Biên Niên Sử của chư Phật - Tập 1 [The Great Chronicle of Buddhas] (Mingun Sayadaw; U Ko Lay - U Tin Lwin dịch

Lịch sử Phật giáo

SUTTANTA PITAKA KINH TẠNG

THE GREAT CHRONICLE OF BUDDHAS BIÊN NIÊN SỬ CỦA CHƯ PHẬT

THE STATE BUDDHA SASANA COUNCIL'S VERSION
PHIÊN BẢN PHẬT GIÁO THUỘC HỘI ĐỒNG CHÍNH PHỦ
VOLUME ONE – PART ONE – ANUDÌPANÌ III
TẬP MỘT – PHẦN MỘT – CHÚ MINH III
By The Author
Do bởi Tác Giả
THE MOST VENERABLE MINGUN SAYADAW
ĐẠI TRƯỞNG LÃO MINGUN
BHADDANTA VICITTASÀRÀBHIVAMSA
TIPITAKADHARA DHAMMABHANDÀGÀRIKA
AGGA MAHÀPANDITA
ABHIDHAJA MAHÀRATTHAGURU
Translated into English
Dịch sang Anh Ngữ
U KO LAY – U TIN LWIN
Dịch Giả: Bhikkhu PASÀDO
P.L: 2563 D.L: 2019

(c) The Perfection Of Renunciation (Nekkhamma Pàramì) (c) Pháp Toàn Thiện Về Sự Ly Dục (Ly Dục Ba La Mật)

Nekkhamma means renunciation which is here synonymous with emancipation. Emancipation is of two kinds: emancipation from cycle of existences (Saṃsāra) and emancipation from sense – desire (Kāma), the former being the result of the latter. Only when emancipation from sense – desire has been achieved through practice can one gain emancipation from Saṃsāra. Of these two kinds of emancipation, it is for the purpose of the resultant emancipation (from existences) that the Buddha expounds in the Buddhavaṃsa Text, likening the three states of existence (#) to prisons. [(#): The three states of existences are: 1/. Kāmabhava, the state of sensual existence senses, 2/. Rūpabhava, the state of fine material existence and 3/. Arūpabhava, the states of formless, non – material existence.] Ly Dục có ý nghĩa là sự tuyên bố phóng khí mà ở đây đồng nghĩa với sự giải thoát. Sự giải thoát thì có hai thể loại: sự giải thoát khỏi chu trình của những kiếp hữu sinh (Luân Hồi) và sự giải thoát khỏi dục trần (Tham Dục), cái trước là hệ quả của cái sau. Chỉ một khi sự giải thoát khỏi dục trần đã được thành

đạt thông qua việc thực hành thì người ta mới có thể đạt được sự giải thoát khỏi Luân Hồi. Trong hai thể loại của sự giải thoát này, chính vì mục đích của sự hệ quả giải thoát (khỏi những kiếp hữu sinh / Luân Hồi) mà Đức Phật đã trình bày chi tiết ở trong Văn Bản Chủng Tộc Chư Phật, đã ví ba trạng thái của kiếp hữu sinh (#) giống như những ngục tù. [(#): Ba trạng thái của kiếp hữu sinh là: 1/. Dục Hữu, trạng thái của kiếp hữu sinh duyên theo các dục trần; 2/. Sắc Hữu, trạng thái của kiếp hữu sinh của sắc pháp vi tế; 3/. Vô Sắc Hữu, trạng thái của kiếp hữu sinh phi hình thể, kiếp hữu sinh phi vật chất.]

Essential Meaning Of Perfection Of Renunciation Ý Nghĩa Cốt Yếu Của Pháp Toàn Thiện Về Sự Ly Dục

According to the Cariyàpiṭaka Commentary, Perfection of Renunciation in terms of Abhidhamma is wholesome consciousness together with mental concomitants that arises by virtue of emancipantion from sense – desire and from he three states of existence. The Mahā Niddesa describes two kinds of sense – desire: pleasant objects of sense – desire (Vatthukāma), and mental defilement of greed which is desire for pleasant objects (Kilesakāma). With reference to Perfection of Renunciation, emancipation from sense – desire means emancipation from both kinds of sense – desire. Thể theo bộ Chú Giải Tiểu Nghĩa Kinh, Kho Tàng Đức Hạnh, Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục thì trong thuật ngữ của Vô Tỷ Pháp là tâm ý thức tịnh hảo cùng với các

Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) mà khởi sinh do nhờ vào oai lực của sự giải thoát xa khỏi dục trần và lìa khỏi ba trạng thái của kiếp hữu sinh. Trong bộ Đại Xiển Minh miêu tả hai thể loại của dục trần: các đối tượng duyệt ý của dục trần (Vật Dục), và Pháp uế nhiễm tinh thần của lòng tham lam vốn khao khát đối với các đối tượng duyệt ý (Phiền Não Dục). Hữu quan đến Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục, thì sự giải thoát xa khỏi dục trần có ý nghĩa là sự giải thoát xa lìa khỏi cả hai thể loại của dục trần.

How To Be Mindful To Achieve Emancipation Cách Thức Để Có Chánh Niệm Cho Đạt Được Sự Giải Thoát

How to achieve emancipation from bonds of Kilesakāma is explained in the Mahā Niddesa Pāli: “Addasaṃ kāma te mūlaṃ saṅkappā kāma jāyasi na taṃ saṅkappayissāmi evaṃ kāma na hohisi”- “O greed, I have seen your source; you arise from my thoughts of pleasant objects of sense (Kāmavitakka). No more will I think of any pleasant object of sense. Then, O greed, you will arise no more.” In the connection, three kinds of wrong thought and three kinds of right thought should be understood. The three kinds of wrong thought are: 1. Kāmavitakka, sensuous thought, i.e. thinking of pleasant objects as desirable things; 2. Vyāpādavitakka, hateful thought, i.e. thinking of harming others, and 3. Vihiṃsāvitakka, cruel thought, i.e. thinking of forturing others. The three kinds of right thought are: 1. Nekkhammavitakka, thought of renunciation, i.e. thinking of emancipating oneself from sensous objects. 2. Avyāpādavitakka, thought of hatelessness, i.e. thinking of others with loving – kindness, and 3. Avihiṃsāvitakka, thought of non – violence, i.e. thinking of others

with compassion. The source of greed (Kilesakāma) or close examination is found to lie in sensuous thought (Kāmavittaka) which is one of the three wrong thoughts. As long as one keeps on thinking of sensuous thought, greed continues to multiply and there is no emancipation from that mental defilement of greed. Only when one ceases to think of pleasant objects of sense – desire greed will not arise and one achieves emancipation. Therefore as stated above, one should be mindful to be free from mental defilement of greed. Just as freedom from sense – desire leads to freedom from cycle of Saṃsāra, even so making efforts to free oneself from greed results in freedom from pleasant objects of sense – desire.

The characteristics, functions, manifestations and proximate causes of this Perfection of Renunciation and of the remaining ones will be dealt with in the Chapter on Miscellany which follows (in the Second Book). Cách thức để đạt được sự giải thoát khỏi những thằng thúc của Phiền Não Dục đã được giải thích ở trong bộ Đại Xiển Minh Pāli ngữ: “Này lòng tham lam, tôi đã trông thấy được nguồn gốc của bạn; bạn khởi sinh do từ những nghĩ suy của tôi về các đối tượng duyệt ý của dục trần (Tham Dục Tầm Cầu). Tôi sẽ không còn nghĩ suy về bất luận đối tượng duyệt ý nào của dục trần. Thì bấy giờ, này lòng tham lam, bạn sẽ không còn khởi sinh được nữa.” Trong mối tương quan nầy, thì có ba thể loại về sự nghĩ suy lầm lạc (Tà Tư Duy) và ba thể loại của sự nghĩ suy chân chính (Chánh Tư Duy) nên được tuệ tri. Ba thể loại về sự nghĩ suy lầm lạc (Tà Tư Duy), đó là: 1. Tham Dục Tầm Cầu, sự nghĩ suy dục lạc, tức là sự nghĩ suy về các đối tượng duyệt ý như những Pháp khát vọng. 2. Sân Hận Tầm Cầu, sự nghĩ suy đầy căm thù, tức là sự nghĩ suy về việc gây tổn hại những tha nhân, và 3. Oán Đối Tầm Cầu, sự nghĩ suy độc ác, tức là sự nghĩ suy về việc bức hại những tha nhân. Ba thể loại về sự nghĩ suy chân chính (Chánh Tư Duy), đó là: 1. Ly Tham Dục Tầm Cầu, sự nghĩ suy về việc tuyên bố phóng khí, tức là sự nghĩ suy về việc giải thoát bản thân khỏi những đối tượng dục lạc. 2. Ly Sân Hận Tầm Cầu, sự nghĩ suy về phi hận thù, tức là sự nghĩ suy về những tha nhân với tấm lòng lân ái, và 3. Ly Oán Đối Tầm Cầu, sự nghĩ suy về phi bạo lực, tức là sự nghĩ suy về những tha nhân với tấm lòng bi mẫn. Nguồn gốc của lòng tham lam (Phiền Não Dục) hoặc thẩm tra chặt chẽ thì đã được tìm thấy nằm ở trong sự nghĩ suy dục lạc mà đó chính là một trong ba nghĩ suy lầm lạc (Tà Tư Duy). Bao giờ mà người ta còn duy trì về sự nghĩ suy dục lạc, thì lòng tham lam vẫn còn tiếp tục gia bội và không có sự giải thoát khỏi Pháp uế nhiễm tinh thần của lòng tham lam ấy được. Chỉ khi nào người ta chấm dứt để nghĩ suy về những đối tượng duyệt ý của dục trần thì lòng tham lam sẽ không khởi sinh và người ta thành đạt được sự giải thoát. Do đó như đã trình bày ở trên, người ta nên có chánh niệm để thoát khỏi Pháp uế nhiễm tinh thần của lòng tham lam. Chính sự thoát khỏi dục trần thì dắt dẫn đến sự thoát khỏi chu trình của Vòng Luân Hồi, thậm chí như vậy, nỗ lực để giải thoát bản thân khỏi lòng tham lam thì dẫn đến kết quả được thoát khỏi những đối tượng duyệt ý của dục trần.

Những đặc tính, những chức năng, các sự biểu tri và những nguyên nhân tiếp cận của Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục này và những phần còn lại thì sẽ được đề cập đến ở trong Chương nói về Sự Hỗn Hợp mà tiếp theo sau (trong Quyển Sách thứ hai.)

Relation Between Renunciation And The Life Of A Bhikkhu Mối Quan Hệ Giữa Sự Tuyên Bố Phóng Khí (Ly Dục) Và Đời Sống Của Một Vị Tỳ Khưu

The Cariyāpiṭaka Commentary defines Nekkhamma: "Nekkhamma pabbajja mūakaṃ"- This definition can be interpreted in two ways: "Emancipation has a bhikkhu's life as its cause", and "Emancipation is the cause of a bhikkhu's life." The first interpretation, namely, a bhikkhu's life as a cause of emancipation is in consonance with the narration in the Mahā Janaka Jātaka. King Mahā Janaka first acquired requisites of robes, a bowl, etc. without the knowledge of his queen, lesser queens and royal attendants and he then went up to the upper terrace of his palace and became a bhikkhu; thereafter he renounced the world. In this instance, the Bodhisatta Mahā Janaka became a bhikkhu before he made the renunciation. Therefore it may be said that the bhikkhu's life is the cause and renunciation is the effect. The second interpretation, namely, emncipation as a cause of bhikkhu's life is in consonance with the stories of Sumedha the Wise, Hatthipāla brothers, etc. Sumedha the Wise first went forth and reaching Dhammika Mountain found a dwelling place readily prepared by Sakka, King of Devas. Then only he became a bhikkhu. Similarly Hatthipāla brothers went forth first and when pursued by the whole country led by royal parents, they became bhikkhus. Therefore it may be said renunciation of Sumedha the Wise, Hatthipāla brothers, etc. is the cause and the bhikkhu's life is the effect. The Cariyāpiṭaka Commentary gives the exposition in accordance with the first interpretation. (This is mentioned in detail in the Chapter on Miscellany.) Though Sumedha the Wise, Hatthipāla brothers, etc. renounced the world first and became bhikkhu's afterwards, they did so only because they wanted a bhikkhu's life. Therefore even though renunciation took place first it may be said that a bhikkhu's life which follows later is the real cause. (For example, to construct a building, the wood is cut first. Although cutting of wood precedes construction, the wood is cut with the intention of constructing the building. Therefore it should be said the desire to build the building is the cause and cutting of the wood is its effect.) Bộ Chú Giải Tiểu Nghĩa Kinh, Kho Tàng Đức Hạnh định nghĩa Sự Ly Dục: "Ly Dục là căn nguyên của sự xuất gia." Định nghĩa nầy có thể được diễn giải trong hai phương thức: "Sự giải thoát có đời sống của một vị Tỳ Khưu là nguyên nhân của nó," và

"Sự giải thoát là nguyên nhân của một đời sống vị Tỳ Khưu." Sự diễn giải thứ nhất, tức là, đời sống của một vị Tỳ Khưu là một nguyên nhân của sự giải thoát thì phù hợp với chuyện kể lại trong Túc Sinh Truyện Vua Mahà Janaka. Vua Mahà Janaka trước tiên đã dĩ đắc những vật dụng cần thiết về những y áo, một bình bát, v.v. mà không có sự hiểu biết của hoàng hậu của mình, những thứ hậu và những người hầu cận hoàng gia, và thế rồi Ngài đã đi lên trên lầu sân thượng cung điện của mình và đã trở thành một vị Tỳ Khưu; sau đó Ngài từ bỏ thế gian. Trong ví dụ dẫn chứng nầy, bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) Mahà Janaka đã trở thành một vị Tỳ Khưu trước khi Ngài thực hiện sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục). Do đó, có thể nói rằng đời sống của một vị Tỳ Khưu là nguyên nhân và sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) là hệ quả. Sự diễn giải thứ hai, tức là, sự giải thoát là một nguyên nhân của đời sống vị Tỳ Khưu thì phù hợp với những câu chuyện

kể lại của Bậc Trí Tuệ Sumedha, Anh Em Hatthipāla, v.v. Bậc Trí Tuệ Sumedha trước tiên đã bỏ ra đi và đi đến ngọn núi Dhammika, đã tìm thấy một trú xứ được chuẩn bị sẵn do bởi Ngài Đế Thích, Đế Thiên của Thiên Chúng. Và chỉ sau khi đó Ngài đã trở thành một vị Tỳ Khưu. Một cách tương tự, Anh Em Hatthipāla đã bỏ ra đi trước tiên và khi đuổi theo sau bởi cả nước được dẫn dắt do bởi Song Thân hoàng gia, họ đã trở thành các vị Tỳ Khưu. Do đó có thể nói rằng sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của Bậc Trí Tuệ Sumedha, Anh Em Hatthipāla, v.v. là nguyên nhân và đời sống của vị Tỳ Khưu là hệ quả. Bộ Chú Giải Tiểu Nghĩa Kinh, Kho Tàng Đức Hạnh đưa ra sự tường tế xiển thuật phù hợp với sự diễn giải thứ nhất. (Điều nầy đã được đề cập một cách chi tiết ở trong Chương nói về Sự Hỗn Hợp.) Mặc dù Bậc Trí Tuệ Sumedha, Anh Em Hatthipāla, v.v. đã từ bỏ thế gian trước tiên và đã trở thành các vị Tỳ Khưu sau đó; họ đã làm như vậy chỉ vì họ đã muốn được một đời sống của vị Tỳ Khưu. Do đó, dù cho là sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) diễn ra trước tiên, thì có thể nói rằng một đời sống của vị Tỳ Khưu mà tiếp theo sau đó là nguyên nhân chân chính. (Ví dụ, để xây dựng một tòa nhà, thì gỗ được cắt trước tiên. Dù cho việc cắt gỗ có đi trước việc xây dựng, gỗ đã được cắt với tác ý của việc xây dựng tòa nhà. Do đó, cần phải nói rằng sự mong muốn để xây dựng tòa nhà là nguyên nhân và việc cắt gỗ là hệ quả của nó.)

Five Kinds Of Forest Dwelling Năm Thể Loại Của Việc Trú Ngụ Rừng Già

As expounded in the Vinaya Parivàra Ekuttarikanaya pañcaka and Upāli pañha, Dhutaṅga Vagga, forest dwelling is of five kinds: 1. Dwelling in the forest because of stupidity, dullness of mind, not knowing the advantages and their causes,

2. Dwelling in the forest with an evil desire, “If I go and dwell in the forest, people will support me generously as a forest dweller”, 3. Dwelling in the forest because of insanity, 4. Dwelling in the forest because the practice is praised by the Buddha and the virtuous; and 5. Dwelling in the forest because one has few wishes, contentment and such virtues. Only the last two of these kinds of forest dwelling are praiseworthy. Perfection of Renunciation is not a matter of where one lives. Defilement of sense desire (Kilesakāma), craving for pleasant sensuous objects, is liable to arise anywhere. This defilement of sense desire should be eradicated wherever it appears and not be permitted to thrive. Emancipation from defilement of sense desire by eradication in this way is the true characteristic of renunciation. As for Emancipation from pleasant objects of sense desire, there are examples of Sumedha the Wise, Hatthipāla brothers etc. who went forth as far as the Himalayas. Therefore it may be asked whether it is necessary for those wish to fulfill Perfection of Renunciation (Emancipation from pleasant objects of sense desire) to go forth as far as the Himalayas. One should do so if possible, or if one wishes to or if circumstances favour. In the Jātaka Stories concerning renunciation, the majority went forth up to the Himalayas. They did so as circumtances were favourable to them. According to the Maghadeva Jātaka of the Ekaka Nipāta and the Nimi Jātaka of the Mahà Nipàta, the continuous line of rules numbering eighty four thousand beginning from King Maghadeva to King Nimi went forth from household life to homeless one as soon as a single hair on the head turned

grey. However, none of them went up to the Himalayas. They repaired only to the royal mango grove near their capital city of Mithila. It is said that by strenuous practice of meditation they attained Jhanas and were reborn in Brahma realms. It is evident from these stories that, although not travelling as far as the Himalayas, just leaving the place where mental defilement of greed thrives is sufficient for successful fulfillment of Perfection of Renunciation. They eighty – four thousand kings such as Maghadeva completely abandoned their luxurious palaces, and by living in the mango grove their Perfection of Renunciation was fulfilled. Therefore Perfection of Renunciation can be fulfilled by anyone who abandons completely the place where his mental defilement of greed flourishes and without establishing such new resorts, dwells in a suitable place free from such defilement. Như đã trình bày chi tiết trong Bộ Tập Yếu của Tạng Luật (bộ cuối cùng của Tạng Luật), Chương thêm vào một phận sự, một bộ có năm điều, và Upāli Sở Vấn, Phẩm Điều Tiết Dục, thì việc trú ngụ rừng già có năm thể loại:

1. Trú ngụ ở trong rừng già bởi vì sự ngu muội, sự trì độn của tâm thức, không hiểu biết những điều lợi ích và các nguyên nhân của chúng. 2. Trú ngụ ở trong rừng già với một khát vọng xấu xa, “Nếu như tôi đi và trú ngụ ở trong rừng già, thì người ta sẽ ủng hộ tôi một cách rộng rãi như một bậc trú nhân sâm lâm.” 3. Trú ngụ ở trong rừng già bởi vì tinh thần thất thường. 4. Trú ngụ ở trong rừng già bởi vì việc thực hành đã được khen ngợi do bởi Chư Phật và các bậc phẩm đức cao thượng, và 5. Trú ngụ ở trong rừng già bởi vì người có ít sự ước muốn (Thiểu Dục), mãn túc và những đức tính như thế. Chỉ có hai điều cuối cùng trong số những thể loại của việc trú ngụ rừng già nầy là đáng khen ngợi. Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục không phải là vấn đề của nơi chốn người ta sinh sống. Các Pháp uế nhiễm của dục trần (Phiền Não Dục), lòng ham muốn đối với các đối tượng duyệt ý dục lạc, thì có khả năng khởi sinh bất cứ chỗ nào. Pháp uế nhiễm của dục trần nầy nên được đoạn tận bất cứ nơi nào nó xuất hiện và không cho phép được phát triển. Sự giải thoát khỏi Pháp uế nhiễm của dục trần bằng cách đoạn tận trong phương thức nầy là chân đặc tính của sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục). Về sự giải thoát khỏi các đối tượng duyệt ý của dục trần, thì có những tấm gương của Bậc Trí Tuệ Sumedha, Anh Em Hatthipāla, v.v. là những bậc đã bỏ ra đi thẳng đến tận dãy Hy Mã Lạp Sơn. Do đó có thể được vấn hỏi liệu có cần thiết để cho những ai có sở nguyện để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục (Sự giải thoát khỏi các đối tượng duyệt ý của dục trần) để bỏ ra đi xa đến tận dãy Hy Mã Lạp Sơn. Người ta nên làm như vậy nếu như là khả thi, hoặc nếu như người ta có sở nguyện đến, hoặc nếu như những hoàn cảnh thuận lợi. Trong những câu chuyện Túc Sinh Truyện hữu quan đến sự tuyên bố phóng khi (Ly Dục), thì phần lớn đã bỏ ra đi lên đến dãy Hy Mã Lạp Sơn. Họ đã làm như vậy vì những hoàn cảnh đã thuận lợi đối với họ. Thể theo Túc Sinh Truyện Maghadeva của Chương Một Bài Kệ và Túc Sinh Truyện Nimi thuộc Chương Đại Phẩm, dòng tộc tiếp nối trị vì lên tới tám mươi bốn ngàn được bắt đầu từ Vua Maghadeva đến Vua Nimi đã bỏ ra đi từ đời sống gia đình đến người vô gia cư ngay khi chỉ duy nhất một sợi tóc ở trên đầu đã chuyển sang hoa râm. Tuy nhiên, không có một ai trong số của họ đã bỏ ra đi lên đến dãy Hy Mã Lạp Sơn. Họ chỉ đến để sửa sang lại khu rừng

xoài ngự uyển gần kinh thành Mithila của họ. Tương truyền rằng nhờ vào sự kiên cường thực hành về thiền định, họ đã chứng đắc được những tầng Thiền Định, và đã tục sinh trong các Cõi Giới Phạm Thiên. Rõ ràng từ những câu chuyện nầy, mặc dù không phải viễn du đến tận dãy Hy Mã Lạp Sơn, chỉ cần rời khỏi nơi mà Pháp uế nhiễm tinh thần của lòng tham lam phát triển là đủ để hoàn thành

viên mãn của Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục. Tám mươi bốn ngàn vị vua chẳng hạn như là Vua Maghadeva đã hoàn toàn xả ly những cung điện xa hoa tráng lệ của họ, và bằng cách sống trong khu rừng xoài mà Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục của họ đã được hoàn thành viên mãn. Do đó, Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục có thể được hoàn thành viên mãn do bởi bất cứ ai mà xả ly một cách hoàn toàn Pháp uế nhiễm tinh thần của họ về lòng tham lam sinh sôi nảy nở và không có thiết lập những nơi nương tựa mới mẻ như thế, và trú ngụ ở trong một chỗ thích hợp không có Pháp uế nhiễm như vậy.

Two Kinds Of Renunciation Hai Thể Loại Của Sự Tuyên Bố Phóng Khí (Ly Dục)

Renunciation of Bodhisattas is of two kinds: (1) Renunciation when they are young (and single), and (2) Renunciation when they are old (and married). Sumedha the Wise, Hatthipāla brothers, etc. renounced the worldly life to escape from (bonds of) pleasant objects of sense desire, namely, luxuries of their palaces or homes. Although the Jātakas referred to them as examples of those who fulfilled the Perfection of Renunciation they were then mere youths still unmarried. They were possessors of pleasant objects of sense desire, but it may be said that their ties to them were not so strong. Only older people living a household life with wife and children are tightly bound with these fetters of Vatthukāma. In this connection, it may be said that renunciation by old married people is more difficult than that by younger persons. But some could point out that the renunciation by the Bodhisatta Prince Temiya made at a time when he was only sixteen and unmarried was really an arduous one. But his difficult arose not from the bonds of pleasant objects of sense desire but from the great troubles of having to pretend to be cripple, deaf and dumb to make his renunciation possible. Therefore although he faced much difficult when contriving to make his renunciation, when he actually did so he encountered little difficulty because he had only few fetters of pleasant objects of sense desire. The Atthasalinī gives in the chapter on Perfection of Renunciation full accounts of Pàramì fulfilled by the Bodhisatta when he was Prince Somanassa, Prince Hatthipāla, Prince Ayoghara, etc. in innumerable existences. The Commentary gives the special names of Paramattha Pāramì, Supreme Perfection, to the Perfection of Renunciation fulfilled by King Cūla Sutasoma. In the case of Prince Somanassa, Prince Ayoghara, Prince Hatthipāla, and Prince Temiya, they were youthful persons at the time of their renunciation.

Renunciation by King Mahā Janaka was more difficult than theirs because he was an older and married man. He became a bhikkhu without the knowledge of his queen, lesser queens and royal attendants. And only at the time of renunciation that he faced difficult as he was pursued by his queens and retinue to persuade him to return to them. They had not taken any measures to ensure that he would not go forth as a

bhikkhu or renounce the worldly life. As for the eighty – four thousand kings such as Maghadeva they openly and publicly declared their intention to renounce. In spite of the entreaties of their families, they refused to yield and made their renunciation. But they did not go very far. They dwelt in their own mango groves near the palaces. In contrast to them all, King Cūla Sutamosa announced his intention of leaving the world as he was deeply stirred by spiritual sense or urgency on seeing a grey hair on his head. Although his queens, royal parents and the assembled citizens prayed in tears to give up his plan, he remained firm and indifferent to their earnest pleas and went away till he reached the Himalayas. Therefore renunciation of King Cūla Sutamosa was far more powerful than those of King Maghadeva etc. On this account the Commentator has described the Perfection of Renunciation fulfilled by King Cūla Sutamosa as the highest type, Paramattha Pāramì. Sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) thì có hai thể loại: 1. Sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) khi họ còn trẻ (và độc thân) và 2. Sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) khi họ đã già (và đã kết hôn). Bậc Trí Tuệ Sumedha, Anh Em Hatthipāla, v.v. đã từ bỏ đời sống thế tục để thoát khỏi (những thằng thúc của) các đối tượng duyệt ý của dục trần, tức là, những cung điện xa hoa tráng lệ hoặc những căn nhà của họ. Mặc dù các Túc Sinh Truyện đã đề cập đến họ như là những tấm gương của những bậc đã hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục, bấy giờ họ đã chỉ là những thanh niên vẫn chưa kết hôn. Họ đã là những người sở hữu về các đối tượng duyệt ý của dục trần, thế nhưng có thể nói rằng những ràng buộc của họ đối với chúng đã không có quá mãnh liệt. Chỉ có những người lớn tuổi hơn đang sinh sống một đời sống gia đình với vợ và các con cái thì đã bị thằng thúc một cách chặt chẽ với những thúc phược của Vật Dục này. Về vấn đề này, có thể nói rằng sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) bởi người lớn tuổi đã có gia đình thì khó khăn hơn là bởi những người trẻ tuổi. Thế nhưng một số người có thể chỉ vạch ra rằng sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) do bởi Bậc Giác Hữu Tình Hoàng Tử Temiya đã thực hiện vào một thời điểm khi Ngài đã chỉ là mười sáu tuổi và chưa lập gia đình mới thực sự là một sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) gian khổ. Thế nhưng sự khó khăn của Ngài đã khởi sinh chẳng phải từ những thằng thúc bởi các đối tượng duyệt ý của dục trần mà trái lại từ những hệ

lụy trọng đại của việc phải giả vờ để bị bại liệt, điếc và câm để thực hiện khả thi sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của mình. Do đó dẫu rằng Ngài đã đối diện rất nhiều nỗi khó khăn khi đang lo liệu một cách khéo léo để thực hiện sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của mình, khi Ngài đã thực sự làm như vậy, Ngài đã gặp phải chút ít khó khăn bởi vì Ngài đã chỉ có một vài thúc phược của các đối tượng duyệt ý của dục trần. Bộ Chú Giải Atthasalinì đưa ra trong Chương nói về Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục đầy đủ những bài trần thuật về Pháp Toàn Thiện (Ba La Mật) đã được hoàn thành viên mãn do bởi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) khi Ngài đã là Thái Tử Somanassa, Thái Tử Hatthipāla, Thái Tử Ayoghara, v.v. trong vô số lượng những kiếp hữu sinh. Bộ Chú Giải đưa ra những danh xưng đặc biệt về Pháp Ba La Mật Tối Thượng, Pháp Toàn Thiện Tối Thượng, đến Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục đã được hoàn thành viên mãn do bởi Đức Vua Cūla Sutasoma. Trong trường hợp của Thái Tử Somanassa, Thái Tử Ayoghara, Thái

Tử Hatthipāla, và Thái Tử Temiya, họ đã là những người thuộc tuổi thanh niên vào thời điểm của sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của mình. Sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của Đức Vua Mahā Janaka đã có nhiều khó khăn hơn của những họ, Ngài đã là một người nam lớn tuổi hơn và đã có gia đình. Ngài đã trở thành một vị Tỳ Khưu mà không có sự hiểu biết của hoàng hậu của mình, những thứ hậu và những người hầu cận hoàng gia. Và chỉ vào thời điểm của sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) mà Ngài đã đối diện nỗi khó khăn vì Ngài đã bị đuổi bám theo do bởi các nữ hoàng của mình và đoàn tùy tùng để thuyết phục Ngài trở về với họ. Họ đã không có thực hiện bất luận biện pháp nào để đảm bảo rằng Ngài sẽ không bỏ ra đi như một vị Tỳ Khưu hoặc từ bỏ đời sống thế tục. Về tám mươi bốn ngàn vị vua chẳng hạn như là Maghadeva, thì họ đã tuyên bố một cách rộng rãi và một cách công khai tác ý để từ bỏ của mình. Bất chấp những sự khẩn khoản của các gia đình họ, họ đã từ khước để nhượng bộ và đã thực hiện sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của mình. Thế nhưng họ đã không có đi quá xa. Họ đã trú ngụ trong chính khu rừng xoài của riêng mình gần bên những cung điện. Trái ngược với tất cả họ, Đức Vua Cūla Sutamosa đã tuyên bố tác ý rời khỏi thế gian của mình khi Ngài đã kích động một cách sâu sắc do bởi cảm xúc khẩn trương ở nội tâm đang khi trông thấy một sợi tóc hoa râm ở trên đầu của mình. Mặc dù các nữ hoàng của mình, song thân hoàng tộc và các công dân được tụ tập lại đã khóc lóc thỉnh cầu để từ bỏ kế hoạch của mình, Ngài đã vẫn cứ kiên quyết và thờ ơ với những lời cầu xin tha thiết của họ, và đã bỏ ra đi xa cho đến khi Ngài đã đến dãy Hy Mã Lạp Sơn. Do đó, sự tuyên bố phóng khí (Ly Dục) của Đức Vua Cūla Sutamosa đã hết sức dũng mãnh hơn so với các vị Vua khác như Vua Maghadeva v.v. Trên bài trần thuật nầy, Nhà Chú Giải đã miêu tả Pháp Toàn Thiện về Ly Dục đã được hoàn thành viên mãn do bởi Đức Vua Cūla Sutamosa là thể loại cao nhất, Ba La Mật Tối Thượng.

Here ends the Chapter on Perfection of Renunciation Tại đây kết thúc Chương nói về Pháp Toàn Thiện về Sự Ly Dục ----------00000----------

Temiya The Mute Prince Supreme Perfection Of Renunciation

There once lived a king Kasiraja of Benares who had neither son nor daughter. His chief queen, Candadevi, known for her virtues, asked the great god Sakka for a son which she later named Temiya Kumaro. When Temiya was one month old, he was brought to the throne of his father to sit on his knee. Four robbers were then brought before the king to be judged. Temiya witnessed his father sentenced one robber to a thousand strokes from thorn – baited whips, another to imprisonment in chains, the third to death by the spear and the fourth to death by impaling. The infant Bodhisatta was terrified by his father’s judgement which would condemn himself to hell. A goddess dwelling in the umbrella above him, advised him to pretend to be dumb so that people would refuse to crown him king. The Bodhisatta at once began to shown signs of dumbness. While the others cried out for their milk, Temiya did not utter a sound. His mother and nurses had tried to terrify him into speaking, by letting serpents coil about him, by allowing flies to cover and bite him but still he remained unmoved. At sixteen, they tried to tempt him with very beautiful maidens, but were

unsuccessful. At last, the king asked the Brahmins what he should do. They advised him to send his son away to be buried in a graveyard. As the next morning dawned, the king gave his final orders to Sunanda the charioteer to take Temiya out and dig a grave to bury him. The Bodhisatta knew he was on the threshold of attaining his freedom. And as Sunanda was working at digging the grave, Temiya started to exercise his limbs by walking back and forth until he was satisfied that he had the strength. The Bodhisatta seized the back of the chariot and lifted it high with one hand as if it were a toy cart. Sunanda fell at his feet, stammering that he would be honored to escort the prince home to inherit the kingdom. Temiya described his previous existence and subsequent generations in hell and then ordered Sunanda to return to the palace immediately to tell his parents that he was still alive and thus saved them from unnecessary grief over the loss of their only son. The king was told what his son had done, and he and the queen set out of the city at once, hoping to lure the prince home. But they found their son living in a hut of leaves in ascetic's garments. Temiya welcomed them and explained to them the

reasons for his sixteen years of self – denial. They no longer begged him to wear the crown but were themselves inspired to embrace the holy life. This Jātaka has shown the Bodhisatta's Supreme Perfection of Renunciation.

Temiya Thái Tử Câm Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Sự Ly Dục

Đã có một thời, một vị Vua Kasiraja đã sống ở đất nước Benares (Ba La Nại) là vị vua không có con trai mà cũng không có con gái. Chánh Hậu của Ngài, Candadevi, đã được biết đến với đức hạnh của bà, đã yêu cầu Ngài Đế Thiên Đế Thích cho một đứa con trai mà sau này bà đã đặt tên là Nam Tử Temiya. Khi Temiya đã được một tháng tuổi, Ngài đã được mang đến ngai vàng của Cha mình và để ngồi trên đầu gối Cha Ngài. Bấy giờ có bốn tên cướp đã được đưa đến trước mặt nhà vua để bị xét xử. Temiya đã chứng kiến Cha mình đã kết án một tên cướp bị đánh với một ngàn roi quấn gai nhọn, một người khác bị cầm tù trong xiềng xích, người thứ ba đến chết do bởi ngọn giáo và người thứ tư đến chết bằng cách đóng vào cọc nhọn. Bậc Giác Hữu Tình ấu nhi đã kinh hãi do bởi sự xét xử của người Cha mình mà bản thân sẽ bị kết tội đọa xuống địa ngục. Một vị Thiên Nữ đang trú trong chiếc lọng ở phía trên Ngài, (trong một kiếp xa xưa đã là mẫu thân Ngài), đã khuyên bảo Ngài giả vờ để bị câm nhằm để cho người ta sẽ từ chối để tôn Ngài lên ngôi vua. (Thiên Nữ hiện ra đã an ủi Ngài: "Này con Temiya của Ta, con đừng có sợ hãi, nếu như con thực sự muốn thoát khỏi nơi đây, thì con cứ giả vờ bị què dù cho con không có què thực sự, cứ giả vờ bị điếc dù cho con không có điếc thực sự, cứ giả vờ bị câm dù cho con không có câm thực sự. Cứ khoác lên mình những dị tật đó, đừng lộ chút dấu hiệu thông minh nào cả. Thế rồi Thiên Nữ đã ngâm vần kệ: "Con ơi, đừng lộ Trí thông minh, Cứ giả ngu đần trước chúng sinh, Hãy chịu khinh khi từ tất cả, Cuối cùng con đạt đến quang minh." Được lời an ủi của Thiên Nữ, Ngài đã ngâm vần kệ: "Con sẽ làm theo ý Nữ Thần, Những lời Mẹ dạy quý vô ngần, Mẹ hiền ước muốn con an lạc, Mẹ chỉ mong con hưởng phước ân.") Bậc Giác Hữu Tình ngay lập tức đã bắt đầu để biểu thị dấu hiệu của sự câm. Trong khi những con trẻ khác đã khóc vì

đòi sữa của chúng, Temiya đã không phát ra một âm thanh. Mẫu Hậu của Ngài và các bảo mẫu đã thử làm cho Ngài kinh hãi trong

lúc nói năng, bằng cách để những con rắn cuộn quanh tròn bên Ngài, bằng cách cho phép những con ruồi để bao phủ và cắn Ngài, thế nhưng Ngài đã vẫn cứ bất động. Ở tuổi mười sáu, họ đã thử để cám dỗ Ngài với những thiếu nữ hết sức xinh đẹp thế nhưng đã không thành công. Cuối cùng, nhà vua đã vấn hỏi các vị Bà La Môn tướng số để Ngài phải nên làm điều chi. Họ đã khuyên bảo nhà vua đem con trai của mình đi chôn cất ở trong một nghĩa địa. Khi sáng hôm sau đã vừa rạng đông, nhà vua đã truyền những mệnh lệnh cuối cùng của mình đến Sunanda người quản xa để đưa Temiya ra khỏi hoàng cung và đào một cái mồ để chôn cất Ngài. Bậc Giác Hữu Tình đã biết Ngài đã ở ngưỡng cửa của việc thành đạt sự tự do của mình. Và trong khi Sunanda đã đang làm việc trong việc đào mộ, thì Temiya đã bắt đầu để tập dượt các chân tay của mình bằng cách đi đi lại lại cho đến khi Ngài đã hài lòng rằng Ngài đã có năng lực. Bậc Giác Hữu Tình đã vớ lấy cái đuôi của chiếc xe và đã nhấc nó lên cao với một cánh tay y như thể nó đã một chiếc xe đồ chơi. Sunanda đã quỳ xuống dưới đôi bàn chân của Ngài, nói lắp bắp rằng ông ấy sẽ được vinh dự để hộ tống Thái Tử về lại nhà để thừa kế vương quốc. Temiya đã miêu tả kiếp sống trước đó của mình và các thế hệ tiếp theo sau ở trong địa ngục: “Ta vẫn nhớ rành một kiếp xưa, Trong tiền thân ấy được làm vua, Nhưng từ ngôi báu, Ta rơi xuống, Ta thấy mình trong chốn ngục tù. “Hai mươi năm sống cảnh xa hoa, Trên chiếc ngai vàng chỉ thoáng qua, Nhưng tám mươi ngàn năm địa ngục, Ta đền tội ác đã gây ra. “Dư vị hoàng gia thuở đã qua, Làm kinh hãi ngập cả tâm Ta, Cho nên Ta phải đành câm lặng, Dù thấy gần bên cạnh Mẹ Cha.” “Phụ Vương bồng bế trẻ vào lòng, Nhưng giữa lúc đùa giỡn thiết thân, Nghe lệnh vua ban đầy khắc nghiệt: “Tức thì giết kẻ dại cường gian, Hãy cưa xẻ nó ra từng mảnh, Đóng cọc tên kia chớ muộn màng.” “Nghe lời hăm dọa thật kinh hồn, Ta cố làm què lại điếc câm, Lăn lóc trong bùn nhơ khốn khổ,

Làm người ngu dại cũng đành phần. “Biết rõ cuộc đời ngắn ngủi thay, Sầu bi khổ não lại tràn đầy, Ai vì đời sống mà khơi dậy, Sân hận cho người khác khổ lây ? “Ai vì đời sống hại tha nhân, Để mặc cho mình trút hận sân, Vì muốn dành quyền cầm chánh lý Và mù quáng trước lẽ công bằng ?” và đã lệnh truyền Sunanda quay trở lại cung điện ngay lập tức để nói với song thân Ngài rằng Ngài đã vẫn còn sống và như thế để cứu họ khỏi sự đau buồn không cần thiết về việc mất đứa con trai duy nhất của họ. Nhà vua đã được cho biết những gì mà con trai mình đã làm, và Ngài cùng hoàng hậu lập tức rời khỏi kinh thành, hy vọng để quyến rũ Thái Tử về lại nhà. Thế nhưng họ đã tìm thấy con trai của họ đang sống ở trong một thảo am trong trang phục của vị tu sĩ khổ hạnh. Temiya đã chào đón họ và đã giải thích cho họ những lý do trong mười sáu năm đời sống khắc kỷ của Ngài. “Không, trẻ muốn từ giã thế gian, Tránh bao phù phiếm ở phàm trần, Cuộc đời khổ hạnh con yêu nhất, Khuyên nhủ như vầy mọi trí nhân. “Không, con trẻ muốn xuất trần gian, Ẩn sĩ đơn thân ở thảo am, Con sẽ đi theo đời khổ hạnh, Con không thiết phú quý, ngai vàng. “Con ngắm bé trai, miệng trẻ thơ Vừa kêu bập bẹ “Mẹ” cùng “Cha”, Lớn lên thành một chàng trai tráng, Rồi cũng già nua, phải chết mà. “Cũng vậy, thiếu nữ độ hoa cười, Vui vẻ, đẹp xinh trước mọi người, Phút chốc úa tàn vì lưỡi

hái, Tử Thần cắt bỏ tựa măng tươi. “Mọi người nam nữ dẫu còn xuân, Phút chốc úa tàn, vậy thế nhân Ai đặt lòng tin vào cuộc sống, Bị lừa phỉnh bởi tuổi xuân hồng ? “Đêm tàn, nhường chỗ ánh bình minh,

Phút chốc cũng thu ngắn lộ trình,
Như cá ở vùng khô cạn nước,
Nghĩa gì tuổi trẻ của nhân sinh ?
“Đời nầy bị đánh ngã, đau thương,
Luôn bị canh phòng bởi địch quân,
“Chúng” mãi đi qua đầy ác ý,
Sao còn nói mão miện, ngai vàng ?
“Ai đánh ngã đời sống thế gian ?
Nào ai canh giữ thật hung tàn ?
Nào ai ác ý đi qua mãi ?
Hãy nói chuyện huyền bí rõ ràng.
“Thần Chết đánh tan thế gian này,
Tuổi già canh giữ cửa ta đây,
Chính đêm tối vẫn trôi qua mãi,
Đạt thành mục đích chóng hay chầy.
“Như khi bà nọ bên khung cửi,
Ngồi dệt vải trong suốt cả ngày,
Công việc của bà dần ít lại,
Đời ta tàn lụi cũng như vầy.
“Như thể dòng sông cuồn cuộn trôi,
Vẫn luôn trôi chảy chẳng hề lui,
Dòng đời thế tục là như vậy,
Cũng cứ luôn đi tới mãi thôi.
“Như thể dòng sông cuốn thật xa,
Những cây bật gốc ở đôi bờ,
Con người cũng chịu lao đầu tới,
Hủy hoại do Thần Chết, tuổi già.”
Họ đã không còn khẩn nài Ngài để đội vương miện mà trái lại chính bản thân của họ đã được truyền cảm hứng để nắm lấy đời sống thánh thiện.
Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện Tối Thượng về Sự Ly Dục của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).
----------00000----------

(d) The Perfection Of Wisdom (Paññā Pāramī) (d) Pháp Toàn Thiện Về Trí Tuệ (Trí Tuệ Ba La Mật)

Three Kinds Of Wisdom Ba Thể Loại Trí Tuệ

The Vibhaṅga of the Abhidhamma, in the section on Ñāṇa Vibhaṅga, mentions three kinds of Wisdom (Paññā): 1. Cintamaya Paññā, 2. Sutamaya Paññā, and 3. Bhavanamaya Paññā. (1). Knowledge of various kinds whether low or noble, including various crafts and professions etc., which are acquired through one's own reasoning and not through asking others or hearing about it from others, is called Cintamaya Paññā (Cinta, "thinking"; maya, "formed of"; hence, literally, wisdom formed of thinking.) This kind of wisdom includes not only thoughts on mundane affairs but also on things concerning Dhamma matters. Therefore it comprises the knowledge of ordinary worldly things such as carpentry, agriculture, etc. as well as the knowledge of things of Dhamma nature such as Generosity, Morality, Concentration and Vipassanā Insight Meditation. The Omniscience (Sabbaññuta Ñāṇa) of the Buddhas may even be called Cintamaya Paññā if one wishes to do so because the Bodhisatta, Prince Siddhattha, had thought out by himself the practice leading to Omniscience without hearing of it from anyone and become Omniscient. However, Wisdom as the fourth Perfection to be fulfilled by the Bodhisatta should be considered as only the group of fundamental knowledge necessary for the attainment of knowledge of the Path and Fruition State and Omniscience. We are not concerned here with the group of Wisdom which is acquired in the final existence of a Bodhisatta entitling him to Buddhahood. Bodhisattas fulfilling the Perfection of Wisdom before the last life practiced only up to the first part of the Ninth stage (Saṅkhārupekkhā Ñāṇa, "Knowledge of Equanimity about Formations") out of the tenstages of Vipassanā Insight. The final part of this Saṅkhārupekkhā Ñāṇa leads on directly to the knowledge of the Path. So Bodhisattas do not attempt to go beyond the first part until their last life, for should they do so, they would have accordingly attained Magga Phala and become Ariyas and passed into Nibbāna in those existences; they would not be noted that as a Bodhisatta, the Perfection of Wisdom is fulfilled only up to the first part of the Saṅkhārupekkhā Ñāṇa. Bộ Phân Tích của Tạng Vô Tỷ Pháp, trong phần nói về Trí Phân Tích, đề cập đến ba thể loại Trí Tuệ (Tuệ): 1. Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường, 2. Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường, và

3. Tuệ Tu Như Nguyện Dĩ Thường. (1). Tri thức ở các thể loại khác nhau cho dù là hạ liệt hay là cao thượng, bao gồm các nghề thủ công và các nghề nghiệp sai biệt, v.v. mà đã dĩ đắc thông qua việc lý luận của chính mình và không phải thông qua việc vấn hỏi hoặc việc lắng nghe về nó từ các bậc tha nhân, thì được gọi là Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường (Tư Duy: việc nghĩ suy; Thực Hiện: được hình thành của; do đó, theo nghĩa đen, Trí Tuệ đã được hình thành do bởi việc nghĩ suy.) Thể loại Trí Tuệ này không chỉ bao gồm những nghĩ suy về các vấn đề thế tục mà cũng bao gồm luôn cả những sự việc hữu quan đến các vấn đề của Giáo Pháp. Do đó nó bao gồm tri thức về những sự việc thế tục thông thường chẳng hạn như là lâm nghiệp, nông nghiệp, v.v. cũng như tri thức về những sự việc thuộc thực tính của Giáo Pháp chẳng hạn như là Sự Quảng Thí, Đức Hạnh, Định Thức và Thiền Minh Sát Tuệ Giác. Thậm chí Tuệ Toàn Giác (Toàn Giác Trí) của Chư Phật cũng có thể được gọi là Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường, nếu như một bậc có sở nguyện để làm như thế bởi vì Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), Thái Tử Siddhattha, đã

tự bản thân Ngài nghĩ suy ra việc thực hành dắt dẫn đến Tuệ Toàn Giác mà không có việc lắng nghe về nó từ bất luận người nào và trở thành Bậc Toàn Giác. Tuy nhiên, Trí Tuệ là Pháp Toàn Thiện thứ tư được hoàn thành viên mãn do bởi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) nên chỉ được xem như là nhóm tri thức cơ bản thiết yếu cho việc thành đạt về Tri Thức Đạo Lộ (Tuệ Đạo) và Trạng Thái Quả Vị (Tuệ Quả) và Tuệ Toàn Giác. Ở đây chúng ta không có quan tâm đến nhóm Trí Tuệ mà đã dĩ đắc trong kiếp hữu sinh cuối cùng của một Bậc Giác Hữu Tình một khi cho phép Ngài đến Quả vị Phật. Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) đang khi hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ trước khi kiếp sống cuối cùng thì chỉ được thực hành đến phần đầu tiên của giai đoạn thứ chín (Hành Xả Trí, "Tri Thức về Sự Điềm Tĩnh liên quan đến Các Pháp Hình Thành [Các Pháp Hữu Vi]") trong mười giai đoạn của Minh Sát Trí. Phần cuối cùng của Hành Xả Trí này dắt dẫn một cách trực tiếp đến Tri Thức Đạo Lộ (Tuệ Đạo). Vì vậy, Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) không có cố gắng để vượt qua phần đầu tiên cho đến kiếp sống cuối cùng của họ, vì nếu họ làm như vậy, thì họ sẽ thành đạt được Đạo Quả một cách tương ứng và trở thành Các Bậc Thánh Nhân và viên mãn Níp Bàn trong những kiếp hữu sinh ấy; và thế là họ sẽ không trở thành một vị Phật. Do đó, cần lưu ý rằng là một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) thì Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ chỉ được hoàn thành viên mãn cho đến phần đầu tiên của Hành Xả Trí.

(2). Knowledge gained by listening to the wise who talk either on their own or at one's request when one is unable to think out or reason by oneself is called Sutamaya Paññā. (Suta, "hearing"; maya, "formed of"; hence, wisdom formed of hearing.) Like

Cintāmaya Paññā, this kind of wisdom is of very extensive nature. The only difference between the two is that in the first, wisdom is gained through one's own thought or reasoning and in the second by hearing from others. (3). The kind of Wisdom gained at the time when one is actually experiencing the Jhāna or Phala States is called Bhāvanāmaya Paññā. (2). Tri thức thâu đạt được bởi do được lắng nghe từ bậc trí tuệ hoặc là do chính tự họ nói ra hoặc là theo yêu cầu của một người mà một khi người ta không có khả năng để nghĩ suy ra hoặc tự bản thân lý luận ra, thì được gọi là Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường. (Kiến Văn: việc nghe thấy, Thực Hiện: được hình thành của; do đó, Trí Tuệ đã được hình thành do bởi việc nghe thấy.) Cũng giống như Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường, thể loại trí tuệ nầy có thực tính hết sức là thậm đại. Sự khác biệt duy nhất giữa hai Tuệ này, đó là trong Tuệ thứ nhất, thì Trí Tuệ đã thâu đạt được thông qua chính tự mình nghĩ suy hoặc đã được lý luận, và Tuệ thứ hai là bởi do việc được nghe thấy từ các bậc tha nhân. (3). Thể loại Trí Tuệ đã thâu đạt được vào thời điểm khi người ta đã thực sự được trải nghiệm về Thiền Định hoặc các Trạng Thái Quả Vị thì được gọi là Tuệ Tu Như Nguyện Dĩ Thường.

The Abhidhamma Vibhaṅga, in the Chapter on the Ñāṇa Vibhaṅga, gives types of wisdom in groups of one kind, two kinds, etc. up to ten kinds. All these groups of wisdom, however, may be taken as coming under the three types of wisdom given above. For example, in the Vibhaṅga, after the group of the three kinds of wisdom, namely, Cintāmaya etc. are enumerated Dānamaya Paññā, Sīlamaya Paññā and

Bhāvanāmaya Paññā. Dānamaya Paññā is wisdom formed of generosity. Volition associated with generosity is of the three kinds namely, volition that arises before, volition that arises during and volition that arises after the offering. The wisdom associated with these volitions in each case is Dānamaya Paññā. Similarly in the case of observance of morality, wisdom that arises with the intention, "I will observe the precepts", wisdom that arises while observing and wisdom that arises on reflection after observing the precepts, all three are Sīlamaya Paññā. If the Dānamaya Paññā and Sīlamaya Paññā have been deduced through one's process of thinking and reasoning, then it is to be classed as Cintāmaya Paññā; if it has been gained through hearing from others, they are to be included Sutamaya Paññā. Other kinds of wisdom can similarly be classified under the same three heads of Cintāmaya Paññā etc. Bộ Phân Tích Tạng Vô Tỷ Pháp, trong Chương nói về Trí Phân Tích, đưa ra các thể loại trí tuệ trong những nhóm có một thể loại, hai thể loại, v.v. lên đến mười thể loại.

Tuy nhiên, tất cả các nhóm trí tuệ này có thể được xem như là thuộc ba thể loại trí tuệ đã được đưa ra ở trên. Ví dụ, trong Bộ Phân Tích, sau nhóm có ba thể loại trí tuệ, tức là, Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường, v.v. thì đã có liệt kê Tuệ Xả Thí Như Nguyện Dĩ Thường, Tuệ Trì Giới Như Nguyện Dĩ Thường, và Tuệ Tu Tập Như Nguyện Dĩ Thường. Tuệ Xả Thí Như Nguyện Dĩ Thường là trí tuệ đã được hình thành do bởi sự quảng thí. Hành sử tác ý đã được phối hợp với sự quảng thí thì có ba thể loại, đó là hành sử tác ý mà khởi sinh trước khi (Tư Tiền), hành sử tác ý mà khởi sinh trong khi (Tư Hiện) và hành sử tác ý mà khởi sinh sau khi đã cúng dường (Tư Hậu). Trí tuệ đã được phối hợp với các hành sử tác ý này trong mỗi trường hợp thì được gọi là Tuệ Xả Thí Như Nguyện Dĩ Thường. Một cách tương tự trong trường hợp của việc hành trì về đức hạnh, trí tuệ mà khởi sinh với tác ý "Tôi sẽ thọ trì những điều học giới," trí tuệ mà khởi sinh đang khi thọ trì và trí tuệ mà khởi sinh trong việc phản tỉnh sau khi đã được thọ trì những điều học giới, cả ba đều là Tuệ Trì Giới Như Nguyện Dĩ Thường. Nếu như Tuệ Xả Thí Như Nguyện Dĩ Thường và Tuệ Trì Giới Như Nguyện Dĩ Thường đã có được suy luận thông qua quá trình của việc nghĩ suy và việc lý luận của mình, thì bấy giờ nó được xếp loại là Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường; nếu như nó đã thâu đạt được thông qua việc được nghe thấy từ các bậc tha nhân, thì chúng được liệt kê vào trong Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường. Các thể loại khác của trí tuệ thì có thể được xếp loại một cách tương tự trong cùng ba đầu đề của Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường, v.v.

The teaching "Paripucchanto budhaṃ janaṃ paññā paramitaṃ gantvā," "accomplishing the Perfection of Wisdom by learning from the wise," in the Buddhavaṃsa clearly indicates that the Buddha regards the Sutamaya Paññā as the basic wisdom. This is because in this world one who has not yet acquired basic wisdom cannot know any thing through thinking it out for himself; he has to learn it first from the wise by listening to them. Therefore the Buddha has expounded that one who wishes to fulfill the Perfection of Wisdom should first acquire knowledge from the wise before he has any basic wisdom. In brief, Wisdom through Hearing (Sutamaya Paññā) should be acquired before Wisdom through Thinking (Cintāmaya Paññā). The Commentaries such as the Atthasalinī describe the innumerable lives of the

Bodhisatta, for example, as the wise men Vidhura, Mahā Govinda, Kudala, Araka, Bodhi the Wandering Ascetic, Mahosadha etc. when he had to fulfill the Perfection of Wisdom. In these lives, the Bodhisatta had already acquired basic wisdom; he also possessed therefore Cintāmaya Paññā. As his basic wisdom was already great enough, acquiring Sutamaya Paññā was no longer his chief concern in those existence.

Huấn từ "Học hỏi bậc trí tuệ chung cuộc đạt được Pháp Toàn Thiện Trí Tuệ"- "Được thành tựu Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ là bởi do được học hỏi từ nơi bậc trí tuệ," trong Bộ Chủng Tộc Chư Phật trình bày ngắn gọn một cách rõ ràng rằng Đức Phật xem Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường là trí tuệ căn bản. Sở dĩ như vậy là bởi vì trong thế gian này một người mà vẫn chưa dĩ đắc được trí tuệ căn bản thì không thể nào hiểu biết bất luận điều gì thông qua việc nghĩ ra được điều ấy do bởi chính mình; vị ấy phải học hỏi điều ấy trước tiên từ bậc trí tuệ bằng cách lắng nghe từ ở nơi họ. Do đó Đức Phật đã trình bày chi tiết rằng người mà có sở nguyện để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ thì trước tiên nên dĩ đắc tri thức từ bậc trí tuệ trước khi vị ấy có được bất luận trí tuệ căn bản nào. Nói tóm lại, Trí Tuệ thông qua việc được nghe thấy (Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường) nên được dĩ đắc trước Trí Tuệ thông qua việc nghĩ suy (Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường). Các bộ Chú Giải, chẳng hạn như là Bộ Aṭṭhasalinī miêu tả vô số lượng kiếp sống của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), ví dụ như các Bậc Trí Tuệ Vidhura, Mahā Govinda, Kudala, Araka, Bodhi tu sĩ lang thang khổ hạnh, Mahosadha v.v. khi vị ấy đã hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ. Trong những kiếp sống này, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã dĩ đắc trí tuệ căn bản; do đó Ngài cũng đã sở hữu Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường. Khi trí tuệ căn bản của Ngài đã đến lúc đủ lớn mạnh thì việc dĩ đắc Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường đã không còn là mối quan tâm chính yếu của Ngài trong những kiếp hữu sinh ấy.

Four Kinds Of Kavi Bốn Thể Loại Thi Sĩ

The Catukka Nipāta of the Aṅguttara Nikāya describes four kinds of Kavi: 1. Cintā Kavi, 2. Suta Kavi, 3. Attha Kavi, and 4. Paṭibhāna Kavi. (The term Kavi is derived from the root Kava which means "to praise"; so a person who praises things worthy of praises is called Kavi meaning a "wise person.") (1). One who is capable of knowing a given matter by thinking it out for himself is called a Cintā Kavi, a wise man of original thinking. It is the province of such persons to sing verses lauding those deserving praise. Thus Cintā Kavi is one who composes poems relying solely on his own thinking.

(2). One who puts into verse what one knows through hearing is called a Suta Kavi. (3). One who does not know through his original thinking or through learning from others but interprets the meaning of a difficult point based upon the knowledge he already possesses of similar problems is called an Attha Kavi, a wise man who explains meaning. He writes verses based on a givem subject – matter. (4). One who, without having recourse to thinking out himself or listening to others or referring to what is already known, has the ability to penetrate at once the meaning of a given subject is called a Paṭibhāna Kavi, a wise man of ready speech (like the Venerable Vaṅgisa Thera of the Buddha's time). Trong Chương Bốn Bài Kệ thuộc Tăng Chi Bộ Kinh miêu tả bốn

thể loại Thi Sĩ: 1. Tư Duy Thi Sĩ, 2. Kiến Văn Thi Sĩ, 3. Nghĩa Lý Thi Sĩ, và 4. Biện Tài Thi Sĩ. (Thuật ngữ Kavi (Thi Sĩ) được nguồn gốc từ ngữ căn Kava (Xứng Tán) mà có ý nghĩa là "ca ngợi"; như vậy một người mà ca ngợi những điều thích đáng ca ngợi thì được gọi là "một bậc trí tuệ"). (1). Một người có khả năng hiểu biết một vấn đề đã được nêu ra bởi do tự bản thân nghĩ suy ra vấn đề ấy thì được gọi là Tư Duy Thi Sĩ, một bậc trí tuệ có óc sáng tạo. Phạm vi hoạt động của các bậc như vậy là để hát những câu kệ ca tụng những lời thích đáng được ca ngợi ấy. Do đó, Tư Duy Thi Sĩ là một bậc sáng tác những bài thơ chỉ dựa trên việc nghĩ suy của chính mình. (2). Một người đặt câu kệ mà vị ấy hiểu biết thông qua việc được nghe thấy, thì được gọi một Kiến Văn Thi Sĩ. (3). Một người không có hiểu biết thông qua óc sáng tạo của mình hoặc thông qua việc học hỏi từ các bậc tha nhân, thế nhưng diễn giải ý nghĩa của một quan điểm khó khăn được dựa trên tri thức mà vị ấy đã sở hữu về các vấn đề tương đồng, thì được gọi là Nghĩa Lý Thi Sĩ, một bậc trí tuệ giải thích ý nghĩa. Vị ấy viết những câu kệ được dựa trên một chủ đề đã được cho. (4). Một người, không có trông cậy vào việc tự mình nghĩ suy ra hoặc việc được lắng nghe từ các bậc tha nhân hoặc việc được đề cập đến điều mà đã được biết đến, mà có khả năng thấu triệt ngay lập tức ý nghĩa của một chủ đề đã được cho, thì được gọi là một Biện Tài Thi Sĩ, một bậc trí tuệ có sẵn sàng ngôn từ (giống như Ngài Trưởng Lão Vaṅgisa trong thời Đức Phật.)

The Nature Of Wisdom Thực Tính Của Trí Tuệ

Wisdom is a separate mental concomitant, one of the ultimate realities. In the Dhammasaṅganī, various names such as Paññindriya, Paññā, Pajāñanā etc. are given to wisdom, because it is the characteristic of the Abhidhamma to give complete details of everything that should be taught about each subject. The principal term for wisdom in Paññindriya made up of Paññā and Indriya. It is called Paññā, wisdom, because it is conducive to understanding in all aspects the Four Truths or the Three Characteristics of impermanence (Anicca), suffering (Dukkha) and non – self (Anatta). Trí tuệ là một Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) riêng biệt, một trong những thực tại tối hậu. Trong Bộ Pháp Tụ, có nhiều danh xưng khác biệt, chẳng hạn như là Tuệ Quyền, Tuệ, Tuệ Tri, v.v. được đặt cho trí tuệ, bởi vì đó là đặc tính của Tạng Vô Tỷ Pháp để cung cấp đầy đủ chi tiết về mọi thứ mà qua đó nên được chỉ dạy về mỗi môn học. Thuật ngữ chính yếu để cho trí tuệ là Tuệ Quyền được tạo thành từ Tuệ và Quyền. Nó được gọi là Tuệ, trí tuệ, bởi vì nó dẫn đến việc tuệ tri trong tất cả mọi phương diện về Tứ Đế hoặc Tam Đặc Tướng của sự không thường tồn (Vô Thường), sự khổ đau (Khổ Đau), và sự không tự ngã (Vô Ngã).

It is called faculty, Indriya, (controlling or governing) because it can overcome ignorance (Avijjā) and delusion (Moha) or because it dominates in understanding the real nature. Paññā, wisdom, has the characteristic of creating light. Just as darkness is dispelled as soon as light appears in a dark room; even so, where ignorance blinds us, as soon as wisdom appears, ignorance is dispelled enabling us to see clearly. Therefore the Buddha has said "Paññā samā ābhā natthi"- "there is no light like wisdom." Nó được gọi là quyền năng, Quyền, (việc kiểm soát hoặc sự cai quản) bởi vì nó có thể khắc

phục sự bất tri (Vô Minh) và sự mê mờ (Si Mê) hoặc bởi vì nó chủ tể trong việc tuệ tri chân thực tính. Tuệ, trí tuệ, có đặc tính của việc tạo ra ánh sáng. Cũng như bóng tối đã bị xua tan ngay khi ánh sáng xuất hiện trong một căn phòng tối tăm; như thế thì, khi sự bất tri (vô minh) làm mù quáng chúng ta, ngay khi trí tuệ xuất hiện, sự bất tri đã bị xua tan làm cho chúng ta có khả năng trông thấy một cách rõ ràng. Do đó, Đức Phật đã nói rằng: "Không có chi chói sáng như Trí Tuệ" "Không có ánh sáng nào như Trí Tuệ."

Wisdom has the characteristic of perceiving things with discrimination. Just as a clever physician discerns which food is suitable for his patient and which food is not, so when wisdom arises it enables one to distinguish between what is meritorious and what is

not. Wisdom also has the characteristic of penetrating the real nature as it is. It may be likened to an arrow which, shot by a clever archer, penetrates the target unerringly. An important point to note with regard to this characteristic of wisdom: Genuine wisdom is knowing a thing as it really is and such a knowledge is blameless. That is why in the Abhidhammattha Saṅgaha, the mental concomitant of wisdom (Paññā Cetasika) is included in the "beautiful" (Sobhana) types of mental concomitants. Trí tuệ có đặc tính của việc nhận thức các Pháp với sự phân biệt. Cũng như một vị thầy thuốc tài giỏi phân biệt được thực phẩm nào phù hợp với bệnh nhân của mình và thực phẩm nào thì không được; do đó một khi trí tuệ khởi sinh thì nó có khả năng làm cho người ta phân biệt được giữa điều chi là trị đắc xứng tán và điều chi thì không. Vả lại Trí tuệ cũng có đặc tính của việc thấu triệt chân thực tính khi nó đang là. Nó có thể được ví như một mũi tên, được bắn do bởi một cung thủ tài tình, xuyên thủng mục tiêu một cách chuẩn xác vô ngộ. Một điểm quan trọng cần lưu ý liên quan đến đặc tính này của trí tuệ: trí tuệ chân chính thì liễu tri được một Pháp khi nó đang là thực tại và một tri thức như vậy thì không có thể bị chê trách. Đó là lý do tại sao trong Bộ Tổng Hợp Nội Dung Vô Tỷ Pháp, Pháp bạn tùy về mặt tinh thần của Trí Tuệ (Tâm Sở Trí Tuệ) đã được liệt kê vào trong các thể loại của các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) "tốt đẹp" (Tịnh Hảo).

Questions arise concerning wisdom with reference to the action of Sulasā in the Sulasā Jātaka of the Atthaka Nipāta. In Bārānasi, a prostitute by the name of Sulasā saved the life of robber Sattuka who was about to be executed. She made him her husband and they lived together. Wanting to possess her jewellery, the robber persuaded her to put on jewelled ornaments are worth a hundred thousand pieces and go up a mountain with him. On reaching the top, he told her to take off all her jewellery and prepared to kill her. Then Sulasā thought to herself, "He is surely killing me; I must strike first and kill him by a ruse." So she begged of him, "My dear, even though you are going to kill me, I lose no love for you; nearing my death, may I pay my respects to you from the four quarters, front, back and the sides." Not suspecting her stratagem, the robber allowed her to do so. After paying respects to the robber, who was standing on the edge of a precipice, from the front and the sides, when she came behind him, she pushed him over the precipice with all her might and killed him. Những câu hỏi khởi sinh hữu quan tới trí tuệ với sự dính dáng đến hành động của Sulasā trong Túc Sinh

Truyện Sulasā thuộc Chương Tám Bài Kệ. Trong kinh thành Ba La Nại, một kỹ nữ với danh xưng Sulasā đã cứu mạng cho tên cướp Sattuka là kẻ đã bị hành quyết. Cô đã làm cho ông ấy trở thành người chồng của mình và họ đã sống chung với nhau. Lòng mong mỏi để sở hữu đồ nữ trang của cô ấy, tên cướp đã thuyết phục cô

ta để mang lên người những đồ trang sức bằng đá quý trị giá một trăm ngàn đồng tiền vàng và đi lên núi với ông ta. Khi lên đến đỉnh, ông ấy đã bảo cô ta cởi bỏ tất cả đồ nữ trang của mình ra và đã chuẩn bị để giết cô ấy. “Để vàng ngọc xuống, kiều nương, Và nàng đừng có khóc thương buồn phiền, Ta nay muốn giết nàng liền, Vì ta không chắc hưởng tiền hồi môn !” Bấy giờ Sulasā đã nghĩ thầm “Ông ta chắc chắn sẽ giết mình, Ta phải đánh trước và giết chết ông ta bằng một mưu mẹo.” Bởi vậy, cô ấy đã khẩn nài tên cướp: “Này đức lang quân, dù cho là anh sẽ giết tôi đi, tôi vẫn một mực yêu thương đối với anh, cận tử lâm chung của tôi, xin cho tôi được bày tỏ lòng kính trọng đối với anh từ cả bốn phía, trước, sau và hai bên. “Suốt bao năm tháng lớn khôn, Với bao hồi tưởng trong hồn thật chân, Thiếp thề giữa cõi phàm trần, Không người nào đã thiết thân hơn chàng. Đến đây lần nữa cuối cùng, Thiếp xin kính lễ trong vòng bàn tay, Chẳng bao giờ ở đời này, Đôi ta gặp mặt từ đây hỡi chàng !” Không nghi ngờ mánh khóe của cô ta, tên cướp đã cho phép cô ấy để làm như vậy. Sau khi đã bày tỏ lòng kính trọng đối với tên cướp, là kẻ đã đang đứng trên bờ vực của một vách đá dựng đứng, từ phía trước và hai bên, khi cô ấy đã đến sau lưng của ông ta, cô đã đẩy ông ấy qua khỏi vách đá với tất cả sức lực của mình và đã giết chết ông ta.

The Bodhisatta who was a Deva then living in the mountain remarked: “Na hi sabbesu thānesu puriso hoti paṇdito; itthipi paṇdito hoti tattha tattha vicakkhanā” “Not in all circumstances is the man the wise one; woman is also wise and far sighted.” Some raise the question as to whether it is proper for the Bodhisatta Deva to praise Sulasā as being wise. Sulasā’s intention to kill the robber is a matter of committing the wrong deed of killing and cannot be associated with Paññā Cetasika. In reply to that some say that Sulasā’s knowledge was not true Paññā. Of the three kinds of knowledge, namely, knowledge through perception (Saññā), knowledge through consciousness (Viññāṇa), and knowledge through wisdom (Paññā). Sulesā’s was knowledge through consciousness only, that is to say, through exercise of imagination. That knowledge through consciousness has been referred to here as Paññā.

Others wrongly assert that of the two views: wrong view (Miccha diṭṭhi) and right view (Sammā diṭṭhi); Sulasā has wrong view and the Bodhisatta Deva was referring to her view as Paññā and not praising her because of the faculty of wisdom, and therefore it is not against Abhidhamma. Both these answers, taking consciousness (Viññāṇa) and view (Diṭṭhi) as wisdom (Paññā) contrary to the principles of Abhidhamma, are entirely wrong. Sulasā’s knowledge that she would win over the robber if she adopted a ruse was true knowledge and was, therefore, wisdom. One should not doubt whether genuine wisdom can be involved in matters connected with evil actions. For example, it is blameless to know discriminatingly about alcolholic drinks which should not be indulged in and which lead to immoral actions, as to which ones contain more or less

alcohol, how much does each cost, what will happen if one drinks them etc. It begins to be immoral only from the moment one thinks of drinking the intoxicant. Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) lúc bấy giờ Ngài đã là một Thiên Tử đang sinh sống ở ngọn núi đã có nhận xét: “Không phải trong tất cả các trường hợp nam nhân đều là bậc trí tuệ; mà nữ nhân cũng có trí tuệ và hữu viễn kiến.” “Trí tuệ khôn ngoan cũng lắm khi, Không dành riêng với bọn nam nhi, Nữ nhi có thể nhiều minh trí, Xuất hiện trong tình thế hiểm nguy. “Trí tuệ khôn ngoan cũng lắm khi, Không dành riêng với bọn nam nhi, Nữ nhi nhanh trí nhiều mưu kế Dự định làm công việc kịp thì. “Cô nàng bày tỏ trí khôn ngoan, Hiểu biết tinh thông mọi lối đường, Đã giết anh chàng này chẳng khác Giết con nai với chiếc cung giương. “Người nào khi gặp cảnh cùng đường, Không thể vươn lên để thoát thân, Sẽ ngã nhào như têm trộm ngốc Ngã vào trong vực thẳm tan xương. “Còn kẻ tinh nhanh thấy sự tình, Hiểm nguy đến với số phần mình, Như nàng được thoát thân ra khỏi, Cừu địch bên mình đáng hãi kinh.” Một số người nêu lên câu hỏi liệu có chính đáng để cho Bậc Giác Hữu Tình Thiên Tử ca ngợi Sulasā là một bậc trí tuệ hay không. Tác ý của Sulasā để giết chết tên cướp

là một vấn đề của việc phạm phải tà hạnh thuộc sát mạng và không thể nào được phối hợp với Tâm Sở Trí Tuệ. Để trả lời cho một số người ấy nói rằng tri thức của Sulasā đã không là Trí Tuệ chân chính. Ở trong ba thể loại của tri thức, đó là, tri thức thông qua sự suy tưởng (Tưởng), tri thức thông qua tâm ý thức (Thức), và tri thức thông qua trí tuệ (Tuệ). Thì của Sulasā đã là tri thức chỉ thông qua tâm ý thức, có nghĩa là, thông qua việc vận dụng sự sáng tạo xoay sở của trí óc. Tri thức ấy thông qua tâm ý thức đã được đề cập ở đây là Trí Tuệ. Những người khác khẳng định một cách sai lầm về hai loại kiến giải: kiến giải sai lầm (Tà Kiến) và kiến giải chân chính (Chính Kiến); Sulasā đã có kiến giải sai lầm (tà kiến) và Bậc Giác Hữu Tình Thiên Tử đã đề cập đến kiến giải của cô ấy là Trí Tuệ và không có ca ngợi cô ấy vì quyền năng của trí tuệ (Tuệ Quyền), và do đó nó không trái ngược với Tạng Vô Tỷ Pháp. Cả hai câu trả lời này, khi lấy tâm ý thức (Thức) và kiến giải (Kiến) là trí tuệ (Tuệ) trái ngược với các nguyên tắc của Tạng Vô Tỷ Pháp, là hoàn toàn sai lầm. Tri thức của Sulasā rằng cô ấy sẽ chiến thắng tên cướp nếu như cô ấy đã áp dụng một mưu mẹo, đã là tri thức chân chính và, do đó đã là trí tuệ. Người ta không nên nghi ngờ liệu tri thức chân chính có thể có ảnh hưởng trong các vấn đề liên quan đến những ác hạnh hay không. Ví dụ, không có thể bị chê trách để thấu hiểu một cách phân biệt về thức uống hàm tửu tinh, cái nào không nên đắm say vào và cái nào dắt dẫn đến các hành động vô đạo đức, về những loại nào thì chứa tửu tinh nhiều hơn hoặc ít hơn, từng mỗi giá cả là bao nhiêu, điều chi sẽ xảy ra nếu như người ta uống chúng vào, v.v. Nó khởi sự là bị vô đạo đức chỉ kể từ khoảnh khắc người ta nghĩ đến việc uống chất làm say.

Similarly, one can make a thorough study of all the various views and beliefs in the world without any exception, differentiating between what is correct and reasonable and what is wrong. Thus studying and getting to know about them as they really are, whether right or wrong, is entirely faultless. Only when one misconstrues a wrong view to be right is one at fault. So in Sulasā’s case, knowing “I will win over him if I use a ruse” is knowing rightly; it is knowing through wisdom and therefore blameless. But

since the moment of her decision to kill her husband by means of a stratagem her action had become blameworthy, immoral. It is only with reference to the correct knowledge which initially arose in her before the deed of killing that the Bodhisatta Deva praised, saying she was wise. Một cách tương tự, người ta có thể thực hiện một sự nghiên cứu kỹ lưỡng về tất cả những kiến giải và các niềm tin trong thế gian mà không có bất luận ngoại lệ nào, phân biệt được giữa điều chi là đúng thực và hợp lý, và điều chi là sai lầm. Do đó việc nghiên

cứu và việc đạt được sự hiểu biết về chúng khi chúng đang là thực tại, dù đúng hay sai, thì hoàn toàn không có sai lỗi. Chỉ khi nào người ta hiểu sai một kiến giải sai lầm cho là đúng thì người ta mới sai lỗi. Như vậy trong trường hợp của Sulasā, việc hiểu biết "Tôi sẽ chiến thắng ông ta nếu như tôi sử dụng một mưu mẹo" là sự hiểu biết một cách đúng đắn, đó là sự hiểu biết thông qua trí tuệ và do đó không có thể bị chê trách. Thế nhưng kể từ khoảnh khắc sự quyết định của cô ấy để giết chết người chồng của mình bằng một mánh khóe thì hành động của cô ta đã trở nên đáng chê trách, vô đạo đức. Đó chỉ là hữu quan đến tri thức đúng thực mà ban đầu đã khởi sinh ở trong cô ấy trước khi hành động của việc sát mạng mà Bậc Giác Hữu Tình Thiên Tử đã ca ngợi, khi nói rằng cô ấy đã là bậc trí tuệ.

As has been said above, we should distinguish clearly between the knowledge about evil on the one hand and the commission of evil such as killing on the other. If one persists in the belief that knowledge about evil is not true wisdom, one would make the error of thinking that the great Omniscience of the Buddha itself is not free from blemish. Through his supreme Wisdom, the Buddha knows all there is to know, everything moral or immoral; hence the name of Omniscience. If true Wisdom has nothing no knowledge whatever of evil things; indeed, the Buddha's Wisdom is very extensive, infinite and is thus known as Omniscience. In brief, the Buddha knows everything, good or evil. But since he has uprooted all latent defilements, he has no desire to commit any thing evil, not to say of the actual deed. Thus reflecting on the attributes of knowing everything that is evil, of having abandoned what should be abandoned and of refraining from doing any evil, we should develop faith in the Buddha. Như đã có nói ở trên, chúng ta nên phân biệt một cách rõ ràng giữa bên này là tri thức về điều xấu ác và bên kia là sự phạm phải điều xấu ác, chẳng hạn như là việc sát mạng. Nếu như người ta khăng khăng với niềm tin rằng tri thức về điều xấu ác không là trí tuệ chân chính, thì người ta sẽ phạm phải sự sai lầm trong việc nghĩ suy rằng sự toàn tri diệu giác của chính Đức Phật không thoát khỏi điều sai sót. Thông qua trí tuệ thù thắng của Ngài, Đức Phật liễu tri tất cả các Pháp cần được liễu tri, ở mọi Pháp đạo đức hoặc vô đạo đức; do đó tên gọi là Toàn Tri. Nếu như trí tuệ chân chính không có liên quan đến bất luận điều xấu ác, thế thì Đức Phật sẽ không có tri thức về bất luận những điều xấu ác; quả thực là, trí tuệ của Đức Phật thì hết sức thậm đại, vô cùng tận và do đó mới được biết đến là Toàn Tri. Tóm lại, Đức Phật liễu tri tất cả mọi Pháp, thiện hoặc ác. Nhưng vì Ngài đã nhổ tận gốc rễ tất cả các Pháp uế nhiễm tiềm thùy, Ngài không còn tầm cầu để phạm phải bất luận điều xấu ác nào, không xem trọng trong hành động hiện thực. Do đó, khi suy

nghiệm về những ân đức của việc liễu tri mọi Pháp đó là xấu ác, về việc cần phải xả ly điều nên được xả ly, và về việc tự kiểm thúc không làm bất luận điều xấu ác, chúng ta nên phát triển đức tin vào Đức Phật.

Again, we should also examine the story of Mahosadha the Wise described in the Mahosadha Jātaka. In that story, Cūlani Brahmadatta with rulers of his vassal states surrounded and attacked the royal city of King Videha who had as his right – hand man, Mahosadha the Wise. Mahosadha master – minded the defence of the city devising various stratagem to deceive the enemy horders, to break down their morale and finally to force them retreat to all directions in a disorderly rout. Should we opine that deceptive measures adopted by Mahosadha, not being moral undertaking do not count as Wisdom, there would be no occasion for the Bodhisatta to fulfil the Perfection of Wisdom. As a matter of fact, all the strategic devices employed by Mahosadha are the products of the Bodhisatta's Wisdom. The Buddha has therefore specifically mentioned the story of Mahosadha as an example of how the Bodhisatta had fulfilled his Perfection of Wisdom. In view of what has been said, it should be noted that in the story of Sulasā, the Mountain Deva praised Sulasā as a wise person because she indeed had wisdom. (This is an explanation on doubtful points with regard to characteristics of Wisdom.) Vả lại, chúng ta cũng nên khảo sát câu chuyện về Bậc Trí Tuệ Mahosadha đã có miêu tả trong Túc Sinh Truyện Mahosadha (# Mahā Ummagga Jātaka). Trong câu chuyện ấy, nhà vua Cūlani Brahmadatta cùng với những vị cai trị ở các nước chư hầu của mình đã bao vây và đã tấn công vương thành của Đức Vua Videha là bậc có một nam nhân phụ tá đắc lực, Bậc Trí Tuệ Mahosadha. Mahosadha đã lãnh đạo bảo vệ kinh thành, nghĩ ra rất nhiều loại mánh khóe để đánh lừa những tốp quân thù, làm suy nhược tinh thần của chúng và cuối cùng buộc chúng phải rút lui về mọi phương hướng trong một sự tháo chạy hỗn loạn. Nếu chúng ta cho rằng các biện pháp đánh lừa đã được Mahosadha áp dụng, không phải là việc làm có đạo đức, không được tính là trí tuệ, thì sẽ không có được cơ hội để cho Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ. Thực tế là, tất cả các thiết bị chiến lược đã được sử dụng do bởi Mahosadha đều là những sản phẩm trí tuệ của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Vì thế, Đức Phật đã đề cập đến một cách đặc biệt câu chuyện của Mahosadha như là một tấm gương về cách thức Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ của mình. Theo quan điểm của điều đã được nói, thì cần lưu ý rằng trong câu chuyện của Sulasā, Sơn Thần đã ca ngợi Sulasā là một người trí tuệ bởi vì cô ấy quả thực có trí tuệ.

(Đây là một tiến trình giải thích về những điểm đáng ngờ vực liên quan đến những đặc tính của trí tuệ.)

The Kinds Of Wisdom Các Thể Loại Trí Tuệ

The definition of wisdom given in the Commentaries such as the Atthasalinī etc. as the knowledge of or the knowledge leading to full comprehension of the Four Noble Truths and the Three Characteristics refers to the highest (Ukkaṭṭha) type of wisdom. There are also certain types of wisdom which are much lower. The Commentary on the

Abhidhamma Vibhaṅga in expounding on Cintāmaya Paññā and Sutamaya Paññā describes the kinds of wisdom involved in “manual labour for earning one’s livelihood” (Kammāyatana) and in “skills for earning one’s livelihood” (Sippāyatana). Each is again divided into two kinds, lower and higher. Carpentry is example of a lower type of manual labour. Farming, trading are of a higher type. Mat – making, weaving, etc. are of lower forms of skill for earning one’s living; writing, calculating, etc. are higher forms of skill for earning one’s living. The essential distinction between forms of livelihood is that when manual labour is done for livelihood without taking special training, it is Kammāyatana type; when skill for earning livelihood is acquired after special training, it is called Sippāyatana. When special training is for skill in vocal accomplishments it is called Vijjāthāna. When we discriminate one fire from another, our discrimination is not based on the quality of the fuel used for burning, but on the quantity of the fuel and we say “a small fire” or “a big fire.” So also in the case of wisdom, discrimination should be done not on the basis of the quality of what is known but rather on the basis of the degree or extent of what is known and we should speak of wisdom as “weak” or “powerful,” in other words - “simple” or “profound.” We should not restrict ourselves to higher forms of knowledge as expounded in the Commentary but also recognize lower forms also as wisdom. Therefore one who wishes to fulfill the Perfection of Wisdom should do so irrespective of the standard of wisdom whether low or high; and regarding things unknown, one should approach the wise for learning from them. Therefore it is said in the Buddhavaṃsa: ““Paripucchanto budhaṃ janaṃ paññā paramitaṃ gantvā,” “accomplishing the Perfection of Wisdom by learning from the wise,” or meaning “repeatedly asking the wise, having reached the Perfection of Wisdom..” Định nghĩa về trí tuệ đã được đưa ra trong các Bộ Chú Giải, chẳng hạn như là Bộ Atthasalinī, v.v. khi tri thức về hoặc tri thức dắt dẫn đến sự liễu tri hoàn toàn về Tứ

Thánh Đế và Ba Đặc Tướng là đề cập đến thể loại của trí tuệ cao nhất (Thượng Phẩm). Cũng có một vài thể loại của trí tuệ mà thấp hơn nhiều. Bộ Chú Giải về Bộ Phân Tích Tạng Vô Tỷ Pháp trong phần trình bày chi tiết về Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường và Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường miêu tả các thể loại của trí tuệ có liên quan đến “lao động chân tay để kiếm kế sinh nhai” (Nghiệp Lực Xứ) và “trong các kỹ năng để kiếm kế sinh nhai” (Học Nghệ Xứ). Mỗi thể loại lại được chia thành làm hai thể loại, thấp hơn và cao hơn. Nghề thợ mộc là một ví dụ về thể loại thấp hơn của lao động chân tay. Nghề nuôi trồng, mậu dịch là thuộc một thể loại cao hơn. Nghề dệt thảm, nghề dệt vải, v.v. là thuộc những dạng thấp hơn của kỹ năng trong kế sinh nhai; nghề viết văn, nghề kế toán là những dạng cao hơn của kỹ năng trong kế sinh nhai. Sự khác biệt thiết yếu giữa những hình thức của việc mưu sinh là khi lao động chân tay được thực hiện để mưu sinh mà không có được huấn luyện đặc biệt, thì đó là Nghiệp Lực Xứ; khi kỹ năng để kiếm kế sinh nhai đã dĩ đắc sau khi huấn luyện đặc biệt, thì nó được gọi là Học Nghệ Xứ. Khi việc huấn luyện đặc biệt để cho kỹ năng trong tài nghệ phát thanh, thì nó được gọi là Khoa Học Nghệ Thuật. Khi chúng ta phân biệt ngọn lửa này với ngọn lửa khác, sự phân biệt của chúng ta đã không có dựa ở trên chất lượng của nhiên liệu được sử dụng

để cho việc đốt cháy, mà trái lại trên số lượng của nhiên liệu, và chúng ta nói rằng "một ngọn lửa nhỏ" hoặc "một ngọn lửa lớn." Trong trường hợp của trí tuệ cũng như vậy, sự phân biệt nên được thực hiện không ở trên cơ sở của chất lượng về điều mà đã được biết mà trái lại là trên cơ sở của trình độ hoặc mức độ về điều mà đã được biết và chúng ta sẽ nói lên trí tuệ là "yếu kém" hoặc "vững vàng," nói cách khác là "ấu trĩ" hoặc "thậm thâm." Chúng ta không nên tự hạn chế bản thân mình ở những dạng tri thức cao hơn như đã được trình bày chi tiết trong Bộ Chú Giải mà cũng nên nhìn nhận ở những dạng thấp hơn cũng là trí tuệ. Do đó với một ai sở nguyện cầu để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ thì nên làm như vậy, bất câu nệ đến tiêu chuẩn của trí tuệ dù thấp hay cao; và liên quan đến các Pháp chưa được biết đến, thì người ta nên tiếp cận bậc trí tuệ để được học hỏi từ nơi họ. Do đó trong Bộ Chủng Tộc Chư Phật đã có nói rằng: "Học hỏi bậc trí tuệ chung cuộc đạt được Pháp Toàn Thiện Trí Tuệ"- "Được thành tựu Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ là bởi do được học hỏi từ nơi bậc trí tuệ," hoặc có nghĩa là "được vấn đi vấn lại nhiều lần bậc trí tuệ thì đạt được Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ."

Seven Ways Of Developing Wisdom Bảy Phương Thức Của Việc Phát Triển Trí Tuệ

The Sammohavinodani, Commentary to the Abhidhamma Vibhaṅga gives seven ways of developing wisdom in the Chapter on the Foundations of Steadfast Mindfulness (Satipaṭṭhāna): (1) Paripucchakatā – asking the wise again and again. (This is in accordance with the Pāli phrase quoted above.) (2) Vatthuvisadakiriyā – making objects bot inside and outside the body pure. (For internal cleanliness, one's hair, nails and beard should not be too long. The body should not be soiled with sweat and dirt. For external cleanliness, one's clothes should not too and bad smelling; one's dwelling should be kept clean. When there is impurity inside and outside the body, the wisdom that arises is like the thick flame produced from a dirty wick soaked in the turbid oil of an unclean lamp. In order to have clean and bright wisdom which is like the flame of a clean lamp, one should keep one's body clean both internally and externally.) Bộ Tiêu Trừ Si Mê, Chú Giải của Bộ Phân Tích Tạng Vô Tỷ Pháp đưa ra bảy phương thức của việc phát triển trí tuệ trong Chương nói về Những Nền Tảng của Chánh Niệm Kiên Định (Niệm Xứ): (1) Vấn Hỏi: vấn hỏi bậc trí tuệ hết lần này đến lần khác. (Điều này thích hợp với câu văn Pāli được trích dẫn ở trên.) (2) Nội Ngoại Phần Thanh Khiết: làm cho các vật thể ở cả hai nội phần và ngoại phần thân thể thuần khiết. (Để cho nội phần thanh khiết thì tóc tai, những móng tay và râu của mình không được quá dài. Thân thể không để cho bị nhơ bẩn với mồ hôi và ghét đất. Để cho ngoại phần thanh khiết thì các y áo của mình không được quá nhiều và ngửi được mùi hôi; trú xứ của mình nên được giữ sạch sẽ. Một khi có sự bất thuần khiết ở nội phần và ngoại phần thân thể mà trí tuệ khởi sinh thì giống như ngọn lửa lù mù được tạo ra từ một tim đèn dơ bẩn bị ngâm trong dầu đục ngầu của một cây đèn nhơ nhớp. Để có được trí tuệ thanh tịnh và trong sáng mà giống như ngọn lửa của một cây đèn sạch sẽ, thì người ta nên giữ thân thể của mình thanh khiết ở cả hai nội phần và ngoại phần.

(3) Indriya samatta patipādanā – bringing the faculties, such as faith, etc. into perfect balance. (There are five faculties (#) which control consciousness and mental concomitants of beings. If the faith faculty is too strong, the other four faculties are bound to be weak; consequently, energy faculty cannot exercise its function of giving support and encouragement to exertion; mindfulness faculty cannot fulfill its task of minding the object of attention; concentration faculty cannot prevent distraction of mind; and wisdom faculty fails to discern. When faith faculty is in excess an attempt should be made to

moderate it and bring it in line with others either by reflecting on the Dhamma that will normalize it or avoiding to reflect on the Dhamma that will promote and strengthen it. [(#): The five faculties are faith, energy, mindfulness, concentration and wisdom; each has its own function: faith enables one to give devoted attention to the object of reverence; energy gives support and encouragement enabling one to exert and strive hard; mindfulness keeps track of the object of attention; concentration prevents distraction of mind; and wisdom enables one to see, to understand. These faculties must be kept in balance, for if one is in excess the others would suffer and fail to do their functions.] (If the energy faculty is too strong, faith faculty will not be able to perform its function; the rest of the faculties also cannot perform their respective functions. This excess of energy should be corrected by developing tranquility. The same holds true in the case of each of the remaining faculties.) (3) Bình Hằng Quyền Năng Viên Mãn: điều ngự các Pháp quyền năng, chẳng hạn như là đức tin, v.v. vào sự cân bằng hoàn hảo. (Có năm Pháp quyền năng (Ngũ Quyền) (#) mà kiểm soát tâm ý thức và các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) của các chúng hữu tình. Nếu như Tín Quyền quá mạnh, thì bốn quyền năng còn lại chắc chắn bị suy yếu đi; bởi thế, Tấn Quyền không thể nào thực hiện chức năng của mình trong việc hỗ trợ và khuyến khích sự nỗ lực; Niệm Quyền không thể nào hoàn thành nhiệm vụ trong việc ghi nhớ được đối tượng của sự chú tâm; Định Quyền không thể nào ngăn ngừa sự phân tâm của tâm thức; và Tuệ Quyền thất bại để phân biệt. Khi Tín Quyền vượt quá sự nỗ lực thì nên thực hiện việc điều tiết nó và hướng dẫn nó phù hợp với những quyền năng khác bằng với việc suy nghiệm về Giáo Pháp để sẽ điều chỉnh được nó, suy nghiệm về Giáo Pháp để sẽ kích hoạt và củng cố nó.) [(#): Ngũ Quyền đó là: Tín, Tấn, Niệm, Định và Tuệ; mỗi Pháp quyền năng có chức năng của riêng nó. Tín cho phép người ta được chuyên tâm tận tụy vào đối tượng tôn kính; Tấn ban cho sự hỗ trợ và sự khuyến khích đặng cho phép người ta cố gắng và phấn đấu hết mình; Niệm theo dấu đối tượng của sự chú tâm; Định ngăn ngừa sự phân tâm của tâm thức; và Tuệ cho phép người ta để trông thấy, để tuệ tri. Những Pháp quyền năng này cần phải được giữ trong sự cân bằng, vì nếu như một Pháp mà vượt quá mức thì các Pháp kia sẽ chịu thiệt hại và không thực hiện được chức năng của mình.] (Nếu như Tấn Quyền quá mạnh, thì Tín Quyền sẽ không có khả năng để thực hiện chức năng của nó; phần còn lại của các Pháp quyền năng cũng không thể nào thực hiện được các chức năng tương ứng của chúng. Sự vượt trội của Tấn Quyền cần được điều chỉnh bằng với việc phát triển sự tĩnh lặng. Áp dụng tương tự cũng đúng sự thực trong trường hợp của từng mỗi Pháp quyền năng còn lại.)

What is particularly praised by the wise and virtuous is balancing faith with wisdom, and concentration with energy. If one is strong in faith and weak in wisdom, one will have faith in unworthy ones to no purpose. (Being weak in wisdom, one is unable to discern critically who is deserving of reverence and who is not; mistaking what is not true "Buddha, Dhamma, Saṅgha" for genuine ones, one's devotion is then of no avail and fruitless.) Mistaken belief of those who wrongly devote themselves to false Buddha or false Dhamma is not true faith but only wrong and harmful conclusion (Micchādhimokkha). Điều mà một cách đặc biệt được ca ngợi do bởi bậc trí tuệ và bậc phẩm đức cao thượng là việc thăng bằng Tín với Tuệ, và Định với Tấn. Nếu như người ta mạnh trong Tín và yếu trong Tuệ, thì người ta sẽ có đức tin vào những người không thích đáng để rồi vô ích. (Bị yếu kém ở trong Tuệ, thì người ta không có khả năng để phân biệt một cách bình phẩm ai đang là xứng đáng được tôn kính và ai là không; bị nhầm lẫn điều không sự thực là "Phật, Pháp, Tăng" đối với các Bậc Chân Chính, sự sùng kính của người ta lúc bấy giờ là chẳng có ích lợi và không có kết quả.) Niềm tin sai lầm của những ai cống hiến hết mình một cách lầm lạc đến vị Phật giả tạo hoặc Giáo Pháp giả tạo thì không phải là Chánh Tín, mà trái lại chỉ là một kết luận sai lầm và tác hại (Tà Thắng Giải, một quan điểm sai lầm.)

If wisdom is strong and faith is weak, one will miss the correct path and follow the wrong one which leads to the side of cunning. To bring such a person to the right path is as hard to cure as a patient suffering from ill – effects of wrong medicine. For example, these are two kinds of giving: (1) gift of volition (Cetanā dāna) and (2) gift of material objects (Vatthu dāna). A person who has cunning ways of thinking might consider that it is only volition not the material objects that would be fruitful in future; therefore it is not necessary to offer material things as Dāna; gift of volition is sufficient. Such a person who fails to do meritorious deeds of alms giving, because of his cunning, would be reborn in the lower planes of existence. Only when faith and wisdom are in balance can one have proper faith in deserving ones and with the absence of cunning there can develop many advantages. Energy and concentration should also be in balance; when energy is weak and concentration strong, idleness (Kosajja) will result: without any activity but assuming an air of calmness as if in good concentration, one is overwhelmed by indolence. When energy is strong and concentration weak, there will be agitation and excitement but no steadiness. Overwhelmed by restlessness (Uddhacca) one may be distracted with the thought: "If this work does not yield any good result as expected, it will not be suitable for me. I would abandon it and try something else."

When energy and concentration are in equilibrium, idleness (Kosajja) and restlessness (Uddhacca) get no chance to arise. Balancing of these two leads to quick attainment of Jhāna or Absorption Concentration (Appanā). Nếu như Tuệ mạnh và Tín yếu, thì người ta sẽ bỏ qua Chánh Đạo và đi theo Tà Đạo mà dắt dẫn đến khía cạnh của sự xảo quyệt. Để dìu dắt một người như vậy đến Chánh Đạo thì như thể khó khăn để chữa trị một bệnh nhân đang chịu đau khổ từ những bất lương hậu quả của việc uống lầm thuốc. Ví dụ, có hai thể loại của việc xả thí: (1) hành sử tác ý xả thí (Tác Ý Xả Thí), và (2) các đối

tượng vật chất để xả thí (Vật Chất Xả Thí). Một người mà có các đường lối xảo quyệt trong việc nghĩ suy thì có thể nghĩ rằng chỉ có hành sử tác ý mà không phải là các đối tượng vật chất cũng sẽ có được quả báo trong vị lai; do đó không cần thiết để cúng dường các vật dụng trong khi Xả Thí; hành sử tác ý xả thí là tròn đủ. Một người như vậy họ không làm được những thiện công đức trong việc bỏ bát cúng dường, vì sự xảo quyệt của mình thì sẽ bị tục sinh trong các cõi giới thấp kém hơn của kiếp hữu sinh. Chỉ khi nào Tín và Tuệ ở trong sự cân bằng thì người ta mới có thể có niềm tin chân chính vào các Bậc thích đáng và với sự vắng mặt của sự xảo quyệt thì mới có thể phát triển rất nhiều lợi ích. Tấn và Định cũng nên được ở trong sự cân bằng; khi Tấn yếu và Định mạnh, thì sự lười biếng (Lại Nọa) cùng với hệ quả: không có bất luận hành động nào cả, mà trái lại đang giả vờ một dáng vẻ an tịnh y như thể đang trong sự định thức tốt đẹp, người ta đã bị chìm đắm trong sự lười biếng. Khi Tấn mạnh và Định yếu, thì sẽ bị kích động và sự phấn khích mà không có sự ổn định. Bị chìm đắm do bởi sự phóng dật (Trạo Cử) người ta có thể bị phân tâm với sự nghĩ suy "Nếu như công việc này không mang lại bất luận kết quả tốt đẹp nào như đã kỳ vọng, thì nó sẽ không phù hợp với tôi. Tôi sẽ từ bỏ nó và thử một cái nào khác." Khi Tấn và Định ở trong trạng thái cân bằng, thì sự lười biếng (Lại Nọa) và sự phóng dật (Trạo Cử) không có cơ hội để khởi sinh. Cân bằng được hai Pháp này thì dắt dẫn đến việc thành đạt mau lẹ của Thiền Định hoặc Định An Chỉ (Nhập Định).

However, mindfulness faculty can never be in excess; there may be only its shortage. In the Text, it is likened to salt, a necessary ingredient of all food preparations or to a Prime Minister who attends to all the royal business. Therefore while maintaining the maximum possible mindfulness, faculties in each of the two pairs, faith and wisdom, energy and concentration should be kept in perfect balance with each other. Excess of any is a disadvantage. In this connection, the Venerable U Budh has made the following comment in his Mahā Satipaṭṭhāna Nissaya. Excess of faith leads to over enthusiasm, Excess of wisdom leads to craftiness,

Excess of energy leads to restlessness, Excess of concentration leads to ennui (mental weariness), But there is never an excess of mindfulness. Tuy nhiên, Niệm Quyền không bao giờ có thể vượt trội; chỉ có thể có sự thiếu hụt của nó. Trong Văn Bản kinh điển, nó đã được ví với muối, một thành tố cần thiết trong tất cả các việc sửa soạn thực phẩm hoặc với một vị Thủ Tướng là người chăm lo tất cả các công việc của hoàng gia. Do đó trong khi duy trì tính khả thi tối đa của Niệm thì các Pháp quyền năng trong từng mỗi đôi một, Tín và Tuệ, Tấn và Định nên được giữ trong sự cân bằng hoàn hảo với nhau. Sự vượt trội của bất luận đôi nào là một điều bất lợi. Trong mối liên hệ này, Ngài Trưởng Lão Budh đã thực hiện lời bình luận để ở trong Nền Tảng Đại Niệm Xứ của mình như sau: Sự vượt trội của Tín dắt dẫn đến sự nhiệt tình quá mức. Sự vượt trội của Tuệ dắt dẫn đến sự giảo hoạt. Sự vượt trội của Tấn dắt dẫn đến sự phóng dật. Sự vượt trội của Định dắt dẫn đến sự hôn trầm (sự mệt mỏi về tinh thần). Thế nhưng không bao giờ có sự vượt trội của Niệm.

(4) Duppaññapuggala parivajjanaṃ - avoiding persons without wisdom. (Duppaññā means an individual who has no wisdom to discern penetratingly such groups of Dhamma as the aggregates (Khandha), the bases (Āyatana), etc. One should keep oneself far away from such people.) (4) Hồi Tỵ Xuẩn Nhân – tránh xa những người không có trí tuệ. (Xuẩn Nhân có nghĩa là một cá nhân mà không có trí tuệ để phân biệt một cách thấu triệt vào các nhóm Pháp như là những khối tổng hợp (Uẩn), các căn cứ (Xứ), v.v. Người ta nên giữ mình cách xa những người như vậy.)

(5) Paññavanta puggalasevana – associating with the wise. (The wise means persons who are possessed of the fifty characteristics of the knowledge of arsing and falling (Udayabbaya ñāṇa). For details of the fifty characteristics of Udayabbaya ñāṇa, Paṭisambhidāmagga may be consulted (#). [(#): May also see Path of Purification by Bhikkhu Ñānamoli, Chapter XX.] Concerning both items No. (4) and (5), the commentator is only describing the developments of the highest (Ukkattha) type of wisdom. In item (4), a person without wisdom means one who cannot discern penetratingly the group of Dhammas such as aggregates and the bases; a person with penetrating knowledge of such Dhammas can only be one who is of great wisdom. But there are those, who though not possessing wisdom to discern such subtle Dhammas as aggregates and bases, know ordinary

matters concerning practice of Dhamma: “It is proper to make such offering; it is not proper to do so. Precepts should be observed thus; they should not be observed otherwise.” They also know matters concerning worldly living “This act will prolong life; this act will shorten one’s life.” Such persons cannot be said to be entirely devoid of wisdom. One should cultivated association with them too. (5) Hội Hợp Trí Giả - liên kết với bậc trí tuệ. (Bậc trí tuệ có nghĩa là các bậc đã được sở hữu năm mươi đặc tính của tri thức về sự khởi sinh và sự diệt vong (Sinh Diệt Trí). Để biết thêm chi tiết về năm mươi đặc tính của Sinh Diệt Trí, thì có thể được tham khảo ở trong Bộ Vô Ngại Giải Đạo (#). [(#): Cũng có thể xem ở trong Bộ Con Đường của Sự Thanh Tịnh do bởi Tỳ Khưu Ñānamoli dịch thuật, Chương XX, trang 93 – 104.] Về cả hai điều mục số (4) và (5), nhà chú giải chỉ có miêu tả được những sự phát triển ở thể loại cao nhất (Thượng Phẩm) của trí tuệ. Ở trong điều mục số (4), một người mà không có trí tuệ có nghĩa là một người không thể nào phân biệt một cách thấu triệt vào hội nhóm của các Pháp chẳng hạn như là các khối tổng hợp (Các Uẩn) và những căn cứ (Các Xứ); một người với tri thức thấu triệt được về các Pháp như vậy thì chỉ có thể là một bậc có trí tuệ tuyệt vời. Thế nhưng có những người mặc dù họ không có được sở hữu trí tuệ để phân biệt các Pháp vi tế như thế, như là các khối tổng hợp (Các Uẩn) và những căn cứ (Các Xứ); nhưng họ hiểu biết các vấn đề thông thường hữu quan đến việc hành trì Giáo Pháp “Thật là chính đáng để thực hiện việc cúng dường như thế, thật không chính đáng để làm như vậy. Các điều học giới nên được thọ trì như vầy, chúng không nên được thọ trì theo cách khác.” Họ cũng hiểu biết những vấn đề hữu quan đến từng trải của việc đời “Hành động này sẽ kéo dài đời sống; hành động này sẽ rút ngắn đời sống của người ta.” Những người như vậy không thể nào nói rằng hoàn toàn chẳng có trí tuệ. Người ta cũng nên vun đắp mối liên kết với họ.

In item (5) also, be defining a wise person as one who is possessed of the fifty characteristics of the knowledge of arising and falling (Udayabbaya ñāṇa) the commentator is referring by way of excellence (Ukkhattha naya) only to the wise who are most highly advanced in Vipassanā Meditation. But with regard to acquiring knowledge, the Buddha has expounded in the Buddhavaṃsa: “Taking the example of a bhikkhu going on alms round to all the houses in serial order without discrimination, a learner should approach whoever can answer his questions, regardless of his social or educational status. Therefore he should avoid only a totally ignorant one and approach all who can help him in his quest of knowledge.

In short, avoiding only those who are completely incapable of answering any question, one should associate with those who can furnish him with even the slightest information he is seeking. According to the Buddhavaṃsa, in acquiring wisdom one should first ask and learn from the wise to develop wisdom through hearing, Sutamaya Paññā. Then, if one is not clear about any point, one should reflect on it and think about it, and thus develop wisdom by means of thinking, Cintamaya Paññā. Ở trong điều mục số (5) cũng vậy, qua việc định nghĩa một bậc trí tuệ là bậc đã được sở hữu năm mươi đặc tính của tri thức về sự khởi sinh và sự diệt vong (Sinh Diệt Trí), nhà chú giải chỉ có đề cập qua phương thức tuyệt hảo (Phương Pháp Thượng Phẩm) đối với bậc trí tuệ là các bậc đã được tiến hóa tột đỉnh trong thiền định Minh Sát Tuệ. Thế nhưng về phần tri thức đã dĩ đắc, thì Đức Phật đã có trình bày chi tiết ở trong Bộ Chủng Tộc Chư Phật: “Hãy lấy tấm gương của một vị Tỳ Khưu đi trì bình khất thực vòng quanh tất cả các căn nhà trong hàng ngũ trật tự mà không có sự phân biệt, một học viên nên tiếp cận bất luận người nào mà có thể trả lời những câu hỏi của mình, bất kể đến địa vị xã hội hoặc tình trạng học vấn của vị ấy. Do đó người ta chỉ nên tránh xa một người hoàn toàn bất tri tình đạt lý và nên tiếp cận với tất cả những ai có thể giúp người ta tìm kiếm được tri thức. Nói tóm lại, chỉ tránh xa những ai hoàn toàn không có khả năng trong việc trả lời bất luận câu hỏi nào, và người ta nên liên kết với những ai mà có thể cung cấp cho mình ngay cả với mẫu thông tin nhỏ nhặt nhất mà vị ấy đang tìm kiếm. Thể theo Bộ Chủng Tộc Chư Phật, trong việc dĩ đắc trí tuệ, người ta trước tiên nên vấn hỏi và học hành từ nơi bậc trí tuệ để phát triển trí tuệ thông qua việc được nghe thấy, Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường. Sau đó, nếu như người ta chưa có rõ ràng về bất luận điểm nào, thì người ta nên suy nghiệm vào điều ấy và rồi nghĩ suy về điều ấy, và đến đó thì phát triển trí tuệ bằng với việc nghĩ suy, Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường.

In the discourse to the Kālāmās (Aṅguttara Nikāya, Tikanipāta, Dutiya Paṇṇasaka, 2 – Mahāvagga, 5 – Kālāmā Sutta) the Buddha was told by the Kālāmās that many preachers visited their place, that all of these visiting preachers praised only their own doctrines denouncing and condemning others and that they had doubt and perplexity as to which doctrine to accept and follow. The Buddha’s reply to them may be summarized as “you should accept the doctrine which you find after due consideration to be free of fault.” This discourse shows that one should first acquire Sutamaya Paññā by listening to the talks of preachers, and then think over which doctrine is blameless

by using the Cintamaya Paññā.

Trong bài Pháp Thoại nói đến người dân Kālāmā ở thị trấn Kesaputta (Tăng Chi Bộ Kinh, Chương Ba Pháp, Năm Mươi Bài Kinh thứ hai, 2 – Đại Phẩm, 5 – Kinh Kālāmā # 65) Đức Phật đã được những người dân Kālāmā ở thị trấn Kesaputta nói rằng rất nhiều truyền đạo giả đã đến viếng thăm chỗ nơi của họ, rằng tất cả những truyền đạo giả này chỉ có ca ngợi những giáo lý của chính riêng họ, lên án công kích và quở trách nghiêm khắc những cái khác, và rằng họ đã nghi ngờ và khốn hoặc về giáo lý để tín thọ và tuân hành theo. Câu trả lời của Đức Phật cho họ có thể được tóm tắt là "các người nên tín thọ giáo lý mà các người tìm thấy sau việc suy nghiệm không có bị khuyết điểm." Bài Pháp Thoại này cho thấy rằng trước tiên người ta nên dĩ đắc Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường bằng với việc lắng nghe những Pháp đàm của các truyền đạo giả, và sau đó suy xét về giáo lý nào không có thể bị chê trách bằng với việc vận dụng Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường.

Moreover, in the Pātha Jātaka, Dasaka Nipāta, 9 – Mahā Dhammapāla Jātaka, when the great teacher of Takkasilā come in person to the village of Dhammapāla to find out why the young people of the village did not die before the end of their life span. Mahādhammapāla (the village headman) who would be reborn as King Suddhodana in time to come replied "We listen to all who come and preach; after listening we ponder upon their preaching we do not heed what the immoral persons teach, instead we forsake them; we accept only the teachings of the moral ones with which we are delighted and which we follow. Therefore, in our village, the young ones never die before the end of their life span." This Jātaka story also clearly shows that one acquires wisdom first by means of Sutamaya Paññā, and then accepts only what is confirmed to be true by Cintamaya Paññā. Hơn nữa, trong Túc Sinh Truyện Pātha, Chương Mười Bài Kệ, Túc Sinh Truyện Mahā Dhammapāla - 9, khi vị thầy lừng danh của Xứ Takkasilā đích thân đi đến làng của Dhammapāla để tìm hiểu lý do vì sao những người trẻ tuổi đã không có chết trước khi chấm dứt thọ mạng của họ. "Tục lệ nào hay Thánh đạo nào, Quả này do Thiện Nghiệp từ đâu ? Bà La Môn, nói ta duyên cớ Người trẻ trong dòng chẳng chết sao ?" Mahādhammapāla (vị trưởng làng) là vị sẽ tục sinh thành Đức Vua Suddhodana trong thời gian tới đã trả lời: "Chúng tôi lắng nghe tất cả những ai đi đến và truyền đạo; sau khi được lắng nghe chúng tôi nghĩ ngợi về việc truyền đạo của họ và không để ý tới điều gì mà những người vô đạo đức chỉ dạy, thay vì chúng tôi bỏ mặc chúng; chúng tôi chỉ tín thọ những huấn từ của các bậc đạo đức, với những điều ấy chúng ta đã hân hoan

duyệt ý và với những điều ấy chúng tôi tuân hành theo. Do đó, ở trong làng của chúng tôi, những người trẻ tuổi không bao giờ chết trước khi chấm dứt thọ mạng của họ."
"Ta không nói dối, sống hiền chân,
Mọi Ác Nghiệp xa lánh, chẳng gần,
Điều bất thiện ta đều tránh cả,
Nên chẳng ai chết giữa thanh xuân.
"Nghe việc người ngu lẫn trí nhân,

Việc của người ngu chẳng quan tâm,
Ta theo bậc trí, ngu ta bỏ,
Nên chẳng ai chết giữa thanh xuân.
“Trước khi xả thí, dạ hân hoan,
Lòng thật hoan hỷ lúc phát phân,
Khi xả thí xong, không hối tiếc,
Nên chẳng ai chết giữa thanh xuân.
“Ta mời lữ khách, Bà La Môn,
Khất Sĩ, Sa Môn, mọi kẻ cần,
Ta đãi uống, ăn, người đói khát,
Nên chẳng ai chết giữa thanh xuân.
“Cưới vợ, không khao khát vợ người,
Giữ lời loan phụng đã thệ bôi,
Vợ hiền tiết hạnh tòng phu cả,
Nên các con không sớm bỏ đời.
“Con được sinh từ vợ chính chuyên,
Tài cao, học rộng, xứng danh hiền,
Vệ Đà thông thạo, toàn con hảo,
Nên chẳng lìa đời giữa thiếu niên.
“Gắng làm chân chánh, đạt cao thiên,
Sống vậy, từ Cha đến Mẹ hiền,
Đến mọi trai gái, anh chị nữa,
Nên chẳng ai chết giữa thanh xuân.
“Mong cầu thiên giới, các gia nhân,
Trai gái thảy đều sống thiện lương,
Ngay bọn nô tỳ thấp kém nhất,
Cũng chẳng ai chết giữa thanh xuân.”
“Chánh đạo cứu bậc hướng chánh chân,
Khéo hành Chánh đạo đạt hồng ân,
Phúc này ban tặng người làm chánh,
Người chánh không vào chốn khổ thân. “Đạo đức phò hộ bậc chánh nhân, Như cây che bóng giữa mưa tràn, Con tôi sống được nhờ hành thiện, Tâm thiện cho người Hộ Pháp an.” Túc Sinh Truyện này cũng cho thấy một cách rõ ràng rằng người mà dĩ đắc trí tuệ trước tiên bằng với Tuệ Văn Như Nguyện Dĩ Thường, và sau đó chỉ tín thọ điều mà đã được xác nhận là đúng sự thực bằng với Tuệ Tư Như Nguyện Dĩ Thường.

Associating With The Wise Liên Kết Với Bậc Trí Tuệ

The expression “associating with the wise” does not mean mere approaching a wise person and staying with him day and night. It implies learning and acquiring some knowledge from the person who is possessed of wisdom. The advice “Do not associate

with the fool” given as one of the Blessings in the Maṅgala Sutta does not necessarily present staying with a foolish person. One may even live with him to for the purpose of coaxing and persuading him to the right path. In such a case one is not going against the advice of the Maṅgala Sutta. An example is the sojourn of the Buddha in the Uruvela Grove in the company of ascetics of wrong view (to help them abandon their wrong path). Thus, only when one accepts the view and follows the practices of a foolish person can one be said to be associating with the fool. Likewise the advice given in the Maṅgala Sutta exhorting one to associate with the wise is well taken, not by merely keeping company with him but only when one acquires some form of knowledge (from him), be it only a little. Thành ngữ “liên kết với bậc trí tuệ” không có ý nghĩa chỉ đơn thuần tiếp cận với bậc trí tuệ và ở bên vị ấy cả ngày lẫn đêm. Nó hàm súc việc học hỏi và việc dĩ đắc một số tri thức từ nơi bậc đã sở hữu trí tuệ. Lời khuyên “đừng có liên kết với xuẩn nhân” đã được chọn một trong những điều kiết tường trong bài Kinh Kiết Tường thì không nhất thiết phải ở bên cạnh với kẻ xuẩn ngốc. Người ta có thể sống cùng với anh ấy với chủ đích của việc khuyên lơn và thuyết phục anh ấy để đi đúng con đường chân chính. Một ví dụ điển hình là việc lưu lại một ít lâu của Đức Phật ở trong khu rừng nhỏ Uruvela trong nhóm các vị tu sĩ khổ hạnh tà kiến (để giúp cho họ từ bỏ con đường lầm lạc của mình.) Vì thế, chỉ khi nào người ta tín thọ quan điểm và tuân theo những việc thực hành của một kẻ xuẩn ngốc thì người ta mới có thể nói rằng đã có liên kết với xuẩn nhân. Tương tự như vậy, lời khuyên đã được đưa ra

trong bài Kinh Kiết Tường khuyến khích người ta để liên kết với bậc trí tuệ là có cơ sở vững chắc, không chỉ một cách đơn thuần qua việc sống cạnh bên nhau với vị ấy mà chỉ khi nào người ta dĩ đắc được một số dạng tri thức (từ ở nơi vị ấy) dù cho đó chỉ là chút ít.

(6) Gambhiranācariya paccavekkhaṇa – reflecting on the nature of Dhamma which is the resort of profound wisdom. (Herein, wisdom is like fire which burns all inflammable things whether big or small. Depending on the size of what is burning, fire is said to be a small fire or a big one. In the same way, wisdom knows everything there is to know; it is called small, manifest or profound depending on what is known is small, manifest or profound. The Dhamma which is the resort of profound wisdom comprises aggregates, bases etc. The wisdom which arises from the knowledge of these profound subjects is what is meant by profound wisdom. Such profound wisdom is as numerous as there are profound as there are profound Dhammas. Analytical review of all these numerous profound Dhammas leads to the development of wisdom.) (6) Tự Phản Cung Tự Tỉnh Thâm Thiết – suy nghiệm về thực tính của Giáo Pháp là nơi nương tựa của trí tuệ thậm thâm. (Ở đây, trí tuệ giống như ngọn lửa đốt cháy tất cả những vật thể dễ bắt cháy dù lớn hoặc nhỏ. Tùy thuộc vào độ cỡ của vật đang bị đốt cháy, mà ngọn lửa được nói là một ngọn lửa nhỏ hoặc một ngọn lớn. Trong cùng phương thức, trí tuệ hiểu biết tất cả mọi thứ có được hiểu biết; nó được gọi là nong cạn, rõ ràng hoặc thậm thâm tùy thuộc vào điều mà đã được biết là nông cạn, rõ ràng hoặc thậm thâm. Giáo Pháp là nơi nương tựa của trí tuệ bao gồm các khối tổng hợp (uẩn), các căn cứ (xứ), v.v. Trí tuệ mà khởi sinh từ ở tri thức của các chủ thể thậm thâm này là điều mà

có ý muốn nói đến trí tuệ thậm thâm. Trí tuệ thậm thâm như thế cũng có số lượng nhiều như các Giáo Pháp thậm thâm. Quán chiếu phân tích lại tất cả các Giáo Pháp thậm thâm này dắt dẫn đến sự phát triển của trí tuệ.)

(7) Tadadhimuttata – having the inclination towards developing wisdom. (In all four postures of lying, sitting, standing and walking one should be only inclined to development of wisdom. Having such a mind is one of the causes of developing wisdom.) Resume in verse by U Budh: 1. Asking again and again, 2. Keeping things clean, 3. Having faculties in balance, 4. Avoiding the fool, 5. Associating with the wise, 6. Pondering deeply, and

7. Having the mind bent on development of wisdom constitute seven ways of developing of wisdom. (7) Nguyện Vọng – có được sở nguyện hướng về việc phát triển trí tuệ. (Người ta chỉ nên có ý nguyện hướng về việc phát triển trí tuệ ở trong tất cả bốn oai nghi nằm, ngồi, đứng và bộ hành. Có được một tâm thức như vậy là một trong những nguyên nhân của việc phát triển trí tuệ.) Tóm tắt trong câu kệ của Ngài Trưởng Lão Budh: 1. Vấn đi hỏi lại nhiều lần. 2. Gìn giữ các vật thể thanh khiết. 3. Có được các Pháp quyền năng ở trong sự cân bằng. 4. Hồi tỵ xuẩn nhân. 5. Liên kết với bậc trí tuệ. 6. Tự phản cung tự tỉnh một cách thâm thiết. 7. Có được tâm thức uốn theo sự phát triển của trí tuệ, tạo thành bảy phương thức của việc phát triển trí tuệ.

The Qualities Of Wisdom Những Phẩm Chất Của Trí Tuệ

(1) When wisdom takes a predominant place in performing multifarious functions, it acquires the name of Vimaṃsādhipati, one of the four Predominance Conditions. (2) Forming constituent parts of the twenty two Controlling Faculties are four different faculties which are concerned with wisdom, (a) the wisdom that is included in the thrity nine mundane consciousness associated with knowledge (Lokiyañāṇa sampayutta citta is called Paññindrīya; (b) the wisdom accompanying the consciousness that arises at the moment of the first stage of Enlightenment (Sotapatti Magga Citta) is known as Anaññātaññassāmitindrīya; (c) the wisdom that arises with the Fruition State of Arahatship (Arahattaphala) is called Aññātavindrīya; (d) the wisdom that is associated with the six intermediate supramundane consciousness (that comes between the Sotapanna and Arahatta stage) is termed Aññindrīya. The wisdom that should be fulfilled as a Perfection is concerned only with mundane consciousness; thus it is included in the thirteen kinds of moral consciousness (Kusalañāṇa sampayutta citta) of the thrity nine Lokiyañāṇa Sampayutta Citta. (The non – functional consciousness (Kiriya Citta) belongs only to Arahats; it is not the concern of Bodhisattas who are still worldlings; the Resultant Consciousness (Vipāka Citta) arises without any special effort as a consequence of one's past Kamma. Therefore the wisdom that is associated with these two types of consciousness does not

count as Perfection.) Bodhisattas concentrate only on the mundane wisdom so as to fulfill the Perfection of Wisdom to its highest degree. In the thirty seven Constituents of Enlightenment (Bodhipakkhiya Dhamma) are included the five controlling faculties

(Indriya), one of which is faculty of wisdom (Paññindrīya); this faculty of wisdom is of two kinds: mundane and supramundane. The supramundane kind is not included in the Perfection of Wisdom developed by a Bodhisatta. Only the wisdom that is associated with mundane moral consciousness which arises while undertaking purification of morality and purification of mind previous to attainment of Magga Phala States is the Perfection of Wisdom fulfilled by Bodhisattas. (3) Similarly, in the other four constituents of the Bodhipakkhiya are included factors of wisdom (Paññā) under different names. Thus in the Five Powers (Bala) it is known as power of wisdom (Paññā bala); in the Four Means of Accomplishment (Iddhipāda) as accomplishment by wisdom (Vīmaṃsiddhipāda); in the Seven Factors of Enlightenments (Bojjhaṅga) as investigation of Dhamma (Dhammavicaya Sambojjhaṅga) and in the Eight Constituents of the Noble Path (Ariya Maggaṅga) as right view (Sammā diṭṭhi). As with Faculty of Wisdom (Paññindrīya), these various factors of wisdom under different names are developed at two different levels: mundane and supramundane. The wisdom that accompanies the supramundane consciousness is not included in the Perfection of Wisdom as fulfilled by Bodhisattas. It is only the wisdom associated with mundane moral consciousness which arises while undertaking purification of morality and purification of mind previous to attainments of Magga Phala States that counts as the Perfection of Wisdom fulfilled by Bodhisattas. Contemplating on these special qualities of wisdom, may you fulfill the Perfection of Wisdom to its highest possible stage. (1) Khi Trí Tuệ chiếm lấy một vị trí trưởng trội trong việc thực hiện muôn hình vạn trạng các chức năng, thì nó dĩ đắc tên gọi là Thẩm Trưởng, một trong bốn điều kiện trưởng trội (Trưởng Duyên). (2) Các thành tố cấu thành của hai mươi hai Pháp Quyền Năng (Nhị Thập Nhị Quyền) mà hữu quan với trí tuệ thì có được bốn Pháp Quyền Năng khác biệt: (a) Trí Tuệ mà được bao gồm ở trong ba mươi chín (hoặc bốn mươi bảy hoặc bảy mươi chín Tâm là kể cả tám Tâm Siêu Thế) Tâm Hiệp Thế được phối hợp với tri thức (Tâm Hiệp Thế Tương Ưng Trí) thì được gọi là Tuệ Quyền; (b) Trí Tuệ đang câu hành tâm ý thức mà khởi sinh vào khoảnh khắc của giai đoạn thứ nhất của sự giác ngộ (Tâm Đạo Thất Lai) thì được biết đến là Vị Tri Đương Tri Quyền; (c) Trí Tuệ mà khởi sinh với Trạng Thái Quả Vị của Bậc Vô Sinh (Quả Vô Sinh) thì được gọi là Cụ Tri Quyền; (d) Trí Tuệ mà

đã phối hợp với sáu Tâm Siêu Thế ở khoảng giữa (đó là xảy ra ở giữa giai đoạn Thất Lai và Vô Sinh) thì được gọi tên là Dĩ Tri Quyền. Trí Tuệ mà cần được hoàn thành viên mãn cho một Pháp Toàn Thiện thì chỉ hữu quan với Tâm Hiệp Thế; như vậy nó đã được liệt kê ở trong mười ba thể loại của tâm ý thức đạo đức (Tâm Thiện Tương Ưng Trí) của ba mươi chín Tâm Hiệp Thế Tương Ưng Trí. (Tâm ý thức phi chức năng (Tâm Vô Ký) là chỉ thuộc về các Bậc Vô Sinh; nó không thuộc sự quan hệ của các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) là các bậc vẫn còn đang là Chư vị Phàm Phu; tâm ý thức thuộc hệ quả (Tâm Dị Thục Quả) khởi sinh mà không có bất luận sự nỗ lực đặc biệt nào là một hệ quả của Nghiệp Lực thuộc quá khứ của mình. Do đó Trí Tuệ mà đã phối hợp với hai thể loại của tâm ý thức này thì không được tính là Pháp Toàn Thiện. Các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) chỉ định mục vào trí tuệ hiệp thế nhằm để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn

Thiện về Trí Tuệ đến mức độ cao nhất của nó. Năm Pháp Quyền Năng (Quyền) đã được liệt kê ở trong ba mươi bảy Pháp thành phần của sự Giác Ngộ (Pháp Đẳng Giác Phần), một trong các Pháp ấy là Quyền Năng về Trí Tuệ (Tuệ Quyền); Pháp Quyền Năng về Trí Tuệ này có hai thể loại: hiệp thế và siêu thế. Thể loại siêu thế thì không có liệt kê ở trong Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ do bởi một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã phát triển. Chỉ có Trí Tuệ mà đã phối hợp với tâm ý thức đạo đức hiệp thế (Tâm Thiện Hiệp Thế) mà khởi sinh trong khi đang thực hiện việc thanh lọc về đức hạnh (Giới Thanh Tịnh) và việc thanh lọc về tâm thức (Tâm Thanh Tịnh) trước khi sự giác ngộ của các Trạng Thái Đạo Quả là Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ đã hoàn thành viên mãn do bởi các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát). (3) Một cách tương tự, ở trong bốn thành phần kia của Pháp Đẳng Giác Phần mà đã có liệt kê các yếu tố của Trí Tuệ (Tuệ) dưới những danh xưng khác biệt. Như vậy, ở trong năm Pháp Khống Chế Lực (Lực) thì nó đã được biết đến là Pháp Khống Chế Lực của Trí Tuệ (Tuệ Lực); ở trong bốn Pháp Phương Tiện của sự Thành Tựu (Như Ý Túc) là sự Thành Tựu do bởi Trí Tuệ (Thẩm Như Ý Túc); ở trong bảy Yếu Tố của các Sự Giác Ngộ (Giác Chi) là sự Thẩm Tra về Giáo Pháp (Trạch Pháp Đẳng Giác Chi) và ở trong tám Pháp Thành Phần của Con Đường Bậc Thánh (Chi Thánh Đạo) là Kiến Giải Chân Chính (Chánh Kiến). Cũng như Pháp Quyền Năng về Trí Tuệ (Tuệ Quyền), các yếu tố khác nhau của Trí Tuệ dưới những danh xưng khác biệt đã được phát triển ở hai mức độ sai khác: hiệp thế và siêu thế. Trí Tuệ mà phối hợp tâm ý thức siêu thế thì không có được liệt kê ở trong Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ khi đã được hoàn thành viên mãn do bởi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Chỉ có Trí Tuệ mà đã phối hợp với tâm ý thức đạo đức hiệp thế (Tâm Thiện Hiệp Thế) mà khởi sinh trong khi đang thực hiện việc thanh lọc về đức hạnh (Giới Thanh Tịnh) và việc thanh lọc về tâm thức (Tâm Thanh Tịnh) trước khi sự giác ngộ của

các Trạng Thái Đạo Quả thì được tính là Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ đã hoàn thành viên mãn do bởi các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát). Suy niệm về những phẩm chất đặc biệt này của Trí Tuệ, các bạn mới có thể hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ đến giai đoạn khả thi cao nhất của nó.

Here ends the Chapter on Perfection of Wisdom Tại đây kết thúc Chương nói về Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ ----------00000----------

Mahosadha The Clever Sage Supreme Perfection Of Wisdom

Once in the Kingdom of Mithilā ruled a king called Vedeha, who was one morning awakened by a fantastic dream. His four sages interpreted the dream that a fifth sage would soon appear. On that day, a Bodhisatta was conceived in the womb of Lady Sumāna, the wife of a wealthy merchant of Mithilā. On his birth, Mahosadha clasped a medicinal herb which could cure his father, Sirivaḍḍhaka, who had suffered for seven years from a pain in his head and various sicknesses. Seven years later, the king recalled his dream and sent his ministers to search for the fifth sage. The ministers found Mahosadha demonstrating his talent and wisdom in many different ways: designing a beautiful stupa; deceiving the eagle to drop the food its carrying; making clever judgement in many different cases, i.e. clarifying the real mother of a child who

was kidnapped by a giant – disguised mother, proving the true owner of a cow by a simple question on what sort of food the cow was fed, and also claryfing the true husband of a woman by asking questions concerning their parents. At last the king decided to fetch Mahosadha. The four stages, out of jealousy accused Mahosadha of stealing the king's decorations. Mahosadha failing to convince the king about the false accusation, decided to flee. But later, his wife could prove his innocence, and brought the four sages to admit their guilt before the king. The king invited Mahosadha back to serve again. During this period, King Cūlanī and his wicked sage Kevatta, planned to conquer Mithilā. Kevatta proposed Mahosadha a challenge that whoever does obeisance to the other is considered conquered. Mahosadha carried a gem in his hand, pretending to offer it to Kevatta. Mahosadha dropped the jewel into the dirt near his feet. Kevatta immediately lunged to retrieve it. As he knelt on the ground, Mahosadha held Kevatta's shoulders so that the grasping sage could not stand up. King Cūlanī observing the event thus fled. Later Kevatta devised a new plan for defeating Mahosadha by proposing King

Cūlanī to offer his beautiful daughter to King Vedeha in marriage. King Vedeha set out to Cūlanī's kingdom for the princess. Mahosadha planned to set about outwitting Kevatta and King Cūlanī by constructing a palace for King Vedeha on the outskirts of Cūlāni's capital. This palace has an underground escape tunnel by which Mahosadha could bring King Vedeha and the princess back to Mithilā for marriage. Finally, King Cūlanī succumbed to Mahosadha's wisdom and requested Mahosadha to serve him instead. This Jātaka has shown the Bodhisatta's Supreme Perfection of Wisdom.

Mahosadha Bậc Duệ Trí Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Trí Tuệ

Một thuở nọ, trong Vương Quốc Mithilā được trị vì do bởi một nhà vua có tên gọi là Vedeha, là người đã được đánh thức vào một buổi tảng sáng do bởi một mộng cảnh lạ kỳ. Bốn nhà hiền triết của ông ta đã giải thích mộng cảnh rằng một nhà hiền triết thứ năm sẽ sớm xuất hiện. Một ngày kia, một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã được thụ thai ở trong bụng của bà Sumāna, vợ của một vị phú thương của Mithilā. Vào ngày sinh ra của mình, Mahosadha đã nắm chặt một loại thảo dược mà có thể chữa khỏi bệnh cho cha của mình, Sirivaḍḍhaka, là người đã phải chịu đựng trong bảy năm từ một cơn đau ở trong đầu của mình và nhiều căn bệnh khác biệt nữa. Bảy năm sau, nhà vua đã nhớ lại mộng cảnh của mình và đã phái các quan đại thần của nhà vua để tìm kiếm nhà hiền triết thứ năm. Các quan đại thần đã tìm thấy Mahosadha đang biểu hiện tài năng và trí tuệ của mình trong rất nhiều phương thức khác nhau: thiết kế được một bảo tháp xinh đẹp; đánh lừa được chim diều hâu để thả thực phẩm xuống mà nó đang tha đi; thực hiện được tài phán đoán thông minh trong rất nhiều trường hợp khác nhau; đó là làm sáng tỏ được người Mẹ thật của một đứa trẻ mà đã bị một người mẹ ngụy trang khổng lồ (Quỷ Dạ Xoa) bắt cóc, chứng minh được người chủ thực sự của một con bò cái bằng một câu hỏi đơn giản về loại thức ăn nào mà con bò cái đã được cho ăn; và cũng làm sáng tỏ được người chồng thực sự của một người phụ nữ bằng việc vấn những câu hỏi hữu quan đến song thân của họ." Cuối cùng nhà vua đã quyết định để triệu hồi

Mahosadha. Bốn nhà hiền triết, vì lòng ganh tỵ đã buộc tội Mahosadha về việc đã lấy ăn cắp những vật trang sức của nhà vua. Mahosadha đã bị thất bại trong việc thuyết phục nhà vua làm cho tin về việc lời buộc tội sai lầm, đã quyết định để bỏ trốn. Nhưng về sau, người vợ của Ngài có thể chứng minh sự vô tội của Ngài, và đã mang bốn nhà hiền triết để thừa nhận tội của mình trước mặt nhà vua. Nhà vua đã cho mời Mahosadha quay về để phục vụ trở lại. “Bậc Trí giả không tạo lỗi lầm,

Chỉ vì lạc thú hưởng giàu sang. Thiện nhân dù gặp cơn tai họa, Và bị lâm vào cảnh khốn nàn, Chẳng vì thân hữu hay thù hận, Mà phải khước từ Đạo chánh chân. “Nếu một người khai Đạo chánh chân, Đánh tan nghi hoặc của tha nhân, Người này thành một nơi nương tựa, Và bảo hộ cho chính bản thân; Bậc Trí không bao giờ hủy diệt, Mối dây này kết hợp thân bằng. “Ta ghét thế nhân đắm dục tình, Giả tu là dối gạt rành rành, Hôn quân xử án không nghe thấy, Sân hận người hiền chẳng biện minh !” Trong thời kỳ này, Đức Vua Cūlanī và nhà hiền triết gian ác Kevatta, đã lên kế hoạch để chinh phục Mithilā. Kevatta đã đề nghị Mahosadha một thách thức rằng bất luận ai mà cúi đầu để tỏ lòng tôn kính đến người khác thì bị coi như là đã bị nhiếp phục. Mahosadha đã mang một viên bảo ngọc ở trong tay của mình, làm ra vẻ để hiến dâng nó đến Kevatta. Mahosadha đã thả viên bảo ngọc rớt xuống đất cát gần bên chân của mình. Kevatta ngay lập tức đã lao người về phía trước để nhặt lấy nó. Trong khi ông ấy đã quỳ trên mặt đất, Mahosadha đã kìm giữ đôi vai của Kevatta nhằm để cho gả hiền triết tham lam sẽ không thể nào đứng lên được. Vua Cūlanī khi đã quan sát thấy được sự kiện như thế đã bỏ trốn đi. Về sau, Kevatta đã nghĩ ra một kế hoạch mới để đánh bại Mahosadha bằng cách đề nghị Vua Cūlanī dâng đứa con gái xinh đẹp của mình đến Vua Vedeha trong việc kết hôn. Vua Vedeha chuẩn bị để khởi hành đến Vương Quốc của Vua Cūlanī vì cô công chúa. Mahosadha đã lên kế hoạch để dùng mưu lường gạt Kevatta và Vua Cūlanī bằng cách xây dựng một cung điện cho Vua Vedeha ở khu ngoại ô kinh thành của Vua Cūlanī. Cung điện này có một đường hầm thoát hiểm dưới lòng đất mà Mahosadha có thể đưa Vua Vedeha và cô công chúa trở lại Mithila cho cuộc hôn nhân. Cuối cùng, Vua Cūlanī đã quy phục trước trí tuệ của Mahosadha và thay vào đó đã yêu cầu Mahosadha để phụng sự cho mình. “Diệu kỳ thay trí lực hùng, Thông minh tài giỏi vô song như vầy. Chỉ vì lợi ích đời này, Cùng là hạnh phúc lâu dài đời sau.”

Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện Tối Thượng về Trí Tuệ của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).

----------00000----------

(e) The Perfection Of Energy (Vīriya Pāramī) (e) Pháp Toàn Thiện Về Sự Tinh Tấn (Tinh Tấn Ba La Mật)

Bodhisatta’s Exertion of Energy Sự Nỗ Lực Của Bậc Giác Hữu Tình Về Năng Lực

In matters of the Perfection of Energy, the Texts give the example of a maned lion whose nature is to put forth maximum effort whether in hunting a rabbit or in hunting an elephant. He does not exert less in hunting a rabbit because it is a small animal; nor does he strive more in hunting an elephant because of its great size. In both cases, he

uses equal degree of exertion. Following the ways of a maned lion, a Bodhisatta while fulfilling the Perfection of Energy, does not make less effort for ordinary tasks nor put forth more energy for more arduous ones. He always makes the same maximum exertion, whether the task is small or great. Về phương diện Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn mà nói, các Văn Bản kinh điển đưa ra ví dụ về một con sư tử có bờm với bản chất của nó là dốc hết sức nỗ lực tối đa cho dù trong việc đi săn một con thỏ hay là trong việc đi săn một con voi. Anh ta không có nỗ lực ít hơn trong việc săn một con thỏ bởi vì nó là một con vật nhỏ bé; mà anh ta cũng không có phấn đấu nhiều hơn trong việc săn một con voi bởi vì kích cỡ to lớn của nó. Trong cả hai trường hợp, anh ta sử dụng mức độ của sự nỗ lực tương đồng. Thể theo phương thức của một con sư tử có bờm, một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) trong khi đang hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn, thì không có thực hiện sự nỗ lực ít hơn trong các nhiệm vụ thông thường mà cũng không có dốc thêm nhiều năng lực hơn cho những nhiệm vụ gian khổ hơn. Vị ấy luôn luôn thực hiện sự nỗ lực tối đa như nhau, cho dù nhiệm vụ là nhỏ bé hoặc to lớn.

Deep Impression Of Past Exertions On The Buddha Ấn Tượng Thâm Trường Về Những Sự Nỗ Lực Quá Khứ Lên Trên Đức Phật

As a result of the habit of employing uniform energy whether attending to big or small affairs in past lives as a Bodhisatta, when he finally became an Enlightened One,

he made equal efforts when giving discourses. He did not reduce his effort and deliver an address casually to a single person; neither did he put forth more energy to enable the audience at the extreme end hear him when addressing a huge assembly as, for example, at the time of delivering the First Sermon. He maintained an even voice putting forth equal energy for both occasions. Do kết quả của cung cách thường quen sử dụng năng lực trước sau như một dù cho đang có bận tâm vào các công việc nhỏ hay lớn trong những kiếp quá khứ khi còn là một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), đến khi cuối cùng thì Ngài đã trở thành một Đấng Giác Ngộ, Ngài đã thực hiện những sự nỗ lực tương đồng trong khi đang ban bố những bài Pháp Thoại. Ngài đã không có giảm bớt đi sự nỗ lực của mình và phát biểu diễn thuyết một cách tùy ý cho đến một người duy nhất; mà Ngài cũng không có dốc thêm nhiều năng lực hơn để làm cho thính chúng ở tận nơi cuối cùng nghe được ngay khi Ngài đang khải thuyết Bài Thuyết Giảng Đầu Tiên. Ngài đã duy trì một thinh âm đều đặn trong sự nỗ lực tương đồng ở trong cả hai cơ duyên.

Special glory of the Buddha --. The Buddha being blessed with unthinkable majestic glory, his voice uttered with uniform exertion reaches all who listen. If there is only one person listening to him, only that person hears the discourse. When there are many people, each person whether near or far from the Buddha hears him clearly. (When the Chief Disciple Venerable Sāriputta gave the Discourse of Samacitta Suttanta, as the audience was very large, his normal voice could not reach all of them; he had to make them all hear him with the help of Supernormal Psychic Powers of Accomplishments (Iddhividha Abhiññāṇa); he has to use the “Abhiññāṇa loudspeaker,” so to say. However, it was not necessary for the Buddha to do so to make

everyone in the audience hear him.) This is the special glory of the Buddha. Sự vinh hiển đặc biệt của Đức Phật... Đức Phật đã túc hội phúc duyên với sự vinh hiển trang trọng bất khả tư nghị, thinh âm của Ngài đã thốt ra với sự nỗ lực trước sau như một đều đến được tất cả những ai lắng nghe. Nếu như chỉ có một người đang lắng nghe ở nơi Ngài, thì chỉ có người đó nghe được bài Pháp Thoại. Khi có được rất nhiều người, thì từng mỗi người dù gần hoặc xa từ nơi Đức Phật đều nghe được Ngài một cách rõ ràng. (Khi vị Đệ Tử Trưởng Ngài Trưởng Lão Sāriputta đã ban bố bài Pháp Thoại Hành Tâm Xả Kinh, vì thính chúng đã là hết sức rộng lớn, thinh âm bình thường của Ngài thì không thể nào đến được với tất cả ở nơi họ; Ngài đã phải làm cho hết tất cả hội chúng nghe được Ngài với sự hỗ trợ do bởi Khống Chế Lực Siêu Nhiên của Sự Thành Tựu (Thắng Trí Thần Túc), có thể nói rằng Ngài đã phải sử dụng "loa phóng thanh Thắng Trí." Tuy nhiên, quả là không cần thiết đối với Đức Phật để phải làm như vậy để

làm cho mỗi người ở trong thính chúng nghe được Ngài.) Đây là sự vinh hiển đặc biệt của Đức Phật.

Every Buddha exerts himself to fulfill the Perfection of Energy in all his previous lives as a Bodhisatta. In addition, in his last birth when he would gain Enlightenment, he renounces the world and makes strenuous efforts to practise austerities (Dukkaracariya) at least for seven days. Having performed the austerities, as the time draws near for Buddhahood, he sits on a seat of grass at the foot of the Bodhi tree and makes a resolute effort with a firm determination: "Let only my skin remain; let only my sinews remain; let only my bones remain; let all the blood and flesh dry up, I will not rise, from this seat until I have attained Omniscience (Sabbaññuta ñāṇa)." Through this effort, he developed the Knoweldge of Insight as powerful as a thunderbolt (Mahā Vājira Vipassanā Ñāṇa) which enables him to realize first the law of Dependent Origination, followed by the knowledge of the three characteristics of impermanence (Anicca), unsatisfactoriness (Dukkha) and insubstantiality (Anatta) in all material and mental phenomena (Rūpa and Nāma). Energy (Vīriya) like wisdom (Paññā), is a mental concomitant, but whereas wisdom is, as stated before, always associated with moral consciousness, energy being a miscellaneous type of concomitant (Pakiṇṇaka cetasika) is associated with both moral and immoral consciousness and also of indeterminate type (Abyākata) which is neither moral nor immoral. Consequently energy can be wholesome or unwholesome or indeterminate. Effort which is wholesome is known as Right Effort (Sammā vāyāma); effort employed for wrong purpose is unwholesome and is called Wrong Effort (Micchā vāyāma). It is only the Right Effort which should be cultivated to the fullest extent as the Perfection of Energy. Mỗi vị Phật đều tự nỗ lực để hoàn thành Pháp Toàn Thiện về Sự Tinh Tấn trong tất cả các kiếp sống quá khứ của mình khi còn là một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Vả lại, trong kiếp chót của mình khi Ngài sẽ thành đạt sự Giác Ngộ, Ngài đã từ bỏ thế gian và thực hiện sự nỗ lực ngoan cường để thực hành các Pháp khắc khổ (Khổ Hạnh) ít nhất trong bảy ngày. Sau khi đã thực hiện các Pháp khổ hạnh, trong khi thời gian dần dần đến Quả vị Phật, Ngài trên một tọa cụ bằng cỏ ngay dưới chân của cội cây Bồ Đề và thực hiện một sự nỗ lực kiên quyết với một sự quyết tâm kiên định: "Dù chỉ còn lại là da của tôi, dù chỉ còn lại là các

gân của tôi, dù chỉ còn lại là các xương của tôi, dù cho tất cả máu và thịt phải khô cạn đi, Tôi sẽ không đứng lên từ chỗ ngồi này cho đến khi Tôi đã thành đạt được Sự Toàn Tri (Toàn Giác Trí).” Thông qua sự nỗ lực này, Ngài đã phát triển Tri Thức Tuệ Giác dũng mãnh tựa như một lôi điện (Đại Kim Cương Minh Sát Trí) đã làm cho Ngài có khả năng để

chứng tri được định luật thứ nhất (Vô Minh) của Tùy Thuộc Căn Nguyên (Liên Quan Tương Sinh), tiếp theo là Tri Thức về Tam Đặc Tướng của sự không thường tồn (Vô Thường), sự bất duyệt ý (Khổ Đau) và sự phi thực tính (Vô Ngã) trong tất cả các hiện tượng thuộc về thể chất và tinh thần (Sắc và Danh). Năng Lực (Tấn) cũng như Trí Tuệ (Tuệ), là một Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở), thế nhưng trong khi trí tuệ, như đã được phát biểu trước đây, đã luôn luôn phối hợp với tâm ý thức đạo đức (Tâm Thiện), còn Năng Lực thì lại là một thể loại hỗn hợp của Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) (Biệt Cảnh Tâm Sở) đã phối hợp được với cả hai tâm ý thức đạo đức (Thiện) và vô đạo đức (Bất Thiện), và cũng thuộc thể loại bất xác định (Vô Ký) là chẳng phải đạo đức mà cũng chẳng phải vô đạo đức. Vì thế Năng Lực có thể là tịnh hảo hoặc vô tịnh hảo hoặc bất xác định. Sự nỗ lực mà là tịnh hảo thì đã được biết đến là Sự Tinh Cần Chân Chính (Chánh Tinh Tấn); sự nỗ lực đã dùng trong mục đích lầm lạc là vô tịnh hảo và đã được gọi là Sự Tinh Cần Lầm Lạc (Tà Tinh Tấn). Chỉ có Sự Tinh Cần Chân Chính (Chánh Tinh Tấn) mà cần phải được tu dưỡng đến mức độ tột cùng viên mãn cốt để cho Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn.

Right Exertion (Sammappadhāna) Sự Nỗ Lực Chân Chính (Chánh Cần)

Right Effort (Sammā vāyāma) is also known as Right Exertion (Sammappadhāna). The meaning is the same. In exposition on Sammappadhāna of the Abhidhamma Vibhaṅga the Buddha has explained four kinds of Right Exertion. (1) The endeavor to prevent the arising at any time, any place on any object, of evil which has not yet arisen; or which one cannot recall to mind of having arisen at a certain time, at a certain place, on a certain object. (2) The endeavor to put away evil that has arisen. (As a matter of fact it is impossible to abandon evil that had already arisen or that had arisen and passed away. The evil that had arisen in the past had ceased; it is no longer existing. What does not exist he cannot removed. What is to be understood here is that one should strive to prevent arising of new evil which is of similar nature to the one that has arisen before.) (3) The endeavor to bring about the arising of the good which has not yet arisen or which one cannot recall to mind of having arisen at a certain time, a certain place, on a certain object. (4) The endeavor to maintain and further develop the good that has arisen or that is arising. (Here also what is to be understood is that one should strive to bring about the repeated arising of the good similar to the one that has already arisen.)

Sự Tinh Cần Chân Chính (Chánh Tinh Tấn) cũng còn được biết đến là Sự Nỗ Lực Chân Chính (Chánh Cần). Ý nghĩa thì như nhau. Trong sự tường tế xiển thuật về Chánh Cần của Bộ Phân Tích Tạng Vô Tỷ Pháp thì Đức Phật đã có giải thích bốn thể loại của Sự Nỗ Lực Chân Chính (Tứ Chánh Cần): (1) Nỗ lực để ngăn ngừa tại bất cứ lúc nào, bất cứ nơi

nào, trên bất kỳ đối tượng nào, của điều xấu ác vẫn còn chưa từng có khởi sinh; hoặc cái mà không thể nào hồi tưởng đến ở tâm thức đã từng có khởi sinh tại một thời điểm nào đó, tại một nơi nào đó, trên một đối tượng nào đó (Uppannānaṃ pāpakānaṃ pahānāya vāyāmo). (2) Nỗ lực để xua đuổi điều xấu ác mà đã từng có khởi sinh. (Vì thực tế quả là bất khả thi để từ bỏ điều xấu ác mà đã từng khởi sinh rồi, hoặc cái mà đã khởi sinh và đã diệt vong. Điều xấu ác mà đã từng có khởi sinh ở trong quá khứ thì đã chấm dứt; nó không còn đang hiện hữu. Điều chi đã không có hiện hữu thì vị ấy không thể nào xua tan đi được. Điều mà cần được tuệ tri ở đây đó là người ta nên phấn đấu để ngăn ngừa việc khởi sinh của điều xấu ác mới mà bản chất tương tự như cái đã từng khởi sinh trước đó.) (Anuppannānaṃ pāpakānaṃ anuppādāya vāyāmo). (3) Nỗ lực để thành tựu việc khởi sinh về điều tốt đẹp (thiện sự) mà vẫn còn chưa có khởi sinh, hoặc điều mà không thể nào hồi tưởng đến ở tâm thức đã từng có khởi sinh tại một thời điểm nào đó, tại một nơi nào đó, trên một đối tượng nào đó. (Anuppannānaṃ kusalānaṃ uppādāya vāyāmo). (4) Nỗ lực để duy trì và phát triển hơn nữa điều tốt đẹp (thiện sự) mà đã từng có khởi sinh hoặc điều mà đang khởi sinh. (Cũng vậy điều mà cần được tuệ tri ở đây đó là người ta nên phấn đấu để thành tựu nhiều lần việc khởi sinh của điều tốt đẹp (thiện sự) tương tự như cái mà đã từng có khởi sinh lên rồi.) (Uppannānaṃ kusalānaṃ bhiyyobhāvāya vāyāmo).

Eleven Factors Of Developing Energy Mười Một Yếu Tố Của Việc Phát Triển Năng Lực

The Satipaṭṭhāna Vibhaṅga Commentary and the Mahā Satipaṭṭhāna Sutta Commentary describe eleven factors of development of Energy: (1) Reflecting on the dangers of lower worlds of existence (Apāya bhaya paccavekkhaṇatā). Energy will develop in him who reflects thus “If I am lax in making effort I may be reborn in the realms of misery (Apāya). On the four realms of misery, if I am reborn in the realm of continuous suffering (Niraya), I will suffer intense pains resulting from numerous, terrible tortures; or if I am reborn in the animal world I may be subjected to all forms of ill – treatment by human beings; or if I am reborn in the ghost realm (Peta

loka) I will be tormented by hunger for long periods (of world cycles) between the appearance of one Buddha and of another; or if I am reborn in the demon world (Asura loka), my huge body, sixty or eighty cubits in length, of bones and skins only, I will suffer from heat, cold or winds. In any of these terrible rebirths, I will get no chance of developing the Four Right Exertions. This life is my only opportunity to do so.” Bộ Chú Giải Phân Tích Niệm Xứ và Bộ Chú Giải Đại Niệm Xứ Kinh miêu tả mười một yếu tố của việc phát triển Năng Lực. (1) Suy nghiệm về những sự nguy hiểm ở các Cõi Giới thấp kém hơn của kiếp hữu sinh (Quán Chiếu Bố Úy Khổ Thú). Năng lực sẽ phát triển ở trong người có suy nghiệm như vầy: “Nếu như tôi buông lỏng trong việc nỗ lực thì tôi có thể bị tục sinh ở trong các Cõi Giới khốn khổ (Thống Khổ Địa Giới). Trong bốn Cõi Giới khốn khổ (Tứ Khổ Thú), nếu như tôi bị tục sinh ở trong Cõi Giới của sự khổ đau liên tục (Địa Ngục), thì tôi sẽ bị thụ lãnh đớn đau những quả báo khốc liệt từ những sự tra khảo bức hại khủng khiếp; hoặc nếu như tôi sẽ bị tục sinh ở trong Cõi Giới Bàng Sinh, thì tôi có thể bị bắt phải chịu đựng mọi hình thức của việc đối xử tàn

nhẫn do bởi nhân loại; hoặc nếu như tôi sẽ bị tục sinh ở trong Cõi Giới loài quỷ đói (Cõi Giới Ngạ Quỷ) thì tôi sẽ bị giày vò do bởi sự đói khát trong một thời hạn lâu dài (của những chu trình thế gian: thành, trụ hoại, không) giữa sự xuất hiện của một vị Phật này và của một vị Phật khác; hoặc nếu như tôi sẽ bị tục sinh ở trong Cõi Giới loài dạ xoa quỷ dữ (Cõi Giới A Tu La), với thân xác khổng lồ của tôi, sáu mươi hoặc tám mươi cubits theo chiều dài (đơn vị đo chiều dài cổ xưa, từ 18 inches đến 22 inches / 1 cubit), chỉ có xương và da, thì tôi sẽ bị thụ lãnh khổ đau từ sự nóng, sự lạnh hoặc những cuồng phong. Trong bất luận của những sự tục sinh khủng khiếp này, tôi sẽ không có được vận may mắn cho việc phát triển bốn Sự Nỗ Lực Chân Chính (Tứ Chánh Cần). Kiếp sống này là cơ hội duy nhất của tôi để làm như vậy."

(2) Perceiving the benefits accruing from development of energy (Ānisamsadassāvitā). Energy will develop in him who, reviewing and seeing the advantages of developing energy, reflects thus "A lazy man can never get out of the cycle of rebirths (Saṃsāra) and attain the supramundane Paths and Fruition States. Only the industrious can attain them. The beneficial result of making effort is the attainment of the supramundane Path and Fruition States which are so difficult to realize." (2) Cảm nhận được những quả phúc lợi đã được tích lũy từ việc phát triển về năng lực (Quan Cảm Quả Phúc Lợi). Năng lực sẽ phát triển ở trong người, mà trong khi đang quán chiếu lại và thẩm thị những sự lợi lạc của việc phát triển về năng lực, có suy nghiệm như vầy: "Một người lười

biếng thì không bao giờ có thể thoát ra khỏi chu trình của những sự tục sinh (Vòng Luân Hồi) và thành đạt được những Trạng Thái Đạo và Quả Siêu Thế. Chỉ có những người siêng năng mới có thể thành đạt được chúng. Quả phúc lợi của việc thực hiện sự nỗ lực là sự thành đạt được những Trạng Thái Đạo và Quả Siêu Thế mà hết sức khó khăn để chứng tri.

(3) Reviewing the path to be tread (Gamanavīthipaccavekkhaṇatā). Energy will develop in him who reflects thus "All Buddhas, Pacceka Buddhas and Noble Disciples of a Buddha realize their goals by walking along the path of industry. Exertion is the straight path trod by the Noble Ones. No idle person can follow this road. Only the industrious take to this path." (3) Xét duyệt lại lộ trình để bước đi (Quán Chiếu Lộ Trình Đạo Hành). Năng lực sẽ phát triển ở trong người có suy nghiệm như vầy: "Tất cả Chư Phật, Chư Độc Giác Phật và Chư Thánh Đệ Tử của một vị Phật chứng tri được mục tiêu của mình nhờ vào việc bước đi suốt lộ trình của sự chuyên cần. Sự nỗ lực là con đường chánh trực đã được bước đi do bởi các Bậc Thánh Nhân. Người nhàn tản thì không thể nào đi theo con đường này. Chỉ có những người siêng năng mới đi theo lộ trình này."

(4) Honouring the alms food of devotees (Piṇḍapātāpacāyanatā). This factor is the specific concern of Bhikkhus. Energy will develop in him who, regarding with esteem and appreciation rich food offered by devotees, reflects thus "These devotees are not my relatives; they give me this alms food not because they want to make their living by depending on me; they do so only because of the great merit that accrues from giving (to the Saṅgha). The Buddha does not allow us to eat alms food in a light minded,

irresponsible manner, or to live an easy – going life. He permits it only for the purpose of practicing the Dhamma to achieve liberation from Saṃsāra. Alms food is not for the lazy or the indolent. Only men of diligence are worthy of it." (4) Tỏ lòng tôn kính lễ vật khất thực của các vị tín thí (Tôn Kính Lễ Vật Trì Bình Khất Thực). Yếu tố này là mối quan tâm đặc biệt của Chư Tỳ Khưu. Năng lực sẽ phát triển ở trong người, mà hữu quan với lòng trân quý và sự cảm tạ về thực phẩm phong phú đã được cúng dường do bởi các vị tín thí, có suy nghiệm như vầy: "Các vị tín thí này không phải là những gia quyến của tôi; họ cho tôi các lễ vật khất thực này không phải vì họ mong cầu việc sinh nhai của họ bằng cách cậy nhờ vào tôi; họ làm như vậy chỉ vì phước báu to lớn mà được tích lũy từ việc xả thí (đến Tăng Đoàn). Đức Phật không có cho phép chúng ta thọ lễ vật khất thực một cách nông nổi, vô trách nhiệm, hoặc để sống một đời sống vô tư lự. Ngài cho phép việc thọ thực chỉ với mục

đích của việc hành trì Giáo Pháp để đạt được sự giải thoát khỏi Vòng Luân Hồi. Lễ vật khất thực không dành cho kẻ lười biếng hoặc người biếng nhác. Chỉ với những người siêng năng thì thích đáng với nó."

(5) Reflecting on the nobility of the inheritance (Dāyajjamahatta paccavekkhaṇatā). Energy will develop in him who reflects thus "The heritage of the Buddha known as "the treasures of the virtuous" to be received by his disciples is of seven kinds: faith (Saddhā), morality (Sīla), learning (Suta), liberality (Cāga), wisdom (Paññā), moral shame (Hiri), and moral dread (Ottappa). The indolent are not entitled to inherit from the Buddha. Just as bad children disowned by their parents cannot inherit from them, even so those who are lazy cannot receive the "treasures of the virtuous" as heritage from the Buddha. Only men of diligence deserve this inheritance." (5) Suy nghiệm về tính cao quý phẩm chất của việc thừa tự (Quán Chiếu Trân Quý Thừa Tự). Năng lực sẽ phát triển ở trong người có suy nghiệm như vầy: "Di sản của Đức Phật đã được biết đến là "những trân báu của các bậc phẩm đức cao thượng" đã được thọ nhận do bởi các môn đồ của Ngài gồm có bảy thể loại (Sappurisa dhammā – Thất Pháp Hiền Triết): đức tin (Tín), đức hạnh (Giới), sự học hỏi (Văn), lòng quảng đại (Thí), trí tuệ (Tuệ), sự hổ thẹn ở mặt tinh thần (Tàm) và sự ghê sợ về hành vi sai trái ở mặt tinh thần (Quý). Những người biếng nhác thì không có quyền để thừa tự từ nơi Đức Phật. Giống như các đứa trẻ hư đốn đã bị từ bỏ mọi quan hệ do bởi song thân của chúng thì không thể nào thừa tự từ nơi họ được, ngay cả những ai mà lười biếng thì không thể nào thọ nhận "những trân báu của các bậc phẩm đức cao thượng" là di sản từ nơi Đức Phật. Chỉ với những người siêng năng xứng đáng việc thừa tự này."

(6) Reflecting on the nobility of the Teacher, the Buddha (Satthumahatta paccavekkhaṇtā). Energy will develop in him who reflects thus "My Teacher, the Buddha, is so noble that the ten thousand world universe shook when he took conception (as a Bodhisatta for his last life), when he renounced the world, when he became the Enlightened One, when he expounded the First Sermon (Dhammacakka Pavattana Sutta), when he performed the Twin Miracle at Sāvatthī to defeat the heretics (Titthiya), when he descended from the Tāvatiṃsa Deva world to Sankassa

Nagara, when renounced the Vital Principle (Āyusaṅkhāra) and when he passed into Parinibbāna.

Being a true son (or daughter) of such a noble Buddha, should I remain carefree and lazy without exerting myself to practice his Teachings ?" (6) Suy nghiệm về tính cao quý phẩm chất của Bậc Đạo Sư, Đức Phật (Quán Chiếu Trân Quý Đạo Sư). Năng lực sẽ phát triển ở trong người có suy nghiệm như vầy: "Bậc Đạo Sư của tôi, Đức Phật, thì rất cao thượng đến nỗi cả tiên thiên vũ trụ đã rung chuyển khi Ngài đã đi Nhập Thai (khi còn là một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) trong kiếp cuối cùng của Ngài), khi Ngài đã từ bỏ thế gian, khi Ngài đã trở thành một Đấng Giác Ngộ, khi Ngài đã trình bày chi tiết bài Thuyết Giảng Đầu Tiên (Chuyển Pháp Luân Kinh), khi Ngài đã hiển thị Song Thông (Yamakapātihāriya – Song Đối Thần Túc Thông) tại kinh thành Sāvatthī để đánh bại các vị giáo chủ ngoại đạo (Lục Sư Ngoại Đạo), khi Ngài đã bước xuống từ Cõi Đao Lợi Thiên (Devorahana – Tự Thiên Giáng Hạ) đến thành phố Sankassa Nagara, khi đã từ bỏ những Nguyên Tắc Trọng Yếu Khí Quan (Thọ Mạng Diệt) và khi Ngài đã đạt đến Viên Tịch Níp Bàn. Được làm một nam tử chân chính (hoặc nữ nhi chân chính) của một vị Phật cao thượng như vậy, tôi có nên vô tư lự và lười biếng mà không có tự nỗ lực để thực hành những huấn từ của Ngài không ?"

(7) Reflecting on the nobility of own lineage (Jātimahatta paccavekkhaṇatā). Energy will develop in him who reflects thus "My lineage is not humble; I am descended from (the first king) Mahāsammata of pure and high caste; I am the brother of Rāhula who is the grandson of King Suddhodāna and Queen Mahā Māyā, who belonged to the House of King Okkāka, one of the descendants of Mahāsammata; Rāhula is the Buddha's son; since I have also taken the name of Buddha's son of Sakya ancestry, we are brothers. Being of such noble ancestry I should not live a life of indolence but exert myself to practice the noble teaching." (7) Suy nghiệm về tính cao quý phẩm chất dòng dõi của chính mình (Quán Chiếu Trân Quý Chủng Tộc). Năng lực sẽ phát triển ở trong người có suy nghiệm như vầy: "Dòng dõi của tôi không phải là thấp kém, tôi đã được xuất thân từ (vị vua thứ nhất) Mahāsammata thuộc tầng lớp thượng đẳng và thuần chủng; tôi là em trai của Rāhula Ngài là cháu trai của Đức Vua Suddhodāna và Hoàng Hậu Mahā Māyā, thuộc về triều đại của Đức Vua Okkāka, là một trong những hậu duệ của Vua Mahāsammata; Rāhula là con trai của Đức Phật; vì tôi cũng đã lấy tên của con trai Đức Phật thuộc tổ tiên của dòng Sakya, chúng tôi là anh em. Được làm người có tổ tiên cao thượng như vậy, tôi không nên sống một đời sống biếng nhác mà trái lại phải tự nỗ lực để thực hành huấn từ cao thượng."

(8) Reflecting on the nobility of companions in the holy life (Sabrahmacārīmahatta paccavekkhaṇatā). Energy will develop in him who reflects thus "My companions in the holy life, the Venerables Sāriputta and Mahā Moggallana as well as eighty Great Disciples who practiced the Noble Dhamma, have already realized the supramundane Paths and Fruition States. I should follow the way of the Venerable companions in the holy life." (8) Suy nghiệm về tính cao quý phẩm chất của những Bậc Đồng Phạm Hạnh trong đời sống Thánh Thiện (Quán Chiếu Trân Quý Chư Đồng Phạm Hạnh Giả). Năng

lực sẽ phát triển ở trong người có suy nghiệm như vầy "Những Bậc Đồng Phạm Hạnh của tôi trong đời sống Thánh Thiện, các Ngài Trưởng Lão Sāriputta và Mahā Moggallana cũng như tám mươi Đại Đệ Tử là các bậc đã thực hành Giáo Pháp cao thượng, đã chứng tri được các Trạng Thái Đạo Lộ và Quả Vị Siêu Thế. Tôi nên thực hành theo đạo lộ của các Ngài Trưởng Lão Đồng Phạm Hạnh trong đời sống Thánh Thiện."

(9) Keeping away from those who are indolent (Kusītapuggala parivajjanata). Energy will develop in him who avoids idle ones i.e. those who forsake all physical, verbal and mental activities to lie down and roll in sleep like a python that has eaten its fill. (9) Tránh xa khỏi những người mà biếng nhác (Hồi Tỵ Lại Nọa Nhân). Năng lực sẽ phát triển ở trong vị ấy là vị tránh xa những người nhàn tản, tức là những ai mà từ bỏ mọi hoạt động về thể chất, ngôn từ và tinh thần để nằm xuống và lăn vào giấc ngủ như một con trăn mà nó đã ăn no đẫy bụng.

(10) Associating with people who are industrious and energetic (Āraddha vīriya puggala sevanatā). Energy will develop in him who associates himself with industrious and energetic people whole – heartedly devoted to their task only. Men of dedication (Pahitatta) are always determined not to leave off their efforts in carrying out a set task until success is achieved (or if not successful until death). Those lacking dedication hesitate even before beginning a work with the thought "Shall I succeed or not ?" While carrying out the work, if the expected goal is not easily achieved, he flinches with the thought "Even though I carry on with the work, I shall not succeed" and thus they stop putting effort. (10) Liên kết với những bậc mà siêng năng và đầy nghị lực (Cộng Tác Phấn Tấn Nhân). Năng lực sẽ phát triển ở trong vị ấy là vị tự liên kết với những bậc siêng năng và đầy nghị lực đã hết lòng cống hiến một cách toàn tâm toàn ý chỉ vì nhiệm vụ của mình.

Những bậc hiến dâng (Cương Quyết) đã thường luôn quyết tâm không dừng lại những sự nỗ lực của mình trong việc tiến hành một nhiệm vụ đã được giao phó cho đến khi được thành đạt viên mãn (hoặc cho đến chết nếu không được viên mãn). Những người khiếm khuyết sự hiến dâng thì ngay cả trước khi bắt đầu một công việc cũng đã do dự với sự nghĩ suy: "Liệu tôi có được thành công hay không ?" Và trong khi đang tiến hành công việc, nếu như không dễ dàng đạt được mục tiêu đã kỳ vọng, thì vị ấy đã thoái túc với sự nghĩ suy: "Cho dù tôi có tiến hành công việc đi nữa, tôi sẽ không có được thành công" và như thế họ đã ngưng đi sự gia công nỗ lực.

(11) Inclination towards development of Energy in all four postures (Tad adhimuttatā). Energy will develop in him who is intent on and inclined to cultivating it in all four postures of lying down, sitting, standing and walking. These are the eleven factors which develop Energy. (11) Thiên hướng về việc phát triển Năng Lực ở trong bốn oai nghi (Chuyên Chú Tu Hành). Năng lực sẽ phát triển ở trong người mà đã có tác ý và đã có thiên hướng để tu dưỡng về nó trong cả bốn oai nghi ngọa, tọa, trụ và hành (thiền). Đây là mười một yếu tố để mà phát triển Năng Lực.

The Main Foundation Of Energy Nền Tảng Chính Yếu Của Năng Lực

The main foundation of Energy is the emotion of dread (Saṃvega). It is of three kinds: (1) Cittutrāsa Saṃvega, (2) Ottappa Saṃvega and (3) Ñāṇa Saṃvega. (1) Disturbance of mind through dread of dangers of elephants, tigers, weapons such as swords, spears, etc. is known as “Cittutrāsa Saṃvega.” In terms of Abhidhamma, it is the mental concomitant of aversion (Dosa). Through weak aversion arises fear; through strong aversion arises aggressiveness. (2) Dread to do evil is Ottappa Saṃvega. It is a wholesome type of mental concomitant (Sobhana Cetasika). (3) Dread that arises as religious emotion through reflecting on cause and effect is known as Ñāṇa Saṃvega. It is the kind of fear of Saṃsāra felt by the virtuous. In the Texts Ñāṇa Saṃvega is described also as the knowledge that is accompanied by moral dread of evil. (Shoud one include Dhamma Saṃvega which is the wisdom of Arahats that arises accompanied by moral dread on seeing the dangers of conditioned phenomena, there will be four kinds of Saṃvega).

Of these types of Saṃvega, only Ñāṇa Saṃvega should be considered as the main spring of Energy. When one sees the dangers of Saṃsāra through wisdom and is stirred by moral dread, one would certainly work arduously for liberation from these dangers. Without such wisdom, one will not work for it at all. Nền tảng chính yếu của Năng Lực là sự cảm xúc về nỗi kinh hãi (Bi Thống). Có ba thể loại: (1) Tâm Kinh Hãi Bi Thống, (2) Quý Bi Thống, (3) Trí Bi Thống. (1) Tình trạng rối loạn ở tâm thức thông qua nỗi kinh hãi về những sự nguy hiểm vì các con voi, những con hổ, các vũ khí chẳng hạn như là những thanh kiếm, các ngọn giáo, v.v. thì được biết đến là Tâm Kinh Hãi Bi Thống. Trong thuật ngữ của Tạng Vô Tỷ Pháp, nó là Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) của sự ác cảm (Sân). Thông qua sự ác cảm non yếu thì khởi sinh sự sợ hãi, thông qua sự ác cảm mạnh mẽ thì khởi sinh hành vi khiêu khích. (2) Nỗi kinh hãi làm điều xấu ác là Quý Bi Thống. Nó là một thể loại Pháp bạn tùy về mặt tinh thần thiện hảo (Tịnh Hảo Tâm Sở). (3) Nỗi kinh hãi mà khởi sinh vì sự cảm xúc ở mặt tín tâm thông qua việc suy nghiệm về Tác Nhân và Hệ Quả thì được biết đến là Trí Bi Thống. Nó là thể loại của sự sợ hãi về Vòng Luân Hồi được cảm nhận do bởi các bậc phẩm đức cao thượng. Trong các Văn Bản kinh điển, thì Trí Bi Thống cũng đã được miêu tả là Tri Thức mà đã câu hành do bởi nỗi kinh hãi ở mặt đạo đức về điều xấu ác. (Nếu người ta kể Pháp Bi Thống đó là Trí Tuệ của các Bậc Vô Sinh (Chư vị A La Hán) mà khởi sinh được câu hành do bởi nỗi kinh hãi ở mặt đạo đức đang khi thẩm thị những sự nguy hiểm về các hiện tượng phụ hữu điều kiện (duyên sinh duyên hệ) này vào thì sẽ có được bốn thể loại của Pháp Bi Thống.) Trong các thể loại Pháp Bi Thống này, thì chỉ có Trí Bi Thống nên được xem là căn nguyên chính yếu của Năng Lực. Khi người ta thẩm thị những sự nguy hiểm của Vòng Luân Hồi thông qua Trí Tuệ và đã được sách tấn do bởi nỗi kinh hãi ở mặt đạo đức, thì một cách đoan chắc rằng người ta sẽ gia công một cách miệt mài cho sự giải thoát khỏi những sự nguy hiểm này. Không có Trí Tuệ như vậy thì người ta sẽ không làm được gì cho nó cả.

Even in everyday mundane life, a student who is struck with fear of poverty, that is, one who has Ñāṇa Saṃvega will work hard reflecting thus “Without education, I will be faced with poverty when I grow up”; another one who is not moved by such anxiety, that is, one who has no Ñāṇa Saṃvega, will put forth no effort whatever to acquire knowledge. Similarly, motivated by fear of poverty, workers assiduously devote themselves to work which provides them with necessities of life; whereas those who do

not consider for their future will remain indolent and carefree. It should be surmised from what has been said that only Ñāṇa Saṃvega can cause the development of Energy. But this applies only to the development of Energy which serves as a Perfection. As already mentioned, there are two kinds of Energy, namely, Energy which is developed for a wholesome act and that developed for an unwholesome act. The energy necessary for an unwholesome act is also caused by stirring of emotion (Saṃvega); but it is Cittutrāsa Saṃvega and not Ñāṇa Saṃvega that serves as its foundation. Ngay cả trong đời sống bình nhật thuộc về thế tục, một sinh viên mà đã khiếp sợ với tình trạng nghèo khổ, có nghĩa là anh ấy là người có Trí Bi Thống thì sẽ gắng công gắng sức cùng với việc suy nghiệm như vầy “Không có trình độ học vấn, thì Tôi sẽ phải đối diện với tình trạng nghèo khổ một khi tôi lớn lên;” còn một người khác mà đã không có cảm xúc với nỗi lo lắng như vậy, có nghĩa là anh ấy là người không có Trí Bi Thống thì sẽ không có gắng công nỗ lực dù cho có thế nào đi nữa để dĩ đắc tri thức. Một cách tương tự, bị kích hoạt do bởi nỗi sợ hãi của tình trạng nghèo khổ, những công nhân đã cống hiến đời mình cho công việc một cách cần mẫn để mà cung cấp cho họ với những nhu yếu phẩm trong đời sống hằng ngày; trong khi đó những ai mà không có suy xét chín chắn cho tương lai của mình thì sẽ vẫn cứ mặc lòng biếng nhác và vô tư lự. Cần phải suy đoán từ điều mà đã được nói rằng chỉ có Trí Bi Thống mới có thể tạo ra việc phát triển của Năng Lực. Thế nhưng điều này chỉ áp dụng cho sự phát triển của Năng Lực cốt để phục vụ cho một Pháp Toàn Thiện. Như đã đề cập đến rồi, là có hai thể loại của Năng Lực, đó là, Năng Lực mà đã được phát triển cho một thiện hạnh và điều kia đã được phát triển cho một bất thiện hạnh. Năng Lực cần thiết cho một bất thiện hạnh thì cũng bị kích thích do bởi sự cảm xúc (Bi Thống); nhưng đó chính là Tâm Kinh Hãi Bi Thống và chẳng phải là Trí Bi Thống mà đóng vai trò là nền tảng của nó.

An indigent person in need of money will make effort to steal; he cannot take up a proper mental attitude (Yoniso manasikāra). This is an example of how wrong effort arises through unwholesome Cittutrāsa Saṃvega. A person who does not possess a proper mental attitude will have recourse to wrong efforts to prevent possible dangers falling upon him. But a person with right frame of mind will not exert to do wrong actions; he always strives for good ones. Thus whereas the main foundation of Energy is the emotion of dread (Saṃvega), it is the mental attitude which determines the kind of energy whether wholesome or unwholesome to develop. As a Perfection, unwholesome energy is not to be considered; it is only blameless, wholesome energy that is reckoned as a Perfection. When we consider the four Right Exertions, it would

seem that only energy that causes wholesome

acts serves as a Perfection. But, although an effort may not result in wholesome acts, if it is neither a wrong effort nor the kind that would produce unwholesome acts, it should be counted as a Perfection of Energy. Một người nghèo khổ trong sự túng bấn về tiền bạc sẽ nỗ lực để đi ăn cắp; ông ấy không thể nào có được một thái độ tinh thần chân chính (Như Lý Tác Ý / Tác Ý Khôn Khéo). Đây là một ví dụ về cách thức tinh cần lầm lạc (Tà Tinh Tấn) khởi sinh thông qua Tâm Kinh Hãi Bi Thống vô tịnh hảo. Một người mà không có một thái độ tinh thần chân chính thì sẽ cậy nhờ vào những việc tinh cần lầm lạc (Tà Tinh Tấn) để ngăn ngừa những nỗi nguy hiểm có thể xảy ra với vị ấy. Thế nhưng một người với trạng thái tinh thần đúng đắn thì sẽ chẳng cần phải nỗ lực để tạo tác những tà hạnh; vị ấy thường luôn phấn đấu cho những thiện hảo. Như vậy trong khi nền tảng chính yếu của Năng Lực là sự cảm xúc về nỗi kinh hãi (Bi Thống), thì chính thái độ tinh thần dù là tịnh hảo hay là vô tịnh hảo mới quyết định thể loại của Năng Lực để phát triển. Là một Pháp Toàn Thiện, Năng Lực vô tịnh hảo thì không được suy xét đến; nó không có thể bị chê trách, thì Năng Lực tịnh hảo đã được nghĩ tưởng đến cốt để cho một Pháp Toàn Thiện. Khi chúng ta suy xét đến bốn Pháp Nỗ Lực Chân Chính, thì dường như là chỉ có Năng Lực mà tạo tác những thiện hạnh mới đóng vai trò là một Pháp Toàn Thiện. Thế nhưng dù cho một sự nỗ lực có thể không dẫn đến hệ quả trong các thiện hạnh, nếu như nó chẳng phải là một sự tinh cần lầm lạc (Tà Tinh Tấn) mà cũng chẳng phải là thể loại mà sẽ tạo ra những bất thiện hạnh, thì nó nên được tính là một Pháp Toàn Thiện về Sự Tinh Tấn.

As an example of super effort for Perfection the Commentary cites the story of Mahājanaka. The Bodhisatta as prince Janaka made effort swimming for seven days in the ocean (when the ship he was travelling in sank). His strenuous endeavor was not motivated by a desire to perform wholesome acts or to practice charity, observe morality or cultivate meditation. It does not result in arising of unwholesome states such as greed, hatred, bewilderment either and may thus be regarded as blameless. Prince Janaka's supreme exertion, being blameless and being free from unwholesomeness counts as fulfillment of Perfection of Energy. When the ship was about to be wrecked, seven hundred people on board wept and lamented in desperation without making any attempt to survive the disaster. Prince Janaka unlike his follow travelers thought to himself: "To weep and lament in fear when faced with danger is not the way of the wise; a wise man endeavors to save himself from an impending danger. A man with wisdom as I am, I must put forth effort to swim my way through to safety." With this resolve and without any trepidation, he courageously

swam across the ocean. Being urged by such a noble thought, his performance was laudable and the effort he put forth for this act was also extremely praiseworthy. Như một ví dụ về sự nỗ lực siêu việt cho Pháp Toàn Thiện, bộ Chú Giải trích dẫn tích truyện của Mahājanaka. Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) với tư cách là Thái Tử Janaka đã nỗ lực bơi lội trong bảy ngày ở trong đại đương (khi con tàu Ngài đã đang du hành bị chìm.) Sự cố gắng ngoan cường của Ngài chẳng phải đã được kích hoạt do bởi một dục tầm

cầu để thực hiện các thiện hạnh hoặc để thực hành lòng từ thiện, hành trì đạo đức hoặc trau giồi thiền định. Nó chẳng phải là hệ quả trong việc khởi sinh của các trạng thái vô tịnh hảo (Tâm Bất Thiện) chẳng hạn như là lòng tham lam, sự thù hận, hoặc sự hoang mang và do vậy có thể được coi như là không có thể bị chê trách. Sự nỗ lực tối thượng của Thái Tử Janaka, thì thật không có thể bị chê trách và không có trạng thái vô tịnh hảo, được tính là sự hoàn thành viên mãn của Pháp Toàn Thiện về Sự Tinh Tấn. Khi con tàu sắp sửa bị đắm chìm, bảy trăm người ở trên tàu đã khóc lóc và than khóc trong sự tuyệt vọng mà không có thực hiện bất kỳ sự cố gắng nào để được thoát chết khỏi tai họa. Thái Tử Janaka thì không giống như những người đồng du hành với mình, Ngài đã tự nghĩ rằng: "Khóc lóc và than khóc trong sự sợ hãi khi đã đối diện với nỗi nguy hiểm thì chẳng phải là phương thức của bậc trí tuệ; một bậc trí giả gắng sức để tự cứu nguy mình khỏi một mối nguy hiểm sắp xảy ra. Một nam nhân có trí tuệ như tôi đây, tôi phải dốc hết sức nỗ lực để bơi theo phương thức của mình đến nơi an toàn." Với sự kỳ nguyện này và không có bất luận sự lo lắng nào, Ngài đã bơi vượt qua đại dương một cách cam đảm. Được thúc đẩy do bởi một sự nghĩ suy cao thượng như vậy, thành tích của Ngài đã đáng được khen ngợi và sự nỗ lực mà Ngài đã gắng hết sức mình cho hành động này cũng đã đáng được tán dương một cách cùng tột.

Bodhisatta in every existence undertake what they have to do bravely and without flinching; not to say of rebirths in the human world, even when he was born as a bull, the Bodhisatta performed arduous tasks (Pāthajātaka, Ekaka Nipāta, 3 – Kuru Vagga). Thus as a young bull named Kanha, the Bodhisatta, out of gratitude to the old woman who had tended him, pulled five hundred carts loaded with merchandise across a big swamp. Even as an animal, the development of Energy as a Perfection by the Bodhisatta was not slackened; when reborn as a human the tendency to put forth effort persisted in him. Extreme hardships he went through as King Kusa in his endeavors to win back the favours of Princess Pabhavati (who ran away from him an account of his ugly appearance) are examples of determined effort, unyielding in face of difficulties of the Bodhisatta. The talent tendency to develop such energy remained with a Bodhisatta throughout all his various existences.

Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) trong mọi kiếp hữu sinh đảm trách với điều mà họ phải làm một cách dũng cảm và bất thoái túc; không chỉ nói về những sự tục sinh trong Cõi Nhân Loại, mà ngay cả khi Ngài đã được sinh ra làm một con bò đực, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã cố gắng hết sức mình thực hiện các nhiệm vụ (Túc Sinh Truyện Pātha, Chương Một Bài Kệ, 3 – Phẩm Kuru). Do vậy khi còn là một con bò đực có tên gọi là Kanha, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), vì lòng tri ân đối với bà lão đã chăm sóc cho mình, Ngài đã kéo năm trăm cỗ xe chở đầy hàng hóa vượt qua một bãi đầm lầy to lớn. Ngay cả trong khi là một động vật, sự phát triển về Năng Lực cốt để thành một Pháp Toàn Thiện của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã không có bị chểnh mảng; khi tục sinh thành một con người, khuynh hướng để dốc hết sức nỗ lực vẫn bền vững ở trong Ngài. Những nỗi gian khổ cùng tột mà Ngài đã trải qua đang khi là Vua Kusa trong sự cố gắng của mình để chiếm lại những đặc ân của Công Chúa Pabhavati (là người đã chạy trốn khỏi Ngài vì vẻ ngoại hình xấu xa của Ngài) là những ví dụ về sự kiên quyết nỗ lực, không

khuất phục trước những nỗi khó khăn của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Khuynh hướng kiệt xuất để phát triển Năng Lực như vậy vẫn cứ tồn tại với một Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) trong suốt tất cả những kiếp hữu sinh đa dạng của mình.

The Life Of Mahosadha Cuộc Đời Của Mahosadha

The Texts give the story of Mahosadha to show the Bodhisatta's fulfillment of the Perfection of Wisdom. But in that very life, the Bodhisatta also developed the Perfection of Energy. On the whole, Mahosadha made use of Wisdom as a guide in attending to multifarious duties of his; but once a careful decision had been made it was put to execution by making continual effort. Such endeavors of Mahosadha, even though they were not intended to develop meritorious acts of generosity, morality or meditation, should be considered as Perfection of Energy since they were made for the welfare of others. Các Văn Bản kinh điển đưa ra tích truyện về Mahosadha để biểu thị sự hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Trí Tuệ của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Thế nhưng chính trong kiếp sống ấy, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) cũng đã phát triển Pháp Toàn Thiện về Sự Tinh Tấn. Nói chung, Mahosadha đã sử dụng Trí Tuệ như một sự chỉ dẫn trong việc xử lý các nhiệm vụ muôn hình vạn trạng của mình; nhưng một khi đã thực hiện được một sự quyết đoán cẩn trọng thì nó sẽ được thực thi bằng với việc nỗ lực liên tục. Những sự cố gắng như vậy của Mahosadha, cho dù chúng đã không có chủ tâm để phát triển những thiện công đức hạnh về lòng quảng thí, đức hạnh hoặc thiền định, vẫn

được xem là Pháp Toàn Thiện về Sự Tinh Tấn bởi vì chúng đã thực hiện vì phúc lợi của các tha nhân.

Mahosadha's Endeavors Những Sự Cố Gắng Của Mahosadha

It may be asked whether some of Mahosadha's endeavors did not cause suffering to others. For example, when King Cūlanī Brahmadatta laid siege to Mithilā with eighteen divisions of his indestructible (Akkhobhaṇī) army, Mahosadha devising a stratagem brought about a complete rout of the great army, causing much suffering to King Cūlanī Brahmadtta and his hordes. Should we not blame Mahosadha then for his attempts to make his opponents suffer ? In answer to that: take the simile of scaring a snake which is about to catch a frog. Some people take the view that such an attempt is blameworthy because by so doing the frog will no doubt get out of harm's way but the snake will go hungry. The Buddha teaches that volition is the deciding factor in such a situation. If one frightens away the snake in order to make it suffer from hunger, it is blameworthy; one the other hand, if one acts only to get the frog out of danger without giving any thought to the snake's hunger, it is quite blameless. Có thể được vấn hỏi rằng một vài sự cố gắng của Mahosadha đã không tạo ra sự khổ đau đến các tha nhân. Ví dụ, khi Đức Vua Cūlanī Brahmadatta đã vây hãm Vương Quốc Mithilā với mười tám đạo quân bất khả hủy diệt của mình, thì Mahosadha đã nghĩ ra một mánh khóe đã mang lại một sự tháo chạy hoàn toàn hỗn loạn của một đạo quân hùng mạnh, đã gây ra nhiều sự khổ đau đến Đức Vua Cūlanī Brahmadatta và đám quân của ông ta. Như

thế chúng ta không có chê trách Mahosadha vì những sự cố gắng của Ngài mà đã làm cho những đối thủ của mình thụ lãnh khổ đau sao ? Trả lời cho điều ấy: lấy ví dụ về việc làm hoảng sợ một con rắn mà sắp sửa bắt một con ếch. Một số người có ý kiến rằng sự cố gắng như vậy là đáng chê trách bởi vì làm như thế thì con ếch chắc chắn sẽ thoát khỏi điều nguy hại nhưng con rắn sẽ nhịn đói. Đức Phật chỉ dạy rằng hành sử tác ý (Tư Tác Ý) là yếu tố quyết định trong một tình huống như vậy. Nếu như người ta làm cho con rắn hoảng sợ bỏ chạy đi để làm cho nó thụ lãnh khổ đau do bởi cơn đói, thì quả thật là đáng chê trách; còn về mặt khác, nếu như người ta chỉ hành động để đưa con ếch thoát khỏi sự nguy hiểm mà không có ý nghĩ gì về cơn đói của con rắn, thì hoàn toàn vô khả trách bị.

Again, in the Questions of King Milinda (Milindapañhā, 4 - Meṇḍaka Vagga, 5 – Devadattapabbajja pañha) the king asks the Venerable Nagasena “Venerable Sir, is it

not a fact that the Buddha knew that Devadatta would create a schism if he was permitted to become a bhikkhu; knowing thus why did the Buddha admit him into the Order; if he did not receive admission, he would not be able to cause the schism.” The Venerable Nagasena replies: “O King, the Buddha indeed foresaw that Devadatta would create a schism among bhikkhus but the Buddha also knew that if Devadatta did not gain admission in the Order, he would commit unwholesome acts such as holding “wrong view with fixed destiny” (Niyata Micchādiṭṭhi); for which he would suffer worse fate than he would for causing schism. Creating the schism would no doubt lead him to miserable realms (Apāya), but there is a time limit for suffering in these realms. Staying outside the Order, however, through his unwholesome deeds such a holding “wrong view with fixed destiny” (Niyata Micchādiṭṭhi) he would be doomed to unlimited misery in the realms of intense suffering (Niraya). Foreseeing this possible limit to his suffering, the Buddha out of compassion admitted him into the Order thus mitigating his agony to a certain extent.” In the same way, by putting to rout the great army of King Cūlanī Brahmadatta without causing suffering to his country, Mahosadha was saving his own country of Mithilā from complete destruction. He acted thus to serve the best interest of both and was free of any blame. Lại nữa, trong những câu hỏi của Đức Vua Milinda (Milinda Sở Vấn, Chương Con Cừu Đực – 4, Devadatta Xuất Gia Sở Vấn – 5) nhà vua vấn hỏi Ngài Trưởng Lão Nagasena: “Bạch Ngài Trưởng Lão, phải chăng Đức Phật đã biết rằng Devadatta sẽ tạo ra một trọng tội gây sự phân liệt trong Giáo Hội (Saṅghabheda – Giáo Hội Phân Liệt / Chia Rẽ Tăng Đoàn) nếu như ông ấy được thụ phép để trở thành một vị Tỳ Khưu, đã biết được như thế vì sao Đức Phật vẫn cho phép ông ta vào Giáo Hội; nếu như ông ấy đã không được thâu nhận thì ông ấy sẽ không có khả năng để tạo ra trọng tội làm cho Giáo Hội Phân Liệt.” Ngài Trưởng Lão Nagasena trả lời: “Này Đại Vương, Đức Phật quả thực đã tiên kiến được rằng Devadatta sẽ tạo ra một trọng tội phân liệt giữa Chư Tỳ Khưu, nhưng Đức Phật cũng liễu tri được rằng nếu như Devadatta không được thâu nhận vào trong Giáo Hội thì ông ấy sẽ phạm phải những tác hành vô tịnh hảo chẳng hạn như là “kiến giải sai lầm với mệnh vận đã an bài” (Chuẩn Xác Tà Kiến); thì thà là ông ấy sẽ tạo ra một trọng tội làm cho Giáo Hội Phân Liệt còn hơn là ông ấy sẽ thụ lãnh khổ đau đáng kinh sợ hơn thế nữa. Việc tạo ra

trọng tội làm cho Giáo Hội Phân Liệt thì không còn nghi ngờ gì nữa là sẽ dắt dẫn ông ấy đến những Cõi Giới thống khổ (Khổ Thú), nhưng có một thời gian hữu hạn cho việc cảm thụ khổ đau trong những Cõi Giới này. Tuy nhiên, việc ở bên ngoài Giáo Hội, thông qua những bất thiện hạnh chẳng hạn như việc chấp giữ lấy "kiến giải sai lầm với mệnh vận đã an bài" (Chuẩn Xác Tà Kiến) thì sẽ bắt ông ấy phải chịu

nỗi thống khổ vô hạn trong những Cõi Giới cảm thụ khổ đau khốc liệt (Địa Ngục). Tiên kiến được nỗi khổ đau khả thi hữu hạn này của ông ta, Đức Phật vì lòng bi mẫn đã thâu nhận ông ấy vào trong Giáo Hội, bởi do vậy đã làm giảm nhẹ đi nỗi đau đớn cực điểm của ông ta đến một mức độ nào đó." Trong cùng phương thức, bằng với việc làm cho đạo quân hùng mạnh của Đức Vua Cūlanī Brahmadatta tháo chạy hỗn loạn mà không có gây ra nỗi khổ đau cho đất nước của mình, Mahosadha đã cứu nguy chính đất nước Mithilā của mình khỏi việc hoàn toàn bị tiêu diệt. Ngài đã hành động như thế là để phụng sự vì lợi ích tốt nhất cho cả hai bên và đã không có bất kỳ điều chê trách nào.

The Qualities Of Energy Những Phẩm Chất Của Năng Lực

(1) When Energy takes a predominant place in performing multifarious functions, it acquires the name of Vīriyādhipati, one of four Predominance Conditions (Adhipati). (2) It forms a constituent part of the twenty two Controlling Faculties (Indriya) and is known as Vīriyīndriya. But only the energy that is associated with mundane moral consciousness is reckoned as the Perfection of Energy. In the Five Controlling Faculties (Indriya) of the Bodhipakkhiya Dhamma also, the Vīriyīndriya, just as in the case of Paññindriya, is counted as a Perfection only when it is included in the mundane purifications (of morality and mind). Likewise concerning the four kinds of Right Exertion (Sammappadhāna) it is only the energy included in the mundane purification that is considered as a Perfection. (3) The factor of Energy included in the Five Powers (Bala) is known as Power of Energy (Vīriya Bala); in the Four Means of Accomplishment (Iddhipāda) as Accomplishment by Energy (Vīriyiddhipāda); in the Seven Factors of Enlightenment (Bojjhaṅga) as Energy Factor of Enlightenment (Vīriyasambojjhaṅga) and in the Eight Constituents of the Noble Path (Ariya Maggaṅga) as Right Effort (Sammā Vāyāma). These various factors of Energy under different names are reckoned as Perfection of Energy only in association with mundane moral consciousness which arises while undertaking mundane purification. Contemplating on these special qualities of Energy, may you fulfill the Perfection of Energy to its highest possible stage. (1) Khi Năng Lực chiếm lấy một vị trí trưởng trội trong việc thực hiện muôn hình vạn trạng các chức năng, thì nó dĩ đắc tên gọi là Cần Trưởng, một trong bốn điều kiện trưởng trội (Trưởng Duyên).

(2) Nó hình thành một thành tố cấu thành của hai mươi hai Pháp Quyền Năng (Nhị Thập Nhị Quyền) và đã được biết đến là Tấn Quyền. Nhưng chỉ có Năng Lực mà đã phối hợp với tâm ý thức đạo đức hiệp thế (Tâm Thiện Hiệp Thế) thì đã được nghĩ tưởng đến cốt để cho một Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn. Trong năm Pháp Quyền Năng (Quyền) đã được liệt kê ở trong ba mươi bảy Pháp thành phần của sự Giác Ngộ (Pháp Đẳng Giác Phần) cũng vậy, thì Tấn Quyền giống như trong trường hợp của Tuệ Quyền, chỉ được

tính là một Pháp Toàn Thiện một khi nó đã được liệt kê vào trong các việc thanh lọc hiệp thế (của đức hạnh [Giới Thanh Tịnh] và tâm [Tâm Thanh Tịnh]). Tương tự như vậy về bốn thể loại của Sự Nỗ Lực Chân Chính (Tứ Chánh Cần) đó chỉ là Năng Lực đã được liệt kê vào trong việc thanh lọc hiệp thế thì mới được xem như là một Pháp Toàn Thiện. (3) Yếu tố của Năng Lực được liệt kê ở trong năm Pháp Khống Chế Lực (Lực) thì nó đã được biết đến là Pháp Khống Chế Lực của Năng Lực (Tấn Lực); ở trong bốn Pháp Phương Tiện của sự Thành Tựu (Như Ý Túc) là sự Thành Tựu do bởi Năng Lực (Cần Như Ý Túc); ở trong bảy Yếu Tố của các Sự Giác Ngộ (Giác Chi) là Yếu Tố Năng Lực của Sự Giác Ngộ (Tinh Tấn Đẳng Giác Chi) và ở trong tám Pháp Thành Phần của Con Đường Bậc Thánh (Chi Thánh Đạo) là Tinh Cần Chân Chính (Chánh Tinh Tấn). Những yếu tố khác nhau này của Năng Lực dưới những danh xưng khác biệt mà đã được nghĩ tưởng đến cốt để cho một Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn là chỉ ở trong sự phối hợp với tâm ý thức đạo đức hiệp thế (Tâm Thiện Hiệp Thế) mà khởi sinh trong khi đang thực hiện việc thanh lọc về đức hạnh (Giới Thanh Tịnh) và việc thanh lọc về tâm thức (Tâm Thanh Tịnh) [trước khi sự giác ngộ của các Trạng Thái Đạo Quả thì được tính là Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn đã hoàn thành viên mãn do bởi các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát).] Suy niệm về những phẩm chất đặc biệt này của Năng Lực, các bạn mới có thể hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Tinh Tấn đến giai đoạn khả thi cao nhất của nó.

Here ends the Chapter on Perfection of Energy Tại đây kết thúc Chương nói về Pháp Toàn Thiện về Sự Tinh Tấn ----------00000----------

Mahājanaka The Perservering Prince Supreme Perfection Of Perserverance

There once lived a king, Aritthajanaka of Mithilā. He became suspicious of his brother, Polajanaka and fearful for his throne. He had Polajanaka put in chains.

Polajanaka proclaimed his innocence, miraculously the chains fell off and he was able to escape. Later he came back with his followers to take revenge against his brother. King Aritthajanaka died in the battle and his pregnant wife fled from Mithilā with the help of Sakka, king of the gods. Sakka took her in his carriage to Kālacampā to stay with a Brahmin teacher of great fame. She then delivered a son, whom she named after his grandfather, Mahājanaka. Mahājanaka was often teased by his playmates and called “the widow’s son”. One day he spoke to his mother, threatening to bite off her breasts if she did not tell him who his father was. She was forced to reveal to him the secret of his birth, that he was the son of the former king of Mithilā. When he was sixteen, he was determined to regain his father’s kingdom. He told his mother of his plan and she supported him by giving him her jewels. He boarded a vessel on a merchant venture. After seven days of plunging through heavy seas, the overloaded ship was wrecked and began to sink. The Bodhisatta did not panic. He, with his superior strength was able to throw himself out of the ship and floated in the ocean for seven days. During this time the goddess Manimekhalā was enjoying the pleasures of heaven, neglecting her duties as guardian of the seas. At last she rescued him and taking him in her arms, flew and laid him to rest in the middle of mango grove in

Mithilā. Also during that period, king Polajanaka fell in and died. The king had told his minister to find a man worthy of being his successor, who could answer certain riddles, string the king's bow and pleases his daughter, Princess Sīvalīdevī. There were many candidates for the throne but none successful. At last the minister decided to send out the festive chariot to see if they could find a successor to Polajanaka. The chariot took them to the park where Mahājanaka lay sleeping. They observed the Bodhisatta, recognized the signs of royalty on his feet and took him to Mithilā to crown him king. He was also able through his great strength, to string the bow of King Polajanaka, answered certain riddles and pleased the Princess Sīvalīdevī, thus he fulfilled all the conditions for becoming king. One day, the king was riding through his kingdom with his minister, when he observed two mango trees. The one that had been full of mangoes was broken and torned by the people who had come to pick the fruit, while the other, though barren, stood green and whole. Thus he came to understand that possessions bring only sorrow, and he decided to put aside his kingdom and take up the life of an ascetic. He departed the palace, leaving the queen and the throne behind him. He lived a hermit's life and eventually entered the Brahma's heaven. This Jātaka has shown the Bodhisatta's Supreme Perfection of Perserverance.

Mahājanaka Thái Tử Kiên Trì Bất Giải Đãi

Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Sự Kiên Trì Bất Giải Đãi

Một thuở có một vị vua, Aritthajanaka đã sinh sống ở Vương Quốc Mithilā. Ngài đã cảm thấy ngờ vực về người em trai của mình, Vương Đệ Polajanaka và lo sợ cho ngai vàng của mình. Ngài đã cho Polajanaka ở trong xiềng xích gông cùm. Polajanaka đã phát nguyện sự vô tội của mình, một cách diệu kỳ các xiềng xích đã rơi xuống và ông ấy đã có khả năng để trốn thoát. Về sau, ông ấy đã quay trở lại với những người tùy tùng của ông ta để trả thù chống lại Vương Huynh của mình. Đức Vua Aritthajanaka đã chết trong trận chiến và người vợ đang mang thai đã chạy trốn khỏi kinh thành Mithilā với sự hỗ trợ của Đế Thích, Đế Thiên của Thiên Chúng. Thiên Chủ Đế Thích đã đưa bà ấy vào trong cỗ xe ngựa của mình đi đến kinh thành Kālacampā để lưu trú với một Bà La Môn bậc đại sư tài danh. Sau đó bà ấy đã hạ sinh một nam tử, là người mà bà đã đặt tên theo tổ phụ của cháu, Mahājanaka. Mahājanaka đã thường luôn bị các bạn bè của mình trêu chọc và đã gọi là "con trai của góa phụ." Một ngày nọ, Ngài đã nói với Mẹ của mình, với lời dọa dẫm sẽ cắn đứt ngực của bà nếu như bà đã không nói cho Ngài biết ai đã là người Cha của mình. Bà đã bị ép buộc để tiết lộ cho Ngài biết sự bí mật của sự ra đời của mình, rằng Ngài đã là người con trai của Cố Quốc Vương kinh thành Mithilā. Khi Ngài đã được mười sáu tuổi, Ngài đã quyết tâm để giành lại Vương Quốc của Cha mình. Ngài đã thưa với Mẹ về kế hoạch của mình và bà đã ủng hộ Ngài bằng cách ban tặng những vật trang sức của bà. Ngài đã lên một tàu buôn trên một chuyến buôn hàng phiêu lưu mạo hiểm. Sau bảy ngày bị chìm trong những cơn sóng lớn, con tàu quá nặng trĩu đã bị phá hỏng và đã bắt đầu bị đánh chìm. Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã không có khiếp đảm. Ngài, với sức mạnh ưu việt của mình đã có khả năng để tự phóng mình ra khỏi con tàu và đã nổi trôi ở trong đại dương trong bảy ngày. Trong khoảng

thời gian này, nữ thần Manimekhalā đã đang tận hưởng những lạc thú trên Thiên giới, đã đang sao lãng những bổn phận của mình là vị thần bảo hộ biển cả. Khi nhìn thấy Ngài, nữ thần đã vấn hỏi để thử năng lực của Ngài và Ngài đã trả lời: “Ai nghĩ không gì để đấu tranh, Và không chiến đấu hết lòng mình, Bại vong là lỗi cần chê trách, Vì chính lòng hèn yếu bất thành. Con người dự định việc trên đời, Làm việc mình xem tốt tuyệt vời, Dự định thành công hay thất bại, Tương lai chỉ rõ cuối cùng thôi. Nữ Thần chẳng thấy đó hay chăng, Chính việc Ta nay quyết định phần:

Bao kẻ chết chìm, Ta được sống, Và Nữ Thần đang đứng trên không. Vậy Ta chiến đấu hết sức Ta, Qua giữa đại dương thẳng đến bờ, Trong lúc sức tàn, Ta vẫn gắng, Quyết không lùi trước lúc nguy cơ.” Và Nữ Thần nghe được lời lẽ anh dũng như thế, liền ngâm vần kệ tán thán Ngài: “Chàng đang chiến đấu thật hùng cường, Giữa biển mênh mông thật bạo tàn, Chẳng thối lui, chối từ nhiệm vụ, Gắng công nơi phận sự chờ chàng, Hãy đi đến chốn lòng chàng muốn, Đừng để gian nan cản bước đường.” Cuối cùng nữ thần đã cứu Ngài và đã bế Ngài trong đôi cánh tay của mình (như đứa con thân yêu), đã bay đi và đã đặt Ngài nằm nghỉ trong khoảng giữa khu rừng xoài trong kinh thành Mithilā. Cũng trong khoảng thời gian ấy, Đức Vua Polajanaka đã ngã bệnh và đã băng hà. Nhà vua đã bảo với các quan đại thần của Ngài để tìm kiếm một đấng nam nhân thích đáng là người kế vị của mình, là người mà có thể trả lời một đôi điều bí ẩn, giương được cây cung của nhà vua và làm hài lòng người con gái của mình, Công Chúa Sīvalīdevī. Có rất nhiều người dự tuyển cho ngai vàng nhưng không người nào được trúng tuyển. Cuối cùng các quan đại thần đã quyết định đưa cỗ xe hoa lễ hội ra ngoài để xem liệu họ có thể tìm được một người kế vị của Vua Polajanaka không. Cỗ xe đã đưa họ đến ngự viên nơi mà Mahājanaka đang nằm ngủ. Họ đã quan sát Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), đã nhận ra những dấu hiệu thuộc hoàng tộc trên đôi chân của Ngài và đã đưa Ngài đến kinh thành Mithilā để tôn Ngài lên ngôi vua. Ngài cũng đã có khả năng để thông qua sức mạnh dũng mãnh của mình, giương được cây cung của Vua Polajanaka, đã trả lời một đôi điều bí ẩn và đã làm hài lòng Công Chúa Sīvalīdevī, như thế Ngài đã đáp ứng mọi điều kiện để được trở thành vị vua. Một ngày nọ, nhà vua đã đang ngự vương tượng cùng với các quan đại thần băng qua vương quốc của mình, khi Ngài đã quan sát hai cây xoài. Một cây mà đã có đầy những trái xoài thì đã bị tơi tả và đã bị tạo tác do bởi những con người đã đến ngắt hái trái quả; trong khi cây kia, mặc dù không có trái quả, vẫn đứng sững tươi xanh và nguyên vẹn. “Ta đã nhàn du chốn ngự viên, Một ngày mùa hạ đại trang nghiêm. Với bao ca khúc và đàn địch, Tràn ngập không gian khắp mọi miền. Nơi kia Ta thấy một cây xoài,

Đứng cạnh bức tường gốc rễ phơi,
Vì bọn phàm nhân tìm hái trái,
Toàn thân xơ xác, lá tơi bời.
Giật mình rời cảnh tượng oai hùng,
Dừng bước ngắm cây, mắt lạ lùng,
So sánh cây xoài này có trái
Với cây không trái mọc kề gần.

Cây có trái kia đứng lụi trần,
Mọi cành trơ trụi, lá tan hoang,
Cây không trái đứng xanh, cường tráng,
Tàn lá vẫy trong gió nhẹ nhàng.
Cây đầy trái cũng giống như Vua,
Lắm địch thủ mong giết hại Ta,
Và cướp của Ta bao trái ngọt,
Trong thời gian ngắn phô bày ra.
Voi bị giết vì chính bộ ngà,
Cọp beo bị giết bởi vì da,
Bơ vơ, không cửa nhà, bằng hữu,
Người đại phú sau rốt hiểu ra:
Tài sản chính là tai họa lớn,
Hai cây xoài ấy chính Thầy Ta,
Từ hai cây ấy Ta tìm được
Bài học dạy Ta sống xuất gia."
Do vậy, Ngài đã đi đến tuệ tri rằng sự chiếm hữu chỉ mang lại nỗi buồn phiền và Ngài đã quyết định gác vương quốc của mình qua một bên và đón nhận đời sống của một vị tu sĩ khổ hạnh. Ngài đã rời khỏi cung điện, đã bỏ lại ở phía sau Ngài, hoàng hậu và ngai vàng. Ngài đã sống một đời sống của vị ẩn sĩ và cuối cùng đã được dự vào Cõi Giới
Phạm Thiên.
"Kìa đứng bảy trăm vị thứ phi,
Dang tay cầu khẩn, dáng sầu bi,
Điểm trang đầy ngọc vàng châu báu:
"Đại Đế, sao Ngài nỡ bỏ đi ?"
Giã từ tất cả bảy trăm nàng,
Xinh đẹp, thanh tao, lại dịu dàng,
Đại Đế đi theo lời ước nguyện
Với lòng kiên định quyết không sờn.
Giã từ chén rượu lễ đăng quang,
Dấu xưa Vương giả cảnh huy hoàng,
Hôm nay Ngài lấy bình bằng đất,
Sự nghiệp mới đang phải khởi đường."
Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện Tối Thượng về Sự Kiên Trì Bất Giải Đãi của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).
----------00000----------

(f) The Perfection Of Forbearance (Khantī Pāramī) (f) Pháp Toàn Thiện Về Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại Ba La Mật)

The Text exhorts “to bear praise and disdain with patience” (Sammānāvamānakkhamo). One should neither be elated when meeting with pleasant objects nor upset when encountering unpleasant objects. It is no tolerance of pleasantness if we develop greed under fortunate circumstances or of unpleasantness if we develop hate under unfortunate circumstances. The essential meaning here is: we are truly patient only when favourable situations are faced without greed; and unfavourable ones without hate. Các Văn Bản kinh điển khuyến khích “Hãy chịu đựng sự khen ngợi và sự khinh miệt với đức tính kham nhẫn” (Nhẫn Nại Trong Sự Khen Chê). Người ta không nên phấn khởi khi gặp được những đối tượng duyệt ý, mà cũng không ưu phiền khi phải tiếp xúc những đối tượng bất duyệt ý. Không có sự khoan dung về sự duyệt ý nếu như chúng ta phát triển lòng tham lam trong những hoàn cảnh may mắn, hoặc về sự bất duyệt ý nếu như chúng ta phát triển lòng căm thù trong những hoàn cảnh không may. Ý nghĩa cốt yếu ở đây là: chúng ta chỉ thực sự kham nhẫn khi đã đối diện những tình huống thuận lợi mà không có lòng tham lam; và những tình huống bất lợi mà không có lòng căm thù.

However with regard to the Perfection of Forbearance, the Commentaries generally use in illustrative stories the term Perfection of Forbearance (Khantī Pāramī) only for tolerance to acts of physical or verbal aggression by others without giving way to anger. The Cariyāpiṭaka Commentary expounds in the Chapter on Miscellany: “Karuṇūpāyakosallapariggahitaṃ sattasaṅkhārāparādhasahanaṃ adosappadhāno tadākārappavattacittuppādo khantipāramitā.” The group of consciousness and its concomitants associated with tolerance of wrongs done by others predominated by the mental factor of non – aversion (Adosa Cetasika) and grasped by compassion and skill in means is called Perfection of Forberance; that is, the group of consciousness and its

concomitants formed in such a mode of tolerance to faults of beings is called Perfection of Forbearance. Tuy nhiên về điểm Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại, thì các Bộ Chú Giải thường sử dụng trong các câu chuyện dùng để minh họa thuật ngữ Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại Ba La Mật) là chỉ dành cho lòng khoan dung đối với các Thân Hành xúc phạm hoặc Ngữ Hành công kích do bởi các tha nhân mà không có hiển lộ sự sân hận. Bộ Chú Giải Tiểu Nghĩa Kinh, Kho Tàng Đức Hạnh, trình bày chi tiết ở trong Chương nói về Sự Hỗn Hợp: “Câu hữu thuần thục bi mẫn đối trị hữu tình tạo tác tà hạnh, liên tiếp cần miễn Tâm khởi sinh câu hành Vô Sân thị Pháp Nhẫn Nại Ba La Mật.” Nhóm tâm ý thức và các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) của nó được phối hợp với lòng khoan dung về những tà hạnh do bởi các tha nhân đã làm bằng với yếu tố tinh thần của lòng không ác cảm (Tâm Sở Vô Sân) đã được trưởng trội và được am tường với lòng bi mẫn và kỹ năng thiện xảo thì được gọi là Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại; có nghĩa là, nhóm tâm ý thức và các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) đã được hình thành trong một phương thức của lòng khoan dung như vậy đối với các lỗi lầm của chúng hữu tình thì được gọi là Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại.

The Mūla Ṭikā in commenting on the five restraints (morality, mindfulness, wisdom, forbearance, energy) briefly explained in the Aṭṭhasālinī, defines the restraint of

forbearance as “Khantīti adhivāsanā; sā ca tatha pavattā khandhā; paññāti eke, adoso eva vā.” “Khantī” means forbearance; that forbearance is actually the four mental aggregates formed in such a mode of tolerance; some teachers say it is Wisdom (Paññā) or only the mental factor of non – aversion.” Some scholars take the view: “The exhortation in the Pāli Texts, “to bear praise and disdain with patience” seems to imply that one shoud tolerate praise as well as disdain. But in actual experience one is liable to be displeased and angry only when one is insulted and despised; no one shows such emotions when treated with honour and veneration. Therefore the term forbearance should be used only when one shows no anger in a situation which would normally provoke anger to many others. “To take the Pāli Text exhortation literally is to equate the Perfection of Forbearance with the Perfection of Equanimity, seeing no difference between the two.” As the authority quoted by these scholars is the aforesaid Cariyāpiṭaka Commentary and Mūla Ṭikā, their view may not be set aside. It should be noted, however, that forbearance is considered to be tolerance of others” treatment whereas equanimity is indifference towards beings without hate or love. Bộ Căn Phụ Chú Giải trong khi chú giải về năm Pháp kiểm thúc (đức hạnh [Giới], chánh niệm [Niệm], trí tuệ [Tuệ], nhẫn nại [Nhẫn], và năng lực [Tấn]) đã được

giải thích một cách ngắn gọn ở trong Bộ Chú Giải Aṭṭhasālinī, thì định nghĩa sự kiểm thúc về Nhẫn Nại như sau: “Nhẫn Nại là Kham Nhẫn, đó là những Uẩn bình nhật; một Pháp Trí Tuệ, hay cũng là Vô Sân.” “Nhẫn Nại” có nghĩa là Sự Nhẫn Nại, thực sự thì Sự Nhẫn Nại ấy là bốn khối tổng hợp tinh thần (Tứ Danh Uẩn) đã được hình thành trong một phương thức của lòng khoan dung như vậy; một vài vị Giáo Thọ nói rằng đó là Trí Tuệ (Tuệ) hoặc chỉ là yếu tố tinh thần của lòng không ác cảm (Tâm Sở Vô Sân).” Một vài học giả đưa ra quan điểm rằng: “Sự khuyến khích trong các Văn Bản kinh điển Pāli “Hãy chịu đựng sự khen ngợi và sự khinh miệt với đức tính kham nhẫn” (Nhẫn Nại Trong Sự Khen Chê) dường như ngụ ý rằng người ta nên có lòng khoan dung đối với sự khen ngợi cũng như sự khinh miệt. Thế nhưng trong sự trải nghiệm thực tế, người ta chỉ có thể không hài lòng và tức giận chỉ khi nào người ta đã bị nhục mạ và đã bị xem thường; không ai biểu lộ những cảm xúc như vậy khi đã được đối xử với lòng tôn vinh và sự sùng bái. Do đó thuật ngữ Sự Nhẫn Nại chỉ nên được sử dụng chỉ khi nào người ta biểu lộ sự vô sân trong một tình huống mà thường là sẽ gây ra sự sân hận cho nhiều người khác. “Sự khuyến khích theo nghĩa đen trong Văn Bản kinh điển Pāli là sử đồng đẳng Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại Ba La Mật) với Pháp Toàn Thiện về Sự Trấn Tịnh (Hành Xả Ba La Mật), xem như không có sự khác biệt giữa cả hai Pháp.” Vì cứ liệu do bởi các bậc học giả này đã được trích dẫn, đó là Bộ Chú Giải Tiểu Nghĩa Kinh, Kho Tàng Đức Hạnh, đã nói ở trước và Bộ Căn Phụ Chú Giải, thì quan điểm của họ không thể nào được đặt sang một bên. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng Sự Nhẫn Nại thì được xem như là có lòng khoan dung với cách đối xử của các tha nhân, trong khi Sự Trấn Tịnh (Hành Xả) thì bất phân biệt đối với chúng hữu tình mà không có lòng căm ghét hoặc sự thương yêu.

The Venerable Ledi Sayadaw in his Maṅgala Sutta Nissaya defines Khanti as “not feeling exulted when encountering pleasantness and remaining patient without giving

vent to anger when encountering hardships." This definition is in agreement with the exhortation "Sammānāvamānakkhamo." To reconcile the Commentary's exposition and the Text: Bodhisattas are by nature serious – minded; pleasant experiences or happy circumstances do not make them excited with greed; they are accustomed to remain unmoved by them without having to make a special effort to discipline their mind. When faced with an unhappy turn of events, however, they have to make special endeavor to bear them patiently so as to fulfill their Perfection of Forbearance. Bodhisattas, who are fulfilling the Perfection of Forbearance, have to put up with both pleasant and unpleasant experiences so as not to develop greed and ill – will.

Hence the exhortation given in the Text to bear praise without developing greed and to tolerate insults and ill – treatments without generating hate. But it is nothing strange for Bodhisattas who are serious minded to experience pleasantness without being moved by greed. Therefore the Commentary comments only upon tolerance which is to be cultivated as Perfection of Forbearance in unpleasant situations unbearable to ordinary persons. Viewed in this way, there is no disagreement between the exposition in the Commentary and the teaching in the Text. Trong Bộ Giảng Giải Kinh Kiết Tường thì Ngài Đại Trưởng Lão Ledi định nghĩa Nhẫn Nại như sau: "không cảm thấy hân hoan đang khi được tiếp xúc sự duyệt ý và vẫn giữ sự kham nhẫn mà không có trút cơn giận dữ đang khi phải tiếp xúc những sự gian khổ." Định nghĩa này thì tương hợp với sự khuyến khích "Nhẫn Nại Trong Sự Khen Chê". Để dung hòa sự tường tế xiển thuật của Bộ Chú Giải và Văn Bản kinh điển: Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) vốn dĩ bản chất đã nghiêm túc; những trải nghiệm duyệt ý hoặc các hoàn cảnh hạnh phúc không làm cho họ bị phấn khích với lòng tham; họ đã tập dĩ vi thường để duy trì trạng thái bất động ở nơi chúng mà không cần phải thực hiện một sự nỗ lực đặc thù nào để rèn luyện tâm thức của họ. Tuy nhiên, khi đã đối diện với một sự diễn biến bất hạnh qua những biến cố, thì họ phải thực hiện sự cố gắng đặc thù để chịu đựng chúng một cách kham nhẫn nhằm để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại của mình. Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát), là các bậc đang hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại, thì phải kiên nhẫn chịu đựng với cả hai những trải nghiệm duyệt ý và bất duyệt ý ngõ hầu không cho phát triển lòng tham và lòng cừu hận. Vì thế, sự khuyến khích đã đưa ra trong Văn Bản kinh điển để chịu đựng sự khen ngợi mà không có phát triển lòng tham và có lòng khoan dung với các sự nhục mạ và những đối xử bạc đãi mà không có phát sinh lòng căm ghét. Thế nhưng chẳng có chi lạ lùng đối với Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) là các bậc đã nghiêm túc để trải nghiệm sự duyệt ý mà không có bị dao động do bởi lòng tham. Do đó Bộ Chú Giải chỉ chú giải dựa trên lòng khoan dung mà đã được tu dưỡng cốt để cho Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại trong những tình huống bất duyệt ý bất khả kham đối với những người bình thường. Kiến giải trong phương thức này, thì không có sự bất tương hợp giữa sự tường tế xiển thuật trong Bộ Chú Giải và huấn từ trong Văn Bản kinh điển.

The Nature Of Forbearance Thực Tính Của Sự Nhẫn Nại

Forbearance being the group of consciousness and its concomitants led by the mental factor of non – aversion (Adosa Cetasika) which has the characteristics of lack of ill – will or anger is not a separate ultimate reality like Wisdom or Energy. However, when considered by itself as Adosa Cetasika, it is of course an ultimate reality like Wisdom or Energy. Although Forbearance (Khantī) is non – aversion (Adosa Cetasika) every case of non – aversion is not Forbearance. The Adosa Cetasika accompanies every arising of a "beautiful" (Sobhana) type of Consciousness but it is called Forbearance (Khantī) only if it serves as a deterent to anger when provoked by others. If the "beautiful" consciousness arises due to any other cause, the Adosa Cetasika that accompanies it is not called Forbearance. Sự Nhẫn Nại là nhóm tâm ý thức và các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần của nó (Tâm Sở) đã được dắt dẫn do bởi yếu tố tinh thần của lòng không ác cảm (Tâm Sở Vô Sân) mà có những đặc tính của sự khiếm khuyết lòng cừu hận hoặc sự sân hận thì chẳng phải là một thực tại tối hậu riêng biệt tựa như Trí Tuệ (Tuệ) hoặc Năng Lực (Tinh Tấn). Tuy nhiên khi bản thân của nó đã được xem như là Tâm Sở Vô Sân, thì lẽ dĩ nhiên nó là một thực tại tối hậu tựa như Trí Tuệ (Tuệ) hoặc Năng Lực (Tinh Tấn). Mặc dù Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại) là lòng không ác cảm (Tâm Sở Vô Sân), nhưng mọi trường hợp của lòng không ác cảm thì chẳng phải là Sự Nhẫn Nại. Tâm Sở Vô Sân câu hành với mọi khởi sinh của một thể loại tâm ý thức "tốt đẹp" (Tịnh Hảo) thế nhưng nó được gọi là Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại) chỉ một khi nó đóng vai trò như là một sự uy nhiếp lòng sân hận khi đã bị trêu tức do bởi các tha nhân. Nếu như tâm ý thức "tốt đẹp" khởi sinh do bất luận nguyên nhân nào khác thì Tâm Sở Vô Sân mà câu hành với nó thì không được gọi là Sự Nhẫn Nại.

The Venerable Puṇṇa's Forbearance Sự Nhẫn Nại Của Trưởng Lão Puṇṇa

The Venerable Puṇṇa's mental attitude serves as a good example of Forbearance one should develop; it is therefore briefly described here. Once during the Buddha's time, the Venerable Puṇṇa approached and informed the Bhagava that he would like to go to Sunāparanta district and live there. The Buddha said to him "Puṇṇa, the people in Sunāparanta are rough and brutal. How would you feel, should they abuse and revile you ?" The Thera replied "Venerable Sir, should be people of Sunāpuranta abuse and revile me, I would regard them as good people, control my temper and bear them patiently with the thought: "Those are good people, extremely good people; they merely abuse and revile me, but not assault me with their fists and elbows."

The Buddha asked him further "Puṇṇa, suppose the people of Sunāparanta assault you with their fists and elbows, how would you feel ?" "Venerable Sir, I would regard them as good people, control my temper and bear them patiently with the thought: "Those are good people, extremely good people; they merely assault me with their fists and elbows but not stoned me." (The Buddha asked him further how he would feel if people stoned him, beat him with a stick, cut him with a sword or even kill him.) The Thera replied "Venerable Sir, I would control my temper and bear them patiently with the thought: "The disciples of the Bhagava such as Venerable Godhika, Venerable Channa, etc. (being weary of, and ashamed of, and being disgusted with the body and

with life) had to commit suicide (Satthahāraka Kamma); how fortunate I am. I need not kill myself." The Buddha then approved of his replies and blessed him. (Majjhima Nikāya, Uparipaṇṇāsa, 5 – Salāyatana Vagga, 3 - Puṇṇovāda Sutta). Thái độ tinh thần của Trưởng Lão Puṇṇa thích hợp như một tấm gương tốt về Sự Nhẫn Nại cho người ta nên phát triển; vì thế ở tại đây nó đã được miêu tả một cách ngắn gọn. Một thuở nọ trong thời kỳ của Đức Phật, Trưởng Lão Puṇṇa đã đến gần và đã báo tin cho Đức Thế Tôn rằng Ngài muốn được đi đến địa phương Sunāparanta và sinh sống ở nơi đó. Đức Phật đã nói với Trưởng Lão: "Này Puṇṇa, người dân ở trong địa phương Sunāparanta là thô bạo và tàn nhẫn. Con sẽ cảm thụ thế nào, nếu người dân của địa phương Sunāparanta bạo hành và mắng nhiếc con ?" Trưởng Lão đã trả lời: "Bạch Thế Tôn, nếu người dân của địa phương Sunāparanta bạo hành và mắng nhiếc con, con sẽ xem họ là những người tốt, kiềm chế nộ khí của con và chịu đựng họ một cách kham nhẫn với sự nghĩ suy: "Đó là những người tốt, những người cực kỳ tốt, chẳng qua là họ chỉ bạo hành và mắng nhiếc con, nhưng không có hành hung con bằng các quả đấm và những khuỷu tay của họ." Đức Phật đã vấn hỏi Trưởng Lão thêm nữa rằng: "Này Puṇṇa, giả sử người dân của địa phương Sunāparanta hành hung con bằng các quả đấm và những khuỷu tay của chúng, thì con sẽ cảm thụ thế nào ?" "Bạch Thế Tôn, con sẽ xem họ là những người tốt, kiềm chế nộ khí của con và chịu đựng họ một cách kham nhẫn với sự nghĩ suy: "Đó là những người tốt, những người cực kỳ tốt, chẳng qua là họ chỉ hành hung con bằng các quả đấm và những khuỷu tay của họ mà đã không có ném đá vào con." (Đức Phật đã vấn hỏi Trưởng Lão thêm nữa rằng Ngài sẽ cảm thụ thế nào nếu như người ta đã ném đá vào Ngài, đánh Ngài bằng một cây gậy, chém Ngài bằng một thanh gươm hoặc thậm chí giết chết Ngài.) Trưởng Lão đã trả lời: "Bạch Thế Tôn, con sẽ kiềm chế nộ khí của con và chịu đựng họ một cách kham nhẫn với sự nghĩ suy: "Các đệ tử của Đức Thế Tôn chẳng hạn như là Trưởng Lão Godhika, Trưởng Lão Channa, v.v. (đã là ngán ngẩm, và đã là xấu hổ, và đã là yếm ố với thân thể và với sinh mạng) đã phải tự sát (Tự Sát Hại Nghiệp Lực / Attavinipātakamma); con thì may mắn làm sao. Con không cần phải tự sát."

Đức Phật sau đó đã tán thành những câu trả lời của Trưởng Lão và đã chúc phúc cho Ngài ấy. (Trung Bộ Kinh, Ngũ Thập Thượng Phần, 5 – Phẩm Lục Xứ, 3 – Kinh Giáo Giới Puṇṇa).

Again, in the Pāṭha Jātaka, Sattālīsa Nipāta, Sarabhaṅga Jātaka, Sakka the King of Devas, asked the hermit Sarabhaṅga: "O Hermit of Koṇḍañña ancestry, what may one slay without having to repent ? What may one abandon to gain praise from the virtuous ? Whose abusive, harsh words should one bear with patience ? Give me answers to these questions." The Bodhisatta Sarabhaṅga the Hermit, replied: "One may slay anger without having to repent; one may abandon ingratitude to gain praise from the virtuous; one should bear with patience abusive, harsh words from everyone, whether superior, equal or inferior; the virtuous call this the highest form of patience." Again, Sakka asked: "O Hermit, it may be possible to put up with the abusive, harsh words of those who are superior or one's equal but why should one tolerate the rude words coming from one's inferiors ?' The Bodhisatta answered: "One may bear with

patience the rudeness of one's superior through fear; or the abusive language from those who are equal toward off danger of rivalry. (Both cases are not superior types of patience.) But the wise say that to put up with the rude language coming from one's inferiors, with no special reason to do so, is the supreme form of Forbearance." Lại nữa, trong Túc Sinh Truyện Pāṭha, Chương Bốn Mươi Bài Kệ, Túc Sinh Truyện Sarabhaṅga; Ngài Đế Thích, Đế Thiên của Thiên Chúng, đã tham vấn Ẩn Sĩ Sarabhaṅga: "Này Ẩn Sĩ thuộc tổ tiên của dòng Kodañña, người ta có thể sát tử điều chi mà không phải sám hối ? Người ta có thể xả ly điều chi để có được lời khen ngợi từ các bậc phẩm đức cao thượng ? Người ta nên chịu đựng với lòng kham nhẫn với những lời thóa mạ, lời thô ác ngữ của những ai ? Hãy cho tôi các câu trả lời đối với những câu tham vấn này." "Điều chi ta phải diệt hoàn toàn, Mà chẳng bao giờ phải hối tiếc, Và điều chi ta cần buông bỏ, Mà bậc Hiền Thiện thảy đồng lòng ? Lời ai ta cần kham nhẫn, Cho dẫu là thô lỗ tận cùng, Đây chính là điều Ta ước muốn, Kon – Nhá Thánh giả nói cho thông." Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), Ẩn Sĩ Sarabhaṅga, đã trả lời: "Người ta có thể sát tử sự sân hận mà không phải sám hối; người ta có thể xả ly sự vô ân bạc nghĩa để có được lời khen ngợi từ các bậc phẩm đức cao thượng; người ta nên chịu đựng với lòng kham

nhẫn với những lời thóa mạ, lời thô ác ngữ từ tất cả mọi người, dù là bậc cao hơn, đồng đẳng hoặc thấp kém hơn; các bậc phẩm đức cao thượng gọi đây là hình thức tối thượng của lòng kham nhẫn." "Sân hận là tâm phải diệt trừ, Mà ta chẳng hối tiếc bao giờ. Vô ân bạc nghĩa, cần buông bỏ, Được tán đồng bởi Bậc Hạnh Từ. Ta phải nhịn lời từ mọi phía, Dù lời thô lỗ thật vô bờ, Lòng kham nhẫn ấy, Hiền Nhân bảo, Đệ nhất ngôi cao quả thật là." Lại nữa, Ngài Đế Thích đã vấn hỏi: "Này Ẩn Sĩ, có thể là khả thi để kiên nhẫn chịu đựng với những lời thóa mạ, lời thô ác ngữ của những bậc thượng đẳng hoặc đồng đẳng với mình nhưng vì sao người ta phải khoan dung các lời thô ác ngữ được xuất phát từ những người thấp kém hơn mình ?" "Những lời thô ác của hai người, Ta phải kiên tâm chịu đựng hoài: Là bậc trên, người cùng đẳng cấp, Song làm sao nhẫn nhịn bao lời, Của người thấp kém hơn ta nữa, Là việc Ta mong học nơi Ngài." Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã trả lời: "Người ta có thể chịu đựng sự thô lỗ của bậc cao hơn mình là do sự sợ hãi; hoặc lời thóa mạ từ những người đồng đẳng là trước nguy cơ của sự cạnh tranh. (Cả hai trường hợp đều không phải là các thể loại thù thắng của lòng kham nhẫn.) Thế nhưng bậc trí tuệ nói rằng kiên nhẫn chịu đựng với lời thô ác ngữ được xuất phát từ những người thấp kém hơn mình, mà không có lý do đặc biệt nào để làm như vậy, là hình thức tối thượng của Sự Nhẫn Nại." "Lời thô ác từ các bậc trên, Ta thường kham nhẫn bởi lòng kiêng, Hoặc không tranh cãi người đồng đẳng; Song nhịn lời thô kẻ thấp hèn, Là chính viên thành lòng kham nhẫn, Như lời Thánh Hiền vẫn thường khuyên."

Sakka's Forbearance Sự Nhẫn Nại Của Đế Thích

Once, in a battle between the Devas of Tāvatiṃsa and the Auras, the Devas captured Vepacitti, king of the Asuras, and brought him to the presence of Sakka. As the entered or left the Assembly Sudhamma, he reviled Sakka with abusive words but Sakka endured him without showing anger. (Samyutta Nikāya, Sagatha Vagga, Sakka

Samyutta, Vepacitti Sutta.) Then Mātali (Sakka's charioteer) asked his master why he remained calm, without showing any resentment in the face of such insults. Sakka's reply in verse included the following extract: "Sadatthaparamā atthā, Khantyā bhiyyo na vijjati. Yo have balavā santo, Dubbalassa titikkhati, Taṃ āhu paramaṃ khantiṃ."

"Of all kinds of interest, self – interest is supreme; and amongst acts that promote self – interest, forbearance is the best. He who being strong himself endures the weak; this the virtuous call the supreme forbearance." Một thuở nọ, trong một trận chiến giữa Chư Thiên thuộc Cõi Đao Lợi Thiên và Chư A Tu La, Chư Thiên đã bắt giữ được Vepacitti, vua của Chư A Tu La, và đã dẫn ông ta đến sự hiện diện của Ngài Đế Thích. Khi đã đi vào hoặc đã rời khỏi Giảng Đường Thiện Pháp, ông ấy đã mắng nhiếc Đế Thích với những lời thóa mạ, thế nhưng Đế Thích đã cam chịu ông ấy mà không có biểu lộ sự sân hận. (Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Hữu Kệ, Tương Ưng Đế Thích, Kinh Vepacitti). Thế rồi, Mātali vị quản xa của Ngài Đế Thích đã vấn hỏi vị chủ nhân của mình vì sao Ngài vẫn cứ điềm tĩnh, mà không có biểu lộ bất luận sự bực tức nào khi đối diện với những sự nhục mạ như vậy. Sự trả lời của Ngài Đế Thích bằng kệ ngôn đã bao gồm đoạn trích dẫn như sau: "Trong tất cả các thể loại của sự lợi ích, thì tư lợi là tối thượng; và trong số các hành động mà làm tăng tiến tư lợi, thì Sự Nhẫn Nại là tốt nhất. Với bản thân người đang là mạnh mẽ mà cam chịu kẻ yếu đuối thì điều này các bậc phẩm đức cao thượng gọi là Sự Nhẫn Nại Tối Thượng." (Mātali):"Này Thiên Chủ Đế Thích, Có phải là Ngài sợ, Hay vì Ngài yếu hèn, Nên mới phải kham nhẫn, Khi Ngài nghe ác ngữ Từ nơi Vepacitti ?"

(Sakka): "Không phải vì sợ hãi,
Không phải vì yếu hèn,
Mà Ta phải kham nhẫn,
Với Vepacitti.
Sao kẻ trí như Ta,
Lại liên hệ người ngu ?
(Mātali): "Kẻ ngu càng nổi khùng,
Nếu không người đối trị,
Vậy với hình phạt nặng,
Kẻ trí trị người ngu."
(Sakka): "Như vậy theo Ta nghĩ,
Chỉ đối trị người ngu,
Biết kẻ khác bực tức,
Giữ tâm niệm điềm tĩnh."
(Mātali): "Hỡi này Vāsana,
Sự kham nhẫn như vậy,
Ta thấy là lỗi lầm,
Khi kẻ ngu nghĩ rằng:
"Vì sợ ta, nó nhẫn,

Kẻ ngu càng hăng tiết,
Như bò thấy người chạy,
Càng hung hăng đuổi dài.”
(Sakka): “Hãy để nó suy nghĩ,
Như ý nó mong muốn,
Nghĩ rằng Ta kham nhẫn,
Vì Ta sợ hãi nó.
Trong tư lợi tối thượng,
Không chi hơn kham nhẫn.
Người đầy đủ sức mạnh,
Chịu nhẫn người yếu kém,
Nhẫn ấy gọi tối thượng.
Thường nhẫn kẻ yếu hèn,
Sức mạnh của kẻ ngu,
Được xem là sức mạnh,
Thời sức mạnh của kẻ mạnh,
Lại được gọi yếu hèn.
Người mạnh hộ trì Pháp,
Không nói lời phản ứng,
Bị mắng nhiếc, mắng lại,
Ác hại nặng nề hơn.
Bị mắng, không mắng lại,
Được chiến thắng hai lần.
Sống lợi ích cả hai,
Lợi mình và lợi người,
Biết kẻ khác tức giận,
Giữ niệm, tâm điềm tĩnh,
Là y sĩ cả hai,
Chữa mình và chữa người,
Quần chúng nghĩ là ngu,
Vì không tường Chánh Pháp.”

Explanation on quotations from the Texts. Although the above quotations from the Sakka Samyutta and Sarabhaṅga Jātaka refer particularly to Forbearance to verbal insults, it should be understood that enduring physical assaults also is meant. The Texts mention verbal insults because these are more commonly met with than physical attacks. This is borne out by the example of the aforesaid story of Venerable Puṇṇa which included physical ill – treatments in ascending order of grievousness. In the Khantīvādī Jātaka also is found the story of hermit Khantīvādī who set an example of supreme forbearance when King Kalabu tortured him not only verbally but also physically causing him death. Giải thích nghĩa về những đoạn trích dẫn từ các Văn Bản

kinh điển. Mặc dù các đoạn trích dẫn ở trên, từ Tương Ưng Đế Thích và Túc Sinh Truyện Sarabhaṅga đề cập một cách đặc biệt đến Sự Nhẫn Nại đối với các sự nhục mạ bằng lời nói, điều đó nên được tuệ tri rằng cũng có cả ý nghĩa việc cam chịu các sự hành hung thuộc về thân thể. Các Văn Bản kinh điển đề cập đến các sự nhục mạ bằng lời nói bởi vì những điều này thì thường hay gặp hơn là các sự hành hung thuộc về thân thể. Điều này đã được xác minh qua ví dụ của câu chuyện đã nói ở trước của Trưởng Lão Puṇṇa mà đã có liệt kê những đối xử bạc đãi thuộc về thân thể trong trình tự tăng dần của sự đau thương. Trong Túc Sinh Truyện Khantīvādī người ta cũng đã tìm thấy câu chuyện về Ngài Ẩn Sĩ Khantīvādī đã làm một tấm gương về Sự Nhẫn Nại tối thượng khi nhà vua Kalabu đã tra tấn bức hại Ngài không chỉ bằng lời nói mà luôn cả về xác thân và đã gây ra sự tử vong đến cho Ngài. “Mong vua vẫn được mạng trường,

Tay hung hủy hoại chẳng thương thân này.
Nhưng lòng thanh tịnh, Ta đây,
Chẳng hề căm giận kẻ gây bạo tàn.”
“Cổ thánh nhân truyền tụng ở đời:
Vẫn tỏ ra đại dũng sáng ngời,
Thánh kia kham nhẫn kiên trì,
Đã bị vua Xứ Kasi giết rồi.
Ôi món nợ chẳng hồi tiếc nuối,
Vua kia đành trả quả liền sau,
Tháng ngày ân hận dài lâu,
Một khi vào địa ngục sâu tận cùng.”
Freedom From Anger (Akkodha) And Forbearance (Khantī) Miễn Trừ Sự Sân Hận (Bất Thịnh Nộ) Và Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại)

As has been stated above, Forbearance is controlling oneself not to resent when others attacked one verbally or physically. But there is another form of anger which is not connected with verbal or physical wrongs done by others. Suppose a man employs someone to do a certain job and the workman performs it to the best of his ability. But the employer is not satisfied with his work and may burst out with anger. If one controls one’s temper in such a situation it is not forbearance (Khantī), it is just giving no vent to anger (Akkodha). Như đã có trình bày ở trên, Sự Nhẫn Nại thì kiểm soát được bản thân không cho phẫn nộ khi người ta đã bị các tha nhân công kích mình bằng lời nói hoặc hành động. Thế nhưng còn có một hình thức khác nữa của sự sân hận mà không có hữu quan với Ngữ Tà Hạnh hoặc Thân Tà Hạnh bởi do các tha nhân đã thực hiện. Giả sử một nam nhân thuê một người nào đó để làm một chút ít công việc và người thợ thực hiện điều ấy với tất cả khả năng của mình. Thế nhưng người chủ thuê đã không có hài lòng với việc làm của ông ấy và có thể là bộc phát lên sự sân hận. Nếu như người ta kiềm chế được nộ khí của mình trong một tình huống như vậy thì đó không phải là Sự Nhẫn Nại (Nhẫn Nại) mà đó chỉ là không có trút xổ ra sự sân hận (Bất Thịnh Nộ).

Akkodha And Khantī As Kingly Duties Bất Thịnh Nộ Và Nhẫn Nại Là Những Trách Nhiệm Của Nhà Vua

In the Mahā Haṃsa Jātaka of the Asiti Nipāta, Pātha Jātaka, the Buddha teaches “Ten Duties of the King” (Dasa Rāja Dhamma) which include both Akkodha

and Khantī. In carrying out various orders of a monarch, his executives may have performed their tasks well with the best of intention, but not to his satisfaction. Akkodha as one of the Ten Duties of the King forbids him from giving way to royal anger in such a situation. In contrast, Khantī which is bearing verbal or physical insults without losing temper is laid down separately as another Duty of the King. Trong Túc Sinh Truyện Mahā Haṃsa thuộc Chương Tám Mươi Bài Kệ, Túc Sinh Truyện Pātha, Đức Phật chỉ dạy “Mười trách nhiệm của Nhà Vua” (Thập Vương Pháp) mà trong đó bao gồm cả hai Pháp Bất Thịnh Nộ và Nhẫn Nại. Trong khi thực hiện các mệnh lệnh sai khác nhau của một quốc vương, những người thừa hành phận sự của ông ta có thể đã thực hiện hoàn hảo những trách nhiệm của mình với một tác ý tốt nhất, thế nhưng không có được sự hài lòng của ông ta. Bất Thịnh Nộ là một trong mười trách nhiệm của nhà vua ngăn cấm ông ta không có được sự sân hận thuộc hoàng gia trong một tình huống như vậy. Trái ngược lại, Nhẫn Nại là chịu đựng được các nhục mạ bằng lời nói hoặc bằng hành động mà không có mất đi sự bình tĩnh, đã được xếp đặt một cách riêng biệt thành một trách nhiệm khác nữa của nhà vua.

Nine Causes Of Anger Chín Nguyên Nhân Của Sự Sân Hận

There are nine causes of anger which arises in relation to oneself, to friends, loved ones or to one’s enemies. It may also arise regarding actions in the past, present or future. Thus there are nine causes of anger arising with regard to individuals and with regard to time: 1. One is angry in relation to oneself, thinking: “He has caused damage to my interest”; 2. One is angry in relation to oneself, thinking: “He is causing damage to my interest”; 3. One is angry in relation to oneself, thinking: “He will cause damage to my interest”; 4. One is angry in relation to one’s friends, thinking: “He has caused damage to the interest of my friend”; 5. One is angry in relation to one’s friends, thinking: “He is causing damage to the interest of my firend”; 6. One is angry in relation to one’s friends, thinking: “He will cause damage to the interest of my friend”; 7. One is angry in relation to one’s enemies, thinking: “He has promoted the interest of my enemies”; 8. One is angry in relation to one’s enemies, thinking: “He is promoting the interest of my enemies”;

9. One is angry in relation to one’s enemies, thinking: “He will promote the interest of my enemies”. (Aṅguttara Pāli, Navaka Nipāta, 1 - Paṇṇāsaka, 3 – Vagga, 9 – Sutta). Có chín nguyên nhân của sự sân hận mà liên quan tới bản thân mình, đến các bằng hữu, đến những người thương yêu hoặc đến các kẻ thù của mình. Nó cũng có thể khởi sinh liên quan đến các hành động trong quá khứ, hiện tại hoặc vị lai. Như vậy có chín nguyên nhân của sự sân hận đã đang khởi sinh hữu quan đến những cá nhân và liên quan đến thời gian: 1. Người ta tức giận hữu quan tới bản thân mình, nghĩ suy rằng:

“Ông ấy đã gây ra điều thiệt hại đến sự lợi ích của ta;” 2. Người ta tức giận hữu quan tới bản thân mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy đang gây ra điều thiệt hại đến sự lợi ích của ta;” 3. Người ta tức giận hữu quan tới bản thân mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy sẽ gây ra điều thiệt hại đến sự lợi ích của ta;” 4. Người ta tức giận hữu quan tới các bằng hữu của mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy đã gây ra điều thiệt hại đến sự lợi ích của bằng hữu ta;” 5. Người ta tức giận hữu quan tới các bằng hữu của mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy đang gây ra điều thiệt hại đến sự lợi ích của bằng hữu ta;” 6. Người ta tức giận hữu quan tới các bằng hữu của mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy sẽ gây ra điều thiệt hại đến sự lợi ích của bằng hữu ta;” 7. Người ta tức giận hữu quan tới các kẻ thù của mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy đã làm tăng tiến điều lợi ích đến các kẻ thù của ta;” 8. Người ta tức giận hữu quan tới các kẻ thù của mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy đang làm tăng tiến điều lợi ích đến các kẻ thù của ta;” 9. Người ta tức giận hữu quan tới các kẻ thù của mình, nghĩ suy rằng: “Ông ấy sẽ làm tăng tiến điều lợi ích đến các kẻ thù của ta.” (Chánh Tạng Pāli Tăng Chi Bộ Kinh, Chương Chín Pháp, Đoạn Thứ Ba - 1; Phẩm – 3; Bài Kinh – 9).

Irrational Anger (Aṭṭhāna Kopa) Sự Sân Hận Vô Lý (Nộ Khí Bất Hợp Lý)

In addition to the above nine causes of anger, one can also become angry if it is raining too heavily or too windy or too hot, etc. Losing temper over matters about which one should not get angry is called irrational anger (Aṭṭhāna Kopa). It is the mental factor of ill – will (Dosa Cetasika) which arises mostly in those having no reasoning ability. To restrain such irrational anger (Aṭṭhāna Kopa) is to remain without anger (Akkodha).

Bổ túc chín nguyên nhân của sân hận kể trên, người ta cũng có thể trở nên tức giận nếu như trời mưa quá lớn, hoặc nhiều gió quá hoặc nóng quá, v.v. Mất đi sự bình tĩnh trước những vấn đề mà người ta không nên nổi giận được gọi là sự sân hận vô lý. Đó là yếu tố tinh thần của lòng cừu hận mà khởi sinh chủ yếu ở những người mà không có khả năng lý luận. Để kiểm thúc được sự sân hận vô lý như vậy, là vẫn cứ không có sự sân hận (Bất Thịnh Nộ).

Eight Kinds Of Power (Bala) Tám Thể Loại Của Khống Chế Lực (Lực)

In a list of eight kinds of Power of the noble and virtuous is included Forbearance. (Aṅguttara Pāli, Atthaka Nipāta, 1 - Paṇṇāsaka, 3 – Gahapatti Vagga, 7 – Sutta). The eight kinds of Power are: 1. Crying is the power of children, 2. Anger is the power of women, 3. Weapon is the power of robbers, 4. Sovereignty over wide territories is the power of kings, 5. Finding fault with others is the power of fools, 6. Careful scrutinization is the power of the wise, 7. Repeated consideration is the power of the learned, 8. Tolerance to wrongs done by others is the power of Samanas and Brahmanas. Trong một bản liệt kê về tám thể loại thuộc Khống Chế Lực của bậc Thánh Nhân và các bậc phẩm đức cao thượng đã có liệt kê Sự Nhẫn Nại. (Chánh Tạng Pāli Tăng Chi Bộ Kinh, Chương Tám Pháp, Đoạn Thứ Ba - 1; Phẩm Gia Chủ - 3; Bài Kinh – 7). Tám thể loại của Khống Chế Lực là: 1. Tiếng khóc là khống chế lực của các con trẻ, 2. Sự sân hận là khống chế lực của các nữ nhân, 3. Vũ khí là khống chế lực của bọn cướp. 4. Chủ quyền trên các lãnh thổ rộng lớn là khống chế lực của các vị vua, 5. Tìm kiếm lỗi

lầm của các tha nhân là khống chế lực của hàng xuẩn nhân, 6. Quan sát kỹ càng là khống chế lực của bậc trí tuệ, 7. Thẩm sát nhiều lần là khống chế lực của bậc học giả, 8. Lòng khoan dung đối với những tà hạnh của các tha nhân là khống chế lực của các Bậc Sa Môn và các Bậc Bà La Môn.

Samanas And Brāhmanas Các Bậc Sa Môn Và Các Bà La Môn

With reference to the terms Samanas and Brāhmanas in No. (8) of the above list, it may be asked whether Samanas are equal status. Outside of the Teaching, Samana means a recluse. Within the Teaching, it is understood as a Bhikkhu, a member of the Order, a son of the Buddha. The term Samana is thus well known and needs no further explanation. What requires elaboration is the word Brāhmanas which is rendered in Myanmar. The Aggañña Sutta of the Pāthika Vagga, Dīgha Nikāya, gives an account of how this appellation "Brāhmana" comes to be used first. Hữu quan đến các thuật ngữ "các Bậc Sa Môn" và "các Bà La Môn" trong điều thứ tám của bản liệt kê ở trên, người ta có thể được vấn hỏi liệu rằng các Bậc Sa Môn có địa vị đồng đẳng với nhau không. Ở ngoài Huấn Từ thì bậc Sa Môn có nghĩa là một vị ẩn sĩ. Ở trong Huấn Từ thì nó được am hiểu là một vị Tỳ Khưu, một thành viên của Giáo Hội, một nam tử của Đức Phật. Do đó, thuật ngữ "bậc Sa Môn" ai cũng biết đến và không cần sự giải thích thêm nữa. Điều cần phải giải thích chi tiết là từ ngữ "các Bà La Môn" mà đã có được dịch thuật ở trong Miến Ngữ. Bài Kinh Khởi Thế Nhân Bổn (# 27) thuộc Phẩm Pāthika, Trường Bộ Kinh, đưa ra một bài trần thuật về cách thức của việc gọi tên "Bà La Môn" này đã được sử dụng ở lần đầu tiên.

At the beginning of the world, (after humans had lived on earth for aeons) evil ways had appeared amongst them and they elected a certain individual to rule over them as "the Great Elect," King Mahā Sammata. At that time some people saying: "The world is being overwhelmed by forces of evil; we do not wish to live in association with people who are so corrupted as to be governed by a king. We will repair to the forest and drive away, wash away these evil ways," went to the forest and stayed their meditating and being absorbed in Jhāna. Because they lived in this manner they were called Brāhmanas. Brāhmana is a Pāli word which means one who has done away with evil. Brāhmanas did not cook their own food; they lived on fruits which had fallen from trees or on alms – food collected from towns and villages. They were called Brāhmanas because they led a pure, holy life in keeping with the literal meaning of the Pāli word Brāhmana. They were thus Guṇa Brāhmanas, that is, Brāhmanas by virtue of their holy practice. Vào thời kỳ khởi nguyên của thế gian, (sau khi Nhân Loại đã sinh sống trên trái đất trong nhiều thiên kỷ) thì những lối sống xấu ác đã xuất hiện trong số họ và họ đã lựa chọn một vài nhân vật nào đó để cai trị họ như là "sự lựa chọn bởi đại quần chúng," Đức Vua Đại Tấn Phong. Vào thời điểm ấy, một số người đã nói rằng: "Thế gian đã đang bị tràn ngập bởi các thế lực xấu ác, chúng ta không muốn sống liên kết với những người mà

đã bị hủ hóa quá mức đến nỗi bị cai trị bởi một vị vua. Chúng ta sẽ tu bổ lại khu rừng và xua tan đi, tẩy sạch đi những lối sống xấu ác này," đã đi vào khu rừng và đã an trú

trong thiền định của họ và đã được an chỉ trong Thiền Định. Bởi vì họ đã sống theo cách thức này, nên họ đã được gọi là các Bậc Bà La Môn. Bà La Môn là một Pāli ngữ có ý nghĩa là bậc đã chấm dứt tình trạng xấu ác. Các Bậc Bà La Môn đã không tự nấu thức ăn, họ đã sống bằng những trái cây mà đã rụng xuống từ các cây rừng hoặc những thực phẩm khất thực đã được thu thập từ các thị trấn và các làng mạc. Họ đã được gọi là các Bậc Bà La Môn bởi vì họ đã sống một cuộc sống thuần khiết, thánh thiện, phù hợp với nghĩa đen của Pāli ngữ Bà La Môn. Vì vậy, họ đã là các Bậc Đức Hạnh Bà La Môn, có nghĩa là, các Bậc Bà La Môn nhờ vào oai lực của việc thực hành thánh thiện của họ.

After lapse of many aeons, some of these Guṇa Brāhmanas failed to keep to the practice of meditation and absorption in Jhāna. They settled down on the outskirts of towns and villages; they composed and taught Vedas to those eager to learn them. They no longer practiced meditation to attain Jhāna absorption and to cast off evil. But they still retained the name of Brāhmana; but they were not Guṇa Brāhmanas since they did not possess any more, the attribute of holy practice. They could only claim to be Jāti Brāhmana i.e. Brāhmanas by birth being descended from the Guṇa Brāhamnas. As they could not practice meditation to attain Jhāna they are regarded to be of inferior class. But with lapse of time, writing Vedic books and teaching they came to be considered as quite respectable and noble. Although these Brāhmanas by birth would not actually cast off and wash away mental defilements by cultivation of Jhāna, they immersed themselves in the waters of rivers and streams to deceive people, calling their deceptive performance as acts of ablution to wash away impurities. Sau rất nhiều thiên kỷ trôi qua, một số trong các Bậc Đức Hạnh Bà La Môn này đã hư hoại trong việc thực hành về thiền định và sự Định An Chỉ ở trong Thiền Định. Họ đã định cư ở vùng ngoại ô của các thị trấn và các làng mạc, họ đã sáng tác và đã chỉ dạy các Bộ Kinh Phệ Đà đến những người tha thiết để học hỏi về chúng. Họ đã không còn thực hành thiền định để thành đạt được Định An Chỉ và để vứt bỏ đi điều xấu ác. Thế nhưng họ vẫn còn được duy trì danh xưng của Bậc Bà La Môn, nhưng chẳng phải là Đức Hạnh Bà La Môn vì họ không còn có bất luận điều chi cả, nét đặc trưng của đời Phạm Hạnh. Họ chỉ có thể tự cho mình là Sinh Chủng Bà La Môn, tức là "vị Bà La Môn do đã được xuất sinh ra từ Bậc Đức Hạnh Bà La Môn." Vì họ không thể nào thực hành thiền định để thành đạt được Định An Chỉ, họ đã được xem như là thuộc tầng lớp thấp kém hơn. Thế nhưng với thời gian trôi đi, việc viết ra những bộ sách Phệ Đà và việc giảng dạy, họ đã đi đến được coi như là rất đáng tôn kính và cao quý. Mặc dù các vị

Sinh Chủng Bà La Môn này thực sự sẽ không vứt bỏ đi và tẩy sạch được các Pháp uế nhiễm tinh thần bằng với việc tu dưỡng về Thiền Định, thì họ đã tự rửa tội bằng cách nhấn chìm người ở trong nước của các con sông và các con suối để đánh lừa với mọi người, việc được gọi các màn trình diễn lừa dối của họ là các hành vi thuộc lễ rửa tội để tẩy sạch đi những Pháp bất tịnh.

A reference to this practice of washing out one's sins by Brāhmanas is found in the Bhūridatta Jātaka. Bhūridatta, King of Nāgas, used to visit the human world to observe

precepts. On one such visits, he failed to return to the Nāga land at the expected time. His two brothers went in search of him. (They were able to retrieve him in time from the captivity of a snake charmer who ill – treated him. He was betrayed by a Brahmin named Nesāda who saw him observing precepts on top of an ant – hill.)[1] ([1]: This paragraph is inserted by translators to provide continuity of the story.) His younger brother Subhoga Nāga, while following the course of the river Yamunā in search of him, came across the Brahmin Nesāda who was responsible for his capture by the snake charmer. The Brahmin was found immersed in the Yamunā river in order to wash out the impurities of his betrayal. Một sự tham khảo về sự thực hành này của các Bậc Bà La Môn qua việc tẩy sạch các tội lỗi của mình thì đã được tìm thấy ở trong Túc Sinh Truyện Long Vương Bhūridatta, đã thường đến viếng thăm Cõi Nhân Loại để hành trì các điều học giới. Trong một chuyến viếng thăm như vậy, Ngài đã hỏng việc trở lại Cõi Giới Long Vương vào thời gian đã kỳ vọng. Hai người anh trai của Ngài đã đi tìm kiếm Ngài. (Họ đã có khả năng để cứu thoát Ngài khỏi tình trạng bị giam cầm của một người dụ rắn (người dùng âm nhạc để điều khiển rắn) đã đối xử bạc đãi với Ngài. Ngài đã bị phản bội bởi một vị Bà La Môn tên gọi là Nesāda là người đã nhìn thấy Ngài đang hành trì các điều học giới ở trên đỉnh một tổ kiến.) [1] ([1]: Đoạn văn này đã được lồng vào do bởi các dịch giả nhằm để cung cấp phần chuyển mục nối tiếp của câu chuyện). (Xin xem Chú Minh II, Túc Sinh Truyện Long Vương Thái Tử Bhūridatta.) Người em trai của Ngài, Long Vương Subhoga trong khi đi dài theo dòng sông Yamunā để tìm kiếm Ngài, đã tình cờ bắt gặp vị Bà La Môn Nesāda là người đã chịu trách niệm trong việc bắt giữ Ngài bởi qua người dụ rắn. Vị Bà La Môn đã được tìm thấy đang nhấn chìm người ở trong dòng sông Yamunā nhằm để tẩy sạch đi các Pháp bất tịnh về sự phản bội của ông ta.

The Buddha had in mind only Guṇa Brāhmana when he said that tolerance is the power of Samanas or Brāhmanas. The ascetics of Aggañña Sutta, who wearing white

clothes practiced to rid themselves of defilements were ordinary Brāhmanas or Brāhmanas by birth. But when the Buddha made his appearance and started teaching, he described attributes only by virtue of which one may be called a Brāhmana. In the Dhammapada, the Buddha devoted an entire Vagga – Brāhmana Vagga of forty two verses – to explain fully the noble qualities, possession of which would entitle one to be called a Brāhmana. Such Brāhmanas are all Guṇa Brāhmana; there is no division of this class. The Brāhmanas by birth, however, are split into many divisions. (The last four paragraphs dealing with the etymology of: which is Myanmar word for Brāhmana are left out from our translation.) Đức Phật chỉ nghĩ đến Đức Hạnh Bà La Môn khi Ngài đã nói rằng lòng khoan dung là khống chế lực của các Bậc Sa Môn hoặc các Bậc Bà La Môn. Các vị tu sĩ khổ hạnh của Bài Kinh Khởi Thế Nhân Bổn (# 27) thuộc Phẩm Pāthika, Trường Bộ Kinh, là những vị đang vận mặc bạch y đã thực hành để tự bản thân thoát khỏi các Pháp uế nhiễm, đã là các Bậc Bà La Môn thông thường hoặc các Bậc Sinh Chủng Bà La Môn. Nhưng khi Đức Phật đã thực hiện sự xuất hiện của Ngài và đã bắt đầu việc giảng dạy, Ngài đã chỉ có miêu tả các Ân Đức, do nhờ vào oai lực của các Ân Đức này mà người ta có thể được gọi là một Bậc Bà La Môn. Trong Kinh Pháp Cú, Đức

Phật đã dành riêng trọn một Phẩm – Phẩm Bà La Môn gồm bốn mươi hai câu kệ - để giải thích một cách đầy đủ các đức tính cao quý, sở hữu trong đó sẽ cho phép một người để được gọi là một Bậc Bà La Môn. Các Bậc Bà La Môn như vậy đều là Bậc Đức Hạnh Bà La Môn; và không có sự phân chia ở tầng lớp này. Tuy nhiên, các Bậc Sinh Chủng Bà La Môn đã được chia chẻ ra rất nhiều phân nhóm. (Bốn đoạn văn cuối đã đề cập với từ nguyên học mà ở trong Miến ngữ để cho từ ngữ Bà La Môn đã được để ra khỏi bản dịch thuật của chúng tôi.)

Here ends the Chapter on Perfection of Forbearance Tại đây kết thúc Chương nói về Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại ----------00000----------

Canda Kumara The Honorable Prince Supreme Perfection Of Forbearance

Once in the kingdom of Pupphavati near Benares, good Prince Canda Kumara served his father, King Ekarāja, as viceroy and became known throughout the realm for his fairness in solving disputes. In those days, the chief court Brahmin, named Khaṇḍahāla, grew more jealous of him. He planned a revenge that he thought would get rid of the young prince. One night, King Ekarāja dreamt of a glorious bejeweled heaven

populated by celestials beings. He asked Khaṇḍahāla to tell him the way to this resplendent abode. Khaṇḍahāla saw that this was his moment for revenge. He suggested to the king to offer a splendid sacrifice to the Gods in units of four, sons, queens, merchants and beasts. The king succumbed to Khaṇḍahāla's dreadful scheme and gave orders straightaway to prepare for a massive sacrifice outside the city walls. A great sadness hung over the city. One by one, those close to King Ekarāja came to told him that the Brahmin spoke falsely. His aged parents pledged with him to put an end to the plans for this bloody ordeal. But the power of the Brahmin was such that the king paid no heed. His ministers, his son, his son's wife, and even his little grandson, begged that this appalling sacrifice not be carried out. Each time the king appeared to falter, in his resolve, Khaṇḍahāla rushed in to remind him that this was only way to heaven. At last all were in readiness. Horses and bulls were unaware of their impending death. Canda Kumara sat apart from his fellow victims, but all awaited the same fate. Amidst the company of mourners assembled, was Prince Canda Kumara's wife. Realizing that the king would forever be deaf to her appeals, she called upon the Gods. She therefore raised her plea to the Gods on high, to end this sacrifice forthwith before the innocent fell dead on these defiled grounds. Suddenly, mighty Sakka, King of the Gods, appeared overhead. Surrounded by a flaming aureole, he brandished a mallet and chisel with which he struck at the royal umbrellas. As they fell under his blows, the sacrifice was terminated. The crowd set upon the evil Brahmin and beat him to death. They would have killed the king as well, if Sakka had not restrained them for the sake of Prince Canda Kumara. He was, however, sent into exile and made to live as an outcast. Gods and Goddnesses joined the people in the great festive occation that was Prince Canda Kumara's coronation. As king, he continued to be just and self – restrained, and his reign was long and peaceful. This Jātaka has shown the Bodhisatta's

Supreme Perfection of Forbearance.

Canda Kumara Thái Tử Đáng Tôn Kính Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Sự Nhẫn Nại

Một thuở nọ ở trong Vương Quốc Pupphavati gần đất nước Benares (Ba La Nại), vị Thái Tử tốt đẹp Canda Kumara đã phục vụ người cha của mình, Đức Vua Ekarāja, với tư cách là Phó Vương và đã trở nên nổi tiếng khắp cả Vương Quốc vì tính công chính của Ngài trong việc giải quyết sự tranh chấp. Trong những ngày ấy, vị Bà La Môn Phán Quan có tên gọi là Khaṇḍahāla ngày càng sinh lòng ganh tỵ với Ngài. Ông ấy đã trù tính một sự trả thù mà ông ta đã nghĩ rằng sẽ tống khứ vị Thái Tử trẻ này. Một đêm nọ, Đức Vua Ekarāja đã mơ thấy một Thiên Cung được trang hoàng nạm ngọc lộng lẫy do

các vị Thiên Tử đã trú ngụ. Nhà vua đã yêu cầu Khaṇḍahāla chỉ dẫn cho Ông biết cách thức để được trú ngụ chỗ lộng lẫy này. Khaṇḍahāla đã thấy rằng đây là thời điểm của ông ta để trả thù. Ông ấy đã đề nghị đến nhà vua để dâng một lễ vật hiến tế tuyệt hảo đến các vị thần linh bao gồm bốn thành phần: các con trai, các hoàng hậu, các thương nhân và các súc vật. (Khaṇḍahāla): “Hãy dâng nhiều lễ vật đầy tràn, Giết những ai không đáng chết oan, Nhờ vậy đạt công đức thù thắng, Ngài sẽ hưởng lạc thú thiên đàng.” (Ekarāja): “Những chi là lễ vật đầy tràn ? Những kẻ nào không đáng chết oan ? Ta sẽ giết người, dâng tế lễ, Nếu Ngài nói ý nghĩa cho tường.” (Khaṇḍahāla): “Đem vợ con làm vật tế thần, Phú thương quý tộc cũng tiêu vong, Ngựa trâu tuyệt hảo, nòi giống quý, Bốn loại tế thần phải cúng dâng.” Nhà vua đã khuất phục trước mưu đồ khủng khiếp của Khaṇḍahāla và ngay lập tức đã ra lệnh để chuẩn bị cho một sự tế lễ to lớn ở bên ngoài các tường thành. Một nỗi u buồn nặng trĩu khắp cả thành thị. “Cung phi, mỹ nữ biết tin này: “Vương Tử, Vương Phi phải đọa đày” Khóc thét bỗng nhiên vì sợ hãi, Vang rền mọi phía tận trời mây.” “Các phú thương kêu khóc não nùng, Được vây quanh bởi các thân nhân: Đầu này xin cạo làm nô lệ, Nhưng hãy tha cho mạng chúng thần !” “Đem cả đàn vương tượng đến đây, Sức voi vô địch, quý cao thay, Ngựa, lừa chọn giống nòi ưu thắng, Tất cả cúng dâng tế lễ này. “Hãy chọn ngưu vương loại đứng đầu, Chúng là tặng vật quý dường bao, Các thầy tế tự sắp hành lễ, Sẽ có vật dâng cúng tối cao. Hãy chuẩn bị cho lễ tế này,

Sẵn sàng ngay trước rạng ngày mai,
Bảo Vương Nhi đãi đằng như ý,
Thọ hưởng cuộc đời buổi tối nay.”

Từng người một, những người thân cận với Đức Vua Ekarāja đã đến và đã bảo với vua rằng vị Bà La Môn đã nói một cách sai lầm. Cha Mẹ già yếu của vua đã cam kết với ông ta để chấm dứt các kế hoạch cho sự thử thách đẫm máu này. Thế nhưng sức mạnh của vị Bà La Môn đến nỗi nhà vua không còn chú ý chi cả. Các quan đại thần của ông ta, con trai, người vợ của ông ta, và thậm chí cả cháu trai nhỏ của ông ta đã cầu xin rằng sự tế lễ khủng khiếp này sẽ không được tiến hành.

(Mẹ Vua vấn hỏi):“Mẫu hậu vội rời khỏi nội cung:
Việc kỳ quái vậy nghĩa là gì ?
Bốn Vương tôn thảy đều đem giết,

Cho đủ lễ dâng hiến bạo tàn ?”
(Vua đáp lại): “Khi mất Canda, mất hết rồi,
Nhưng con chịu mất chúng mà thôi,
Vì nhờ tế lễ này cao trọng,
Con sẽ được an trú cõi trời.”
(Mẫu hậu bảo): “Đem cúng tế Vương Tử, hỡi con,
Chẳng bao giờ hưởng lạc thiên đường,
Đừng nghe lời dối gian như thế,
Đây chính đường đọa địa ngục môn.
Con nên chọn đúng đạo minh quân,
Đem bố thí tất cả bạc vàng,
Đừng giết chúng sinh trên hạ giới,
Đây đường chắc chắn đến thiên đàng.”
(Vua đáp lại): “Con phải vâng lời vị Tế Sư,
Than ôi, đành phải giết con thơ,
Chia lìa chúng thật đầy đau đớn,
Song được cõi trời lợi lạc to !”
(Canda xin thưa): “Xin làm nô lệ của Khaṇḍa,
Nhưng mạng chúng con, xin hãy tha,
Con sẽ canh bầy voi, lũ ngựa,
Mang xiềng làm việc, thỏa lòng Sư.
Xin làm nô lệ của Khaṇḍa,
Nhưng mạng chúng con, xin hãy tha,
Con sẽ quét sân, chuồng của lão,
Mang xiềng làm việc, thỏa lòng Sư.
Hoặc bắt làm nô lệ tặng ai,
Chúng con tùy Thánh Ý an bài,
Hoặc đày tất cả ra ngoài nước,
Cầu thực tha phương ở xứ ngoài.”
“Sao lúc sinh ra lũ chúng con,
Hảo huyền chúc tụng Bà La Môn,
Khi phần con trẻ là đành chết,
Vô tội, nạn nhân của oán hờn ?
Sao Cha tha mạng thuở thơ ngây,
Nhỏ dại biết đâu bất hạnh này ?
Con trẻ hôm nay đành phải chết,
Giờ đang vui hưởng tuổi xuân đầy ?
Nghĩ lúc chúng con mặc giáp bào,
Trên voi ngựa, chiến trận xông vào,

Nay làm lễ vật dâng đàn tế,
Chẳng lẽ việc này hợp lý sao ?
Ở trong chiến địa hoặc rừng hoang,
Chống lại loạn thần, lũ chúng con,
Phục vụ thường xuyên, nay bảo giết,
Mà không lý lẽ hoặc nguyên nhân !
Nhìn chim xây tổ ấm trên cây,
Ca hót líu lo suốt cả ngày,
Yêu dấu chim non, chăm sóc kỹ,
Còn Cha đem giết lũ con vầy ?
Cha đừng tưởng lão Bà La Môn,
Phản bạn tha Cha lúc vắng con,
Đến lượt Cha theo con kế tiếp,
Chúng con không chỉ chết cô đơn !
Vua thường ban Đạo Sĩ thôn làng,
Thành thị tối ưu chính đặc ân,
Trên mọi gia đình đều hưởng lợi,
Tạo nên tài sản thật cao sang.
Chính bọn này đây, tâu Phụ Thân,
Sẵn sàng phản bội các ân nhân,
Bà La Môn tộc, Cha nên nhớ,
Là giống bất trung, lũ bội ân.
(Vua động lòng): “Những lời này tội nghiệp xin tha,
Làm trái tim Ta tan nát ra, Thả các Vương Nhi, cho chúng thoát, Thôi đừng tế lễ nữa vì Ta !” Mỗi lần nhà vua đã tỏ ra bị chùn bước trong sự kỳ nguyện của mình, thì Khaṇḍahāla đã vội vã để nhắc nhở vua rằng đây là con đường duy nhất đến thiên đàng. “Ta đã bảo Ngài tế lễ này, Thật là vất vả khó khăn thay, Sao Ngài can thiệp đòi đình chỉ, Khi khởi đầu đang tốt đẹp vầy ? Những kẻ nào dâng lễ sát sinh, Đi đường chắc chắn đến thiên đình, Hoặc người ủng hộ đầy nồng nhiệt, Khi thấy việc kia được tiến hành.” Cuối cùng thì tất cả đều đã sẵn sàng. Các con ngựa và các bò đực đã không biết về cái chết của chúng đang sắp xảy ra. Canda Kumāra đã ngồi tách khỏi các nạn nhân của mình, nhưng tất cả đều đã chờ đợi chung một mệnh phận. Ở giữa đoàn người than khóc đã tụ tập lại, đó là người vợ của Thái Tử Canda Kumāra. Liễu tri được rằng nhà vua sẽ mãi mãi bị điếc trước những lời cầu khẩn của mình, cô ấy đã liền kêu gọi các vị thần. (Thế rồi cô ấy chắp tay lên đi giữa đám người hành lễ, trang nghiêm thực hiện lời Nguyện Cầu Chân Lý). Và như thế, cô ấy đã cất cao lời kêu gọi tha thiết của mình đến các vị thần ở trên cao, để chấm dứt ngay tức khắc việc tế lễ này trước khi những người vô tội ngã chết trên các mãnh đất uế nhiễm này đây. “Khi sửa soạn xong lễ tế đàn, Canda ngồi đó đợi tai nàn, Pañca Công Chúa đi vào giữa Quần chúng khắp nơi, phát nguyện vang: “Quả nhiên đây vị Bà La Môn, Làm độc kế do tính dối gian, Mong ước

Phu Quân yêu dấu ấy, Chẳng bao lâu nữa được an toàn. Mong các Thần, Tiên, Quỷ chốn đây, Hãy nghe lời nói của con vầy, Thực hành nhiệm vụ con giao phó, Tái hợp con cùng Thái Tử này. Tất cả Thần Tiên ở chốn đây, Con xin quỳ xuống dưới chân Ngài, Họ phù con trẻ không người giúp,

Thương xót nghe con cầu cứu đây." Một cách đột nhiên, Đế Thích hùng mạnh, Đế Thiên của Thiên Chúng, đã xuất hiện ở trên cao. Được bao quanh bởi một khối cầu sắt rực lửa, Ngài đã vung một quả chùy cùng với cái đục mà Ngài đã nện vào những cái lọng hoàng gia. Khi chúng đã đổ xuống dưới những cú đánh mạnh của Ngài, lễ tế thần đã chấm dứt. Đám đông đã tấn công vị Bà La Môn độc ác và đã đánh ông ấy đến chết. "Thiên thần nghe tiếng nọ kêu than, Muốn giúp Chánh Nhân, vội giáng phàm, Vung quả chùy lên, lòe ánh sáng, Làm tâm bạo chúa phải kinh hoàng. "Bạo chúa biết Ta, Thiên Đế chăng ? Hãy nhìn xem vũ khí Ta mang, Đừng làm hại Trưởng Nam vô tội, Sư tử chúa trong bãi chiến trường. Tội ác này ai thấy chốn nào, Vợ con bị giết cả nhà sao, Cùng thần dân quý nhất thiên hạ, Xứng đáng lên Thiên Giới tối cao ? Bạo chúa vội cùng vị Tế Sư, Thả người vô tội, nạn nhân ra, Đám đông lấy đá và cây gậy, Cuồng nhiệt say sưa, họ hét la, Đánh chết Khaṇḍa ngay tại chỗ, Đền bù tội ác đã gây ra." Họ cũng đã muốn giết luôn cả nhà vua, nếu như Đế Thích đã không ngăn cản họ lại vì lợi ích của Thái Tử Canda Kumāra. Tuy nhiên, ông ấy đã bị lưu đày và đã phải sống như một người bị ruồng bỏ. Chư Thiên Nam và Chư Thiên Nữ đã tham gia cùng với mọi người trong dịp lễ hội lớn lao đó là lễ đăng quang của Thái Tử Canda Kumāra. Là nhà vua, Ngài đã tiếp tục giữ sự công bằng và sự tự kiềm chế, và triều đại của Ngài đã được lâu dài và an bình. "Khi các tù nhân đã được tha, Đám đông quần chúng đổ xô ra, Cử hành đại lễ đầy vinh hiển, Quán đảnh Canda kế vị Vua. Đông đảo Chư Thiên với Thế Nhân, Vẫy khăn, cờ xí, hát chào mừng, Khởi đầu triều đại đầy hoan lạc,

Hạnh phúc, bình an với thịnh hưng.
Thiên Thần, phụ nữ cạnh nam nhi,
Gia nhập cùng nhau mở hội hè,
An lạc đầy nhà niềm hạnh phúc,
Khi tù nhân thảy được tha về."
Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện Tối Thượng về Sự Nhẫn Nại của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).
----------00000----------

(f) The Perfection Of Truthfulness (Sacca Pāramī) (f) Pháp Toàn Thiện Về Sự Thành Thật (Chân Thật Ba La Mật)

(The opening paragraphs of this Chapter deals with how the Pāli words, Khantī and Sacca are adopted with some change in the Myanmar language and how Truthfulness is likened in the Myanmar literature to the Morning Star which never deviates from its course. We have left them out of our translation.) What is to be noted, however, is this: as has been mentioned in the Text, just as the Morning Star always goes straight without deviating from its course, so should one speak straight and truthfully. Such a

speech alone means truthfulness. Hence the Commentator Buddhaghosa's explanation of the simile of the Morning Star. (Các đoạn văn mở đầu của Chương này đề cập đến cách thức các Pāli ngữ, Nhẫn Nại và Đế đã được thông qua với một vài thay đổi ở trong Miến ngữ và cách thức Sự Thành Thật đã được ví như Sao Mai (Kim Tinh) ở trong văn học Miến Điện không bao giờ đi chệch hướng khỏi quỹ đạo của nó. Chúng tôi đã để chúng ra khỏi bản dịch thuật của chúng tôi.) Tuy nhiên, điều cần lưu ý ở đây là: như đã có được đề cập ở trong Văn Bản kinh điển, ví tợ như Sao Mai (Kim Tinh) hằng luôn đi thẳng mà không có đi chệch hướng khỏi quỹ đạo của nó, như vậy người ta nên nói thẳng thắn và một cách thành thật. Như thế sự thành thật chỉ có ý nghĩa ở một lời nói. Do đó, lời giải thích của nhà Chú Giải Buddhaghosa minh họa bằng sự so sánh của Sao Mai (Kim Tinh).

Two Kinds Of Truth Hai Thể Loại Chân Lý

Truth (Sacca) is not a separate ultimate principle like wisdom (Paññā) or Energy (Vīriya). It is truthfulness without having a trace of falsehood. It involves such mental

concomitants as Restraint (Virati Cetasika), Volition (Cetana Cetasika), etc. As truthfulness varies under different circumstance Truth is basically of two kinds: (1) Conventional Truth (Sammuti Sacca) and (2) Ultimate Truth (Paramattha Sacca). (Only these two kinds of Truth are taught by the Buddha; there is no such thing as a third truth; there is no truth other than these two in the entire world.) Chân Lý (Đế / Chân Thật) không phải là một nguyên tắc tối hậu riêng biệt như là Trí Tuệ (Tuệ) hay là Năng Lực (Tấn). Đó là sự thành thật mà không có dấu vết của một hoang ngôn. Nó liên quan chặt chẽ với các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) chẳng hạn như là Sự Kiểm Thúc (Tâm Sở Ngăn Trừ Phần), Hành Sử Tác Ý (Tâm Sở Tư), v.v. Vì sự thành thật thay đổi trong hoàn cảnh khác nhau, về cơ bản thì Chân Lý có hai thể loại: (1) Chân Lý Quy Ước (hoặc còn gọi là Chân Lý Phi Thực Hữu - Tục Đế) và (2) Chân Lý Tối Hậu (hoặc còn gọi là Chân Lý Thực Hữu, hoặc Chân Đế - Siêu Lý Đế). (Chỉ có hai thể loại Chân Lý này đã được chỉ dạy do bởi Đức Phật, theo đúng nghĩa thì không có một Chân Lý thứ ba; và trên toàn cả thế gian thì không có Chân Lý nào khác ngoài hai thể loại này.)

Conventional Truth (Sammuti Sacca) Chân Lý Quy Ước (Tục Đế)

Of these two kinds, the Conventional Truth is the truth which agrees with what has been named by people. People generally name things according to their shapes. They call a thing of this shape a "human", a thing of that shape a "bull", a thing of another shape a "horse". Again, among humans one of this shape is called a "man" and one of that shape a "woman". There are in this way as many names as there are things. If you call a thing named man a "man", it is a Conventional Truth; it is conventionally correct for you to say so. If you call what has been named man a "bull" it is not a Conventional Truth; it is not conventionally correct for you to say so. If you refer to someone, who has been named "woman", as a "man", it is not a Conventional Truth; it is not conventionally correct for you to say so. In this way one should differentiate between the two truths. Trong hai thể loại này, thì Chân Lý Quy Ước là sự thật tương hợp với

điều mà đã được mọi người định danh. Người ta thường định danh các vật thể theo hình trạng của chúng. Họ gọi một vật thể có hình trạng này là một "con người", một vật thể có hình trạng nọ là một "con bò đực", một vật thể có hình trạng kia là một "con ngựa". Lại nữa, một người trong số những con người có hình trạng này thì được gọi là một "người nam" và một người có hình trạng nọ là một "người nữ". Trong phương thức này thì có nhiều vật thể là có rất nhiều việc định danh.

Nếu như các bạn gọi một vật thể được định danh người nam là một "người nam", thì đó là một Chân Lý Quy Ước; nó là điều đúng thực một cách quy ước để các bạn nói như vậy. Nếu như các bạn gọi điều mà đã được định danh người nam là một "con bò đực" thì đó không phải là một Chân Lý Quy Ước; nó không phải là điều đúng thực một cách quy ước để các bạn nói như vậy. Trong phương thức này người ta nên phân biệt giữa hai chân lý.

Ultimate Truth (Paramattha Sacca) Chân Lý Tối Hậu (Siêu Lý Đế)

That which not only has been named by people but which really exists in its ultimate sense is called Ultimate Truth. For example, when it is said "the thing that knows various sense – objects is Mind (Citta)", the knowing principle is an Ultimate Truth, because it truly exists in its ultimate sense. When it is said "the thing that changes owing to opposite phenomena such as heat and cold etc., is Matter (Rūpa)", the changing principle is an Ultimate Truth, because it truly exists in its ultimate sense. In this way, mental concomitants (Cetasikā) and Nibbāna should also be known as Ultimate Truths, because they aslo truly exist in their ultimate sense. Pháp mà không chỉ đã được định danh do bởi con người mà thực sự còn hiện hữu trong ý nghĩa tối hậu của nó thì được gọi là Chân Lý Tối Hậu. Ví dụ, khi người ta nói rằng "Pháp mà nhận thức được các cảnh trần sai khác nhau là Tâm Thức (Tâm)", nguyên tắc nhận thức là một Chân Lý Tối Hậu, bởi vì nó thực sự hiện hữu ở trong ý nghĩa tối hậu của nó. Khi người ta nói rằng "Pháp mà thay đổi bởi vì các hiện tượng đối nghịch chẳng hạn như là nóng và lạnh, v.v. là Vật Chất (Sắc)," nguyên tắc thay đổi là một Chân Lý Tối Hậu, bởi vì nó thực sự hiện hữu ở trong ý nghĩa tối hậu của nó. Trong phương thức này, các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Các Tâm Sở) và Níp Bàn thì cũng nên được hiểu biết là những Chân Lý Tối Hậu, bởi vì chúng cũng thực sự hiện hữu ở trong ý nghĩa tối hậu của chúng.

Perception (Saññā) And Wisdom (Paññā) Sự Suy Tưởng (Tưởng) Và Trí Tuệ (Tuệ)

Of the two kinds of Truth, the Conventional Truth is associated with Perception; in other words, the Conventional Truth depends on Perception. Recognition of things according to their respective shapes as one has been saying since one's childhood "such a shape is a man", "such a shape is a woman", "such a shape is a bull", "such a shape

is a horse" and so on, is Perception. A person seeing through Perception will stay: "There exists a human body", "there exists a man", "there exists a woman", etc. The Ultimate Truth is the object of Wisdom. In other words, it manifests itself through

Wisdom. The greater the Wisdom, the more discernible the Ultimate Truth. Wisdom makes an analysits of everything and sees its true nature. When it is said “the thing that knows various sense – objects is mind”, Wisdom investigates whether a knowing principle exists or not and decides that it does. If there were no such thing as knowing, Wisdom ponders, there would never be beings; all would have been sheer matter such as stones, rocks and the like. Material things are far from knowing. But all beings do cognize various sense – objects. When Wisdom thus ponders there manifests itself the principle (Citta) which knows sense – objects. Trong hai thể loại của Chân Lý, thì Chân Lý Quy Ước thì được kết hợp với Sự Suy Tưởng; nói cách khác, Chân Lý Quy Ước phụ thuộc vào Sự Suy Tưởng. Sự nhận ra các Pháp theo những hình trạng tương ứng của chúng như người ta đã có nói từ thời thơ ấu của mình rằng “một hình trạng như vậy là một người nam”, “một hình trạng như vậy là một người nữ”, “một hình trạng như vậy là một con bò đực”, “một hình trạng như vậy là một con ngựa” và v.v. là sự suy tưởng. Một người bởi qua Sự Suy Tưởng mà được trông thấy thì sẽ nói rằng “Có hiện hữu một cơ thể con người”, “có hiện hữu một người nam”. “có hiện hữu một người nữ”, v.v. Chân Lý Tối Hậu là đối tượng của Trí Tuệ. Nói cách khác, nó tự biểu hiện thông qua Trí Tuệ. Trí Tuệ càng lớn hơn thì Chân Lý Tối Hậu càng có thể nhận rõ ràng hơn. Trí Tuệ thực hiện một sự phân tích về tất cả các Pháp và thẩm thị chân thực tính của nó. Khi người ta nói rằng “Pháp mà nhận thức được các cảnh trần sai khác nhau là Tâm Thức (Tâm)”, thì Trí Tuệ thẩm tra liệu một nguyên tắc nhận thức hiện hữu hay không và quyết định rằng là có. Nếu như đã không có thể loại Pháp hiểu biết như vậy, Trí Tuệ khảo lự cẩn trọng, thì sẽ không bao giờ có chúng hữu tình; tất cả sẽ là thuần túy vật chất chẳng hạn như là những hòn đá, các tảng đá và các vật tương tự. Các Pháp vật chất thì còn lâu mới được hiểu biết. Thế nhưng tất cả chúng hữu tình đều nhận thức được các cảnh trần sai khác nhau. Như thế khi Trí Tuệ khảo lự cẩn trọng thì tự nó biểu hiện nguyên tắc (Tâm) mà nhận thức được các cảnh trần.

Therefore that mind exists ultimate sense is clear to those who think through wisdom; the more they think, the clearer they comprehend. But to those who see things through perception it will not be clear: it will remain indiscernible. Because, as has been said before, perception is a notion of shapes, when you say there is mind, the perceptionist may ask “Is the mind round, flat or square ? Is it a powder, a liquid or a gas ?” But you cannot answer that it is round, flat or square; nor can you say that it is a

powder, a liquid or a gas. If you cannot say anything, he may argue that there is no such thing as mind; because if there were such a thing, it must be round, flat or square; it must be a powder, a liquid or a gas. To the perceptionist who is preoccupied with the idea of concrete forms, mind does not exists simply because it does not assume any concrete form. Just as the perceptionist cannot see the Ultimate Truth, so cannot the intellectual see the Conventional Truth. When the intellectual takes a look at what has been named “man” by the perceptionist, he does so with an analytical mind and makes thirty – two portions of his person such as hair on the head, hair on the body, fingernails, toenails, etc. “Is hair on the head called man ?” “Is hair on the body called man ?” The answers to these questions cannot be in the affirmative. In the same way,

when a similar question on each of the remaining portions of the human body is asked, the answer will be no every time. If none of these portions can be called “man”, the intellectual will say “Well, there really does not exist such a thing called man.” Vì thế cái tâm thức ấy hiện hữu ý nghĩa tối hậu rõ ràng đối với những ai mà nghĩ suy thông qua Trí Tuệ, họ càng nghĩ suy thì họ càng liễu tri rõ ràng hơn. Thế nhưng đối với những ai mà trông thấy các Pháp bởi qua Sự Suy Tưởng, thì nó sẽ không được rõ ràng: nó sẽ vẫn cứ mờ mờ ảo ảo. Bởi vì như đã có nói trước đây, Sự Suy Tưởng là một khái niệm về các hình trạng, khi các bạn nói rằng “có tâm thức”, thì nhà tri giác tức thời có thể vấn hỏi “Cái tâm thức thì tròn, phẳng hay vuông vậy ? Nó là một chất bột, một chất lỏng hay là một chất khí vậy ?” Thế nhưng các bạn không thể nào trả lời rằng nó là tròn, phẳng hay vuông; mà các bạn cũng không trả lời rằng nó là một chất bột, một chất lỏng hay là một chất khí. Nếu như các bạn không thể nói bất luận điều chi, thì ông ấy có thể rút ra kết luận rằng như vậy chẳng có Pháp nào là Tâm Thức cả, bởi vì nếu như có một Pháp như vậy, thì nó phải là tròn, phẳng hay là một hình vuông; nó phải là một chất bột, một chất lỏng, hay là một chất khí. Đối với nhà tri giác tức thời mà đang mải mê suy nghĩ với ý tưởng về các hình thức cụ thể, thì tâm thức hoàn toàn không có hiện hữu bởi vì nó không có giả định được bất luận hình thức cụ thể nào cả. Cũng như nhà tri giác tức thời không thể nào trông thấy được Chân Lý Tối Hậu, và như thế nhà trí thức không thể nào trông thấy được Chân Lý Quy Ước. Khi nhà trí thức nhìn vào điều mà nhà tri giác tức thời đã được định danh là “người nam”, thì ông ấy không làm như vậy và với một tâm thức phân tích ông ta đã xác lập con người của anh ấy ra làm ba mươi hai thành phần chẳng hạn như là tóc ở trên đầu, lông ở trên cơ thể, các móng tay, các móng chân, v.v. “Có phải tóc ở trên đầu được gọi là người nam chăng ? Có phải lông ở trên cơ thể được gọi là người nam chăng ?” Các câu trả lời cho những câu hỏi này thì không thể nào là ở trong thể khẳng định được. Trong cùng phương thức, khi một câu hỏi tương tự trên mỗi thành phần còn lại của cơ thể con người được vấn hỏi, thì vào mỗi lúc như vậy câu trả lời sẽ là “không phải”. Nếu như tuyệt nhiên không có những thành phần này mà có thể được

gọi là “người nam”, thì nhà trí thức sẽ nói rằng: “Chà, như vậy thực sự không có hiện hữu một Pháp được gọi là “người nam” cả.”

Conventional Truth appears only when it is seen through Perception; but when seen through Wisdom, it disappears so also; the Ultimate Truth when it is seen through Wisdom; when seen through Perception, it disappears. In this connection, what is particularly noteworthy is the fact that Nibbāna is an Ultimate Truth. That Ultimate Truth is peace through cessation of all kinds of sorrow and suffering. That peace can be discerned only when it is examined by means of sharp Insight but not by means of Perception. Chân Lý Quy Ước xuất hiện chỉ khi nào nó đã được trông thấy bởi qua Sự Suy Tưởng; trái lại một khi thông qua Trí Tuệ mà được trông thấy, thì cũng như thế nó biến mất đi; Chân Lý Tối Hậu một khi nó đã được trông thấy thông qua Trí Tuệ; và khi được trông thấy bởi qua Sự Suy Tưởng, thì nó biến mất đi. Về vấn đề này, điều đặc biệt đáng chú ý là sự thật rằng Níp Bàn là một Chân Lý Tối Hậu. Chân Lý Tối Hậu ấy là sự an tĩnh thông qua việc chấm dứt tất cả các thể loại của nỗi buồn phiền và sự khổ đau.

Sự an tĩnh ấy chỉ có thể được nhận ra một khi nó đã được kiểm nghiệm bằng với Tuệ Giác tinh xảo chứ không phải bằng với Sự Suy Tưởng.

The Perceptionist's View Quan Điểm Của Nhà Tri Giác Tức Thời

Nowadays some people might like to ask: "Are there in Nibbāna palatial buildings ? How do those who have passed into Nibbāna enjoy there" and so on. They ask such questions because of their Perception of Nibbāna which as Ultimate Truth lies in the sphere of wisdom. To be sure, there are no palatial buildings in Nibbāna; nor are there any individuals that pass into Nibbāna. (Those who have realized peace of Nibbāna with their attainment of Arahatship are no longer subject to rebirth, but their minds and bodies cease to exist when complete demise takes place in their final existence like a great flame of fire become extinct. Such a cessation is called passing into Parinibbāna. No living entity exists in Nibbāna). "If that were the case, such thing as Nibbāna would not exist", the perceptionist would say: "It is therefore useless and unnecessary." In order to encourage him, others would assert: "Nibbāna is a place where beings are immortal assuming special mental and physical forms and enjoying incomparable luxury in palaces and mansions." Then

only is the perceptionist satisfied immensely because the assertion agrees with what he has preconceived. Ngày nay có một số người có thể muốn hỏi rằng: "Có những tòa nhà nguy nga ở trong Níp Bàn không ? Những ai đã đạt đến Níp Bàn thụ hưởng ở nơi đó như thế nào ? và v.v. Họ tham vấn những câu hỏi như vậy bởi vì Sự Suy Tưởng của họ về Níp Bàn mà đó là Chân Lý Tối Hậu nằm ở trong lĩnh vực của Trí Tuệ. Phải công nhận rằng, không có những tòa nhà nguy nga ở trong Níp Bàn; mà cũng không có cá nhân nào đạt đến Níp Bàn. (Những bậc đã được chứng tri sự an tĩnh của Níp Bàn với việc thành đạt Quả vị Vô Sinh của mình thì không còn phải chịu sự tục sinh lại nữa, thế nhưng những tâm thức và cơ thể của họ chấm dứt để hiện hữu khi sự hoàn toàn tịch diệt diễn ra trong kiếp sống cuối cùng của họ giống như một ngọn lửa to lớn phát lên diệt tắt. Việc chấm dứt như vậy thì được gọi là sự đạt đến Viên Tịch Níp Bàn. Không có thực thể nào đang sống hiện hữu ở trong Níp Bàn.) "Nếu đó là trường hợp, giả như Níp Bàn sẽ không có hiện hữu", thì nhà tri giác tức thời sẽ nói rằng: "Bởi vậy, nó là vô dụng và không cần thiết." Để khuyến khích ông ấy, những người khác sẽ khẳng định: "Níp Bàn là một nơi mà chúng hữu tình được đặc biệt giả định các hình thức về thể chất và tinh thần là bất tử và được tận hưởng lạc thú bất thành tỷ lệ trong những cung điện và các tòa lâu đài." Chỉ như thế nhà tri giác tức thời mới được hài lòng một cách vô hạn bởi vì sự khẳng định tương hợp với điều mà ông ấy đã định kiến.

If one looks through perception at something and sees the appearance of its concrete forms, that is not absolute (Paramattha) but merely a conventional designation (Paññatti). So also, if one looks through wisdom at something and sees the disappearance of its form, that is not absolute either, but merely a conventional designation too. Only when one looks through wisdom and sees its true nature, then this is absolute. The more one looks thus, the more one sees such reality. Therefore Nibbāna which is just Peace, highly unique Absoluteness, should not be sought through

perception which tends to grasp form and substance. Instead, it should be examined through wisdom which tends to remove form and substance and delve into their true nature so that Peace, Nibbāna, manifests itself. Nếu như người ta nhìn vào một điều gì đó bởi qua Sự Suy Tưởng và trông thấy sự xuất hiện hình thức cụ thể của nó, thì đó không phải là tuyệt đối (Siêu Lý) mà chỉ là một sự chế định quy ước (Chế Định). Cũng như thế, nếu như người ta nhìn vào điều gì đó thông qua Trí Tuệ và trông thấy sự biến mất hình thức của nó, thì đó cũng chẳng là tuyệt đối, mà cũng chỉ là một sự chế định quy ước. Chỉ khi nào người ta thông qua Trí Tuệ nhìn và thẩm thị chân thực tính của nó, thì đây mới là tuyệt đối. Người ta càng nhìn như

vậy thì người ta càng trông thấy được thực tại như vậy. Do đó, Níp Bàn vốn dĩ là Sự An Tĩnh, Sự Tuyệt Đối hết sức thù thắng, thì không nên được tầm cầu bởi qua Sự Suy Tưởng mà có khuynh hướng chấp trước hình thức và vật chất. Thay vào đó, nó nên được kiểm nghiệm thông qua Trí Tuệ mà có khuynh hướng loại trừ hình thức và vật chất, và thám cứu vào chân thực tính của chúng để cho Sự An Tĩnh, Níp Bàn, tự nó biểu hiện.

Conventional Truth and Ultimate Truth are both acceptable each in its own context as has been shown above. Suppose a person takes an oath saying “I declare that there really exist man and woman. If what I have declared is not correct let misfortune befall me”, and suppose another person takes an oath saying “I declare that there really do not exist man and woman. If what I have declared is not correct let misfortune befall me”, never will misfortune befall either of them. The reason is: through the two declarations are against each other, both are correct from their respective points of view. The former, correct from the point of view of conventional usage, is Conventional Truth; the latter, correct from the point of view of ultimate sense, is Ultimate Truth. Although Buddhas intend to teach only the nature of absolute reality, they do not exclude the conventional terms from their teaching. Instead they mention them side by side with those of Ultimate Truth. For instance, even in the First Sermon, through the emphasis is on the two extremes and the Middle Path, it is taught that “The two extreme should not be taken up by a recluse” in which “recluse” is a mere designation. Cả hai Chân Lý Quy Ước và Chân Lý Tối Hậu đều có thể chấp nhận trong mỗi bối cảnh của chính nó như đã được trình bày ở trên. Giả sử một người dùng một lời thề để nói: “Tôi tuyên bố rằng người nam và người nữ thực sự có hiện hữu. Nếu như điều mà Tôi đã có tuyên bố là không chính xác thì hãy để bất hạnh vận xảy đến với Tôi,” và giả sử người khác dùng lời thề để nói: “Tôi tuyên bố rằng người nam và người nữ thực sự không có hiện hữu. Nếu như điều mà Tôi đã có tuyên bố là không chính xác thì hãy để bất hạnh vận xảy đến với Tôi,” và sẽ không bao giờ có bất hạnh vận xảy ra một trong hai người họ. Lý do là: mặc dù hai lời tuyên bố thì trái ngược với nhau, cả hai đều đúng thực theo quan điểm tương ứng của họ. Người trước, đúng thực theo quan điểm của việc sử dụng quy ước, là Chân Lý Quy Ước; người sau, đúng thực theo quan điểm của ý nghĩa tối hậu, là Chân Lý Tối Hậu. Mặc dù Chư Phật có tác ý để chỉ giảng dạy bản chất của thực tại tuyệt đối, nhưng các Ngài không có loại trừ các thuật ngữ quy ước ra khỏi huấn từ của mình. Thay vào đó các Ngài đề cập đến chúng ở

cạnh bên các Pháp Chân Lý Tối Hậu. Thí dụ dẫn chứng, ngay cả trong Bài Thuyết Giảng Đầu Tiên, mặc dù nhấn mạnh vào hai cực đoan và Trung Đạo, đã có giảng dạy rằng "Hai cực đoan không nên được vận dụng do bởi một vị ẩn sĩ" trong đó "vị ẩn sĩ" chỉ là một sự chế định.

Importance Of Conventional Designation Tầm Quan Trọng Của Sự Chế Định Quy Ước

When the Buddha teaches Ultimate Truth he uses conventional designation wherever necessary. He does so not just to make a contrast. For ordinary persons the Conventional Truth is as important as the Ultimate Truth. Had the Buddha taught things only in ultimate terms, those with proper mental attitude will understand that "whatever exists in the world is impermanent, unsatisfactory and unsubstantial" and they will make efforts to cultivate Vipassanā Meditation, which will directly lead them to Nibbāna. Khi Đức Phật giảng dạy Chân Lý Tối Hậu thì Ngài sử dụng sự chế định quy ước bất luận nơi nào hữu cầu. Ngài làm như vậy không để thành một sự tương phản. Đối với những người bình thường thì Chân Lý Quy Ước cũng quan trọng như Chân Lý Tối Hậu. Nếu Đức Phật đã chỉ có giảng dạy các Pháp trong những thuật ngữ tối hậu, thì những người với thái độ tinh thần chân chính sẽ liễu tri được rằng "bất luận điều chi hiện hữu ở trong thế gian đều là không thường tồn (Vô Thường), bất duyệt ý (Khổ Đau) và bất kết thực (Vô Ngã)," và họ sẽ nỗ lực trau giồi Thiền Định Minh Sát Tuệ là Pháp sẽ trực tiếp dắt dẫn họ đến Níp Bàn.

On the other hand, those with improper mental attitude will hold thus: "It is said that there are only aggregates of mind and matter which are subject to impermanence, unsatisfactoriness and unsubstantiality in this world. There is no self, nor are there other persons. Then there cannot be such things as "my wealth, my son, my wife"; nor can there be such things as "his wealth, his son, his wife." One can make use of anything as one desires. Because there is no such thing as "he", there can be no such thing as "killing him", no such thing as "stealing his property", no such thing as "going wrong with his wife". Thus will they commit evil according to their will desires. So upon their death, they will be reborn into the woeful states." To prevent this the Suttanta Desanā, are delivered embodying conventional terms. The Suttanta teachings thus form effective, preventive measures for beings from falling into the four woeful states. Ở mặt khác, những người với thái độ tinh thần bất chính thì sẽ nắm giữ như vầy: "Người ta đã nói rằng chỉ có các khối tổng hợp của tâm thức và vật chất là phải chịu đựng sự không thường tồn (Vô Thường), sự bất duyệt ý (Khổ Đau) và sự bất kết thực (Vô Ngã) ở trong thế gian này. Không có tự ngã, mà cũng không có các tha nhân. Thế rồi không thể nào có các Pháp như thể là "tài sản của tôi, con trai của tôi, người vợ của tôi;" mà cũng chẳng có các Pháp như thể là "tài sản của anh ta, con trai của anh ta, người vợ của anh ta." Người ta có thể tận dụng bất luận điều gì mà người ta mong cầu. Bởi vì

chẳng có Pháp như thể là "anh ấy", thì không thể có Pháp như thể là "việc sát mạng anh ta," thì chẳng có Pháp như thể là "việc thâu đạo tài sản của anh ta," thì chẳng có Pháp như thể là "việc mắc phải sai lầm với người vợ của anh ta." Do đó, họ sẽ phạm

phải điều xấu ác thể theo những sự khát vọng rồ dại của mình. Như vậy sau cái chết của họ thì họ sẽ phải bị tục sinh trong các trạng thái thống khổ (Các Khổ Thú). Để ngăn ngừa điều này, Thuyết Giảng Kinh Điển, các Bài Pháp Thoại đã được khải thuyết bao gồm những thuật ngữ quy ước. Do đó, những giáo lý Kinh Điển hình thành các biện pháp phòng ngừa kiến hiệu để cho chúng hữu tình khỏi phải bị rơi vào bốn trạng thái thống khổ (Tứ Khổ Thú).

Besides, the Suttanta teachings lead beings to such happy states as human world, celestial world and Brahma world, because the virtues, namely, generosity, morality and tranquility meditation, which are conducive to rebirth in those states, are most numerously taught in the Suttantas. (For example, to accomplish a meritorious act of generosity, there must be the donor, his volition, the recipient and the object to offer. Of these factors, volition alone is an ultimate reality, but the rest are just designations, exclusion of which makes generosity impossible. The same is true of morality and tranquility meditation). Therefore it should be noted without any doubt that Conventional Truth leads to happy abodes as has been stated. Exclusion of Conventional Truth, to say the least, will deter fulfillment of Perfections which are required for Buddhahood. Hơn nữa, những giáo lý Kinh Điển dắt dẫn chúng hữu tình đến những trạng thái hạnh phúc (Thiện Thú) như Cõi Giới Nhân Loại, Cõi Thiên Giới và Cõi Phạm Thiên Giới, bởi vì những phẩm đức cao thượng, đó là lòng quảng thí, đức hạnh và thiền định tĩnh lặng, là các Pháp đưa đến để tục sinh trong các trạng thái (Cõi Giới) ấy, thì phần nhiều đã được giảng dạy ở trong các Kinh Điển. (Ví dụ, để thành tựu một thiện hạnh về lòng quảng thí, thì cần phải có vị thí chủ, hành sử tác ý (Tư Tác Ý) của anh ta, người thọ thí và lễ vật để cúng dường. Trong những yếu tố này, thì chỉ có hành sử tác ý (Tư Tác Ý) là một thực tại tối hậu, nhưng phần còn lại chỉ là những sự chế định, loại trừ điều ấy làm cho lòng quảng thí bất khả thi. (Tương tự cũng đúng sự thực với đức hạnh và thiền định tĩnh lặng.) Do đó, cần phải lưu ý mà không còn nghi ngờ gì nữa rằng Chân Lý Quy Ước dắt dẫn đến các Cõi Giới an vui như đã có được trình bày. Việc loại trừ Chân Lý Quy Ước, để nói một cách tối thiểu, thì sẽ ngăn chặn việc hoàn thành viên mãn về các Pháp Toàn Thiện mà đó là các Pháp thiết yếu cho Quả vị Phật.

Although it is true that the Buddha's teachings of Suttantas alone would make beings avoid wrongdoings since the Buddha himself has said that there exist "I", "he", "mine", "his", "my wife and children" and "his wife and children", etc. there is danger

of beings becoming strongly attached to the wrong notion that there really exist such things and becoming gradually removed from the Path, Fruition and Nibbāna. In order to help them reach the Path, Fruition and Nibbāna, the Buddha had to teach Ultimate Truth as embodied in the Abhidhamma. Mặc dù thực sự là những huấn từ của Đức Phật đơn thuần ở Các Kinh Điển cũng sẽ làm cho chúng hữu tình tránh xa được các tà hạnh, vì chính Đức Phật đã có nói rằng có hiện hữu "Tôi," "ông ấy," "của tôi," "vợ và các con của tôi," và "vợ và các con của ông ta," v.v. thì có nguy cơ ở chúng hữu tình trở nên bị dính mắc một cách mạnh mẽ vào ý niệm sai lầm rằng thực sự có hiện hữu các Pháp như vậy và dần dần bị xa cách khỏi Đạo, Quả và Níp Bàn. Nhằm để giúp cho họ

đạt được Đạo, Quả và Níp Bàn, Đức Phật đã có giảng dạy Chân Lý Tối Hậu mà đã được bao gồm ở trong Tạng Vô Tỷ Pháp.

Reasons For Teaching Of Two Kinds Of Truth Những Lý Do Cho Việc Giảng Dạy Về Hai Thể Loại Chân Lý

The Suttanta's teaching of the existence of individuals and things belonging to them is made in agreement with designations universally used. But by means of Abhidhamma, the Buddha had to remove their wrong notions saying that there is no such thing as I, he, man, woman, etc. therefore because of their conventional terms it should not be grasped that they really exist; all is but impermanent, unsatisfactory and unsubstantial. In this way the Buddha explained that there eixts I, he, man, woman, etc. only as mere designations (or as Conventional Truth), and that those things do not exist in their ultimate sense. Hence the need for him to teach both kinds of truth. Giáo lý Kinh Điển về sự hiện hữu của các cá nhân và các Pháp phụ thuộc về họ đã được thực hiện trong sự tương hợp với các sự chế định được dùng một cách phổ cập. Thế nhưng bằng với phương cách của Tạng Vô Tỷ Pháp, thì Đức Phật đã phải loại trừ các ý niệm sai lầm của họ khi nói rằng chẳng có Pháp như thể là "Tôi, ông ấy, người nam, người nữ," v.v. bởi do các thuật ngữ quy ước của họ, không nên chấp trước rằng chúng thực sự có hiện hữu; mà tất cả chỉ là không thường tồn (Vô Thường), bất duyệt ý (Khổ Đau) và bất kết thực (Vô Ngã). Trong phương thức này, Đức Phật đã giải thích rằng "Tôi, ông ấy, người nam, người nữ," v.v. mà có hiện hữu, chỉ đơn thuần là các sự chế định (hoặc chỉ là Chân Lý Quy Ước), và rằng các Pháp ấy thì chẳng có hiện hữu ở trong ý nghĩa tối hậu của chúng. Vì thế quả là cần thiết cho Ngài để giảng dạy cả hai thể loại Chân Lý.

Natural Truth (Sabhāva Sacca) And Noble Truth (Ariya Sacca)

Chân Lý Chính Thường (Thực Tính Đế) Và Chân Lý Thánh Nhân (Thánh Đế)

Ultimate Truth is two kinds: (a) Natural and (b) Noble. All the four ultimate realities, namely, mind, mental concomitants, matter and Nibbāna, constitute Natural Truth because they are real in their absolute sense. In the field of mundane affairs, there are both physical happiness (Sukha) and mental happiness (Somanassa) which constitute Natural Truth. If one is in contact with a pleasant object, because of that touch, there arises happiness in one's person. None can deny saying "No, it is not true" or "No, it is not good to be in contact with a pleasant object." Nobody can say so because of the fact that one is really happy to be in contact with a desirable body as a sense – object (Iṭṭhaphotthabbārammaṇa). Similarly, if one's mind is in contact with a pleasant mind – object one enjoys mental happiness. Such a feeling is called Somanassa vedanā. This is irrefutable because arising of mental happiness is a reality. Thus it should be held that both Sukha and Somanassa exist in mundane affairs. Chân Lý Tối Hậu có hai thể loại: (a) Chính Thường và (b) Thánh Nhân. Tất cả bốn Pháp thực tại tối hậu, đó là, tâm thức (Tâm), các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở), vật chất (Sắc) và Níp Bàn, tạo thành Chân Lý Chính Thường bởi vì chúng có thực ở trong ý nghĩa tuyệt đối của chúng. Trong lĩnh vực của các sự việc thuộc về thế tục (Hiệp Thế Sự Vụ), thì có cả hai niềm

hạnh phúc về thể chất (Lạc) và về tinh thần (Hỷ Thọ) mà tạo thành Chân Lý Chính Thường. Nếu như một người tiếp xúc với một đối tượng duyệt ý, do bởi sự đụng chạm ấy, thì có khởi sinh niềm hạnh phúc ở trong con người của mình. Không ai có thể phủ nhận khi nói rằng "Không, điều ấy thì không đúng sự thực" hoặc "Không, thật là không tốt được tiếp xúc với một đối tượng duyệt ý." Không ai có thể nói như vậy, bởi vì thực tế là người ta thực sự hạnh phúc được tiếp xúc với một cảnh xúc trần chẳng hạn như một thân thể khả ái (Cảnh Xúc Duyệt Ý). Một cách tương tự, nếu như tâm thức của người ta tiếp xúc với một đối tượng thuộc tâm thức (Cảnh Pháp) duyệt ý thì người ta thụ hưởng lấy niềm hạnh phúc về mặt tinh thần. Một cảm giác như vậy được gọi là Hỷ Thọ. Điều này thì bất khả biện bác, bởi vì việc khởi sinh của niềm hạnh phúc về mặt tinh thần là một thực tại. Vì vậy cần phải hiểu rằng cả hai Lạc và Hỷ Thọ hiện hữu ở trong các sự việc thuộc về thế tục (Hiệp Thế Sự Vụ).

Noble Truths (Ariya Sacca) The Noble Truth Of Suffering (Dukkha Ariya Sacca) Các Chân Lý Thánh Nhân (Thánh Đế)

Chân Lý Thánh Nhân Về Sự Khổ Đau (Khổ Thánh Đế)

In terms of Noble Truth, one does not see either Sukha or Somanassa in mundane affairs. If one clings to the view that there exist both Sukha and Somanassa as Natural Truth, one cannot be detached from worldly outlook; one cannot then attain the State of a Noble One (Ariya). Therefore one who aspires to become an Ariya should make efforts to see that mental states called Sukha and Somanassa in terms of Natural Truth are all suffering. These feelings called Sukha and Somanassa are things which cannot remain without change forever; indeed they are subject to change every second. Worldlings crave the pleasures of human and divine abodes, wrongly believing them to be a source of happiness and delight. They do so because they do not know such pleasures are transitory and subject to constant change. They are ignorant of the true nature of these pleasures because they have little intelligence but great craving. Such ignorant people will look upon them as enjoyable and delightful before process of decay and deterioration sets in. But it is in their nature to change and when that happens these people become sad much more than they had been happy. Trong thuật ngữ của Chân Lý Thánh Nhân, thì người ta không thấy hoặc là Lạc hoặc là Hỷ Thọ trong các sự việc thuộc về thế tục. Nếu như người ta bám giữ lấy tri kiến cho rằng có sự hiện hữu cả hai Lạc và Hỷ Thọ là Chân Lý Chính Thường, thì người ta không thể nào tách ra khỏi quan điểm thuộc về phàm tục được; và như thế người ta không thể nào thành đạt được Trạng Thái của một bậc Thánh Nhân (Thánh Nhân). Do đó, một người mà có nguyện vọng để trở thành một bậc Thánh Nhân thì nên nỗ lực nhìn thấy rằng những trạng thái tinh thần được gọi là Lạc và Hỷ Thọ trong thuật ngữ của Chân Lý Chính Thường tất cả đều là sự khổ đau. Những cảm giác này được gọi là Lạc và Hỷ Thọ là các Pháp không thể nào tồn tại mà không thay đổi mãi mãi; thực ra thì chúng phải chịu sự thay đổi trong từng mỗi giây. Những hạng Phàm Phu khao khát những lạc thú ở các Cõi Nhân Loại và Cõi Thiên Giới, một cách lầm lạc khi tin rằng các vị này là một nguồn hạnh phúc và khoái cảm. Họ làm như vậy bởi vì họ không biết những lạc thú

như vậy là nhất thời và phải chịu sự thay đổi liên tục. Họ không được biết về chân thực tính của những lạc thú này bởi vì họ thiểu trí mà ái dục cự đại. Những người bất tri tình đạt lý như vậy thì sẽ xem họ như là khả ái và khả lạc trước quá trình của sự điêu tàn và hư hoại đã xâm nhập vào. Thế nhưng đó là bản chất của sự thay đổi và khi điều đó xảy ra thì những người này trở nên ưu sầu nhiều hơn là họ đã từng có được hạnh phúc.

For example, a poor man will become very happy the moment he hears that he has won a lottery prize. Then he starts day dreaming how to spend and enjoy his wealth to

make up for his former poverty. While he is building castles in the air, he lost all his money through some misfortune. It may be imagined how much he will be unhappy then. His sorrow at the loss of his wealth will be far greater than his happiness on becoming suddenly rich. In the field of worldly affairs everything is associated with both enjoyment and sorrow. The five sense – pleasures are enjoyable to worldlings. But the Buddha says that they are more of suffering than enjoyment. Unlike worldlings, however, the Buddha's Disciples do not find them enjoyable, much less the Buddha. Yet the Buddha does not say that they are totally devoid of pleasantness; he does say that there is little pleasantness but much sorrow in them. In any situation the wise and virtuous always consider first whether there is fault or no fault, but never whether there is pleasantness or unpleasantness. If there is fault they take no interest in it even if there is pleasantness. They decide it is undesirable to them. If there is no fault they take it to be desirable even if pleasantness is absent. Ví dụ như, một nam nhân nghèo khổ sẽ trở nên rất hạnh phúc ngay khi ông ấy biết được rằng ông ấy đã trúng một giải xổ số. Thế rồi ông ấy bắt đầu mộng tưởng hão huyền về cách thức chi tiêu và thụ hưởng sự giàu có của mình để bù đắp cho sự nghèo khổ trước đây của ông ta. Trong khi ông ấy đang kiến tạo những lâu đài ở trên hư không, thì ông ta đã mất hết tất cả tiền bạc của mình do bởi một số bất hạnh vận nào đó. Thế là người ta có thể tưởng tượng được rằng ông ấy sẽ bất hạnh biết bao nhiêu. Nỗi buồn phiền của ông ta khi mất đi của cải của mình sẽ cực cự đại hơn nhiều so với niềm hạnh phúc của ông ấy một cách bất thình lình được trở nên giàu có. Trong lĩnh vực thuộc các sự việc thuộc về thế tục (Hiệp Thế Sự Vụ) tất cả mọi thứ đã được kết hợp với cả hai niềm vui thích và nỗi buồn phiền. Năm thú vui dục trần (Dục Thủ) thì khả ái đối với những hạng phàm phu. Thế nhưng Đức Phật nói rằng họ cảm thụ sự khổ đau nhiều hơn là sự thụ hưởng. Tuy nhiên, khác biệt với những hạng phàm phu, Chư Đệ Tử của Đức Phật không nghiệm thấy được chúng khả ái, chắc chắn không như là Đức Phật. Nhưng Đức Phật không nói rằng họ hoàn toàn mất hẳn niềm hân hoan duyệt ý; Ngài nói rằng có chút ít niềm hân hoan duyệt ý mà trái lại nhiều nỗi buồn phiền ở trong họ. Trong bất luận tình huống nào, bậc trí tuệ và bậc phẩm đức cao thượng thường luôn thẩm sát trước tiên là có điều khuyết điểm hay là không có điều khuyết điểm, chứ không bao giờ xét là có niềm hân hoan duyệt ý hay là điều bất duyệt ý. Nếu như là có điều khuyết điểm thì họ không có quan tâm đến điều ấy cho dù là có niềm hân hoan duyệt ý. Các Ngài phán quyết điều ấy là bất khả ái đối với các Ngài. Nếu như không có điều khuyết điểm thì các Ngài coi điều ấy là khả ái dù cho thiếu vắng đi niềm hân hoan duyệt ý.

Supposing someone is told that he could rule a country as a sovereign monarch just for one day; but that the next day he would be executed. Then there will be none who dares or desires to rule. From the point of view of a worldling, a Universal Monarch's life for one day which has never been enjoyed before may be entirely attractive. But as there is the impending death on the following day which is a great disadvantage, there can be nobody who will enjoy one day's life of such a Universal Monarch. In the same way, seeing that everything is perishable, the Noble Ones cannot hold temporary pleasure, which occurs just before it vanishes, as enjoyment. One can become a Noble Person only through contemplation that "there is no such thing as happiness in this world; everything is impermanent; as there is no permanence, there is no happiness, there is but sorrow." Giả sử một người nào đó được nói rằng ông ấy có thể cai trị một đất nước như một Chính Vị Vương chỉ trong một ngày; nhưng mà ngày hôm sau ông ấy sẽ bị xử tử. Thế là sẽ không có ai dám làm hoặc ham thích để cai trị. Từ quan điểm của một hạng phàm phu, đời sống của một vị Chuyển Luân Thánh Vương trong một ngày mà trước kia đã chưa từng được thưởng thức thì có thể hoàn toàn bị hấp dẫn. Thế nhưng vì có một sự tử vong có nguy cơ xảy ra vào ngày hôm sau mà đó là một điều bất lợi cực cự đại, thì có thể không có ai sẽ thụ hưởng đời sống một ngày của một vị Chuyển Luân Thánh Vương như vậy cả. Trong cùng phương thức, nhận thấy rằng mọi thứ đều có thể hư hoại, các Bậc Thánh Nhân không thể nào giữ lấy niềm vui tạm thời, mà hiện bày ngay trước khi nó tan biến, là một niềm hoan hỷ. Người ta chỉ có thể trở thành một Bậc Thánh Nhân thông qua việc suy niệm rằng "Ở trong thế gian này chẳng có Pháp như thể là niềm hạnh phúc; mọi thứ đều là không thường tồn (Vô Thường); vì không có sự thường tồn, nên không có niềm hạnh phúc, mà trái lại chỉ có nỗi buồn phiền."

Only by developing Insight through contemplation that everything in the world is of the nature of suffering, it is possible to become an Ariya. The aggregates of phenomena which are the object of such meditation is called the Noble Truth. In other words, since the Noble Ones meditate on this aggregate of mundane phenomena as they really are, it is called the Noble Truth. The Insight that, in the cycle of existence which are called the Three Worlds, there is no enjoyment at all, but only suffering according to the right view held by those who are working for attaining the Noble State and by those who have already attained the same is a truth; it is therefore called the Noble Truth of Suffering.

In short, the five aggregates of clinging (Pañcuppādānakkhandha), also named the phenomena of the three mundane planes of existence, are all suffering and that they are nothing but suffering. The Pañcuppādānakkhandha are the five aggregates of clinging: the aggregate of matter (Rūpa), the aggregate of feelings (Vedanā), the aggregate of perceptions (Saññā), the aggregate of mental formations (Saṅkhāra) and the aggregate of consciousness (Viññāṇa), which form objects of attachments as "I", "mine", "myself'. These five aggregates are called the Noble Truth of Suffering. Chỉ nhờ vào việc phát triển Tuệ Giác thông qua sự suy niệm rằng mọi thứ ở trong thế gian là thuộc thực tính của sự khổ đau, thì có khả thi để trở thành một Bậc Thánh Nhân. Những khối tổng hợp của các hiện tượng mà là đối tượng của thiền định như vậy thì

được gọi là Chân Lý Thánh Nhân. Nói cách khác, vì các Bậc Thánh Nhân hành thiền về khối tổng hợp của các hiện tượng thuộc về thế tục này khi chúng đang là thực tại, nên nó được gọi là Chân Lý Thánh Nhân. Tuệ Giác mà, trong chu trình của kiếp hữu sinh mà được gọi là Tam Giới, thì chẳng có chút nào là niềm hoan hỷ cả, mà trái lại chỉ có sự khổ đau tùng thuận theo quan điểm chân chính (Chính Kiến) được liễu tri do bởi những ai mà đang gia công cho việc thành đạt Trạng Thái Thánh Nhân và do bởi các Bậc mà đã được thành đạt điều tương tự là một Chân Lý; vì lẽ ấy nó được gọi là Chân Lý Thánh Nhân về Sự Khổ Đau. Nói tóm lại, năm khối tổng hợp của sự bám níu (Ngũ Thủ Uẩn), cũng được định danh là các hiện tượng thuộc ba Cõi Hữu Sinh Hiệp Thế, thì tất cả đều là khổ đau và rằng chúng chẳng có chi cả ngoài sự khổ đau. Ngũ Thủ Uẩn là năm khối tổng hợp của sự bám níu: khối tổng hợp về vật chất (Sắc Thủ Uẩn), khối tổng hợp về các cảm xúc (Thọ Thủ Uẩn), khối tổng hợp về các sự suy tưởng (Tưởng Thủ Uẩn), khối tổng hợp về các Pháp hình thành tinh thần (Hành Thủ Uẩn) và khối tổng hợp về tâm ý thức (Thức Thủ Uẩn) mà hình thành nên các đối tượng của sự chấp thủ như là "Tôi", "của tôi," "chính tôi." Năm khối tổng hợp (Uẩn) này được gọi là Chân Lý Thánh Nhân về Sự Khổ Đau (Khổ Thánh Đế hay là Khổ Đế).

The Noble Truth Of The Cause Of Suffering
(Dukkha Samudaya Ariya Sacca)
Chân Lý Thánh Nhân Về Nguyên Nhân Của Sự Khổ Đau
(Khổ Tập Thánh Đế)
The Pañcuppādānakkhandha which form the Noble Truth of Suffering do not arise by themselves. They have their respective reasons for their arising, the most fundamental respective and important being craving for sense – objects.

In the world every being is subject to suffering because he or she is to toil daily for essentials of living. And all this is motivated by craving. The more one craves for good living the greater one's suffering is. If one would be satisfied with simple life, living very simply on bare necessities, one's misery would be alleviated to a corresponding extent. It is clear therefore that suffering wrongly believed to be good living is caused by craving. Beings do all kinds of acts for wanting better things not only for the present life but also for coming existences. When a new birth appears as a result of those acts, the real cause for this new birth is found to be craving that motivates those acts. Craving is called the Noble Truth of the Cause of Suffering because it is truly the craving that is the origin of suffering, Uppādānakkhandha, in the new birth. In other words, craving is the true cause of the aggregates which form suffering. This Noble Truth of the Cause of Suffering (Dukkha Samudaya Sacca) is also referred to, in short, as Samudaya Sacca. Ngũ Thủ Uẩn mà hình thành nên Chân Lý Thánh Nhân về Sự Khổ Đau không khởi sinh do bởi chính tự chúng. Chúng có những nguyên nhân của riêng chúng cho việc khởi sinh, tương ứng và quan trọng hết sức cơ bản là lòng ham muốn (Ái Dục) đối với các cảnh trần. Ở trong thế gian mọi hữu tình đều phải chịu đựng sự khổ đau bởi vì ông ấy hoặc bà ấy hằng ngày phải làm việc vất vả cho nhu cầu thiết yếu của đời sống. Và tất cả điều này đã bị thúc đẩy do bởi lòng ham muốn (Ái Dục). Người

ta càng ham muốn cho đời sống tốt đẹp thì người ta càng bị khổ đau cự đại hơn. Nếu như người ta có được hài lòng với đời sống đơn giản, sống đời sống một cách hết sức tối giản với những nhu cầu vừa đủ, thì sự khốn khổ của người ta sẽ được giảm bớt đến một mức độ tương ứng. Vì lý do như thế, rõ ràng là sự khổ đau một cách lầm lạc được cho là được sống đời sống tốt đẹp là do bởi lòng ham muốn (Ái Dục) đã tạo ra. Chúng hữu tình làm tất cả mọi thể loại của những tác hành vì mong muốn những điều tốt đẹp hơn không chỉ là trong kiếp sống hiện tại mà cũng còn cho những kiếp sống sắp tới. Khi một kiếp sống mới xuất hiện như là một hệ quả của những tác hành ấy, thì nguyên nhân thực sự cho kiếp sống mới này đã được tìm thấy là từ ở lòng ham muốn (Ái Dục) mà qua đó thúc đẩy những tác hành ấy. Lòng ham muốn (Ái Dục) được gọi là Chân Lý Thánh Nhân về Nguyên Nhân của Sự Khổ Đau bởi vì quả thực lòng ham muốn đó là nguồn gốc của sự khổ đau, Thủ Uẩn, trong kiếp sống mới. Nói cách khác, lòng ham muốn (Ái Dục) là nguyên nhân chân thực của các khối tổng hợp (Uẩn) mà hình thành ra sự khổ đau. Chân Lý Thánh Nhân về Nguyên Nhân của Sự Khổ Đau (Khổ Tập Đế) này cũng còn được nói đến, một cách ngắn gọn, là Tập Đế.

The Noble Truth Of The Cessation Of Suffering
(Dukkha Nirodha Ariya Sacca)
Chân Lý Thánh Nhân Về Việc Chấm Dứt Của Sự Khổ Đau
(Khổ Diệt Thánh Đế)

Craving called the Truth of the Cause of Suffering, like the gum of myaukhnai tree, clings to various mundane sense – objects, but like flies which cannot approach burning iron, it cannot form an attachment to Nibbāna. The reason for this is that the Ultimate Reality, Nibbāna, the Unconditioned Element, is unattractive from the point of view of craving. To explain, craving rises from feeling as the Buddha has stated “Vedanā paccayā taṇhā” in the doctrine of the Dependent Origination (Paṭiccasamuppāda), and accordingly craving owes its existence to feeling. But the Undiconditioned Nibbāna has nothing to do with feeling (it is not the kind of happiness that is to be felt); it is but peaceful happiness (Santi Sukha). Lòng ham muốn (Ái Dục) được gọi là Chân Lý về Nguyên Nhân của Sự Khổ Đau, thì giống như nhựa mủ của cây trà bông (loại cây mọc dại có nhựa mủ màu vàng xanh, thân đứng hay leo dài 4 – 7 m; lá non mỏng và láng, màu đỏ; hoa trắng mọc ở ngọn hay nách lá; lá dùng pha nước uống lợi tiểu, thân dùng làm thừng chão), bám níu vào các cảnh trần sai khác nhau thuộc về thế tục, nhưng ví tựa như các con ruồi không thể nào tiếp cận được thỏi sắt đang đốt nóng, nó không thể nào hình thành một sự dính mắc vào Níp Bàn. Lý do cho điều này vì Níp Bàn là Thực Tại Tối Hậu, Tố Chất Vô Điều Kiện, theo quan điểm của lòng ham muốn (Ái Dục) là vô hấp dẫn lực. Để giải thích, lòng ham muốn (Ái Dục) phát xuất từ nơi cảm xúc như Đức Phật đã có khải thuyết “Thọ làm duyên cho Ái Dục” trong giáo lý về Tùy Thuộc Căn Nguyên (Liên Quan Tương Sinh), và vì thế lòng ham muốn (Ái Dục) có được sự hiện hữu của nó là nhờ ở cảm xúc. Thế nhưng Níp Bàn Vô Điều Kiện chẳng có liên quan đến cảm xúc (nó không phải là thể loại của niềm hạnh phúc mà cảm nhận được; mà nó là niềm hạnh phúc an tĩnh (Tịnh Lạc).

Then the question arises: “Totally devoid of sensation, can Nibbāna be likeable and desirable ?” If somebody asked like this, he does so because he thinks feeling is real happiness or he does not consider that peaceful happiness is real happiness. The answer is: “There are two kinds of happiness, happiness derived from feeling (Vedayita Sukha) and happiness derived from peace (Santi Sukha). Here is a simile: suppose there is a rich man who is fond of food. He expends much to nourish himself with sumptuous delicacies. But a Vijjādhara (one who is sustained by magical power) may find rich man’s food disgusting, let alone finding it appetitive, as he is endowed with

the power of living without eating. When asked “Of these two, who is happier as far as food is concerned,” man of craving will say the rich man is happier because he enjoys highly sumptuous food whenever he desires while the latter enjoys nothing. They will say so because, being overwhelmed by craving, they believe that feeling which stimulates craving is something to be esteemed. Thế rồi câu hỏi được nêu lên: “Hoàn toàn không có cảm thọ thì liệu Níp Bàn có thể là khả ái hảo và khả ước vọng không ?” Nếu như một người nào đó đã vấn hỏi như thế này, ông ấy làm như vậy bởi vì ông ấy nghĩ rằng cảm xúc là niềm chân hạnh phúc hoặc ông ấy chẳng có suy xét chín chắn rằng niềm hạnh phúc an tĩnh là chân hạnh phúc. Câu trả lời là: “Có hai thể loại của niềm hạnh phúc, niềm hạnh phúc được bắt nguồn từ cảm xúc (Lạc Thọ) và niềm hạnh phúc được bắt nguồn từ sự an tĩnh (Tịnh Lạc). Đây là một ẩn dụ: có một nam nhân giàu có mà ham thích về thực phẩm. Ông ấy tiêu phí rất nhiều để nuôi dưỡng bản thân với các cao lương mỹ vị xa xỉ. Thế nhưng một Thầy Phù Thủy (một người được duy trì liên tục nhờ vào sức mạnh ma thuật) có thể nghiệm thấy thực phẩm của nam nhân giàu có thì thật ghê tởm, nói chi đến việc trông thấy nó làm cho thèm muốn ăn, vì ông ấy đã được phú cho với mãnh lực sinh tồn mà không cần ăn. Khi được vấn hỏi: “Khi hữu quan đến thực phẩm thì trong hai người này, ai là hạnh phúc hơn ?” Người có lòng ham muốn (Ái Dục) thì sẽ nói rằng nam nhân giàu có là hạnh phúc hơn bởi vì ông ấy thụ hưởng thực phẩm thượng vị xa xỉ bất luận khi nào ông muốn trong khi người thứ hai thì chẳng có thụ hưởng chi cả. Họ sẽ nói như vậy bởi vì đã bị choáng ngợp do bởi lòng ham muốn (Ái Dục), họ tin rằng cảm xúc mà kích hoạt lòng ham muốn (Ái Dục) là một điều gì đó đáng được trân quý.

Men of intelligence, on the other hand, will say that the Vijjādhara is happier; the rich man, being a man of dainty palate, must go in quest of elaborate foodstuff; having acquired them he is flooded with troubles of making necessary preparations (Paṭisaṅkhāra Dukkha) and longing for novelty (Āsā Dukkha). To enjoy happiness derived from feeling (Vedayita Sukha) is to be burdened with these twin Dukkha; there is no escape from them. The Vijjādhara has no such Dukkha; he lives happily having nothing to do with food. There is no trace of worries in his happiness, which is absolute. Thus they will say he is happier. Ở mặt khác, những nam nhân có trí tuệ sẽ nói rằng Thầy Phù Thủy là hạnh phúc hơn; nam nhân giàu có, là một nam nhân sành điệu và kén chọn trong ẩm thực, phải mưu cầu tìm kiếm thực phẩm cầu kỳ, để dĩ đắc được chúng ông ấy đã bị ngập tràn với bao hệ lụy cho việc thực hiện các điều dự trù

chuẩn bị cần thiết (Chuẩn Bị Khổ) và lòng khao khát cho sự tân kỳ (Khát Vọng Khổ). Để thụ hưởng niềm hạnh phúc được bắt nguồn từ cảm xúc (Lạc Thọ) là phải bị chịu đựng với cặp đôi Khổ Đau này, không cách nào thoát

khỏi được chúng. Thầy Phù Thủy không có loại Khổ Đau như vậy, ông ấy sống một cách hạnh phúc chẳng có liên quan gì đến thực phẩm cả. Không có vết tích của bao nỗi lo lắng ở trong niềm hạnh phúc của ông ta, mà điều đó quả là tuyệt đối. Do vậy họ sẽ nói rằng ông ấy là hạnh phúc hơn.

Men of craving say that the rich man is happier because they do not see any of his troubles; what they do see is his enjoyment of food. They have no good impression of the peaceful life of the Vijjādhara, who need not eat at all; instead they envy the rich man's way of living and want to become rich themselves. In the same way, craving has no high opinion of, no desire or yearning for, Santi Sukha (the Unconditioned Nibbāna) which is devoid of feeling and which indeed is peace. Những nam nhân có lòng ham muốn (Ái Dục) nói rằng nam nhân giàu có là hạnh phúc hơn bởi vì họ không trông thấy bất luận những hệ lụy nào của ông ấy; điều mà họ trông thấy là sự thụ hưởng về thực phẩm của ông ta. Họ không có ấn tượng tốt về đời sống an tĩnh của Thầy Phù Thủy là bậc mà chẳng cần ăn chút nào cả; thay vào đó họ lại ganh ghét với phương thức sống của nam nhân giàu có và mong mỏi bản thân mình để trở nên được giàu có. Trong cùng phương thức, lòng ham muốn (Ái Dục) không có đánh giá cao về, và chẳng có ước vọng hoặc khát vọng về, Tịnh Lạc (Níp Bàn Vô Điều Kiện) là Pháp mất hẳn cảm xúc và đích thực là an tĩnh.

In this connection, the Third Sutta, 4 – Mahāvagga, Navaka Nipāta of the Aṅguttara Nikāya says: "Once the Venerable Sāriputta, while staying in the midst of Bhikkhus, uttered: "Friends, Nibbāna is indeed happiness; Nibbāna is indeed happiness." Then the Venerable Udāyi asked: "How can Nibbāna be happiness, Friend Sāriputta, if there is no feeling ?" The Venerable Sāriputta replied: "Friend Udāyi, Nibbāna's being devoid of feeling is in itself happiness." Worldly people who lack intelligence view the five aggregates, the Truth of Suffering, as happiness. Intelligence worldly people and the Noble Ones view the cessation of the five aggregates like the extinction of great fire as happiness. A simile to illustrate the superiority of happiness derived from cessation and extinction for those worldly people of poor intelligence is as follows: a patient who is suffering from a chronic, acute flatulence takes a dose of medicine from a good physician; consequently he gets completely cured of his disease. It may be imagined how happy he would be. At that moment he has no pleasant sensation whatever; what he experiences is simply the extinction of the flatulence trouble. He will certainly be delighted knowing "Oh, gone is my trouble now !" as his suffering has ceased to trouble him. The flatulent trouble is

nothing when compared with Saṃsaric suffering. If one takes delight in extinction of that insignificant trouble, why will he not find happiness in extinction of the great Saṃsaric suffering. He will certainly be overjoyed. Về vấn đề này, bài Kinh thứ ba, 4 – Đại Phẩm, Chương Chín Pháp thuộc Tăng Chi Bộ Kinh nói rằng: "Một thuở nọ Trưởng

Lão Sāriputta trú ở Rājagaha tại Veluvana, chỗ nuôi dưỡng các con sóc, trong khi đang ngồi ở giữa Chư Tỳ Khưu, đã thốt lên rằng: “Này Chư Hiền Hữu, Níp Bàn đích thực là niềm hạnh phúc; Níp Bàn đích thực là niềm hạnh phúc.” Thế rồi Trưởng Lão Udāyi đã vấn hỏi: “Làm thế nào Níp Bàn có thể là niềm hạnh phúc, này Hiền Hữu Sāriputta nếu như không có cảm xúc ?” Trưởng Lão Sāriputta đã trả lời: “Này Hiền Hữu Udāyi, chính sự không có cảm xúc của Níp Bàn tự ở nơi đó là niềm hạnh phúc.” Những hạng phàm phu mà thiểu trí thông minh thì quan điểm năm khối tổng hợp (Ngũ Uẩn), Chân Lý về Sự Khổ Đau (Khổ Đế), là niềm hạnh phúc. Hạng phàm phu hữu trí và các Bậc Thánh Nhân thì quan điểm việc chấm dứt năm khối tổng hợp giống như sự tắt ngấm của ngọn lửa lớn là niềm hạnh phúc. Một ẩn dụ để minh họa tính ưu việt của niềm hạnh phúc được bắt nguồn từ việc chấm dứt và sự tuyệt diệt đối với những hạng phàm phu yếu kém về trí tuệ như sau: một bệnh nhân đang bị cảm thọ khổ đau một căn bệnh mãn tính về sự đầy hơi dạ dày đau nhức nhối và được dùng một liều lượng thuốc từ một thầy thuốc giỏi; bởi do thế ông ấy đã được chữa trị khỏi bệnh một cách hoàn toàn về căn bệnh của mình. Ta có thể tưởng tượng được là ông ấy sẽ hạnh phúc như thế nào. Ngay khoảnh khắc đó ông ấy chẳng có bất luận cảm thọ duyệt ý nào cả; điều mà ông ấy trải nghiệm một cách đơn giản là sự tuyệt diệt của hệ lụy đầy hơi dạ dày. Một cách đoan chắc ông ấy sẽ hân hoan duyệt ý khi được biết rằng “Ồ, hệ lụy của ta hiện giờ đã qua hết rồi” vì sự khổ đau của ông ta đã không còn quấy rối ông ta được nữa. Hệ lụy đầy hơi dạ dày chẳng là chi cả khi được so sánh với sự khổ đau của Vòng Luân Hồi. Nếu như ông ấy hân hoan duyệt ý trong sự tuyệt diệt của hệ lụy không đáng kể đó, thì tạo sao ông ấy sẽ không tìm thấy được niềm hạnh phúc trong sự tuyệt diệt về sự khổ đau cự đại của Vòng Luân Hồi. Một cách đoan chắc là ông ấy sẽ được vui mừng khôn xiết.

Nibbāna Níp Bàn

What is Nibbāna, the cessation of suffering ? When the Unconditioned Element - Asaṅkhata Dhātu, the unique Ultimate Reality, which has the characteristics of peace, is realized with the fourfold knowledge of the Path, all the defilements numbering one thousand and five hundred, are completely eradicated, never will they rise again. In any

existence, when the Arahattamagga is attained, the suffering in the form of the five aggregates ceases once and for all immediately after death, just as a heap of fire has been extinguished. There is no more rebirth in any realms of existence. That Unconditioned Element, the unique Ultimate Reality, which has the characteristics of peace and all the unique attributes described above is called Nibbāna. Vậy thì Níp Bàn là việc chấm dứt của sự khổ đau ? Khi Tố Chất Vô Điều Kiện - Vô Vi Giới, Thực Tại Tối Hậu vô song, mà có các đặc tướng của sự an tĩnh, đã được chứng tri với bốn tầng Tri Thức của Đạo Lộ (Tuệ Đạo), thì tất cả các Pháp uế nhiễm (Phiền Não) lên tới con số một ngàn năm trăm Pháp đã được đoạn tận một cách hoàn toàn, chúng sẽ không bao giờ còn phát sinh trở lại. Trong bất luận kiếp sống nào, khi Tuệ Đạo Vô Sinh đã được thành đạt, thì sự khổ đau ở trong hình thức của năm khối tổng hợp (Ngũ Uẩn) được tịch diệt

và vĩnh viễn ngay sau khi mệnh chung, ví tựa như một đám cháy lớn đã được dập tắt. Không còn có việc tục sinh ở trong bất luận Cõi Giới nào của kiếp hữu sinh. Tố Chất Vô Điều Kiện ấy, Thực Tại Tối Hậu vô song, mà có các đặc tướng của sự an tĩnh và tất cả các thuộc tính vô song mà đã được miêu tả ở trên thì được gọi là Níp Bàn.

The worldlings do not know full well the nature of Nibbāna as the Noble Ones do. If they, without knowing it, say or write to let others understand it as the Noble Ones do, they could go wrong. Let alone speaking of Nibbāna, when they speak even of a mundane object which they know only from books, as though they have seen it with their own eyes, they are likely to make mistakes. The common worldlings not being able to see every aspect of it like the Noble Ones do, should speak Nibbāna only the aforesaid manner. When Nibbāna is considered as to what it is like those who have not understood what it really is, are likely to regard Nibbāna as a kind of indestructible country or city. When Nibbāna is mentioned as a secure city in a discourse at a water – pouring ceremony, it is just a figurative usage. Nibbāna is not a city, nor is it a country. Yet there are some who believe and say that Nibbāna is a city where those who have passed into it live happily with mind and body free of old age, sickness and death. The truth is that passing of Buddhas, Pacceka Buddhas and Arahats into Nibbāna means complete cessation of the five aggregates, material and mental, of an Arahat at his death in his last existence; they will no longer appear in any realm of existence. (Nibbāna is the Ultimate Reality which is the object of the Path and Fruition. Parinibbāna is complete cessation of the material and mental aggregates which will never come into being again.) Their passing into Nibbāna is not going into the city of Nibbāna. There is no such thing as the city of Nibbāna.

Những hạng phàm phu thì không có nhận thức được đầy đủ thực tính của Níp Bàn như là các Bậc Thánh Nhân nhận thức. Nếu như họ, mà không có nhận thức được điều đó, khi nói hoặc viết ra để cho các tha nhân hiểu biết điều đó như là các Bậc Thánh Nhân đã làm, thì họ có thể là lầm đường lạc lối. Kể chi việc nói đến Níp Bàn, ngay cả khi họ nói về đối tượng thuộc về thế tục mà họ chỉ được biết từ những sách vở, y như thể họ đã có được trông thấy điều đó bằng chính những con mắt của mình, thì họ có khả năng phạm phải những lỗi lầm. Những hạng phàm phu tục tử thì không có khả năng để trông thấy được mọi khía cạnh của nó như là các Bậc Thánh Nhân đã trông thấy, thì chỉ sẽ nói về Níp Bàn trong phạm vi đã nói ở trước. Khi Níp Bàn đã được xem như là điều mà tựa như những ai không có được am tường về điều mà thực sự nó là chi, thì có khả năng xem Níp Bàn như là một thể loại của đất nước hoặc thành phố bất khả hủy hoại. Khi Níp Bàn đã đề cập đến như là một thành phố an toàn ở trong một bài thuyết trình tại một buổi lễ rót nước, thì điều đó chỉ là một cách dùng theo nghĩa bóng. Níp Bàn không phải là một thành phố, mà quả thật cũng không phải là một đất nước. Thế mà vẫn có một số người tin và nói rằng Níp Bàn là một thành phố, nơi mà những ai đã đạt đến nó, thì sống một cách hạnh phúc với tâm thức và thể xác không còn lão mại, bệnh hoạn và tử vong. Điều thực hiển nhiên là Chư Phật, Chư Độc Giác Phật và các Bậc Vô Sinh đạt đến Níp Bàn có nghĩa là sự chấm dứt hoàn toàn năm khối tổng hợp (Ngũ Uẩn), thuộc vật chất và tinh thần, của một Bậc Vô Sinh ngay lúc viên tịch của Ngài

trong kiếp hữu sinh của mình; các Ngài sẽ không còn xuất hiện trong bất luận Cõi Giới nào của kiếp hữu sinh. (Níp Bàn là Thực Tại Tối Hậu, là đối tượng của Đạo Lộ và Quả Vị. Viên Tịch Níp Bàn là sự chấm dứt hoàn toàn của các khối tổng hợp thuộc vật chất và tinh thần mà không bao giờ tái sinh trở lại.) Việc đạt đến Níp Bàn của các Ngài thì không phải là việc đi vào thành phố Níp Bàn. Như vậy chẳng có Pháp nào là thành phố Níp Bàn cả.

The Myanmar word Nibbāna is a Pāli derivative. When people perform meritorious deeds, their teachers will admonish them to pray for Nibbāna. Though they do so accordingly, they generally do not know well what Nibbāna means. So they are not very enthusiastic about it. The teachers therefore should ask them to pray for the extinction of all suffering and sorrow because the words are pure Myanmar and the devotees will understand thoroughly and pray enthusiastically and seriously. Níp Bàn của Miến Ngữ là một từ dẫn xuất từ Pāli ngữ. Khi người ta thực hiện những thiện hạnh công đức, thì các bậc Giáo Thọ của họ sẽ khuyên bảo họ nên cầu nguyện cho được Níp Bàn. Mặc dù họ làm như vậy một cách tương ứng, nhưng thông thường là họ không được biết rõ Níp Bàn có ý nghĩa như thế nào. Vì vậy, họ không có hết sức nhiệt tâm về nó. Vì lẽ ấy các bậc Giáo Thọ nên yêu cầu họ để cầu nguyện cho sự tuyệt diệt tất cả các sự khổ đau và nỗi buồn phiền bởi vì những từ ngữ này thì thuần túy

Miến Ngữ và các tín đồ sẽ tuệ tri một cách triệt để và cầu nguyện một cách nhiệt tâm và một cách nghiêm túc.

Two Kinds Of Nibbāna Hai Thể Loại Níp Bàn

Suppose there is a very costly garment. When its owner is still alive you say “It is an excellent garment with a user.” When he dies, you say “It is an excellent garment with no user.” (The same garment is spoken of in accordance with the time in which he lives or in which he no longer lives.) Similarly, the Unconditioned Element, the Ultimate Reality of Nibbāna, which has the characteristic of peace and which is the object the Venerable Ones such as Sāriputta contemplate by means of the Path and Fruition is called SaUpādisesa Nibbāna (Nibbāna with the five aggregates of Upādisesa contemplating) it before his death; after his death, however, since there are no longer the five aggregates that contemplate Nibbāna, it is called Anupādisesa Nibbāna (Nibbāna without the five aggregates of Upādisesa contemplating it.) The peace of Nibbāna is aspired for only when it is pondered after overcoming craving by wisdom. That the peace of Nibbāna is something which should really be aspired for will not be understood if craving is foremost in one’s thinking and not overcome by wisdom. Giả sử có một y phục hết sức quý giá. Khi chủ nhân của nó vẫn còn sống thì bạn nói rằng “Đó là một y phục tuyệt hảo với một người thọ dụng.” Khi ông ấy chết đi thì bạn nói rằng “Đó là một y phục tuyệt hảo không có người thọ dụng.” (Cùng một y phục được nói đến, phù hợp với thời gian mà ông ấy còn sống hoặc với thời gian mà ông ấy không còn sống.) Một cách tương tự, Tố Chất Vô Điều Kiện, Thực Tại Tối Hậu của Níp Bàn, mà có các đặc tướng của sự an tĩnh và là đối tượng mà các Bậc Trưởng Lão chẳng hạn như là Sāriputta bằng với phương cách của Đạo Lộ và Quả Vị suy niệm về nó trước lúc viên

tịch của Ngài thì được gọi là Hữu Dư Y Níp Bàn [Níp Bàn với việc suy niệm về năm khối tổng hợp (Ngũ Uẩn) còn dư sót chút ít sự cung cấp cho đời sống (Dư Y)]; tuy nhiên, sau sự viên tịch của Ngài, vì không còn năm khối tổng hợp (Ngũ Uẩn) để mà suy niệm về Níp Bàn, nên nó được gọi là Vô Dư Y Níp Bàn [Níp Bàn với việc suy niệm về năm khối tổng hợp (Ngũ Uẩn) mà không còn dư sót chút ít sự cung cấp cho đời sống (Vô Dư Y)]. Sự an tĩnh của Níp Bàn chỉ được nguyện vọng khi nó đã được khảo lự cẩn trọng và sau khi đã khắc phục được lòng ham muốn (Ái Dục). Rằng sự an tĩnh của Níp Bàn quả thực là Pháp nên được nguyện vọng, sẽ bất tuệ tri nếu như lòng ham muốn (Ái Dục) là đứng hàng đầu trong việc nghĩ suy của mình và không được khắc phục bởi do trí tuệ.

Three Kinds Of Nibbāna Ba Thể Loại Níp Bàn

Nibbāna is also of three kinds according to its attributes which are clearly manifest in it: (1) Suññata Nibbāna, (2) Animitta Nibbāna and (3) Appaṇihita Nibbāna. (1) The first attribute is that Nibbāna is devoid of all distractions (Palibodha); hence Suññata Nibbāna. (Suññata means “void”.) (2) The second attribute is that it is devoid of consciousness (Citta), mental concomitants (Cetasika) and matter (Rūpa) which as conditioned things are the cause of defilements. Conditioned things, whether mental or material, cannot only arise individually and without combining with one another. Material things arise only when at least eight of them form a combination. (That is why they are called Atthakalapa, unit of eight.) Mental things also arise only when at least eight elements make a combination. (By this is meant Pañca Viññāṇa, the fivefold consciousness.) When such combinations of mental and material components brought together to form an aggregate are wrongly taken to be “myself, my body, a thing of substance,” they give rise to mental defilements such as craving, etc. Conditioned things are thus known as Nimitta, ground or cause. In particular mundane consciousness, mental concomitants and matter are called Nimitta. In Nibbāna, however, there are no such things of substance as “myself,” “my body,” which cause the emergence of defilements. Hence the name Animitta Nibbāna. (3) The third attribute is that Nibbāna is devoid of craving which is Taṇhā. As has been said before, Nibbāna has nothing to crave for. Nibbāna is not to be craved. Therefore it is also called Appaṇihita Nibbāna. In this way there are three kinds of Nibbāna according to its attributes. This Truth of Cessation of Suffering is in short called the Truth of Cessation. This Truth of Cessation is the Unconditioned (Asaṅkhata) Element. (It is not conditioned by any factor.) Therefore this Truth of Cessation, the Unconditioned Element, the Ultimate Reality of Nibbāna, is named Appacaya Dhamma, Uncaused Phenomenon, or Asaṅkhata Dhamma, Unconditioned Phenomenon, in the Dhammsaṅgani. Thể theo các thuộc tính của nó mà Níp Bàn cũng có ba thể loại đã được biểu hiện một cách rõ ràng ở trong nó: (1) Không Hư Níp Bàn, (2) Vô Tướng Níp Bàn và (3) Vô Nguyện Níp Bàn. 1/ Thuộc tính thứ nhất là Níp Bàn ấy mất hẳn tất cả các sự phân tâm; do đó được gọi là Không Hư Níp Bàn. (Không Hư có nghĩa là “rỗng không, khoảng chân không.”) 2/ Thuộc tính thứ hai rằng là nó mất hẳn tâm ý thức (Tâm), các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) và vật chất (Sắc) mà sở thuộc các Pháp phụ hữu điều kiện (Các

Pháp Hữu Vi) là nguyên nhân của các Pháp uế nhiễm (Phiền Não). Các Pháp phụ hữu điều kiện (Các Pháp Hữu Vi), cho dù là thuộc về tinh thần hay là vật chất, nhưng không thể nào khởi sinh một cách riêng lẻ và không có việc kết hợp lẫn nhau. Các Pháp thuộc về vật chất (Sắc Pháp) chỉ khởi sinh một khi phải có tối thiểu là tám Pháp ở trong số của chúng hình thành một sự kết hợp. (Đó là lý do tại sao chúng được gọi là Tổng Hợp Bát Thuần, khối thống nhất của tám Pháp.) Các Pháp thuộc về tinh thần (Danh Pháp) cũng chỉ khởi sinh một khi phải có tối thiểu là tám tố chất (Tâm và bảy Tâm Sở Biến Hành) tạo nên một sự kết hợp. (Điều này có nghĩa là Ngũ Song Thức, gấp năm tâm ý thức.) Như thế khi các sự kết hợp của những thành tố thuộc tinh thần và vật chất đã tập họp lại với nhau để hình thành một khối tổng hợp mà một cách sai lầm đã xem như là "chính tôi, cơ thể của tôi, một Pháp thể thuộc bản chất," thì chúng làm phát sinh lên các Pháp uế nhiễm tinh thần chẳng hạn như là lòng ham muốn (Ái Dục), v.v. Vì lẽ ấy các Pháp phụ hữu điều kiện (Các Pháp Hữu Vi) đã được biết đến là Hình Tướng, nền tảng hay là nguyên nhân. Đặc biệt là, tâm ý thức thuộc về thế tục (Tâm Hiệp Thế), các Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Các Tâm Sở) và vật chất (Sắc Pháp) thì được gọi là Hình Tướng. Tuy nhiên, ở trong Níp Bàn, thì không có các Pháp thể thuộc bản chất chẳng hạn như là "chính tôi, cơ thể của tôi," để mà tạo ra sự hiển lộ của các Pháp uế nhiễm. Do đó nó có tên gọi là Vô Tướng Níp Bàn. 3/ Thuộc tính thứ ba là Níp Bàn ấy mất hẳn lòng ham muốn, mà đó chính là Ái Dục. Như đã có nói trước đây, Níp Bàn thì chẳng có chi để ái luyến. Níp Bàn là không có được ái luyến. Vì lẽ ấy nó cũng được gọi là Vô Nguyện Níp Bàn. Trong phương thức này, có ba thể loại Níp Bàn tùng thuận theo những thuộc tính của nó. Chân Lý Thánh Nhân về Việc Chấm Dứt của Sự Khổ Đau (Khổ Diệt Đế) được gọi một cách ngắn gọn là Chân Lý về Việc Chấm Dứt (Diệt Đế). Chân Lý về Việc Chấm Dứt (Diệt Đế) là Tố Chất Vô Điều Kiện (Vô Vi). (Nó chẳng có phụ hữu điều kiện do bởi bất luận yếu tố nào.) Do đó, Chân Lý của Việc Chấm Dứt, Tố Chất Vô Điều Kiện, Thực Tại Tối Hậu của Níp Bàn, đã được định danh là Vô Duyên Pháp, Hiện Tượng Vô Tác Nhân, ở trong Bộ Pháp Tụ (Bộ thứ nhất của Tạng Vô Tỷ Pháp).

The Noble Truth Of The Path Chân Lý Thánh Nhân Về Đạo Lộ (Đạo Thánh Đế)

Though Nibbāna is causeless, not conditioned by any cause and always exists, it is not possible to realize its peace without a cause. It can be realized only through a cause. That cause is nothing but the Noble Practice. Therefore the Noble Practice that leads to Nibbāna, the Cessation of Suffering, is termed Dukkha Nirodhagāminī Paṭipadā, the Course of Practice that leads to the Cessation of Suffering.

Mặc dù Níp Bàn là không có tác nhân, chẳng có phụ hữu điều kiện do bởi bất luận tác nhân nào và hằng luôn hiện hữu, quả là bất khả thi để chứng tri được sự an tĩnh của nó mà không có một tác nhân. Nó chỉ có thể được chứng tri thông qua một tác nhân. Tác nhân ấy chẳng có chi khác ngoài Việc Thực Hành của Bậc Thánh (Bát Thánh Đạo). Do đó Việc Thực Hành của Bậc Thánh mà qua đó dắt dẫn đến Níp Bàn, Việc Chấm Dứt của Sự Khổ Đau, được gọi tên là Khổ Diệt Đạo Đế, Đạo Lộ Tiến Tu mà qua đó dắt dẫn đến Việc Chấm Dứt của Sự Khổ Đau.

The Middle Path (Majjhima Paṭipadā) Đạo Lộ Trung Dung (Trung Đạo)

Living in enjoyment of sensual pleasures in the world fulfilling the demands of craving is not the path for attainment of Nibbāna, the Cessation of Suffering. It is just an ignoble practice called Kāmasukhallikānuyoga. Efforts to make oneself suffer by exposure of one's body to fire, to the sun, by keeping one's hand raised continuously, with a view to prevent mental defilements from appearing do not form the way to Nibbāna, the Cessation of Suffering. It is another ignoble practice called Attakilamathānuyoga. Avoiding self – indulgence in sensual pleasures on the one hand and self – mortification on the other, following only the middle path which is neither too comfortable nor too arduous like the string of a harp which is neither too taut nor too loose is the practice that surely leads to Nibbāna. This practice which is neither easy nor difficult is called Majjhimapaṭipadā, the Middle Course. Sống trong sự thụ hưởng những thú vui dục trần ở trong thế gian đặng thỏa mãn những đòi hỏi của lòng ham muốn (Ái Dục) thì chẳng phải là đạo lộ cho việc thành đạt Níp Bàn, Việc Chấm Dứt của Sự Khổ Đau. Đó chỉ là một sự thực hành ty liệt được gọi là Nhiệt Tâm Tế Hoạt Dục Lạc (tự phụng dưỡng cho mình được thụ hưởng thỏa mãn những lạc thú theo sự duyệt ý của minh). Những sự nỗ lực tự làm khổ chính mình qua việc phơi bày thân thể của mình với lửa, với mặt trời; qua việc giữ lấy cánh tay của mình đã được giơ lên cao một cách liên tục với một quan điểm nhằm để ngăn ngừa các Pháp uế nhiễm tinh thần không cho được hiển lộ, thì không có hình thành đạo lộ đến Níp Bàn, Việc Chấm Dứt của Sự Khổ Đau. Đó là một sự thực hành ty liệt khác nữa đã được gọi là Nhiệt Tâm Tự Tu Tập Khổ Hạnh (tự thi dĩ khốc hình sắc thân của mình với đủ mọi phương thức tu tập). Một mặt thì tránh xa tự ngã phóng túng trong những thú vui dục trần và mặt khác thì tránh xa tự ngã khổ hạnh, và chỉ có việc nương theo đạo lộ trung dung là không quá thoải mái mà cũng không quá gian khổ, giống như sợi dây của cây thụ cầm không quá căng thẳng mà cũng không quá lỏng lẻo, thì việc thực hành như thế một

cách đoan chắc dắt dẫn đến Níp Bàn. Việc thực hành như vậy, đó là không quá dễ dàng mà cũng không quá khó khăn thì được gọi là Trung Đạo, Đạo Lộ Trung Dung.

This very Middle Course, is called the Path (Magga), the Way leading to Nibbāna. Wrong view etc., which are unwholesome are called Duggati Magga or Micchā Magga as they lead to the four woeful states (Apaya). Right view etc. which are mundane and wholesome are called Sugati Magga or Sammā Magga as they lead to Nibbāna. The Commentary on Sacca Vibhaṅga explains that these factors such as right view etc. which constitute Path Consciousness are called Magga because they are sought by those who aspire for Nibbāna; because these factors lead to Nibbāna; and because they find their way to Nibbāna after eradicating mental defilements. Chính Đạo Lộ Trung Dung này, đã được gọi là Đạo Lộ (Đồ Đạo), đạo lộ dắt dẫn đến Níp Bàn. Kiến giải sai lầm (Tà Kiến), v.v. mà sở thuộc vô tịnh hảo thì được gọi là Khổ Thú Đạo hay là Tà Đạo vì chúng dắt dẫn đến bốn trạng thái thống khổ (Cõi Thống Khổ). Kiến giải chân chính (Chính Kiến), v.v. mà sở thuộc về thế tục (Hiệp Thế) và tịnh hảo thì được gọi là Thiện Thú Đạo hay là Chính Đạo vì chúng dắt dẫn đến Níp Bàn. Bộ Chú Giải về Phẩm Đế Phân Tích (thuộc Bộ Phân Tích, bộ thứ hai của Tạng Vô Tỷ Pháp) giải thích rằng những yếu tố này chẳng hạn như là Kiến Giải Chân Chính (Chính Kiến) mà tạo thành Tâm Đạo thì

được gọi là Đồ Đạo bởi vì chúng đã được tầm cầu do bởi những ai mà có nguyện vọng Níp Bàn; bởi vì những yếu tố này dắt dẫn đến Níp Bàn; và bởi vì họ liễu ngộ được đạo lộ của mình đưa đến Níp Bàn sau khi đoạn tận các Pháp uế nhiễm tinh thần.

This Path is not of one factor only; it is of eight factors, as will be shown below; hence it is called Aṭṭhaṅgika Magga, the Path of Eight Constituents, which are: (1) Sammā Diṭṭhi: Right View (Knowledge of the Truth of Suffering, Knowledge of the Truth of the Cause of Suffering, Knowledge of the Truth of the Cessation of Suffering and Knowledge of the Truth of the Path leading to the Cessation of Suffering. Thus it is the fourfold Knowledge). (2) Sammā Saṅkappa: Right Thought. (Three kinds of thought, namely, thought of liberating oneself from sensuous defilements (Kilesa Kāma) and sensuous objects (Vatthu Kāma) as has been explained in the section on the Nekkhamma Pāramī, Perfection of Renunciation; thought of not destroying others; and thought of not harming others). (3) Sammā Vācā: Right Speech (Restraint of four evil speeches). (4) Sammā Kammanta: Right Action (Restraint of three evil doings). (5) Sammā Ājīva: Right Livelihood (Livelihood that is free of seven evils).

(6) Sammā Vāyāmā: Right Exertion (Exertion so as not to give rise to unwholesomeness that has not yet occurred, exertion so as to eradicate unwholesomeness that has occurred, exertion so as to give rise to wholesomeness that has not yet occurred and exertion so as to develop wholesomeness that has occurred). (7) Sammā Sati: Right Mindfulness (Mindfulness so as to be aware of one's body, of one's feelings, of one's consciousness and of mental hindrances etc.). (8) Sammā Samādhi: Right Concentration (The First Jhāna, the Second Jhāna, the Third Jhāna and the Fourth Jhāna). These eight constituents do not arise simultaneously in the mundane fields; they arise in combination with one another as far as possible. When they come to the supramundane field, however, all the eight rise simultaneously. Only these eight constituents which arise simultaneously at the moment of attaining the supramundane Path are collectively called the Noble Truth of the Path. Thus by the Noble Truth of the Path leading to the Cessation of Suffering is meant the group of eight factors beginning with Right View that arise as a whole and simultaneously. The Path which is included together with the Fruition and Nibbāna in the collection of supramundane phenomena (Magga Phala Nibbāna) stands for all these eight consitituents which form the Noble Truth of the Path. Đạo Lộ này không phải chỉ có một yếu tố; nó có đến tám yếu tố, như sẽ được trình bày dưới đây; vì lẽ ấy nó được gọi là Bát Chi Đạo, Đạo Lộ có Tám Thành Phần, đó là: (1) Chính Kiến: Kiến Giải Chân Chính (Tri Thức về Chân Lý của Sự Khổ Đau (Khổ Đế), Tri Thức về Chân Lý của Nguyên Nhân Sự Khổ Đau (Tập Đế), Tri Thức về Chân Lý của Việc Chấm Dứt Khổ Đau (Diệt Đế) và Tri Thức về Đạo Lộ dắt dẫn đưa đến Việc Chấm Dứt Sự Khổ Đau (Đạo Đế). Như vậy đó là Tứ Phần Tri Thức). (2) Chính Tư Duy: Suy Nghĩ Chân Chính. (Ba thể loại suy nghĩ, đó là, suy nghĩ về việc giải thoát bản thân khỏi các Pháp uế nhiễm dục trần (Phiền Não Dục) và các đối tượng dục trần (Vật Dục) (Ly Tham Dục) như đã có được giải thích trong Phần nói về Ly Dục Ba La Mật, Pháp Toàn Thiện về Ly Dục; suy nghĩ bất hủy hoại tha nhân (Ly Sân Hận); và suy nghĩ bất hãm hại tha nhân (Ly Oán Độc). (3) Chính Ngữ: Nói Lời

Chân Chính [Kiểm thúc về Tứ Ác Ngữ (vọng ngữ, ly gián ngữ, thô ác ngữ, hồ ngôn loạn ngữ)]. (4) Chính Nghiệp: Hành Động Chân Chính [Kiểm thúc về Tam Ác Hạnh (sát mạng, thâu đạo, tính dục tà hạnh)]. (5) Chính Mạng: Nuôi Mạng Chân Chính (Việc sinh kế mà bất câu hành Thất Ác Pháp: Tam Thân Ác Hạnh và Tứ Ngữ Ác Hạnh). (6) Chính Tinh Tấn: Nỗ Lực Chân Chính (Nỗ lực để không cho phát sinh Pháp vô tịnh hảo mà vẫn chưa có được hiện bày, nỗ lực để đoạn tận Pháp vô tịnh hảo mà đã có

hiện bày, nỗ lực để cho phát sinh Pháp tịnh hảo mà vẫn chưa có được hiện bày, và nỗ lực để phát triển Pháp tịnh hảo mà đã có được hiện bày.) (7) Chính Niệm: Chú Niệm Chân Chính (Chú niệm để tỉnh giác về cơ thể của mình, về các cảm xúc của mình, về tâm ý thức của mình và về các Pháp chướng ngại tinh thần (Ngũ Triền Cái), v.v.) (8) Chính Định: Định Thức Chân Chính (Sơ Thiền, Nhị Thiền, Tam Thiền và Tứ Thiền). Tám thành phần này không đồng khởi sinh cùng một lúc trong lĩnh vực thuộc về thế tục (Hiệp Thế), chúng chỉ đồng câu sinh với nhau tới mức độ khả thi. Tuy nhiên, khi chúng đến lĩnh vực thuộc siêu phàm (Siêu Thế), thì tất cả tám thành phần này đồng câu sinh. Tám thành phần này chỉ đồng câu sinh ở ngay khoảnh khắc (sát na) của việc thành đạt Đạo Lộ Siêu Phàm (Đạo Siêu Thế) được gọi chung lại là Chân Lý Thánh Nhân về Đạo Lộ (Đạo Thánh Đế). Bởi do vậy Chân Lý Thánh Nhân về Đạo Lộ mà dắt dẫn đến Việc Chấm Dứt của Sự Khổ Đau có ý nghĩa là nhóm tám yếu tố được bắt đầu với Kiến Giải Chân Chính (Chánh Kiến) mà đồng khởi sinh một cách toàn bộ và cùng một lúc. Đạo Lộ mà được bao gồm cùng với Quả Vị và Níp Bàn trong sự kết hợp của các hiện tượng thuộc siêu phàm (Siêu Thế) đã đại diện cho tất cả tám thành phần mà hình thành Chân Lý Thánh Nhân về Đạo Lộ (Đạo Thành Đế).

Here ends the Section on the Noble Truths Tại đây kết thúc Phần nói về Các Chân Lý Thánh Nhân ----------00000----------

Truth Of Learning (Pariyatti Sacca)

And Truth Of Practice (Paṭipatti Sacca)

Chân Lý Học Vấn (Học Vấn Đế)

Và Chân Lý Thực Tiễn (Thực Tiễn Đế)

The Truths we have so far discussed are those learnt from the Scriptures (Pariyatti Sacca). But what really counts as Perfection of Truthfulness is the Truth of Practice (Paṭipatti Sacca) fulfilled by the Noble Ones such as Bodhisattas and others. The Truth of Practice means Truthful Speech or Telling the Truth (Vācī Sacca). Fulfillment of such a practice in one's self is fulfillment of Pefection of Truthfulness. It is the Verbal Truth that Bodhisattas and other Noble persons fulfill in particular. And this Verbal Truth is of three kinds: (1) Saddahāpana Sacca: The Verbal Truth told so that one may be believed by others;

(2) Icchāpūraṇa Sacca: The Verbal Truth told so that one's wish may be fulfilled; and (3) Musāviramaṇa Sacca: The Verbal Truth told so that telling lies may be avoided. Các Chân Lý mà chúng ta đã thảo luận cho đến hiện giờ là những điều mà đã được học hỏi từ các Văn Bản kinh điển (Học Vấn Đế). Thế nhưng điều mà thực sự kể như là Pháp

Toàn Thiện về Sự Thành Thật đó là Chân Lý Thực Tiễn (Thực Tiễn Đế) đã được hoàn thành viên mãn do bởi các Bậc Thánh Nhân chẳng hạn như là các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) và các bậc tha nhân. Chân Lý Thực Tiễn có nghĩa là Thuyết Thoại Chân Ngôn hoặc Tự Thuật Chân Lý (Chân Ngôn). Việc hoàn thành viên mãn một sự thực hành như vậy trong chính bản thân của mình là việc hoàn thành viên mãn của Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật. Đó là Chân Lý Ngôn Từ mà các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) và các Bậc Thánh Nhân khác đặc biệt hoàn thành. Và Chân Lý Ngôn Từ có ba thể loại: (1) Tín Thực Đế: Chân Lý Ngôn Từ nhằm để cho ta có thể có được niềm tin do bởi các tha nhân. (2) Nguyện Vọng Viên Mãn Đế: Chân Lý Ngôn Từ nhằm để cho ước nguyện của mình có thể được hoàn thành viên mãn. (3) Tự Chế Vọng Ngữ Đế: Chân Lý Ngôn Từ nhằm để cho có thể tránh xa được lời nói dối.

(1) Saddahāpana Sacca (1) Tín Thực Đế

Of these three Truths, the way Bodhisattas fulfill Saddahāpana Sacca is mentioned in the Bhisa Jātaka of the Pakiṇṇaka Nipāta. The full story of the Bhisa Jātaka may be read in the Jātaka Book. The story in brief is as follow. Trong Tam Đế này, phương thức mà các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) hoàn thành viên mãn Tín Thực Đế đã có đề cập đến ở trong Túc Sinh Truyện Bhisa (Củ sen) thuộc Chương Tạp Phẩm. Toàn bộ câu chuyện về Túc Sinh Truyện Bhisa (Củ sen) thì có thể đọc ở trong kinh sách Túc Sinh Truyện. Tóm tắt câu chuyện như sau:

The Story Of The Bhisa Jātaka In Brief Tóm Tắt Câu Chuyện Về Túc Sinh Truyện Bhisa (Củ Sen)

Once upon a time, a Brahmin youth, Mahākañcana by name, who was born in the city of Bārānasī, went forth in renunciation into a forest together with ten

companions including his young brothers, one young sister, a male servant, a female servant and a friend. They made their lodgings at a suitable place near a lotus pond and lived on gathered fruits. In the beginning they all went out together to look for fruits; talking to one another they behaved like townsfold or villagers, not like forest – dwellers. To stop this unpleasant situation, the eldest brother Mahākañcana said: “I alone will go out for fruits. You all stay behind to practice Dhamma in peace.” Then the other brothers said: “You are the chief of us all. It is not proper for you to gather fruits. The sister and the female servant should not do so either, for they are women. But the rest, eight of us, will do that by turns.” This was agreeable to everyone and the remaining eight male persons gathered fruits on rotation to feed them all. Một thuở nọ, một thanh niên Bà La Môn, với danh xưng Mahākañcana, Ngài đã được sinh ra ở trong kinh thành Bārānasī, đã thụ hạnh tuyên bố phóng khí (ly dục) đi vào rừng già cùng với mười người đồng Phạm Hạnh bao gồm các (sáu) em trai của Ngài, một em gái, một nam gia nhân, một nữ tỳ và một người bạn. Họ đã xây nên một khu am thất ẩn cư tu hành cho mình tại một nơi thích hợp gần một ao sen và đã sinh sống nhờ những trái cây đã được thu thập. Vào thuở ban đầu tất cả họ đều cùng nhau ra đi để tìm kiếm những trái cây; nói chuyện qua lại với nhau họ đã đối xử giống như dân thành thị hoặc

các dân làng, mà không giống như các bậc trú nhân sâm lâm. Để chấm dứt tình trạng bất duyệt ý này, người anh cả Mahākañcana đã nói rằng: “Một mình Tôi sẽ ra đi tìm kiếm những trái cây. Tất cả các bạn ở lại mà an nhiên để thực hành Giáo Pháp.” Sau đó các người em trai kia đã nói: “Ngài là người đứng đầu của tất cả chúng tôi. Nó không thích hợp cho Ngài để thu thập những trái cây. Người em gái và nữ tỳ cũng không nên làm như vậy, vì họ là những phụ nữ. Tuy nhiên số còn lại, tám người chúng tôi, sẽ thay phiên nhau làm điều ấy.” Điều này đã được mọi người tán thành và tám nam nhân còn lại đã luân chuyển nhau thu thập những trái cây để nuôi dưỡng tất cả nhóm của họ.

As time went by, they became so content that they did not care for fruits but took lotus sprouts from the nearby pond and shared among themselves in this manner. The one on duty brought lotus sprouts into the leaf – roofed hut and divided them into eleven portions. The oldest of them took his portion first and, after striking the stone drum, went back to his place to eat it peacefully and carried on with his practice. When the next senior member heard the sound of the stone drum he took his share and struck the drum in turn. In this manner they took their food one after another, went back to their place to eat and continue to practice. Thus they did not see one another unless there was any special reason.

Thời gian đã trôi qua đi, họ đã trở nên rất hài lòng đến nỗi họ đã không còn quan tâm đến những trái cây mà đã được lấy các củ sen từ cái ao gần đó và đã chia sẻ cùng với nhóm của họ trong cách hành xử này. Người mà làm nhiệm vụ đã mang những củ sen vào trong am thất lợp lá và đã chia chúng ra thành mười một khẩu phần. Người lớn tuổi nhất trong số họ đã lấy khẩu phần của mình trước tiên và, sau khi đánh vào trống đá, đã quay trở lại trú xứ của mình để ăn nó một cách an tĩnh và đã tiếp tục với việc thực hành của mình. Khi vị thành viên cao niên kế tiếp đã nghe được âm thinh của trống đá, ông ấy đã lấy phần chia sẻ của mình và lần lượt đánh vào cái trống. Trong cách hành xử này, họ đã kế tiếp nhau nhận lấy thực phẩm của mình, đã quay trở lại trú xứ của họ để thọ thực và tiếp tục việc thực hành. Như thế họ đã không nhìn thấy lẫn nhau trừ khi có bất luận duyên cớ đặc biệt.

As their practice was so severe causing Sakka’s abode tremble, the King of Devas thought of the reason and came to know it. He was then doubtful whether these people were really detached from sensual pleasures or not. In order to investigate the matter, he kept the eldest brother’s share of food hidden by his supernormal power for three days continuously. When the oldest brother came to take his share on the first day, he did not see it and thought that it must be left out through forgetfulness; he then said nothing and went back to his place to continue his meditation. On the second day also he found his share missing; thinking that his share was purposely left out as a punishment because of some misunderstanding that he was guilty of something, he remained quiet as on the first day. On the third day when he did not find his share he thought that he should apologize if he had been guilty and in the evening he summoned the others by striking the stone drum. He said: “Why did you not keep my share of food ? Please speak out if I have some guilt; I will tender my apology to you.”

Then the first younger brother stood up and after giving his respect to the eldest brother, said: “Sir, could I get your permission to speak only for myself ?” On getting the permission, he took an oath, saying: “Sir, if I had stolen your share of food, may I come into possession of horses, cattle, silver, gold and a beautiful wife here at this place and stay with my family (enjoying a full mundane life.)” [This form of oath suggests that as much as objects of desire give us pleasure when we are in possession of them, we feel grieved and distressed when we are bereft of them. The oath was taken to despise the objects of desire.] Vì việc thực hành của họ rất nghiêm mật đã khiến cho trú xứ của Ngài Đế Thích rung động lên, Đế Thiên của Thiên Chúng đã nghĩ suy về duyên cớ và đã đi đến để biết điều ấy. Sau đó Ngài đã phân vân liệu những người này đã thực sự đoạn lìa khỏi những thú vui dục trần hay không. Nhằm để kiểm tra sự việc, bằng với năng lực phi thường của

mình, Ngài đã đem giấu đi phần chia sẻ thực phẩm của người anh cả trong ba ngày một cách liên tục. Khi người anh cả đã đi đến để nhận lấy phần chia sẻ của mình vào ngày thứ nhất, Ngài đã không trông thấy nó và đã nghĩ suy rằng ắt hẳn là nó đã bị bỏ sót do bởi sự lãng quên; thế rồi Ngài chẳng nói chi cả và đã quay trở lại trú xứ của Ngài để tiếp tục việc thiền định của mình. Cũng thế vào ngày thứ hai, Ngài đã phát hiện phần chia sẻ của mình đã biến mất, nghĩ suy rằng phần chia sẻ của mình một cách cố tình đã bị bỏ sót như là một hình phạt bởi do một vài sự hiểu lầm mà Ngài đã phạm tội một điều gì đó; Ngài vẫn cứ giữ im lặng như ngày thứ nhất. Vào ngày thứ ba khi Ngài đã không tìm thấy phần chia sẻ của mình, Ngài đã nghĩ suy rằng Ngài nên sám hối nếu như Ngài đã bị có tội và vào buổi tối Ngài đã triệu tập những người khác qua việc đánh vào cái trống đá. Ngài đã nói: “Vì sao các bạn đã không để dành phần chia sẻ thực phẩm của tôi ? Xin hãy nói ra nếu như Tôi có một vài điều tội lỗi; thì Tôi sẽ xin được sám hối đến các bạn.” Sau đó người em trai thứ nhất đã đứng lên và sau khi bày tỏ lòng kính trọng của mình đến người anh cả, đã nói: “Thưa Ngài, tôi có thể xin phép Ngài để chỉ nói cho bản thân mình hay không ?” Khi nhận được sự cho phép, ông ấy đã tuyên thệ, nói rằng: “Thưa Ngài, nếu như tôi đã có đánh cắp phần chia sẻ thực phẩm của Ngài, thì xin cho Tôi thừa hưởng quyền sở hữu về các con ngựa, gia súc, bạc, vàng và một người vợ xinh đẹp ở ngay trú xứ này và ở cùng với gia đình của tôi (thụ hưởng một đời sống hoàn toàn thế tục.) “Mong nhiều trâu ngựa, lắm kim ngân, Vợ quý, nó giữ gìn luyến thương, Mong nó sinh đủ nhiều trai gái, Kẻ ăn phần trộm của Sa Môn !” (Hình thức của lời thề này cho thấy rằng bao nhiêu đối tượng của lòng dục vọng mang lại cho chúng ta niềm khoái lạc khi chúng ta sở hữu được chúng, thì chúng ta cảm thấy đau buồn và bị khốn khổ bấy nhiêu khi chúng ta đã bị mất mát chúng. Lời thề đã được thực hiện để xem thường các đối tượng của lòng dục vọng.)

The eldest brother said: “You have taken a very severe oath. I believe you did not take my food. Go and sit in your place.” The rest of the group, covering their ears also said: “Brother, please do not say so. Your word is very serious and terrible.” (They covered their ears because as meditators they found sense pleasures disgusting to them; sensuality was so dreadful that they could not bear even to hear something associated with it.) Then the second younger brother said: “ Sir, if I had stolen your lotus sprouts,

may I become one who wears flowers, puts on sandalwood paste from Kāsi, has many children and who is very much involved in and attached to sensuality." (In this way, the remaining eight persons took an oath individually.)

Người anh cả đã nói: "Bạn đã thực hiện một lời thề hết sức nghiêm trọng. Tôi tin tưởng bạn đã không lấy thực phẩm của tôi. Hãy đi và ngồi vào vị trí của bạn đi." Những người còn lại của nhóm, khi đã bịt lỗ tai của họ lại cũng nói rằng: "Này Hiền Huynh, xin đừng nói như vậy. Lời nói của hiền huynh hết sức nghiêm túc và khủng khiếp quá." (Họ đã bịt lỗ tai của mình lại bởi vì là những thiền giả họ đã nghiệm thấy những thú vui dục trần gây sự ghê tởm đối với họ; lòng ham thích tính dục thì hết sức kinh khiếp đến nỗi họ không thể chịu đựng được ngay cả nghe một điều gì đó mà có liên quan đến nó.) Sau đó người em trai thứ hai đã nói: "Thưa Ngài, nếu như tôi đã có đánh cắp những củ sen của Ngài thì xin cho tôi trở thành một người mà mang những vòng hoa, thoa bột gỗ đàn hương từ Xứ Kāsi, có rất nhiều con trẻ và là người đã dồn hết cả tâm trí vào và dính mắc với lòng ham muốn tính dục." "Mong nó nhiều con, lắm áo quần, Vòng hoa tay khoác, ngát chiên đàn, Tâm tư sôi sục đầy tham dục, Kẻ trộm phần Ngài, hỡi Đạo Nhân !" (Trong phương thức này, tám người còn lại đã thực hiện một lời thề một cách riêng lẻ.)

In this Jātaka, the ascetic Mahākañcana, leader of the group, was the Bodhisatta and the rest were destined to became foremost Disciples in their own right. Therefore having attained spiritual maturity, they really abhorred sensuality. Each of them was bold enough to take such a dreadful oath to convince the others. The word "asseveration" is not used directly in this Bhisa Jātaka, but the word "oath" is. Since that oath was based on what was true, it was the same as the Verbal Truth (Vācī Sacca) fulfilled by Bodhisattas. In their individual oaths, the main point was "We do not steal your share of lotus sprouts." Since if was a true statement, it amounts to Verbal Truth. Such words as "May I be also have this or that" (which in effect mean "May I encounter this or that") are included as proposed punishment for oneself in the oath just to make the others believe him or her. Accordingly, this truth is called Saddahāpana Sacca. The oath that has been taken from the times of ancient Mahāsammata kings down to the present governments are all Saddahāpana Sacca. Trong Túc Sinh Truyện này, tu sĩ khổ hạnh Mahākañcana, vị lãnh đạo của nhóm, đã là Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) và số còn lại đã được định sẵn để được trở thành các môn đệ hàng đầu chính trong tư cách của họ. Vì lẽ ấy khi đã thành đạt được độ thuần thục ở mặt tâm linh thì họ thực sự ghê tởm lòng ham thích tính dục. Mỗi người trong số họ đều có đủ dũng cảm để thực hiện một lời thề kinh khiếp như vậy để thuyết phục làm cho các tha nhân tin theo. Từ ngữ "lời thành khẩn thề nguyền" thì không được

sử dụng một cách trực tiếp trong Túc Sinh Truyện Bhisa (củ sen), mà là từ ngữ "lời thề." Vì lời thề ấy đã được dựa trên điều đã là đúng sự thực, nó thì giống như là Chân Lý Ngôn Từ (Chân Ngôn) đã được hoàn thành viên mãn do bởi các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát). Trong các lời thề riêng lẻ của họ, điểm chính yếu đã là "chúng tôi không đánh cắp phần chia sẻ các củ sen của Ngài." Vì đó là một lời tuyên bố đúng sự thực, thì

nó tương đương với Chân Lý Ngôn Từ. Như thế các từ ngữ như là “Xin cho Tôi cũng có thể phải bị điều này hoặc điều nọ” (trong ý nghĩa thiết thực là “Xin cho Tôi gặp phải điều này hoặc điều nọ”) đã bao hàm trong lời thề như đã đề xuất một hình phạt cho chính bản thân chỉ để làm cho các tha nhân tin tưởng ông ấy hoặc bà ấy. Một cách tương ứng, Chân Lý này đã được gọi là Tín Thực Đế. Tất cả lời thề mà đã được thực hiện từ những thời của các vị Vua Mahāsammata cổ đại cho đến các chính quyền hiện nay đều là Tín Thực Đế cả.

Taking Of A Corporal Oath Thực Hiện Một Sự Tuyên Thệ Bằng Cách Đặt Tay Lên Vật Thánh

Before the subject - matter of an oath was put into writing as a sacred text, taking of an oath was done verbally and was called “swearing of an oath.” Since written sacred oath came into existence, purely verbal taking of an oath has been replaced by holding the sacred text (or placing it on one’s head); thus taking of a corporal oath by holding a sacred text has come into use. This gives rise in Myanmar parlance to “holding the sacred text” for taking a corporal oath and “administering the corporal oath” for making someone else hold the sacred text. Only the form of taking an oath for oneself, whether it is taken verbally or by holding the sacred text, in order to convince others saying “What I have said is the truth; if not, such and such a misfortune befall me” etc. should be named Saddahāpana Sacca. Trước khi chủ đề của một lời thề đã được sử dụng văn tự làm thành một văn bản thiêng liêng, thì việc tuyên thệ đã được thực hiện bằng lời nói và được gọi là “phát thệ.” Kể từ khi lời thề thiêng liêng được viết trên giấy đã được hình thành, thì việc tuyên thệ hoàn toàn bằng lời nói đã được thay thế qua việc nắm giữ lấy văn bản thiêng liêng (hoặc đặt nó lên trên đầu của mình); vì lẽ ấy việc thực hiện một sự tuyên thệ bằng cách đặt tay lên vật thánh qua việc nắm giữ lấy văn bản thiêng liêng đã được sử dụng đến. Điều này phát sinh ra cách diễn đạt ở trong đất nước Miến Điện, đối với “việc nắm giữ lấy văn bản thiêng liêng” là cho việc thực hiện một sự tuyên thệ bằng cách đặt tay lên vật thánh và “làm lễ tuyên thệ bằng cách đặt tay lên vật thánh” là cho một người nào khác thực hiện việc nắm giữ văn bản thiêng liêng. Duy nhất hình thức của việc tuyên thệ cho chính bản thân, dù cho nó được thực hiện bằng lời nói hoặc qua việc nắm giữ lấy văn bản thiêng

liêng, để mà thuyết phục được các tha nhân khi nói rằng: “Điều mà Tôi đã có nói là Chân Lý; nếu không, thì một bất hạnh vận đại loại nào đó xảy đến với Tôi,” v.v. nên được định danh là Tín Thực Đế.

Curse Lời Nguyền Rủa

An utterance not based on Truth, but made just to consign others to destruction is not an oath, but merely a curse. An example may be seen in the following story. Một lời nói ra đã không dựa trên Chân Lý, nhưng được thực hiện chỉ để đưa đẩy tha nhân đến sự hủy diệt thì không phải là một lời thề, mà trái lại chỉ đơn thuần là một lời nguyền rủa. Một ví dụ có thể được suy xét trong tích truyện sau đây.

The Story Of Two Hermits Tích Truyện Về Hai Vị Ẩn Sĩ

In the past, while King Brahmadatta was reigning in the city of Bārānasī, a hermit, Devīla by name, was living in the Himalayas; on his visit to Bārānasī in order to have acid and salt, he stayed in a potter's hut near the city with the owner's permission. Soon another hermit called Nārada came for a similar purpose and stayed at the same place. At night when the time for sleeping came, the new comer noted Devīla's sleeping place as well as the door at the entrance to the hut and went to bed. But, after lying down at his place, Devīla moved to the entrance and slept crosswise in the middle of the doorway. When Nārada went out in the dead of the night he happened to tread on Devīla's matted hair. Devīla then said: "Who has stepped on my hair ?" Nārada replied gently: "Sir, I have, because I did not know that you were sleeping here. Please accept my apology." And he left the hut while Devīla was grumbling. Trong thời quá khứ, khi Đức Vua Brahmadatta đang trị vì ở kinh thành Bārānasī có một vị ẩn sĩ với danh xưng Devīla, đang sinh sống ở trong dãy Hy Mã Lạp Sơn; trong chuyến viếng thăm đến Bārānasī nhằm để có chất chua và muối; ông ấy đã lưu trú ở trong một túp lều của người thợ gốm gần thành phố với sự cho phép của chủ sở hữu. Chẳng bao lâu một vị ẩn sĩ khác được gọi tên là Nārada đã đi đến với mục đích tương tự và đã lưu trú ở cùng chung một chỗ. Vào buổi tối khi thời gian ngủ nghỉ đã đến, người mới tới đã lưu ý chỗ ngủ của Devīla cũng như cánh cửa ở lối đi vào túp lều và đã đi ngủ. Thế nhưng sau khi đã nằm xuống chỗ của mình, Devīla đã di chuyển đến lối đi vào và đã ngủ chéo ngang ở giữa đường dẫn tới cánh cửa. Khi Nārada đã đi ra ngoài trong màn đêm tĩnh mịch Ngài đã tình cờ đã giẫm lên mái tóc bện của Devīla. Thế là Devīla đã nói

"Ai đã giẫm lên mái tóc của tôi vậy ?" Nārada đã trả lời một cách dịu dàng "Thưa Ngài, hẳn là Tôi, bởi vì Tôi đã không có biết rằng Ngài đang ngủ ở đây. Xin hãy thọ nhận lời xin lỗi của tôi." Và Ngài đã rời khỏi túp lều trong khi Devīla đang càu nhàu.

Then lest the other one should do it again when he came back, Devīla completely reversed his lying position and went to sleep. When Nārada returned he thought: "When I went out I wrongly stepped on his hair because I did not know where his head lay; I shall now go in by the other way." Thus he happened to tread on his neck. Devīla asked: "Who trod on my neck ?" "It is I, Sir." said Nārada. "You wicked hermit !" said Devīla, "The first time you stepped on my hair. This time, you did the same but on my neck. Curse you, I will." "Sir, I am not guilty" said Nārada, "The first time I was wrong because I did not know the way you were sleeping. Now I came by way of the foot – end not to wrong again. Please pardon me" apologized Nārada. "O wicked hermit, I am going to curse you" threatened Devīla. Then despite Nārada plea, Devīla uttered a curse: "Tomorrow morning as soon as the sun rises, may your head be split into seven pieces !" "In spite of my apologies you did curse me," said Nārada, "May the guilty one's head be split into seven pieces." Thus Nārada put Devīla under a curse in retaliation. (Unlike Devīla's curse, Nārada's was free of anger and volition to harm him. He cursed him just to make him fear and admit his wrong. He was so powerful that he could see eighty Kappas – the past forty and the future forty.) When he looked into Devīla's future he foresaw that the latter would be destroyed. So out of compassion for Devīla, he tried with his power to prevent the sun from rising. Thế rồi

để khỏi bị người kia sẽ làm lại lần nữa khi ông ấy quay trở lại, Devīla đã hoàn toàn xoay ngược tư thế nằm của mình và đã bỏ đi ngủ. Khi Nārada đã trở về Ngài đã nghĩ suy rằng "Khi Ta đã đi ra ngoài thì một cách lầm lẫn Ta đã đạp lên mái tóc của ông ta bởi vì Ta đã không có biết cái đầu của ông ta nằm ở chỗ nào; bây giờ Ta sẽ đi vào bằng con đường khác." Thế là Ngài đã tình cờ giẫm lên cái cổ của ông ta. Devīla đã hỏi "Ai đã giẫm lên cổ tôi vậy ?" Nārada đã nói "Đó là Tôi, thưa Ngài." "Ngươi là ẩn sĩ gian ác !" Devīla đã nói vậy, "Lần đầu tiên ngươi đã giẫm lên mái tóc của Ta. Lần này người cũng làm như vậy nhưng mà trên cổ của Ta. Ta sẽ nguyền rủa ngươi." "Thưa Ngài, Tôi không có phạm tội" Nārada đã nói vậy, "Lần đầu tiên Tôi đã nhầm lẫn bởi vì Tôi đã không có biết cách thức Ngài đã đang ngủ. Bây giờ Tôi đã đi ngang qua dưới chân để không sai trái nữa. Xin vui lòng tha lỗi cho tôi" Nārada đã xin lỗi. "Này tên ẩn sĩ gian ác, Ta sẽ nguyền rủa ngươi," Devīla đã đe dọa. Thế rồi bất chấp lời cầu xin của Nārada, Devīla đã nói ra một lời nguyền rủa "Sáng mai ngay khi mặt trời mọc, xin cho cái đầu của ngươi sẽ bị chẻ ra thành bảy mảnh !" "Bất chấp lời xin lỗi của tôi, Ngài đã nguyền rủa tôi" Nārada đã nói, "Xin cho cái đầu của người có tội bị

chẻ ra thành bảy mảnh." Thế là Nārada đặt Devīla trong sự trả đũa dưới một lời nguyền rủa. (Không giống như lời nguyền rủa của Devīla, lời của Nārada đã không có sự sân hận và tác ý để làm tổn hại ông ta. Ngài đã nguyền rủa ông ta chỉ để làm cho ông ta sợ hãi và nhìn nhận lỗi lầm của mình. Ngài rất là dũng mãnh đến nỗi Ngài có thể nhìn thấy được tám mươi Kiếp, bốn mươi quá khứ và bốn mươi vị lai.) Khi Ngài đã nhìn vào vị lai của Devīla Ngài đã tiên kiến rằng người sau này sẽ bị hủy diệt. Vì vậy, với lòng bi mẫn cho Devīla, Ngài đã cố gắng với năng lực của mình để ngăn không cho mặt trời mọc lên.

When the sun did not rise at the time it was due to, people thronged to the palace and shouted in unison: "O King, the sun does not rise while you are ruling over us. Please improve your conduct so that the sun reappears. The king pondered his conduct and did not see anything wrong. He thought that there must be some peculiar reason which might be a quarrel among ascetics in his country. On enquiry, he came to know the quarrel between the two hermits. The king then went overnight to the hermits. Under instructions from Nārada, he placed a solid mass of earth on Devīla's head and made him plunge into a pond by force. When Nārada withdraw his power, no sooner had the sun risen than the solid mass of earth was split into seven pieces. Devīla then moved to another place in the water and came out of it safe and sound. (Dhammapada Commentary, I, Yamaka Vagga, 3 – Tissa Vatthu.) Khi mặt trời đã không có mọc lên đúng thời điểm của nó, mọi người đã đứng chật ních trước cung điện và đã đồng thanh hét lên: "Tâu Đại Vương, mặt trời không có mọc lên trong khi Ngài đang cai trị chúng tôi. Xin hãy cải thiện đức hạnh của Ngài để cho mặt trời xuất hiện trở lại. Nhà vua đã khảo lự cẩn trọng về đức hạnh của mình và đã không thấy bất luận điều chi sai lỗi cả. Ngài đã nghĩ rằng phải có một vài lý do kỳ dị mà có thể là một cuộc tranh cãi giữa các vị tu sĩ khổ hạnh ở trong đất nước của mình. Qua sự điều tra, Ngài đã đi đến nhận thức cuộc tranh cãi giữa hai vị ẩn sĩ. Thế rồi nhà vua đã đi suốt đêm đến các vị ẩn sĩ. Theo những sự chỉ bảo của Nārada, nhà vua đã đặt một khối đất rắn lên cái đầu của Devīla

và đã dùng sức mạnh nhấn chìm ông ấy xuống một cái ao. Khi Nārada thu hồi năng lực của mình, mặt trời vừa mới mọc lên thì khối đất rắn đã bị chẻ ra thành bảy mảnh. Thế rồi ở trong nước Devīla đã di chuyển đến một nơi khác và đã ra khỏi nơi đó bình an vô sự. (Bộ Chú Giải Kinh Pháp Cú, Phẩm Thứ Nhất – Song Đối, tích truyện thứ ba – Tỳ Khưu Tissa.) “Nó mắng tôi, đánh tôi, Nó thắng tôi, cướp tôi,” Ai ôm hiềm hận ấy, Hận thù không thể nguôi.” (P.C.3) “Nó mắng tôi, đánh tôi,

Nó thắng tôi, cướp tôi,” Không ôm hiềm hận ấy, Hận thù được tự nguôi.” (P.C.4)

“Khắp cùng trên Cõi nhân gian,
Có đâu thù hận dẹp tan hận thù !
Từ bi cởi mở hận thù,
Đó là định luật thiên thu lưu truyền !”
Devīla’s curse in this story “Tomorrow morning as soon as the sun rises, may your head be split into seven pieces” is for Nārada uttered with anger. Thus it was not an oath but a mere curse. Like the curse in this story, there are curses recorded in the Myanmar inscriptions of old. For instance, the Nadaungtat Pagoda inscription dated 537 (M.E.) on the northern side of Cūlāmūni Pagoda of Bagan reads near the end “He who destroys my work of merit, may the seven generations of his descendants be destroyed. May he suffer in Avīci Hell and may he not be liberated but become rooted there even when Buddhas of successive Kappas come and try to save him.” Such a curse is something that is not done by Bodhisattas. In fact, it is a verbal evil called “harsh speech” (Pharusa Vācā). In other words, it is the kind of abusive words uttered by mean persons. Saddahāpana Sacca may be understood not only from the Bhisa Jātaka but also from the Sutasoma Story of the Asīti Nipāta of the Jātaka. A summary of this latter story runs as follows. Lời nguyền rủa của Devīla trong tích truyện này: “Sáng mai ngay khi mặt trời mọc, xin cho cái đầu của ngươi sẽ bị chẻ ra thành bảy mảnh !” là đã được nói ra với sự sân hận để cho Nārada. Vì lẽ ấy điều đó đã không phải là một lời thề mà chỉ là một lời nguyền rủa. Giống như lời nguyền rủa trong tích truyện này, có nhiều lời nguyền rủa đã được ghi lại ở trong những bia cổ kỷ niệm ở đất nước Miến Điện. Thí dụ, bia kỷ niệm ở Chùa Nadaungatat đã đề ngày 537 (Niến Lịch Miến Điện) ở phía bắc của Chùa Cūlāmūni đọc ở gần cuối: “Ai mà phá hủy việc làm công ích của tôi, thì xin cho bảy thế hệ hậu duệ của người ấy sẽ bị tiêu diệt. Xin cho ông ấy cảm thụ khổ đau ở trong Vô Gián Địa Ngục và xin cho ông ấy không được giải thoát do đã phát xuất căn nguyên từ ở đó, dù cho là Chư Phật trong những Kiếp kế tiếp đi đến và cố gắng để cứu vớt ông ta.” Một lời nguyền rủa như vậy là một điều mà chẳng phải đã được thực hiện do bởi Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát). Trong thực tế, đó là một điều xấu ác bằng lời nói “lời nói thô ác” (Thô Ác

Ngữ). Nói cách khác, đó là thể loại của những từ ngữ thóa mạ đã được nói ra do bởi những người ty liệt. Tín Thực Đế có thể được tuệ tri chẳng những từ ở Túc Sinh Truyện Bhisa mà còn từ ở tích truyện Sutasoma thuộc Chương Tám Mươi Bài Kệ của Túc Sinh Truyện. Một bản tóm tắt của tích truyện này được viết như sau.

(Once the cannibal Porisāda, who formerly was king of Bārānasī but now living in a forest, made a vow to bathe the trunk of a banyan tree with the blood of a hundred and one kings if his foot that was pierced by an acacia thorn were healed in seven days. The foot was healed and he succeeded in capturing one hundred princes. At the command of the deity of the tree to make the number of captured kings complete, he was to catch King Sutasoma of Kuru. He managed to do so while Sutasoma was returning from Migāgina Park and carried him away on his shoulder.) Then Sutasoma said: “I have to go home for a while. Because on my way to Migāgina Park I met a Brahmin, Nanda who offered to teach me four verses worth four hundred pieces. I have promised him to learn them on my way back from the Park and asked him to wait. Let me go and learn the verses and keep my promise. After that I will come back to you.” “You sound like saying having been freed from the hands of death, “I will come back to death !” replied the man - eater. “I do not believe you.” (Một thuở nọ kẻ ăn thịt người Porisāda, là người mà trước đây là vua của kinh thành Bārānasī nhưng bây giờ đang sống trong một khu rừng già, đã thề là sẽ tắm thân của một cây đa với máu của một trăm lẻ vị vua nếu như bàn chân của ông ta đã bị đâm bởi một cái gai của cây keo mà đã được chữa khỏi trong bảy ngày. Bàn chân đã được chữa khỏi và ông ấy đã thành công trong việc bắt giữ một trăm vị thái tử. Theo lệnh của vị mộc thần để làm cho số lượng các vị vua bị bắt hoàn thành, ông ấy đã bắt được Vua Sutasoma của Xứ Kuru. Ông ấy đã xoay sở để làm được điều đó trong khi Sutasoma đã đang quay trở lại ngự viên Migāgina và đã vác Ngài lên ở trên vai của mình.) Thế rồi Sutasoma đã nói: “Tôi phải về nhà một chốc lát. Bởi vì trên đường đi đến ngự viên Migāgina Tôi đã gặp một vị Bà La Môn tên Nanda là người đã đề nghị để chỉ dạy cho Tôi bốn câu thơ đáng giá bốn trăm đồng. Tôi đã hứa với anh ấy sẽ học chúng trên đường trở về từ ngự viên và đã yêu cầu anh ấy chờ đợi. Hãy để Tôi đi và học những câu thơ và giữ được lời hứa của Tôi. Sau đó thì Tôi sẽ quay lại với bạn.” “Bạn có vẻ như tin rằng đã được thoát khỏi những bàn tay của tử thần.” “Tôi sẽ trở lại để chịu chết !” kẻ ăn thịt người đã trả lời, “Tôi không tin bạn đâu.” [Sutasoma đáp: “Không khóc gì cho chính bản thân, Vợ con, đất nước hoặc kho tàng,

Thánh hạnh ngày xưa Ta vẫn giữ,
Khóc vì lời hứa chẳng chu toàn.
Trước một La Môn, đã hứa lời,
Khi Ta trị nước với quyền oai,
Lời kia Ta ước mong gìn giữ,
Danh dự cứu xong, trở lại Ngài !”
[Kẻ ăn thịt người đã đáp lại:
“Ta chẳng tin rằng có thế nhân,
Vận may thoát móng tay Tử Ma Thần,
Trở về nộp mạng cho cừu địch,
Nếu để Ngài đi, chẳng phục hoàn.
Thoát kẻ sát nhân ác, trở về

Hoàng cung, mộng ước đẹp tràn trề,
Cuộc đời thân thiết đầy lôi cuốn,
Hồi phục cho Ngài phải đắm mê,
Vì lý do gì trên thế gian,
Mà Ngài trở lại với Ta hề ?"

Then Sutasoma said: "Friend Porisāda, in the world, death after living a virtuous life is better than a long - life full of wickedness as it is blamed by others. Words uttered not truthfully cannot protect one from rebirth in a woeful state after one's death. Friend Porisāda, you may rather believe if somebody were to say "The strong winds blew away rocky mountains into the sky," or "The sun and the moon have fallen to earth," or "All rivers flow upstream," but never you believe if somebody says "Sutasoma tells lies." Friend Porisāda, if somebody says "The sky has been split up," or "The ocean has dried up," or "Mount Meru has been wiped out without a trace," you may believe it. But never do you believe if somebody says "Sutasoma tells lies." Still Porisāda was not fully convinced. Thế rồi Sutasoma đã nói: "Này Hiền Hữu Porisāda (kẻ ăn thịt người), ở trong thế gian, cái chết sau khi được sống một đời sống có đạo đức thì tốt hơn là một đời sống lâu dài dẫy đầy sự gian ác, vì đã bị chê trách bởi tha nhân. Những lời đã được nói ra không có thành thật thì không thể nào bảo vệ người ta khỏi việc tái sinh trong một tình trạng thống khổ (Cõi Khổ Thú) sau cái chết của mình. Này Hiền Hữu Porisāda, bạn có thể tin tưởng hơn nếu một người nào đó đã nói rằng: "Những cuồng phong đã thổi đi những ngọn núi đá bay vào bầu trời," hoặc "Mặt trời và mặt trăng đã rơi xuống quả địa cầu," hoặc "Tất cả các con sông chảy ngược dòng," thế nhưng không bao giờ bạn tin tưởng nếu một người nào đó nói rằng: "Sutasoma nói dối." Này Hiền Hữu Porisāda, nếu một

người nào đó nói rằng: "Bầu trời đã bị bể vỡ ra," hoặc "Đại dương đã khô cạn đi," hoặc "Núi Tu Di đã bị triệt hạ hoàn toàn mà không còn dấu vết," thì bạn có thể tin tưởng điều đó. Thế nhưng không bao giờ bạn tin tưởng nếu một người nào đó nói rằng: "Sutasoma nói dối." Mặc dù vậy, Porisāda vẫn chưa có được tín phục một cách hoàn toàn. "Vô tội, con người thích chết hơn, Sống mang đầy tội đáng khinh nhờn. Nếu vì cứu mạng, buông lời dối, Người chẳng thoát đâu ngục khổ buồn. Gió có thể lay chuyển núi cao, Trời, trăng rụng xuống cõi trần lao, Nhưng vọng ngôn, Ta chẳng phạm vào."

As Porisāda remained adamant, Mahāsutasoma thought: "This Porisāda still do not believe me. I will make him believe by taking an oath." So he said "Friend Porisāda please put me down from your shoulder. I will convince you by taking an oath." Porisāda then put him down from his shoulder. "Friend Porisāda, I will hold the sword and the spear and take the oath. I will take leave of you for a short time and will fulfill my promise given to Brahmin Nanda to learn the verse from him in the city. Then I will come back to you to keep my promise. If I do not say the truth may I not gain rebirth in a royal family well protected by weapons such as this sword and this spear." Then Porisāda thought "This King Sutasoma ahs taken an oath which ordinary kings dare not do. No matter whether he comes back or not, I too am a king. If he does not

come back I will get the blood out of my arm to sacrifice it for the deity of the banyan tree." Thus thingking Porisāda set Bodhisatta Sutasoma free. This Verbal Truth of King Mahāsutasoma uttered to convince Porisāda is also Saddahāpana Sacca. This is the kind of Perfection of Truthfulness which Bodhisattas have to fulfill. Vì Porisāda vẫn cứ không có lay chuyển, Mahāsutasoma đã nghĩ suy: "Tên Porisāda này vẫn cứ không có tin tưởng ta. Ta sẽ khiến cho ông ta tin tưởng bằng cách tuyên thệ." Vì vậy Ngài đã nói: "Này Hiền Hữu Porisāda, xin hãy đặt Tôi xuống khỏi vai của bạn. Tôi sẽ làm cho bạn tin bằng cách tuyên thệ." Thế rồi Porisāda đặt Ngài xuống khỏi vai của ông ta. "Này Hiền Hữu Porisāda, Tôi sẽ cầm thanh kiếm và cây thương và tuyên thệ. Tôi sẽ rời khỏi bạn trong một thời gian ngắn và sẽ hoàn thành viên mãn lời hứa của Tôi đã trao cho vị Bà La Môn Nanda để học câu thơ từ ở anh ta ở trong thành phố. Sau đó Tôi sẽ quay lại với bạn để giữ lời hứa của mình. Nếu như Tôi không có nói đúng sự thật thì xin cho Tôi không được tái sinh vào trong một gia đình hoàng tộc đã được khéo bảo vệ bởi các vũ khí chẳng hạn như là thanh kiếm và cây thương này."

"Này, khi Ta chạm kiếm, đao này, Thề nguyện trang nghiêm trước mặt Ngài, Hãy thả Ta và Ta thoát nợ, Cứu xong danh dự, trở về đây." [Bốn vần kệ mà Ngài Giác Hữu Tình Sutasoma tầm cầu để học, đã được Đức Phật Kassapa (vị Phật thứ ba trong quả địa cầu này) giảng dạy. Chúng có đặc tính hủy diệt lòng tham đắm, kiêu mạn và các ác hạnh tương tự. Chúng tạo cho con người có khả năng tiêu trừ lòng tham dục, an tịnh các căn, và thậm chí đưa đến Níp Bàn, có uy lực vĩnh cửu, đoạn diệt khát ái, chặt đứt vòng luân hồi, và nhổ tận gốc rể Pháp chấp thủ; có nội dung như sau: "Hãy hòa hợp với Thánh hiền nhân, Này hỡi Soma, chỉ một lần, Và chớ bao giờ thân kẻ ác, Bình an tràn ngập khắp toàn thân. Thường xuyên giao kết với hiền nhân, Chỉ nhận hiền nhân là bạn thân, Học chánh lý từ bao bậc Thánh, Mỗi ngày tu tập tốt thêm dần. "Như các xe vua khéo điểm trang, Cũng thành mờ nhạt, sẽ tan hoang, Thân Ta yếu đuối càng mòn mỏi, Và phải chịu nhanh chóng lụi tàn. Song Đạo Thánh hiền nhân vĩnh cửu, Chẳng hề tàn tạ với thời gian, Thiên Nhân tuyên thuyết cùng người thiện, Qua các thời chưa được bảo ban. "Bầu trời giăng rộng rãi bao la, Quả đất trải dài ở dưới Ta, Lãnh thổ bên kia bờ đại hải, Chúng ta đều biết thật là xa. Song còn vĩ đại hơn muôn vật, Tầm mức ấy càng tỏa rộng ra, Là Đạo Lý về điều thiện, ác Người hiền, kẻ ác dạy cho Ta."] Thế rồi Porisāda đã nghĩ suy: "Vị Vua Sutasoma này đã tuyên thệ mà các vị vua bình thường không dám làm. Dù cho ông ấy có trở lại hay không cũng chẳng có chi là quan trọng, Ta cũng là một vị vua vậy. Nếu như ông ấy không quay lại thì Ta sẽ lấy máu

từ cánh tay của mình để cúng tế nó cho vị mộc thần của cây đa." Sau khi đã nghĩ suy như thế, Porisāda đã để Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) Sutasoma được tự do.

"Trước một La Môn, đã hứa lời,
Khi Ngài trị nước với quyền oai,
Lời kia, Ta phải bắt Ngài giữ,
Danh dự cứu rồi, phải về ngay."

Bằng với lời nói chân thật (Chân Lý Ngôn Từ) của Đức Vua Mahāsutasoma đã nói ra để làm cho Porisāda (kẻ ăn thịt người) tín phục cũng là Tín Thực Đế. Đây là thể loại của

Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật mà các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) phải hoàn thành viên mãn.
(Phần cuối tích truyện, Ngài Giác Hữu Tình Sutasoma đã thuyết giảng Chánh Pháp để đưa vấn đề này lên hàng đầu:
“Không vua nào được quyền chinh phục,
Người chẳng nên xâm phạm suốt đời;
Không bạn nào nên lừa dối bạn,
Bằng hành vi bội bạc tình người.
“Nàng nào ý chẳng sợ phu quân,
Ta bảo chẳng là vợ chánh chân;
Khi song thân già không cấp dưỡng,
Làm con chẳng đúng với danh xưng.
“Chẳng phải là nơi chốn hội trường,
Nếu hiền nhân chẳng vãng lai luôn,
Những ai không giảng bày Chân Lý
Rộng khắp, chẳng là bậc Trí Nhân.
“Những bậc ly tham dục, sân hận,
Si mê, là những Thánh hiền nhân,
Chẳng hề quên giảng bày Chân Lý,
Cho các thế nhân khắp mọi vùng.
“Bậc hiền ở giữa đám ngu đần,
Nếu lặng thinh, ai biết Trí Nhân,
Vị ấy nói lên thì tất cả,
Nhận ra Thầy dạy Pháp như chân.
“Thuyết giảng, tôn vinh Pháp chánh chân,
Giương cao cờ hiệu của hiền nhân,
Thánh Nhân biểu tượng là lời thiện,
Ngài giương ngọn cờ Thiện Pháp chân.”)
(2) Icchāpūrana Sacca (2) Nguyện Vọng Viên Mãn Đế

This second Verbal Truth spoken to have one’s desire fulfilled may be learnt from the Suvaṇṇasāma Story, the third story of the Mahānipāta of the Jātaka, as well as from other stories. In the Suvaṇṇasāma Jātaka, the Bodhisatta Suvaṇṇasāma looking after his blind parents went to fetch water from a river. King Pīḷiyakkha who was out hunting saw him and shot him with an arrow mistaking him for a supernatural being. Being overcome by the poisonous effect of the arrow, the Bodhisatta became unconscious. King Pīḷiyakkha brought the Bodhisatta’s father and mother to the place where the Bodhisatta remained lying in a dead faint. On their arrival there his father Dukūlaka sat down and lifted his head while his mother Pārikā sat down, held his feet placing them on her thigh and cried. They touched their son’s body and feeling the chest which still had body heat, the mother said to herself “My son has not died yet. He

is just unconscious because of the poison. I will remove that poison by my words of solemn truth." Accordingly, she made an asseveration comprising seven points: 1. Formerly my son Sāma has practiced righteousness (Dhammacārī). If this be true, may the poison that afflicts my son vanish. 2. Formerly my son Sāma has engaged himself in noble practice. If this be true, may the poison that afflicts my son vanish. 3. Formerly my son Sāma has spoken only truth. If this be true, may the poison that afflicts my son vanish. 4. My son Sāma has looked after the parents. If this be true, may the poison that afflicts my son vanish. 5. My son Sāma has shown respect to the elders in the family. If this be true, may the poison that afflicts my son vanish. 6. I love my son Sāma more than my life. If this be true, may the poison that afflicts my son vanish. 7. May my Sāma's poison disappear by virtue of meritorious deeds done by his father and by me. Then Suvaṇṇasāma who was lying on one side turned over to the other. The father too thinking "My son is still alive; I will also say words of solemn truth, made an asseveration comprising the same seven points as the mother's. Then the Bodhisatta changed again his lying position. Chân Lý Ngôn Từ thứ hai này đã đề cập đến sở nguyện cầu của mình đã được hoàn thành viên mãn có thể được học hỏi từ ở nơi tích truyện Suvaṇṇasāma, tích truyện

thứ ba thuộc Chương Đại Phẩm của Bộ Túc Sinh Truyện, cũng như từ ở những tích truyện khác. Trong Túc Sinh Truyện Suvaṇṇasāma, thì Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) Suvaṇṇasāma đã đi lấy nước mang về từ một dòng sông đặng phụng dưỡng song thân bị mù lòa của mình. Đức Vua Pīḷiyakkha là vị đã đang đi ra ngoài để săn bắn, đã trông thấy Ngài và đã bắn Ngài với một mũi tên nhầm lẫn rằng Ngài là một bậc hữu tình siêu nhiên. Trong lúc khắc phục bởi tác dụng độc hại của mũi tên, thì Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã trở nên bất tỉnh nhân sự. Đức Vua Pīḷiyakkha đã đưa người Cha và người Mẹ của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đến chỗ mà Bậc Giác Hữu Tình vẫn còn đang nằm ngất lịm. Khi họ đã đến nơi đó, Cha của Ngài là Dukūlaka đã ngồi xuống và đã đỡ cái đầu của Ngài lên, trong khi người Mẹ của Ngài là Pārikā đã ngồi xuống, đã đỡ đôi chân của Ngài đặt chúng lên đùi của mình và đã kêu khóc. Họ đã động chạm vào cơ thể người con trai của mình và cảm thấy ngực vẫn còn có thân nhiệt, người Mẹ đã tự nhủ "Con trai của mình vẫn chưa có chết. Nó chỉ bị bất tỉnh nhân sự vì chất độc. Ta sẽ loại trừ chất độc ấy bằng với những lời nói chân thật trang trọng." Một cách tương ứng, bà đã thực hiện một lời thành khẩn thề nguyền bao gồm bảy điểm: 1. Trước đây con trai Sāma của tôi đã có thực hành chính trực (Chân Chính Pháp). Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho chất độc mà làm đau đớn con trai tôi tan biến đi. 2. Trước đây con trai Sāma của tôi đã tự chuyên tâm bản thân mình trong việc thực hành Thánh Pháp. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho chất độc mà làm đau đớn con trai tôi tan biến đi. 3. Trước đây con trai Sāma của tôi chỉ nói lời chân thật. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho chất độc mà làm đau đớn con trai tôi tan biến đi. 4. Sāma con trai tôi đã có phụng dưỡng song thân. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho chất độc mà làm đau đớn con trai tôi tan biến đi. 5. Sāma con trai đã có tỏ lòng kính trọng đến các bậc cao niên trưởng thượng ở trong gia đình. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho chất độc mà làm đau đớn con trai tôi tan biến đi. 6. Tôi thương yêu

con trai Sāma của tôi hơn cả chính mạng sống của tôi. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho chất độc mà làm đau đớn con trai tan biến đi. 7. Cầu xin chất độc của Sāma con trai tôi biến mất do nhờ vào oai lực của những thiện công đức hạnh đã có tạo ra do bởi người Cha của hắn và do bởi chính tôi. “Nếu quả thật là thuở trước đây, Sāma luôn chính trực trọn đầy, Cầu mong thuốc độc trong dòng máu

Mất hết hiệu năng, vô hại ngay. Nếu thuở trước con nói thật chân, Ngày đêm luôn phụng dưỡng song thân, Cầu mong thuốc độc trong dòng máu Mất hết công năng, hạ xuống dần. Công đức ngày xưa đã tạo ra, Chính Ta và cả lão thân gia, Cầu mong giải độc cho tan hết, Con trẻ yêu quý được tỉnh ra.” Thế rồi Suvaṇṇasāma Ngài đang nằm nghiêng một bên đã xoay người sang phía bên kia. Người Cha cũng nghĩ suy rằng: “Con trai của mình vẫn còn sống; Ta cũng sẽ nói những lời nói chân thật trang trọng, thực hiện một lời thành khẩn thề nguyền bao gồm bảy điểm như của người Mẹ.” Thế rồi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) lại một lần nữa đã thay đổi tư thế nằm của mình.

At that moment, a goddess Bahusundarī by name, who had been Suvaṇṇasāma’s mother for the past seven existences and who was now staying at Gandhamādana Hill, came from the Hill to the spot where Suvaṇṇasāma was lying and made her own asseveration: “I have long been dwelling at Gandhamādana Hill in the Himalayas. Throughout my life there is none whom I love more than Suvaṇṇasāma. If this be true, may Sāma’s poison vanish. In my abode at Gandamādana Hill all the tree are scented ones. If this be true, may Sāma’s poison vanish.” While the father, the mother and the goddess were thus lamenting the handsome and youthful Bodhisatta Suvaṇṇasāma quickly sat up. In this story, the words of truth are uttered by mother Pārikā, father Dukūla and Goddess Bahusandarī in order to have their wish of eradicating Suvaṇṇasāma’s poison and getting him well fulfilled and are therefore called Icchāpūraṇa Sacca. Ngay tại khoảnh khắc ấy, một Thần Nữ với danh xưng Bahusundarī, bà đã từng là người Mẹ của Suvaṇṇasāma ở trong bảy kiếp quá khứ và bà hiện giờ đã đang lưu trú tại thượng đỉnh núi Gandhamādana, từ ở nơi thượng đỉnh đã đi đến địa điểm mà Suvaṇṇasāma đã đang nằm và đã thực hiện lời thành khẩn thề nguyền của mình: “Ta đã từ lâu được trú ngụ tại thượng đỉnh núi Gandhamādana trong dãy Hy Mã Lạp Sơn. Trong suốt cuộc đời của Ta thì chẳng có ai mà Ta thương yêu nhiều hơn Suvaṇṇasāma. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho thuốc độc của Sāma tan biến đi. Trong trú xứ của Ta ở tại thượng đỉnh núi Gandhamādana tất cả các cây đều có hương thơm. Nếu như điều này là đúng sự thực, thì xin cho thuốc độc của Sāma tan biến đi.” “Thần Nữ ẩn mình giữa cõi không,

Ở trên thượng đỉnh của Hương Sơn, Thực hành lời nguyện cầu Chân Lý, Vì với Sāma dạ xót thương: Ở đây thượng đỉnh Hương Sơn, Ta đã trọn đời sống độc đơn, Trong chốn rừng sâu thăm thẳm ấy, Mọi loài hoa tỏa ngát hương thơm. Không có một ai giữa thế nhân, Còn thân thiết đối với Ta hơn, Vì đây quả thật là chân chánh, Mong chất độc trong máu thoát dần.” Trong khi người Cha, người Mẹ và Thần Nữ đã đang than khóc như thế thì một cách nhanh chóng Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) xinh đẹp và trẻ trung đã ngồi dậy. “Trong khi thương xót, họ thay phiên, Chứng thực trang nghiêm, họ phát

nguyền, Kìa thấy Sāma vùng đứng dậy, Xinh tươi, cường tráng, thật hồn nhiên." Trong tích truyện này, những lời nói thành thật đã được nói ra do bởi người Mẹ Pārikā, người Cha Dukūlaka và Thần Nữ Bahusundarī nhằm để cho ước nguyện của họ tiêu diệt được chất độc của Sāma và việc bình phục của Ngài đã được hoàn thành viên mãn và vì lẽ ấy được gọi là Nguyện Vọng Viên Mãn Đế.

The Story Of Suppāraka Tích Truyện Về Suppāraka

Icchāpūraṇa Sacca occurs also in the Suppāraka story of the Ekādasaka Nipāta of the Jātaka. The story in brief is: In days gone by the Bodhisatta, Suppāraka by name, who was highly learned, was living in the seaport town of Kurukaccha (Bharukaccha). He had long worked as the captain of a ship and had become blind through contact of his eyes with the vapour of sea – water. So he retired. However, at the request of certain merchants he took control of a ship sailing out into the sea. After seven days, because of an unseasonal gale, the ship could not hold its course and wandered astray on the sea for four months. It then went beyond such seas as (1) Khuramālisamudra, (2) Aggimālisamudra, (3) Dadhimāli samudra, (4) Kusamālisamudra and (5) Nalamālisamudra, and was about to reach the most terrible sea of Balavāmukhasamudra. At that moment Captain Suppāraka said

that whoever came to this sea was not able to retreat, but would be drowned. This made all the merchants cry in fright. Nguyện Vọng Viên Mãn Đế cũng có hiện bày ở trong tích truyện Suppāraka thuộc Chương Mười Một Bài Kệ của Bộ Túc Sinh Truyện. Tóm tắt tích truyện như sau: Trong những ngày đã qua của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), với danh xưng Suppāraka là một bậc học giả uyên bác, đã đang sinh sống trong thị trấn ở bên hải cảng của Xứ Kurukaccha (Đầm Bharu). Ngài từ lâu đã làm thuyền trưởng của một tàu buôn và đã trở nên bị mù lòa bởi do sự tiếp xúc đôi mắt của Ngài với hơi nước biển. Thế là Ngài đã hưu trí đi. Tuy nhiên, theo yêu cầu của một số thương nhân, Ngài đã điều khiển và lèo lái một tàu buôn đi vào đại dương. Sau bảy ngày, vì một cơn bão trái mùa, chiếc tàu không thể nào theo lộ trình của nó đã vạch sẵn và đã lênh đênh lạc lối trong bốn tháng trời ở giữa đại dương. Thế rồi nó đã vượt qua những vùng biển như sau: (1) Biển Dao Nhọn (có nhiều kim cương), (2) Biển Lửa Cháy (có rất nhiều vàng), (3) Biển Sữa Đông (có rất nhiều bạc), (4) Biển Thảm Cỏ Kusa (có rất nhiều ngọc bích quý), và (5) Biển Lau Sậy (có rất nhiều san hô), và đã sắp sửa đến vùng biển khủng khiếp nhất của Biển Lòng Chảo. Ngay tại khoảnh khắc ấy, thuyền trưởng Suppāraka đã nói rằng bất luận ai đã đến vùng biển này thì không có khả năng để trở lui ra được, mà trái lại sẽ bị nhấn chìm. Điều này đã làm cho tất cả các thương nhân khóc la trong sự hoảng sợ.

Thinking: "I will save all these people by asseveration." The Bodhisatta made a solemn declaration: "Since I came of age, I have never ill – treated even a single person; I have not stolen others' property, even a blade of grass or a pierce of split bamboo; I have not eyed even with an iota of lust another person's wife; I have not lied; I have not taken any intoxicating drink even with the tip of a grassblade. On account of this truthful declaration of mine, may the ship get home safe and sound." Then the ship that had

wandered aimlessly for four months, turned back to Kurukaccha as thought it were a mighty being and arrived at Kurukaccha port within one day by virtue of the Bodhisatta's asseveration. This Verbal Truth of Suppāraka the Wise also is Icchāpūraṇa Sacca as it was made to have his wish of saving the lives of all fulfilled. Nghĩ suy rằng: "Ta sẽ cứu tất cả những người này bằng lời thành khẩn thề nguyền." Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã thực hiện một lời tuyên bố trang trọng: "Từ khi Tôi đã đến tuổi trưởng thành, Tôi chưa bao giờ đối xử tàn nhẫn dù chỉ là một người duy nhất; Tôi đã không có đánh cắp tài sản của tha nhân, dù chỉ là một ngọn cỏ hoặc một sợi lạc tre; Tôi đã không có để mắt với vợ của người khác dù chỉ là một chút ít của lòng tham dục; Tôi đã không có nói dối; Tôi đã không có uống bất luận chất làm nghiện say dù chỉ

với đầu của một ngọn cỏ. Do lời tuyên bố thành thật này của tôi, xin cho chiếc tàu buôn trở về nhà được bình an vô sự." "Từ khi Ta nhớ rõ về thân, Trí tuệ đầu tiên phát khởi dần, Không một người nào Ta sát hại, Là điều Ta đã biết tinh tường, Nếu lời cầu nguyện này chân chính, Mong ước thuyền về chốn vạn an." Thế rồi chiếc tàu buôn mà đã lênh đênh một cách không có chủ đích trong bốn tháng trời, đã quay trở lại Xứ Kurukaccha y như thể nó đã là một hữu tình hùng mạnh và đã đi đến hải cảng Kurukaccha trong vòng một ngày do nhờ vào oai lực lời thành khẩn thề nguyền của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Chân Lý Ngôn Từ (Chân Ngôn) này của Bậc Trí Tuệ Suppāraka cũng là Nguyện Vọng Viên Mãn Đế vì nó đã được thực hiện với sự ước nguyện của Ngài để cứu sống tất cả mọi người đã được hoàn thành viên mãn.

The Story Of King Sivi Tích Truyện Về Đức Vua Sivi

It is the third story of the Vīsati Nipāta. In the city of Ariṭṭhapura, Sivi country, Bodhisatta King Sivi gave away six hundred thousand pieces daily in charity. Even then he was not content and thought that he would like to give away parts of his body. In order to make the king's desire fulfilled, Sakka came down in the guise of a blind Brahmin to the king and said: "O king, both your eyes can see, but mine cannot. If you would give me one of yours, you can see with the remaining one and I will also see with the eye given by you. So kindly give me one of your eyes." The king was delighted, for a recipient had come to him the very moment he was thinking of giving. He summoned his surgeon Sivika and ordered: "Take out one of my eyes." The surgeon, ministers and queens all tried to dissuade him. But he stood by his order and Sivika could do nothing but take out of the king's eyes. Looking at the extracted eye with the one remaining, the king happily expressed his aspiration for Perfect Self – Enlightenment (Sammāsambodhi) and handed the gift of his eye over to the Brahmin. Đó là tích truyện thứ ba thuộc Chương Hai Mươi Bài Kệ. Tại kinh thành Ariṭṭhapura, Xứ Sivi, Bậc Giác Hữu Tình Đức Vua Sivi với lòng nhân đức đã ban phát mỗi ngày sáu trăm ngàn đồng tiền. Mặc dù thế Ngài đã không có hài lòng và đã nghĩ suy rằng Ngài muốn ban phát các bộ phận cơ thể của mình. "Nếu thí tài gì thuộc thế nhân,

Dẫu là đôi mắt, chẳng hề ban, Giờ đây Ta sẽ đem ban bố, Lòng chẳng hãi kinh, thật vững vàng." Để làm cho sở nguyện cầu của nhà vua được thỏa mãn, Ngài Đế Thích đã bước xuống đội lốt của một Bà La Môn mù lòa, đi đến với nhà vua và đã nói: "Này Đại

Vương, cả hai con mắt của Ngài đều có thể trông thấy, thế nhưng của tôi thì không thể nào. Nếu như Ngài sẽ cho tôi một con mắt của mình, thì Ngài có thể trông thấy với cái còn lại và Tôi cũng sẽ trông thấy với con mắt do Ngài đã ban cho. Xin Ngài hãy vui lòng làm ơn cho Tôi một trong đôi mắt của Ngài." "Chẳng có mắt, nên chính lão già, Đến xin con mắt, tự phương xa, Lão cầu Chúa Thượng ban con mắt, Một mắt cùng nhau, mỗi chúng ta." Nhà vua đã lấy làm vui thích, vì một người thọ thí đã đến với Ngài ngay khoảnh khắc Ngài đã vừa nghĩ suy cho việc xả thí. Ngài đã triệu tập quan ngự y phẩu thuật Sivika của mình lại và đã truyền lệnh: "Hãy lấy một trong đôi mắt của Ta ra." Tất cả quan ngự y phẩu thuật, các quan đại thần và các hoàng hậu đều cố gắng khuyên ngăn Ngài. Thế nhưng Ngài đã giữ vững với lời phán quyết của mình và Sivika đã không thể nào làm gì khác ngoài việc lấy một trong đôi mắt của nhà vua ra. Nhìn vào con mắt đã móc ra với con mắt còn lại, nhà vua đã biểu đạt một cách vui mừng nguyện vọng của mình cho Việc Tự Giác Ngộ Hoàn Toàn (Chánh Đẳng Giác) và đã dùng tay trao tặng vật thí con mắt của mình đến vị Bà La Môn. "Đừng cho chi nếu chẳng ai xin, Cũng chớ cho ai thứ chẳng thèm ! Vậy vật này đây hành khất muốn, Cầu xin, Trẫm bố thí ngay liền." "Như vậy, trong khi muốn cúng dường, Đích Ta chẳng nhắm đạt vinh quang, Nhiều con, nhiều của, nhiều vương quốc, Để nắm quyền cai trị thế gian: Đây chính là con đường Thánh thiện, Từ xưa của các Bậc Hiền Nhân, Tâm ta nồng nhiệt hằng mong ước, Đem mọi thí tài để phát ban."

When the Brahmin, who in reality was Sakka, put the eye into his eye – socket, it fitted in like his original. King Sivi, seeing this, was so delighted that he asked Sivika:

"Get also my other eye out." Despite protests from his ministers, the king had his remaining eye taken out and given to the Brahmin. The latter put the king's eye into the socket of his other eye which became as good as the original. He then gave his blessings and disappeared as thought he had returned to his place. Khi vị Bà La Môn, thực ra Ngài đã là Đế Thích, đặt con mắt vào trong hốc mắt của mình, thì nó đã trùng hợp như cái nguyên thủy của mình. Đức Vua Sivi, khi đã trông thấy được điều này, đã lấy làm vui thích vô cùng đến nỗi Ngài đã yêu cầu Sivika: "Hãy lấy nốt con mắt kia của Ta ra." Bất chấp sự phản đối từ các quan đại thần, nhà vua đã lấy đi con mắt còn lại của mình ra và đã trao tặng đến vị Bà La Môn. Vị Bà La Môn đặt con mắt của nhà vua vào trong hốc mắt kia của mình và nó đã trở nên đúng như cái nguyên thủy. Thế rồi Ngài đã ban lời chúc phúc và đã biến mất y như thể Ngài đã trở lại trú xứ của mình. "Sivi chúa tể giục Siva, Hoàn tất tâm nguyền của đức vua, Trao tặng Bà La Môn vật thí, Y sư lấy cặp mắt Ngài ra, Bà La Môn có liền đôi mắt, Chúa thượng giờ đây phải tối lòa."

As King Sivi became totally blind and was not fit to rule, he moved to a dwelling place near a pond in the royal gardens where he reflected on his act of charity. Sakka then came to him and walked to and fro nearby so that the king would hear his footsteps. When the king heard, he asked who it was. Sakka replied: "I am Sakka. Ask for any boon you want." "I have plenty of wealth such as gems, gold and silver. I want want only death, for both my eyes are gone now," said the king. "O King, you say you want death. Do you really desire to die ? Or do you say so only because you are blind ?"

When the king answered he desired so because he was blind, Sakka said: “O King, I am not able to make you see again. You can see only with the power of your Truthfulness. Make a solemn declaration of truth.” The King then uttered: “I adore those many people who came to me for gifts and I also aored those who actualy asked for what they needed. By virtue of this Verbal Truth may my eye sight be restored to me.” No sooner had he said so than the first eye appeared in him. Then again he made another declaration of truth: “When the blind Brahmin came to me for my eye, I gave him both of mine. In so doing my heart was full of joy. By virtue of this Verbal Truth, may the other eye be restored to me.” Khi Đức Vua Sivi đã trở nên hoàn toàn mù lòa và đã không còn thích hợp để trị vì, Ngài đã chuyển đến một trú xứ gần một cái hồ trong khu ngự viên nơi mà Ngài đã suy

nghiệm về hành động từ thiện của mình. Thế rồi Ngài Đế Thích đã đi đến nơi Ngài và đã bộ hành tới lui ở gần đó nhằm để cho nhà vua sẽ nghe được những bước chân của mình. Khi nhà vua đã nghe, Ngài đã vấn hỏi đó là ai. Ngài Đế Thích đã đáp lời: “Ta là Đế Thích. Hãy yêu cầu bất luận đặc ân nào Ngài muốn.” Nhà vua đã nói: “Tôi có đầy đủ tài sản chẳng hạn như là những đá quý, vàng và bạc. Tôi chỉ muốn cái chết, vì cả hai con mắt của tôi hiện đã mất.” “Chính Ta là Đế Thiên Sakka, Ta đến đây tham kiến đức vua, Hãy chọn đặc ân, này Thánh Chúa, Điều chi Ngài ước, nói cùng Ta.” “Sinh lực, kho vô tận, bảo châu, Ta đều bỏ lại hết đằng sau, Trừ chết, vì Ta còn mắt đâu !” “Này Đại Vương, Ngài nói Ngài muốn cái chết. Có thực là Ngài cầu mong được chết chăng ? Hay Ngài nói như vậy chỉ vì Ngài đã mù lòa ?” Khi nhà vua đã trả lời Ngài đã mong cầu như vậy bởi vì Ngài đã mù lòa, thì Ngài Đế Thích đã nói rằng: “Này Đại Vương, Ta không có khả năng để làm cho Ngài được trông thấy lại. Ngài chỉ có thể được trông thấy với năng lực của sự thành thật của mình. Hãy thực hiện một lời tuyên bố trang trọng về Sự Thật.” Thế rồi nhà vua đã nói ra lời: “Tôi kính yêu rất nhiều người đã đến với Tôi để được những vật thí và Tôi cũng kính yêu đến những ai thực sự đã yêu cầu cho điều mà họ đã cần. Nhờ vào oai lực của lời nói chân thật (Chân Lý Ngôn Từ) này, xin cho thị lực của tôi được phục hồi cho tôi.” Ngay khi Ngài đã vừa nói như vậy thì con mắt thứ nhất đã xuất hiện ở trong Ngài. “Bất kể loài nào muốn cầu ân, Hễ có ai nài nỉ lại gần, Bất kỳ ai đến, xin bố thí, Lòng Ta cũng thấy thật thương thân: Nếu lời Đại Nguyện này Chân Thật, Mong mắt Ta sẽ được hiện dần !” Ngay khi Ngài đã vừa nói như vậy thì con mắt thứ nhất đã xuất hiện ở trong Ngài. Thế rồi một lần nữa, Ngài đã thực hiện một lời tuyên bố về Sự Thật: “Khi vị Bà La Môn mù lòa đã đi đến vì con mắt của tôi, Tôi đã ban cho ông ta hết cả hai của mình. Đang khi làm như vậy, trái tim của tôi đã tràn đầy niềm hoan hỷ. Nhờ vào oai lực của lời nói chân thật (Chân Lý Ngôn Từ) này, xin cho con mắt kia sẽ được phục hồi cho tôi.” “Một đạo sĩ kia đến viếng Ta, Chỉ cần xin một mắt thôi mà, Ta đà đem trọn đôi con mắt,

Bố thí hết cho khất sĩ già.
Hoan hỷ càng nhiều, lạc thọ tăng,
Chính hành động ấy đã ban phần,
Nếu lời nguyền ước này Chân Thật,

Mong được mắt kia cũng phục hoàn.”
Accordingly, he regained his second eye. These two eyes were not the ones which were with him at his birth; neither were they divine eyes. In fact, they were the eyes which appeared by the power of his Verbal Perfection of Truthfulness. This Verbal Truth of King Sivi was also Icchāpūraṇa Sacca as it was spoken to have his wish for the restoration of his eyesight fulfilled. Một cách tương ứng, Ngài đã phục hồi con mắt thứ hai của Ngài. Hai con mắt này chẳng phải là những cái mà đã có với Ngài khi Ngài đã vừa sinh ra; mà chúng cũng chẳng phải là những con mắt thần. Thực ra, chúng đã là những con mắt mà đã được xuất hiện do bởi năng lực của Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật bằng lời nói của Ngài. [Đức Vua Sivi đã phán và tuyên thuyết Thiện Pháp: “Này dân chúng Xứ Sivi, nay các người đã nhìn thấy cặp thiên nhãn này thì đừng có bao giờ ăn vật chi mà không đem bố thí đi một ít ! “Nếu mình được gợi ý thi ân, Nào có ai từ chối được chăng, Dù đó là phần cao quý nhất, Của mình, bảo vật giá vô ngần ? Dân chúng Sivi hội hợp đoàn, Đến đây, nhìn cặp mắt Trời ban ! Xuyên qua tường đá, đồi thung lũng, Bất cứ vật chi đứng cản ngăn, Đôi mắt Ta đều trông thấu suốt, Một trăm dặm trải khắp mười phương. Từ bỏ thân mình giữa thế nhân, Là điều cao quý nhất trên trần. Ta đem bố thí mắt phàm tục, Nên được Trời cho cặp mắt thần. Dân chúng này xem, hãy phát ban, Nhường phần cho kẻ khác khi ăn, Nếu làm việc ấy đầy Tâm Thiện, Người sẽ sinh Thiên, chẳng sai lầm.”

Chính Chân Lý Ngôn Từ (Chân Ngôn) này của Đức Vua Sivi cũng đã là Nguyện Vọng Viên Mãn Đế vì nó đã được nói ra để ước nguyện của Ngài cho việc phục hồi thị lực của mình đã được hoàn thành viên mãn.

In the Maccha Story of the Varaṇa Vagga of the Ekaka Nipāta, the Bodhisatta when reborn as a fish, made an asseveration because the water in the pond had dried up as a result of drought and the fish in it were eaten by crows. He declared solemnly: “Although I was born as a fish whose species survives by living upon one another. I have never eaten even a fish of the size of a rice – grain. By virtue of this Verbal Truth, may there be a great thunderous downpour.” No sooner had he thus declared than there occurred a heavy rain. Trong tích truyện Maccha (Con cá) thuộc Phẩm Varaṇa ở Chương Một Bài Kệ, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) khi tục sinh thành một con cá, đã thực hiện một lời thành khẩn thề nguyền bởi vì nước ở trong hồ đã khô cạn là hệ quả của thời kỳ hạn hán kéo dài và cá ở trong đó đã bị các chim quạ bắt ăn. Ngài đã tuyên bố một cách trang trọng: “Mặc dù tôi đã được sinh ra làm một con cá ở các loài sinh tồn bằng cách ăn thịt lẫn nhau. Tôi đã không có bao giờ ăn dù là một con cá với kích cỡ chỉ bằng một hạt gạo. Nhờ vào oai lực của lời nói chân thật (Chân Lý Ngôn Từ) này, xin cho có được một trận mưa dông gió bão to lớn như thác đổ xuống nơi này. Ngay khi Ngài đã vừa tuyên bố như vậy thì đã hiện bày một trận mưa lớn. “Nổi sấm đi, Thần Mưa Pajjuna, Để ngăn quạ gây điều tai hại ! Hãy làm cho quạ phải sầu đau, Giúp Ta thoát khỏi cảnh bi sầu !”

Again in the Vaṭṭaka Story of the Kulāvaka Vagga of the Ekaka Nipāta, the Bodhisatta was born in a quail family. When he was still unable to fly or walk, there broke out a

great forest fire and both of his parents had fled. “In this world there are such things as the virtues of pure morality, truthfulness and compassion. I have no other recourse to make but an oath of truth.” Thinking thus, he uttered: “I have wings, yet I cannot fly. I have legs, yet I cannot walk. My parents have fled. O Forest – Fire, please go passing by me.” The forest – fire that went by from a distance of sixteen (Pais) became extinct after leaving the young quail unharmed. Lại nữa ở trong tích truyện Vaṭṭaka (Chim cút) thuộc Phẩm Kulāvaka ở Chương Một Câu Kệ, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã sinh ra trong một gia đình chim cút. Khi Ngài vẫn chưa có khả năng để bay hoặc bước đi, thì bất ngờ đã xảy ra một đám cháy rừng to lớn và cả hai song thân của Ngài đã bay trốn đi. “Trong thế gian này có các Pháp

chẳng hạn như là những Phẩm Hạnh cao thượng về đức hạnh thuần khiết, sự thành thật và lòng bi mẫn. Nay Ta không có chỗ nương tựa nào khác ngoài việc thực hiện một lời thề nguyện về Sự Thật.”

“Ở đời có giới đức,
Chân thật, tịnh, từ bi,
Chính với chân thật ấy,
Ta sẽ làm một hạnh,
Hạnh Chân Thật vô thượng,
Hãy hướng niệm Pháp Lực,
Niệm Chư Phật quá khứ,
Dựa sức mạnh chân thật,
Ta làm hạnh chân thật.”

Nghĩ suy như vậy, Ngài đã nói ra lời: “Tôi có đôi cánh, nhưng Tôi vẫn chưa có thể bay được. Tôi có đôi chân, nhưng Tôi vẫn chưa có thể bước đi được. Song thân của Tôi đã bay trốn đi. Này đám cháy rừng, xin làm ơn đi ngang qua tôi.”

“Có cánh không bay được,
Có chân không thể đi,
Cha Mẹ đã bỏ Ta,
Hỡi lửa, hãy bỏ đi !”

Đám cháy rừng mà đã cháy lan tới một khoảng cách mười sáu tầm (một tầm = 1 m 8) thì đã phát lên tắt ngấm bỏ lại đằng sau chim cút non được bình an vô sự.

“Ta làm hạnh chân thật,
Màn lửa lớn lửa ngọn,
Đi lui mười sáu tầm,
Như ngọn đuốc gặp nước.”

In this connection, there is something that calls for clarification. In the aforesaid Suvaṇṇasāma Story and others, asseverations were based on meritoriuosness and it is therefore appropriate that the respective wishes were fulfilled. But the young quail’s asseveration was not so based. What he said was simply: “I have wings, yet I cannot fly; I have legs, yet I cannot walk. My parents have fled.” His asseveration is in fact

based on what is not meritorious. Why then had his wish been fulfilled ? The basis of an asseveration is truthfulness whether it is meritorious or not. Even if a speech is connected meritoriousness but not spoken truthfully, it is not a Verbal Truth; it has no power, nor does it bear fruits. Truthfulness, which is a truthful speech alone, has power and bears fruits. Being truthful, the Bodhisatta's speech amounted to a Verbal Truth and achieved what was desired. Though it was not a speech of

meritoriousness, it was not demeritoriousness, but spoken truthfully, it amounts to e Verbal Truth and achieves what is desired. This is known from the Kaṇhadīpāyana Story of the Dasaka Nipāta. Về vấn đề này, có một điều gì đó mà cần được làm cho sáng tỏ. Trong tích truyện Suvaṇṇasāma đã nói ở trên và các tích truyện khác, những lời thành khẩn thề nguyền đã được dựa ở trên thiện công đức và bởi do đó nó thích đáng để mà các sở ước nguyện tương ứng được hoàn thành viên mãn. Thế nhưng lời thành khẩn thề nguyền của chim cút non đã không có dựa trên nền tảng như vậy. Điều mà Ngài đã nói thì một cách đơn giản: "Tôi có đôi cánh, nhưng Tôi vẫn chưa có thể bay được. Tôi có đôi chân, nhưng Tôi vẫn chưa có thể bước đi được. Song thân của Tôi đã bay trốn đi." Lời thành khẩn thề nguyền của Ngài trong thực tế đã được dựa trên điều mà chẳng phải là thiện công đức. Thế tại sao ước nguyện của Ngài đã được hoàn thành viên mãn ? Nền tảng của một lời thành khẩn thề nguyền là Sự Thành Thật dù cho nó là thiện công đức hay không. Mặc dù một lời nói được kết nối với thiện công đức nhưng không được nói ra một cách chân thật, thì đó không phải là một Chân Lý Ngôn Từ; nó không có năng lực mà cũng không có sinh ra những trái quả. Sự thành thật, duy chỉ có một lời nói chân thật, thì có năng lực và sinh ra những trái quả. Vì tính chất chân thật, lời nói của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) có giá trị tương đương với một Chân Lý Ngôn Từ và thành đạt được những gì đã mong muốn. Dù cho nó không phải là một lời nói thuộc về thiện công đức nhưng nó cũng chẳng phải là bất thiện hạnh. Mặc dù một lời nói được kết nối với bất thiện hạnh, thế nhưng được nói ra một cách chân thật, thì nó có giá trị tương đương với một Chân Lý Ngôn Từ và thành đạt được điều mà đã mong cầu. Điều này được biết đến từ tích truyện Kaṇhadīpāyana ở Chương Mười Bài Kệ.

(Once the Bodhisatta Dīpāyana together with a friend, after giving away their wealth, became ascetics in the Himalayas. He later came to be known as Kaṇha dīpāyana. For more details see the Kaṇhadīpāyana Jātaka, No. 444). One day Kaṇha dīpāyana was visited by the householder Mandavya, the donor of his dwelling place, his wife and son Yaññadatta. While the parents were being engaged in a conversation with their teacher, Yaññadatta was playing with a top at the end of a walk. The top rolled into the hole of a mound, which was the abode of a snake. When the boy put his hand into the mound to retrieve his top, he was bitten by the snake and fell down suddenly overcome by the snake's poison. (Một thuở nọ Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) Dīpāyana cùng với một người bạn, sau khi đã ban phát tài sản của họ, đã trở thành các vị tu sĩ khổ hạnh ở trong dãy Hy Mã Lạp Sơn. Ngài về sau này đã được biết đến với danh xưng là Kaṇhadīpāyana. Để biết thêm chi tiết, xin xem Túc Sinh Truyện Kaṇhadīpāyana, Số 444). Một ngày nọ, Kaṇha

dīpāyana đã được vị gia chủ Mandavya, cũng là vị thí chủ cho trú xứ của Ngài, cùng với người vợ và con trai Yaññadatta đã đến viếng thăm. Trong khi Cha Mẹ đang bận vào một cuộc trò chuyện với vị giáo thọ của họ, thì Yaññadatta đã đang nô đùa với một quả bông vụ ở cuối dãy của một lộ đường. Quả bông vụ đã lăn vào trong cái lỗ của một gò đất, mà nơi đó đã là chỗ ở của một con rắn. Khi cậu bé đưa tay vào trong gò đất để lấy lại quả bông vụ của mình thì nó đã bị cắn do bởi con rắn và đột nhiên đã ngã xuống bất tỉnh do bởi nọc độc của con rắn.

Learning what had happened to their son, they brought and placed him at the feet of Kaṇhadīpāyana. When the parents requested him to cure their son of snakebite, he said: “I do not know any remedy for snakebite. But I will try to cure him by declaration of an oath.” Placing his hand on the boy’s head, he uttered: “Being tired of human society I become an ascetic. But I could live the happy life of an ascetic only for seven days. Since my eighth day as an ascetic, I have not been happy up till now for fifty years. I have reluctantly struggled along only with self – restraint. By the power of this truthful saying, may the poison vanish so that the boy survives.” Then the poison drained away from the boy’s chest and seeped into the earth. Biết được điều đã xảy ra với con trai của mình, họ đã bồng nó và đã đặt nó ở dưới đôi bàn chân của Kaṇhadīpāyana. Khi song thân đã yêu cầu Ngài chữa trị con trai của họ tình trạng nhiễm độc do rắn cắn, Ngài dã nói rằng: “Tôi không biết bất luận phương thuốc nào để chữa tình trạng nhiễm độc do rắn cắn. Thế nhưng Tôi sẽ cố gắng chữa trị nó bằng với lời tuyên bố của một thệ nguyện.” Đặt bàn tay của mình lên trên đầu của cậu bé, Ngài đã nói ra lời: “Vì đã chán ngấy xã hội nhân loại, Tôi đã trở thành một vị tu sĩ khổ hạnh. Thế nhưng Tôi có thể sống đời sống an lạc của một vị tu sĩ khổ hạnh chỉ có trong bảy ngày. Kể từ ngày thứ tám với tư cách là một vị tu sĩ khổ hạnh, Tôi đã không có được an lạc cho đến bây giờ trong năm mươi năm qua. Tôi đã chống chọi một cách miễn cưỡng cùng với sự tự kiềm chế. Do nhờ vào năng lực của lời nói chân thật này, xin cho nọc độc tan biến đi để cho cậu bé được sống còn.” “Bảy ngày tâm trí thật thong dong, Thanh tịnh sống đời, ước lập công, Từ đó năm mươi năm ẩn dật, Chú tâm, Ta bộc bạch lời chân: Nơi đây Ta sống dù không muốn, Lời thật này mong tạo phước ân, Khiến nọc độc không còn hiệu lực, Cậu trai này sẽ tỉnh lên dần.” Thế rồi nọc độc đã dần dần trôi đi khỏi ngực của cậu bé và đã thấm vào lòng đất.

Yaññadatta opened his eyes, seeing his parents he called out just once: “Mother, Father,” and went to sleep again writhing. The ascetic said to the father: “I have done my part. You, too, should do yours.” Then the father said: “I have never been pleased whenever ascetics and Brahmins visit me. But I have not let this known to any body else. Instead I have hidden my feeling. When I give alms I do it reluctantly. By this truthful saying may the poison vanish so that my little son Yaññadatta survives.” The poison remaining above the waist drained away into the earth. Yaññadatta đã mở đôi mắt của mình ra, trông thấy song thân của nó và nó chỉ gọi có một lần: “Mẹ ơi, Cha ơi” và đã quằn quại ngủ trở lại. Vị tu sĩ khổ hạnh đã nói với người Cha: “Tôi đã làm xong phần của mình. Còn bạn, cũng vậy, nên làm phần của bạn đi.” Thế rồi người Cha đã nói: “Tôi đã chưa bao giờ hài lòng mỗi khi những vị tu sĩ khổ hạnh và các vị Bà La Môn

đến viếng thăm tôi. Thế nhưng Tôi đã không có để điều này cho bất luận người nào khác được biết đến. Thay vào đó Tôi đã che giấu đi cảm xúc của mình. Khi Tôi đã cho vật thí, Tôi làm điều đó một cách miễn cưỡng. Do nhờ vào lời nói chân thật này, xin cho nọc độc tan biến đi để cho con trai nhỏ Yaññadatta của tôi được sống còn." "Chẳng chút quan tâm vật cúng dường, Ta đem đãi mọi khách qua đường, Song người hiền trí chưa hề biết, Ta đã tự kiềm chế bản thân. Dù bố thí, lòng Ta miễn cưỡng, Cầu mong lời thật tạo hồng ân, Làm cho nọc độc thành vô hiệu, Trẻ thơ của tôi được tỉnh dần." Nọc độc còn lại phía trên chỗ thắt lưng đã dần dần trôi đi chảy vào lòng đất.

The boy sat up, but he still could not rise. When the father asked the mother to follow suit, she said: "I have something to declare as an oath. But I dare not do it in your presence." When the father insisted, she obliged saying: "I hate the snake that has bitten my son. I hate the boy's father as much as I hate the snake. By this truthful saying, may the poison vanish so that my son survives." Then all the poison drained away into the earth; Yaññadatta stood up and played again with his top. Cậu bé đã ngồi dậy, nhưng nó vẫn không thể nào đứng lên được. Khi người Cha đã yêu cầu người Mẹ để làm cho phù hợp theo, bà đã nói: "Tôi có một điều để tuyên bố thành một lời thề nguyện. Thế nhưng Tôi không dám làm điều đó trước sự hiện diện của ông." Khi người Cha đã đòi hỏi, bà đã buộc lòng nói ra: "Tôi ghét con rắn đã cắn con trai

tôi. Tôi ghét người Cha của cậu bé cũng như Tôi ghét con rắn vậy. Do nhờ vào lời nói chân thật này, xin cho nọc độc tan biến đi để cho con trai được sống còn." "Rắn kia cắn con trẻ nãy giờ, Nằm trong lỗ ấy, hỡi con thơ, Và Cha con đó, này Ta bảo, Là một, trong tim Mẹ hững hờ, Mong sự thật này mang phước đức, Nọc tan, con trẻ tỉnh như mơ !" Thế rồi tất cả nọc độc đã dần dần trôi đi chảy vào lòng đất, Yaññadatta đã đứng lên và đã nô đùa lại với quả bông vụ của nó.

(The basis of the respective asseveration of the ascetic teacher and his two devotees was an unwholesome matter which each had long kept it to himself or herself. Now he or she had revealed it boldly saying what was true. As this means Truthfulness, their wish was completely fulfilled by its power. In this connection, it may be asked: "If the Verbal Truth, whether it is based on wholesome or unwholesome matter, was fruitful as has been mentioned, can it be similarly efficacious nowadays ?" (Nền tảng của các lời thành khẩn thề nguyền tương ứng của vị tu sĩ khổ hạnh và hai vị thí chủ của ông ta đã là một vấn đề vô tịnh hảo mà mỗi người từ lâu đã giữ lấy nó cho bản thân ông ấy hoặc bản thân bà ấy. Bây giờ ông ấy hoặc bà ấy một cách dũng cảm đã phát lộ nó ra, nói ra điều đã là đúng sự thực. Bởi do điều này mang ý nghĩa Sự Thành Thật, và bởi do năng lực của nó mà sở ước nguyện của họ đã hoàn toàn thành tựu một cách viên mãn. Về vấn đề này, người ta có thể vấn hỏi rằng: "Nếu như Chân Lý Ngôn Từ, cho dù nó đã được dựa trên vấn đề tịnh hảo hay là vô tịnh hảo, và đã có nhiều quả báo, thì ngày nay liệu nó có thể nào có hiệu quả một cách tương tự không ?"

The answer is: Of the three kinds of Truthfulness, Musāviramaṇa Sacca, avoidance of telling lies or speaking truthfully in any matter, was something that is always spoken by the virtuous. The ancient persons of virtue who had made asseverations as

mentioned in the Texts had lips which were the domain of Truthfulness where Musāviramaṇa Sacca dwelt for ever." "Such a domain was so pure and noble that Truthfulness which was born in it was wish – fulfilling. In ancient times when Truthfulness prospered and shone forth, an evil thing such as falsehood would quickly result in undesirable punishment; so also Truthfulness would result in desirable reward. That falsehood would quickly bring about punishment in those days is known from the

Cetiya story of the Atthaka Nipāta. (According to this story King Cetiya knowingly lied, saying one of the two candidates for the post of royal chaplain was senior and the other junior although the reverse was true; in consequence he was swallowed up by the earth.) But nowadays, adhering to the maxim, "no lie, no rhetoric," people mostly tell lies. Thus the evil domain of falsehood has been created and Truthfulness born in that domain cannot produce beneficial results in a visible manner. Similarly, consequences of falsehood are not conspicuous either. Câu trả lời là: "Trong ba thể loại của Sự Thành Thật (Tam Đế), thì Tự Chế Vọng Ngữ Đế, là sự tránh xa việc nói dối hoặc việc nói ra một cách đúng sự thực trong bất luận vấn đề nào, đã là điều mà thường luôn được diễn đạt do bởi các bậc phẩm đức cao thượng. Các bậc cổ đức mà đã thực hiện những lời thành khẩn thề nguyền như đã đề cập trong các Văn Bản kinh điển, đã có đôi môi là lãnh địa của Sự Thành Thật, là nơi mà Tự Chế Vọng Ngữ Đế hằng luôn trú ngụ." "Một lãnh địa như vậy rất là thuần khiết và cao quý mà Sự Thành Thật đã được sinh ra ở trong đó đặng hoàn thành điều ước nguyện." Trong thời cổ đại, khi Sự Thành Thật đã được phát đạt và tỏa sáng, thì một điều xấu ác chẳng hạn như là một hoang ngôn sẽ nhanh chóng dẫn đến sự hình phạt bất khả ái; và cũng thế Sự Thành Thật sẽ dẫn đến sự tưởng lệ khả ái. Sự hoang ngôn đó sẽ nhanh chóng mang lại sự hình phạt trong thời buổi ấy đã được biết đến từ tích truyện Cetiya ở Chương Tám Bài Kệ. (Theo tích truyện này, thì Đức Vua Upacara trị vì Quốc Độ Cetiya một cách cố tình đã nói dối, đã nói rằng một trong hai ứng cử viên cho chức vụ tế sư hoàng gia đã là bậc niên trưởng và vị niên ấu kia mặc dù trái ngược lại đã là đúng sự thực; kết quả là ông ấy đã bị nuốt chửng do bởi quả địa cầu.) "Chuyện kể bị nguyền bởi Trí Nhân, Vị vua từng bước giữa không trung, Chìm thân, bị nuốt vào lòng đất Ngay đúng ngày quy định số phần.

Vậy Trí Nhân không thể tán đồng, Dục Tham xuất hiện ở trong lòng, Người nào ly dục, tâm thanh tịnh, Lời nói sẽ luôn giữ vững vàng." (Đây là hai bài kệ phát xuất từ Trí Tuệ Tối Thắng của Đức Phật) [Xin xem tích truyện thứ 11, trang 74 – 79, Tổng Hợp Nội Dung Vô Tỷ Pháp, Tập III – Chương thứ V, quyển I / Tích truyện # 422, Túc Sinh Truyện.] Thế nhưng trong thời buổi này, nên tuân thủ châm ngôn "bất hoang ngôn, bất hùng biện," vì phần lớn là con người ta nói dối. Vì thế lãnh địa xấu ác của hoang ngôn đã được kiến tạo và Sự Thành Thật xuất sinh trong lãnh địa ấy thì không thể nào tạo ra

những quả phúc lợi trong một phạm vi có thể trông thấy được. Một cách tương tự, những hậu quả của hoang ngôn cũng chẳng dễ nhận thấy.

Other stories which contain fruitful asseverations are as follows: The Nalapāna Story of the Ekaka Nipāta tells of the reeds which became hollow throughout because of the fruitfulness shown by the Bodhisatta, Monkey King. The Sambulā Story of the Tiṃsa Nipāta tells of the complete cure of Prince Sotthisena's leprosy because of the trutful words spoken by Crown Princess Sambulā. The Temiya Story of the Mahā Nipāta tells of the birth of the Bodhisatta, Prince Temiya, to the Chief Queen Candādevi when she made an oath of truth after her observance of Sīla. The Janaka Story of the Mahānipāta tells of the escape of Crown Prince Pola janaka from his bondage of iron chains and from prison because of his words of truth. The Kaṭṭhavāhana Story of the Ekaka Nipāta tells of an asseveration made by a mother, chopper of fuelwood; in order to convince the king that he was the father of her child, she threw the child into the sky taking an oath of truth, by which the boy remained sitting cross – legged in the sky. The Mahāmora Story of the Pakiṇṇaka Nipāta tells of the escape of birds from their respective cages because of an oath of truth declared by a Pacceka Buddha, who formerly as a hunter had caught the Bodhisatta, Peacock King, in a snare. On hearing the Dhamma talk of the Bodhisatta he had gained enlightenment and become a Pacceka Buddha. (As advised by the Bodhisatta) he made an asseveration thus: "I am now liberated from the bondage of defilements. May all the birds that I have kept in cages at home go free the way I do." How powerful the asseveration in these stories should be thus understood. Các tích truyện khác mà chứa đựng những lời thành khẩn thề nguyền có nhiều quả báo như sau: Tích truyện Naḷapāna ở Chương Một Câu Kệ kể về những cây sậy đã trở nên hoàn toàn trống rỗng vì Sự Thành Thật đã được biểu thị do bởi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), Hầu Vương. "Thấy dấu chân đi xuống, Không thấy dấu chân lên, Uống nước với cây sậy, Người không giết Ta được !" Tích truyện Sambulā ở Chương Ba Mươi Bài Kệ kể về sự chữa trị dứt hẳn bệnh hủi của Hoàng Thái Tử Sotthisena vì những lời nói chân thật đã được nói ra do bởi Vương Trữ Phi Sambulā:

"Ước mong Chân Lý, chốn nương thân, Thiếp chẳng yêu ai khác Chúa Công, Thiếp nguyện cầu xin nhờ nói thật, Bệnh chàng nay được chữa lành chăng ?" Tích truyện Temiya ở Chương Đại Phẩm kể về sự đản sinh của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), Thái Tử Temiya, với Hoàng Hậu Chánh Cung Candādevi khi bà đã thực hiện một lời thề nguyện chân thật sau việc thọ trì Bát Quan Trai Giới của bà: "Nếu Ta chưa bao giờ phạm các Giới Luật thì hãy vì lòng thành thật của lời cầu nguyện này, xin hãy ban cho Ta một đứa con trai." Tích truyện Janaka ở Chương Đại Phẩm kể về sự trốn thoát của Hoàng Thái Tử Polajanaka khỏi sự trói buộc của xích sắt và thoát khỏi nhà tù vì những lời nói chân thật của Ngài: "Nếu Ta là kẻ thù của anh ta, thì cứ cho các xiềng xích và cửa ngõ không ai mở ra được; nếu không, thì xin cho các xiềng xích và cửa ngõ hãy mở ra hết." Tích truyện Kaṭṭhavāhana ở Chương Một Câu Kệ kể về một lời thành khẩn thề nguyền đã được thực hiện do bởi một người Mẹ, người đốn củi đốt; nhằm để thuyết phục làm cho nhà vua tin rằng ông ấy đã là người Cha của đứa con mình, bà ấy đã quăng đứa con trẻ vào hư không đang khi tuyện thệ lời chân thật, mà qua đó cậu bé vẫn ngồi kiết già ở trên hư không: "Tâu Đại Vương, Tôi không có vật gì khác để bảo chứng cho sự thật. Nếu đứa trẻ này là con của Ngài, thì xin cho nó sẽ đứng trên hư không. Nếu không

phải, thì xin cho nó sẽ rơi xuống đất và chết đi !" Tích truyện Mahāmora (Đại Khổng Tước) ở Chương Tạp Phẩm kể về sự trốn thoát của những con chim khỏi các cũi lồng của chúng vì lời thề nguyện chân thật đã được tuyên bố do bởi một vị Độc Giác Phật, mà trước đây đã là một thợ săn đã bắt được Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), Khổng Tước Vương trong một cái bẫy. Nhờ nghe được Pháp Đàm của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) ông ấy đã đạt được sự giác ngộ và trở thành một Bậc Độc Giác Phật. [Vì đã được khuyên bảo của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát)] do đó ông ấy đã thực hiện một lời thành khẩn thề nguyền: "Bây giờ Tôi đã được giải thoát khỏi sự thúc phược của các Pháp uế nhiễm. Xin cho tất cả những con chim mà Tôi đã giam cầm trong các cũi lồng ở tại nhà đều được tự do như cách thức Tôi làm." "Tất cả chim nào Ta đã giam, Trong nhà, Ta có đến hàng trăm, Nay Ta trả cuộc đời cho chúng, Về tổ, bầy chim được thoát nàn." Vì vậy, nên được tuệ tri lời thành khẩn thề nguyền ở trong các tích truyện này có công hiệu như thế nào.

Power Of Truthfulness During The Buddha's Time

Năng Lực Của Sự Thành Thật Trong Thời Kỳ Của Đức Phật

Once during the Buddha's time, there befell threefold misfortune of disease, demons and famine in the city of Vesāli. The Buddha went there accompanied by Bhikkhus and taught the Venerable Ānanda how to recite a prayer of oath. The Venerable Ānanda spent the whole night roaming within the three walls of the city chanting the prayer by virtue of which all three misfortunes vanished. This story is mentioned in detail in the Commentary of the Ratana Sutta. The prayer of oath comprising a number of verses forms a discourse of Paritta, "Protection," called Ratana Sutta. It begins with an attribute of a Buddha: "In the worlds of Humans, Devas, Nagas and Garulas, there exist various gems; but none is comparable to the gem of Buddha. By virtue of this truth may all beings be free of the threefold misfortune and be happy." In the Ratana Sutta there are twelve verses of asseveration which reveal the various attributes of the Triple Gem – Buddha, Dhamma and Saṅgha. (Together with the three verses ascribed to Sakka, there are fifteen verses of asseveration.) This Sutta was recorded in the Buddhist Councils as the first Sutta in the Cūla Vagga of the Sutta Nipāta and as the sixth Sutta of the Khuddaka Pāṭha. Một lần nọ trong thời kỳ của Đức Phật, đã xảy ra ba bất hạnh vận về bệnh tật, các dạ xoa quỷ dữ và nạn đói ở trong kinh thành Vesāli. Đức Phật đã đi đến nơi đó cùng với Chư Tỳ Khưu và đã chỉ dạy Trưởng Lão Ānanda cách thức để niệm đọc lời kinh cầu nguyện. Trưởng Lão Ānanda đã dành trọn cả đêm đi loăng quăng trong ba bức tường của kinh thành tụng đọc lời kinh cầu nguyện, nhờ vào oai lực của bài kinh ấy mà cả thảy ba bất hạnh vận đều đã tan biến. Tích truyện này đã được đề cập một cách chi tiết ở trong Bộ Chú Giải của Bài Kinh Châu Bảo. Lời kinh cầu nguyện bao gồm một số câu kệ hình thành một Pháp Thoại về Kinh An Lành, "Hộ Trì" đã được gọi là Kinh Châu Bảo. Bài Kinh ấy bắt đầu với một Ân Đức của một vị Phật: "Trong các Cõi Giới của Nhân Loại, Chư Thiên, Chư Long Vương và các loài Kim Xí Điểu hiện hữu rất nhiều dạng báu vật; nhưng không có loại báu vật nào sánh bằng Phật Bảo đâu. Do nhờ vào oai lực của sự chân thật này, xin cho tất cả chúng hữu tình được thoát khỏi cả ba bất hạnh vận và cho được hạnh phúc." "Phàm có tài sản chi, Đời này hay đời

sau, Hay ở tại Thiên Giới, Có châu báu thù thắng, Không chi sánh bằng được, Với Như Lai Thiện Thệ. Như vậy, nơi Đức Phật,

Là châu báu thù diệu, Mong với sự thật này, Được sống Chân Hạnh Phúc." Trong Bài Kinh Châu Bảo có mười hai câu kệ về lời thành khẩn thề nguyền mà đã có trình bày rất nhiều Ân Đức của Tam Bảo – Phật Bảo, Pháp Bảo và Tăng Bảo. (Cùng với ba câu kệ đã được gán cho là của Ngài Đế Thích, như thế có mười lăm câu kệ về lời thành khẩn thề nguyền.) Bài Kinh này đã được ghi lại trong các Hội Nghị Phật Giáo là Bài Kinh thứ nhất trong Tiểu Phẩm của Bộ Kinh Tập và là Bài Kinh thứ sáu của Bộ Tiểu Tụng Kinh.

The Aṅgulimāla Sutta in the Rājavagga of the Majjhima Paṇṇāsa contains another story that also took place in the lifetime of the Buddha. While the Buddha was sojourning at the Jetavana Monastery, Sāvatthi, the Venerable Aṅgulimāla reported to the Buddha about a woman in confinement who found difficulty in delivering a baby. Under instructions from the Buddha, the Venerable Aṅgulimāla went to the woman to help her by means of an oath of truth. "Since the day I became a noble one," declared the Venerable Thera, "I have never intentionally taken the life a sentient being. By virtue of this truth may the mother and the son be well." The mother then gave birth to her son without any more trouble and both were well. In this way, in the lifetime of the Buddha, too, solemn declarations of truth was efficacious and fruitful. Bài Kinh Aṅgulimāla trong Vương Phẩm thuộc Trung Phần Ngũ Thập của Trung Bộ Kinh chứa một tích truyện khác nữa mà cũng đã diễn ra trong cuộc đời của Đức Phật. Trong khi Đức Phật đã đang lưu trú tại Kỳ Viên Tự ở kinh thành Sāvatthi, thì Trưởng Lão Aṅgulimāla đã trình báo đến Đức Phật về một phụ nữ trong lúc sinh nở bà đã gặp phải điều khó khăn trong việc hạ sinh một trẻ sơ sinh. Dưới sự dạy bảo từ nơi Đức Phật, Trưởng Lão Aṅgulimāla đã đi đến người phụ nữ để giúp cho cô ấy bằng với lời thệ nguyện chân thật. "Kể từ ngày Tôi đã trở thành một Bậc Thánh Nhân," Ngài Trưởng Lão đã tuyên bố, "Tôi chưa bao giờ có tác ý sát hại sinh mệnh của một chúng sinh. Do nhờ vào oai lực của sự chân thật này xin cho người Mẹ và cậu con được khỏe mạnh." Thế rồi người Mẹ đã sinh được một bé trai mà không còn bất luận điều hệ lụy nào nữa và cả hai đều khỏe mạnh. Theo phương thức này, trong cuộc đời của Đức Phật, cũng vậy, những lời tuyên bố chân thật trang trọng đã có hiệu nghiệm và có nhiều trái quả.

Power Of Truthfulness During Buddhist Period In Sri Lanka Năng Lực Của Sự Thành Thật Trong Thời Kỳ Phật Giáo Ở Tại Đảo Quốc Lanka

When Buddhism came to Sri Lanka after the Parinibbāna of the Buddha, Thera Mahāsaṅghamitta's mother was suffering from breast cancer. The mother sent her daughter, a Bhikkhunī, to the Thera for some medicine. "I know nothing of normal drugs," said the Thera, "I will tell you a certain from of medicine. Since the moment of my ordination, I have never looked at a woman with a lustful eye. Because of this truthful declaration, may my mother become well again." When you get back to the mother, run your fingers over her body while repeating what I have just said." The sister went back to the ailing mother and carried out his instructions. No sooner had she done so than the mother's cancerous affliction dissolved like a foam. So says the

Chapter on Analysis of Sīla in the Visuddhimagga. Khi Phật Giáo đã đến Đảo Quốc Lanka (Tích Lan) sau việc Viên Tịch Níp Bàn của Đức Phật, Mẫu Thân của Trưởng Lão Mahāsaṅghamitta (Đại Tăng Hữu) đã đang cảm thụ khổ đau từ nơi căn bệnh nhũ ung. Mẫu Thân đã gửi người con gái của mình, một vị Tỳ Khưu Ni, đến Ngài Trưởng Lão Mahinda để cho một số dược phẩm. "Sư không biết chi hết về các dược phẩm thông thường," Ngài Trưởng Lão đã nói, "Sư sẽ nói với Sư Cô một dạng dược phẩm có thể tin cậy được. Kể từ khoảnh khắc lễ thụ giới của mình, Sư đã không bao giờ nhìn vào nữ nhân với một con mắt hiếu sắc. Vì lời tuyên bố chân thật này, xin cho Mẫu Thân của Sư phát khỏe mạnh trở lại. Khi Sư Cô trở về với Mẫu Thân, hãy đưa những ngón tay của mình lướt trên cơ thể Mẹ trong khi lặp lại những gì mà Sư đã vừa nói." Người em gái đã trở về với người Mẹ đang đau đớn về thể xác và đã thi hành những lời dạy bảo của Ngài. Ngay khi cô ấy đã làm như vậy thì nỗi đau đớn căn bệnh nhũ ung của người Mẹ đã tan đi như một bọt nước. Viện dẫn như vậy trong Chương Phân Tích về Giới Luật của Bộ Thanh Tịnh Đạo.

A similar story is told in the Dvāra Kathā, Cittuppāda Kaṇḍa, of the Commentary. While explaining the word Sampattavīratī, it says that a woman was suffering from a certain disease. Being told by the physician that hare's meat was needed for cure, the older brother sent the younger one, Jaggana, to a farm to look for a hare. On seeing Jaggana, a hare ran away in fright and was caught in a tangle of creepers. It then screamed. Jaggana rushed there and seized the hare. But he thought "It is not justified to kill this little creature just to save my mother's life," and set the hare free and came back. "Have you got one ?" asked the older brother. When Jaggana told his brother what he had done, the latter scolder him vehemently. Then Jaggana approached his mother and while standing by her, he uttered: "Since my birth I have never known any instance of intentional killing of a creature by me. By virtue of this truth, may my mother become well and happy." At that very moment, the mother became well and happy

again. In this way it should be noted that Icchāpūraṇa Sacca was individually performed also after the Parinibbāna of the Buddha. Một tích truyện tương tự đã được kể ở trong Môn Kệ, Chương Tâm Xuất Sinh của Bộ Chú Giải. Trong khi giải thích từ ngữ Phòng Chỉ Ngăn Trừ, người ta nói rằng một phụ nữ đã đang cảm thụ khổ đau từ một căn bệnh nào đó. Do đã được thầy thuốc bảo rằng thịt thỏ rừng là cần thiết cho việc chữa trị, người anh lớn đã phái người em trai Jaggana đến một trang trại để tìm kiếm một con thỏ rừng. Đang khi trông thấy Jaggana, một con thỏ rừng đã bỏ chạy trốn và đã vướng vào một bụi cây dây leo. Thế là nó đã kêu thất thanh lên. Jaggana đã vội vã đến nơi đó và đã bắt lấy được thỏ rừng. Nhưng anh ấy đã nghĩ suy "Thật không chính đáng để sát mạng sinh vật nhỏ bé này chỉ để cứu sinh mạng Mẹ của mình" và thả thỏ rừng được tự do và đã quay trở lại. "Em đã có được một con nào không ?" người anh lớn đã vấn hỏi. Khi Jaggana nói với anh trai mình rằng anh ấy đã làm xong xuôi hết cả, người anh đã mắng nhiếc anh ta một cách dữ dội. Thế rồi Jaggana đã đến gần Mẹ mình và trong khi đang đứng cạnh bên bà, anh ấy đã nói ra lời: "Từ khi được sinh ra, Tôi không bao giờ được biết đến bất luận sự yêu cầu nào ở nơi tôi để có tác ý sát hại một

sinh vật. Do nhờ vào oai lực của sự chân thật này, xin cho Mẹ tôi trở nên được khỏe mạnh và an lạc." Chính ngay khoảnh khắc ấy, người Mẹ đã phát khỏe mạnh và được an lạc trở lại. Trong phương thức này, thì cần lưu ý rằng Nguyện Vọng Viên Mãn Đế cũng đã có được thực hiện một cách riêng lẻ sau việc Viên Tịch Níp Bàn của Đức Phật.

(3) Musāviramaṇa Sacca (3) Tự Chế Vọng Ngữ Đế

Stories related to Musāviramaṇa Sacca are known from the Vidhura Jātaka of the Mahānipāta and other Jātakas. The following is a summary of the long narration of the Vidhura Story. When King Korabya and Puṇṇaka the Ogre were to play a game of dice they agreed to bet as follow: should the king lose Puṇṇaka would take any thing from the king except (1) the king's person, (2) the Chief Queen and (3) the white parasol. Should Puṇṇaka lose on the other hand, the king would take from him the Manomaya Gem and the thoroughbred horse. The king lost the contest and Puṇṇaka asked: "I have won, O King, give me the stakes as agreed." As it was a fact that the king had lost, he could not refuse, but allowed Puṇṇaka said he would take Vidhura the Minister. Then the king pleaded "The Minister is my person. He is also my refuge. Therefore he should not be compared with other treasures

of mine such as gold, silver, etc. He should be compared only with my life. Thus I cannot surrender him." Then Puṇṇaka said "We shall not get anywhere if we arguing whether he belongs to you or not. Let us go to him and abide by his decision." The king agreed and they went to the Minister whom Puṇṇaka asked: "O Minister, as the Minister of the Kurus you are praised even by Devas for standing in righteousness. Is it true ? Are you King Korabya's servant ? Are you a relative of the king's and of equal rank ? Or are you a relative of the king's but of higher rank ? Is your name Vidhura meaningful (Anvattha) or without meaning (Rūḷhi) ?" Những tích truyện hữu quan đến Tự Chế Vọng Ngữ Đế đã được biết đến từ nơi Túc Sinh Truyện Vidhura thuộc Đại Phẩm và các Túc Sinh Truyện khác. Sau đây là tóm tắt câu chuyện kể dài của tích truyện Vidhura. Khi Đức Vua Korabya và Dạ Xoa Puṇṇaka đã chơi một trò chơi gieo súc sắc và đã đồng ý đánh cuộc như sau: nếu nhà vua thua cuộc thì Puṇṇaka sẽ lấy bất cứ thứ gì từ nơi nhà vua ngoại trừ (1) con người của nhà vua, (2) Chánh Hậu và (3) cây lọng trắng. Về mặt khác, nếu Puṇṇaka thua cuộc thì nhà vua sẽ lấy từ nơi ông ta Bảo Châu Như Ý và con ngựa thuần chủng. Nhà vua đã thua cuộc thi và Puṇṇaka đã yêu cầu: "Tôi đã thắng, này Đại Vương, hãy cho Tôi phần thưởng thắng cuộc như đã thỏa thuận." "Thắng, bại thuộc về một phía thôi, Giữa hai phe chiến đấu tranh tài, Đại Vương đã mất phần ưu thắng, Chiến bại, xin trao giải thưởng tôi." Vì thực tế là nhà vua đã thua cuộc, nên nhà vua không thể nào từ chối, mà trái lại đã cho phép Puṇṇaka để lấy đi bất cứ thứ gì ông ấy đã muốn. Puṇṇaka đã nói ông ấy muốn lấy Quan Đại Thần Vidhura. Khi ấy nhà vua đã khẩn khoản van nài: "Quan Đại Thần là người của Ta. Ông ấy cũng là nơi nương tựa của Ta. Do đó ông ấy không nên được so sánh với các báu vật của Ta chẳng hạn như là vàng, bạc, v.v. Ông ấy chỉ nên được so sánh với sinh mệnh của Ta. Vì vậy Ta không thể nào giao nộp ông ấy được." "Đại Thần của Ta, chỗ trú an, Là người giúp đỡ, chốn nương thân, Chính là thành lũy, Thần phù hộ, Đại Thần ấy không thể sánh bằng,

Giá trị bạc vàng, tài sản quý, Người như sinh mạng của Vương Quân." Thế rồi Puṇṇaka đã nói: "Nếu như chúng ta đang tranh cãi với nhau liệu ông ấy có thuộc về Ngài hay không thì chúng ta sẽ chẳng đi đến đâu cả. Chúng ta hãy đi đến với ông ta và tuân theo quyết định của ông ta."

"Chúng ta tranh chấp sẽ dài dòng, Ta hãy đi tìm vị Đại Thần, Hỏi vị ấy điều gì ước muốn, Để Người quyết định vấn đề chung, Những gì Người định phần tiên quyết, Là bản án phân xử cuối cùng." Nhà vua đã đồng ý và họ đã đi đến Quan Đại Thần là vị mà Puṇṇaka đã vấn hỏi: "Này Quan Đại Thần, với tư cách là Quan Đại Thần của người dân Xứ Kuru, Ngài đã được ca ngợi chí đến cả Chư Thiên ở trong vị thế chính trực. Có đúng sự thực không ? Có phải Ngài là người hầu của Đức Vua Korabya không ? Có phải Ngài là một quyến thuộc của nhà vua và thuộc hạng tương đồng không ? Hoặc có phải Ngài là một quyến thuộc của nhà vua và thuộc hạng thượng nhân không ? Có phải danh xưng Vidhura của Ngài có ý nghĩa là Thực Danh hoặc không có nghĩa là Hư Danh không ?" "Thật Chư Thiên phái xuống Phàm Trần, Đến Xứ Kuru làm Đại Thần, Cố vấn Vidhura chính trực, Ngài là quyến thuộc hoặc người hầu, Của Vương Gia đấy, xin Ngài nói Giá trị của Ngài giữa thế nhân ?"

(The last question means to say like this: In this world there are two kinds of names. The first is Rūḷhi, a name, the meaning of which does not agree with what it represents; instead, it is a name given at random. The other is Anvattha, a name, the meaning of which agrees with what it represents. For example, if some ugly person is named Maung Hla (Pretty Boy), it is just a Rūḷhi name because the name does not suit the boy. If some handsome person is named Maung Hla, it is an Anvattha name because it goes well the appearance. When Puṇṇaka asked whether Vidhura's name was Rūḷhi or Anvattha, he wanted to verify whether the Minister was righteous or not, for the name Vidhura signifies a virtuous person who eradicates evils. Should the Minister not abide by righteousness, his name would then be Rūḷhi, a name given to him with no significance. Should he abide by righteousness, his name would then be Anvattha, a name in harmony with his true nature. Should the Minister not abide by righteousness, his name would then be Rūḷhi, a name given to him with significance. Should he abide by righteousness, his name would then be Anvattha, a name in harmony with his true nature.) (Câu hỏi cuối cùng có ý nghĩa để nói như vầy: Trên thế gian này có hai thể loại về danh xưng. Cái thứ nhất là Hư Danh, một danh xưng mang ý nghĩa của nó bất phù hợp

với điều mà nó tiêu biểu; thay vào đó, nó là một danh xưng được đặt một cách ngẫu nhiên. Còn cái kia là Thực Danh, một danh xưng mang ý nghĩa của nó phù hợp với điều mà nó tiêu biểu. Ví dụ, nếu như một người nào đó xấu xí mà được đặt tên là "Cậu Bé Xinh Đẹp," đó chỉ là một Hư Danh bởi vì danh xưng bất phù hợp với cậu bé. Nếu như một người nào đó đẹp trai mà được đặt tên là "Cậu Bé Xinh Đẹp," thì đó là một Thực Danh bởi vì nó quá hợp lý với ngoại hình. Khi Puṇṇaka đã vấn hỏi danh xưng của Vidhura cho dù là Hư Danh hay là Thực Danh, ông ấy chỉ muốn được xác minh Quan Đại Thần có là chính trực hay không, vì danh xưng Vidhura biểu thị một bậc phẩm đức

cao thượng mà đoạn tận các điều xấu ác. Nếu Quan Đại Thần bất tuân thủ lòng chính trực, thì danh xưng của ông ta lúc bấy giờ sẽ là Hư Danh, một danh xưng được định đặt cho ông ta không mang ý nghĩa với sự biểu thị. Nếu ông ấy tuân thủ lòng chính trực, thì danh xưng của ông ta lúc bấy giờ sẽ là Thực Danh, một danh xưng hài hòa với chân thực tính của ông ta.)

Then the Minister thought to himself: “I can say that I am a relative of the king’s” or “I am of higher rank” or “I am not at all related to the king.” But in this world there is no refuge like truthfulness. I should speak out what is true.” So he said: “Friend, there are four kinds of servitude in the world: 1. The servitude of one born of a female slave, 2. The servitude of one bought by money, 3. The servitude of one who serves voluntarily, and 4. The servitude of a prisoner of war. Of these four servitudes, I am a servant who comes to serve the king voluntarily.” So the Minister answered truthfully. Such as answer given truthfully without deceit was a speech of truth but not Saddahāpana Sacca because the speech was made not to convince others; nor was it Icchāpūraṇa Sacca because it was made not to get one’s wish fulfilled. It was made just to avoid telling lies and therefore was Musāviramaṇa Sacca only. Thế rồi Quan Đại Thần đã tự nghĩ thầm: “Ta có thể nói rằng Ta là một quyến thuộc của nhà vua” hoặc “Ta là thuộc bậc thượng nhân” hoặc “Ta hoàn toàn chẳng có liên hệ chi đến nhà vua cả.” Thế nhưng trong thế gian này chẳng có nơi nương tựa nào bằng Sự Thành Thật. Ta nên nói ra điều mà đúng sự thực.” Do vậy Ngài đã nói rằng: “Này Hiền Hữu, có bốn thể loại thân phận nô dịch ở trong thế gian: 1. Thân phận nô dịch của một người được sinh ra từ một nữ nô lệ. 2. Thân phận nô dịch của một người được mua do bởi đồng tiền. 3. Thân phận nô dịch của một người phục vụ một cách tự nguyện, và 4. Thân phận nô dịch của một tù nhân chiến tranh.

Trong bốn thể loại nô dịch này, Tôi là một nô tài đã đến để phục vụ nhà vua một cách tự nguyện.” Như vậy, quan đại thần đã trả lời một cách chân thật. “Một số nô tài thuở Mẹ sinh, Kẻ vì tiền phải bán thân mình, Nhiều người tự nguyện làm nô lệ, Kẻ khác nô tài bởi chiến tranh. Đây bốn loại nô tài tất cả, Ở trên trần thế giữa nhân sinh. Ta chính nô tài tự Mẹ Cha, Khổ ưu phát xuất tự Vương Gia, Ta là nô tài đức vua đó, Cho dẫu Ta theo kẻ khác mà. Ngài có quyền đem Ta tặng người, Hỡi chàng nam tử tự phương xa !” Một câu trả lời như vậy đã được đưa ra một cách chân thật mà không có sự lừa dối đã là một thuyết thoại chân ngôn, thế nhưng nó chẳng phải là Tín Thực Đế bởi vì lời thuyết thoại đã được thực hiện không phải để thuyết phục làm cho các tha nhân tin theo; mà nó cũng chẳng phải là Nguyện Vọng Viên Mãn Đế bởi vì nó đã được thực hiện không để cho sự ước nguyện của mình được hoàn thành viên mãn. Nó đã được thực hiện là chỉ để tránh xa việc nói dối và bởi do vậy nó chỉ là Tự Chế Vọng Ngữ Đế.

Similarly, in the Suvaṇṇasāma Jātaka when King Pīḷiyakkha asked Suvaṇṇa sāma “What is your clan ? Whose son are you ? Tell me the clan to which you and your father belong,” he would have believed if Suvaṇṇasāma were to say: “I am a Deva” or “a Naga” or “a Kiṇṇara” or “of a royal family,” or if he were to give any other answer. But he thought he should say nothing but the truth; so he said truthfully: “I am a

fisherman's son." Suvaṇṇasāma's speech was like Vidhura's: it was not to make others believe; nor was it to get his wish fulfilled. In fact, it was a speech made to avoid falsehood and therefore was Musāviramaṇa Sacca. Một cách tương tự, trong Túc Sinh Truyện Suvaṇṇasāma, tích truyện thứ ba thuộc Chương Đại Phẩm của Bộ Túc Sinh Truyện, khi Đức Vua Pīḷiyakkha đã vấn hỏi Suvaṇṇasāma "Gia tộc của ngươi là chi ? Ngươi là con trai của ai ? Hãy nói cho Ta biết ngươi và Cha của ngươi thuộc về gia tộc nào ?" "Người là ai đó vậy, con ai, Là chi Ta sẽ gọi tên người ? Và tên Thân Phụ cùng gia tộc, Tên của nhà người, hãy trả lời."

Ông ấy sẽ tin ngay nếu như Suvaṇṇasāma nói rằng: "Tôi là một Thiên Tử," hoặc "một Long Vương," hoặc "một Kim Xí Điểu," hoặc "một gia đình hoàng tộc" hoặc nếu như Ngài đã đưa ra bất luận câu trả lời nào khác. Thế nhưng Ngài đã nghĩ suy Ngài chẳng nên nói điều chi khác ngoài Sự Thật; vì vậy Ngài đã nói một cách chân thật: "Tôi là con trai của một ngư phủ (một thợ săn ?)." Lời thuyết thoại của Suvaṇṇasāma đã giống như của Vidhura; nó đã không phải là để làm cho các tha nhân tin tưởng, mà cũng không phải là để làm cho ước nguyện của Ngài được hoàn thành viên mãn. Trên thực tế, nó đã là một thuyết thoại được thực hiện để tránh xa một hoang ngôn và bởi do vậy nó đã là Tự Chế Vọng Ngữ Đế.

In the Bhūridatta Jātaka also, when Nesāda Brahmin approached the (Nāga) Bodhisatta who was observing the precepts, and asked him: "Who are you ? Are you a powerful god ? Or are you a mighty Nāga ?" "This man will believe me" thought the Nāga King "even if I say I am divine being. But I ought to tell him truth," and told him that he was a powerful Nāga. This speech of the Nāga King, like Vidhura's, was made not to make others believe; nor was it to have one's wish fulfilled. But as it was made to avoid falsehood and to reveal the truth, it was Musāviramaṇa Sacca. What constitutes the sixth of the Ten Perfections is this Musāviramaṇa Sacca. Bodhisattas of old always made it a point to cultivate this kind of speech which is an avoidance of falsehood. They fulfilled their Perfection of Truthfulness by speaking truthfully existence after existence. If they kept silent to avoid having to tell lies and to observe truthfulness, it was not pure Verbal Truth (Vacī Sacca) because there was no speech at all. It was only Virati Sacca, avoidance of falsehood. Trong Túc Sinh Truyện Bhūridatta cũng vậy, khi Bà La Môn Nesāda đã đến gần Bậc Giác Hữu Tình (Long Vương) khi Ngài đã đang hành trì các điều học giới, và đã vấn hỏi Ngài: "Ngài là ai ? Có phải Ngài là một Thiên Tử dũng mãnh ? Hoặc Ngài có phải là một Long Vương hùng mạnh ? "Người đàn ông này sẽ tin Ta" Ngài Long Vương đã nghĩ suy "cho dù Ta nói Ta là một vị Thiên Tử. Thế nhưng Ta phải nói thật với ông ấy," và đã nói với ông ấy rằng Ngài là một vị Long Vương hùng mạnh. Lời thuyết thoại của Bhūridatta đã giống như của Vidhura; nó đã không phải là để làm cho các tha nhân tin tưởng, mà cũng không phải là để làm cho ước nguyện của mình được hoàn thành viên mãn. Nhưng vì nó đã được thực hiện là để tránh xa một hoang ngôn và để tiết lộ sự thật, bởi do vậy nó đã là Tự Chế Vọng Ngữ Đế. Điều mà làm thành Pháp thứ sáu trong mười Pháp Toàn Thiện chính là Tự Chế Vọng Ngữ Đế này. Các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) thuở xưa luôn nghĩ rằng cần thiết và quan trọng cho việc trau giồi thể loại thuyết thoại này là một cách để tránh xa lời

hoang ngôn. Kiếp hữu sinh này đến kiếp hữu sinh khác, các Ngài đã hoàn thành viên

mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật của họ bằng với lời thuyết thoại một cách chân thật. Nếu như các Ngài đã giữ sự im lặng là để tránh phải nói dối và để hành trì Sự Thành Thật, thì đó không phải là Lời Nói Chân Thật (Chân Lý Ngôn Từ) bởi vì chẳng có lời thuyết thoại nào cả. Đó chỉ là Ngăn Trừ Phần Đế, sự tránh xa lời hoang ngôn.

Use Of The Three Kinds Of Truth By Bodhisattas Sự Vận Dụng Về Ba Thể Loại Chân Thật Của Các Bậc Giác Hữu Tình

Only when circumstances demand to convince others did Bodhisattas use truth of the first kind, Saddahāpana Sacca; otherwise they did not. Similarly, only when they were required to get their wish fulfilled, they made use of the truth of the second kind, Icchāpūraṇa Sacca. As regards the third kind, Musāviramaṇa Sacca, they always resorted to it on all occasions. Following their examples, those who are virtuous should speak Musāviramaṇa Sacca and make efforts to cultivate it. Chỉ khi nào những hoàn cảnh yêu cầu nhằm để thuyết phục làm cho các tha nhân tin theo thì các Bậc Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) mới vận dụng thể loại Chân Thật thứ nhất, Tín Thực Đế; nếu không thì các Ngài đã không có vận dụng đến. Một cách tương tự, chỉ khi nào các Ngài được yêu cầu để cho ước nguyện của mình được hoàn thành viên mãn, thì các Ngài mới vận dụng Sự Chân Thật ở thể loại thứ hai, Nguyện Vọng Viên Mãn Đế. Về thể loại thứ ba, Tự Chế Vọng Ngữ Đế, thì các Ngài luôn dùng đến nó trong tất cả mọi cơ duyên. Noi theo những tấm gương của các Ngài, các bậc phẩm đức cao thượng nên thuyết thoại Tự Chế Vọng Ngữ Đế và nỗ lực để trau giồi lấy nó.

Two Kinds Of Truth Hai Thể Loại Chân Thật

The aforesaid truths may be classified under two heads only, namely: 1. Vacībhedasiddhi Sacca: Truth that accomplishes something the moment one speaks. 2. Pacchānurakkhaṇa Sacca: Truth that entails a follow up after one has spoken. As has been mentioned before, the Saddahāpana Sacca of the Bhisa Jātaka, the Icchāpūraṇa Vacīsacca of the Suvaṇṇasāma, Suppāraka, Sivi, Maccha, Vaṭṭaka, Kaṇhadīpāyana, Nalapāna, Sambulā, Temiya, Janaka, Kaṭṭhavāhana and Mahāmora Jātakas, and the Musāviramaṇa Sacca of the Vidhura, Suvaṇṇasāma and Bhūridatta Jātakas produced results as soon as they were individually spoken out. There was

nothing more to be performed to achieve results. Therefore such truths are to be known as Vacībhedasiddhi Sacca. Những Sự Thật đã nói ở trên có thể được phân loại dưới hai đầu đề, đó là: 1. Thoại Thuyết Viên Thành Đế: Sự Thật mà làm thành tựu điều gì đó ngay khoảnh khắc người ta nói ra. 2. Thực Hành Thuận Tòng Đế: Sự Thật mà đòi hỏi một hành động tiếp theo nhằm tăng tính hiệu quả sau khi người ta đã nói ra. Như đã được đề cập trước đó, Tín Thực Đế ở trong Túc Sinh Truyện Bhisa, Nguyện Vọng Viên Mãn Đế ở trong các Túc Sinh Truyện Suvaṇṇasāma, Suppāraka, Sivi, Maccha, Vaṭṭaka, Kaṇhadīpāyana, Nalapāna, Sambulā, Temiya, Janaka, Kaṭṭhavāhana và Mahāmora; và Tự Chế Vọng Ngữ Đế ở trong các Túc Sinh Truyện Vidhura, Suvaṇṇasāma và Bhūridatta đã đem lại những hệ quả ngay khi tự cá nhân họ đã nói

ra. Chẳng có chi hơn để được thực hiện cho đạt được những hệ quả. Vì lẽ ấy những Sự Thật như vậy đã được biết đến là Thoại Thuyết Viên Thành Đế.

But Truthfulness shown by King Sutasoma to Porisada in the above mentioned Mahāsutasoma Jātaka was different. It was a Saddahāpana Sacca spoken to convince Porisada that he would definitely return to him. This promise would be fulfilled when the king did return to the cannibal and only then would his truthfulness be established. For this he had to make special arrangements to effects his return to the Bodhisatta. This truthfulness of King Sutasoma was therefore of Pacchānurakkhaṇa Sacca type. Thế nhưng Sự Thành Thật đã được Đức Vua Sutasoma thể hiện đối với Porisada ở trong Túc Sinh Truyện Mahāsutasoma thì lại khác. Đó đã là Tín Thực Đế được nói ra nhằm để thuyết phục làm cho Porisada tin tưởng rằng Ngài một cách đoan chắc sẽ trở lại với ông ta. Lời hứa này sẽ được hoàn thành viên mãn khi nhà vua đã trở lại với kẻ ăn thịt người và chỉ như thế, Sự Thành Thật của Ngài mới sẽ được thiết lập. Vì điều này, mà Ngài đã phải trù liệu một cách đặc biệt để thực hiện việc trở lại của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát). Sự Thành Thật này của Đức Vua Sutasoma vì lẽ ấy đã thuộc vào thể loại Thực Hành Thuận Tòng Đế.

In the same way, the Truthfulness practiced by King Jayadisa in the Jayadisa Jātaka of the Tiṃsa Nipāta and that practiced by Prince Rāma in the Dasaratha are both Pacchānurakkhaṇa Sacca. With reference to King Jayadisa's truthfulness, here is the story in brief. While King Jayadisa of Uttara Pañcāla City in the Kingdom of Kapila was going on a hunting spree, he met on the way Nanda Brahmin who had come back from Takkasīla and who

wished to deliver a discourse. The King promised him to hear the discourse on his return and went to the forest. On arrival in the forest, the king and his ministers divided the hunting ground among themselves, each one to his own allocated area to catch deer. But one escaped through the King's location ad the king to pursue it with all his might. After a long pursuit, he managed to catch the deer; he cut it into two halves and carried them hung from a pole on his shoulder. Having taken a rest for a short while under a banyan tree he stood up to continue his journey. At that moment the human – ogre who was dwelling at the banyan tree prevented him from going; he said: "You have now become my prey. You must not go." (A human ogre is not a real ogre. He was, in fact, the king's older brother, who while an infant was caught by an ogress. But she had no heart to eat the baby and brought him up as her own son. So he had an ogre's mental and physical behaviours. When his foster mother, the ogress, died, he was left alone and lived like an ogre.) Then King Jayadisa said: "I have an appointment with a Brahmin who has come back from Takkasīla. I have promised him to hear his discourse. Let me go and hear it after which I will come back and be true to my word." The human ogre set him free readily accepting the king's assurance. (The human – ogre and the king were brothers in reality. Because of their blood relationship, which was not realized by both, the former had some compassion for the latter and let him go.) The king came back and heard the Brahmin's discourse and was about to return to

the human – ogre. At that moment his son, Prince Alīnasattu, (the Bodhisatta) pleaded with the king that he should go on behalf of his father. As the son insisted, the father allowed him to go. The king's word "I will come back" had to kept and make true after it had been spoken; so it was a Pacchānurakkhaṇa Sacca. Trong cùng phương thức, Sự Thành Thật đã được thực hành do bởi Đức Vua Jayadisa ở trong Túc Sinh Truyện Jayadisa thuộc Chương Ba Mươi Bài Kệ và điều đó đã được thực hành do bởi Thái Tử Rāma ở trong Túc Sinh Truyện Dasaratha thuộc Chương Mười Một Bài Kệ cả hai đều là Thực Hành Thuận Tòng Đế. Hữu quan đến Sự Thành Thật của Đức Vua Jayadisa, thì đây là bản tóm lược tích truyện. Trong khi Đức Vua Jayadisa ở kinh thành phía Bắc Pañcala trong Vương Quốc Kapila đã đang trên đường đi săn bắn thỏa thích, Vua đã gặp trên đường một Bà La Môn Nanda là vị đã trở về từ Takkasīla và đã mong mỏi để khải thuyết một bài Pháp Thoại. Đức Vua đã hứa với ông ta sẽ lắng nghe bài Pháp Thoại khi sự trở về của mình và đã đi vào rừng già. Khi đã đến trong khu rừng già, nhà vua và các quan đại thần của mình đã chia khu vực săn bắn ở trong giữa chúng họ, mỗi người đến khu vực được chỉ định của mình để bắt nai. Thế nhưng có một con đã trốn thoát chạy qua khu vực của nhà vua và nhà vua đã phải dốc hết sức lực của mình để đuổi theo nó. Sau một cuộc rượt đuổi lâu

dài, Vua đã xoay sở để bắt được con nai, nhà vua cắt nó ra thành hai phần bằng nhau và đã xách chúng treo lên một cây sào và đặt lên trên vai của mình. Khi đã nghỉ ngơi được một lát dưới gốc một cây đa, nhà vua đã đứng dậy để tiếp tục cuộc du hành của mình. Ngay khoảnh khắc ấy, Nam Nhân Dạ Xoa mà đã đang trú ngụ tại gốc cây đa đã ngăn cản việc đi của nhà vua, hắn đã nói rằng: "Bây giờ ngươi đã trở thành con mồi của Ta. Ngươi không được đi." "Kìa ! Bảy ngày qua chịu đói lòng, Mồi ngon bỗng xuất hiện sau cùng, Phải chăng danh tiếng ngươi lừng lẫy ? Ta muốn biết tên họ, giống dòng." (Một Nam Nhân Dạ Xoa thì không phải là một Dạ Xoa thực thụ. Trên thực tế, hắn đã là bào huynh của nhà vua, là người mà đã bị một Nữ Dạ Xoa bắt đi trong khi còn là ấu nhi. Thế nhưng bà đã không nở lòng ăn thịt đứa bé và đã nuôi nấng nó như là con trai của chính mình. Vì vậy hắn đã có tâm tính và các hành xử về thể chất của một Dạ Xoa. Khi dưỡng mẫu của hắn, Nữ Dạ Xoa đã qua đời, hắn ta đã bị bỏ lại một mình và đã sống như một Dạ Xoa.) Thế rồi Đức Vua Jayadisa đã nói: "Tôi có một lời hẹn ước với một Bà La Môn là vị đã trở về từ Takkasīla. Tôi đã có hứa với vị ấy để lắng nghe bài Pháp Thoại của ông ta. Hãy để Tôi đi và nghe bài Pháp Thoại ấy sau đó Tôi sẽ trở lại và làm đúng với lời nói của mình." Nam Nhân Dạ Xoa khi đã chấp nhận lời cam đoan của nhà vua đã mau chóng cho phép Ngài được tự do. (Thực ra Nam Nhân Dạ Xoa và nhà vua đã là anh em. Vì mối quan hệ huyết thống của họ, điều mà cả hai đã không có nhận ra, người trước đã có vài lòng trắc ẩn cho người sau và để cho Vua ra đi.) Nhà vua đã quay trở lại và đã lắng nghe bài Pháp Thoại của Bà La Môn và đã chuẩn bị để trở lại với Nam Nhân Dạ Xoa. Ngay khoảnh khắc ấy người con trai của mình, Thái Tử Alīnasattu, (Bậc Giác Hữu Tình) đã cầu khẩn với nhà vua rằng Ngài nên thay mặt cho người Cha của mình. Vì người con trai kiên quyết, người Cha đã cho phép Ngài ra đi. "Cha ở lại đây, con sẽ đi, Trở về an ổn, có mong gì ? Nếu Cha đi nữa, con theo gót, Phụ Tử cùng nhau chẳng sống chi ?" [Nghe lời này, nhà vua đáp kệ: Vương Tử, con theo đúng đạo

trời, Song Cha mất hết thú yêu đời, Nếu yêu tinh nọ dùng xiên gỗ, Nướng thịt con ăn trọn cả người !" [Nghe vậy, Thái Tử đáp lời: Nếu Cha thoát được vuốt yêu tinh, Vì Phụ Vương, con nguyện bỏ mình, Hơn nữa con tràn trề hỷ lạc,

Được đem mạng hiến đấng Sinh Thành." Lời nói của nhà vua "Tôi sẽ trở lại" phải được giữ gìn trọn vẹn và đã làm đúng thực sau khi nó đã được nói ra; bởi do vậy nó đã là một Thực Hành Thuận Tòng Đế.

The story of Prince Rāma in brief is: After giving birth to the older son, Rāma the younger son, Lakkhaṇa and the daughter, Sītādevī, King Dasaratha's Chief Queen passed away. The king took a new queen of whom Prince Bharata was born. The new queen repeatedly pressed the king to hand over the throne to her own son Bharata. The king summoned his two senior sons and said: "I am worried about you, for you might be in danger because of the new queen and her son Bharata. The astrologers have told me that I would live twelve more years. So you should stay in a forest for twelve years after which you should come back and take over the kingship." Then Prince Rāma promised his father to obey him and the two brothers left the city. They were joined by their sister as she refused to be separated from them. In spite of the astrologers' predicition, the king died after nine years because of his worries about his children. Then the ministers who did not want to have Bharata as their king went after the royal children. They told them of the king's death and requested them to return to the city and rule over the people. But Prince Rāma said: "I have promised my father had ordered. If I return now, I will not be keeping my promise to my father. I do not want to break my word. Therefore take away my brother, Prince Lakkhaṇa, and my sister, Sitādevī, to make them crown prince and crown princess and you ministers yourselves rule the country." Here Prince Rāma had to wait for the end of the time limit so that what he had agreed upon with his father would be substantiated. This too was Pacchānurakkhaṇa Sacca. Tóm lược tích truyện về Thái Tử Rāma như sau: Sau khi đã hạ sinh được người con trai lớn, Rāma, người con trai nhỏ, Lakkhaṇa và người con gái, Sītādevī, thì Chánh Hậu của Đức Vua Dasaratha đã qua đời. Nhà vua đã lập một bà hoàng hậu mới mà là người đã sinh ra Thái Tử Bharata. Vị tân hoàng hậu đã liên tục thúc ép nhà vua để trao lại ngai vàng cho Bharata người con trai của bà. Nhà vua đã triệu tập hai người con trai lớn của mình và đã nói rằng: "Cha đã lo lắng cho các con, vì các con có thể gặp điều nguy hiểm do bởi vị tân hoàng hậu và người con trai Bharata của bà. Các nhà chiêm tinh đã nói với Cha rằng Cha sẽ sống thêm mười hai năm nữa. Bởi do vậy các con nên lưu trú trong một khu rừng trong mười hai năm sau đó thì các con sẽ quay trở lại và kế tục vương quyền." Thế rồi Thái Tử Rāma đã hứa với người Cha của mình sẽ vâng lời ông ta và hai anh em đã rời khỏi kinh thành. Họ đã được người em gái của họ cùng tham gia khi mà cô ấy đã từ chối để bị tách ly ra khỏi họ. Bất chấp lời dự đoán của các nhà chiêm tinh, nhà vua đã băng hà sau chín năm do bởi các nỗi lo lắng héo mòn của mình về

các con trẻ. Thế rồi các quan đại thần đã không muốn Bharata làm nhà vua của họ và đã đuổi theo các Hoàng Nhi (kia). Họ đã thuật lại với các vị này về việc băng hà của nhà

vua và đã thỉnh cầu các vị này quay trở lại kinh thành và trị vì dân chúng. Thế nhưng Thái Tử Rāma đã nói: “Tôi đã có hứa với Cha Tôi là chỉ trở về sau mười hai năm như là Cha Tôi đã ban lệnh. Nếu như Tôi trở về bây giờ, thì Tôi sẽ không giữ được lời hứa của mình đối với Cha Tôi. Tôi không muốn vi phạm lời nói của mình. Vì vậy, hãy đưa em trai của Tôi, Thái Tử Lakkhaṇa và em gái Tôi, Sītādevī, để làm cho họ thành Hoàng Thái Tử và Vương Trữ Phi và chính tự bản thân các quan đại thần các Ngài cai trị đất nước.” Tại đây, Thái Tử Rāma đã phải chờ đợi cho đến hết thời hạn để cho điều mà Ngài đã có thỏa thuận với người Cha của Ngài sẽ được xác chứng. Điều này cũng đã là Thực Hành Thuận Tòng Đế.

Truth Concerning Time Sự Thật Hữu Quan Đến Thời Gian

In order to make an easy distinction between Vaccībhedasiddhi Sacca and Pacchānurakkhaṇa Sacca, there are four kinds of truth according to a brief classification: 1. Truth concerning the past only, 2. Truth concerning the past and the present, 3. Truth concerning the future only, and 4. Truth concerning no particular time Of these four, the one concerning the future was Pacchānurakkhaṇa Sacca and the remaining three are Vacībhedasiddhi Sacca. Of the truths in the Suvaṇṇasāma Jātaka, the collection of truths uttered by the Bodhisatta’s parents concerned the past, for they said: “Sāma had formerly practiced Dhamma, he used to cultivate only noble practices; he used to speak only the truth; he had looked after his parents; he has shown respects to the elders.” The truth uttered by his parents that: “We love Suvaṇṇasāma more than our lives” and the truth uttered by the Goddess Bahusundarī that “There is none whom I love more than Sāma” were truths which concern no particular time. The collection of Icchāpūraṇa Saccas in the Suppāraka and Sivi Jātakas concerned the past. Similarly, that contained in the Kaṇhadīpāyana and Nalapāna Jātakas also concerned the past. In the Vaṭṭaka Jātaka, the utterance “I have wings, yet I cannot fly; I have legs, yet I cannot walk” concerned both the past and the present. The truth saying “There is none whom I love more than you” in the Sambulā Jātaka and that of the Chief Queen, Candādevī, in the Temiya Jātaka concerned no

particular time. In this way, the relationship between the truths and their respective times referred to may be considered and noted. Để làm một sự phân biệt dễ dàng giữa Thoại Thuyết Viên Thành Đế và Thực Hành Thuận Tòng Đế, thì có bốn thể loại Sự Thật thể theo sự phân loại tóm tắt như sau: 1. Sự thật chỉ hữu quan đến thời quá khứ, 2. Sự thật hữu quan đến thời quá khứ và thời hiện tại, 3. Sự thật chỉ hữu quan đến thời vị lai, và 4. Sự thật bất hữu quan đến thời gian cụ thể. Trong bốn thể loại này, thì có một thể loại đã hữu quan đến thời vị lai đó là Thực Hành Thuận Tòng Đế và ba thể loại còn lại đã là Thoại Thuyết Viên Thành Đế. Về những Sự Thật trong Túc Sinh Truyện Suvaṇṇasāma, thì sự sưu tập về những Sự Thật đã được nói ra do bởi Song Thân của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã hữu quan đến thời quá khứ, vì họ đã nói rằng: “Sāma trước đây đã có thực hành Chân Chính Pháp, nó đã chỉ có trau giồi trong việc thực hành Thánh Pháp, nó đã chỉ có nói lời chân thật; nó đã có chăm sóc Song Thân của nó, nó đã có thể hiện lòng kính trọng đến các bậc cao niên trưởng thượng.” Sự Thật mà

Song Thân của anh ấy đã nói ra là: “Chúng tôi thương yêu Sāma hơn cả mạng sống của chúng tôi” và Sự Thật mà Thần Nữ Bahusundarī đã nói ra là: “Chẳng có ai mà Ta thương yêu nhiều hơn Sāma” đó đã là những Sự Thật mà bất hữu quan đến thời gian cụ thể. Sự sưu tập về Nguyện Vọng Viên Mãn Đế ở trong các Túc Sinh Truyện Suppāraka và Sivi đã hữu quan đến thời quá khứ. Một cách tương tự, những điều mà đã có ở trong các Túc Sinh Truyện Kaṇhadīpāyana và Naḷapāna thì cũng đã hữu quan đến thời quá khứ. Trong Túc Sinh Truyện Vaṭṭaka, lời nói ra rằng “Tôi có đôi cánh, nhưng Tôi vẫn chưa có thể bay được; Tôi có đôi chân, nhưng Tôi vẫn chưa có thể bước đi được” thì đã hữu quan đến cả hai thời quá khứ và thời hiện tại. Sự Thật khi đã nói rằng “Chẳng có ai mà Thiếp thương yêu nhiều hơn Ngài” ở trong Túc Sinh Truyện Sambulā và điều mà Chánh Hậu, Candādevī, ở trong Túc Sinh Truyện Temiya thì bất hữu quan đến thời gian cụ thể. Trong phương thức này, mối quan hệ giữa các Sự Thật và những thời gian tương ứng của chúng mà đã được đề cập đến có thể được suy xét chín chắn và được lưu ý tới.

The Supreme Perfection Of Truthfulness Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Sự Thành Thật

With reference to the Perfection of Truthfulness, the Aṭṭhasālinī Commentary and the Commentary on the Buddhavaṃsa explain that King Mahāsutasoma’s Perfection of

Truthfulness was the Supreme Perfection because, in order to keep his word true, the king went back to Porisāda as promised at the risk of his own life. In this case, the vow made in the presence of Porisāda but as it was a mere utterance, its purpose had not yet been fulfilled; to fulfill it the vow still remained to be kept. As he had promised “I will come back,” he returned even after he had been back in the city of Indapattha. At first when he promised “I will come back” his sacrifice of life did not appear imminent. It became so only when he returned to Porisāda from Indapattha. Therefore in the Commentaries, he is mentioned as “the King who protected his truthfulness sacrificing his life” (Jivitaṃ cajitvā saccaṃ anurakkhantassa) but not as “the king who made an oath at the risk of his life” (Jivitaṃ cajitvā saccaṃ bhanantassa.) Hữu quan đến Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật, thì Bộ Chú Giải Aṭṭhasālinī và Bộ Chú Giải về Chủng Tộc Chư Phật giải thích rằng Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật của Đức Vua Mahāsutasoma đã là Pháp Toàn Thiện Tối Thượng bởi vì, nhằm để giữ lời nói của mình đúng sự thực, nhà vua đã quay trở lại với Porisāda như đã hứa trước nguy cơ thiệt hại tính mạng của mình. Trong trường hợp này, lời thề đã được thực hiện với sự hiện diện của Porisāda nhưng vì nó chỉ là một cách nói ra đơn thuần, mục đích của nó thì vẫn chưa có được hoàn thành, để hoàn thành nó thì lời thề vẫn cứ phải được gìn giữ. Vì Ngài đã hứa “Tôi sẽ quay lại” và Ngài đã trở lại ngay sau khi Ngài đã được trở về lại kinh thành Indapattha. Lúc ban đầu, khi Ngài đã hứa “Tôi sẽ quay lại” thì sự hy sinh tính mạng của Ngài đã không có bức thiết hiện bày. Nó đã trở nên như vậy chỉ khi nào từ kinh thành Indapattha Ngài đã trở lại với Porisāda. Do đó, trong các Bộ Chú Giải, Ngài đã được nhắc đến là “vị vua đã bảo vệ sự thành thật của mình mà Ngài đã phải hy sinh tính mệnh của mình” (Hy sinh sinh mệnh để bảo vệ sự thật) chứ không phải là “vị

vua đã tuyên thệ trước nguy cơ thiệt hại tính mệnh của mình" (Hy sinh sinh mệnh để nói lời chân thật.)

Thoughts On The Two Kinds Of Truth Những Nghĩ Suy Về Hai Thể Loại Chân Thật Này

In this connection, the truthfulness of King Mahāsutasoma and that of Minister Vidhura are worthy of a comparative study. The minister's truthfulness was his truthful saying that "I am a servant" as is told in the verse 102 of the Vidhura Jātaka. As soon as he said so his truthfulness was accomplished. But when he said that, he had nothing to worry about his life. He could not die just being a servant. Therefore one might say that Vidhura's truthfulness was inferior to Sutasoma's. However, it may be considered that Vidhura was prepared to sacrifice his life thinking to himself: "That young man may like to do away with me after taking me away.

If he does so I will accept death." For, as he was wise, he must have kept pondering like this: "This young man asked for me not to honour me. If he had a desire to honour me, he would have openly told me his purpose and invited me for the same. Now he had not invited me. He won possession of me by gambling and would not set me free." Besides, though he was a young man, he was an ogre (by birth). Seeing his behaviour, the minister must have noticed that he was a wild tough person. Another thing that should be taken into consideration is this: When Vidhura had (by way of farewell) exhorted the king and his family members and said: "I have done my job" the young ogre Punnaka replied: "Do not be afraid. Firmly hold on the tail of my horse. This will be the last time for you to see the world while you are living." (Verse 196). Vidhura boldly retorted: "I have done no evil that would lead to the woeful states. Why should I be afraid." From the word of the minister, it is clear that the minister had decided to sacrifice his life. All this point to the fact that Vidhura's truthfulness contained some element of taking risk of life and was thus not interior to Sutasoma's. It should be concluded that is was, if not superior of the same class as that of Sutasoma. Trong mối quan hệ này, Sự Thành Thật của vua Mahāsutasoma và của quan đại thần Vidhura thì thích đáng cho một sự nghiên cứu so sánh đẳng hạng. Sự Thành Thật của quan đại thần đã là ở câu nói chân thật của ông ta khi nói rằng "Tôi là một nô tài" như đã được kể trong câu kệ 102 của Túc Sinh Truyện Vidhura. Ngay khi vị ấy đã nói như vậy thì Sự Thành Thật của ông ta đã được thành tựu. Thế nhưng khi vị ấy đã nói điều đó, ông ta đã chẳng có điều chi để lo lắng về sinh mệnh của mình. Vị ấy không thể nào chết khi chỉ vì là một nô tài. Do đó người ta có thể nói rằng Sự Thành Thật của Vidhura đã là thua kém hơn so với của Sutasoma. Tuy nhiên, có thể suy xét chín chắn rằng Vidhura đã chuẩn bị để hy sinh sinh mệnh của mình khi đã tự nghĩ rằng: "Chàng trai trẻ đó có thể sắp sát hại Ta sau khi đã mang Ta đi. Nếu anh ấy làm như vậy thì Ta sẽ chấp nhận cái chết." Vì, Ngài đã là bậc trí tuệ, hẳn là Ngài đã khảo lự cẩn trọng như thế này: "Chàng trai trẻ này đã xin được gặp Ta mà chẳng tỏ lòng kính trọng Ta. Nếu như anh ấy đã có một lòng khao khát tôn kính Ta, thì anh ấy sẽ công khai nói cho Ta biết mục đích của anh ta và cũng đã thỉnh mời Ta tương tự như thế. Bây giờ anh ấy đã không có thỉnh mời Ta. Anh ấy đã chiếm hữu được Ta bằng trò đánh cược và sẽ không phóng

thích Ta được tự do." Hơn nữa, mặc dù anh ấy đã là một chàng trai trẻ, anh ấy đã là một Dạ Xoa (do được sinh ra). Khi trông thấy việc hành xử của anh ta, quan đại thần phải nhận thấy được rằng anh ấy đã là một người thô bạo hoang dã. Một điều khác nữa cần được suy xét tới như thế này "Khi Vidhura (bằng cách từ biệt) đã khuyên nhủ nhà vua và các thành viên trong gia đình, và đã nói rằng: "Tôi đã hoàn thành công việc của mình," Tiểu Dạ Xoa Puṇṇaka đã đáp lại: "Đừng có sợ hãi. Hãy nắm lấy đuôi ngựa của Tôi một cách vững chắc. Đây sẽ là lần cuối cùng cho Ngài để nhìn thấy thế gian khi mà Ngài

đang sinh sống." (Câu kệ 196). Vidhura một cách dũng cảm đã vặn lại: "Tôi đã không có làm điều xấu ác nào (với ai từ Thân, Ngữ, Ý) để mà sẽ dắt dẫn đến các trạng thái thống khổ (Tứ Khổ Thú). Vì sao Tôi phải sợ hãi chứ ?" Từ lời nói này của quan đại thần, thì rõ ràng là quan đại thần đã quyết định để hy sinh sinh mệnh của mình. Tất cả những điểm này thực ra là Sự Thành Thật của Vidhura đã chứa đựng một số tố chất của sự mạo hiểm tính mạng và vì lẽ ấy đã không có thua kém gì của Sutasoma. Cần phải kết luận được rằng nếu không là cao hơn, thì nó cũng đã là cùng đẳng hạng với Sutasoma.

Moral Lesson Bài Học Đạo Đức

The unique feature of this Perfection of Truthfulness in contrast to the previous ones is that it possesses the power to have one's desire fulfilled because of the truth uttered. In the Sutasoma Jātaka (Verse 62) also it is said: "Of all the tastes which prevail on this earth, the taste of truth is the sweetest." Therefore one should exert great efforts in order to enjoy the delicious taste of truth. Đặc điểm vô song của Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật này trái ngược với những điều trước đó nghĩa là nó sở hữu năng lực để làm cho sở nguyện cầu của mình được hoàn thành viên mãn vì sự thật đã được nói ra. Trong Túc Sinh Truyện Sutasoma (Câu kệ 62) cũng đã nói rằng: "Trong tất cả các vị mà thịnh hành trên trái đất này, thì vị chân thật là ngọt ngào nhất." Vì lẽ ấy người ta nên dốc hết sức mình thật nhiều nhằm để thụ hưởng hương vị thơm ngon của sự chân thật.

Here ends the Chapter on Perfection of Truthfulness Tại đây kết thúc Chương nói về Pháp Toàn Thiện về Sự Thành Thật ----------00000----------

Vidhura - Pandita The Eloquent Prince Supreme Perfection Of Truthfulness

There once lived King Dhananjaya of Indapatta, the Bodhisatta came to earth as a sage named Vidhura Pandita. He was well known throughout many worlds for his wisdom and eloquent words. A Nāga queen, after hearing his husband describe the incomparable sage, longed to hear him speak. She feigned illness to ask her husband to bring her Vidhura's heart. Princess Irandatī presented herself to help her mother. She went off to Himalayas and began a seductive dance and song. At that time a demon,

named Puṇṇaka, hearing Irandatī's love song rode his magic horse over to her. Together they rode to the palace to ask her father for her hand in marriage. One condition was that Puṇṇaka obtained the flesh of Vidhura's heart. Puṇṇaka rode off into the sky to Indapatta, the kingdom where Vidhura dwelled. He, hoping to win the sage as his prize, challenged King Dhananjaya in a game of dice by offering a

wondrous horse and magic gem as a prize for the king. The king dazzled by Puṇṇaka's magic possessions accepted the gamble, saying that should he lose "Except my body and my white umbrella, all that I have be yours." The game was set up in the hall witnessed by other kings. First the king won the game with the help of guardian deity. But, finally, Puṇṇaka threatening the deity with magic won the game. Puṇṇaka, gleeful in victory, called for his payment of the sage Vidhura. The king asked Puṇṇaka to call for payment of others because Vidhura was his kinsman. But Vidhura replied that he was the king's slave and could be given away. Puṇṇaka and Vidhura holding the tail of his magic horse galloped across the sky to the Naga's city. Puṇṇaka then tried to frighten Vidhura to death. He took on many shapes, like demons, lions, elephants, gigantic serpents, whirlwinds or even seized Vidhura and whirled him around with his head downward: all these failed to harm Vidhura. Vidhura quietly asked Puṇṇaka's reason for killing him. Puṇṇaka told him the reason and Vidhura immediately perceived that all concerned had misinterpreted the Naga queen's request for his heart. She had not meant his physical heart. It was the heart of his wisdom that she desired. It was then that the demon became deeply conscious of his wrong doing. Vidhura asked to be taken to the Nāga kingdom and thus offered his listeners his wisdom and heart. The Nāga king and queen discovered that the heart of a sage is his wisdom, they no longer desired the flesh of Vidhura's heart. All questions resolved, the king gave his daughter to Puṇṇaka in marriage. Puṇṇaka rode Vidhura into the sky toward Indapatta, the sage's home. This Jātaka has shown the Bodhisatta's Supreme Perfection of Truthfulness.

Bậc Trí Giả Vô Song Thái Tử Biện Tài Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Sự Thành Thật

Có một thuở Đức Vua Dhananjaya sống ở kinh thành Indapatta, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã đến trái đất làm một bậc trí giả có tên gọi là Trí Giả Vô Song. Ngài đã nổi tiếng khắp cả thiên hạ ai cũng biết đến vì trí tuệ và các lời nói hùng hồn của mình. Một Chánh Hậu của Long Vương, sau khi được nghe người Chồng của mình miêu tả bậc trí giả bất thành tỷ lệ, đã ước vọng để được nghe Ngài thoại thuyết. Bà ấy đã giả vờ ốm bệnh để yêu cầu người Chồng của mình mang đến cho Bà trái tim của Vidhura. [Nhà vua đã vấn hỏi:"Yếu gầy, Ái Hậu lại xanh xao,

Dung sắc chẳng như trước chút nào, Này hỡi Vimalā, hãy đáp: Nỗi đau này đến bởi vì sao ?" [Hoàng Hậu đã trả lời:"Có một bệnh riêng của Nữ Nhân, Gọi là ước vọng, tấu Long Quân, Thiếp mong đem đến đây không dối, Tim của Vidhura Trí Nhân !" [Nhà vua liền bảo: "Ái Hậu ước trời, trăng, gió mây, Gặp Hiền Nhân ấy khó khăn thay ! Nào ai có đủ tài năng để Đem bậc Hiền Nhân ấy đến đây ?" Công Chúa Irandatī đã xuất hiện để giúp đỡ người Mẹ của mình. Cô ấy đã đi đến dãy Hy Mã Lạp Sơn và đã bắt đầu bằng một vũ điệu và bài hát quyến rũ. Vào thời điểm ấy một Dạ Xoa, có tên gọi là Puṇṇaka, khi được nghe bài tình ca của Irandatī đã cưỡi thần mã Sindh của mình thắng được cô ta. Họ đã cùng nhau cưỡi ngựa đến cung điện để cầu xin người Cha cô ấy cho việc cầu hôn cô ta. Một điều kiện duy nhất đó là Puṇṇaka có được nhục tâm của Vidhura. Puṇṇaka đã phi nhanh thần mã lên bầu trời đến kinh thành Indapatta, vương quốc là

nơi mà Vidhura đã cư ngụ. Anh ấy, với hy vọng giành được bậc trí giả qua giải thưởng của mình, đã thách đấu với Đức Vua Dhananjaya trong một trò chơi gieo súc sắc bằng cách hiến tặng một con ngựa kỳ diệu và bảo châu như ý làm thành một giải thưởng cho nhà vua. Nhà vua đã bị lóa mắt bởi những tài sản ma thuật của Puṇṇaka đã chấp nhận đánh cược, và đã nói rằng nếu ông thua: “Ngoại trừ cơ thể của Tôi và cây lọng trắng của Tôi, tất cả những gì mà Tôi có sẽ là của bạn.” Trò chơi đã được thiết lập trong hội trường và đã được chứng kiến do bởi các vị vua khác. Ban đầu nhà vua đã thắng trong trò chơi với sự giúp đỡ của vị thần hộ mệnh của mình. Thế nhưng, cuối cùng thì, Puṇṇaka khi đã đe dọa được vị thần hộ mệnh với ma thuật của mình và đã chiến thắng trò chơi. Puṇṇaka, hân hoan vui mừng trong chiến thắng, đã kêu gọi để giao nộp bậc trí giả Vidhura cho anh ta. Nhà vua đã yêu cầu Puṇṇaka để được trao trả ở các điều khoản khác bởi vì Vidhura đã là bà con thân tộc của mình. Thế nhưng Vidhura đã trả lời rằng Ngài đã là nô tài của nhà vua và có thể đem tặng cho người được phần thưởng. Puṇṇaka và Vidhura khi đã nắm được đuôi con thần mã của anh ấy đã phi nước đại ngang qua bầu trời đến kinh thành của Long Vương. Puṇṇaka sau đó đã cố gắng làm cho Vidhura khiếp sợ đến chết. Anh ấy đã thị hiện rất nhiều hình trạng, như là các dạ xoa, các sư tử, các tượng voi, các loài rắn khổng lồ, các cuồng phong hoặc thậm chí đã nắm lấy Vidhura và đã tung Ngài lên xoay tít với cái đầu Ngài hướng xuống phía dưới trong khoảng không chẳng có vật chi để Ngài có thể nắm lấy được: tất cả những điều này đã không làm nguy hại đến Vidhura. Vidhura một cách ôn hòa đã

vấn hỏi lý do của Puṇṇaka để sát hại Ngài. Puṇṇaka đã nói với Ngài lý do và Vidhura ngay lập tức đã nhận thấy rằng tất cả những người liên quan đã diễn giải sai trật yêu cầu của Vương Hậu về trái tim của Ngài. Bà ấy đã không có ý nói đến trái tim thuộc thể chất của Ngài. Đó là trái tim trí tuệ của Ngài mà bà ấy đã ước vọng.

[Vidhura đã vấn hỏi:“Này chớ bị lừa, hỡi Dạ Xoa,
Nhiều người bị hại bởi lầm to,
Việc chàng yêu quý nàng Long Nữ
Nào có liên quan việc giết Ta ?
Này hãy mau lên, Thần Đại Lực,
Kể ta nghe mọi chuyện kia mà.”
[Puṇṇaka đã liền đáp ngay: Vì yêu ái nữ Đại Long Vương,
Ta hội ý thân tộc của nàng,
Và lúc Ta cầu hôn thiếu nữ,
Nhạc gia đã nói với Ta rằng
Các ngài hiểu mối tình say đắm:
“Ta sẽ ban chàng vị quý nương,
Hình dáng yêu kiều, mắt diễm lệ,
Nụ cười tươi đẹp ngát trầm hương.
Nếu chàng đem sính lễ Vương gia,
Tim của Trí Nhân Vidhura,
Chiếm được nhờ công bằng thắng trận,

Công nương được gả giá này mà,
Chúng ta không nhận quà gì khác.”
Như vậy Ta đâu bị đánh lừa ?
Hỡi bậc chánh chân nghe thật kỹ,
Không gì lầm lẫn về phần Ta.
Long Vương sẽ gả vị công nương
Đổi trái tim nhờ thắng chánh chân,
Chính bởi điều này Ta đã quyết
Giết Ngài theo cách chúng ta cần,
Nếu Ta ném xác Ngài trong vực
Ta sẽ giết Ngài, lấy quả tim !”
[Vidhura đã thuyết giảng: “Chàng hãy theo đường đã vạch ra,
Chùi cho thật sạch bàn tay dơ,
Đừng bao giờ phản bội bằng hữu,
Đừng rơi vào uy lực Nữ Ma.”
Dạ Xoa Puṇṇaka không thể nào thấu triệt ý nghĩa của bốn quy luật được diễn tả quá ngắn gọn như vậy, liền hỏi thêm chi tiết: - Thế nào đi theo con đường đã vạch sẵn ? Thế nào là đốt đi bàn tay lấm dơ ? Những ai đã là nữ nhân bất tịnh ? Những ai là phản bội thân bằng ? Xin Ngài nói rõ theo yêu cầu của Ta. Bậc Đại Sĩ Vidhura đã đáp lại: - Kẻ nào mời Ta vào nghỉ ngơi khi Ta là lữ khách chưa hề quen biết trước đây, Ta hãy làm theo họ. Bậc Trí Giả gọi đó là người đi theo con đường đã vạch sẵn. Ta trú chân trong bất luận nhà nào dù chỉ qua một đêm, và được mời ăn uống, thì Ta đừng có ý nghĩ xấu trong đầu về người đó, kẻ nào phản bội bạn hữu là đốt đi một bàn tay vô tội. Đừng bẻ cành cây đã cho Ta bóng mát khi nằm ngồi, kẻ phản bội bạn bè thì thật hèn hạ. Hãy trao tặng mọi thứ vàng bạc của cải ở đời cho nữ nhân mà Ta đã lựa chọn, tuy thế nữ nhân sẽ khinh bỉ Ta khi có dịp; vậy đừng rơi vào uy lực của các nữ nhân bất tịnh. Như thế là một người biết theo đạo lộ đã vạch sẵn; thế là người đốt cháy đi bàn tay vấy bẩn; đây là nữ nhân bất tịnh; đây là kẻ phản bội bằng hữu; còn kia là chính nhân, vậy hãy từ bỏ sự bất công sai trái. Dạ Xoa Puṇṇaka sau khi đã nghĩ suy, liền nói to lên rằng: - Ta đã ở lại ba ngày trong nhà Ngài, Ta đã được Ngài cung phụng thức ăn thức uống, Ngài đã là bằng hữu của Ta, Ta sẽ để Ngài đi, hỡi bậc Trí Giả tối thắng, Ngài cứ trở về nhà Ngài theo ý nguyện. Ngoài ra những việc gì hữu quan đến dòng giống Long Vương đều hủy bỏ, Ta không cần gì Long Nữ nữa nhờ những lời lẽ chính đáng của Ngài, nên Ngài được thoát khỏi tai họa do ta giáng xuống hôm nay.] Đó đã là lúc Dạ Xoa đã trở nên nhận thức một cách sâu sắc về việc làm sai trái của mình. Vidhura đã yêu cầu được đưa đến Vương Quốc Long Vương và do vậy đã hỷ cúng cho thính chúng của mình trái tim và trí tuệ của Ngài. Long Vương và Vương Hậu đã phát hiện ra rằng trái tim của bậc Trí Giả là trí tuệ của Ngài, và họ đã không còn ước vọng đến nhục tâm của Vidhura. Mọi câu hỏi đã được giải quyết, Long Vương đã cho gã con gái mình đến Puṇṇaka trong việc kết hôn. Puṇṇaka đã cưỡi ngựa đưa Vidhura lên bầu trời hướng đến kinh thành Indapatta, căn nhà của bậc Trí Giả. Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện

Tối Thượng về Sự Thành Thật của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).

----------00000----------

(h) The Perfection Of Resolution (Adhiṭṭhāna Pāramī) (h) Pháp Toàn Thiện Về Sự Kiên Định (Chú Nguyện Ba La Mật)

The Pāli word Adhiṭṭhāna is usually translated “Resolution.” (Then the author goes on to explain the Myanmar word which is a translation not only of Adhiṭṭhāna but also of Samādāna used in observing precepts. As the author’s explanation, though elaborate, is chiefly concerned with the Myanmar word, we left it out from our translation.) If one fulfills Adhiṭṭhāna as a Perfection, one has to establish it firmly and steadfastly in one’s mind. That was why when the Bodhisatta Sumedha reflected on Adhiṭṭhāna Pāramī, he likened it to a rocky mountain which is unshaken by strong winds remaining firmly rooted at its own place. From this comparison, it is clear that Adhiṭṭhāna means bearing in mind without wavering at all as regards what one is determined to do. Therefore if one intends to attain the knowledge of the Path and Fruition or Omniscience (i.e. if one is determined for achieving them must be borne in mind as firmly as a rocky mountain.) Từ ngữ Pāli “Chú Nguyện” thường được dịch là “Sự Kiên Định”. (Sau đó tác giả tiếp tục để giải thích Miến Ngữ mà sự dịch thuật không chỉ là thuộc về Chú Nguyện mà còn là thuộc về Thọ Trì được dùng trong việc hành trì các điều học giới. Vì sự giải thích của tác giả, mặc dù là kỹ lưỡng, nhưng chủ yếu đã hữu quan đến Miến Ngữ, chúng tôi đã loại bỏ nó ra khỏi bản dịch thuật của mình.) Nếu như một người hoàn thành Chú Nguyện làm một Pháp Toàn Thiện, thì người ta phải an trú nó một cách kiên cố và một cách kiên định ở trong tâm thức của mình. Đó là lý do tại sao khi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) Sumedha đã suy nghiệm về Pháp Chú Nguyện Ba La Mật, Ngài đã ví nó như một thạch đầu sơn mà không bị lay chuyển bởi những cuồng phong vẫn cứ bám chặt một cách kiên cố ở tại vị trí của nó. Từ sự so sánh này, rõ ràng là Chú Nguyện có ý nghĩa khắc cốt ghi tâm mà không có chút sự do dự bất định nào cả về điều mà người ta đã quyết tâm để làm. Vì lẽ ấy nếu như người ta có tác ý để thành đạt Tri Thức về Đạo Lộ (Tuệ Đạo) và Quả Vị (Tuệ Quả) hoặc Sự Toàn Tri (tức là nếu như người ta đã quyết định để đạt được chúng thì cần phải khắc cốt ghi tâm một cách kiên cố như là một thạch đầu sơn.)

Various Resolutions Các Sự Kiên Định Khác Biệt

Resolution has thus been likened to an unshaken mountain and there are various kinds of resolution as described in the Texts. Vì lẽ ấy, Sự Kiên Định đã được ví như một ngọn núi không bị lay chuyển và có nhiều thể loại Sự Kiên Định khác biệt như đã được miêu tả ở trong các Văn Bản.

Resolution Concerning Uposatha

Sự Kiên Định Hữu Quan Đến Bố Tát Trai Giới

The Uposathakkhandhaka of the Vinaya Mahāvagga mentions three kinds Uposatha: Saṅgha Uposatha, Gaṇa Uposatha and Puggala Uposatha. Saṅgha Uposatha is the one

that is observed at the meeting of minimum four Bhikkhus in a Sīmā on full – moon and new – moon days. There the Paṭimokkha is recited by one Bhikkhu to whom others listen respectfully. Such an observance is also called Sutt'uddesa Uposatha (Uposatha with a brief recitation of the Text of the disciplinary rules). If there are only two or three Bhikkhus, they observe Gaṇa Uposatha because the word Saṅgha is used for a meeting of at least four Bhikkhus; when there are only two or three Bhikkhus the word Gaṇa is used. If the number of Bhikkhus is three in a Gaṇa Uposatha a motion is put first and if it is two, no motion is needed. Then each of the Bhikkhus declares in Pāli that he is free from any offence. Therefore it is also known as Parisuddhi Uposatha (Uposatha meeting where Bhikkhus declare their individual purity). If there is only one Bhikkhu, he observes Puggala Uposatha. But before doing so, he should wait for other Bhikkhus to join him provided there is still time. When the time has passed without other Bhikkhus arriving, he is to observe the Uposatha alone. The Buddha had enjoined that he is to resolve: "Today is my Uposatha day." This means that he is mindful of this day constantly. Such an Uposatha is known as Adhiṭṭhāna Uposatha (Uposatha kept firmly in one's mind.) This is the resolution concerning Uposatha. Trong Chương Bố Tát Trai Giới thuộc Đại Phẩm của Tạng Luật đề cập đến ba thể loại Bố Tát Trai Giới: Tăng Đoàn Bố Tát Trai Giới, Tiểu Số Bố Tát Trai Giới và Cá Nhân Bố Tát Trai Giới. Tăng Đoàn Bố Tát Trai Giới là một trong ba thể loại mà đã được hành trì trong mỗi cuộc hội hợp với tối thiểu là bốn vị Tỳ Khưu ở trong Thánh Địa Kiết Giới Sīmā vào ngày trăng tròn (ngày Rằm) và những ngày trăng non (trăng lưỡi liềm: ngày 29 hoặc 30). Ở đó, Biệt Biệt Giải Thoát Giới đã được trùng tụng do bởi một vị Tỳ Khưu đến cho các vị kia lắng nghe một cách cung kính. Một sự hành trì như vậy cũng còn được gọi là Mục Lục Xiển Thuật Bố Tát Trai Giới (Sự hành trì Bố Tát Trai Giới với một sự trùng tụng tóm lược về Văn Bản của các điều giới luật). Nếu như chỉ có hai hoặc ba vị Tỳ Khưu thì họ hành trì Tiểu Số Bố Tát Trai Giới bởi vì từ ngữ Tăng Đoàn đã được dùng cho một cuộc hội hợp với tối thiểu là bốn vị Tỳ Khưu; khi chỉ có hai hoặc ba vị Tỳ Khưu thì từ ngữ Tiểu Số đã được dùng đến. Nếu như số lượng của Chư Tỳ Khưu là ba vị ở trong một Tiểu Số Bố Tát Trai Giới thì một Lời Tuyên Ngôn được đặt lên hàng đầu (tụng Tuyên Ngôn trước) và nếu như đó là hai vị thì không cần tụng Lời Tuyên Ngôn. Sau đó mỗi vị trong nhóm Chư Tỳ Khưu tuyên bố

bằng Pāli ngữ rằng vị ấy không có bất luận hành vi phạm tội nào. Do đó nó còn được biết đến là Thanh Tịnh Bố Tát Trai Giới (Cuộc hội hợp Bố Tát Trai Giới mà nơi đó Chư Tỳ Khưu tuyên bố sự thanh tịnh cá nhân của họ.) Nếu như chỉ có một vị Tỳ Khưu thì vị ấy hành trì Cá Nhân Bố Tát Trai Giới. Thế nhưng trước khi làm như vậy, vị ấy nên đợi Chư Tỳ Khưu khác có đến kết hợp với mình (hay không) với điều kiện là vẫn còn thời gian. Khi thời gian đã qua đi mà không có Chư Tỳ Khưu nào khác đến, thì vị ấy sẽ hành trì Bố Tát Trai Giới một mình. Đức Phật đã quy định rằng vị ấy sẽ phải giải quyết bằng cách tự phát nguyện: "Hôm nay là ngày Bố Tát Trai Giới của tôi." Điều này có nghĩa là vị ấy chú niệm về ngày này một cách kiên định. Một sự Bố Tát Trai Giới như vậy đã được biết đến là Chí Nguyện Bố Tát Trai Giới (Bố Tát Trai Giới đã được thọ trì một cách kiên cố ở trong tâm thức của mình). Đây là Sự Kiên Định hữu quan đến Bố Tát Trai

Giới.

Resolution Concerning The Robe Sự Kiên Định Hữu Quan Đến Y Phục

Bhikkhus are required to perform Adhiṭṭhāna or Vikappana concerning the robe within ten days after its acquisition. If the robe is kept more than ten days without performing either, it is to be discarded according to the Vinaya. The Bhikkhu concerned also commits thereby a Pācittiya offence: Therefore within ten days of its acquisition, one must resolve saying “I undertake to put on this robe.” Then the robe is not to be discarded and he does not commit the offence. Resolution concerning the robe means making up one’s mind firmly to use the robe either as a lower garment, or an upper garment or an outer garment or for general use. (Paṭhama Sikkhāpada, Nissaggiya Cīvara Vagga, Vinaya Pārajika.) Chư Tỳ Khưu đã được yêu cầu để thực hiện Việc Chú Nguyện hoặc Việc Làm Dấu Hiệu Đặc Biệt hữu quan đến y phục trong vòng mười ngày sau khi đã dĩ đắc được nó. Nếu như y phục đã được thọ giữ hơn mười ngày mà chẳng có thực hiện chi cả, thì y đó sẽ bị xả bỏ đi thể theo Luật đã quy định. Vị Tỳ Khưu cũng đã hữu quan đến việc phạm phải tội Ưng Xả Đối Trị: vì lẽ ấy trong vòng mười ngày của việc thọ lãnh y đó, người ta phải giải quyết với lời chú nguyện rằng: “Tôi xin nguyện để thọ dụng y phục này.” Thế rồi y phục ấy sẽ không bị xả bỏ đi và vị ấy không phải phạm tội. Sự Kiên Định hữu quan đến y phục có nghĩa là sắp bày ở trong tâm thức của mình một cách kiên cố để thọ dụng y phục, hoặc như là một y nội, hoặc là một y vai trái, hoặc y khoác bên ngoài, hoặc để sử dụng thông thường. (Điều Giới Luật Thứ Nhất, Chương Hữu Quan Đến Y Phục, Phần Bất Cộng Trụ thuộc Tạng Luật).

Resolution Concerning The Bowl Sự Kiên Định Hữu Quan Đến Bình Bát

Similarly, when a Bhikkhu acquires a bowl, he should resolve within ten days of its acquisition, saying: “I undertake to use this bowl.” If he does not do so in ten days he has to discard it as required by the Vinaya. He also commits a Pācittiya offence. Resolution concerning the bowl means determining firmly that “this receptacle is my bowl.” Adhiṭṭhāna in these three cases is used as a technical term belonging to the Vinaya. It has nothing to do with the following three cases. Một cách tương tự, khi một vị Tỳ Khưu dĩ đắc một bình bát, vị ấy nên giải quyết trong vòng mười ngày sau khi đã dĩ đắc được nó, chú nguyện rằng: “Tôi xin nguyện để thọ dụng bình bát này.” Nếu như vị ấy không làm như vậy trong mười ngày thì vị ấy phải xả bỏ nó đi theo Luật đã quy định. Vị ấy cũng phạm phải một tội Ưng Xả Đối Trị. Sự Kiên Định hữu quan đến bình bát có nghĩa là xác định một cách kiên cố rằng “Vật chứa đựng này là bình bát của tôi.” Chú Nguyện ở trong ba trường hợp này đã được sử dụng như một thuật ngữ kỹ thuật thuộc về Tạng Luật. Nó chẳng có liên hệ chi với ba trường hợp sau đây.

Resolution Concerning Jhāna Sự Kiên Định Hữu Quan Đến Thiền Định

In the case of Jhāna, when for instance, the First Jhāna has been attained, one should cultivate and develop it in five ways of Vasībhāva; so it is said in the Paṭhavī kasiṇa Niddesa and in other places of the Visuddhimagga. Vasībhāva, a Pāli word, means “Mastery”. So five ways of Vasībhāva are five kinds of mastery. When the First Jhāna

has been attained one is to continue practicing it until one gains complete mastery of the Jhāna in all five kinds. Trong trường hợp của Thiền Định, chẳng hạn như là khi Sơ Thiền đã được chứng đắc thì người ta nên trau giồi và phát triển nó ở trong năm phương cách của Sự Tinh Thông; như đã có nói ở trong Địa Hoàn Tịnh Xiển Minh và ở trong những nơi khác của Bộ Thanh Tịnh Đạo. Sự Tinh Thông, một Pāli ngữ, có nghĩa là "Sự Thông Thạo." Vì vậy năm phương cách của Sự Tinh Thông là năm thể loại của sự thông thạo. Khi Sơ Thiền đã được chứng đắc thì người ta sẽ tiếp tục thực hành nó cho đến khi người ta hoàn toàn thông thạo được Thiền Định trong tất cả năm thể loại.

The first kind is Avajjana, "reflection", i.e. reflection as to what factors are contained in his Jhāna and as to which factor is of what character. At the beginning, he

does not discern them easily. There may be a delay, for he is not yet skilled in reflecting. As he gains experience, he discerns them more easily. Then he is said to be endowed with mastery of reflection. Thể loại thứ nhất là Sự Khán Pháp, "Sự Quán Chiếu" tức là sự quán chiếu về các yếu tố nào (các Chi Thiền) đã dung nạp vào trong Thiền Định của vị ấy và về yếu tố nào thì thuộc đặc tính nấy. Vào giai đoạn đầu, vị ấy không có dễ dàng nhận ra được chúng. Có thể có một sự chậm trễ, vì vị ấy vẫn chưa có kỹ năng trong việc quán chiếu. Khi vị ấy có được sự trải nghiệm thì vị ấy nhận ra được chúng một cách dễ dàng hơn. Thế rồi, người ta bảo rằng vị ấy đã hội đủ phúc duyên với sự thông thạo của việc quán chiếu.

The second kind is Sampajjana, "Absorption," Jhāna consciousness being absorbed into the stream of one's consciousness, (i.e. Jhāna consciousness continuously arising in the stream of one's consciousness). After mastering reflection he has to gain mastery of absorption. He can do so by repeatedly developing the Jhāna he has attained (just as by repeatedly reciting, one can master the literary piece that one has learnt by heart). If he tries for absorption before attainment of such mastery, Jhāna consciousness does not arise easily in the stream of one's consciousness. This becomes easier only after mastering the development of Jhāna. Then he is said to be endowed with mastery of absorption. Thể loại thứ hai là Sự Nhập Định, "Sự Định An Chỉ," Tâm Thiền đã được định an chỉ vào trong dòng tâm ý thức của hành giả, (tức là Tâm Thiền đã đang khởi sinh một cách liên tục trong dòng tâm ý thức của hành giả). Sau khi đã thông thạo sự quán chiếu, vị ấy phải thông thạo về việc định an chỉ. Vị ấy có thể làm như vậy bằng cách lặp đi lặp lại việc phát triển Thiền Định mà vị ấy đã được chứng đắc (cũng như bằng cách lặp đi lặp lại việc trùng tụng thì người ta có thể thông thạo tác phẩm văn học mà vị ấy đã học thuộc lòng). Nếu như vị ấy cố gắng đạt cho kỳ được việc định an chỉ trước sự thành đạt việc thông thạo như vậy, thì Tâm Thiền không có khởi sinh một cách dễ dàng trong dòng tâm ý thức của vị ấy. Điều này trở nên dễ dàng hơn chỉ sau khi đã thông thạo việc phát triển về Thiền Định. Thế rồi, người ta bảo rằng vị ấy đã hội đủ phúc duyên với sự thông thạo của việc định an chỉ.

The third kind is Adhiṭṭhāna, "resolution," i.e. determining as to how long he wants to remain in Jhāna. If he tries to determine the duration of absorption before mastery of resolution, Jhāna consciousness may occur for either longer or shorter period than

that of his determination. Suppose he resolves, “Let Jhāna consciousness constitute my stream of consciousness for one hour,” the Jhāna attainment may break off before or after one hour. This is because he is not yet skilled in making resolution. Once he is

skillful enough he can remain in Jhāna for the exact length of the time he has resolved. Then he is said to be endowed with mastery of resolution. Thể loại thứ ba là Sự Chú Nguyện, “Sự Kiên Định,” tức là việc kỳ nguyện xem vị ấy muốn được an trú ở bao lâu trong Thiền Định. Nếu như vị ấy dốc sức để kỳ nguyện thời hạn của việc định an chỉ trước khi sự thông thạo của việc kiên định, thì Tâm Thiền có thể hiện bày trong khoảng thời hạn hoặc là dài hơn hoặc là ngắn hơn so với sự kỳ nguyện của vị ấy. Giả sử vị ấy đưa ra kỳ nguyện rằng: “Hãy cho Tâm Thiền tạo thành dòng tâm ý thức của tôi trong một giờ đồng hồ,” thì sự chứng đắc Thiền Định có thể bị chấm dứt đột ngột trước hoặc sau một giờ đồng hồ. Điều này là bởi vì vị ấy vẫn chưa có được kỹ năng trong việc thực hiện sự kiên định. Một khi vị ấy đã có đủ kỹ năng thì vị ấy có thể an trú ở trong Thiền Định trong một đoạn thời gian chính xác mà vị ấy đã đưa ra kỳ nguyện. Thế rồi, người ta bảo rằng vị ấy đã hội đủ phúc duyên với sự thông thạo của việc kiên định.

The fourth kind is Vuṭṭhāna, “rising from Jhāna”. (Rising from Jhāna means change of Jhāna consciousness to life – continuum, Bhavaṅga Cita). Mastery of rising from Jhāna at the exact time of his determination is called Vuṭṭhāna vasībhāva. Thể loại thứ tư là Sự Xuất Định, “Việc Xuất Khỏi Thiền Định.” (Việc xuất khỏi Thiền Định có nghĩa là chuyển đổi Tâm Thiền sang Tâm nuôi dưỡng mạng sống (Danh Mạng Quyền) được liên tục, Tâm Hữu Phần). Sự thông thạo của việc xuất khỏi Thiền Định ngay tại thời điểm chính xác với sự kỳ nguyện của mình đã được gọi là Sự Tinh Thông Xuất Định.

The fifth kind is Paccavekkhaṇā, “reviewing,” i.e. recollecting all the factors contained in the Jhāna. In thus recollecting, as in the kind of Āvajjana, they do not become manifest to him easily for lack of mastery on his part. Only when he gains mastery, they become manifest more easily. (Reflection, Āvajjana, is a stage in the process of Reviewing, Paccavekkhaṇā vīthi, and Reviewing, Paccavekkhaṇā; is the stage that immediately follows the stage of Reflection. If he has mastered Āvajjana, he has mastered Paccavekkhaṇā as well. Therefore he who is endowed with mastery of reflection is endowed with mastery of reviewing; so it is stated in the Texts. Among the five kinds of mastery, what we are concerned with here is Adhiṭṭhāna vasībhāva, “mastery of resolution.” Thể loại thứ năm là Sự Suy Quán, “Sự Tái Quán Chiếu,” tức là sự truy niệm tất cả các yếu tố (các Chi Thiền) đã dung nạp vào trong Thiền Định. Trong việc truy niệm như vậy, chẳng hạn như ở trong thể loại của Sự Khán Pháp, chúng không có trở nên rõ ràng với vị ấy một cách dễ dàng vì thiếu đi sự thông thạo ở phần vị ấy. Chỉ khi nào vị ấy

đạt được sự thông thạo thì chúng trở nên rõ ràng một cách dễ dàng hơn. (Sự Quán Chiếu, Khán Pháp, là một giai đoạn trong quá trình của Việc Tái Quán Chiếu, Lộ Trình Phản Kháng, và Sự Tái Quán Chiếu, Suy Quán, là giai đoạn mà xảy ra tiếp theo ngay sau giai đoạn của Sự Quán Chiếu. Nếu như vị ấy đã thông thạo Sự Khán Pháp thì vị ấy cũng đã được thông thạo Sự Suy Quán. Bởi do vậy, vị mà đã hội đủ phúc duyên với sự

thông thạo của việc quán chiếu thì đã hội đủ phúc duyên với sự thông thạo của việc tái quán chiếu; như đã có được trình bày trong các Văn Bản. Trong năm thể loại của sự thông thạo, điều mà chúng ta đã quan tâm ở tại đây là Sự Tinh Thông Chú Nguyện, "sự thông thạo của việc Kiên Định".

Resolution Concerning Iddhi Sự Kiên Định Hữu Quan Đến Thần Thông

The Iddhividha Niddesa of the Visuddhimagga enumerates ten kinds of Iddhi, supernormal power. (1) Adhiṭṭhāna Iddhi, (2) Vikubbana Iddhi, (3) Manomaya Iddhi, (4) Ñāṇavipphāra Iddhi, (5) Samādhivipphāra Iddhi, (6) Ariya Iddhi, (7) Kammavipākaja Iddhi, (8) Puññavanta Iddhi, (9) Vijjāmaya Iddhi, and (10) Sammāpayoga Iddhi. (Iddhi as a Pāli word means accomplishment – gaining one's wish. In Myanmar it means supernormal power.) Chương Thần Túc Thông Xiển Minh của Bộ Thanh Tịnh Đạo liệt kê mười thể loại về Thần Thông, năng lực phi thường. (1) Chú Nguyện Thần Thông, (2) Biến Hóa Thần Thông, (3) Ý Nguyện Dĩ Thường Thần Thông, (4) Trí Lực Thâm Nhập Thần Thông, (5) Định Lực Thâm Nhập Thần Thông, (6) Thánh Giả Thần Thông, (7) Nghiệp Quả Dị Thục Thần Thông, (8) Hữu Phước Hiền Giả Thần Thông, (9) Học Thuật Thần Thông, (10) Chánh Hạnh Thần Thông. (Thần Thông là một Pāli ngữ có nghĩa là sự thành đạt được nguyện vọng của mình. Trong Miến Ngữ nó có nghĩa là năng lực phi thường.)

(1) Adhiṭṭhāna Iddhi: Power concerning resolution; when, for instance, one resolves: "Let there be a hundred or a thousand images of myself," then the images appear miraculously and their number is exactly what one has determined. (It is the power to project one's images without oneself disappearing. The images may or may not be in one's original posture.)

(1) Chú Nguyện Thần Thông: Năng lực hữu quan đến Sự Kiên Định; chẳng hạn như khi người ta đưa ra kỳ nguyện rằng: "Hãy cho có một trăm hoặc một ngàn hiện thân của tôi," thế rồi các hiện thân xuất hiện một cách kỳ tích và số lượng của chúng thì một cách chính xác với những gì mà người ta đã có kỳ nguyện. (Đó là năng lực để phóng ra các hiện thân của mình mà chính bản thân không phải biến mất đi. Các hiện thân có thể là có hoặc không có ở trong tư thế ban đầu của mình.)

(2) Vikubbana Iddhi: Power concerning transformation of oneself into the form of a Nāga or of a Garuḷa. (Vi means "various" and "Kubbana" "making." It is the power to make oneself assume various forms as one wishes.) (2) Biến Hóa Thần Thông: Năng lực hữu quan đến sự biến hóa bản thân mình thành hình trạng của một Long Vương hoặc của một Kim Xí Điểu. ("Vi" có nghĩa là "biến hóa" và "Kubbana" "sự tạo ra." Đó là năng lực để thực hiện bản thân mình hình thành các hình trạng biến hóa y như các nguyện vọng của mình.)

(3) Manomaya Iddhi: Power concerning creation of mind – made image, i.e. to create a miniature image of oneself inside own body. Manomaya means "mind – made." (It is neither the projection of images as in the case of Adhiṭṭhāna Iddhi nor the transformation of one's form as in the case of Vikubbana Iddhi. It is the power to

create a miniature image of oneself inside own body.) (3) Ý Nguyện Dĩ Thường Thần Thông: Năng lực hữu quan đến sự sáng tạo ra hiện thân do tâm thức thực hiện (Thân do Ý Sinh); tức là sáng tạo ra một hiện thân thu nhỏ của bản thân ở bên trong cơ thể của chính mình. Ý Nguyện Dĩ Thường có nghĩa là "tâm thức thực hiện." (Nó không là sự phóng ra các hiện thân như trong trường hợp của Chú Nguyện Thần Thông mà cũng không là sự biến hóa về hình trạng của mình như trong trường hợp của Biến Hóa Thần Thông. Đó là năng lực để sáng tạo ra một hiện thân thu nhỏ của bản thân ở bên trong cơ thể của chính mình [trích trong Bộ Thanh Tịnh Đạo: "Ở đây một vị Tỳ Khưu tạo ra từ thân xác vị ấy một thân xác có sắc tướng do từ ý sinh ra" thì được gọi là Thần Thông làm ra thân do ý sinh, vì nó xảy ra kể như sự sáng tạo ra một thân khác do từ ý sinh ở trong thân này.]

(4) Ñāṇavipphāra Iddhi: Power concerning miraculous phenomena due to the influence of imminent supramundane wisdom. This power should be understood from the stories of the Venerable Bākula and others. (4) Trí Lực Thâm Nhập Thần Thông: Năng lực hữu quan đến các hiện tượng kỳ tích do ảnh hưởng của Tuệ Siêu Thế sắp xảy ra. Năng lực này nên được tuệ tri từ những tích truyện của Trưởng Lão Bakkula và các vị khác.

Bakkula Thera Trưởng Lão Bakkula

The story of Bakkula occurs in the Commentary on the Etadagga Vagga, Ekaka Nipāta of the Aṅguttara Nikāya. The following is an extract in brief from the same story. Bakkula was son of a wealthy man of Kosambi. The day his birth was celebrated the infant was taken to the River Yamunā for ceremonial bath and was swallowed by a fish. The fish feeling very hot in the stomach swam away. On its arrival at Bāranasī, a certain fisherman caught it and hawked it in the city. The wife of a wealthy man of Bāranasī bougth the fish and when its stomach was cut open, a beautiful baby was found inside the fish. Since she had no child of her own and was longing for one, she was extremely delighted saying to herself: "This is my very own." When the strange news reached the natural parents of Kosambī, they hurried to Bāranasī to claim their son. But the lady of Bāranasī refused to give him back, saying: "The baby came to us because we deserve him. We cannot return him to you." When they went to court to settle the dispute, the judges gave their verdict that the baby equally belonged to both pairs of parents. In this way, the baby has two mothers and two fathers, on account of which he was named Bakkula. (Bā = two, Kula = family; hence a boy of two families.) It was a miracle that the boy was harmless though he was swallowed up by a fish. The miracle was due to power of the Arahattamagga Ñāṇa the was certainly to be attained by Bakkula in that very existence. (Or may be it was due to the influence of the glorious Pāramī Ñāṇa that was inherent in the boy and that would enable him to attain without fail the Arahattamagga Ñāṇa in that very life.) Such power is said to be Ñāṇavipphāra Iddhi. Tích truyện Bakkula hiện bày trong Bộ Chú Giải thuộc Phẩm Etadagga, Chương Một Câu Kệ của Tăng Chi Bộ Kinh. Sau đây là một sự trích dẫn ngắn gọn trong cùng một tích truyện. Bakkula đã là con trai của một vị trưởng giả ở kinh

thành Kosambi. Lễ sinh nhật của vị ấy đã được tổ chức, trẻ sơ sinh đã được đưa đến dòng sông Yamunā để bày thiết lễ tắm và đã bị một con cá nuốt chửng đi. Con cá đã bơi đi đang khi cảm thụ rất nóng ở trong dạ dày. Khi nó đã đến tại Bāranasī, một ngư dân nọ đã bắt được nó và đã đem nó đi bán rong ở trong thành phố. Người vợ của một trưởng giả ở kinh thành Bāranasī đã mua con cá và khi dạ dày của nó đã cắt xẻ ra thì một đứa trẻ xinh đẹp đã được tìm thấy bên trong con cá. Vì bản thân bà ấy đã không có con và đã đang khao khát để có được một con trẻ, bà ấy đã vô cùng thích thú đang khi tự nhủ rằng: "Đây chính là con của tôi."

Khi tin tức lạ thường đã đến tai Cha Mẹ thân sinh ở Kosambi, họ đã vội vã đến Bāranasī để đòi lại đứa con trai của mình. Thế nhưng người phụ nữ ở Bāranasī đã từ chối trả đứa bé lại, khi nói rằng: "Đứa bé đã đến với chúng tôi bởi vì chúng tôi xứng đáng với nó. Chúng tôi không thể nào trả nó lại cho các người." Khi họ đã đi đến quan tòa để dàn xếp mối bất hòa thì các vị thẩm phán đã đưa ra phán quyết rằng đứa bé đều thuộc về cả hai đôi Song Thân. Trong phương cách này, đứa bé đã có hai người Mẹ và hai người Cha, vì lý do ấy mà vị ấy đã được đặt tên là Bakkula. (Ba = hai, Kula = gia đình; do đó một cậu bé của hai gia đình.) Một điều kỳ tích là cậu bé đã không có điều nguy hại mặc dù nó đã bị nuốt chửng do bởi một con cá. Điều kỳ tích là do nhờ vào năng lực của Tuệ Đạo Vô Sinh mà một cách đoan chắc sẽ được thành đạt do bởi Bakkula chính ngay trong kiếp sống đó. (Hoặc có thể là do ảnh hưởng của Trí Tuệ Ba La Mật hiển vinh mà vốn đã sẵn có ở trong cậu bé và điều đó sẽ có khả năng để cho vị ấy một cách đoan chắc đạt được Tuệ Đạo Vô Sinh chính ngay trong kiếp sống đó.) Năng lực như vậy đã được gọi là Trí Tuệ Thâm Nhập Thần Thông.

Saṅkicca Sāmanera Sa Di Saṅkicca

Saṅkicca Sāmanera was conceived by the daughter of a householder of Sāvatthi. The mother died when she was about to give birth to the baby. While her body was being cremated it was pierced with iron spikes so that the better it might burn. A spike hurt the baby's eye and the baby cried. Knowing that the baby was still alive, people took the body down from the funeral pyre, cut open the stomach and took out the baby. The baby grew up in due course and at the age of seven became an Arahat. The boy's miraculous escape from death was also attributed to the power of the Arahattamagga Ñāṇa. (Or it was attributed to the influence of the power of the boy's inherent Pāramī Ñāṇa that helped him attain the Arahattamagga Ñāṇa.) Sa Di Saṅkicca đã được hoài thai do bởi người con gái của một gia chủ ở kinh thành Sāvatthi. Người mẹ đã qua đời khi bà ấy sắp sửa hạ sinh đứa bé. Trong khi thân xác của bà ta đang được hỏa táng thì nó đã bị chọc thủng với những que nhọn bằng sắt để cho nó có thể được thiêu đốt tốt hơn. Một que nhọn làm đau mắt của đứa bé và đứa bé đã khóc lên. Biết được rằng đứa bé vẫn còn sống, người ta đã đưa thi thể xuống khỏi giàn hỏa thiêu, cắt mở bụng và đã lấy đứa bé ra. Đứa bé đã được lớn dần lên theo đúng trình tự và vào độ tuổi của lên bảy đã trở thành một bậc Vô Sinh. Sự kỳ tích của đứa bé thoát khỏi sự tử vong cũng được cho là do nhờ vào năng lực của Tuệ Đạo Vô Sinh. (Hoặc nó đã được cho là do ảnh hưởng từ năng lực của Trí Tuệ

Ba La Mật vốn đã sẵn có ở trong đứa bé mà đã giúp cho đứa bé đạt được Tuệ Đạo Vô Sinh.)

(5) Samādhivipphāra Iddhi: Power by the influence of concentration. The miraculous phenomenon that occurs when one is about to enter upon or is entering upon or has just entered upon Jhāna is due to the influence of Samādhi. The power that causes such a miracle is called Samādhivipphāra Iddhi. With reference to this power the Visuddhimagga narrates a number of stories beginning with the story of Sāriputta, which alone will be reproduced here. (5) Định Lực Thâm Nhập Thần Thông: Năng lực do ảnh hưởng bởi sự định thức. Các hiện tượng kỳ tích mà hiện bày khi người ta sắp sửa hoặc đang hoặc vừa mới nhập Thiền Định là đều do ảnh hưởng của Định An Chỉ. Năng lực mà tạo ra một sự kỳ tích như vậy đã được gọi là Định Lực Thâm Nhập Thần Thông. Hữu quan đến năng lực này, Bộ Thanh Tịnh Đạo viết kể lại một số các tích truyện mà được bắt đầu chỉ độc nhất với tích truyện của Ngài Sāriputta, sẽ được sao chép lại ở tại đây.

Sāriputta Mahā Thera Đại Trưởng Lão Sāriputta

One day while the Venerable Sāriputta was staying with the Venerable Moggallāna at a gorge called Kapota, he had his head newly shaven and engaged himself in Jhāna in an open space during a moonlit night. When a mischievous ogre came with a friend of his and seeing the Mahā Thera's cleanly – shaven, shining head, became desirous of striking it with his hand. His friend advised him not to do so; yet he struck the Mahā Thera's head with all his might. The blow was so hard that the sound of it roared violently like thunder. But the Mahā Thera felt no pain as the power of Samādhi pervaded throughout his body. Một ngày nọ trong khi Trưởng Lão Sāriputta đã đang an trú cùng với Trưởng Lão Moggallāna tại một hang động ở trên dốc núi đã được gọi là Kapotakandarā; Ngài đã mới vừa có phủi tóc và đã tự chuyên tâm vào trong Thiền Định tại một khoảng không gian quảng khoát trong một đêm sáng trăng. Khi ấy có một Dạ Xoa tinh nghịch đã đi đến cùng với bạn của nó và khi được trông thấy râu tóc được cạo nhẵn nhụi của Đại Trưởng Lão và cái đầu sáng bóng thì đã khởi lên muốn được đánh vào cái đầu với cánh tay của nó. Dạ xoa bạn của nó đã khuyên nó không nên làm như vậy, nhưng nó đã đánh vào đầu của Đại Trưởng Lão bằng hết tất cả sức lực của mình. Cú đánh đã rất mạnh mẽ đến nỗi âm thanh của nó đã gầm lên một cách dữ dội tợ như sấm sét. Thế nhưng Đại Trưởng Lão

đã không cảm thụ đau đớn do bởi năng lực của Định An Chỉ đã thâm nhập đi tỏa khắp cùng cơ thể của Ngài.

(6) Ariya Iddhi: When Ariyas (Noble Ones) desire to contemplate on loathsome objects as though they were unloathsome or on unloathsome objects as though they were loathsome, they can do so. Such power of Ariya to contemplate on any object in whatever way they wish is called Ariya Iddhi (Power of Noble Ones.) (6) Thánh Giả Thần Thông: Khi Chư Thánh Nhân (Các Bậc Thánh Nhân) mong muốn được suy niệm về các đối tượng bất tịnh y như thể chúng đã là thanh tịnh, hoặc về các đối tượng thanh

tịnh y như thể chúng đã là bất tịnh thì các Ngài có thể làm được như thế. Năng lực như vậy của bậc Thánh Nhân suy niệm về bất kỳ đối tượng trong bất luận phương thức nào mà các Ngài mong muốn đã được gọi là Thánh Giả Thần Thông (Năng lực của các Bậc Thánh Nhân.) [Ở đây nếu một bậc Thánh Nhân ước nguyện: "Mong rằng tôi an trú không ghê tởm những gì đáng ghê tởm" thì vị ấy được an trú không ghê tởm với nó. Vị ấy an trú với Hành Xả đối với đối tượng ấy, Chánh Niệm và hoàn toàn Tỉnh Giác. Đây được gọi là Thánh Giả Thần Thông, vì nó chỉ được phát sinh với các bậc Thánh Nhân đã đạt đến sự làm chủ tâm thức.]

(7) Kammavipākaja Iddhi: Creatures like birds fly in the sky. To possess that ability to fly they do not have to make any special effort in the present life. It is a result of what they did in past existences. Devas, Brahmas, the first inhabitants of the world and Vinipatika Asuras have also the ability to move about in space. The power to perform such feats is Kammavipākaja Iddhi. (7) Nghiệp Quả Dị Thục Thần Thông: Các sinh vật tợ như những con chim bay trong hư không. Để sở hữu khả năng bay đó, họ không phải thực hiện bất luận nỗ lực đặc biệt nào trong đời sống hiện tại. Đó là kết quả của những gì mà họ đã làm trong những trải nghiệm ở trong quá khứ. Chư Thiên, Chư Phạm Thiên, các cư dân khởi thủy trên thế gian và Các Thụ Khổ Nạn Giả Atula cũng có được khả năng để di chuyển ở trong không gian. Năng lực để thực hiện những kỳ công như vậy đó là Nghiệp Quả Dị Thục Thần Thông.

(8) Puññavanta Iddhi: Cakkavattis (Universal Monarchs) and the like can travel in space. They can do so because they have accumulated merits for themselves. Those who accompany the Universal Monarch in his aerial travels can do so because they are associated with the monarch who is the real possessor of merits. The riches and luxuties that belonged to such wealthy persons as Jotika, Jatila, Ghosaka, Meṇḍaka are others are also Puññavanta Iddhi.

(The difference between Kammavipākaja Iddhi and Puññavanta Iddhi is this: Kammavipākaja Iddhi is the power not due to one's deeds done in the present life but due to one's deeds done in the past; it accompanies one's birth. Puññavanta Iddhi is due not only to one's past deeds but also due to one's present efforts made in support of those deeds. It does not accompany one's birth; it becomes full and operative only when supported by one's deeds of the present life. To illustrate: to the Cakkavatti, the Treasure of Wheel does not arise at his birth. It arises only when he has observed certain precepts and fulfilled special duties of a Universal Monarch. So this particular power is due not entirely to one's past deeds but also due to one's present supporting efforts.) (8) Hữu Phước Hiền Giả Thần Thông: Các vị Chuyển Luân Vương (các vị Vua Trị Vì Thế Gian) và các vị tương tự có thể du hành trong không gian. Họ có thể làm như vậy bởi vì chính tự nơi họ đã có tích lũy nhiều thiện công đức. Những ai mà câu hành với Vua Trị Vì Thế Gian trong các chuyến du hành trên không có thể làm được như vậy bởi vì họ đã kết hợp với Quốc Vương là bậc sở hữu thực sự về các thiện công đức. Sự giàu có và các đời sống xa hoa mà đã thuộc về các vị bá hộ chẳng hạn như là bá hộ Jotika, Jatila, Ghosaka, Meṇḍaka và những vị khác cũng đều là Hữu Phước Hiền Giả

Thần Thông. (Sự khác biệt giữa Nghiệp Quả Dị Thục Thần Thông và Hữu Phước Hiền Giả Thần Thông là như thế này: Nghiệp Quả Dị Thục Thần Thông là năng lực không phải do các tác hành của mình đã thực hiện xong xuôi trong kiếp sống hiện tại mà là do các tác hành của mình đã hoàn thành ở trong thời quá khứ; nó câu hành với sự ra đời của mình. Hữu Phước Hiền Giả Thần Thông thì không chỉ do các tác hành của mình ở trong thời quá khứ mà cũng còn do những sự nỗ lực ở thời hiện tại của mình đã có thực hiện nhằm để hỗ trợ cho các tác hành ấy. Nó bất câu hành với việc ra đời của mình; nó trở nên viên mãn và chỉ có hiệu lực khi đã được hỗ trợ do bởi các tác hành của mình ở trong kiếp sống hiện tại. Để minh họa: đối với vị Chuyển Luân Vương thì Xa Báu không có phát sinh vào lúc ra đời của Ngài. Nó chỉ phát sinh khi Ngài đã có hành trì một số điều học giới và đã hoàn thành viên mãn các phận sự đặc biệt của một vị Vua Trị Vì Thế Gian. Như vậy năng lực đặc biệt này không phải hoàn toàn do các tác hành ở thời quá khứ mà cũng còn do những sự nỗ lực của mình đang hỗ trợ ở trong thời hiện tại.)

(9) Vijjāmaya Iddhi: Aerial travels and such feats by Vijjadharas (Bearers of magical knowledge). (The power acquired by means of the art of specially contrived Mantras, medicine etc.) (9) Học Thuật Thần Thông: Các sự du hành trên không và những kỳ công như vậy do bởi các Thầy Phù Thủy (các bậc mang tri thức ma thuật). (Năng lực đã dĩ đắc

bằng với nghệ thuật của các Câu Thần Chú đã được sáng tạo một cách đặc biệt, y học, v.v.)

(10) Sammāpayoga Iddhi: The power that accrues from various accomplishments. (The scope covered by this Iddhi is vast. The Path and Fruition that are attained as a result of proper endeavours is the highest form of Sammāpayoga Iddhi. In short, all accomplishments that result from learning arts and crafts, the three Vedas, the three Pitakas or (to say the least) from agricultural activities such as ploughing, sowing, etc. are all Sammāpayoga Iddhi.) Of these ten Iddhis, the first Adhiṭṭhāna Iddhi, is the power of resolution to project images of oneself by the hundred or by the thousand – the power possessed by the Venerable Cūla Panthaka and others. Ordinary peoples who are not possessors of such power make similar resolutions; but because they lack the basic factor of Jhāna or Samādhi, they do not realize what they have resolved; on the other hand, possessors of such power have their resolution fulfilled because their Jhāna or Samādhi is strong enough to help them. (10) Chánh Hạnh Thần Thông: Năng lực mà nảy sinh từ những sự thành tựu sai khác nhau. (Phạm vi được bao phủ bởi Thần Thông này thì rộng lớn bao la. Đạo Lộ và Quả Vị mà đã được thành đạt là kết quả của những sự nỗ lực chân chính là hình thức cao nhất của Chánh Hạnh Thần Thông. Nói tóm lại, tất cả những sự thành tựu mà đem tới kết quả từ việc học các nghệ thuật và các thủ công, Tam Phệ Đà, Tam Tạng hoặc (nói một cách ít nhất) từ các sinh hoạt thuộc về nông nghiệp chẳng hạn như là việc cày, việc gieo hạt, v.v.) tất cả đều là Chánh Hạnh Thần Thông.) Trong mười Thần Thông này, thứ nhất Chú Nguyện Thần Thông là năng lực của Sự Kiên Định để phóng ra các hiện thân của chính mình bởi hàng trăm

hoặc bởi hàng ngàn – năng lực mà Trưởng Lão Cūla Panthaka và các vị khác đã sở hữu. Với những người bình thường không phải là các vị đã sở hữu được năng lực như vậy cũng thực hiện những Sự Kiên Định tương tự; nhưng vì họ khiếm khuyết yếu tố cơ bản của Thiền Định hoặc Định An Chỉ, họ không có chứng tri được những gì mà họ đã đưa ra kỳ nguyện; nói cách khác, các vị sở hữu năng lực như vậy có được Sự Kiên Định của mình hoàn thành viên mãn do bởi Thiền Định hoặc Định An Chỉ của họ đủ mạnh để hỗ trợ cho họ.

Adhiṭṭhāna Preceding Nirodhasamāpatti Chú Nguyện Tiên Dẫn Nhập Định Thiền Diệt

When an Anagami or an Arahat who is endowed with all eight Samāpattis is about to enter upon Nirodhasamāpatti, he resolves thus: “During the period of my

absorption in the Samāpatti, let no destruction befall my belongings that are kept apart from me. If the Saṅgha wants my presence, may I be able to rise from my Samāpatti before the messenger comes to me. Promptly may I be able to do when the Buddha summons me.” Only after resolving thus he enters upon Samāpatti. In accordance with his resolution, during the period of his absorption in the Samāpatti, his personal effects kept apart from him cannot be destroyed by the five kinds of enemy. When the Saṅgha wants him during that very period, he has already arisen from his Samāpatti before the messenger’s arrival. No sooner has the Buddha called for him than he emerges from his Samāpatti. No damage can be done by the five enemies to his possessions such as robes, etc. that are on his body because of the power of his Samāpatti even though he has not resolved previously for their safety. Khi một Bậc Bất Lai (A Na Hàm) hoặc một Bậc Vô Sinh (A La Hán) đã hội đủ phúc duyên với cả Bát Định chuẩn bị để bắt đầu việc Nhập Định Thiền Diệt thì vị ấy kỳ nguyện như vầy: “Trong thời hạn An Chỉ ở trong việc Nhập Định của tôi, xin cho những vật dụng cần thiết của tôi đang ở cách xa khỏi nơi tôi không có điều tiêu hoại (Các Vật Phẩm Bất Tiêu Hủy - Nānābaddhaavikopana về Hỏa nạn, Thủy nạn, Đạo Tặc nạn, v.v.). Nếu như Tăng Đoàn muốn sự hiện diện của tôi, thì tôi có thể có khả năng để xuất khỏi việc Nhập Định của tôi trước khi người mang tin đến với tôi (Tăng Đoàn Kỳ Vọng - Saṅghapatinānana). Ngay tức khắc tôi có thể có khả năng làm như vậy khi Đức Phật triệu tập tôi (Bổn Sư Triệu Tập – Satthupokkasana)”. Chỉ sau khi đã kỳ nguyện như vầy, vị ấy bắt đầu việc Nhập Định. Phù hợp với sự kỳ nguyện của mình, trong thời hạn An Chỉ ở trong việc Nhập Định của vị ấy, các tài sàn cá nhân ở cách xa khỏi nơi vị ấy không thể nào bị tiêu hoại do bởi năm thể loại kẻ thù. Khi Tăng Đoàn muốn vị ấy chính trong thời hạn đó, vị ấy đã xuất khỏi việc Nhập Định của mình rồi trước việc đi đến của người mang tin. Vị ấy xuất khỏi việc Nhập Định của mình ngay khi Đức Phật vừa mới gọi vị ấy. Bởi do năng lực việc Nhập Định của vị ấy mà các vật sở hữu chẳng hạn như là những y áo, v.v. mà đang ở trên cơ thể của vị ấy không thể nào bị tác hại tiêu hoại do bởi năm kẻ thù cho dù là vị ấy đã không có kỳ nguyện trước đó cho sự an toàn của mình.

Three Kinds Of Adhiṭṭhāna Ba Thể Loại Của Sự Chú Nguyện

Resolution is of three kinds according to context: (1) Pubbanimitta Adhiṭṭhāna (Resolution made so that portending signs appear before something happens); (2) Āsīsa Adhiṭṭhāna (Resolution made so that one's dream comes true); and

(3) Vata Adhiṭṭhāna (Resolution made so that one's duties are fulfilled). Thể theo bối cảnh mà Sự Kiên Định có được ba thể loại: (1) Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện (Sự Kiên Định được thực hiện nhằm để cho các dấu hiệu báo trước xuất hiện trước khi điều gì đó xảy ra); (2) Nguyện Vọng Chú Nguyện (Sự Kiên Định được thực hiện nhằm để cho mộng cảnh của mình trở thành sự thật); và (3) Phận Sự Chú Nguyện (Sự Kiên Định được thực hiện nhằm để cho các phận sự của mình được hoàn thành viên mãn).

(1) Pubbanimitta Adhiṭṭhāna (1) Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện

This kind of Adhiṭṭhāna may be understood from the Campeyya Jātaka of the Vīsati Nipāta and other stories. The extract from the Campeyya Jātaka in brief is: When the Nāga King Campeyya told his queen Sumanā that he would go to the human abode to observe precepts, the queen said: "The human abode is full of dangers. If something happens to you by which signs should I know ?" The Nāga King took her to the royal pond and said: "Look at the pond. Should I be caught by an enemy, the water will become dark. Should I be caught by a Garuḷa, the water will become dark. Should I be caught by a Garuḷa, the water will boil. Should I be caught by a snake – charmer, the water will turn red like blood." After that the Nāga King left for the human abode to observe precepts for fourteen days. But the king could not return home even after about a month, for he was caught by a snake – charmer. Worried about his safety, the queen went to the pond and saw the surface of the water red like blood. This resolution of the Nāga King Campeyya is Pubbanimitta Adhiṭṭhāna because he made the firm determination beforehand for the appearance of portending signs. Thể loại Chú Nguyện này có thể được tuệ tri từ Túc Sinh Truyện Campeyya thuộc Chương Hai Mươi Bài Kệ và các tích truyện khác. Trích dẫn từ Túc Sinh Truyện Campeyya một cách tóm tắt như sau: Khi Long Vương Campeyya bảo với nữ hoàng của mình là Ngài sẽ đi đến Cõi Nhân Loại để hành trì các điều học giới, hoàng hậu đã nói: "Cõi Nhân Loại thì đầy dẫy những sự nguy hiểm. Nếu như có điều chi xảy ra với Ngài thì bằng những dấu hiệu nào tôi nên biết ?" Long Vương đã dẫn bà ta đến cái hồ hoàng gia và đã nói rằng: "Hãy nhìn vào cái hồ. Nếu Ta bị bắt do bởi một kẻ thù thì nước sẽ trở nên vẩn đục lên. Nếu Ta bị bắt do bởi một Kim Xí Điểu thì nước sẽ sôi cạn đi. Nếu Ta sẽ bị bắt do bởi một người dụ rắn (người dùng âm nhạc để điều khiển rắn) thì nước sẽ chuyển sang màu đỏ như máu." Sau đó Long Vương đã rời khỏi để đến Cõi

Nhân Loại để hành trì các điều học giới trong những ngày mười bốn. Thế nhưng nhà vua không thể nào trở về nhà ngay cả sau khoảng độ một tháng, vì Ngài đã bị bắt do bởi một người dụ rắn (người dùng âm nhạc để điều khiển rắn). Lo lắng cho sự an toàn của Ngài, hoàng hậu đã đi đến cái hồ và đã trông thấy mặt nước đỏ như máu. Sự Kiên Định này của Long Vương Campeyya là Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện bởi vì Ngài đã thực hiện sự kiên quyết tiên liệu cho sự xuất hiện các dấu hiệu báo trước.

Similarly, according to the Introduction to the Jātaka Commentary, when Prince Siddhattha renounced the world, he cut off his hair and threw it up into the sky resolving: “May this hair remain in the sky if I would become enlightened; if not let it fall back to the ground.” The hair hanged in the sky like a festoon. This resolution, too, made to know in advance whether or not he would become a Buddha is Pubbanimitta Adhiṭṭhāna. Again, after six years of strenuous asceticism, when he had eaten the milkrice offered by Sujatā on the bank of the Nerañjara, he set the golden bowl afloat on the river with the resolution: “If I would become a Buddha, may this bowl go upstream; if not may it go downstream,” and the bowl went upstream until it reached the Nāga King Kāla. The resolution in this account also is a Pubbanimitta Adhiṭṭhāna. Một cách tương tự, thể theo Lời Giới Thiệu của Bộ Chú Giải Túc Sinh Truyện, khi Thái Tử Siddhattha đã từ bỏ thế gian, Ngài đã cắt bỏ mái tóc của mình và đã ném nó lên trên hư không sau khi đã kỳ nguyện: “Mong rằng mái tóc này vẫn cứ ở trên hư không nếu như tôi sẽ trở nên được giác ngộ; nếu không thì hãy cho nó rơi trở lại mặt đất.” Mái tóc đã treo lơ lửng trên hư không như một tràng hoa. Sự Kiên Định này đã được thực hiện để cho biết trước liệu Ngài sẽ trở thành một vị Phật hay không, cũng là Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện. Lại nữa, sau sáu năm của sự ngoan cường khổ hạnh, khi Ngài đã thọ thực bát cơm sữa được cúng dường do bởi nàng Sujatā ở trên bờ sông Nerañjara, Ngài đã đặt cái bát vàng nổi trên sông với Sự Kiên Định: “Nếu như Tôi sẽ trở thành một vị Phật thì xin cho cái bát này trôi ngược dòng; nếu không thì xin cho nó trôi xuôi dòng,” và cái bát đã trôi ngược dòng cho đến khi nó được chạm đến Long Vương Kāla. Sự Kiên Định trong bài trần thuật này cũng là một Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện.

Similarly, any resolution made in the world to know beforehand by portent whether one’s wish will be fulfilled or not is Pubbanimitta Adhiṭṭhāna. This kind of Adhiṭṭhāna is still practiced today and is thus well known. Some people are used to lifting the stone placed at a famous pagoda or at a Nat (Spirit) shrine after resolving: “If my plan would materialize, may the stone be heavy; if not may it be light,” or vice versa.

After lifting the stone they read the omen whether they would succeed or not from the feel of the stone’s weight. Một cách tương tự, bất luận Sự Kiên Định nào đã được thực hiện ở trong thế gian để biết tiên liệu qua điềm báo trước liệu nguyện vọng của mình sẽ được hoàn thành viên mãn hay không, đều là Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện. Thể loại Chú Nguyện này vẫn còn được thực hành cho đến ngày nay và do vậy được nhiều người biết đến. Một số người đã quen với việc nâng hòn đá được đặt tại một ngôi chùa nổi tiếng hoặc tại một ngôi đền Nat (Thần Linh) sau khi đã kỳ nguyện: “Nếu như kế hoạch của tôi sẽ thành hiển thực thì xin cho hòn đá nặng lên; nếu không thì xin cho nó nhẹ đi,” hoặc ngược lại. Sau khi nâng hòn đá họ đọc được điềm báo liệu họ sẽ được thành công hay không từ nơi cảm giác về trọng lượng của hòn đá.

(2) Āsīsa Adhiṭṭhāna (2) Nguyện Vọng Chú Nguyện

Āsīsa Adhiṭṭhāna is a resolution made so that one’s wish gets fulfilled. This kind of resolution may be known from the Vidhura Jātaka. (When Vidhura the Minister was about to be taken away from King Korabya by Punnaka the Ogre as he had won the

game of dice.) It is stated in the Commentary on verse 197 of this particular Jātaka: Having valiantly thundered, “Oh death I am not afraid,” Vidhura resolved “May my lower garment not go off against my wish.” Reflecting on his Perfections, he tightened his garment and followed Punnaka by catching hold of the tail of his horse fearlessly with the dignity of a lion – king. This resolution made by Vidhura is Āsīsa Adhiṭṭhāna. Nguyện Vọng Chú Nguyện là một Sự Kiên Định được thực hiện nhằm để cho nguyện vọng của mình được hoàn thành viên mãn. Thể loại của Sự Kiên Định này có thể được biết từ nơi Túc Sinh Truyện Vidhura. (Khi Quan Đại Thần Vidhura sắp sửa bị đưa ra khỏi Đức Vua Korabya do bởi Dạ Xoa Punnaka vì anh ta đã thắng một trò chơi gieo súc sắc.) Đã có trình bày ở Câu kệ 197 trong Bộ Chú Giải về Túc Sinh Truyện đặc biệt này. Sau khi đã dũng cảm tuyên bố “Ồ cái chết Tôi không có sợ hãi,” Vidhura đã kỳ nguyện: “Mong rằng phần dưới y phục của Tôi không có diễn ra điều ngược lại ước nguyện của Tôi.” Sau khi đã suy nghiệm về Pháp Toàn Thiện của mình, Ngài đã siết chặt y phục của mình và đã đi theo Punnaka bằng cách nắm lấy đuôi ngựa của anh ta một cách không có sợ hãi với phẩm cách của một Sư Vương. Sự Kiên Định này đã được thực hiện do bởi Vidhura là Nguyện Vọng Chú Nguyện.

In the Naḷapāna Jātaka of the Sīla Vagga, Ekaka Nipāta, eighty thousand monkeys headed by their king, the Future Buddha, found it difficult to drink the water from a pond that was protected by a wild water – demon. The monkey king then took one of the reeds that grew around the pond, made an asseveration that the reed be rid of the joints and blew air into it. The reed became hollow throughout with no joints. He thereby made it possible for his followers to drink the water through the hollow reeds. But there were too many monkeys and the king was unable to provide each with a hollow reed. So he resolved: “Let all the reeds around the pond become hollow.” This resolution made by the monkey king to fulfill his wish to let the monkeys drink the water individually is Āsīsa Adhiṭṭhāna. Trong Túc Sinh Truyện Naḷapāna thuộc Phẩm Giới, Chương Một Bài Kệ, tám mươi ngàn con khỉ được đứng đầu do bởi vị vua của chúng, Đức Phật Vị Lai, đã nghiệm thấy khó mà uống nước từ một cái hồ mà đã được cai quản do bởi một Dạ Xoa hoang dã sống ở dưới nước. Thế rồi Hầu Vương đã lấy một trong những cây sậy mà đã mọc xung quanh cái hồ, đã thực hiện một lời thành khẩn thề nguyền rằng cây sậy được loại bỏ các khúc mắt và đã thổi không khí vào bên trong nó. Cây sậy đã trở nên trống rỗng xuyên suốt không còn các khúc mắt. Do vậy Ngài đã thực hiện khả thi điều đó để cho đám tùy tùng của mình uống được nước thông qua những cây sậy rỗng ruột. Thế nhưng đã có quá nhiều con khỉ và Hầu Vương đã không có khả năng để cung cấp cho từng mỗi con với một cây sậy rỗng ruột. Vì vậy Ngài đã kỳ nguyện: “Hãy cho tất cả các cây sậy xung quanh hồ trở nên trống rỗng hết.” Sự Kiên Định này được thực hiện do bởi Hầu Vương để hoàn thành viên mãn ước nguyện của mình ngõ hầu cho những con khỉ uống được nước một cách riêng lẻ thì đó là Nguyện Vọng Chú Nguyện.

In the Kukkura Jātaka of the Kurunga Vagga, Ekaka Nipāta, it is mentioned that leather straps of the chariot of King Brahmadatta of Bārānasī were gnawed by the dogs bred in the inner city. Under the wrong impression that the leather – eating dogs were owned

by the citizens living in the outer city, royal servants chased to kill them. So the dogs dared not live in the city and gathered at a cemetery. Knowing the true reason of the trouble and realizing that the leather straps of the royal chariot could have been eaten by the dogs of the inner city, the leader of the pack, the Bodhisatta asked them to wait while he went to the palace. While he entered the city, he concentrated his thoughts on Perfections, and diffusing his Mettā he resolved: "May nobody be able to hurl stones or sticks at me." This resolution, too, made to fulfill his wish that the dogs of the outer city might be safe from harm is Āsīsa Adhiṭṭhāna. Trong Túc Sinh Truyện Kukkura thuộc Phẩm Kukkura, Chương Một Bài Kệ, người ta đã nhắc đến rằng các dây cương bằng da được mắc ở Vương Xa của Đức Vua

Brahmadatta ở Xứ Bārānasī đã bị gặm nát bởi những con chó giống nòi ở trong nội thành. Dưới ấn tượng sai lầm cho rằng các con chó ăn da đã thuộc sở hữu của những công dân đang sinh sống ở ngoại thành, bởi do thế các người hầu thuộc hoàng gia đã săn đuổi để giết chúng. Vì vậy các con chó đã không dám sống ở trong thành phố và đã tụ tập tại một nghĩa trang. Sau khi biết được lý do xác thực của hệ lụy và khi đã hiểu rõ rằng các dây cương bằng da của Vương Xa chỉ có thể bị ăn do bởi những con chó ở trong nội thành, thủ lĩnh của đàn chó, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã yêu cầu chúng chờ đợi trong khi Ngài đã đi đến cung điện. Trong lúc Ngài đã đi vào trong thành phố, Ngài đã định thức những suy niệm của mình về các Pháp Toàn Thiện, và đang khi truyền rãi Tâm Từ Ái của mình Ngài đã kỳ nguyện: "Mong rằng không một ai có khả năng để ném những sỏi đá hoặc những gậy gộc vào tôi." Sự Kiên Định này được thực hiện để hoàn thành viên mãn ước nguyện của Ngài mà qua đó các con chó ở ngoại thành có thể được an toàn thoát khỏi điều tổn hại, đó cũng là Nguyện Vọng Chú Nguyện.

In the Mātaṅga. Jātaka of the Vīsati Nipāta: During the reign of King Brahmadatta of Bārānasī, the Bodhisatta was born into a lowly caste of Candāla and named Mātaṅga. The daughter of a wealthy man of Bārānasī was named Diṭṭha Maṅgalikā because she believed in auspiciousness of pleasant sights. One day she went to a garden to amuse herself with her maids. On the way she saw Mātaṅga who came into the city. Though he kept himself aside as he was of a low birth, the sight of his person aroused displeasure in Diṭṭha Maṅgalikā, who therefore returned home thinking that it was not an auspicious day for her. Her followers were also annoyed. Saying: "Because of you, we will have no fun today," they beat him until he became unconscious; thereafter they departed. When Mātaṅga regained consciousness after a while he said to himself: "These people of Diṭṭha Maṅgalikā have tortured an innocent man like me." Then he went to the house of Diṭṭha Maṅgalikā's father and lay at the entrance with a resolution: "I will not get up until I win Diṭṭha Maṅgalikā's hand." This resolution of Mātaṅga made to humble Diṭṭha Maṅgalikā's pride is also Āsīsa Adhiṭṭhāna. Trong Túc Sinh Truyện Mātaṅga thuộc Chương Hai Mươi Bài Kệ: Dưới triều đại của Vua Brahmadatta ở Xứ Bārānasī, Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã được sinh ra trong một đẳng cấp thấp thuộc Hạ Đẳng Tiện Dân và được đặt tên là Mātaṅga. Người con gái của một vị bá hộ ở kinh thành Bārānasī có tên là Diṭṭha Maṅgalikā bởi vì cô ấy có niềm tin

vào sự kiết tường ở các cảnh sắc duyệt ý. Một ngày nọ cô ấy đã đi đến một khu vườn để vui đùa cùng với các nữ hầu của mình. Trên đường đi cô ấy đã trông thấy Mātaṅga đã đang đi vào thành phố. Mặc dù Ngài đã tự nép mình sang một bên vì thân phận thấp hèn của mình, cảnh sắc của con người Ngài đã phát sinh lên sự bất duyệt ý ở trong Diṭṭha Maṅgalikā, bởi do vậy cô ấy đã trở về nhà với nghĩ suy rằng đó không phải

là một ngày kiết tường cho cô ta. Những người theo hầu của cô ấy cũng đã thấy khó chịu. Nói rằng: "Tại vì ngươi mà chúng tôi sẽ không có niềm vui ngày hôm nay," họ đã đánh Ngài cho đến khi Ngài đã trở nên bất tỉnh nhân sự; sau đó họ đã bỏ ra đi. Một lúc sau Ngài đã phục hồi tâm thức Ngài đã tự nhủ: "Những người này của Diṭṭha Maṅgalikā đã bức hại một người vô tội như ta." Thế rồi Ngài đã đi đến nhà của thân phụ Diṭṭha Maṅgalikā và đã nằm ở lối vào với một Sự Kiên Định: "Ta sẽ không đứng lên cho đến khi Ta chiếm được bàn tay của Diṭṭha Maṅgalikā." Sự Kiên Định này được thực hiện để hạ thấp tính kiêu ngạo của Diṭṭha Maṅgalikā cũng là Nguyện Vọng Chú Nguyện.

In the Commentary on the Mahāvagga of the Vinaya, too, it is said thus: Just after his Enlightenment, the Buddha stayed for seven weeks at seven different places in the vicinity of the Bodhi tree spending a week at each place. At the end of the last seven day's stay at the foot of a Rājāyatana tree, the brothers Tapussa and Bhallika came to him and offered some cakes. The Buddha considered how to accept the offer of cakes. (The bowl offered by Brahma Ghatikāra disappeared the day the Buddha accepted the milkerice offered by Sujatā). Then the four Deva Kings presented the Buddha with four emerald bowls. But the Buddha refused to take them. The Deva Kings then offered the Buddha four stone bowls having the colour of kidney – beans. To strengthen their faith, the Buddha accepted the bowls and resolved: "May the bowls merge into one." Then the bowls became one with four concentric brims. This resolution of the Buddha also is Āsīsa Adhiṭṭhāna. Trong Bộ Chú Giải của Bộ Đại Phẩm thuộc Tạng Luật, cũng vậy, đã có nói như vầy: Ngay sau khi sự Giác Ngộ của Ngài, Đức Phật đã lưu trú ở trong bảy tuần lễ tại bảy địa điểm khác nhau trong vùng lân cận của cây Giác Ngộ (cây Bồ Đề) đã dành một tuần lễ tại mỗi địa điểm. Ở phần kết thúc của bảy ngày cuối cùng lưu trú ở tại gốc một cây Sung, hai anh em Tapussa và Bhallika đã đi đến Ngài và đã cúng dường một số bánh ngọt. Đức Phật đã xem xét cách thức để thọ nhận sự cúng dường các bánh ngọt. (Cái bình bát do Phạm Thiên Ghatikāra cúng dường đã biến mất vào ngày Đức Phật đã thọ nhận món cơm sữa được cúng dường do bởi nàng Sujatā). Thế rồi Tứ Thiên Vương đã hiện diện nơi Đức Phật với bốn bình bát bằng ngọc lục bảo. Thế nhưng Đức Phật đã từ chối để đón nhận chúng. Tứ Thiên Vương sau đó đã cúng dường Đức Phật những bình bát bằng đá có màu sắc của những trái đậu lửa (đỏ sậm). Để làm tăng trưởng đức tin của họ, Đức Phật đã thọ nhận các bình bát và đã kỳ nguyện: "Xin cho các bình bát hợp nhất thành một." Thế rồi những bình bát đã trở thành một với bốn vành bát đồng tâm. Sự Kiên Định này của Đức Phật cũng là Nguyện Vọng Chú Nguyện.

Difference Between Adhiṭṭhāna And Sacca

Sự Khác Biệt Giữa Chú Nguyện Và Chân Thật (Đế)

Its seems that Pubbanimitta Adhiṭṭhāna and Āsīsa Adhiṭṭhāna of this section on Adhiṭṭhāna and Icchāpūraṇa Sacca of the section on Sacca are one and the same because all these are concerned with fulfillment of one's wish. With regard to Icchāpūraṇa Sacca, when Suvaṇṇasāma's mother, father and Goddess Bahusundarī made their respective resolutions they all wished the disappearance of the poison of the arrow that struck Suvaṇṇasāma; with regard to Pubbanimitta Adhiṭṭhāna, too, when the Bodhisatta made his resolution throwing up his cut – off hair to the sky, he had wished that the hair would hang in the sky if he would become a Buddha; with regard to Āsīsa Adhiṭṭhāna, too, when Vidhura made his resolution, his wish was to keep his dress intact. The connection of these resolutions with their respective wishes makes one think that they all are the same. That is why some people nowadays combine the two words, Sacca and Adhiṭṭhāna into one, saying: "We perform Sacca - Adhiṭṭhāna." Dường như là Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện và Nguyện Vọng Chú Nguyện ở phần nói về Chú Nguyện đây và Nguyện Vọng Viên Mãn Đế ở phần nói về Đế (Chân Thật) là một và giống nhau bởi vì tất cả những Pháp này đều hữu quan đến việc hoàn thành viên mãn ước nguyện của mình. Về Nguyện Vọng Viên Mãn Đế, khi người Mẹ, người Cha và Thần Nữ Bahusundarī của Suvaṇṇasāma đã đưa ra những Sự Kiên Định tương ứng của họ, thì tất cả họ đều đã ước nguyện cho sự biến mất của chất độc ở mũi tên mà đã đâm vào Suvaṇṇasāma; về Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện, thì cũng vậy, khi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã thực hiện Sự Kiên Định của Ngài đang khi đã ném mái tóc của mình vừa cắt bỏ lên trên hư không, Ngài đã ước nguyện rằng mái tóc sẽ được treo ở trên hư không nếu như Ngài sẽ trở thành một vị Phật; về Nguyện Vọng Chú Nguyện, thì cũng vậy, khi Vidhura đã thực hiện Sự Kiên Định, sự ước nguyện của Ngài là giữ cho y phục của mình được nguyên vẹn. Sự liên quan của các Việc Kiên Định này với các điều ước nguyện tương ứng của họ làm cho người ta nghĩ suy rằng tất cả chúng đều giống nhau. Đó là lý do tại sao một số người ngày nay kết hợp hai từ ngữ, Đế (Chân Thật) và Chú Nguyện vào thành một, khi nói rằng: Chúng tôi thực hiện Chú Nguyện Chân Thật."

In reality, however, Sacca is one and Adhiṭṭhāna another of the ten Perfections. Therefore they are two different things and their difference is this: As has been said before, Sacca is truth whether it is of good or evil nature. A wish based on that truth is Icchāpūraṇa. But when one's wish is not based on some form of truth, the determination made of one's own accord to have one's wish fulfilled is Adhiṭṭhāna.

To explain further: In the Suvaṇṇasāma Jātaka when his parents made an asseveration, they said: "Sāma has formely practiced only righteousness" (which is the basic truth). And they added: "By this truthful saying, may his poison vanish" (which is their wish). Thus expressing the wish based on what was true is Icchāpūraṇa Sacca. When the Bodhisatta threw up his cut – off hair to the sky resolving: "If I should become a Buddha may the hair remain in the sky," he did so without any basis of truth. His truthfulness was made for portending signs which would let him know beforehand

of his coming Buddhahood. The resolution made by Vidhura when he was about to follow Punnaka by holding on the tail of his hores, “May my dress remain intact,” is also Āsīsa Adhiṭṭhāna because it has no truth as a basis and is therefore a mere determination of his wish, Āsīsa Adhiṭṭhāna. Thus the diferrence between Sacca and Adhiṭṭhāna lies in the presence or absence of the basis of truth. Tuy nhiên, thực ra, Đế (Chân Thật) là một Pháp và Chú Nguyện là một Pháp khác trong mười Pháp Toàn Thiện (Ba La Mật). Vì lẽ ấy, chúng là hai Pháp khác biệt và sự khác biệt của chúng là như thế này: như đã có nói trước đây, Đế là Sự Thật cho dù thực tính của nó là thiện hảo hay xấu ác. Một sự ước nguyện đã được dựa trên Sự Thật ấy thì đó là Nguyện Vọng Viên Mãn Đế. Thế nhưng khi sự ước nguyện của mình đã không có dựa trên một số thể thức của Sự Thật thì sự quyết tâm tự nguyện để làm hoàn thành viên mãn sự ước nguyện của mình đó là Chú Nguyện. Để giải thích thêm nữa: Trong Túc Sinh Truyện Suvaṇṇasāma khi Cha Mẹ của Ngài đã thực hiện một lời thành khẩn thề nguyền, họ đã nói rằng: “Trước đây Sāma chỉ có thực hành chính trực (đó là Sự Thật cơ bản). Và họ đã nói thêm: “Do bởi lời nói chân thật này, mong cho chất độc của nó tan biến đi” (đó là sự ước nguyện của họ). Do đó sự biểu đạt điều ước nguyện đã được dựa ở trên điều đúng sự thực thì đó là Nguyện Vọng Viên Mãn Đế. Khi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã ném mái tóc vừa cắt bỏ của Ngài lên trên hư không sau khi đã kỳ nguyện: “Nếu như Ta trở nên một vị Phật thì mong rằng mái tóc vẫn cứ ở trên hư không” Ngài đã làm như vậy mà không có bất luận Sự Thật cơ bản nào. Sự Thành Thật của Ngài đã thực hiện cho các dấu hiệu báo trước mà sẽ làm cho Ngài biết trước được Quả vị Phật của Ngài sắp thành. Sự Kiên Định đã được thực hiện do bởi Vidhura khi Ngài sắp sửa để đi theo Punnaka bằng cách nắm lấy đuôi ngựa của anh ta, “Mong cho y phục của tôi vẫn còn nguyên vẹn” cũng là Nguyện Vọng Chú Nguyện bởi vì nó không có Sự Thật làm cơ sở và vì lẽ chỉ là một quyết tâm của sự ước nguyện của Ngài, Nguyện Vọng Chú Nguyện. Do đó sự khác biệt giữa Đế (Chân Thật) và Chú Nguyện nằm ở trong sự hiện diện hoặc sự khiếm diện của nền tảng Sự Thật.

These habits and practices include those of a bull (Gosīla and Govata): cattle eat and discharge faeces and urine while standing; in imitation of cattle some ascetics (during the lifetime of the Buddha) did the same, believing wrongly that by so doing they would be purified and liberate from Saṃsāra. (That is not to say that cattle had that wrong view, but only those ascetics who imitated cattle had). This practice (Vata) is connected with evil. But Adhiṭṭhāna has nothing to do with such wrong practices, for it belongs to the noble practice of Perfection. Here Vata refers to observances of such noble practices as generosity, morality, etc. When one resolves to observe these Practices, such an action may be termed Vata Adhiṭṭhāna, but mere resolution and mere designation do not mean fulfilling the Perfection of Resolution. The reason is that Adhiṭṭhāna does not belong to the past nor does it belong to the present. One fulfills the Perfection of Resolution when one observes in the future exactly as one has resolved firmly now. However ardently one resolves at present, if one fails to observe later, one’s resolution is useless and meaningless. Những thói quen và các lệ hành này bao gồm những điều ấy của một con bò (Bò đực và bò cái): gia súc ăn và thải ra những

phân phẩn và nước tiểu trong khi đang đứng; khi bắt chước ở hàng gia súc một số tu sĩ khổ hạnh (đương hồi sinh thời của Đức Phật) đã làm cũng hệt như thế, tin tưởng một cách sai lầm rằng bởi làm như thế họ sẽ được trở nên tinh khiết và giải thoát khỏi Luân Hồi. (Điều đó không có nghĩa là gia súc đã có quan điểm sai lầm ấy, trái lại chỉ những tu sĩ khổ hạnh mà đã bắt chước loài gia súc mới có điều ấy). Sự thực hành này (Phận Sự) đã liên kết với điều xấu ác. Thế nhưng Chú Nguyện không có liên quan gì đến những sự thực hành sai lầm như vậy, vì nó thuộc về sự thực hành cao quý của Pháp Toàn Thiện. Tại đây Phận Sự đề cập đến các sự thọ trì để hành theo các Pháp thực hành cao quý chẳng hạn như là lòng hảo tâm (Xả Thí), đức hạnh (Trì Giới), v.v. Khi người ta kỳ nguyện để hành trì các Pháp thực hành này thì một hành động như vậy có thể được gọi là Phận Sự Chú Nguyện, thế nhưng đơn thuần chỉ là Sự Kiên Định và chỉ là Sự Định Danh suông thì không mang ý nghĩa của việc hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Kiên Định. Lý do là Chú Nguyện ấy không thuộc về thời quá khứ mà nó cũng không thuộc về thời hiện tại. Người ta hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Kiên Định khi người ta hành trì trong thời vị lai một cách chính xác như người ta đã kỳ nguyện một cách kiên định ngay bây giờ. Tuy nhiên một cách nhiệt tâm người ta kỳ nguyện ngay hiện tại này, mà giả như sau này người ta hỏng đi việc hành trì thì Sự Kiên Định của vị ấy sẽ là vô ích và vô nghĩa.

This idea is expressed in the Kavilakkhaṇā Thatpon. A line in it reads to the effect that resolution should be compared to the horn of a rhinoceros, a beast which has but one horn, not two. Just as a rhinoceros has only one horn so should one stick to his resolution steadfastly and firmly, but not waveringly. This line of the Kavilakkhaṇā agrees with such saying as “Yathā pi pabbato selo” as mentioned in the Buddhavaṃsa. Its meaning has been shown above. The different resolutions as classified before such as Adhiṭṭhāna concerning Uposatha, Adhiṭṭhāna concerning the robe and Adhiṭṭhāna concerning the bowl, cannot be included under Pubbanimitta Adhiṭṭhāna, Āsīsa Adhiṭṭhāna and Vata Adhiṭṭhāna, for they are the resolutions made as required by the Vinaya rules. On the other hand, the Adhiṭṭhāna of one of the five Vasībhāvas and the Adhiṭṭhāna that precedes Nirodha samāpatti and that belongs to the ten Iddhis are Āsīsa Adhiṭṭhāna. Quan niệm này đã được biểu đạt trong bài thơ Kavilakkhaṇā Thatpon. Một dòng ở trong đó người ta đọc đến hiệu năng mà Sự Kiên Định nên được so sánh với cái sừng của một con tê giác, một con thú mà chỉ có một sừng chứ không phải hai. Cũng như một con tê giác chỉ có một sừng, do vậy người ta nên gắn kết với Sự Kiên Định của mình một cách kiên định và một cách kiên cố, mà không có dao động. Dòng này của Kavilakkhaṇā tương hợp với câu châm ngôn nói rằng: “Giống như tảng núi đá to lớn” như đã đề cập ở trong Chủng Tộc Chư Phật. Ý nghĩa của nò đã được biểu thị ở trên. Những Sự Kiên Định khác như đã được phân loại chẳng hạn như là Chú Nguyện hữu quan đến Bố Tát Trai Giới, Chú Nguyện hữu quan đến y phục, Chú Nguyện hữu quan đến bình bát thì không thể nào được kể vào trong Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện, Nguyện Vọng Chú Nguyện và Phận Sự Chú Nguyện; vì chúng là những Sự Kiên Định bắt buộc phải được thực hiện do bởi các điều giới luật đã quy định. Nói cách khác, Chú Nguyện của một trong năm Pháp Tinh Thông và Chú Nguyện mà tiên dẫn Nhập

Định Thiền Diệt và thuộc về Thập Pháp Thần Thông là Các Nguyện Vọng Chú Nguyện.

The Future Buddhas And The Three Kinds Of Adhiṭṭhāna Chư Phật Vị Lai Và Ba Thể Loại Chú Nguyện

Of these three kinds of Adhiṭṭhāna, the Future Buddhas practice Pubbanimitta Adhiṭṭhāna and Āsīsa Adhiṭṭhāna not for fulfilling the Perfection of Adhiṭṭhāna, but for meeting some requirements under certain circumstances. On the other hand it is this Vata Adhiṭṭhāna that they practiced to fulfill the Perfection of Adhiṭṭhāna that leads to the attainment of the Arahatta Magga Ñāṇa and Sabbaññuta Ñāṇa. In order to mention a little of the way they practice (this particular Adhiṭṭhāna), here is an extract from the Cariyā Piṭaka: “Nisajja pāsādavare evaṃ cintes’ ahaṃ tadā.

Yaṃ kiñci mānusaṃ dānaṃ adinnaṃ me na vijjati. Yo pi yāceyya maṃ cakkhuṃ dadeyyaṃ avikkampito – Sāriputta, when I was King Sivi I thought to myself in the palace thus: “Of the kinds of Dāna that people give, “there is nothing that I have not given. Should somebody ask for my eye, unshaken I will give it to him.” By this, King Sivi meant to say that he had firmly resolved: “If someone comes to me today and begs for my eye, without hesitation I will offer it to him.” When Sakka in the guise of a Brahmin came to ask for one eye, true to his resolution, he gave away both eyes to him unhesitatingly. This resolution of King Sivi is with reference to Dāna. Trong ba thể loại Chú Nguyện này, Chư Phật Vị Lai thực hành Tiền Trẫm Triệu Chú Nguyện và Nguyện Vọng Chú Nguyện chẳng phải để để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Chú Nguyện, mà vì đáp ứng một số yêu cầu thiết yếu trong những trường hợp nhất định. Nói cách khác, chính là Phận Sự Chú Nguyện mà họ đã thực hành để hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Chú Nguyện qua đó dắt dẫn đến sự thành đạt của Tuệ Đạo Vô Sinh và Toàn Giác Trí. Để đề cập đến một chút ít về phương thức họ thực hành (đặc biệt Chú Nguyện này) thì tại đây một trích dẫn từ Tiểu Nghĩa Kinh, Kho Tàng Đức Hạnh: “Này Sāriputta, trong tất cả các tài thí thuộc thế nhân thì chẳng có điều chi Ta không đem cho hết cả, song cách xả thí này chưa làm Ta hài lòng. Ta muốn xả thí vật gì mà thuộc về bản thân của Ta. Nếu có ai đó xin con mắt của Ta thì Ta sẽ kiên quyết móc mắt ra cho nó.” “Nếu thí tài gì thuộc thế nhân, Dẫu là đôi mắt, chẳng hề ban, Giờ đây Ta sẽ đem ban bố, Lòng chẳng hãi kinh, thật vững vàng.” “Này Sāriputta, khi Ta đã là Đức Vua Sivi ở trong cung điện Ta đã tự nghĩ suy như vầy: Trong các thể loại về Xả Thí mà người ta cho ra thì “chẳng có điều chi mà Ta chưa có xả thí. Nếu có ai đó yêu cầu cho con mắt Ta thì Ta sẽ vững vàng cho nó đến người ấy.” Lúc này, Đức Vua Sivi đã có ý để nói rằng Ngài đã kỳ nguyện một cách kiên cố: “Nếu như có ai đó đến với Ta ngày hôm nay và cầu xin cho con mắt của Ta thì không chút do dự Ta sẽ cúng dường nó đến anh ta.” Khi Ngài Đế Thích trong sự đội lốt của một Bà La Môn, đã đi đến để xin một con mắt thì đúng thực với Sự Kiên Định của mình và một cách không ngần ngại, Ngài đã ban phát cả hai con mắt đến vị ấy. Sự Kiên Định này của Đức Vua Sivi đã hữu quan đến Pháp Xả Thí. “Chẳng có mắt, nên chính lão già,

Đến xin con mắt, tự phương xa, Lão cầu Chúa Thượng ban con mắt, Một mắt cùng nhau, mỗi chúng ta.”

In the Chapter on Bhūridatta's Practice, it is said: "Caturo aṅge adhiṭṭhāna semi vammikamuddhani chaviyā cammena maṃsena nahāru aṭṭhikehi vā yassa etena karaniyaṃ dinnaṃ yeva harātu so." This describes how the Nāga King Bhūridatta resolved when he observed the precepts. It means: "Having resolved with regard to four components of my body, namely, (1) skin thick and thin, (2) flesh and blood, (3) muscles and (4) bones I lay on the top of the anthill. He who has some use for any of these four components, let him take it, for I have already made a charity of them." Wishing to promote his observance of the precepts, King Bhūridatta resolved: "I will guard my morality at the sacrifice of the four components of my body." This resolution of King Bhūridatta is in connection with Sīla. Trong Chương nói về Sự Thực Hành của Bhūridatta, người ta đã nói rằng: "Chú nguyện bốn chi phần gồm da dầy mỏng, thịt, gân và xương xin bi mẫn hãy lấy đem đi khi Ta đã nằm trên đỉnh gò mối." Điều này miêu tả cách thức Long Vương Bhūridatta đã kỳ nguyện khi Ngài đã hành trì các điều học giới. Nó có ý nghĩa: "Sau khi đã kỳ nguyện về bốn thành tố, đó là (1) da dầy và mỏng, (2) thịt và máu, (3) các bắp thịt và (4) các xương, và Ta đã nằm ở trên đỉnh nóc của tổ kiến. Vị nào mà có một số việc cần dùng cho bất luận thành tố nào trong bốn thành tố này thì xin hãy để cho vị ấy lấy nó đi, vì Ta đã sẵn sàng để làm việc từ thiện về chúng nó rồi. Xin được ước nguyện để phát huy về sự hy sinh về bốn thành tố trong cơ thể của Ta." Sự Kiên Định này của Long Vương Bhūridatta là trong sự hữu quan với Pháp Trì Giới.

In the Campeyya Jātaka of the Vīsati Nipāta, too, the Nāga King Campeyya went to observe the precepts after telling his queen of the signs that would show when he was in danger in the aforesaid manner; it is mentioned in the Commentary: "Nimittāni ācikkhitvā cātuddasī uposathaṃ adhiṭṭhāna nāgabhāvanā nikkamitvā tattha gantvā vammikammatthake nipajji" – Having told of signalling signs and having resolved to observe the precept on the fourteenth day od the new moon, Campeyya left the abode of Nāgas for the human world and lay on the top of an anthill." This resolution of Campeyya was purely for observing Sīla. In all these stories, Dāna or Sīla is one thing and Adhiṭṭhāna is another thing. King Sivi's Dāna occurred the moment he gave his eyes, but his resolution took place when he resolved to do so before the actual giving. Therefore the resolution came first and it was followed by the act of giving. In the case of Sīla observed by the Nāga Kings,

too, the resolution was first and then came the act of observance of Sīla. In the secular affairs, too, it is natural to do things only after making up one's mind: "I will do like this." Trong Túc Sinh Truyện Campeyya thuộc Chương Hai Mươi Bài Kệ, thì cũng vậy, Long Vương Campeyya sau khi đã bảo với nữ hoàng của mình về các dấu hiệu mà sẽ hiển thị khi Ngài đã gặp điều nguy hiểm trong cách thức đã nói ở trước, và đã ra đi để hành trì các điều học giới; nó đã được đề cập đến ở trong Bộ Chú Giải: "Sau khi chú nguyện các trẫm triệu báo điềm Ngài đã khởi hành từ Cõi Long Vương để tu tập Bố Tát Trai Giới và đã nằm xuống trên đỉnh gò mối trong những ngày mười bốn" - "Sau khi đã nói các dấu hiệu báo điềm và sau khi đã kỳ nguyện để hành trì các điều học giới vào ngày thứ mười bốn của trăng non, Long Vương Campeyya đã rời khỏi Cõi Long Vương

để đến Cõi Nhân Loại và đã nằm ở trên đỉnh nóc của một tổ kiến." Sự Kiên Định này của Campeyya một cách thuần túy đã là cho việc hành trì Pháp Trì Giới. Trong tất cả những tích truyện này, Xả Thí hoặc Trì Giới là một Pháp và Chú Nguyện là một Pháp khác. Việc Xả Thí của Đức Vua Sivi đã xảy ra vào khoảnh khắc Ngài đã cho đôi mắt của mình, nhưng Sự Kiên Định của Ngài đã diễn ra khi Ngài đã kỳ nguyện để làm như vậy trước việc xả thí thực thụ. Do đó Sự Kiên Định đã đến trước tiên và nó đã xảy ra tiếp theo sau qua việc tác hành Xả Thí. Trong trường hợp của việc Trì Giới đã được hành trì do bởi các vị Long Vương, thì cũng vậy, Sự Kiên Định đã là trước tiên và sau đó là đến việc hành trì về Giới Luật. Trong các công việc thuộc về thế tục, thì cũng vậy, lẽ thường nhiên để làm mọi sự việc là chỉ sau khi đã lập nguyện ở trong tâm của mình: "Tôi sẽ làm như thế này."

Prince Temiya's Adhiṭṭhāna Sự Chú Nguyện Của Thái Tử Temiya

The Future Buddha was once son of King of Kāsi and named Temiya. (He was so named by his father because on the day he was born it rained heavily in the whole country of Kāsi and people became wet and happy.) When the prince was one month old, while he was in the lap of his father, four thieves were brought to the king, who ordered them to be punished. The prince was shocked to see this and became sad, thinking: "What shall I do to escape from this palace." The next day while he was staying alone under the white parasol, he reflected on his father's action and was scared to become king. To him who was pale like a lotus flower crushed by hand the guardian goddess of the parasol, his mother in one of his previous births, said: "Do not worry, son. If you want to escape from this royal

residence, resolve to pretend to be cripple, deaf and dumb. Your wish will be fulfilled." Then the prince made a resolution and acted accordingly. For sixteen years the prince was tested by various means, but he remained firm without deviating from his resolution. Then the father ordered: "My son was really cripple, deaf and dumb. Take him to the cemetery and bury him there." Although he was variously tested and presented with difficulties for sixteen long years, he remained resolute like the example of a rocky mountain mentioned in the Buddhavaṃsa. His firm, unshaken determination is an act of tremendous resoluteness. Only when one fulfills one's Vata resolution with the kind of determination of Prince Temiya with all might and valour and without wavering will one be carrying out the fulfillment of the Perfection of Resolution as observed by Bodhisattas. Đức Phật Vị Lai đã từng là con trai của Đức Vua Kāsi và đã được đặt tên là Temiya. (Ngài đã được đặt tên như vậy do bởi thân phụ của Ngài là vì vào ngày mà Ngài được sinh ra trời đã đổ mưa một cách dữ dội ở khắp cả đất nước Kāsi và mọi người đã trở nên ướt đẫm và vui sướng). Khi Thái Tử đã được một tháng tuổi, trong khi Ngài đã ở trong lòng của người Cha mình, bốn tên trộm đã được đưa đến nhà vua, là người mà đã ra lệnh để hình phạt chúng. Thái Tử đã bị kinh động khi nhìn thấy điều này và đã trở nên buồn bã, lặng nghĩ suy: "Ta phải làm thế nào để thoát khỏi cung điện này." Ngày hôm sau trong khi Ngài đã ngồi một mình dưới cây lọng trắng, Ngài đã suy nghiệm về hành động của người Cha mình và đã bị sợ hãi khi

trở thành nhà vua. Khi trông thấy Ngài là người đã đang nhợt nhạt như một hoa sen đã bị vò nát bởi bàn tay thì nữ thần hộ mệnh dưới cây lọng, là người Mẹ của Ngài ở một trong những kiếp quá khứ đã nói rằng: “Đừng có lo lắng, này con trai. Nếu như con muốn thoát khỏi trú xứ của hoàng tộc này thì hãy quyết tâm để giả vờ bị bại liệt, điếc và câm. Sự ước nguyện của con sẽ được hoàn thành viên mãn.” Thế rồi Thái Tử đã thực hiện một Sự Kiên Định và đã hành động một cách thích ứng. Trong mười sáu năm Thái Tử đã bị thử nghiệm bằng nhiều cách thức khác nhau, nhưng Ngài vẫn cứ kiên cố mà không có đi lệch khỏi Sự Kiên Định của mình. Thế rồi người Cha đã ra lệnh: “Con trai của Ta đã thực sự bị bại liệt, câm và điếc. Hãy đưa nó đến nghĩa trang và chôn vùi nó ở nơi đó.” Mặc dù Ngài đã bị thử nghiệm một cách đa dạng và đã diễn bày ra với nhiều gian khổ trong suốt cả mười sáu năm dài, Ngài đã vẫn cứ kiên quyết ví tợ như một thạch đầu sơn mà đã được đề cập đến ở trong Bộ Chủng Tộc Chư Phật. Sự kiên định của Ngài, sự quyết tâm bất thoái thất là một hành động của sự kiên động phi thường. Chỉ khi nào người ta hoàn thành viên mãn Phận Sự Chú Nguyện của mình bằng thể loại của sự quyết tâm của Thái Tử Temiya với tất cả sức lực và lòng dũng cảm và không có dao

động thì người ta sẽ thực hiện được việc hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Sự Kiên Định như Chư Giác Hữu Tình (Chư Bồ Tát) đã hành trì.

Here ends the Section on Adhiṭṭhāna Pāramī Tại đây kết thúc Phần nói về Chú Nguyện Ba La Mật ----------00000----------

Nimi - Kumar The Noble King Supreme Perfection Of Resolution

There once lived a king of Mithila, who upon spying his first grey hair decided that it was time he should renounce his throne and take up the hermit’s life. He handed his kingdom over to his son, Nimi Kumāra. As a king, Nimi ruled by giving alms, and he inspired many of his people to lead such good lives that upon death they reached the realm of Sakka’s heaven. King Nimi yearned to know the answer to one great question: which is more fruitful, the holy life or faithful almsgiving ? So strong was his desire to learn the truth that Sakka, the king of gods appeared and explained to him: “the holy life as an ascetic is by far more fruitful. A man who does so can go beyond my heaven to Brahma’s heaven and sometimes beyond that to Nibbāna. Nevertheless, almsgiving to all regardless of caste, is right and benefits a great man like you.” Sakka departed, and left Nimi pondering his words. At his heaven, Sakka praised the good and pious King Nimi to the deities. Sakka, requested by the deities, ordered Mātali the charioteer to earth to welcome Nimi to heaven. King Nimi accepted graciously. Mātali asked him which road he would like to take first, the one directly to heaven or the one via hell. Nimi chose the road via hell and was then shocked at the sight of hell where various kinds of punishment were meted out to all the beings there, according to their own mis – conducts done in their former human lives. Mātali then turned the chariot heavenwards passing heavenly mansions of great beauty. Mātali explained to Nimi that those who dwelt in the heavenly mansions had in their human lifetime been faithful almsgivers. Upon arrival at Sakka’s heaven, Sakka begged Nimi to be seated on

his throne, surrounded by the deities. For seven days Nimi charmed the company of heavenly beings with his discourses and at the end of that time, he refused Sakka's invitation to remain. Mātali the charioteer drove Nimi back to Mithila. Nimi told his people about the happy existence in heaven and the horrors he had witnessed in hell. "Do good" he advised them, "Be charitable and be of pure heart, and you shall be reborn someday to such a heaven. Some people did I see there who, having done good in this city, have become deities in Sakka's heaven. But beware of evil

doing, for I have seen in hell more suffering than my tongue can describe." Years later, when the king's barber showed Nimi his first grey hair, Nimi knew it was time to give his kingdom to his son. From then on, he lived as an ascetic, and upon his death surpassed Sakka's heaven to enter the Brahma's heaven. This Jātaka has shown the Bodhisatta's Supreme Perfection of Resolution.

Nimi Kumāra Bậc Thánh Vương Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Sự Kiên Định

Có một thuở nọ, một vị vua đã sống ở kinh thành Mithilā, là người đã để tâm theo dõi sợi tóc hoa râm đầu tiên của mình và rồi đã quyết định rằng đã đến lúc Ngài nên từ bỏ ngai vàng của mình và chọn lấy đời sống của một ẩn sĩ. "Kìa tóc bạc trên đầu hiện ra, Cướp dần đời sống tháng năm qua, Chúng là Thiên Sứ nhắc Ta nhớ, Nay đến thời Ta phải xuất gia." Ngài đã trao vương quốc của mình đến người con trai của Ngài, Nimi Kumāra. Là một nhà vua, Nimi đã trị vì qua việc bố thí, và Ngài đã truyền cảm hứng cho rất nhiều người dân của mình để sống đời sống thiện hảo như vậy sao cho vừa mới mất, họ đã đi đến Cõi Thiên Giới của Ngài Đế Thích. Đức Vua Nimi đã khao khát để được biết câu trả lời cho một câu hỏi trọng đại: cái chi đem lại nhiều thành quả hơn, đời sống thánh thiện hay là lòng tín thành bố thí ? "Trong lúc Ngài thi hành bố thí, Vẫn thường xuyên khởi mối suy tư: Điều chi đem lại nhiều thành quả Bố Thí ? Tu Hành ? Ai bảo cho ?" Điều mong cầu của Ngài để biết được sự thật đã quá mãnh liệt đến nỗi Ngài Thiên Chủ Đế Thích đã xuất hiện và đã giải thích cho Ngài: "đời sống thánh thiện như một tu sĩ khổ hạnh thì thành quả vượt xa hơn hẳn. Một nam nhân mà làm như vậy thì có thể vượt qua khỏi Cõi Thiên Giới của Ta đến Cõi Thiên Giới của vị Phạm Thiên và có đôi khi vượt qua khỏi nơi đó đạt đến Níp Bàn. Dù sao đi nữa, bố thí đến tất cả bất kể đẳng cấp, là chân chánh và mang lại nhiều phúc lợi bậc Đại Nhân như Ngài." "Cát đằng bao phủ ở quanh vùng, Thơm ngát cây trên núi dưới sông, Ở đó mười ngàn nhà ẩn sĩ, Một thời đã trú ngụ tu thân. Ta giữ lời nguyền của Thánh Nhân,

Chuyên Tâm tiết dục, tự điều thân, Thực hành bố thí, đời đơn độc, Chăm sóc Tâm từng bước vững vàng. Bất cứ ở trong đẳng cấp nào, Phải tìm bậc Chánh để theo hầu, Vì con người thảy đều ràng buộc, Do chính mọi Hành Nghiệp bấy lâu. Xa Chánh Đạo, tất phải đọa thân, Vào miền địa ngục mọi giai tầng, Mọi giai tầng trở thành thanh tịnh, Nếu tạo Thiện Hành, sống chánh chân." Sau đó, Ngài đã bảo: "Tuy nhiên này Đại Vương, mặc dù đời tu hành đạt kết quả cao quý hơn nhiều của việc bố thí, các bậc đại nhân đều phải lưu tâm đế cả hai việc này: bố thí và gìn giữ giới hạnh." Ngài Đế Thích đã từ giã và đã rời khỏi Nimi trong khi đang khảo lự cẩn trọng những ngôn từ của Ngài. Tại Thiên Giới của mình, Ngài Đế Thích đã ca ngợi đức tính và lòng mộ đạo của Đức Vua Nimi

đến Thiên Chúng. Ngài Đế Thích, được các Thiên Chúng yêu cầu, đã ra lệnh cho Mātali vị quản xa đến trần gian để đón tiếp ân cần vua Nimi đến Thiên Giới. Đức Vua Nimi đã ưng thuận một cách ân cần. Mātali đã vấn hỏi Ngài muốn đi con đường nào trước tiên, con đường trực tiếp đến Cõi Thiên Giới hoặc con đường đi đến Cõi Địa Ngục. “Khi ấy Vi đề ha Đại Quân, Vội vàng tiến đến chiếc xe thần, Bước vào, khi Đại Vương an tọa, Vị thần quản xa lại hỏi rằng: “Thánh Chúa, đường nào Ngài muốn chọn, Nơi người ác ở hoặc hiền nhân ?” Nimi đã chọn con đường đến Cõi Địa Ngục và thế rồi đã bị kinh động khi nhìn thấy ở Cõi Địa Ngục nơi mà rất nhiều thể loại hình phạt đã được ban phát ra đến tất cả chúng hữu tình ở nơi đó, tùng thuận theo các tà hạnh của chính họ đã tạo tác trong những kiếp sống ở Cõi Nhân Loại trước đây của họ. Mātali sau đó đã chuyển thiên xa hướng về Thiên Giới vượt qua các tòa thiên cung vô cùng huy hoàng diễm lệ. Mātali đã giải thích với Nimi rằng những vị đã trú trong các tòa thiên cung đã có đời sống ở Cõi Nhân Loại của họ đã là các bậc tín thành xả thí. Khi đến Cõi Thiên Giới của Ngài Đế Thích, Ngài Đế Thích đã thỉnh cầu Nimi để ngồi lên ngai vàng của mình, được bao quanh bởi các Thiên Chúng. Trong bảy ngày Nimi đã làm say mê Hội Chúng Thiên với các bài Pháp Thoại của mình, và kết thúc của thời gian ấy, Ngài đã từ chối lời thỉnh mời ở lại của Ngài

Đế Thích. Mātali vị quản xa đã chở Nimi trở lại kinh thành Mithilā. Nimi đã nói với dân chúng của mình về kiếp sống an lạc ở Cõi Thiên Giới và những nỗi kinh hoàng Ngài đã chứng kiến ở trong Cõi Địa Ngục. “Hãy làm việc thiện” Ngài đã khuyên bảo họ, “Hãy làm từ thiện và có tấm lòng nhân ái thuần khiết, và một ngày nào đó các bạn sẽ được tục sinh đến một Cõi Thiên Giới như vậy. Một số người Ta đã thấy ở nơi đó, là những người đã làm việc thiện trong thành phố này, đã trở thành các Thiên Chúng trong Cõi Thiên Giới của Ngài Đế Thích. Thế nhưng hãy cẩn trọng với Ác Hạnh, vì Ta đã nhìn thấy trong Cõi Địa Ngục nhiều sự khổ đau hơn cả ngôn từ của Ta có thể miêu tả.” Những năm sau đó, khi thợ cắt tóc của nhà vua đã cho Nimi thấy sợi tóc hoa râm đầu tiên của Ngài, Nimi biết rằng đã đến lúc trao vương quốc của mình đến con trai của Ngài. “Kìa tóc bạc trên đầu hiện ra, Cướp dần đời sống tháng năm qua, Chúng là Thiên Sứ nhắc Ta nhớ, Nay đến thời Ta phải xuất gia.” Từ đó trở đi, Ngài đã sống như một tu sĩ khổ hạnh, và ngay sau sự mệnh chung của Ngài đã vượt qua Cõi Thiên Giới của Ngài Đế Thích để vào Cõi Thiên Giới của vị Phạm Thiên. Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện Tối Thượng về Sự Kiên Định của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).

----------00000----------

(i) The Perfection Of Loving - Kindness (Mettā Pāramī) (i) Pháp Toàn Thiện Về Tấm Lòng Thân Ái (Từ Ái Ba La Mật)

Three Kinds Of Pema Ba Thể Loại Hỷ Ái

Teachers of old have translated the word Mettā of Mettā Pāramī into Myanmar: Love. Similarly, they translate Pema also as love. “Love” meant by Mettā is a specialized term while “love” meant by Pema is a general one. Therefore Pema is divided into three: (1) Taṇhā Pema, (2) Gehasita Pema, and (3) Mettā Pema. Of there three: (1) Taṇhā Pema is

love between men and women and in generated by craving, greed; this love is called Siṅgara in books on rhetorics.

(2) Gehasita Pema is attachment between parents and children, among brothers and sisters, and is based on living together in the same house. This kind of love is called Vacchala in rhetorics. Both Taṇhā Pema and Gehasita Pema are not wholesome, the former is passion (Taṇhā Rāga) while the latter greed (Lobha). (3) Mettā Pema is loving – kindness or unbounded benevolence shown towards others for their well – being. This love is entirely free from attachment or desire to live always together with others. People may be living poles apart and yet one is happy to hear that those living far away are prosperous. Such separation does not prevent one from feeling satisfied with their well – being. Therefore Mettā is pure and noble and has been called also Brahma Vihāra (Sublime Abode). That is to say, developing such love is living in a sublime state of mind. Not only Mettā, but Karunā (compassion), Muditā (altruistic joy) and Upekkhā (tranquinimity) are also Brahma Vihāra. So Brahma Vihāra comprises all these four virtues. They are also known as four Brahmacariya (Noble Practices). (Another name for Brahma Vihāra is Appamaññā, illimitables, for they are the mental qualities to be developed and extended towards all beings whose number is limitless). It should be carefully noted that development of loving – kindness is not development of impure Taṇhā Pema and Gehasita Pema, but that of pure and noble Mettā Pema. How to develop Mettā will be shown later. Các vị giáo thọ cổ đức đã phiên dịch từ ngữ Từ Ái của Từ Ái Ba La Mật sang Miến Ngữ là "lòng thương yêu". Một cách tương tự, họ phiên dịch Hỷ Ái cũng là lòng thương yêu. Ý nghĩa của lòng thương yêu ở Từ Ái là một thuật ngữ chuyên môn trong khi đó ý nghĩa của lòng thương yêu ở Hỷ Ái là một thuật ngữ phổ thông. Vì thế, Hỷ Ái đã được chia ra thành ba: (1) Hỷ Ái Tính Dục, (2) Hỷ Ái Thân Nhân, và (3) Hỷ Ái Nhân Từ. Trong ba thể loại đó: (1) Hỷ Ái Tính Dục (Tình Ái) là lòng thương yêu giữa những người nam và những người nữ và đã được sinh ra do bởi lòng ham muốn (Ái Dục), lòng tham lam; lòng thương yêu này đã được gọi là Sắc Tính Dục trong các quyển sách nói về Từ Chương Học. (2) Hỷ Ái Thân Nhân (Luyến Ái) là sự quyến luyến giữa những Cha Mẹ và con cái, giữa những anh em trai và các chị em gái, và đã được dựa trên việc sống chung với nhau trong cùng một căn nhà. Thể loại của lòng thương yêu này đã được gọi là Hữu Ái Tâm Thâm Nặc trong Từ Chương Học. Cả hai Hỷ Ái Tính Dục và Hỷ Ái Thân Nhân đều không có thiện hảo, cái trước là sự đam mê (Tham Ái) trong khi cái sau là lòng tham lam (Tham).

(3) Hỷ Ái Nhân Từ (Từ Ái) là lòng thân ái hoặc lòng nhân từ không có giới hạn đã được biểu thị hướng đến các tha nhân vì sự hạnh phúc của họ. Lòng thương yêu này thì hoàn toàn không có sự quyến luyến hoặc lòng khát vọng để luôn được sống chung với các tha nhân. Mọi người có thể đang sống cách biệt khá xa nhau và tuy thế người ta hạnh phúc khi được tin rằng những người đang sống ở xa xôi đó được thịnh đạt. Sự cách biệt như vậy không ngăn cản người ta cảm thấy được hài lòng với sự hạnh phúc của họ. Vì thế, Từ Ái thì thuần khiết và cao quý và cũng được gọi là Phạm Trú (Cõi Giới Siêu Thoát). Điều đó có nghĩa là, việc phát triển lòng thương yêu như vậy là đang sống trong một trạng thái của tâm thức siêu thoát. Không chỉ có Từ Ái, mà còn có lòng Bi

Mẫn (sự đồng tình), sự Tùy Hỷ (lạc sự vị tha) và sự Hành Xả (sự trấn tịnh) cũng là các Pháp Phạm Trú. Như vậy Phạm Trú bao gồm tất cả những bốn đức tính này. Chúng cũng còn được biết đến là Tứ Phạm Hạnh (Những Sự Thực Hành Cao Quý). (Một danh xưng khác nữa của Phạm Hạnh là Vô Lượng, bất khả hạn định, vì chúng là những phẩm chất tinh thần đã được phát triển và đã được trải rộng hướng đến tất cả chúng hữu tình mà số lượng là vô hạn.) Cần lưu ý một cách cẩn thận rằng sự phát triển tấm lòng thân ái không phải là sự phát triển của Hỷ Ái Tính Dục và Hỷ Ái Thân Nhân bất tịnh, mà đó là Hỷ Ái Nhân Từ thuần khiết và cao quý. Cách thức để phát triển Từ Ái sẽ được trình bày sau này.

Mettā And Adosa Từ Ái Và Vô Sân

Mettā is a reality which exists in its ultimate sense (Paramattha). But when ultimate realities are enumerated Mettā is not shown as a separate item, for it is covered by the term Adosa Cetasika (mental concomitant of hatelessness) which has wide connotation. Mettā forms a part of that mental concomitant of Adosa. To explain further: According to the Abhidhammattha Saṅgaha, Adosa Cetasika is associated with 59 Sobhana Citta. Whenever these 59 Citta arise there arises Adosa Cetasika, too. Adosa can contemplate various objects, but Mettā can have only living beings as its object. In performing different acts of Dāna or observing various kinds of Sīla there invariably arises Adosa. But each time Adosa arises in this way, it is not necessarily Mettā. Only when one contemplates living beings with the thought “may they be well and happy”, wishing their prosperity, can Adosa Cetasika be called Mettā. With reference to the aforesaid Khantī Pāramī (Perfection of Forbearance), too, Khantī may mean Adosa Cetasika, but not all Adosa Cetasikas are Khantī; when one is wronged by others restrains oneself from showing Dosa (hate or anger) to them, and it

has been discussed that only such Dosa should be taken as Khantī. Similarly, not all Adosa should be taken as Mettā, but only that Adosa that arises in the form of goodwill towards other beings should be. Từ Ái là một thực tại mà hiện hữu trong ý nghĩa tối hậu của nó (Siêu Lý). Thế nhưng khi những thực tại tối hậu đã được liệt kê thì Từ Ái không được hiển thị như một điều mục riêng biệt, vì nó được bao trùm do bởi thuật ngữ Tâm Sở Từ Ái (Pháp bạn tùy về mặt tinh thần của sự phi hận thù) mà trong đó có ý nghĩa rộng lớn của một danh từ trừu tượng. Từ Ái hình thành một phần của Pháp bạn tùy về mặt tinh thần (Tâm Sở) của Vô Sân ấy. Để giải thích thêm: Thể theo Bộ Tổng Hợp Nội Dung Vô Tỷ Pháp thì Tâm Sở Vô Sân được phối hợp với 59 Tâm Tịnh Hảo. Bất luận khi nào 59 Tâm này khởi sinh thì cũng có Tâm Sở Vô Sân khởi sinh. Vô Sân có thể suy niệm nhiều đối tượng khác nhau, thế nhưng Từ Ái có thể chỉ có chúng sinh hữu tình làm đối tượng của nó. Trong khi thực hiện các tác hành khác nhau về Xả Thí hoặc đang khi hành trì các thể loại khác nhau về Giới Luật thì luôn có Vô Sân khởi sinh một cách bất di bất dịch. Thế nhưng mỗi lần Vô Sân khởi sinh trong phương thức này thì nó không nhất thiết là Từ Ái. Chỉ một khi người ta suy niệm chúng sinh hữu tình với sự nghĩ suy rằng “mong cho họ được an vui và hạnh phúc,” cầu chúc sự thịnh đạt của họ thì có thể Tâm Sở Vô Sân được gọi là Từ Ái. Hữu quan đến Nhẫn Nại Ba La mật đã nói ở

trước (Pháp Toàn Thiện về Sự Nhẫn Nại), thì cũng vậy, Nhẫn Nại có thể có ý nghĩa là Tâm Sở Vô Sân, thế nhưng không phải tất cả các Tâm Sở Vô Sân đều là Nhẫn Nại; khi người ta đã bị tha nhân làm tổn hại và người ta tự kiềm chế không có biểu thị Sân Hận (sự hận thù hoặc sự tức giận) đối với họ, điều đó chỉ có được bàn thảo và như thế Vô Sân nên được xem như là Nhẫn Nại. Một cách tương tự, không phải tất cả Vô Sân nên được xem như là Từ Ái, mà chỉ có Vô Sân khởi sinh dưới hình thức của thiện ý hướng đến các hữu tình khác thì Vô Sân ấy được xem là Từ Ái.

528 Kinds Of Mettā 528 Thể Loại Của Từ Ái

With reference to Mettā, people say that Mettā is of 528 kinds. But in reality it is not so. It should be noted people say so because according to the Paṭisambhidāmagga there are 528 ways of developing Mettā. Of the 528 ways, five are Anodhisa, without specifications of beings. They are: (1) Sabbe Sattā (all beings), (2) Sabbe Paṇā (all living things),

(3) Sabbe Bhūtā (all existing creatures), (4) Sabbe Puggalā (all persons or individuals), and (5) Sabbe Attabhāvapariyāpannā (all those who have come to individual existences). When one directs one's thought to all beings that exist in the 31 planes of existence in any one of these five ways, they all are embraced without any one of them being left out. Since there is none who is not covered by these five ways, these five are called five Anodhisas. (Or also called five Anodhisa individuals). Odhi of Anodhisa means "boundary," "limit." Hence Anodhisa is "having no limit." Hữu quan đến Từ Ái, mọi người nói rằng Từ Ái có 528 thể loại. Thế nhưng trong thực tế thì không phải là như vậy. Cần lưu ý rằng mọi người nói như vậy là bởi vì thể theo Bộ Vô Ngại Giải Đạo thì có 528 cách thức cho việc phát triển Từ Ái. Trong 528 cách thức, năm cách là Vô Hạn, không có đặc tính riêng biệt của chúng hữu tình. Đó là: 1. Tất cả Hữu Tình (tất cả chúng hữu tình), 2. Tất cả Chúng Sinh (tất cả chúng sinh hữu tình), 3. Tất cả Hữu Sinh Mạng (tất cả sinh vật hiện hữu), 4. Tất cả Nhân Loại (tất cả loài người hoặc những cá nhân) và 5. Tất cả Hữu Mạng Ngã (tất cả những ai hiện hữu bản sắc cá biệt). Khi một người hướng sự suy nghĩ của mình đến tất cả chúng hữu tình mà hiện hữu trong 31 Cõi Giới bằng một trong năm cách thức này, và tất cả họ đều được bao bọc lấy mà không có một hữu tình nào trong số của họ bị bỏ rơi. Vì không có một ai mà không được bao phủ do bởi năm cách thức này, vì vậy năm cách thức này đã được gọi là Vô Hạn. (Hoặc còn được gọi là Năm Cá Thể Vô Hạn). Hữu Hạn của Vô Hạn có ý nghĩa là "ranh giới," "giới hạn." Do đó Vô Hạn là "không có giới hạn".

(The next paragraph on the usage of "Satta" and "Puggala" deals only with the meaning of those words in Myanmar; it is therefore left out from our translation.) When Mettā is directed towards beings who are specified the classification is as follows: 1. Sabbā itthiyo (all females) 2. Sabbe purisā (all males) 3. Sabbe ariyā (all nble persons, Ariyas) 4. Sabbe anariyā (all ignoble persons, those who have not yet attained the state of Ariyas) 5. Sabbe devā (all Devas) 6. Sabbe manussā (all humans), and 7. Sabbe vinipātikā (Petas belonging to miserable states).

Each of these seven belongs to a separate category of beings and they are accordingly called Odhisa (or seven Odhisa beings). (Đoạn văn tiếp theo trong việc sử dụng của từ ngữ Hữu Tình và Nhân Loại thì chỉ đề cập đến ý nghĩa của những từ ngữ ấy ở trong Miến Ngữ; do đó nó bị loại ra khỏi bản dịch thuật của chúng tôi). Khi Từ Ái được hướng tới chúng hữu tình mà đã được nêu rõ thì sự phân loại như sau: 1. Tất cả Nữ Giới (tất cả người nữ, giống cái), 2. Tất cả Nam Giới (tất cả người nam, giống đực), 3. Tất cả Thánh Nhân (tất cả các bậc Thánh), 4. Tất cả Phi Thánh Nhân (tất cả các hạng vô văn phàm phu, là những ai vẫn chưa đạt được trạng thái của các bậc Thánh), 5. Tất cả Chư Thiên (tất cả Thiên Chúng), 6. Tất cả Nhân Loại (tất cả loài người) và 7. Tất cả Các Thụ Khổ Nạn Giả Atula (chúng ngạ quỷ đang thuộc những trạng thái khốn khổ). Từng mỗi trong bảy hạng loại này là thuộc về một hạng loại riêng biệt của chúng hữu tình và một cách tương ứng chúng đã được gọi là Hữu Hạn (hoặc bảy chúng Hữu Hạn hữu tình).

In this way there are twelve kinds of beings, five Anodhisa (unspecified) and seven Odhisa (specified), to whom Mettā should be directed. How Mettā is directed to these twelve categories of beings is taught as follows: 1. Averā hontu (may they be free from enmity) 2. Abyāpajjā hontu (may they be free from ill – will) 3. Anīghā hontu (may they be free from unhappiness) and 4. Sukhī attānaṃ pariharantu (may they be able to keep themselves happy). When Mettā is suffused in these four ways on each of the above twelves categories of persons, the modes of suffusing Mettā become 48 in number. There is no mention of directions in these 48 modes. Trong cách thức này thì có mười hai thể loại chúng hữu tình, với năm Vô Hạn (không có chỉ rõ) và bảy Hữu Hạn (được chỉ rõ) mà Tâm Từ Ái nên được hướng tới. Cách thức Tâm Từ Ái được hướng đến mười hai hạng loại chúng hữu tình này đã được chỉ dạy như sau: 1. Bất Oan Trái (mong cho họ được thoát khỏi sự thù oán), 2. Bất Cừu Hận (mong cho họ được thoát khỏi sự hận thù), 3. Bất Khốn Khổ (mong cho họ được thoát khỏi điều bất hạnh) và 4. Tự Cẩn Phòng Đắc An (mong cho họ có khả năng để tự cẩn phòng an vui).

Khi Từ Ái đã được đượm nhuần trong bốn cách thức này trên từng mỗi hạng loại của mười hai hạng loại người ở trên thì phương thức đượm nhuần Từ Ái trở thành số lượng là 48. Không có đề cập đến các phương hướng ở trong 48 phương thức này.

When the four cardinal points, the four subordinate points and the upward and downward directions are mentioned in each of these 48 modes, there will be 480 modes all together: “May those beings in the east be free from enmity, be free from ill – will, be free from suffering and may they be able to keep themselves happy.” In this way beings in other directions also should be suffused with Mettā thus the number of modes of suffusing Mettā become 480. If 48 modes of suffusing without mention of directions are added to those 480 modes, the total becomes 528. These 528 modes of suffusing Mettā are named briefly “suffusion of Mettā” by teachers of old and composed as a traditional prayer. If one desires to suffuse Mettā in the first way in Pāli one should do so by reciting “Sabbe sattā averā hontu” (May all beings be free from enmity.” Repeating in this way continuously means development of Mettā. If one desires to do so in the second way in Pāli one should recite “Sabbe sattā abyāpajjā

hontu" (May all beings be free from ill – will). Repeating in this way continuously also means development of Mettā. (In this manner all the 528 ways of suffusing Mettā should be understood). Khi bốn hướng chính, bốn hướng phụ và hướng lên trên và hướng xuống dưới đã được đề cập đến trong từng mỗi phương thức của 48 phương thức này thì hết cả thảy với nhau sẽ có được 480 phương thức: "Mong cho chúng hữu tình ấy ở trong hướng Đông được thoát khỏi sự thù oán, được thoát khỏi sự hận thù, được thoát khỏi sự khổ đau và mong cho họ có khả năng để tự cẩn phòng an vui." Trong cách thức này chúng hữu tình ở trong các phương hướng khác cũng nên được đượm nhuần với Từ Ái, vì thế số lượng phương thức của sự đượm nhuần Từ Ái trở thành 480. Nếu như 48 phương thức đượm nhuần Từ Ái mà không có đề cập đến các hướng được thêm vào trong 480 phương thức ấy thì tổng số trở thành 528. 528 phương thức đượm nhuần Từ Ái này đã được các vị Giáo Thọ cổ đức định danh một cách ngắn gọn là "Bố Mãn Từ Ái" và được soạn tác như một lời cầu nguyện cổ truyền. Nếu người ta mong muốn để đượm nhuần Từ Ái trong phương thức thứ nhất ở Pāli ngữ thì người ta nên làm như vậy bằng cách tụng đọc "Mong cho tất cả hữu tình bất oan trái" (Mong cho chúng hữu tình được thoát khỏi sự thù oán." Việc lặp đi lặp lại trong cách thức này một cách liên tục có ý nghĩa là sự phát triển Tâm Từ Ái. Nếu như người ta mong muốn làm như vậy trong cách thức thứ hai ở Pāli ngữ thì người ta nên tụng đọc "Mong cho tất cả hữu tình bất cừu hận" (Mong cho chúng hữu tình được

thoát khỏi sự hận thù." Việc lặp đi lặp lại trong cách thức này một cách liên tục cũng có ý nghĩa là sự phát triển Từ Ái. Tất cả 528 cách thức đượm nhuần Từ Ái nên được tuệ tri theo cách thức này.)

The development of Mettā in these 528 ways as shown above is taught in the Paṭisambhidāmagga and well – known. In that Text there is no mention of development of Karunā, Muditā and Upekkhā at the end of that of Mettā). But nowadays suffusion of Mettā as published in some books contains at the end of development of Mettā (a) Dukkha muccantu, may they be free from suffering, which is development of Karunā, (b) Yathā laddha sampattito māvigacchantu, may they not suffer loss of what they have gained, which is development of Muditā, and (c) Kammassakā, they have their deeds, Kamma, as their own property; each being is what his or her Kamma makes, which is development of Upekkhā. They are included by ancient teachers so that those who wish to develop Karunā, Muditā and Upekkhā, may do so by taking development of Mettā as a guide. Sự phát triển Từ Ái trong 528 cách thức này như đã trình bày ở trên đã có chỉ dạy ở trong Bộ Vô Ngại Giải Đạo và được nhiều người biết đến. Trong Văn Bản ấy không có đề cập đến sự phát triển về lòng Bi Mẫn (sự đồng tình), sự Tùy Hỷ (lạc sự vị tha) và Tâm Hành Xả (sự trấn tịnh) ở phần kết thúc của Từ Ái ấy.) Thế nhưng ngày nay Bố Mãn Từ Ái như đã được xuất bản trong một số kinh sách bao hàm ở phần kết thúc của Tâm Từ Ái là (a) Giải Thoát Khổ Đau, mong cho họ được thoát khỏi sự khổ đau, đó là sự phát triển về lòng Bi Mẫn (sự đồng tình), (b) Bất Tổn Hại Tài Sản Sở Đắc, mong cho họ không có bị tổn hại về những gì mà họ đã có được, đó là sự phát triển của sự Tùy Hỷ (lạc sự vị tha) và (c) Nghiệp Chủ, họ có những tác hành của họ, Nghiệp Lực là tài sản thừa tự của họ; mỗi hữu tình là

những gì thuộc Nghiệp Lực của ông ấy hoặc bà ấy tạo ra, đó là sự phát triển của Tâm Hành Xả (sự trấn tịnh). Chúng đã được các vị Giáo Thọ cổ đức kể vào nhằm để cho những ai mà muốn phát triển về lòng Bi Mẫn (sự đồng tình), sự Tùy Hỷ (lạc sự vị tha) và Tâm Hành Xả (sự trấn tịnh) thì có thể làm như vậy bằng cách lấy sự phát triển của Từ Ái như một hướng dẫn viên.

Therefore if one desires to develop Karunā one should incline one's thought towards living beings like this: Sabbe sattā dukkha muccantu, may all beings be free from suffering; if one deisres to develop Muditā: Sabbe sattā yathā laddha sampattito māvigacchantu, may all beings not suffer loss of what they have gained; if one desires t develop Upekkhā: Sabbe sattā kammassakā, all beings have their deeds, Kamma, as their own property.

But this does not mean that only this way as mentioned in the scriptures should be adopted but not others. Because for converting all beings without any classification, there are not only terms like Sattā, Paṇā, Bhūtā, Puggalā and Attabhāvapariyāpannā, but there are such words as Sariri, Dehi, Jiva, Paja, Jantu, Hindagu, etc. To suffuse beings with the thought Sabbe sariri averā hontu, may all those having bodies be free from enmity, etc. is also to direct Mettā towards them. The number of ways to direct Mettā is also given as four in the Paṭisambhidā magga. But there are other ways as well, for instance, "Sabbe sattā sukhino hontu, may all beings be happy"; "Sabbe sattā khemino hontu, may all beings be secure"; and such thoughts are also Mettā. The fact that suffusing beings with one's Mettā by using other Pāli words and by adopting other ways also constitutes development of real Mettā is evidenced by the Mettā Sutta. Do đó, nếu như người ta mong muốn để phát triển về lòng Bi Mẫn (sự đồng tình) thì người ta nên hướng sự nghĩ suy của mình đến các chúng sinh hữu tình như thế này: "Mong cho tất cả hữu tình được giải thoát khổ đau", mong cho tất cả chúng hữu tình được thoát khỏi sự khổ đau; nếu như người ta mong muốn để phát triển sự Tùy Hỷ (lạc sự vị tha) thì "Mong cho tất cả hữu tình bất tổn hại tài sản sở đắc", mong cho tất cả chúng hữu tình không có bị tổn hại về những gì mà họ đã có được; nếu như người ta mong muốn để phát triển Tâm Hành Xả (sự trấn tịnh) thì "Mong cho tất cả hữu tình có Nghiệp Chủ", tất cả chúng hữu tình đều có những tác hành của họ, Nghiệp Lực là tài sản thừa tự của họ". Thế nhưng, điều này không có nghĩa là chỉ nên áp dụng duy nhất cách thức này như đã được đề cập trong các Văn Bản kinh điển mà không phải là các cách thức khác. Vì lẽ khi chuyển hoán tất cả chúng hữu tình mà không có bất luận sự phân loại nào thì không chỉ có các thuật ngữ như là Hữu Tình, Chúng Sinh, Hữu Sinh Mạng, Nhân Loại và Hữu Mạng Ngã, mà còn có những từ ngữ như là Hữu Cơ Thể, Hữu Thân Hình, Hữu Mệnh Căn, Nhân Sinh, Sinh Vật, Nam Nhân, v.v. Đượm nhuần chúng hữu tình với sự nghĩ suy "Mong cho tất cả chúng sinh hữu cơ thể bất oan trái" (Mong cho tất cả chúng sinh hữu cơ thể được thoát khỏi sự thù oán," v.v. cũng là rải Tâm Từ Ái hướng về phía họ. Cũng với số lượng của bốn phương thức để hướng Tâm Từ Ái như đã được đưa ra ở trong Bộ Vô Ngại Giải Đạo. Tuy nhiên cũng còn có những phương thức khác nữa, chẳng hạn như, "Mong cho tất cả hữu tình được hạnh phúc, mong cho tất cả chúng hữu tình được hạnh phúc, "Mong cho tất cả hữu tình được an ổn, mong cho tất cả chúng hữu

tình được an ổn, và những sự nghĩ suy như vậy cũng là Từ Ái. Việc đượm nhuần chúng hữu tình với Tâm Từ Ái của mình bằng cách sử dụng các từ ngữ Pāli khác và bằng cách áp dụng các phương thức khác thì sự thực là cũng cấu thành sự phát triển Từ Ái mà đã được minh chứng qua bài Kinh Từ Ái.

Development Of Mettā According To The Mettā Sutta Phát Triển Từ Ái Thể Theo Bài Kinh Từ Ái

The Mettā Sutta was delivered by the Buddha in connection with forest – dwelling Bhikkhus and was recited at the Councils and preserved in the Sutta Nipāta and the Khuddaka Pātha. The Sutta first describes fifteen virtues which those desirous of developing Mettā should be endowed with. These fifteen are known in Pāli as fifteen Mettāpubbabhāga, i.e. virtues to be endowed with before developing Mettā. Bài Kinh Từ Ái đã được Đức Phật khải thuyết hữu quan đến các vị Tỳ Khưu trú ngụ trong rừng già và đã được trùng tụng tại các Hội Nghị Kiết Tập và được lưu giữ ở trong Kinh Tập và thuộc Tiểu Bộ Kinh. Bài Kinh đầu tiên miêu tả mười lăm đức tính với những ai mong mỏi để được phát triển Từ Ái cần phải hội đủ phúc duyên. Mười lăm đức tính này đã được biết đến trong kinh tạng Pāli ngữ là Tiền Đạo Từ Ái, tức là những đức tính phải được hội đủ phúc duyên trước khi phát triển Từ Ái.

The Sutta says: He who is clever in what is noble and profitable and who desires to abide contemplating Nibbāna through his wisdom – Nibbāna which peaceful and blissful – should endeavor to be endowed with the following: 1. Ability to execute what is good, 2. Uprightness in conduct, 3. Total straightforwardness, 4. Being receptive to the words of the wise, 5. Gentleness in manners, 6. Having no conceit, 7. Being easily contented with what one has, 8. Being easy to support, 9. Not being burdened by unnecessary cares and duties, 10. Frugal living (i.e. not being saddled with too many personal belongings for one's travel; a Bhikkhu should travel light only with his eight requisites just as a bird flies taking with it only its wings), 11. Having calm and serene sense – faculties, 12. Mature wisdom with regard to faultless things, 13. Modesty in one's deeds, words and thoughts,

14. Having no attachment to one's supporters male or female, (which is particularly concerned with Bhikkhus as the Sutta is originally meant for them. Lay people also should not have attachment to friends), 15. Not doing even the slightest deed that would be reproved by the wise. Bài Kinh dạy rằng: Bậc tài trí trong những điều cao quý và hoạch lợi và là bậc hằng sở nguyện thông qua trí tuệ của mình để được an trú trong việc suy niệm về Níp Bàn – Níp Bàn vốn bình an và phúc lạc viên mãn – cần phải gắng sức để được hội đủ phúc duyên với những điều sau đây: 1. Có khả năng để thực hiện thiện sự, 2. Thẳng thắn trong ứng xử (Chính trực), 3. Hoàn toàn trung thực (Chân thực), 4. Dễ dàng lãnh hội những ngôn từ của bậc trí tuệ, 5. Nhu hòa trong cách hành xử, 6. Không có sự kiêu mạn, 7. Dễ dàng tùng thuận với những gì mình có được, 8. Dễ dàng trong việc nuôi dưỡng, 9. Không có bị bận lòng với những sự quan tâm và các phận sự không cần thiết, 10. Đời sống thanh đạm (tức là không có bị gánh nặng với quá nhiều đồ đạc cá nhân cho chuyến du hành của mình; một vị Tỳ Khưu chỉ nên du hành nhẹ

nhàng với tám vật dụng cần thiết của mình ví tựa như một con chim bay chỉ với đôi cánh của nó), 11. Có được các căn yên tĩnh và thanh thản, 12. Trí tuệ chín chắn về các Pháp bất hảo, 13. Khiêm tốn trong các sở hành, ngôn từ và những nghĩ suy, 14. Không có sự dính mắc với các ủng hộ (thí chủ) nam hoặc nữ (điều này một cách đặc biệt hữu quan đến Chư Tỳ Khưu vì bài Kinh khởi nguyên đã có ý nghĩa đối với họ. Hàng cư sĩ cũng không nên có sự dính mắc đến các bằng hữu), 15. Không có làm ngay cả tác hành nhỏ nhặt nhất mà sẽ bị bậc trí tuệ khiển trách.

The Sutta explains how to develop Mettā after becoming endowed with these fifteen virtues saying, Sukhino vā khemino hontu, sabba sattā bhavantu sukhitattā, etc. How to develop Mettā as taught in the Mettā Sutta should be briefly noted as follows: 1. Sabbasaṅgāhika Mettā, Mettā developed in an all inclusive manner covering all beings, 2. Dukabhāvanā Mettā, Mettā developed by dividing beings into two groups, and

3. Tikabhāvanā Mettā, Mettā developed by dividing beings into three groups. Bài Kinh giảng giải cách thức để phát triển Từ Ái sau khi đã hội đủ phúc duyên với mười lăm đức tính này đã được nói như vầy, Mong cho tất cả hữu tình được an vui, được an ổn hoặc được hạnh phúc, v.v. Cách thức phát triển Từ Ái như đã được chỉ dạy trong bài Kinh Từ Ái cần được lưu ý một cách ngắn gọn như sau: 1. Tổng Kết Hợp Từ Ái, "Từ Ái được phát triển một cách bao phủ trùm hết tất cả chúng hữu tình," 2. Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái, "Từ Ái được phát triển bằng cách chia chúng hữu tình thành hai nhóm," và 3. Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái, "Từ Ái được phát triển bằng cách chia chúng hữu tình thành ba nhóm."

(a) Sabbasaṅgāhika Mettā (a) Tổng Kết Hợp Từ Ái

Of these three ways of development of Mettā, that of Sabbasaṅgāhika Mettā is explained in Pāli as suffusing thus: Sukhino vā khemino hontu, sabba sattā bhavantu sukhitattā. If one wishes to develop Mettā according to this explanation one should keep reciting and contemplating as follows: (a) Sukhino sattā sukhino hontu, may all beings be happy physically, (b) Sabbe sattā khemino hontu, may all beings be free from dangers, (c) Sabbe sattā sukhitattā hontu, may all beings be happy mentally. This is development of Sabbasaṅgāhika Mettā as taught in the Mettā Sutta. Trong ba cách thức của việc phát triển Từ Ái, ở điều mà Tổng Kết Hợp Từ Ái thì đã được giải thích trong phần Pāli một khi đượm nhuần như sau: Mong cho tất cả hữu tình được an vui, được an ổn hoặc được hạnh phúc. Nếu như người ta mong muốn để phát triển Từ Ái thể theo sự giải thích này thì người ta cần phải gắng sức tụng đọc và suy niệm như sau: (a) Mong cho tất cả hữu tình được an vui, mong cho tất cả chúng hữu tình được thân hỷ lạc, (b) Mong cho tất cả hữu tình được an ổn, mong cho tất cả chúng hữu tình được thoát khỏi các điều nguy hiểm, (c) Mong cho tất cả hữu tình được hạnh phúc, mong cho tất cả chúng hữu tình được tâm an lạc. Đây là sự phát triển về Tổng Kết Hợp Từ Ái như đã được chỉ dạy trong bài Kinh Từ Ái.

(b) Dukabhāvanā Mettā (b) Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái

Dukabhāvanā Mettā and Tikabhāvanā Mettā are both likely to be confusing to those who do not know how to interpret the Pāli text. (How one may get confused will not explained lest it should cause more complications). The Dukabhāvanā Mettā is developed as follows: There are four pairs of beings, namely: (1) Tasa thāvara duka: the pair of frightened and unfrightened beings, (2) Diṭṭhādiṭṭha duka: the pair of seen and unseen beings, (3) Dūra santika duka: the pair of far and near beings, and (4) Bhūtā sambhavesī duka: the pair of Arahats and worldlings together with learners. (1) Tasa thāvarā vā anavasesā sabbe sattā bhavantu sukhitattā, may all those worldlings and noble learners who are frightened and may those Arahats who are unfrightened, without exception, be happy both physically and mentally. Contemplating thus is development of Tasa thāvarā duka bhāvanā Mettā. (2) Diṭṭhā vā adiṭṭhā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā, may all those beings seen and unseen, without exception, be happy bot physically and mentally. Contemplating thus is development of Diṭṭhādiṭṭha duka bhāvanā Mettā. (3) Dūrā vā avidurā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā, may all these beings living afar and living near, without exception, be happy both physically and mentally. Contemplating thus is development of Dura santika duka bhāvanā Mettā. (4) Bhūta vā sambhavesi vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā, may all these beings, who are Arahats and those who are worldlings and learners, (or those who have been born and those who are still in the womb of their mothers), without exception, be happy both physically and mentally. Contemplating thus is development of Bhūta sambhavesī duka bhāvanā Mettā. The above - mentioned four ways of development of Mettā is called Dukabhāvanā Mettā, i.e. Mettā developed after dividing beings into two groups. Cả hai Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái và Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái có thể gây nhầm lẫn cho những ai không biết cách diễn giải các Văn Bản Pāli. (Người ta có thể bị nhầm lẫn như thế nào thì sẽ không được giải thích, e rằng nó sẽ gây ra nhiều sự phức tạp hơn nữa). Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái được phát triển như sau: (1) Bộ Nhị Pháp Chấn Động – Kiên Định: một đôi hữu tình thụ kinh cụ và bất thụ kinh cụ,

(2) Bộ Nhị Pháp Hữu Kiến – Phi Hữu Kiến: một đôi hữu tình hữu hình và vô hình, (3) Bộ Nhị Pháp Dao Viễn – Cận Lân: một đôi hữu tình ở xa xôi và sát cận, và (4) Bộ Nhị Pháp Hữu Sinh Mạng Đãi Xuất Sinh Hồn: một đôi về Các Bậc Vô Sinh (Chư vị A La Hán) và Chúng Phàm Phu cùng với các Bậc Hữu Học. (1) Mong cho tất cả hữu tình đang có sự chấn động hoặc kiên định, bất dư dật, được hạnh phúc: “mong cho tất cả các hàng Phàm Phu và các bậc Thánh Hữu Học ấy, là những vị đang có sự kinh sợ và mong cho các Bậc Vô Sinh là các bậc không có sự kinh sợ, không có dư sót, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần.” Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái Chấn Động Và Kiên Định. (2) Mong cho tất cả hữu tình hữu kiến hoặc phi hữu kiến, bất dư dật, được hạnh phúc: “mong cho tất cả chúng hữu tình ấy, hữu hình và vô hình, không có dư sót, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần.” Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái Hữu Kiến Và Phi Hữu Kiến. (3) Mong cho tất cả hữu tình dao viễn hoặc bất dao viễn, bất dư dật, được hạnh phúc: “mong cho tất cả chúng hữu tình này, đang sống ở xa xôi hoặc đang sống ở gần

bên, không có dư sót, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần." Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái Dao Viễn Và Cận Lân. (4) Mong cho tất cả hữu tình hữu sinh mạng hoặc đãi xuất sinh hồn, bất dư dật, được hạnh phúc: "mong cho tất cả chúng hữu tình này, là các Bậc Vô Sinh (Chư vị A La Hán), và các hàng Phàm Phu và các Bậc Hữu Học ấy, (hoặc với những ai đã được sinh ra và với những ai vẫn đang còn ở trong thai bào của các bà mẹ), không có dư sót, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần." Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái Hữu Sinh Mạng Và Đãi Xuất Sinh Hồn. Bốn cách thức phát triển về Từ Ái đã đề cập ở trên được gọi là Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái, tức là Từ Ái được phát triển sau khi chia chúng hữu tình thành hai nhóm.

(c) Tikabhāvanā Mettā (c) Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái

This Tikabhāvanā Mettā is of three kinds: (1) Dīgha rassā majjhima tika – the set of three of tall, short and medium beings, (2) Mahantāṇuka majjhima tika – the set of three of large, small and medium beings, (3) Thūlāṇuka majjhima tika – the set of three of fat, thin and medium beings. (1)Dīgha vā rassā vā majjhimā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā, may all those beings having long bodies, those having short bodies and those having bodies of

medium length, without exception, be happy both physically and mentally. Contemplating thus is development of Dīgha rassā majjhima tikabhāvanā Mettā. (2) Mahantā vā aṇukā vā majjhimā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhi tattā, may all those beings having big bodies, those having small bodies and those having bodies of medium size, without exception, be happy both physically and mentally. Contemplating thus is development of Mahantāṇukā majjhima tikabhāvanā Mettā. (3) Thūlā vā aṇuka vā majjhimā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā, may all those beings having fat bodies, those having thin bodies and those having bodies of medium build, without exception, be happy both physically and mentally. Contemplating thus is development of Thūlāṇuka majjhima tikabhāvanā Mettā. The above mentioned three ways of development of Mettā is called Tika bhāvanā Mettā, i.e. Mettā developed after dividing beings into three groups. Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái này có ba thể loại: (1) Bộ Tam Pháp Trường Đoản Trung: một bộ ba chúng hữu tình cao lớn, ngắn ngủn và trung bình, (2) Bộ Tam Pháp Đại Tiểu Trung: một bộ ba chúng hữu tình rộng lớn, nhỏ bé và trung bình, (3) Bộ Tam Pháp Phì Sấu Trung: một bộ ba chúng hữu tình béo mập, gầy ốm và trung bình. (1) Mong cho tất cả hữu tình hữu thân trường hoặc đoản hoặc trung, bất dư dật, được hạnh phúc: "mong cho tất cả chúng hữu tình ấy có những thân hình dài thượt, có những thân hình ngắn ngủn và có những thân hình trung bình, không có dư sót, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần." Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái Trưởng Đoản Trung. (2) Mong cho tất cả hữu tình hữu thân đại hoặc tiểu hoặc trung, bất dư dật, được hạnh phúc: "mong cho tất cả chúng hữu tình ấy có những thân hình to lớn, có những thân hình nhỏ bé và có những thân hình trung bình, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần." Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái Đại

Tiểu Trung. (3) Mong cho tất cả hữu tình hữu thân phì hoặc sấu hoặc trung, bất dư dật, được hạnh phúc: "mong cho tất cả chúng hữu tình ấy có những thân hình béo phì, có những thân hình gầy ốm và có những thân hình trung bình, đều được hạnh phúc cả về thể chất và tinh thần." Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái Phì Sấu Trung. Ba cách thức phát triển về Từ Ái đã đề cập ở trên được gọi là Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái, tức là Từ Ái được phát triển sau khi chia chúng hữu tình thành ba nhóm.

Since these three ways of development of Mettā, namely, (a) Sabbasaṅgāhika Mettā, (b) Dukabhāvanā Mettā, and (c) Tikabhāvanā Mettā are thoughts of loving – kindness, developed with the desire to see others attain prosperity and happiness, they are called Hitasukhāgamapatthanā Mettā. Similarly, thoughts of loving – kindness developed with the desire to see others free from misfortune and not suffering are called Ahitadukkhānāgamapatthanā Mettā. This kind of Mettā in Pāli: "Na paro paraṃ nikubbetha, nā' timaññetha katthaci naṃ kañci. Vyārosanā paṭighasaññā, nā'nnamaññassa dukkhaṃ iccheyya." The meaning is: "May not one being deceive another; may not one despise another; may they not wish to cause suffering to one another by offending and hurting physically, verbally and mentally." Contemplating thus is development of Ahitadukkhānāgamapatthanā Mettā. Vì ba cách thức phát triển về Từ Ái này, đó là (a) Tổng Kết Hợp Từ Ái, (b) Bộ Nhị Pháp Tu Tập Từ Ái và (c) Bộ Tam Pháp Tu Tập Từ Ái là những nghĩ suy về tấm lòng thân ái, được phát triển với lòng mong mỏi để nhìn thấy các tha nhân có được sự thịnh đạt và niềm hạnh phúc, chúng được gọi là Sở Nguyện Phúc Lộc Hỷ Lạc Từ Ái. Một cách tương tự, những nghĩ suy về tấm lòng thân ái được phát triển với lòng mong mỏi để nhìn thấy các tha nhân được thoát khỏi điều bất hạnh vận và không có khổ đau thì được gọi là Sở Nguyện Phi Bất Hạnh Vận Khổ Đau Từ Ái. Thể loại Từ Ái này đã được miêu tả trong bài Kinh Pāli như sau: "Na paro paraṃ nikubbetha, nā' timaññetha katthaci naṃ kañci. Vyārosanā paṭighasaññā, nā'ññamaññassa dukkhaṃ iccheyya." "Mong rằng không có ai, Lường gạt lừa dối ai, Không có ai khinh mạn, Tại bất cứ chỗ nào, Không vì giận hờn nhau, Không vì tưởng chống đối, Lại có người mong muốn, Làm đau khổ cho nhau." Có nghĩa là: "Mong cho không có hữu tình nào lừa dối người khác, mong cho không có một ai bỉ thị người khác, mong cho họ không có lòng mong mỏi bằng với thân, ngữ và ý để gây khổ đau qua việc xúc phạm và làm tổn thương lẫn nhau." Sự suy niệm như vậy là việc phát triển về Sở Nguyện Phi Bất Hạnh Vận Khổ Đau.

It may be asked: "Why development of Mettā is described not in one way only but in several different ways in the Paṭisambhidāmagga and the Mettā Sutta ?" The answer is: The mind of a worldling roams about continuously from one sense – object to another. The mind in such a state cannot be kept steady on the object of Mettā by adopting one means only. Steady concentration of the mind can be achieved by

repeated change of method of contemplation. Therefore a variety of ways of developing Mettā was taught by the Buddha. Sages of later times, too, were obliged to explain these different ways. (Or alternative explanation:) Those who develop Mettā

are of different basic aptitudes; for some Anodhisa Mettā method is more comprehensible; for some Odhisa Mettā intelligible; for some mode of suffusing beings in different directions with Mettā is more lucid; for some Sabbasaṅgāhika means of the Mettā Sutta is clearer; for some Dukabhāvanā is more suitable; still for some Tikabhāvanā means is more appropriate. Since the different basic aptitudes of those who developMettā require adoption of diverse means suitable for each individual, the Buddha had to teach these different method and later teachers had to explain them fully. Có thể được vấn hỏi rằng: "Tại sao trong Bộ Vô Ngại Giải Đạo và Bài Kinh Từ Ái đã miêu tả sự phát triển về Từ Ái không chỉ theo một cách thức duy nhất mà lại theo nhiều cách thức khác nhau ?" Câu trả lời là: Tâm thức của một Phàm Phu rong ruổi một cách liên tục từ cảnh trần này đến cảnh trần khác. Tâm thức trong một trạng thái như vậy thì không thể nào giữ cho được ổn định trên đối tượng của Từ Ái bằng với việc áp dụng một phương tiện duy nhất. Chỉ bằng cách thay đổi nhiều lần về phương thức của sự suy niệm thì mới có thể đạt được sự kiên trì định mục của tâm thức. Vì lẽ ấy, Đức Phật đã chỉ dạy một loạt các phương thức cho việc phát triển Từ Ái. Các bậc cổ đức hiền trí về sau này, cũng vậy, đã bắt buộc phải giải thích những phương thức sai khác nhau này. (Hoặc thay đổi cách giải thích:) những người mà phát triển Từ Ái thì có những năng khiếu cơ bản sai biệt nhau; đối với một số người với phương pháp Vô Hạn Từ Ái thì toàn diện hơn; đối với một số người thì phương pháp Hữu Hạn Từ Ái khả lý giải hơn; đối với một số người thì phương thức đượm nhuần chúng hữu tình trong các phương hướng sai khác nhau với Từ Ái minh bạch dị đồng hơn; đối với một số người với phương tiện Tổng Kết Hợp của bài Kinh Từ Ái thì tinh tường hơn; đối với một số người với Bộ Nhị Pháp Tu Tập thì thích hợp hơn; còn đối với một số người thì phương tiện Bộ Tam Pháp Tu Tập lại phù hợp hơn. Vì những năng khiếu cơ bản sai biệt nhau của những người phát triển về Từ Ái đòi hỏi phải áp dụng các phương tiện đa dạng thích hợp với từng cá nhân; Đức Phật đã phải chỉ dạy những phương pháp sai khác nhau này và về sau các vị giáo thọ đã phải giải thích chúng một cách đầy đủ.

The Bodhisatta's Mettā Tấm Lòng Từ Ái Của Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát)

How the Bodhisatta had developed Mettā (how he had fulfilled the Perfection of Loving – Kindness) has been explained in the Suvaṇṇasāma Jātaka told in the Cariyā

Pitaka and the Mahā Nipāta (of the Jātaka). The story as told in the Cariyā Pitaka in brief is as follows: "Dear Sāriputta, when I was Suvaṇṇasāma, living in the residence made ready by Sakka, I directed loving – kindness towards lions and tigers in the forest. I lived there being surrounded by lions and tigers, by leopards, wolves, buffaloes, spotted deer and bears. None of these animals was frightened by me; nor am I frightened any of them. I was happy living in the forest as I was fortified with the powers of Mettā." From this passage we know nothing of Suvaṇṇasāma's family, birth, etc.; we know from it only of his noble and happy living without a trace of fear for the beasts in the forest, sustained by the virtues of his loving – kindness. Cách thức Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) đã phát triển Từ Ái (cách thức mà Ngài đã hoàn thành viên mãn Pháp Toàn Thiện về Tấm Lòng Thân Ái (Từ Ái Ba La Mật) đã được giải thích trong Túc

Sinh Truyện Suvaṇṇasāma được kể ở trong Tiểu Nghĩa Kinh (Kho Tàng Đức Hạnh) và trong Đại Phẩm (của Túc Sinh Truyện). Tích truyện như đã được kể ở trong Tiểu Nghĩa Kinh (Kho Tàng Đức Hạnh) một cách tóm lược như sau: "Này Sāriputta thân mến, khi Ta đã còn là Suvaṇṇasāma (Hoàng Kim), sinh sống tại nơi cư trú đã được Ngài Đế Thích tạo dựng sẵn, Ta đã hướng tấm lòng thân ái đến các sư tử và những mãnh hổ ở trong rừng già. Ta đã sống ở nơi đó được vây quanh bởi các sư tử và những mãnh hổ, bởi những con báo, chó sói, bò rừng, nai đốm và những con gấu. Không có một trong những dã thú đã bị Ta làm kinh sợ; và Ta cũng không kinh sợ bất luận một con thú nào trong số chúng. Ta đã sống hạnh phúc trong rừng già vì Ta đã được cổ vũ tinh thần với năng lực của Từ Ái." Từ nơi đoạn văn này, chúng ta chẳng có biết chi về gia đình, về sự ra đời của Suvaṇṇasāma (Hoàng Kim), v.v. cũng từ nơi đó chúng ta chỉ biết về cuộc sống thánh thiện và hạnh phúc mà không có một chút sợ hãi đối với các loài dã thú trong chốn sâm lâm, do đã được duy trì liên tục bởi những đức tính từ ái của Ngài.

In the Mahā Nipāta, however, it is said that when the Bodhisatta Suvaṇṇasāma was struck by an arrow, he asked: "Why did you shoot me with the arrow ?" and the King Pīḷiyakkha replied: "While I was aiming at a deer, the deer that had come nearer to the point of the arrow fled, being frightened by you. So I was annoyed and shot you." Then Suvaṇṇasāma replied: "Na maṃ migā uttasanti, araññe sāpadānipi" – "Seeing me, deer are not frightened, nor are the other beasts of the forest." He also said: "O King, even Kinnaras who with a very timid nature are living in the mountain of Gandhamādana, would joyfully come to me while they are roaming in the hills and forests." Tuy nhiên, trong Đại Phẩm, đã nói rằng khi Bậc Giác Hữu Tình Suvaṇṇasāma (Hoàng Kim) đã bị trúng một mũi tên, Ngài đã vấn hỏi: "Tại sao người đã dùng mũi tên

bắn vào tôi?" và Đức Vua Pīḷiyakkha đã trả lời: "Trong khi tôi đang nhắm vào một con nai, con nai đã đến gần tâm điểm của mũi tên thì đã bỏ chạy do bởi Ngài đã làm nó kinh sợ. Vì vậy tôi đã lấy làm khó chịu và đã bắn vào Ngài." "Một nai đã đến đúng vừa tầm, Ta nghĩ rằng Ta sắp hưởng phần, Nhưng thấy ngươi, nai kinh hoảng chạy, Với ngươi, Ta chẳng có lòng sân." Thế rồi Suvaṇṇasāma đã trả lời: "Không nai hay thú mồi đào tẩu, Khi thấy Ta qua các lối này. Nai này sao lại, như người nói, Khi thấy Ta liền chạy hãi kinh ?" "Khi nhìn thấy tôi, nai đã không có kinh sợ mà luôn cả những dã thú khác trong rừng già cũng không có kinh sợ." Ngài cũng đã nói rằng: "Này Đại Vương, ngay cả những Kim Xí Điểu với bản tính rất nhút nhát, khi mà chúng đang sinh sống ở trong vùng núi Gandhamādana, cũng sẽ đến với tôi một cách hân hoan những khi chúng đang lang thang trong các núi đồi và chốn sâm lâm."

From this Pāli verse it is known that the Bodhisatta Suvaṇṇasāma, living in the forest, directed Mettā towards all forest – dwelling animals including Kinnaras and that he was accordingly loved by each and very animal in the forest. In the list of eleven advantages that accrue by developing Mettā, one is being loved by humans, Devas, demons and ghosts. But from the Suvaṇṇasāma story we know that animals too love one who develops Mettā. (The eleven advantages of developing Mettā have been shown in connection with the Navaṅga Uposatha in the Section on the Perfection of

Morality). Of these eleven advantages, in connection with Amanussanaṃ piyo, “love Deva, demons and ghosts,” the story of Visākha Thera is cited in the Brahmavihāra Niddesa of the Visuddhimagga. Từ câu kệ Pāli này, người ta đã biết được rằng Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát) Suvaṇṇasāma đang khi sinh sống trong rừng già, đã hướng Tâm Từ Ái đến tất cả muôn loài dã thú đang trú ở chốn sâm lâm kể cả những loài Kim Xí Điểu và chính vì thế từng mỗi loài dã thú đã yêu thương Ngài. Trong bản liệt kê mười một điều phúc lạc phát sinh qua việc phát triển Từ Ái, có một điều là: “được Nhân Loại, Chư Thiên, Dạ Xoa quỷ dữ (Atula) và loài quỷ đói (Ngạ Quỷ) thương yêu.” Thế nhưng từ nơi tích truyện Suvaṇṇasāma thì chúng ta biết được rằng muôn thú cũng thương yêu đến người phát triển Từ Ái. (Mười một điều phúc lạc của việc phát triển Từ Ái đã có trình bày tại mối hữu quan đến Cửu Chi Bố Tát Trai

Giới (xin xem Chú Minh II, trang 118 và 119, cùng tác giả) trong Phần nói về Pháp Toàn Thiện về Đức Hạnh.) Trong mười một điều phúc lạc này, hữu quan đến “được hàng Phi Nhân thương yêu”- “tình thương yêu của Chư Thiên, Chư Dạ Xoa và Chư Ngạ Quỷ,” đã có trích dẫn đến tích truyện của Trưởng Lão Visākha trong Chương Phạm Trú Xiển Minh thuộc Bộ Thanh Tịnh Đạo.

The Story Of Visākha Thera Tích Truyện Trưởng Lão Visākha

Visākha, a householder of Pātaliputta, having heard about Ceylon, was desirous of going to that country to devote himself to practice of Dhamma. After leaving his wealth to his family, he crossed over to Ceylon and became a monk at the Mahāvihāra. For five months he studied Dve Mātikā (the two books of concise Vinaya) and left the Mahāvihāra for a group of monasteries which were suitable places for meditation. He spent four months at each monastery. On his way to the hill – monastery called Cittala, Visākha came to a junction of two roads and while he was thinking which road to follow, the Deva of the hill guided him to the right direction. Accordingly he arrived at the monastery and stayed for four months there. After planning to go another monastery the following day, he went to sleep. While he was thus sleeping, the spirit of an emerald green tree sat on a wooden plank at the edge of a staircase and wept. “Who is weeping here ?” asked the monk. I am the spirit of the emerald green tree, Sir” was the reply. “Why are you weeping ?” “Because you are about to leave.” “What advantage is there to you of my stay here ?” “Your stay here makes the local Devas, demons and others show loving – kindness to one another. (Love prevails among them). After your leaving, they will quarrel among themselves even using harsh words.” “If my stay here really helps you live happily as you have told” said the monk, “well, I will stay on for another four months.” When the four months had lapsed, the monk was about to leave and the spirit wept again. In this way, the monk could not leave the place at all and passed into Nibbāna at the same monastery of Cittala. The story shows that those who receive Mettā not only love him who directs Mettā to them, but they show goodwill to one another under the influence of his Mettā. Visākha, một gia chủ ở thành phố Pātaliputta, khi đã được nghe về Tích Lan, Ngài đã khao khát để được đi đến đất nước ấy, để được cống hiến cuộc đời mình cho việc thực hành Giáo Pháp. Sau khi đã để lại

tài sản của mình cho gia đình, Ngài đã vượt qua đại dương đến Tích Lan, và đã trở thành một tu sĩ tại nơi Đại Tự Viện. Trong năm tháng, Ngài đã học hỏi Hai Bộ Mẫu Đề (hai quyển sách ngắn gọn về Tạng Luật) và đã

rời khỏi Đại Tự Viện để đi đến một quần thể tu viện với những địa điểm thích hợp cho việc thiền định. Ngài đã trải qua bốn tháng tại từng mỗi tu viện. Trên đường đến tu viện tọa lạc ở trên đồi có tên là Cittala, Visākha đã đến một giao điểm của hai lộ đường và trong khi Ngài đang nghĩ suy với lộ đường nào để dõi bước theo thì vị Thiên Tử ở ngọn đồi đã hướng dẫn Ngài rẽ hướng về bên phải. Nương theo đó, Ngài đã đến tu viện và đã lưu lại ở nơi ấy trong bốn tháng. Sau khi dự định để đi đến một tu viện khác vào ngày hôm sau thì Ngài đã đi ngủ. Trong khi Ngài hãy còn đang ngủ như vậy thì có vị mộc thần của cây phỉ thúy lục đã ngồi ở trên một tấm ván gỗ bên cạnh cầu thang và đã khóc. “Ai đang khóc ở đây ?” vị tu sĩ đã vấn hỏi. “Thưa Ngài, tôi là vị mộc thần của cây phỉ thúy lục” vị ấy đã đáp lại. “Vì sao người lại khóc ?” “Bởi vì Ngài sửa soạn để rời đi.” “Lợi ích chi cho người qua việc tôi lưu lại nơi đây ?” “Việc Ngài lưu lại nơi đây làm cho Chư Thiên, chúng Dạ Xoa và những chúng sinh khác hiện bày tình thân ái lẫn nhau. (Tình thương yêu lan tỏa khắp trong số họ.) Sau khi Ngài rời đi thì họ sẽ kình cãi với nhau thậm chí sử dụng cả những thô ác ngữ.” “Nếu như việc lưu lại của tôi thực sự giúp cho người sống một cách hạnh phúc như người đã vừa bảo,” vị tu sĩ đã nói, “tốt, tôi sẽ lưu lại thêm bốn tháng nữa.” Khi bốn tháng đã trôi qua, vị tu sĩ đã sửa soạn để rời đi và vị mộc thần lại khóc. Trong cách thức này, vị tu sĩ không thể nào rời khỏi trú xứ chút nào cả và đã trải qua Níp Bàn tại cùng một tu viện ở Cittala. Tích truyện cho thấy rằng những ai mà thụ nhận Từ Ái thì không chỉ thương yêu người đã hướng rải Từ Ái đến với họ, mà họ còn thể hiện thiện chí lẫn nhau dưới ảnh hưởng tấm lòng Từ Ái của vị ấy.

Loving – Kindness Of A Hunter Tấm Lòng Thân Ái Của Một Thợ Săn

In the Mahā Haṃsa Jātaka of the Asīti Nipāta, when the Bodhisatta Haṃsa was caught in a snare, he suffered much from injury. At the instance of the Haṃsa General, the repentant hunter picked up the Haṃsa King tenderly and nursed him with loving – kindness to relieve his pain. Even the weals raised by the snare did not remain on his feet, which became normal with the veins, flesh and skin undamaged because of the power of the hunter’s Mettā. This is but a pertainent extract from the Mahā Haṃsa Jātaka. The story in full may be learnt from the same Jātaka. Similar stories are told in the Pathama Cūla Haṃsa Jātaka of the Asīti Nipāta, the Rohanta Miga Jātaka and the Cūla Haṃsa Jātaka of the Vīsati Nipāta. The power of Mettā may be well understood from these stories.

Trong Túc Sinh Truyện Đại Thiên Nga thuộc Chương Tám Mươi Bài Kệ, khi Bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát), Chúa của các chim thiên nga, đã bị vướng vào một cái bẫy, Ngài đã chịu đựng khổ đau rất nhiều do bởi thương tích. Theo sự yêu cầu của vị Tướng Lãnh Thiên Nga, người thợ săn hối lỗi đã bế Thiên Nga Vương lên một cách dịu dàng và đã chăm sóc Ngài với tấm lòng thân ái để làm thuyên giảm nỗi đau đớn của Ngài. Ngay cả những vết thương do cái bẫy đã gây ra đã không còn ở trên đôi chân của Ngài, và đã

trở nên bình thường với những tĩnh mạch, thịt và da đã không còn bị tổn thương do bởi năng lực Từ Ái của người thợ săn. Thế nhưng đây chỉ là một trích dẫn hữu quan đến Túc Sinh Truyện Đại Thiên Nga. Tích truyện đầy đủ có thể được học từ cùng một Túc Sinh Truyện. Những tích truyện tương tự đã được kể trong Túc Sinh Truyện Thứ Nhất Tiểu Thiên Nga thuộc Chương Tám Mươi Bài kệ, Túc Sinh Truyện Lộc Vương Rohanta và Túc Sinh Truyện Tiểu Thiên Nga thuộc Chương Hai Mươi Bài Kệ. Năng lực của Từ Ái có thể được hiểu rõ hơn từ những tích truyện này.

Passion In The Guise Of Loving – Kindness Sự Đam Mê Trong Vỏ Bọc Của Tấm Lòng Thân Ái

He who wants to direct his Mettā towards beings should be careful about one thing and this is not to have developed passion (Rāga) in the guise of Mettā as it is warned in the Netti Commentary: “Rāgo mettāyanāmukhena vañceti.”- “Passion in the guise of loving – kindness is deceiving.” In the Brahmavihāra Niddesa of the Visuddhimagga, too, it is stated: “Extinction of anger means fulfillment of Mettā, but arising of passion means destruction of Mettā.” Với người mong mỏi để hướng Từ Ái của mình đến chúng hữu tình thì nên cẩn trọng về một điều và điều này không phải là để phát triển sự đam mê (Ái) trong vỏ bọc của Từ Ái vì nó đã được cảnh báo trong Bộ Chú Giải Netti: “Ái khi hảo tâm Từ Ái”- “Sự đam mê trong vỏ bọc của tấm lòng thân ái là đang bị đánh lừa.” Trong Chương Phạm Trú Xiển Minh thuộc Bộ Thanh Tịnh Đạo, cũng vậy, đã có trình bày: “Sự tuyệt diệt lòng sân hận có nghĩa là hoàn thành viên mãn Từ Ái, thế nhưng việc khởi sinh sự đam mê có nghĩa là sự tiêu diệt Từ Ái.”

The meaning is: “When a man directs his Mettā towards another whom he has shown anger, the anger disappears and there appears in him Mettā which is goodwill. Therefore disappearance of anger leads to appearance of Mettā. If passionate attachment appears in him while he is thus developing genuine Mettā his genuine Mettā

fails. He has now been deceived by passion which assumes the semblance of loving – kindness. As Mettā is one of the ten Perfections, it should be directed towards other beings until they return their goodwill. Therefore disappearance of anger leads to appearance of Mettā. If passionate attachment appears in him while he is thus developing genuine Mettā his genuine Mettā fails. He has now been deceived by passion which assumes the semblance of loving – kindness. As Mettā is one of the ten Perfections, it should be directed towards other beings until they return their goodwill to oneself as per example the Bodhisatta Suvaṇṇasāma and others. Not only is Mettā included in the ten Perfections but included in the forty methods of Samatha meditation, which leads to attainment of Jhāna and Abhiññānas. Therefore Bodhisattas and virtuous men of ancient times developed Mettā and with sharp and intense concentration attained Jhānas and Abhiññānas (which are called Appanā in Pāli). To give illustrations of such an attainment while fulfilling the Perfections, the Seyya Jātaka, Abbhantara Vagga of the Tika Nipāta and the Ekarāja Jātaka, Kaliṅga Vagga of the Catukka Nipāta, may be cited. Có nghĩa là: khi một nam nhân hướng Từ Ái

của mình đến người mà đã biểu thị sự sân hận, thì sự sân hận biến mất đi và thiện chí Từ Ái xuất hiện ở trong vị ấy. Do đó, sự biến mất của sự sân hận dắt dẫn đến sự xuất hiện của Từ Ái. Nếu như sự chấp trước đam mê (Dục Chấp Thủ) xuất hiện ở trong vị ấy trong khi vị ấy đang phát triển Từ Ái chân chính thì Từ Ái chân chính của vị ấy bị hỏng đi. Bấy giờ vị ấy đã bị đánh lừa bởi niềm đam mê mà đã giả vờ có vẻ tương tự với tấm lòng thân ái. Vì Từ Ái là một Pháp trong mười Pháp Toàn Thiện (Ba La Mật), nó nên được hướng đến các chúng hữu tình khác cho đến khi họ đáp trả lại thiện chí của họ. Do đó, sự biến mất của sự sân hận dắt dẫn đến sự xuất hiện của Từ Ái. Nếu như sự chấp trước đam mê (Dục Chấp Thủ) xuất hiện ở trong vị ấy trong khi vị ấy đang phát triển Từ Ái chân chính thì Từ Ái chân chính của vị ấy bị hỏng đi. Bấy giờ vị ấy đã bị đánh lừa bởi niềm đam mê mà đã giả vờ có vẻ tương tự với tấm lòng thân ái. Vì Từ Ái là một Pháp trong mười Pháp Toàn Thiện (Ba La Mật), nó nên được hướng đến các chúng hữu tình khác cho đến khi họ đáp trả lại thiện chí của họ đến chính mình theo như mẫu tỷ dụ của Bậc Giác Hữu Tình Suvaṇṇasāma và các vị khác. Từ Ái không chỉ được kể vào trong mười Pháp Toàn Thiện (Ba La Mật) mà còn được kể vào trong bốn mươi phương pháp của Thiền An Chỉ mà dắt dẫn đến sự thành đạt Thiền Định và các Thắng Trí. Vì lẽ ấy, các Bậc Giác Hữu Tình và các bậc phẩm đức cao thượng cổ đại đã phát triển Từ Ái và với sự định thức tinh xảo và cao độ đã đạt được các tầng Thiền Định và các Thắng Trí (mà đã được gọi là An Chỉ trong Pāli ngữ). Để đưa ra những thí dụ minh họa cho việc thành đạt trong khi hoàn thành viên mãn các Pháp

Toàn Thiện (Ba La Mật) thì có thể được trích dẫn ở trong Túc Sinh Truyện Seyya (Chuyện Điều Tốt Nhất), Phẩm Abbhantara (Trái Xoài Chín Ngọt) thuộc Chương Ba Bài Kệ; và Túc Sinh Truyện Ekarāja (Vị Thánh Vương), Phẩm Kaliṅga thuộc Chương Bốn Bài kệ.

Seyya Jātaka Túc Sinh Truyện Điều Tốt Nhất

A synopsis of the Seyya Jātaka: King Brahmadatta of Bārānasī ruled righteously fulfilling his ten kingly duties. He gave alms, kept the five precepts, observed Uposatha morality. Then a minister who had committed a crime in the palace was expelled by the king from the kingdom. He went to the neighbouring country of Kosala and while serving the king there urged him to attack and conquer Bārānasī which, he said, could easily be done. King Kosala followed his suggestion, arrested and imprisoned King Brahmadatta, who put up no resistance at all, with his ministers. In the prison, Brahmadatta directed his Mettā towards Kosala, who has robbed him of his kingdom, and in due course attained Mettājhāna. Because of the power of that Mettā the robber King Kosala felt burning sensations throughout his whole body as if it were burnt with torches. Suffering from particularly severe pain, he asked his ministers: “Why has this happened to me ?” They replied: :O King, you suffer thus because you have imprisoned King Brahmadatta who is endowed with morality.” Thereupon Kosala hurried to the Bodhisatta Brahmadatta, begged for forgiveness and gave back his kingdom to Brahmadatta saying: “Let your country be yours again.” From this story it is clear that Mettā is conducive to attainment of Jhāna. Một bản tóm tắt của Túc Sinh Truyện Seyya:

Đức Vua Brahmadatta của Xứ Bārānasī đã trị vì một cách chính trực hoàn thành viên mãn Thập Vương Pháp của mình. Ngài đã bố thí, đã gìn giữ năm điều học giới, đã thọ trì Bố Tát Trai Giới đức hạnh. Thế rồi một vị quan đại thần đã phạm một tội trong cung điện và đã bị nhà vua trục xuất khỏi vương quốc. Ông ấy đã đi đến đất nước láng giềng Kosala và trong khi đang phục vụ nhà vua ở tại nơi đó, ông ấy đã thúc giục nhà vua tấn công và thôn tính Bārānasī, mà theo ông ấy đã nói, có thể thực hiện một cách dễ dàng. Đức Vua Kosala đã làm theo lời đề nghị của ông ta, đã bắt giữ và đã bỏ tù Đức Vua Brahmadatta là bậc đã chẳng hề kháng cự chút nào cả, cùng với các quan đại thần của mình. Trong ngục tù, Brahmadatta đã hướng Từ Ái đến Kosala, là người đã cướp đoạt vương quốc của mình, và theo đúng trình tự đã chứng đắc Từ Ái Thiền Định. Bởi do năng lực của Từ Ái ấy, Vua Kosala thâu đạo đã cảm thụ đang bị thiêu đốt khắp cả cơ thể của mình y như thể nó đã bị thiêu đốt với những ngọn đuốc. Nỗi khổ đau từ cơn đau một

cách đặc biệt khốc liệt, Vua Kosala đã vấn hỏi các quan đại thần của mình: “Vì sao điều này đã xảy đến với Ta ?” Họ đã trả lời: “Thưa Đại Vương, Ngài cảm thụ khổ như vậy là vì Ngài đã cầm tù Đức Vua Brahmadatta là bậc đã hội đủ phúc duyên với đức hạnh.” Ngay sau đó, Kosala đã vội vã đến Bậc Giác Hữu Tình Brahmadatta, đã cầu xin được sự khoan thứ và đã trả lại vương quốc của mình cho Brahmadatta khi đã nói rằng: “Hãy để vương quốc của Ngài phải là của riêng Ngài.” Và Bậc Giác Hữu Tình đã thốt lên hai bài kệ như sau: “Điều tốt nhất các khanh nên biết: Việc tốt hơn hãy quyết lòng làm, Kẻ kia, Ta đối Thiện Tâm, Nên Ta cứu tử được năm trăm người. Khuyên các khanh, với Đời hãy tỏ, Vẻ khoan dung đức độ, hòa hiền, Cõi Trời, vào hết chẳng riêng, Dân Kasi hỡi, hãy liền nghe Ta.” Như vậy, Bậc Đại Sĩ đã ca ngợi đức hạnh về lòng Từ Ái đối với đại chúng. Và từ nơi tích truyện này, rõ ràng Từ Ái đưa đến sự thành đạt Thiền Định.

Ekarāja Jātaka Túc Sinh Truyện Vị Thánh Vương

The story of Ekarāja: Once upon a time, a minister serving King Brahmadatta of Bārānasī committed an offence. The story thus begins with the same incident as that in the previous Seyya Jātaka. Both the Seyya Jātaka and the Ekarāja Jātaka runs like the Mahā Sīlava Jātaka of the Ekaka Nipāta. For the full story see the Mahā Sīlava Jātaka. What is peculiar to the Ekarāja Jātaka is this: while King of Bārānasī was sitting in great state with his ministers in the courtyard, King Dubbhisena of Kosala had him tied and caged and then hung upside down above a doorstep in the palace. Having developed Mettā with the robber king as the object of his contemplation, Brahmadatta attained Jhānas and Abhiññāṇas. He managed to release himself from bondage and sat crosslegged in the sky. Dubbhisena’s body became burning hot and the heat was so intense that he rolled from side to side on the ground, grumbling: “It’s so hot, it’s so hot.” Then he asked his ministers: “Why has this happened to me ?” The ministers replied: “O King, you suffer very painfully like this because you have wrongly arrested and suspended upside – down the virtuous and innocent king.” “In that case, go and quickly release him.” Under this order royal servants promptly went where the king was

only to see him sitting crosslegged in the sky. So they turned back and reported the matter to King Dubbhisena. Tích truyện của vị Thánh Vương: Một thuở nọ, một vị quan đại thần đang phục vụ Đức Vua Brahmadatta của Xứ Bārānasī đã phạm tội. Và như vậy tích truyện bắt đầu với cùng một sự kiện như trong Túc Sinh Truyện Seyya trước đó. Cả hai Túc Sinh Truyện Seyya và Túc Sinh Truyện Ekarāja diễn ra giống như Túc Sinh Truyện Mahā Sīlava thuộc Chương Ekarāja. Đối với tích truyện đầy đủ thì xin xem Túc Sinh Truyện Mahā Sīlava. Điều đặc biệt với Túc Sinh Truyện Ekarāja là như thế này: Trong khi Đức Vua của Xứ Bārānasī đã đang ngồi trong trạng thái uy nghi với các quan đại thần của mình ở trong sân chầu, Đức Vua Dubbhisena của Xứ Kosala đã trói Ngài lại và đã giam giữ và sau đó đã treo ngược lơ lửng trên một bậc cửa trong cung điện. Khi đã phát triển được Từ Ái với nhà vua thâu đạo làm đối tượng của việc suy niệm của mình, Brahmadatta đã đạt được các tầng Thiền Định và các Thắng Trí. Ngài đã xoay sở để tự giải thoát bản thân khỏi cảnh tù tội và đã ngồi kiết già ở trên hư không. Cơ thể của Dubbhisena đã trở nên bị thiêu đốt nóng bỏng và sức nóng hết sức dữ dội đến nỗi ông ấy đã lăn lộn từ bên này sang bên kia trên mặt đất, đang lúc kêu gào: “Nóng quá, nóng quá.” Thế rồi ông ấy đã vấn hỏi các quan đại thần của mình: “Vì sao điều này đã xảy đến với Ta ?” Các quan đại thần đã trả lời: “Thưa Đại Vương, Ngài cảm thụ vô cùng đau đớn như thế này bởi vì Ngài đã bắt giữ một cách sai lầm và đã treo ngược lơ lửng nhà vua đức hạnh và vô tội.” “Nếu vậy, hãy đi và nhanh chóng thả Ngài ấy ra.” Dưới lệnh truyền này các nô tài hoàng gia đã tức thời đi đến chỗ của nhà vua đã chợt nhìn thấy Ngài đang ngồi kiết già trên hư không. Thế là họ đã quay trở lại và đã báo cáo sự việc đến Đức Vua Dubbhisena.

The Buddha’s Mettā Tấm Lòng Từ Ái Của Đức Phật

Once while members of the Saṅgha headed by the Buddha were travelling to Kusināra, Malla princes made an agreement among themselves that any one of them whom did not extend his welcome to the congregation would be punished. Accordingly, a Malla prince, Roja by name, who was a friend of Ānanda’s while he was a lay man, extended his welcome with other Malla princes to the congregation. Thereupon Ānanda said admiringly to Roja that it was a great opportunity to do so as the congregation was under the Buddha’s headship. Roja replied that he did so not because he had faith in the Triple Gem but because of the agreement made among themselves. Finding Roja’s reply unpleasant Ānanda approached the Buddha and told him of it. He also requested the Buddha to make Roja’s mind more pliant. The Buddha then directed his thoughts of

Mettā exclusively to Roja who could not remain still at his residence and like a calf which has been separated from its mother came to monastery where the Buddha was staying. With genuine faith in the Buddha arising in him, he paid homage to the Buddha and listened to his sermon, as a result of which he became a Sotapanna. Một thuở, trong khi các thành viên của Tăng Đoàn đã được Đức Phật dẫn dầu đã đang du hành đến Kusināra thì các hoàng tử Xứ Malla đã tự thỏa thuận với nhau rằng bất luận ai trong số họ mà không mở rộng sự nghênh đón của mình đến Hội Chúng thì sẽ bị phạt. Theo đó, một hoàng tử Malla, với tên gọi Roja, đã là một người bạn của Ānanda

trong khi Ngài hãy còn là một nam cư sĩ, đã mở rộng sự nghênh đón của mình cùng với các hoàng tử Malla khác đến Hội Chúng. Ngay sau đó, Ānanda đã nói một cách thán phục với Roja rằng đó là một cơ hội tuyệt vời để làm điều đó vì Hội Chúng đã được nằm dưới sự lãnh đạo của Đức Phật. Roja đã trả lời rằng anh ấy đã không làm như vậy vì anh ấy đã có đức tin vào Tam Bảo mà bởi vì sự thỏa thuận đã thực hiện ở giữa nơi họ. Nhận thấy câu trả lời bất duyệt ý của Roja, Ānanda đã đến gần Đức Phật và đã nói với Ngài về điều đó. Trưởng Lão cũng đã thỉnh cầu Đức Phật làm cho tâm thức của Roja dễ uốn nắn hơn. Thế rồi Đức Phật đã hướng những nghĩ suy của Ngài về Từ Ái một cách độc nhất đến Roja mà vị ấy không thể nào ở yên tại nơi trú xứ của mình và giống như một con bê đã bị tách rời khỏi mẹ của nó, đã đi đến tu viện nơi mà Đức Phật đang lưu trú. Với đức tin chân chính vào Đức Phật đã đang khởi sinh trong anh ta, anh ấy đã bày tỏ lòng tôn kính đến Đức Phật và đã lắng nghe bài thuyết giảng của Ngài, kết quả là anh ấy đã trở thành một Bậc Thất Lai.

At another time, too, when members of the Saṅgha with the Buddha at its head entered the city of Rājagaha and went on alms – round, Devadatta, after consulting King Ajātasattu, sent Nālāgiri the elephant, who was in must, to attack the Buddha. The Buddha overcame the elephant by suffusing him with Mettā. Then the citizens of Rājagaha recited with joy the following verse: “Daṇḍen’eke damayanti ankusāhi kasāhi ca adaṇḍena asatthena nāgo danto mahesinā.” – “Some cattle – trainers, elephant – trainers and horse – trainers tame (their respective animals) by beating or hurting them with a goad or a whip. However the mad elephant Nālāgiri has been tamed by the Buddha without any stick or any weapon. Một lần khác, cũng vậy, khi các thành viên của Tăng Đoàn với Đức Phật dẫn đầu đoàn chúng đã đi vào kinh thành Rājagaha và đã đi trì bình khất thực, Devadatta, sau khi đã bàn bạc với Đức Vua Ajātasattu, đã thả voi Nālāgiri đang lúc cuồng loạn, đế tấn công Đức Phật. Đức Phật đã chế ngự con voi bằng cách đượm nhuần nó với Tâm Từ Ái. Thế rồi các dân của kinh thành Rājagaha với niềm hân hoan đã ngâm bài kệ như sau: “Người huấn luyện thuần dưỡng gia súc bằng roi đòn và gậy gộc,

Bậc đại trí thức thuần dưỡng voi không gậy gộc không roi đòn.” “Một số huấn luyện viên về gia súc, các huấn luyện viên voi tượng và các huấn luyện viên về ngựa thuần dưỡng (những động vật tương ứng của họ) bằng cách đánh đập hoặc làm tổn thương chúng với một gậy nhọn hoặc một roi da. Tuy nhiên, voi điên Nālāgiri đã được Đức Phật thuần dưỡng mà không có bất kỳ cây gậy hoặc vũ khí nào.”

Here ends the Section on the Perfection of Loving - Kindness Tại đây kết thúc Phần nói về Pháp Toàn Thiện về Tấm Lòng Thân Ái

----------00000----------

Suvaṇṇasāma The Devoted Son Supreme Perfection Of Loving - Kindness

There once lived a couple of hermits who had been unwillingly married by their parents, thus they secretly determined to live their lives as brother and sister. Sakka, king of the gods, foresaw that a serious misfortune was to strike them blind, due to

their former life retribution for taking away their patient's sight. Sakka tried to convince them that they would have to bear a son. The hermits strongly refused his advice. At last Sakka advised the hermit to place his palm on his wife's belly. So it was, that the Bodhisatta was born as Suvaṇṇasāma or Sāma. As sixteen, as predicted, a misfortune befell his parents. As they were making their way home after a day of gathering fruits, a snake puffed out its deadly breath at them, blinding them instantly. From this time onward, they grew to cherish their son even more than before, he became their sole support. Sāma tied ropes and bamboo poles in all directions for them to follow. He collected and fed them succulent fruits and went every day to a pond to fill a waterpot for them. He bathed and comforted them. One evening, while Sāma was fetching the evening's water, the king of Benares named Pīḷiyakkha, wandering in the forest saw Sāma with a flock of deer and he shot a poisoned arrow at Sāma. As he felt slowly to the ground he requested to know who desired his death ? King Pīḷiyakkha was struck by the absence of anger in Sāma's words. As they talked, the king pretended that he had been aiming at one of the deer, but Sāma became the target accidentally. Sāma clarified that the king told a lie. Pīḷiyakkha had to admit the truth. Still Sāma grieved aloud for his blind parents. Who would feed them now ? The king was struck with shame and promised Sāma to take care of his parents as if they were his own. Sāma then lost consciousness. Pīḷiyakkha thought that he was dead. In the meantime, a goddess who had been Sāma's mother in a previous life

spoke to the king "You have done a grievous thing. Go and nurse the blind parents, otherwise you will go to hell." Inspired by the goddess's words, Pīḷiyakkha set out for the hermitage. There he confessed his crime to Sāma's parents. They were stricken with grief and asked the king to lead them to their son's body. On reaching their son, the two ascetics knelt down and wept. When his mother, followed by his father and the goddess prayed, Sāma's body slowly turned to one side. Miraculously, Sāma recovered from his injury. King Pīḷiyakkha was puzzled by the miraculous event he had witnessed and left for Benares with a deep impression on Sāma's teachings. This Jātaka has shown the Bodhisatta's Supreme Perfection of Great Loving - Kindness.

Suvaṇṇasāma Nam Tử Chân Thành Pháp Toàn Thiện Tối Thượng Về Tấm Lòng Thân Ái

Có một thuở có một đôi nam nữ ẩn sĩ đã bị Song Thân của họ buộc phải kết hôn một cách bất đắc dĩ, do đó họ đã quyết định một cách bí mật để sống cuộc sống của họ như là anh trai và em gái. Đế Thích, Đế Thiên của Thiên Chúng đã tiên kiến rằng một niềm bất hạnh vận nghiêm trọng là bị thổi khí độc làm họ mù, bởi do quả báo đời trước của họ đã lấy đi thị lực ở nơi các bệnh nhân của mình.

Túc Sinh Truyện này đã trình bày Pháp Toàn Thiện Tối Thượng về Tấm Lòng Thân Ái của bậc Giác Hữu Tình (Bồ Tát).

----------00000----------

(j) The Perfection Of Equanimity (Upekkhā Pāramī) (j) Pháp Toàn Thiện Về Sự Trấn Tịnh (Hành Xả Ba La Mật)

Meaning Of Upekkhā Ý Nghĩa Của Hành Xả

A literal translation of the Pāli word Upekkhā would be “taking up a balanced view” which means maintenance of a neutral position between the two extremes of sorrow and happiness. Traditional Myanmar scholars rendered it as “indifference”. If the meaning of this rendering is not well thought of one is liable to misinterpret it as “being inattentive”, “being negligent”. But Upekkhā is not remaining inattentive

or negligent. Upekkhā pays attention to objects but only in a balanced manner with the feeling of neutrality when encountering objects of sorrow or objects of happiness. Development Of Upekkhā Development of Upekkhā is the same as that of Mettā mentioned in the Paṭisambhidāmagga. As mentioned above, the methods to be adopted in developing Mettā are 528 because there are four basic modes. On the other hand, in developing Upekkhā there is only one mode which is Kammassakā meaning “all beings have deeds, Kamma, (done by them) as their own property.” Therefore the methods in this case form one fourth of 528 which is 132. As in developing Mettā there are twelve categories of beings: five Anodhisa (unspecified) and seven Odhisa (specified). Since there is just one mode of it, we have twelve methods only that are to be adopted before applying them to the ten directions: 1. Sabbe sattā kammassakā (all beings have Kamma as their own property); 2. Sabbe paṇā kammassakā (all living things have Kamma as their own property); 3. Sabbe bhūtā kammassakā (all existing creatures have Kamma as their own property); 4. Sabbe puggalā kammassakā (all persons or individuals have Kamma as their own property); 5. Sabbe attabhāvapariyāpannā kammassakā (all those who have come to individual existences bodies have Kamma as their own property); 6. Sabbe itthiyo kammassakā (all women have Kamma as their own property); 7. Sabbe purisā kammassakā (all men have Kamma as their own property); 8. Sabbe ariyā kammassakā (all noble ones have Kamma as their own property); 9. Sabbe anariyā kammassakā (all persons who have not yet attained the state of Ariyas have Kamma as their own property); 10. Sabbe devā kammassakā (all Devas have Kamma as their own property); 11. Sabbe manussā kammassakā (all humans have Kamma as their own property); 12. Sabbe vinipātikā kammassakā (all Petas belonging to miserable states have Kamma as their own property). When these twelve are applied to the ten directions the result is 120. To these are added twelve methods which have no reference to any direction and the total number of methods becomes 132. Any suitable one of these methods may be used in developing Upekkhā, but it should not be taken that the other methods are inapplicable.

To make it clearer: As in the case of Mettā, one develop Upekkhā by using other terms for beings and persons if one so desires.

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.