc quả được, việc ấy vượt ngoài tầm cuả phàm phu. Chỉ có các bậc thánh đắc quả, vì ở trong tầm của thánh. Những vị đã đạt đến một đạo lộ cao không đắc một quả thấp hơn đạo lộ, vì trạng thái của mỗi Vị tuần tự thanh tịnh hơn bậc ở dưới. Và những người chỉ đạt đến một đạo lộ thấp cũng không đắc quả cao hơn đạo lộ, vì nó vượt ngoài tầm. Mỗi người chỉ đắc quả thuộc đạo lộ cuả mình. Đây là những điểm đã được đồng ý.

7. Nhưng có một vài người bảo rằng, bậc Dự lưu và Nhất lai không chứng, mà chỉ có hai bậc trên chứng quả, chỉ vì hai bực này mới viên mãn về định. Nhưng đó không phải là lý do, bởi vì ngay cả những phàm phu cũng đạt đến những loại định thế gian thuộc tầm của họ. Nhưng tại sao còn cãi lý? Trong kinh đã nói rõ:

"Mười trí chuyển tánh nào sanh khởi do tuệ?

"Với mục đích đạt dự lưu đạo, tâm vị ấy vượt khỏi sanh, v.v... não, (xem Ch. XXII, 5) và bên ngoài, vượt khỏi tướng của các hành, như vậy là

trí chuyển tánh."

"Với mục đích đắc dự lưu quả... "

"Với mục đích đắc Nhất lai đạo... "

"Với mục đích đắc Nhất lai quả... "

"Với mục đích đắc Bất hoàn đạo... "

"Với mục đích đắc Bất hoàn quả... "

"Với mục đích đắc A-la-hán đạo... "

"Với mục đích đắc A la hàn quả... "

"Với mục đích đắc không trả... "

"Với mục đích đắc vô tướng trú, vị ấy vượt khỏi sanh... não, và bên ngoài thì vượt khỏi tướng các hành, nên gọi là chuyển tánh" (*Ps. i, 68*). Từ đó, phải kết luận rằng tất cả các bậc thánh mỗi vị đều đắc quả riêng.

8. ***(iv) Tại sao đắc quả?*** Là để được hiện tại lạc trú, cũng như vua thưởng thức vương lạc và chư thiên thưởng thức thiên lạc, các bậc thánh cũng nghĩ rằng: "Ta sẽ thưởng thức thánh lạc siêu thế, và sau khi định thời gian bao lâu, những bậc thánh đạt đến các quả chứng bất cứ lúc nào họ muốn."

[Chú thích:Mặc dù đó là các quả dị thục, song trạng thái chứng quả chỉ xảy ra nơi các bậc thánh khi nào họ muốn, bởi vì các trạng thái ấy không phải khởi lên mà không có chuẩn bị (Pm. 895)]

9. (v) Sự chứng quả phát sinh như thế nào? (vi) Kéo dài như thế nào? (vii) Sự xuất định x?y ra làm sao?

(v) Trước hết sự chứng quả xảy ra vì hai lý do: Không tác ý một đối tượng nào ngoài Niết bàn, và tác ý đến Niết bàn, như được nói. "Hiền giả, có hai duyên cho sự đắc vô tướng giải thoát:đó là không tác ý tất cả tướng, và tác ý vô tướng giới." (*M. i, 296*)

10. Tiến trình đắc quả như sau. Một bậc thánh đệ tử khi muốn tìm trạng thái đắc quả, hãy đi vào độc cư. Vị ấy phải thấy các hành bằng tuệ quán sinh diệt v.v... Khi quán tuệ đã đến giai đoạn thuận thứ thì trí chuyển tánh sanh khởi với các hành làm đối tượng.

[Chú thích: "Tại sao chuyển tánh không lấy Niết bàn làm đối tượng ở đây như khi nó đi trước đạo lộ? Bởi vì các quả tâm không tương ứng với một ngõ ra (như ở trường hợp đạo lộ) . Vì có nói: Các pháp nào là ngõ ra? Chính là bến đạo không gồm (quả)" (Pm. 895).]

Và ngay sau đó, tâm trở nên an chỉ trong diệt, cùng với sự đắc quả. Và ở đây chỉ có quả, không phải đạo, khởi lên ngay cả nơi một bậc hữu học,

bởi vì khuynh hướng vị ấy là chứng quả.

11. Nhưng có vị (trong tu viện *Anuradhapura*) bảo rằng: Khi một bậc Dự lưu khởi sự trên đường tuệ quán, nghĩ:"Ta sẽ đạt đến trạng thái đắc quả", thì vị ấy trở thành một bậc Nhất Lai, và một vị Nhất lai thành Bất hoàn. Nên nói với những vị ấy:"Nếu thế thì một vị Bất hoàn thành A-la-hán, và một A-la-hán thành một Bích chi Phật, và Bích chi Phật cũng thành Phật. Vì lẽ ấy, và vì nó trái với kinh văn trích dẫn ở trên, cho nên không thể chấp nhận. Chỉ có điều này được chấp nhận là: Chính quả chứ không phải đạo khởi lên ngay cả nơi một bậc hữu học. Và nếu đạo loạ vị ấy đã đạt mà có sơ thiền, thì quả vị ấy cũng có sơ thiền khi nó sanh khởi. Đạo có nhị thiền thì quả cũng có nhị thiền. Với các thiền khác cũng vậy.

Trên đây trước hết, là nói sự đắc quả xảy ra thế nào.

12. (vi) Nó được làm kéo dài theo ba lối, do câu: "Này hiền giả, có ba duyên cho sự kéo dài của vô tướng giải thoát: Không tác ý tất cả tướng, tác ý vô tướng giới, và quyết định trước" (*M. i, 296-7*) . Ở đây, quyết định trước có nghĩa là định thời hạn, trước khi (nhập định) đắc quả.

[Chú thích: ví dụ, "Khi mặt trăng, hay mặt trời đã lên đến chỗ ấy, ta sẽ xuất"]

Vì do quyết định như, ta sẽ xuất vào một giờ nào đó, mà sự đắc quả kéo dài đến đó.

13. (vii) Sự xuất định(đắc quả) xảy ra theo hai lối, do câu:"Hiền giả, có hai duyên cho sự ra khỏi vô tướng giải thoát: tác ý tất cả tướng, và không tác ý đến vô tướng giới, (*M. i, 297*) . Ở đây, tất cả tướng là tướng sắc thọ tưởng hành thức. Dĩ nhiên, không phải tác ý tất cả đó một lượt, nhưng nói như vậy để bao gồm tất cả. Vậy, sự xuất định đắc quả phát sinh nơi hành giả khi vị ấy tác ý bất cứ gì đối tượng của hữu phần.

[Chú thích: Hành giả được xem là "Xuất khởi định đắc quả" vừa khi tâm hữu phần khởi lên, nên nói:"Vị ấy tác ý bất cứ gì làm đối tượng của hữu phần:nghiệp, v.v... gọi là đối tượng của hữu phần." (Ch. XVII, 133)]

14. ***(viii) Cái gì kế tiếp quả?*** Quả kế tiếp quả hoặc hữu phần kế tiếp quả. ***(ix) Quả kế tiếp cái gì?*** Có 4: (a) quả kế tiếp đạo (b) quả kế tiếp quả (c) quả kế tiếp chuyển tánh, và (d) quả kế tiếp phi tưởng phi phi tưởng xứ.

(a) Quả kế tiếp đạo trong lộ trình tâm thuộc đạo, (b) Mỗi quả kế tiếp theo một quả đi trước là quả kế tiếp quả, (c) Mỗi quả đầu trong sự chứng đắc quả, là quả kế tiếp chuyển tánh, vì *Patthàna* nói: "Nơi vị A-la-hán, thuận thứ là một duyên kể như đẳng vô gián cho sự chứng quả. Nơi các bậc

hữu học, thuận thứ là đẳng vô gián duyên cho sự chứng quả." (*Ptn. 159*),
(d) Quả nhờ đó có sự xuất định diệt thọ tưởng, là quả kế tiếp phi tưởng phi phi tưởng xứ.

15. Ở đây, tất cả quả trừ quả khởi lên trong lộ trình tâm thuộc đạo, sanh khởi kể như sự chứng quả. Như vậy, dù nó sanh trong lộ trình tâm thuộc đạo hay trong sự chứng quả, thì:

Quả thù thắng của sa môn hạnh,
Đều làm tịnh chỉ tất cả ưu phiền,
Vẻ đẹp của nó xuất từ Bất tử
Sự thanh tịnh của nó do vắng bóng thế gian
Đây là nguồn suối
Của phúc lạc thuần tịnh
Nguồn cam lộ đem lại bất tử
Nếu người trí tu tập Tuệ,
Vị ấy sẽ biết được niềm phúc lại vô song này,
Vị ngọt của thánh quả đem lại,
Cho nên người ta gọi
Cái kinh nghiệm hiện tại
Về hương vị thánh quả
Là ân sủng của Tuệ quán.

C. Khả Năng Chứng Đắc Diệt Tận Định

16. Và lợi ích của sự tu tập tuệ không những chỉ là cái kinh nghiệm về hương vị của thánh quả, mà còn là khả năng đạt đến sự chứng định diệt thọ tướng.

17. Bây giờ, để giải thích sự chứng diệt, có loạt vấn đề:

(i) Chứng diệt là gì?
(ii) Ai chứng?
(iii) Ai không chứng?
(iv) Ở đâu có thể chứng diệt?
(v) Tại sao chứng?
(vi) Sự chứng đắc phát sinh như thế nào?
(vii) Làm thế nào để kéo dài nó?
(viii) Sự xuất định xảy ra như thế nào?
(ix) Tâm của người xuất Diệt định hướng như thế nào?
(x) Gì là sự khác nhau giữa người chứng diệt định và người chết?

(xi) Diệt định là hữu vi hay vô vi, thế gian hay siêu thế, được tạo tác hay phi sở tạo?

18. ***(i) Gì là sự đạt đến Diệt định?*** Đó là sự không sanh khởi của tâm và tâm sở, do sự chấm dứt của chúng.

(ii) Ai đắc diệt định? (iii) Ai không đắc? Không đắc là phàm phu, Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn và A-la-hán tu tập càn tuệ(bare inside workers) . Đắc là những bậc bất hoàn và những vị lậu hoặc đã đoạn tận, có đư?c tám giải thoát. Vì được nói: "Tuệ nắm vững, làm chủ được là nhờ có hai năng lực - sự tịnh chỉ ba loại hành, mười sáu loại trí, chín loại dịnh, - chính là trí thuộc diệt định" (*Ps. i, 97*) và những điều kiện này không được tìm thấy đồng loạt trong bất cứ người nào, ngoại trừ những bậc Bất hoàn và những vị lậu hoặc đã đoạn tận, có dược tám giải thoát. Cho nên những vị này mới đắc Diệt định.

19. Nhưng hai năng lực là gì? Ba hành và làm chủ là gì? Trong phần mô tả đoạn tóm tắt trên, có nói:

20. "Hai lực" là định hay tịnh chỉ lực, và tuệ hay quán lực.

"Tịnh chỉ lực là gì? Là sự nhất tâm bất loạn do từ bỏ, do không có ác dục, do tưởng ánh sáng, do không tán loạn, do phân biệt các pháp, do trí, do hỷ, do tám giải thoát, do mười biến xứ, do mười niệm, do chín pháp quán nghĩa địa, và do ba mươi hai kiểu niệm hơi thở, do sự thở vô ra nơi một người quán từ bỏ (*relinqquishment*). Đó là tịnh chỉ lực.

[Chú thích: Tịnh chỉ dược trình bày ở đây là Định cận hành -- Pm. 899]

21. "Trong ý nghĩa nào, tịnh chỉ được xem là một năng lực? Ở sơ thiền, tịnh chỉ không bị nao núng vì những triền cái, nên gọi là một lực. Ở nhị thiền, nó không bị nao núng vì tầm và tứ, nên gọi là một lực v.v... Ở phi tưởng phi phi tưởng xứ, nó không bị dao động vì tưởng vô sở hữu xứ, nên gọi là một lực. Nó không lay động, nao núng, dao động vì trạo cử, và cấu uế và các uẩn đi theo trạo cử, nên tịnh chỉ ấy là một lực. Đây là tịnh chỉ lực.

22. "Gì là quán lực? Quán vô thường là quán lực. Quán khổ, quán vô ngã, quán ly dục, quán diệt, quán từ bỏ là quán lực. Quán sắc vô thường v.v... Quán từ bỏ đối với sắc là quán lực. Quán vô thường trong thọ, tưởng, hành, thức là quán lực... Quán từ bỏ đối với thức là quán lực. Quán vô thường trong con mắt v.v... (xem Ch. XX, 9)... quán vô thường trong già chết... Quán từ bỏ trong già chết là quán lực.

23. "Trong ý nghĩa nào, quán (tuệ) được gọi là một lực? Do quán vô thường, mà tuệ không bị dao động vì thường tưởng, nên nó là năng lực. Do quán khổ, nó không lay động vì lạc tưởng, nên nó là lực... Do quán vô ngã, nó không dao động vì ngã tưởng, nên nó là lực... Do quán ly dục, nó không dao động vì thích thú... Do quán hoại, nó không dao động vì tham... Do quán diệt, nó không dao động vì sanh... Do quán từ bỏ, nó không dao động vì chấp thủ, nên (tuệ) quán là một năng lực. Nó không dao động, không nao núng, không lay chuyển vì vô minh, cấu uế và các uẩn đi theo vô minh, do vậy nó là một lực.

24. "Do sự tịnh chỉ ba hành: tịnh chỉ ba hành nào? Nơi một người đắc nhị thiền, Ngữ hành là tầm và tứ được hoàn toàn làm cho tịnh chỉ. Nơi một người đắc tứ thiền, thân hành là hơi thở vô hơi thở ra được làm cho hoàn toàn tịnh chỉ. Nơi một vị đắc diệt thọ tưởng, ý hành là thọ (cảm giác) và tưởng (ý nghĩ) được làm cho hoàn toàn tịnh chỉ.

25. "Do mười sáu loại tu tập về trí: mười sáu loại nào? Quán vô thường là một loại tu tập về trí. Quán khổ ... quán vô ngã, quán ly dục, quán hoại, quán diệt, ... quán từ bỏ, quán "quay đi" là một loại tu tập về trí. Dự lưu đạo là một loại tu tập về trí. Dự lưu quả... Nhất lai đạo... Nhất lai quả... Bất hoàn đạo... Bất hoàn quả... A-la-hán đạo... A-la-hán quả... là một loại tu tập về trí này.

26. "Do chín loại tu tập về định: Đó là sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ và phi tưởng phi phi tưởng xứ. Đó là những loại định tu tập. Và các tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất tâm với mục đích đạt đến phi tưởng phi phi tưởng xứ. ấy là do chín loại tu tập này.

[Chú thích: Chín loại là bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc, và cận hành định đi trước mỗi một trong tám thứ định này, được mô tả trong câu cuối và được kể như một thứ định tu tập].

27. "Làm chủ có năm: làm chủ sự tác ý, chứng đắc, quyết định, xuất và quán sát. Hành giả tác ý đến sơ thiền ở chỗ nào, lúc nào và trong bao lâu vị ấy muốn, không có khó khăn trong sự tác ý, như vậy gọi là làm chủ sự tác ý. Hành giả đạt đến sơ thiền ở chỗ nào, lúc nào, trong bao lâu vị ấy muốn, vị ấy không có khó khăn trong việc chứng đắc, như vậy là làm chủ sự chứng đắc. Hành giả quyết định thời gian nhập sơ thiền ở chỗ nào, lúc nào... như vậy là làm chủ về quyết định. Vị ấy xuất khỏi sơ thiền... như vậy là làm chủ xuất định. Vị ấy quán sát sơ thiền ở chỗ nào, lúc nào và

trong bao lâu theo ý muốn, không có khó khăn trong sự quán sát, như vậy là làm chủ về quán sát. Đây là năm thứ làm chủ. (*Ps. i, 97-100*)."

28. Và ở đây, câu "Do 16 loại tập luyện về trí" nói lên số tối đa. Nhưng ở một vị Bất hoàn, sự làm chủ là do 14 loại tu tập về trí. Nếu như vậy thì có phải là sự làm chủ xảy ra cho vị Nhất lai do 12 loại, và cho vị Dự lưu do 10 loại? -Không. Bởi vì 5 dục tham chướng ngại định, không được từ bỏ nơi những vị ấy. Chính vì tham không được từ bỏ mà tịnh chỉ lực không được viên mãn.

Vì chưa viên mãn tịnh chỉ lực nên vị ấy không thể chứng diệt cần phải được chứng nhờ hai lực. Nhưng tham đã được từ bỏ nơi vị Bất hoàn, do 2 lực, vị ấy có thể chứng diệt tận định. Bởi thế, Đức Phật dạy:"Thiện tâm thuộc phi tưởng phi phi tưởng xứ nơi một vị xuất Diệt định là một duyên, kể như Đẳng vô gián duyên, cho sự đắc quả" (*Ptn. 1, 159*). Vì điều này được nói trong tác phẩm lớn *Patthàna* chỉ liên hệ xuất diệt định nơi các vị Bất hoàn".

[Chú thích: chữ "thiện" được dùng trong đoạn văn Patthàna chứng tỏ rằng nó chỉ áp dụng cho các vị Bất hoàn, nếu không, thì đã nói "duy tác"]

Ở đâu có thể chứng diệt? Ở hữu năm uẩn, vì cần có sự chứng đắc liên tục tất cả thiền chứng (*S. iv, 217*) mà ở hữu 4 uẩn, thì không có sơ thiền v.v... nên không thể chứng diệt định ở trong loài 4 hữu uẩn. Có người bảo, vì thiếu căn cứ vật lý cho tâm (ở 4 hữu uẩn), nói trắng ra là vì thiếu một thân xác.

30. ***(v) Tại sao họ đắc diệt định?*** Tại vì thấm mệt với sự sinh và diệt của các hành, nên những vị ấy đạt đến diệt định, nghĩ rằng:"Ta hãy an trú trong lạc trú hiện tại bằng cách không tâm và dạt đến tịch Niết bàn".

[Chú thích: "Đạt đến tịch diệt Niết bàn là như nhập vô dư Niết bàn"]

31. *(vi) Sự chứng đạt xảy ra như thế nào?* Diệt dịnh phát sinh nơi một vị thực hiện các công việc chuẩn bị bằng cách nỗ lực tịnh tiến với tịnh chỉ và (tuệ) quán, và làm cho tâm phi tưởng phi phi tưởng xứ chấm dứt. Người chỉ nỗ lực tinh cần với tịnh chỉ (định) mà thôi, thì dạt phi tưởng phi phi tưởng xứ rồi ở đấy, còn người chỉ nỗ lực tinh cần với tuệ mà thôi thì đắc quả rồi dừng mãi ở đấy, nhưng người nỗ lực tinh cần với cả hai (định và tuệ) và sau khi làm các công việc chuẩn bị, sẽ làm cho chấm dứt tâm phi tưởng phi phi tưởng xứ và đắc diệt định. Đây là nói vắn tắt.

32. Nhưng chi tiết thì như sau: Khi một tỳ kheo muốn đắc diệt định đã ăn xong, rửa sạch chân tay, ngồi xuống nơi đã soạn sẵn trong một nơi vắng

vẻ. Sau khi xếp hai chân ngồi kiết già để thân ngay thẳng, đặt niệm trước mặt, vị ấy đắc sơ thiền, và khi xuất thiền, vị ấy thấy các hành trong đó với tuệ là vô thường, khổ, vô ngã.

33. Tuệ này gồm ba, là tuệ phân biệt các hành, tuệ để đắc quả, và tuệ để đắc diệt định. Ở đây, tuệ phân biệt các hành, dù chậm lụt hay linh lợi, đều là nhân gần cho một đạo lộ mà thôi. Tuệ để chứng quả chỉ có giá trị khi nó linh lợi, thì giống như tuệ để tu tập một đạo lộ . Tuệ để đắc diệt định chỉ có giá trị khi nó không quá chậm lụt cũng không quá linh lợi. Bởi vậy, vị ấy thấy các hành ấy với tuệ không quá chậm lụt cũng không quá linh lợi.

34. Sau đó vị ấy đắc nhị thiền, và khi xuất, vị ấy thấy các hành như trên. Sau đó hành giả đắc tam thiền... (v.v...)... Sau đó vị ấy nhập không vô biên xứ, và khi xuất, vị ấy quán các hành như trên. Cũng vậy hành giả nhập vô sở hữu xứ. Khi xuất, vị ấy làm bốn sự chuẩn bị, đó là: (a) không hại tài sản kẻ khác, (b) tăng chúng chờ đợi, (c) vị đạo sư triệu tập và (d) định thời gian.

35. (a) Không hại tài sản kẻ khác ám chỉ những gì vị tỳ kheo có xung quanh mình mà không phải là tài sản cá nhân vị ấy: y bát, giường ghế, hay một gian phòng, hay bất cứ vật dụng nào khác mà vị ấy giữ nhưng thuộc sở hữu của nhiều người khác. Vị ấy phải khởi tâm nghĩ rằng, những vật như vậy sẽ không bị hại, không bị lửa đốt, nước cuốn, gió thổi, trộm lấy, chuột gặm v.v... Đây là hình thức sự khởi tâm: "Trong bảy ngày này hãy để cho những vật như vậy không bị lửa cháy, nước trôi, gió làm hỏng, kẻ cắp lấy, chuột gặm v.v... " Khi vị ấy khởi ý như vậy, những vật kia sẽ không bị nguy hiểm trong vòng bảy ngày.

36. Nếu vị ấy không khởi tâm quyết định như trên, những vật kia có thể bị thiêu cháy v.v... như trường hợp đại đức *Màhà-Nàga*. Vị đại đức này đi khất thực nơi mẹ ngài, một tín nữ cư trú. Bà cho ngài ăn cháo và để ngài nằm trong phòng khách. Ngài ngồi xuống nhập định. Trong khi ngài nhập định, gian phòng bốc lửa. Những tỳ kheo khác cấp tọa cụ chạy. Dân làng bu lại, và trông thấy vị tỳ kheo họ la lên "Ôi ông thầy tu làm biếng, ông thầy tu làm biếng!" Ngọn lửa bốc cháy gian nhà tranh tre và gỗ, và bao vây vị đại đức. Người ta mang nước dập tắt lửa. Họ dời tro tàn ra, sửa chữa căn nhà, rải hoa và đứng cung kính đợi chờ. Vị đại đức xuất định như đã tính trước, khi trông thấy người đông, ngài tự nhủ: "Chúng thấy ta mất rồi". Và liền thăng hư không đi đến đảo *Piyangu*.

Đấy là không làm hại đến tài sản người khác.

37. Không có quyết định nào đặc biệt phải làm đối với dụng cụ cá nhân vị ấy, như y ngoài, y trong và chỗ ngồi của ông ta. Ông che chở tất cả thứ ấy nhờ định lực, như trường hợp đồ đạc của đại đức *Sanjiva*. Và điều này được nói: "Có thành công do can thiệp của định trong đại đức *Sanjiva*, trong đại đức *Sàriputta*." (Xem Ch XII, 30) .

38. (b) Tăng chúng chờ đợi:là chúng tăng trông mong vị ấy, bởi vậy cần phải khởi tâm như sau: "Trong thời gian bảy ngày tôi nhập định, nếu tăng chúng cần, tôi sẽ xuất định trước khi một tỳ kheo nào tìm." Người nào nhập định sau khi đã làm quyết định này, thì sẽ xuất định đúng lúc.

39. Nhưng nếu vị ấy không làm như vậy, thì khi tăng chúng nhóm họp, không thấy ông, người ta hỏi: "Tỳ kheo X... đâu rồi? "Được trả lời:"Vị ấy nhập diệt định" người ta sẽ phái một tỳ kheo đi mời vị ấy nhân danh tăng chúng. Vừa khi vị tỳ kheo đến trong tầm nghe của tỳ kheo nhập định và bảo: "Hiền giả, tăng đoàn đang đợi," vị ấy liền xuất định. Mệnh lệnh của tăng chúng quan trọng là thế. Bởi vậy, hành giả nên nhập định cách nào để có thể tự mình xuất định nhờ đã làm quyết định trước.

40. Đạo sư cho gọi: Ở đây cũng thế lưu tâm đến hiệu triệu của đấng đạo sư là công việc chuẩn bị, bởi thế cần phải khởi tâm trước như: "Trong thời gian bảy ngày tôi nhập định, nếu vị đạo sư, sau khi phân xử một vụ nào đó rồi công bố một học giới hay giảng Pháp, mà nguồn gốc bài Pháp là một nhu cầu đã khởi lên, thì tôi sẽ xuất định trước khi có người đến gọi."

[Chú thích: Danh từ "atthuppattit" tức nguồn gốc là một nhu cầu được phát sinh là một thuật ngữ Luận tạng: có 4 loại nguồn gốc (Duyên khởi) cho kinh điển: một do phật tự nói, hai do người khác yêu cầu, ba do đáp câu hỏi, bốn do một nhu cầu mới phát sinh.]

Nếu hành giả nhập định sau khi đã làm quyết định như vậy, vị ấy sẽ xuất định đúng lúc.

41. Nhưng nếu vị ấy không làm như vậy, thì khi tăng chúng nhóm họp, vị Đạo sư không thấy vị ấy sẽ hỏi, và khi biết ra sẽ cho một tỳ kheo nhân danh bậc Đạo sư đến mời. Vừa khi tỳ kheo ấy đến trong tâm nghe và bảo, bậc đạo sư cho gọi ngài, vị ấy sẽ xuất định. Sự hiệu triệu của bậc đạo sư là quan trọng như thế, cho nên hành giả phải nhập định thế nào để, nhờ có tác ý trước, sẽ xuất định đúng lúc.

42. (d) Hạn định thời gian: là định thọ mạng của mình kéo dài đến lúc nào. Vị ấy chỉ nên nhập định sau khi đã tác ý như sau: "Các hành của ta sẽ

tiếp tục trong vòng bảy ngày nữa không? "Vì nếu hành giả nhập định không tác ý trước, mà nửa chừng (chưa tới bảy ngày) chấm dứt thọ mạng, thì vị ấy sẽ phải xuất định, vì không có chuyện chết trong khi nhập diệt định. Do vậy hành giả chỉ nên nhập định diệt thọ tưởng sau khi đã tác ý thọ mạng. Trong khi có thể bỏ qua sự tác ý các việc kia, hành giả vẫn cần tác ý việc này.

43. Khi đã nhập và xuất định "Không vô biên xứ" rồi làm công việc chuẩn bị này xong, hành giả lại nhập Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Sau một hoặc hai tâm trôi qua, vị ấy trở thành vô tâm, và đạt diệt định. Nhưng tại sao các tâm không tiếp tục khởi sau hai tâm ấy? Bởi vì nỗ lực được hướng đến diệt. Trong khi vị tỳ kheo này tuần tự nhập tám thiền chứng, vận dụng song hành chỉ và quán lực, vị ấy cốt hướng đến diệt chứ không hướng đến chứng phi tưởng phi phi tưởng xứ. Bởi vậy chính vì nỗ lực được hướng đến diệt, mà không quá hai tâm sanh khởi.

44. Nhưng nếu một tỳ kheo xuất định Vô sở hữu xứ mà không làm công việc chuẩn bị trước như thế, và sau đó đắc "Phi tưởng phi phi tưởng xứ", thì vị ấy không thể trở thành vô tâm, mà lại quay về "Vô sở hữu xứ" và an trú tại đấy.

45. Ở đây có thể lấy ví dụ người đi trên một con đường chưa từng đi. Y gặp một mương nước, và một tảng đá nóng cháy dưới ánh mặt trời chói chang. Không vén khéo y phục, y lội xuống nước nhưng lại trở lên vì sợ làm ướt vật dụng tùy thân. Y đứng trên bờ, hoặc bước đến tảng đá nhưng bị bỏng chân, y lại trở lui đứng đợi bên bờ nước.

46. Cũng như người kia vừa xuống nước lại phải trở lên, hoặc vừa bước lên tảng đá lại phải trở xuống, vì đã không chuẩn bị vén khéo y phục trong ngoài, thiền giả này cũng thế, vừa đắc "Phi tưởng phi phi tưởng xứ" lại phải trở lui Vô sở hữu xứ và ở lại đấy, vì đã không làm công việc chuẩn bị.

47. Cũng như người đã từng đi con đường kia trước đấy, nên khi đến tại chỗ ấy, anh ta vén khéo y phục, cầm thượng y trên tay, vượt qua hố nước, hoặc sẽ dẫm lên tảng đá một cách nhẹ nhàng (cho khỏi bỏng chân) để qua bờ kia. Cũng vậy, khi vị tỳ kheo làm công việc chuẩn bị rồi mới nhập phi tưởng phi phi tưởng xứ, thì vị ấy đắc diệt định (dụ cho bờ kia) bằng cách tr? nên vô tâm.

48. ***(vii) Diệt định kéo dài như thế nào?*** Nó kéo dài tùy thời gian ấn định, trừ khi bị gián đoạn vì thọ mạng chấm dứt, hay vì tăng chúng chờ

đợi, hay vì đấng đạo sư triệu tập.

49. ***(viii) Diệt định xuất như thế nào?*** Sự xuất định xảy ra theo hai cách: Nhờ chứng quả Bất hoàn trong trường hợp một vị Bất hoàn, hoặc nhờ chứng quả A-la-hán trong trường hợp một vị A-la-hán.

50. ***(ix) Tâm thức một vị xuất Diệt định hướng về cái gì?*** Hướng về Niết bàn, như kinh dạy: "Khi một tỳ kheo xuất Diệt định, này hiền giả *Visakha*, Thì tâm vị ấy nghiêng về viễn ly, tựa vào viễn ly, khuynh hướng viễn ly." (*M. i, 302*)

51. ***(x) Gì là sự khác biệt giữa một vị đắc diệt định và một người chết?*** Điều này cũng đã được nói trong kinh: "Khi một tỳ kheo chết, này hiền giả, thì thân hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, ý hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, mạng căn đã dứt, hơi ấm không còn, các căn hư hoại. Khi một tỳ kheo đi vào diệt định, thì thân hành vị ấy chấm dứt, hoàn toàn tịnh chỉ, ngữ hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, ý hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ. Nhưng thọ mạng vị ấy chưa tận, hơi nóng chưa hết, và các căn còn nguyên vẹn." (*M. i, 296*)

52. ***(xi) Diệt định là hữu vi hay vô vi? v.v... ?*** Không thể xếp loại nó là hữu vi, vô vi, thế gian hay xuất thế. Vì nó không tự tánh. Nhưng, vì nó được đạt bởi người chúng đắc nó, cho nên có thể nói nó có được tạo, không phải phi sở tạo.

[Chú thích: Tính cách tế nhị của danh từ "sở tạo" (nipphanna) có thể làm sáng tỏ bằng cách trích dẫn một đoạn từ sammohavinodani (Vbh. A. 29): "Năm uẩn là những pháp sở tạo có tính cách quyết định (parinipphanna), không phải sở tạo không quyết định; chúng luôn luôn là hữu vi, không phải vô vi. Vì trong những pháp có tự tánh, chỉ có Niết bàn là "quyết định phi sở tạo". Vậy, "sở tạo quyết định" và"sở tạo" khác nhau chỗ nào? Một pháp có tánh, có đâu có cuối về thời gian, do nguyên sanh, có ba đặc tính vô thường, v.v... gọi là "sở tạo quyết định". Ngoài ra, cái gì "được tạo" nhưng không tạo một cách tích cực, quyết định, thì gọi là pháp không tự tính, asabhàva-dhamma, khi nó sanh khởi nhờ có một cái tên, hoặc nhờ sự chứng diệt. "-- Vbh. AA. 23. Xem Ch. XIV, 72, 77]

Đây cũng là một sự chứng đắc
Mà một bậc thánh có thể tu tập
Niềm an tịnh nó đem lại
được xem là Niết bàn bây giờ và ở đây.
Người trí tu tập thánh tuệ

Có thể đắc thiền chứng ấy
Bởi thế khả năng này
Được gọi là ơn ích của Tuệ
Mà thánh đạo cho ta.

D. Thành Tựu Sự Xứng Đáng Cúng Dường...

53. Và không những tuệ đem lại khả năng chứng diệt, mà còn thành tựu sự xứng đáng cúng dường, đó là lợi ích của tu tập tuệ xuất thế.

54. Vì nói chung, chính vì tuệ đã được tu tập theo bốn cách này, mà một người tu tập nó trở nên xứng đáng với sự dâng cúng của thế gian và chư thiên, đáng được mời thỉnh, cúng dường, đảnh lễ, và là ruộng phước cho thế gian.

55. Nhưng đặc biệt, trước hết một người đạt đến tuệ thuộc đạo lộ thứ nhất, với tuệ quán chậm lụt, các căn còn khập khiễng, thì gọi là một vị "còn tái sinh tối đa bảy lần nữa", vị ấy đi qua vòng sinh tử bảy lần trong các thiện thú. Người thành tựu với tuệ trung bình, căn trung bình thì gọi là một bậc"gia gia" đi từ gia đình bậc thánh này qua gia đình bậc thánh khác, với hai hay ba lần tái sinh trong các gia đình thánh thiện, vị ấy chấm dứt khổ sanh tử. Người đắc quả với tuệ sắc bén, thì gọi là bậc "chỉ còn một lần tái sanh", với một lần sanh lại trong loài người, vị ấy chấm dứt khổ. (*A. i, 133*)

Do tu tập tuệ thuộc đạo lộ thứ hai, vị ấy được gọi là một bậc Nhất lai. Vị ấy trở lui thế giới này một lần nữa, và chấm dứt đau khổ.

56. Do tu tập tuệ thuộc đạo thứ ba, vị ấy là một vị Bất hoàn. Tùy các căn của vị ấy khác nhau thế nào, vị ấy hoàn tất quá trình tu của mình theo một trong năm cách sau khi từ giã cõi đời này: Hoặc trở thành một vị đạt Niết bàn sớm trong hiện hữu kế tiếp, hoặc một vị đạt Niết bàn khi sống quá nửa đời sau, hoặc "một vị đạt Niết bàn không cần nhắc bảo", hoặc "có cần nhắc bảo", hoặc là một vị "ngược dòng đến cõi chư thiên cao nhất" (*D. iii, 237*) .

57. Ở đây, "người đạt Niết bàn sớm trong đời sau" là sau khi tái sanh trong cõi tịnh cư thiên, đạt Niết bàn ngay không đạt đến chặng giữa đời sống tại đấy. "Đạt Niết bàn khi đã quá nửa đời sau" là đạt Niết bàn khi sống tại đấy quá nửa đời". "Đạt Niết bàn không cần nhắc bảo" là phát sinh đạo lột tối cao không cần được nhắc nhủ, không có nỗ lực. "Có cần nhắc bảo" là ngược lại. "Ngược dòng đi đến cõi chư thiên cao nhất" là tiếp tục lên các cõi cao tuần tự trong 5 cõi tịnh cư thiên, rồi đạt Niết bàn tại đấy.

58. Nhờ tu tập đạo lộ thứ tư, người ta trở thành một bậc Tín giải thoát, hoặc Tuệ giải thoát, Câu phần giải thoát, bậc Ba minh, Sáu thông, bậc đoạn tận lậu hoặc đã đắc bốn vô ngại giải. Chính ám chỉ một vị đã tu tập đạo lộ thứ tư này mà ở đầu sách nói: "Nhưng chỉ vào sát-na chứng đạo, vị ấy mới được g?i là đã gỡ xong trói buộc (triền) và xứng đáng sự cúng dường tối thượng của nhân loại và chư thiên."(Ch. I, 7)

59.

Thánh tuệ khi được tu tập
sẽ có những phúc lạc này
do vậy người có trí
rất hân hoan tu học.

60. Ở điểm này, sự tu tuệ với những lợi ích của nó, được trình bày trong thanh tịnh đạo dưới các mục Giới Định Tuệ trong đoạn:

Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỳ kheo ấy thoát triền. (Ch. I, đoạn1) đã hoàn tất.

Chương thứ Hai mươi ba gọi là"Mô tả lợi ích của tuệ" trong Thanh tịnh đạo, được soạn vì mục đích làm hoan hỉ những người lành.

-***-

Chương Kết

Sau khi trích dẫn đoạn kệ:

"Người trú giới có trí,
tu tập tâm và tuệ,
nhiệt tâm và thận trọng,
tỳ kheo ấy thoát triền" (Ch. I, 1),

Chúng tôi có nói:

Bây giờ tôi sẽ, đưa ra ý nghĩa chân thực
chia làm giới, vân vân...
của câu kệ do bậc Đại thánh nói.

Trong giáo pháp đấng Chiến thắng
Có những người tâm đạo đã từ bỏ
Gia đình, sống không nhà
-những người mặc dù khát khao sự thanh tịnh
nhưng vẫn chưa có được cái chánh kiến v`econ đường thắng, bảo đảm,

gồm Giới, Định và Tuệ.

Con đường khó tìm, dẫn đến thanh tịnh
Cho những người chưa được an, dù đã cố gắng,
Tôi sẽ giảng Đạo lộ an ổn
VềThanh tịnh
Y cứ lời dạy của những vị cư trú
Trong ngôi Đại tinh xá
Những người ưa thích thanh tịnh
Hãy chú tâm nghe trình bày. (Ch. I, đoạn 4)

Đến đây, tất cả những điều trên đã nói xong.

Sự trình bày đưa ra trên đây
Hầu như không có lầm lỗi
Sau khi đối chiếu tất cả các Luận
Vềý nghĩa Giới định tuệ
Trong năm bộ *Nikàyas*
Bởi thế, những thiền giả yêu mến thanh tịnh
Hãy kính lễ **Đạo lộ đưa đến Thanh tịnh** này.

* * *

Bao nhiêu công đức có được
Do muốn an trú trong diệu pháp này
Do nhận lời đềnghị của trưởng lão *Sanghapàla*

(Người được sanh vào hàng trưởng lão danh tiếng
cư trú trong ngôi Đại tịnh xá,
Ngài là một nhà Phân tích chân chánh, một bậc trí giả,
sống đơn giản, giữ giới luật,
tâm vị ấy đầy đủ đức nhẫn nhục
hoà nhã, từ bi, vân vân)

Nhờ năng lực kho tàng công đức ấy,
mong cho tất cả hữu tình an lạc.
Và cũng như 58 chương Thanh tịnh đạo này
đã hoàn tất không trở ngại,
mong cho tất cả người lành trên thế giới
sẽ thành công nhanh chóng vui vẻ.

Tái Bút

Thanh Tịnh Đạo này được soạn bởi vị trưởng lão đầy đủ tín, tuệ và tấn thuần tịnh, nơi đức các ngài chính trực, từ hòa,... đều tập hợp do sự thực

hành giới luật. Ngài là người có khả năng thăm dò sở kiến của chính mình và tin tưởng của những người khác, người có tuệ sắc bén, có hiểu biết không l`ầm v`ềgiáo pháp của đấng đạo sư g`ồm ba tạng và luận giải, Ngài là bậc thuyết giảng vĩ đại, có ngôn từ cao quý êm dịu lưu loát nhờ nắm vững cú pháp. Ngài đúng là bậc giảng sư tối thượng, một thi sĩ lớn, một người làm đẹp dòng dõi các trưởng lão trong ngôi Đại tịnh xá, một ánh sáng chói lọi trong dòng các đại đ?c có thực chứng các pháp thượng nhân, như sáu thông, bốn biện... Người có trí tuệ d`ồi dào thanh tịnh ấy mang tên *Buddhaghosa* do các trưởng lão đặt, và thường được gọi là "người thuộc tự viện *Moranda*."

Mong rằng sách này tiếp tục chỉ đường
đưa đến thanh tịnh tri kiến
cho những thiện nam tử tìm cách
vượt qua các thế gian.
Vì bao lâu thế giới còn t`ồn tại
thì đấng Giác ngộ sẽ còn
được những người có tâm thanh tịnh như thế
gọi là đấng Đại thánh, chúa tể thế gian.

[Những câu sau đây chỉ có trong bản Tích lan:]

Do công đức của tác phẩm này,
và bất cứ tác phẩm nào khác,
nguyện cho tôi đời sau
thấy được thiên lạc ở cõi Tam thập tam thiên,
hoan hỉ trong những giới đức,
không vướng ngũ dục,
Sau khi đắc Sơ quả, sau khi thấy được
Di lặc Thế tôn, trong đời cuối cùng của tôi
và được nghe Ngài giảng diệu pháp,
mong tôi làm sáng Giáo pháp của đấng Chiến thắng,
bằng cách chúng quả tối thượng trong giáo lý này.

[Những câu sau chỉ có trong bản Miến điện:]

"Sự trình bày Thanh tịnh đạo, được thực hiện để làm hoan hỉ những người lành. Theo bản tiếng *Pàli*, thì sách này có 58 chương tụng đọc."

Dịch từ bản Anh ngữ của Đại đức Nanamoli, 1981.
Trí Hải - Tuệ uyển. Vu Lan 2536 (1991)

***

HẾT

***