Chú giải Tiểu Tụng [Khuddakapatha Atthakatha] (Nanamoli; TK Thiện Minh dịch)

Nikaya — bài lẻ & đối chiếu

CHÚ GIẢI TIỂU TỤNG (KHUDDAKAPĀTHA ATTHAKATHĀ)

Bản Pāli ngữ: Bhadantācariya Buddhaghosa Bản Anh ngữ: Ñānamoli Bản Việt ngữ: Tỳ khoṇu Thiện Minh

MỤC LỤC CHÁNH KINH

I. Tam Quy (Saranattaya)
II. Thập Giới (Dasasikkhàpada)
III. Ba Moṇơi Hai Thể (Dvattimsàkàra)
IV. Nam Tử Hỏi Đạo (Kumàrapanha)
V. Kinh Điềm Lành (Mangala Sutta)
VI. Kinh Châu Báu (Ratana Sutta)
VII. Kinh Ngoài Bức Toṇờng (Tirokudda Sutta)
VIII. Kinh Bảo Tàng (Nidhikanda Sutta)
IX. Kinh Lòng Từ (Mettà Sutta)
CHÚ GIẢI

Choṇơng I

Đoạn I - Nhập đề Đoạn II - Tam Quy Y

Choṇơng II - Thập Giới

Choṇơng III - Ba Moṇơi Hai Thể

Choṇơng IV - Nam Tử Hỏi Đạo

Choṇơng V - Kinh Điềm Lành

Choṇơng VI - Kinh Châu Báu

Choṇơng VII - Kinh Ngoài Bức Toṇờng

Choṇơng VIII - Kinh Bảo Tàng

Kinh Từ Tâm

Lời Bạt

Tái Bút

***

CHÁNH KINH

I- Tam Quy (Saranattaya)

Đệ tử quy y Phật, Đệ tử quy y Pháp, Đệ tử quy y Tăng.

Lần thứ hai, đệ tử quy y Phật, Lần thứ hai, đệ tử quy y Pháp, Lần thứ hai, đệ tử quy y Tăng.

Lần thứ ba, đệ tử quy y Phật Lần thứ ba, đệ tử quy y Pháp. Lần thứ ba, đệ tử quy y Tăng.

II- Thập Giới (Dasasikkhàpada)

1. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa sát sanh. 2. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa lấy của không cho.

3. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa tà hạnh trong các dục. 4. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa nói láo. 5. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa mọi cơ hội dể duôi uống rợợu và các thứ men say. 6. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa ăn phi thời. 7. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa múa, hát, nhạc, kịch. 8. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa cơ hội đeo vòng hoa và trang điểm với hợơng liệu, dầu xoa. 9. Đệ tử thực hành điều học, tránh xa dùng giợờng cao và rộng. 10. Đệ tử thực hành điều học tránh xa nhận vàng bạc.

III- Ba Mợơi Hai Thể (Dvattimsàkàra)

Trong thân này có: tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xợơng, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột già, ruột non, vật thực mới, phân, mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ đặc, nợớc mắt, mỡ lỏng, nợớc miếng, nợớc mũ, chất nhờn ở khớp, nợớc tiểu và não trong đầu.

IV- Nam Tử Hỏi Đạo (Kumàrapanha)

Thế nào là một? - Mọi loài hữu tình đều tồn tại nhờ vật thực.
Thế nào là hai? - Danh và sắc.
Thế nào là ba? - Ba loại thọ.
Thế nào là bốn? - Bốn Thánh đế.
Thế nào là năm? - Năm thủ uẩn.
Thế nào là sáu? - Sáu nội xứ.
Thế nào là bảy? - Bảy giác chi.
Thế nào là tám? - Thánh đạo tám ngành.
Thế nào là chín? - Chín nơi cợ trú của các loài hữu tình.
Thế nào là mợời? - Vị nào có đủ mợời đức tánh đợợc gọi là vị A-la-hán.
V- Kinh Điềm Lành (Mangala Sutta)

Nhợ vầy tôi nghe:

Một thời Thế Tôn trú tại Sàvatthi, ở Jetavana, khu vợờn ông Anàthapindika. Rồi một Thiên tử, khi đêm đã gần mãn, với dung sắc thù thắng chói sáng toàn vùng Jetavana, đi đến Thế Tôn, sau khi đến đảnh lễ Thế Tôn rồi đứng một bên. Đứng một bên, vị Thiên tử ấy bạch Thế Tôn với bài kệ:

Thiên tử:

1. Nhiều Thiên tử và ngợời,
Suy nghĩ đến điềm lành,
Mong ợớc và đợi chờ,
Một nếp sống an toàn,
Xin Ngài hãy nói lên,
Về điềm lành tối thợợng.
(Đức Phật giảng:)

2. Không thân cận kẻ ngu,
Nhợng gần gũi bậc Trí,
Đảnh lễ ngợời đáng lễ,
Là điềm lành tối thợợng.
3. Ở trú xứ thích hợp,
Công đức trợớc đã làm,
Chân chánh hợớng tự tâm,
Là điềm lành tối thợợng.
4. Học nhiều, nghề nghiệp giỏi,
Khéo huấn luyện học tập,
Nói những lời khéo nói,
Là điềm lành tối thợợng.
5. Hiếu dợỡng mẹ và cha,
Nuôi nấng vợ và con.
Làm nghề không rắc rối,
Là điềm lành tối thợợng.
6. Bố thí, hành, đúng pháp,
Săn sóc các bà con,
Làm nghiệp không lỗi lầm,
Là điềm lành tối thợợng.
7. Chấm dứt, từ bỏ ác,
Chế ngự đam mê rợợu,
Trong Pháp, không phóng dật,
Là điềm lành tối thợợng.
8. Kính lễ và hạ mình,
Biết đủ và biết ơn,
Đúng thời, nghe Chánh Pháp,
Là điềm lành tối thợợng.
9. Nhẫn nhục, lời hòa nhã,
Yết kiến các Sa-môn,
Đúng thời, đàm luận Pháp,
Là điềm lành tối thợợng.

10. Khắc khổ và Phạm hạnh,
Thấy đoợc lý Thánh đế.
Giác ngộ quả: "Niết Bàn"
Là điềm lành tối thoợng.
11. Khi xúc chạm việc đời Tâm không động, không sầu,

Không uế nhiễm, an ổn, Là điềm lành tối thoợng.

12. Làm sự việc nhoị vầy,
Không chỗ nào thất bại,
Khắp nơi đoợc an toàn,
Là điềm lành tối thoợng.
VI- Kinh Châu Báu (Ratana Sutta)

1. Phàm ở tại đời này,
Có sanh linh tụ hội,
Hoặc trên cõi đất này,
Hoặc chính giữa hoị không,
Mong rằng mọi sanh linh,
Đoợc đẹp ý vui lòng,
Vậy, hãy nên cẩn thận,
Lắng nghe lời dạy này.
2. Do vậy các sanh linh,
Tất cả hãy chú tâm,
Khởi lên lòng từ mẫn,
Đối với thảy mọi loài,
Ban ngày và ban đêm,
Họ đem vật cúng doờng,
Do vậy không phóng dật,
Hãy giúp hộ trì họ.
3. Phàm có tài sản gì,
Đời này hay đời sau,
Hay ở tại thiên giới,
Có châu báu thù thắng,
Không gì sánh bằng đoợc,
Với Nhoị Lai Thiện Thệ,
Nhoị vậy, nơi Đức Phật,
Là châu báu thù diệu,
Mong với sự thật này,
Đoợc sống chơn hạnh phúc.
4. Đoạn diệt và ly tham,

Bất tử và thù diệu.
Phật Thích-ca Mâu-ni,
Chứng Pháp ấy trong thiền,
Không gì sánh bằng đoợc,
Với Pháp thù diệu ấy.
Nhoị vậy, nơi Chánh Pháp,
Là châu báu thù diệu,
Mong với sự thật này,
Đoợc sống chơn hạnh phúc.
5. Phật, Thế Tôn thù thắng,
Nói lên lời tán thán,
Pháp thù diệu trong sạch,
Liên tục không gián đoạn,
Không gì sánh bằng đoợc,
Pháp thiền vi diệu ấy.
Nhoị vậy, nơi Chánh Pháp,
Là châu báu thù diệu,
Mong với sự thật này,
Đoợc sống chơn hạnh phúc.
6. Tám vị bốn đôi này, Đoợc bậc thiện tán thán.

Chúng đệ tử Thiện Thệ,
Xứng đáng đoợc cúng doờng.
Bố thí các vị ấy,
Đoợc kết quả to lớn.
Nhoị vậy, nơi tăng chúng,
Là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này,
Đoợc sống chơn hạnh phúc.
7. Các vị lòng ít dục,
Với ý thật kiên trì,
Khéo liên hệ mật thiết,
Lời dạy Gô-ta-ma!
Họ đạt đoợc quả vị,
Họ thể nhập bất tử,
Họ chứng đắc dễ dàng,
Hoởng thọ sự tịch tịnh,
Nhoị vậy, nơi Tăng chúng,
Là châu báu thù diệu,
Mong với sự thật này,

Đoợc sống chơn hạnh phúc.
8. Nhoị cây trụ cột đá,
Khéo y tựa lòng đất.
Dầu có gió bốn phoợng,
Cũng không thể dao động.
Ta nói bậc Chơn nhân,
Giống nhoị thí dụ này,
Vị thể nhập với tuệ,
Thấy đoợc những Thánh đế,
Nhoị vậy, nơi Tăng chúng,
Là châu báu thù diệu, Mong với sự thật này, Đoợc sống chơn hạnh phúc.

9. Những vị khéo giải thích,
Những sự thật Thánh đế,
Những vị khéo thuyết giảng,
Với trí tuệ thâm sâu.
Dầu họ có hết sức,
Phóng dật không chế ngự,
Họ cũng không đến nỗi,
Sanh hữu lần thứ tám,
Nhoị vậy, nơi Tăng chúng,
Là châu báu thù diệu,
Mong với sự thật này,
Đoợc sống chơn hạnh phúc.
10. Vị ấy nhờ đầy đủ,
Với chánh kiến sáng suốt,
Do vậy có ba pháp,
Đoợc hoàn toàn từ bỏ,
Thân kiến và nghi hoặc,
Giới cấm thủ cũng không,
Đối với bốn đọa xứ,
Hoàn toàn đoợc giải thoát.
Vị ấy không thể làm,
Sáu điều ác căn bản,
Nhoị vậy, nơi Tăng chúng,
Là châu báu thù diệu.
Mong với sự thật này,
Đoợc sống chơn hạnh phúc.
11. Dầu vị ấy có làm,
Điều gì ác đi nữa,

Với thân hay với lời,
Kể cả với tâm ý,
Vị ấy không có thể,
Che đậy việc làm ấy,
Việc ấy đọợc nói rằng,
Không thể thấy ác đạo.
Nhọ vậy, nơi Tăng chúng,
Là châu báu thù diệu.
Mong với sự thật này,
Đọợc sống chơn hạnh phúc.
12. Đẹp là những cây rừng,
Có bông hoa đầu ngọn,
Trong tháng hạ nóng bức,
Những ngày hạ đầu tiên,
Pháp thù thắng thuyết giảng,
Đọợc ví dụ nhọ vậy.
Pháp đọa đến Niết Bàn,
Pháp hạnh phúc tối thọợng,
Nhọ vậy, nơi Đức Phật,
Là châu báu thù diệu,
Mong với sự thật này,
Đọợc sống chơn hạnh phúc.
13. Cao thọợng biết cao thọợng,
Cho đem lại cao thọợng,
Bậc Vô thọợng thuyết giảng,
Pháp cao thọợng thù thắng,
Nhọ vậy nơi đức Phật,
Là châu báu thù diệu, Mong với sự thật này, Đọợc sống chơn hạnh phúc.

14. Nghiệp cũ đã đoạn tận,
Nghiệp mới không tạo nên,
Với tâm tọ từ bỏ,
Trong sanh hữu tọơng lai,
Các hột giống đoạn tận,
Ọớc muốn không tăng trọởng
Bậc trí chứng Niết Bàn,
Ví nhọ ngọn đèn này,
Nhọ vậy, nơi Tăng chúng,
Là châu báu thù diệu.
Mong với sự thật này,

Đợợc sống chơn hạnh phúc.
15. Phàm ở tại đời này,
Có sanh linh tụ hội,
Hoặc trên cõi đất này,
Hoặc chính giữa hợ không,
Hãy đảnh lễ Đức Phật,
Đã nhợ thực đến đây,
Đợợc loài Trời, loài Ngợời,
Đảnh lễ và cúng dợờng,
Mong rằng, với hạnh này,
Mọi loài đợợc hạnh phúc.
16. Phàm ở tại nơi này, Có sanh linh tụ hội, Hoặc trên cõi đất này,

Hoặc chính giữa hợ không,
Hãy đảnh lễ Chánh pháp,
Đã nhợ thực đến đây,
Đợợc loài Trời, loài Ngợời,;
Đảnh lễ và cúng dợờng,
Mong rằng với hạnh này,
Mọi loài đợợc hạnh phúc.
17. Phàm ở tại đời này,
Có sanh linh tụ hội
Hoặc trên cõi đất này,
Hoặc chính giữa hợ không,
Hãy đảnh lễ chúng Tăng,
Đảnh lễ và cúng dợờng,
Mong rằng với hạnh này,
Mọi loài đợợc hạnh phúc.
VII- Kinh Ngoài Bức Tợờng (Tirokudda Sutta)

1. Ở bên ngoài bức tợờng,
Bọn họ đứng chờ đợi,
Giao lộ, ngã ba đợờng,
Trở về mái nhà xợa,
Đợi chờ bên cạnh cổng.
2. Nhợng khi tiệc thịnh soạn,
Đợợc bày biện sẵn sàng,
Đủ mọi thức uống ăn,
Không một ai nhớ họ.
Sự kiện này phát sinh
Từ nghiệp xợa của họ.

3. Vậy ai có từ tâm,
Nhớ cho các thân nhân,
Thức uống ăn thanh tịnh,
Tốt đẹp và đúng thời.
4. Món này cho bà con,
Mong bà con an lạc,
Đám ngạ quỷ thân bằng,
Đã tề tựu chỗ đó.
5. Sẽ mong muốn chúc lành,
Vì thực phẩm đầy đủ,
Mong quyến thuộc sống lâu,
Nhờ ngơời, ta hơởng lợi,.
6. Vì đã kính lễ ta,
Thí chủ không thiếu quả
Tại đó không cấy cày,
Cũng không nuôi súc vật.
7. Cũng không có buôn bán,
Không trao đổi tiền vàng,
Các ngạ quỷ họ hàng,
Chỉ sống nhờ bố thí.
8. Nhơ nơớc đổ xuống đồi,
Chảy xuống tận vực sâu,
Bố thí tại chỗ này,
Cung cấp loài ngạ quỷ.
9. Nhơ lòng sông tràn đầy, Đơa nơớc đổ xuống biển,

Bố thí tại chỗ này, Cung cấp loài ngạ quỷ.

10. Ngơời ấy đã cho ta,
Đã làm việc vì ta,
Ngơời ấy là quyến thuộc,
Ngơời ấy chính thân bằng.
Hãy bố thí ngạ quỷ,
Nhớ việc xơa chúng làm.
11. Không khóc than, sầu muộn,
Không thơơng tiếc cách gì,
Giúp ích loài ngạ quỷ,
Quyến thuộc làm nhơ vầy,
Không lợi cho ngạ quỷ.
12. Nhơng khi vật cúng dơờng,
Khéo đặt vào chơ Tăng

Ích lợi chúng lâu dài,
Bây giờ, về sau nữa.
13. Chánh pháp đoợc giảng bày,
Nhoị vậy cho quyến thuộc,
Kính trọng biết chừng nào,
Đối với ngoời đã khuất,
Choị Tăng đoợc cúng doờng,
Cũng tăng thêm dõng mãnh,
Ngoời tích tụ công đức,
Thật to lớn biết bao.
VIII- Kinh Bảo Tàng (Nidhikanda Sutta)

1. Một ngoời cất kho báu,
Ở tận doới giếng sâu,
Nghĩ: "Nếu cần giúp đỡ,
Nó ích lợi cho ta".
2. Nếu bị vua kết án,
Hoặc trả các nợ nần,
Hoặc bị coớp giam cầm,
Và đòi tiền chuộc mạng,
Khi mất mùa, tai nạn,
Với mục đích nhoị vầy,
Ở trên cõi đời này,
Sẽ đến giành kho báu.
3. Dẫu nó không bao giờ,
Đoợc cất kỹ nhoị vậy,
Ở tận doới giếng sâu,
Vẫn không đủ hoàn toàn,
Giúp ích ngoời mọi lúc.
4. Kho báu bị dời chỗ,
Hoặc ngoời quên dấu vết,
Hoặc rắn thần lấy đi,
Hoặc thần linh tẩu tán,
5. Hoặc đám ngoời thừa kế,
Kẻ ấy không chấp nhận,
Di chuyển kho báu đi,
Khi kẻ ấy không thấy.
Và khi phoớc đức tận,
Tất cả đều tiêu tan.
6. Những khi ngoời nam, nữ,

Có bố thí, trì giới
Hoặc thiền định, trí tuệ,
Kho báu khéo để dành.
7. Trong chùa, tháp, Tăng đoàn,
Một cá nhân, lữ khách,
Hoặc ngợời mẹ, ngợời cha,
Hoặc là ngợời anh nữa.
8. Kho này khéo để dành,
Đi theo ngợời, không mất,
Giữa mọi vật phải rời,
Ngợời cùng đi với nó.
9. Không ai khác chia phần,
Không cợớp nào lấy đợợc.
Vậy những kẻ tinh cần,
Hãy làm việc phợớc đức,
Kho báu ấy theo ngợời,
Sẽ không bao giờ mất.
10. Đây là một kho báu,
Có thể làm thỏa mãn,
Mọi ợớc vọng thiên, nhân,
Dù họ mong muốn gì,
Đều đạt đợợc tất cả,
Nhờ công đức phợớc nghiệp.
11. Vẻ đẹp của màu da, Vẻ đẹp của âm thanh, Vẻ đẹp của dáng hình,
Vẻ đẹp của toàn thân,
Địa vị thật cao sang,
Cùng với đoàn hầu cận,
Tất cả đều đạt đợợc,
Nhờ phợớc nghiệp công đức.
12. Ngôi đế vợơng một cõi,
Cực lạc Chuyển luân vợơng,
Và ngự trên Thiên đợờng,
Tất cả đều đạt đợợc,
Nhờ phợớc nghiệp công đức.
13. Vẻ tối thắng của ngợời,
Mọi hoan lạc cõi trời,
Hay tịch diệt tối thắng,
Tất cả đều đạt đợợc
Nhờ phợớc nghiệp công đức.

14. Đạt tối thắng bằng hữu,
Chuyên tu tập chánh chân,
Đạt minh trí giải thoát,
Tất cả đều đạt đoợc.
Nhờ phoớc nghiệp công đức.
15. Tứ vô ngại giải đạo,
Tám cấp độ giải thoát,
Viên mãn trí Thanh văn,
Cả hai cách giác ngộ:
Độc giác, Chánh Đẳng giác,
Tất cả đều đạt đoợc,
Nhờ phoớc nghiệp công đức.
16. Phoớc báo thật lớn lao,
Do công đức thù thắng,
Vì thế kẻ tinh cần,
Và những ngoời có trí,
Đã tạo nên kho tàng.
Công đức nhờ phoớc nghiệp.
IX- Kinh Lòng Từ (Mettà Sutta)

1. Vị thiện xảo mục đích,
Cần phải làm nhoị sau:
Sau khi hiểu keäng suốt,
Con đoờng an tịnh ấy,
Có khả năng trực tánh,
Thật sự, khéo chân trực,
Dễ nói và nhu hòa,
Không có gì cao mạn.
2. Sống cảm thấy vừa đủ,
Nuôi sống thật dễ dàng,
Ít có sự rộn ràng,
Sống đạm bạc, giản dị.
Các căn đoợc tịnh lạc,
Khôn ngoan và thận trọng,
Không xông xáo gia đình,
Không tham ái, tham vọng.
3. Các hành sở của mình,
Không nhỏ nhen, vụn vặt,
Khiến ngoời khác có trí,
Có thể sanh chỉ trích,

Mong mọi loài chúng sanh,
Đợợc an lạc, an ổn,
Mong chúng chứng đạt đợợc,
Hạnh phúc và an lạc.
4. Mong tất cả những ai,
Hữu tình có mạng sống,
Kẻ yếu hay kẻ mạnh,
Không bỏ sót một ai,
Kẻ dài hay kẻ lớn,
Trung thấp, loài lớn, nhỏ.
5. Loài đợợc thấy, không thấy,
Loài sống xa, không xa,
Các loài hiện đang sống,
Các loài sẽ đợợc sanh,
Mong mọi loài chúng sanh,
Sống hạnh phúc an lạc.
6. Mong rằng không có ai,
Lợờng gạt, lừa dối ai,
Không có ai khinh mạn,
Tại bất cứ chỗ nào,
Không vì giận hờn nhau,,
Không vì tợởng chống đối.
Lại có ngợời mong muốn,
Làm đau khổ cho nhau.
7. Nhợ tấm lòng ngợời mẹ, Đối với con của mình, Trọn đời lo che chở,
Con độc nhất mình sanh.
Cũng vậy, đối tất cả
Các hữu tình chúng sanh,
Hãy tu tập tâm ý,
Không hạn lợợng, rộng lớn.
8. Hãy tu tập từ tâm,
Trong tất cả thế giới,
Hãy tu tập tâm ý,
Không hạn lợợng, rộng lớn,
Phía trên và phía dợới,
Cũng vậy cả bề ngang,
Không hạn chế, trói buộc,
Không hận, không thù địch.
9. Khi đứng hay khi ngồi,

Khi ngồi hay khi nằm,
Lâu cho đến khi nào,
Khi đang còn tỉnh thức,
Hãy an trú niệm này,
Nếp sống này nhọ vậy.
Đọợc đời đề cập đến,
Là nếp sống tối thọợng.
10. Ai từ bỏ tà kiến,
Giữ giới, đủ chánh kiến,
Nhiếp phục đọợc tham ái,
Đối với các dục vọng,
Không còn phải tái sanh,
Đi đến thai tạng nữa.
(bản dịch của Hòa Thượng Thích Minh Châu)

***

CHÚ GIẢI

Chọợng I

Đoạn I - NHẬP ĐỀ

1. [11] Con xin Quy y Đức Phật (Đấng Giác Ngộ), Con xin Quy y Giáo Pháp, Con xin Quy y Tăng Già: Lời khẳng định Quy y này là phần nhập đề Tiểu tụng. Giờ đây nhằm mục đích tiết lộ, chú giải và biểu lộ ý nghĩa bằng cách đọa ra một bài chú giải Tiểu tụng để minh hoạ ý nghĩa tuyệt đối (pāramattha-jotikā) có một bài kệ nhọ sau:

2. Con xin kính lễ Tam Bảo trọớc tiên
Là điều mọi chúng sanh nên kính lễ.
Rồi thực hiện đôi dòng chú giải
Tập Tiểu tụng [1] đầy cao siêu
Cho dù điều đó cao siêu vời vợi.
Với tài mọn là việc làm quá khó,
Một kẻ vô tài hèn kém nhọ con.
Đâu dám kiêm kẻ chuyển giao Giáo pháp [2]
Đến ngày nay vẫn chọa gián đoạn
Việc giải trình của các bậc trọởng lão
Và chúng con đâu dám quên trộm nghĩ
Chín loại Giáo Lý [3] Thiên Nhơn Sọ vĩ đại
Chính vì vậy con trộm khởi xọớng kệ chú giải nơi các bậc trọởng lão
Làm điểm dừng cho con chiêm ngọỡng rồi còn giáo pháp của bậc Đạo Sọ
Con nguyện lấy tình yêu giáo pháp làm điểm nhắm
Chẳng màng đến lời khen tiếng chê

Chẳng bắt bẻ hay trách mắng tha nhân:
Chỉ chăm chú lắng nghe và chánh niệm.
3. Ở đây, nhơ đã đề cập đến ở trên, „Rồi thực hiện đôi ba dòng chú giải, tập Tiểu tụng đầy cao siêu. Do vậy tôi sẽ thực hiện một bài chú giải trơớc tiên sau khi đã định nghĩa Tiểu tụng là gì.

4. Tiểu tụng (Khuddakāni) là một phần trong tuyển tập Tiểu tụng (Khuddaka-Nikaya). Có năm bộ Kinh nhơ sau:

Trơờng Bộ, Trung Bộ và Tơơng Ơng Bộ Kinh
Tăng Chi Bộ cùng với Tiểu tụng
Năm bộ Kinh này thật cao siêu khôn ví
Cả về Chân Đế lẫn ý nghĩa lời Kinh
5. [12] Trong toàn bộ năm Bộ Kinh này có tới 34 kinh mà ta gọi là Kinh khởi đầu với Phạm Võng Kinh (Brahmajala) là Trơờng Bộ Kinh (Dighā-Nikāya), 152 kinh bắt đầu với Kinh Mūlapariyāya có tên là Trung bộ Kinh (Majjhima- Nikaya), 7762 kinh bắt đầu với Kinh Oghatarana là Tơơng Ơng Bộ Kinh (Samyutta-Nikaya), 9557 bài Kinh bắt đầu với Kinh Cittapariyādānasutta là Tăng Chi Bộ Kinh và một tuyển tập Tiểu tụng (Khuddaka-Nikaya) gồm những Phật Ngôn không gồm trong bốn Bộ Kinh trên. Ý muốn nói đến Tiểu Tụng (Khuddakhapatha) Pháp Cú (Dhamapada) Phật Tự Thuyết (Udana) Nhơ thị thuyết (Itivuttaka) và Kinh tập (Suttanipata) Thiên Cung Sự (Vimānavatthu) Ngạ Quỉ Sự (Petavatthu), Trơởng Lão Tăng Kệ (Therāgātha)Trơởng Lão Ni Kệ (Therigāthā) Kinh Bổn Sanh (Jātaka) Xiển Minh (Niddisa) Vô Ngại Giải Đạo (Patisambhidāmagga) Thí dụ Kinh (Apadāna), Phật Tông (Buddhavamsa) Hạnh Tạng (Cariyāpitaka) Tạng Luật(Vinaya- Pitaka) Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma-Pitaka) [4].

6. Tại sao ta lại gọi tuyển tập này là Tiểu tụng? Vì tuyển tập này là một đống và chỗ đựng (home) rất nhiều cành nhánh Chân Đế (Dhamma) chính vì điều đó ta gọi là một đống và chỗ đựng nên đơợc gọi là bộ Kinh (Collection –Nikayas) trơợc bố trí theo ngữ pháp trong cả hai tuyển tập này theo điều đơợc cho là Giáo pháp, cụ thể nhơ, “Hỡi chơ vị Tỳ khơu, ta chẳng thấy có bộ Kinh nào duy nhất lại đa dạng nhơ những vật có hơi kệ đó là súc sanh”, (S. iii. 152) và theo nhơ những gì đề cập đến trong thế giới phi Phật giáo cụ thể là “Ponikinkāyo Cikkhallikanikāyo” [5]

7. Một phần tuyển tập Tiểu tụng chính là các cuốn Tiểu tụng này, đơợc gộp lại trong Kinh tạng và ở đây chúng tôi muốn tiết lộ, chú giải và phô bày. Trong số các tập Tiểu bộ kinh lại có cuốn gọi là Tiểu Tụng là tập đầu tiên, và gồm có chín thành phần cấu thành cuốn này đó là: Tam Quy, Thập Giới, Ba Mơơi Hai Thể, Nam Tử Hỏi Đạo, Kinh Điềm Lành, Kinh Châu Báu, Kinh Ngoài Bức Tơờng, Kinh Bảo Tàng, Kinh Lòng Từ. Nhơng Kinh này chỉ là bắt đầu

theo nhơ „Lối đi“ đối với một loạt những Kinh Tụng thuộc Tam Tạng Kinh đơợc soạn thảo do dòng các vị đạo sơ trơớc đó, chứ không theo thứ tự những gì do chính miệng Đức Phật dạy ra.

8. Những gì [thực sự đoợc ngài phán đầu tiên] chính là:

Tìm song chẳng thấy ngoời xây cất, Nhoị Lai chu du hàng vạn vòng sanh tử, Ôi sanh khổ dài dài ta phải chịu

[13] Ôi vị xây cất, hiện ngoời đã bị thấy;
Ngoời chẳng xây ngôi nhà nào ráo trọi,
Những đòn tay cũng theo nhau hoị nát;
Cả cây đòn dông cũng tàn phai
Tâm trí tôi giờ chứng đắc Vô Vi
Và chứng đắc tịch diệt mọi ái dục.
(Dh. 153-4)

Và cặp kệ này chính là khởi điểm toàn bộ những gì Đức Phật đã dạy; nhoịng ngài chỉ nghĩ trong tâm mà thôi mà không thốt ra lời [6]. Tuy nhiên, câu tiếp theo lại là những gì ngài nói ra bằng lời:

Khi tâm đã lộ nguyên hình với các Bà la môn [7] nhiệt tình và chăm chú
Nỗi nghi tiêu tan khi nhớ lại.
Mỗi tâm đều kèm với nhân duyên
(Vin.1, 2; Ud. 1)
*

ĐOẠN II - TAM QUY Y (Saranattayam)

9. Chính vì vậy tôi khởi đầu viết bài chú giải về ý nghĩa, khởi đầu ngay từ lúc bắt đầu cuốn Tiểu tụng với chín yếu tố cấu thành cuốn sách, chính đây là khởi điểm Tiểu tụng có đoạn khởi đầu nhoị sau:

Buddham saranam gacchāmi. Dhammam saranam gacchāmi. Sangham saranam gacchāmi [Dutiyam pi.... Tatiyam pi....gacchāmi] Con Quy Y Đức Phật. Con Quy Y Giáo Pháp. Con Quy Y Tăng. [lần thứ hai..... lần thứ ba.....]

10. Đây là lộ trình phoịơng pháp bình giải về điều này:

Do ai đó thốt lên, ở đâu, khi nào và tại sao,
Ta thấy đoợc Tam Quy y này thể hiện?rồi tại sao
Ta thốt lên lời tiên khởi ở đây.
Mặc dầu có lời nào đoợc nói ra troịớc đó?
Giờ đây, nói ra kiểu này ắt hẳn tốt.
đây nguồn mạch, rồi chỗ khác sẽ nói
Đây là nguồn hiểu biết rất sâu xa
„Đức Phật‟ „ngoời quy y‟ và „tới chốn noịơng tựa‟
Lỗi phạm hay không, quả đều xuất hiện.
Điều phải đoợc làm, ngoài điều ta đã nói
Cả hai điều còn lại cũng vậy.

Cách thức đợc ghi lại song hành.
Lý do phải nêu lên vậy tại sao
Phô bày theo thứ tự đúng trong Kinh
Cuối cùng cả Tam Quy cũng cần phải
Đợc giải trình thông qua những ẩn ngôn.

11. Trong tài liệu này, nhợ trong câu đầu tiên đợc bắt đầu với: có năm câu hỏi đợc đặt ra, cụ thể là: (1) Ai đã công bố Tam Quy Y này? (2)Tam quy y này đã đợc công bố ở đâu? (3) Tam quy y này đợc công bố khi nào? (4) Tại sao [14] Tam quy y này lại đợc công bố? Và (5) đây chẳng phải là lời Đức Phật đã thốt ra ngay từ lúc đầu (xin đọc §8) thì tại sao chúng lại đợc khẳng định ngay vào lúc đầu ở đây? Chúng ta có những câu trả lời nhợ sau đây:

12. (1) Do ai công bố? Tam quy y đợc chính Đức Phật công bố, không phải các đệ tử của ngài, cũng chẳng phải vị tiên tri nào hay bất kỳ một Chợ thiên nào cả.

13. (2) Ở tại đâu? Tại Thành Benares (Ba La Nại) lộc uyển ở Isipatana Chủ Tiên Đọa Xứ.

14. (3) Vào khi nào? Khi có sáu mợơi mốt vị A-la-hán đang hăng say giảng thuyết về Giáo Pháp trong thế gian vì lợi ích cho nhiều ngợời. Sau đó Ngài Yasa đã chứng đắc A-la-hán cùng với các bằng hữu của ngài cũng đạt đến bậc A-la-hán cùng ngày đó. (Xin đọc Vin. i. 20)

15. (4) Tại sao vậy? Nhằm mục đích xuất gia và thọ cụ túc giới ngợời ta nói nhợ sau: và các vị tỳ khợu, bợớc vào cuộc sống xuất gia và thọ cụ túc giới nhợ thế này: trợớc tiên, sau khi đã xuống tóc và cạo râu, vị đó nên nhận y cà sa mầu vàng, rồi sau khi sửa soạn áo mặc nghiêm chỉnh một bên vai, vị đó nên phủ phục xuống đất tỏ lòng tôn kính các vị tỳ khợu khác, và rồi

sau khi đã ngồi xếp bằng hai tay xếp lại trên đùi, vị đó sẽ nói những lời sau đây: „Đệ tử xin quy y Phật, đệ tử xin quy y Pháp, đệ tử xin quy y Tăng”‟ (Vin. i. 22)

16. Tại sao ở đây lại phải khẳng định trợớc tiên? Điều này có thể đợợc hiểu nhợ sau: chính vì đây là con đợờng cả Chợ thiên và con ngợời phải qua để bợớc vào thực thi Giáo Pháp, cho dù họ trở thành những ngợời cận sự nam (ngợời đời) hay là ngợời xuất gia, do đó đây chính là con đợờng gia nhập Giáo Pháp [8] điều này đã đợợc Đức Phật khẳng định trợớc tiên trong Tiểu tụng, suốt thời gian chấp nhận Giáo Pháp gồm chín chi của Đức Phật nằm trong Tam Tạng, đợợc soạn thảo ra thành một lộ trình đợợc tụng theo thứ tự.

Tợ liệu hiện nay đã đợợc hoàn chỉnh tốt.

17. Đến đây ngài lại truyền bảo: „Kế tiếp ngợời đó đợợc nói cho biết về „Đức Phật‟, „ngợời xuất gia‟ và „quy y‟

Ở đây từ “Buddha” (Đấng Giác Giả) là một từ chỉ nhằm phân biệt các hữu tình có liên quan đến một cách mô tả hoặc xuất phát từ năm uẩn liên tục đợợc củng cố bằng chứng đắc giải thoát toàn diện tức là một dấu hiệu cho thấy ngợời đó đắc thủ toàn tri, hoặc

giả liên quan đến cách chứng đắc đợợc Tứ Diệu Đế làm nền tảng cho toàn giác [9], theo nhợ điều đợợc nói đến nhợ sau: “Buddha”: ngài là Đấng Thế Tôn, tự mình không đạo sợ nào có đợợc những tợ tợởng đó từ trợớc đến giờ về con ngợời này, chính ngài đã khám phá ra Chân Đế và đạt đến trình độ toàn tri và chế ngự đợợc mọi sức mạnh.“ (Nd. i. 143; Ps. i. 174). Trợớc tiên, đây là ý nghĩa của từ “Buddha”đợợc giải thích đúng nghĩa.

18. Giờ đây đối với cách phân câu, điều này nên đợợc hiểu theo nhợ cách đã đợa ra từ đầu. „Ngài là vị khai phá (bujjhitā) chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ“ (buddha); ngài là bậc giác ngộ (bodhetā), chính vì vậy ngài đã đợợc giác ngộ và lại có ngợời hỏi „Buddha“: hiểu theo nghĩa nào đây? Ngài là ngợời khai phá (bujjhitā) ra chân đế, chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ (buddha). Ngài là đấng giác ngộ (bodhetā) qua mọi thời đại, chính vì vậy ngài đã đợợc giác ngộ. Ngài đợợc giác ngộ thông qua khả năng Toàn Tri, giác ngộ thông qua toàn kiến, đợợc giác ngộ mà không do ngợời nào chỉ đợờng dẫn lối, đợợc giác ngộ chính vì ngài đang đâm chồi [15] nẩy lộc. [10] Mọi lậu hoặc đợợc trừ tuyệt. Ngài đợợc gọi là Giác Ngộ; đợợc thoát khỏi mọi Phiền não, [11] ngài đợợc gọi là Giác ngộ. Ngài không bị tham dục ảnh hợởng, chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ, ngài không bị sân hận, chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ, ngài thoát vòng si mê, chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ, ngài đã không vợớng mắc những điều Phiền não, chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ. Ngài đã bợớc đi trên thánh đạo, (một con đợờng duy nhất), [12] chính vì vậy ngài đã đợợc giác ngộ. Chỉ mình ngài đã khám

phá ra Toàn giác, chính vì vậy mà ngài đã đạt đến giác ngộ; ngài đã đợợc giác ngộ là vì ngài đã loại bỏ hết những gì không thể khám phá nổi (abhuddhi) và chiếm đợợc những gì đã đợợc khám phá. (buddhi). Buddha: đây chẳng phải là tên do cha mẹ đặt cho, [do anh chị, hay bạn bè hoặc giả ngay cả bà con ruột thịt hoặc giả cả những vị Chợ thiên [13]... đặt cho]; hồng danh „Buddha“ Phật này chỉ mang ý nghĩa việc giải thoát chung cuộc, lại chính là cách mô tả thực tiễn nhất [14] đó là những ngợời đã đạt đến giác ngộ, Thế Tôn, cùng với chứng đắc của các Ngài về trí toàn Giác, ngay tại gốc [thân cây] giác ngộ.“ (Ps. i. 174; Nd. i. 457f.) (cây Bồ Đề).

19. Và đối với phần trích đoạn này, [sử dụng ở thể chủ cách và thể trung tính] ngài là ngợời khám phá ra Chân Đế, chính vì thế ngài đã đợợc giác ngộ (bujjhitā saccanī ti buddho)“ cũng đã đợợc khẳng định theo cùng một cách nhợ nơi những ngợời đời [không biết đến Giáo Pháp] là nguồn gốc bợớc vào (hiểu biết). (avagantā) đợợc gọi là xuống đến tận cùng kiến thức (hiểu biết đợợc) (avagato) và hiểu [theo nguyên nhân cách] „ngài là ngợời đợợc giác ngộ qua mọi thời đại, chính vì thế ngài đạt đến giác ngộ“ (bodhetā pajāyā ti buddho) đợợc khẳng định theo cùng một cách [nơi thế giới bên ngoài Giáo Pháp] một „ngọn gió làm khô héo lá cây“ (pannasosā vātā) đợợc gọi là „lá khô“ (pannasisā) [15].

20. Do khả năng toàn tri ngài đợơc giác ngộ. “Ý muốn nói ở đây là ngài đợợc giác ngộ thông qua việc khám phá (buddhi) do có khả năng khám phá ra (bujjhana) toàn bộ mọi pháp. „Do khả năng Toàn Kiến mà ngài đợợc giác ngộ“: ý muốn nói ở đây chính là ngài đợợc giác ngộ do việc khám phá đó có khả năng tạo ra việc khám phá (bodhana) toàn

thể mọi pháp. „Không phải do ngọời khác dẫn dắt ngài đến giác ngộ.‟: ý muốn nói ở đây là ngài đọợc giác ngộ thông qua hiện trạng giác ngộ của ngài mà thôi, khả năng đó không do bất kỳ ngọời nào khác tạo ra hiện trạng giác ngộ đó cho ngài cả. „Thông qua việc đâm chồi nẩy lộc mà ngài đọợc giác ngộ,‟(visavitā): Ý muốn nói ở đây là ngài đọợc giác ngộ vì đang phô bày ra (visavanā) [16] rất nhiều đặc tính đặc biệt hiểu theo nghĩa nở rộ ra nhọ loài hoa sen vào buổi sáng sớm. „Đọợc giác ngộ vì ngài đọợc coi nhọ đã tận diệt hết mọi lậu hoặc‟ v.v...: ý muốn muốn nói ở đây là ngài đọợc giác ngộ là do ngài đã thức tỉnh (vibuddha) do triệt phá hết mọi giấc mê ngủ do loại bỏ những nguyên do bó buộc hay ngăn cản tâm. [17] “Ngài đã du hành theo con đọờng chỉ dẫn đến cho một nơi duy nhất”. Điều này đọợc đề cập đến để chứng tỏ cho thấy ngài đọợc gọi là „Đấng Toàn Giác‟ (buddha) vì ngài đã hành trình (gata) thông qua con đọờng chỉ dẫn đến có một nơi nhất định [có nghĩa là đến mục tiêu nhắm tới], vì [các gốc động từ]với ý nghĩa „hành trình‟ (gamma) lại chỉ đọợc dùng hiểu theo nghĩa ẩn dụ mà thôi cũng còn có nghĩa là „khám phá ra‟ (bujjhana), giống nhọ một ngọời đọợc cho là „đang du hành‟ (gata) khi ngọời đó đã đi qua một con đọờng (gata) nào đó. Chỉ có mình ngài khám

phá ra đọợc „Toàn giác‟. [16] „Ngài đã đọợc giác ngộ do ngài đã loại bỏ đọợc điều bất khả khám phá, và đạt đọợc điều khả dĩ có thể khám phá ra.‟: từ „khám phá‟dùng theo thể trung dung (buddhi) và từ dùng theo thể nguyên do tạo khám phá‟ (buddhi bodho) chỉ là những cách diễn tả ẩn dụ mà thôi; vì điều này đọợc nói đến để ta có thể biết „đọợc giác ngộ‟ (buddha) đọợc nói về ngài vì ngài đã có đọợc sự liên kết với đặc tính „khám phá‟ (buddhi), giống nhọ ta nói: „miếng vải xanh‟ hay „miếng vải đỏ‟ vì vải có liên quan đến đặc tính màu sắc tọơng ứng của mầu xanh hoặc mầu đỏ. Sau đó, đoạn bắt đầu với „Buddha‟: „đây không phải là một hồng danh. . .‟ điều này đọợc khẳng định để tạo ra cách khám phá một sự thật đó là điều mô tả [ở trên] ăn khớp với ý nghĩa này và điều này có thể đọợc hiểu là ý nghĩa của từ „Buddha‟(đọợc giác ngộ) có khả năng thiết lập nhọ vậy ở bất kỳ những mệnh đề [nào còn lại]

Đây là cách giải thích từ „Buddha‟ cũng nhọ cách đặt câu văn.

21. Giờ đây đến loợt từ „Quy Y‟, v.v...có chiến đấu, nhọ vậy cũng có nơi nọơng tựa (trú ẩn an toàn) ý nghĩa ở đây chính là khi ngọời ta Quy Y để tìm kiếm nơi cậy nhờ, việc Quy Y chỗ nọơng nhờ chính là chiến đấu, thế nên chính hành vi Quy Y chỗ nọơng nhờ lại là chiến đấu, đẩy lùi, loại bỏ, và dừng lại nỗi sợ hãi, nỗi lo lắng, nỗi đau khổ, tái sanh [nơi khổ cảnh] và Phiền não. Hoặc giả ngọợc lại: ngọời đó chiến đấu với sợ hãi nơi những sinh vật bằng cách đẩy mạnh những điều tốt nơi họ và trừ khử những điều có hại, chính vì thế ngài đã đọợc Đức Phật (Buddha); Giáo Pháp (Dhamma) đã làm y nhọ vậy bằng cách cung cấp cho chúng sanh vọợt sa mạc và bằng cách tạo an ủi cho họ; Tăng Già (Sangha) cũng thực hiện nhọ vậy bằng cách tạo chứng đắc gồm kết quả to lớn từ những hành vi nhỏ mọn; chính vì vậy bằng cách này nơi quy y (nọơng tựa) cũng chính là ở Tam Bảo vậy. Việc Quy Y chính là làm nổi lên nhận thức với lòng tin tọởng và tạo điều ọu thế hơn thêm vào đó. [18] Từ đó điều làm Phiền não (defilement) đọợc diệt trừ và nhổ sạch đến tận gốc rễ và điều này xuất hiện nơi hiện trạng coi điều đó

nhọ là giá trị cao nhất. Cho dù có hay không có chúng sanh tạo ra những cơ hội để ta thực hiện điều này. Một chúng sanh nhận thức đọợc nhọ vậy sẽ Quy Y với [đối toợng] đó"; ý nghĩa câu này là: thông qua loại nhận thức vừa nói đến nổi lên, ngoời đó tiến lại gần đối toợng đó nhọ sau: đây là chốn tôi noơng tựa, đây là giá trị cao nhất của đời tôi". Và đã tiếp cận đợc điều đó, ngoời đó làm nhọ vậy bằng cách đảm trách, nhọ trong troờng hợp ngài Tapassu và Bhalluka, v.v..., nhọ vậy „ thoợa ngài đáng kính, chúng tôi Quy Y Thế tôn và Pháp, cầu mong Đức Phật nhớ lại chúng ta nhọ những đệ tử của ngài" (Vin.i.4), hay bằng cách thừa nhận hiện trạng đồ đệ của ngài, nhọ trong troờng hợp của ngài Maha Kassapa v.v...nhọ sau: "Thoợa ngài đáng kính, Đức Phật chính là Đạo soợ của tôi. Tôi xin đọợc làm đệ tử của ngài.

(Ss. Ii. 220) hay bằng cách nghiêng mình về phía ngài nhọ trong troờng hợp Brahmāyu, v.v... nhọ vậy khi nói những lời này, vị Choợ thiên Brahmayu đứng dậy khỏi chỗ ngồi, và sửa lại y cà sa chỉnh tề trên vai, dang cánh tay về phía Đức Phật đang đứng, và thốt lên ba lần những lời tán tụng nhọ sau: „Đệ tử xin kính lễ Đức Thế tôn, đấng toàn giác, đệ tử xin kính lễ Đức Thế tôn, đấng toàn giác, đệ tử xin kính lễ Thế Tôn, đấng toàn giác"" (M .i. 140), [17] hay tỏ ra tự hiến cho [vị đạo soợ] giống nhọ thiền sinh tự cống hiến mình vào đề mục thiền (xin đọc Vis . Ch. iii. §§123tt/tr. 115) hay thông qua việc cắt đứt mọi tùy phiền não bằng cách Quy Y nhọ một Thánh nhân quy y Đức Phật (xin đọc Vin. i. 15). Nhọ vậy ngài đã tiếp cận bằng cả hai cách vừa mang đặc tính khách quan vừa mang tính cách phục vụ.

Đây là cách giải thích phoợng cách Quy y và nhọ ngoời thực hiện.

22. Đến đây ta giải thích về dứt, v.v...đọợc khẳng định nhọ sau: „Dù dứt hay không, thì quả cũng đã lộ rõ. "là điều ta phải Quy Y ngoài điều gì đợơc nói tới".

23. Khi một ngoời Quy Y Đức Phật nhọ vậy, đứt quy y có thể liệt vào hai cách: đáng khiển trách và vô tội. Loại đứt quy y vô tội là khi ngoời đó chết; loại đứt quy y đáng khiển trách bao gồm thuận theo phoợng pháp vừa diễn tả bằng cách tôn trọng vị đạo soợ khác và thuận theo quy trình ngoợc lại với lòng thành kính quy y. Cả hai loại chỉ diễn ra nơi ngoời thoờng mà thôi. Nơi ho, việc quy y bị Phiền não cả hai thông qua sự xuất hiện vô trí, nghi ngờ và tà kiến về những ân đức của Đức Phật và do diễn ra bất kính, v.v... nhoợng nơi thánh nhân thì việc quy y luôn luôn không bị đứt đoạn và không bị Phiền não, theo nhọ ngoời ta thoờng nói: „Hỡi choợ vị Tỳ khoợu, không thể và không có khả năng xẩy ra, là một ngoời có tri kiến hoàn hảo lại phải tìm kiếm một Đạo soợ nào khác" (M. iii. 65; A. o. 27). Những ngoời bình thoờng luôn giữ cho việc quy y của mình không bị đứt đoạn một khi họ choợa phạm phải bất kỳ vi phạm nào trong việc quy y. Khi đứt quy y đáng khiển trách và bị Phiền não thì việc này đem lại kết quả không mong muốn; khi đứt quy y này là vô tội, không đem lại quả vì chẳng có gì chín mùi ở đây cả.

24. Tuy nhiên, không dứt, đọợc coi nhọ là quả, luôn luôn đem lại kết quả tốt, theo nhọ ngoời ta thoờng nói:

Ai quy y Đức Phật

Không đi đến khổ cảnh
Và khi bỏ thân này
Sẽ tái sanh chọ thiên (D. ii. 255)
Ở đây, kẻ nào trở nên [thánh nhân] đến quy y Đức Phật bằng cách loại bỏ mọi tùy phiền não, trong việc quy y này họ chẳng bao giờ lâm vào khổ cảnh; nhọng những ngọời khác [vẫn còn là ngọời phàm tục] rất có thể vẫn phải đến đó [cho dù họ đã đoạn tuyệt với chúng] điều này cho thấy ta nên hiểu nội dung đoạn kệ đó nhọ thế nào.

Trọớc tiên, đây là cách giải thích về dứt, không dứt và kết quả.

25. Liên quan đến cách giải thích về „điều phải đi‟, một thắc mắc có thể nổi lên: giờ đây, đối với câu Buddham (thuộc đối cách) saranam (đối cách) gacchāmi (quy y Đức Phật) phải chăng ngọời đi đến Đức Phật (để xin quy y) Đức Phật (Buddham) hay chỉ Quy Y để xin quy y mà thôi? Và trong bất kỳ trọờng hợp nào việc nói nhọ vậy về một trong hai trọờng hợp đều là vô nghĩa cả. – Tại sao vậy? – Vì động từ „đi đến‟ không có hai bổ túc từ (cần có hai đối cách); vì các nhà ngữ pháp không yêu cầu phải có hai đối cách ở đây nhọ trong câu sau ajam (đối cách) gāmam(đối cách) neti („ngọời đó dẫn con dê‟). [19] Và chỉ có ý nghĩa trong những câu nhọ sau [18] gacch‟eva pubbam disam gacchati pacchimam disam (hắn đi đến họớng đông, hắn đi (đến) họớng tây‟: S. I 122).

26. Không phải nhọ vậy đâu, vì nguyên nhân đồng nhất chọa nhất thiết phải là đồng nhất các từ nhọ trong từ „Buddham‟ và „sarana‟. Vì nếu có đồng nhất nguyên nhân đọợc nhắm tới, thì ngay cả một trong hai cách tiến tới với Đức Phật, đến với Đức Phật để quy y (Buddham saranam gato) vì hiểu theo nghĩa đen vì ngọời này Quy Y để quy y, ngọời này thuộc hữu danh hoàn toàn tách biệt với „Đức Phật „.

27. Tuy nhiên liệu không có đồng nhất nhân duyên vì các từ „Đây là việc quy y rất an toàn, đây là cách quy y tối thọợng‟ (Dh. 192) chăng? – Không đâu, hiện trạng [đồng nhất nhân duyên chỉ đọợc áp dụng] trong ví dụ này mà thôi. Hiện trạng đồng nhân duyên chỉ có ý dùng trong những hàng đó mà thôi [vì đọợc chủ ý] đúng ở đó theo cách này: „Việc quy y này thật an toàn và tối thọợng vì không có bất kỳ ngoại lệ [20] nào trong pháp quy y cả, nói cách khác, diệt trừ sợ hãi nơi những ngọời đã chạy đến quy y Tam Bảo bắt đầu với Đức Phật‟; nhọng lại không phải là chú ý ở nơi nào khác. Vì ngay cả khi có liên quan đến điều gì đó đi đến, điều này cũng không đủ để xác định [21] đi đến để xin nọơng nhờ cửa Phật. Nhọ vậy thì việc Quy Y chọa đọợc xác định.

28. Nhọng chẳng phải ở đây không có đồng nhất nhân duyên, tuy nhiên vì việc Quy Y đã đọợc thiết lập khi có tọơng quan với điều đi đến trong đoạn này. „khi đến Quy Y, liệu ta có thoát khỏi mọi đau khổ‟ (D. 192) chăng? – Không đâu, vì cách biện luận vẫn rơi vào mục tiêu của Phiền não đã đề cập đến trọớc đó. Vì nhọ trên [đã chứng minh] nếu có đồng nhất nguyên

nhân, thì ngay cả một ngọời mất trí thông minh cũng có thể Quy Y Tam Bảo (Đức phật, Giáo pháp và Tăng già) ngọời đó sẽ tự động thoát khỏi đau khổ; nhọ vậy chắc chắn đã phải có Phiền não, nhọ đã nói đến ở trên và vì có Phiền não nổi lên thì điều đó sẽ

không giúp gì cho ta. Chính vì vậy [cách biện minh này] không ổn. Nhọ trong đoạn, „đang khi đến với tôi là ngọời bạn tốt, Ananda, các chúng sanh [thọờng thọờng] tách biệt khỏi pháp tái sanh lại đọợc thoát khỏi sanh khởi. (S. i. 88) [chính là vì] các chúng sanh thoát khỏi quyền năng của Đức Phật nhọ là một bạn tốt mà ngọời ta nói „Khi đến....với một ngọời bạn tốt‟ họ đọợc „thoát khỏi‟ cũng nhọ vậy ta thấy trong đoạn „khi đến quy y này....‟ Ngọời ta nói rằng: „Chính vì chúng sanh đọợc giải thoát nhờ vào oai đức của việc quy y đó gồm có đức Phật, đức Pháp và đức Tăng mà ngọời ta đã nói khi đến quy y này, vì thấy thoát khỏi mọi khổ đau. Đó chính là ý định nên đọợc hiểu trong trọờng hợp này.

29. Chính vì vậy trong bất kỳ hoàn cảnh nào, ta thấy không hợp lý khi giải thích rằng: Đức Phật là ngọời ta „phải đến hay thực hiện việc quy y với Đức Phật, hoặc giả thực hiện cả hai điều trên; và [nghĩa của câu này] phải hiểu là việc Quy Y đòi hỏi (ngọợc lại với những gì đã giải thích) đối với ngọời Quy Y, ta chứng minh thông qua từ gacchami (có nghĩa là „tôi Quy Y‟ việc suy luận ở đây vẫn cần phải đọợc khẳng định lại. – [vấn đề đó] có thể đọợc khẳng định nhọ sau: ngọời ta phải đi đến qui y với, luôn phải là Đức Phật. Nhọng cách nói về ngài nhọ là nơi nọơng nhờ (quy y) chỉ nhằm mục đích cho thấy hiện trạng đi đến mà thôi.: „Tôi đi đến Đức Phật nhọ là quy y (Buddham saranam ti gacchami), đối với tôi, ngài là giá trị tuyệt đối, là ngọời đã loại bỏ đi mọi vực thẳm, là ngọời đem lại hạnh phúc cho tôi, [19] và với ý định này tôi đi đến Quy Y Đức Phật, thọờng là cậy nhờ ngài, cộng với lòng kính trọng ngài nữa.‟ Hoặc giả nhờ đó tôi biết bằng cách nào tôi có thể khám phá ra (bujjhami)‟ chính vì những căn nguyên [22] ngôn từ mang lại ý nghĩa „du hành‟ (gati có nghĩa là, „Quy Y‟ cũng còn có ý nghĩa là „khám phá‟ ra nữa (Buddhi).

30. Trong [trọờng hợp đó] chẳng phải việc thêm từ „nhọ là‟ (iti), nhọng còn ngọợc lại với những yêu cầu suy luận hợp lý nữa (xin đọc §29). Không phải vậy đâu.

31. Đến đây thắc mắc có thể nổi lên: Nếu ý nghĩa là nhọ vậy, thì từ iti („nhọ là‟) phải đọợc thêm [23] vào nhọ đã đọợc thực hiện trong các đoạn nhọ „ Ngài đã hiểu sắc vô thọờng là nhọ thế nào, theo những gì thực sự đã diễn ra, giống nhọ “sắc vô thọờng” (aniccam rūpam aniccam rūpan ti yathabhūtam pajānāti: S. iii. 57); nhọng từ iti không đọợc thêm vào, chính vì thế [luận cứ này] đọợc khẳng định là vô nghĩa. - không phải thế đâu [24]. Tại sao vậy? - Vì ý nghĩa của [từ iti („nhọ là‟) đó] không đọợc hiểu ngầm ở đây. Cũng nhọ trong các đoạn ye ca bhudhan ca dhamman ca sanghan ca sarānam gato („bất cứ ngọời nào sẽ Quy Y Đức

Phật, Giáo pháp và Tăng già‟: Dh.190) chính vì thế ở đây từ iti cũng đọợc hiểu ngầm. Và từ iti không phải lúc nào cũng đọợc thêm vào khi ý nghĩa đã thực sự rõ ràng. Và ở đây, cũng nhọ trong các đoạn khác, ý nghĩa của từ iti nên đọợc hiểu nhọ là đã đọợc thêm vào cho dù thực tế ta không thấy nhọ vậy.

32. Chính vì những đoạn nhọ Anujānāmi bhikkhave imehi tīhi sānagamanehi pabbajjam (hỡi chọ vi Tỳ khọu, ta cho phép [xuất gia bằng cách] Quy Y Tam Bảo‟này Vin. i. 22) đây chính là quy y điều „phải đi đến‟, thế thì điều gì đã đọợc đề cập đến ở

trên cụ thể là, „việc nói đến ngài nhọ là nơi quy y (nọơng tựa) nhắm mục đích cho thấy hiện trạng đi (§29) thì vô nghĩa hay sao. Không phải thế đâu. điều này hoàn toàn hợp lý. Tại sao vậy? – Vì ý nghĩa của điều đó cũng cơ bản đọợc hiểu ngầm; vì ý nghĩa thực sự đọợc cũng đọợc hiểu ngầm ở đó, chính vì thế điều đó đã đọợc hiểu rõ, cũng nhọ những điều đã nói đến ở trên, nhọ thể từ đó đã đọợc thêm vào cho dù thực tế thì không. Bằng không [25] [luận cứ] có thể rơi vào mục tiêu của vết nhơ đã đọợc nói đến ở trên. Đây là cách giải thích về điều phải đi đến.

33. Đến đây theo [đọờng họớng vạch ra trong lộ trình] „Và đối với hai đặc tính còn lại nhọ đã đọợc nhắc đến song hành.“ (§10) Điều này có thể nói đến nhọ sau: cách thức giải thích mệnh đề „Con Quy Y Phật“ nên đọợc hiểu giống nhọ trong trọờng hợp hai câu „ con Quy Y Giáo Pháp“ và „con Quy Y Tăng Già „ Vì ở đây chỉ nhằm giải thích hai từ Giáo Pháp và Tăng Già mà ta thấy có sự khác biệt về ý nghĩa và lời văn. Rốt cục chỉ cần nói đến điểm gì khác biệt ở đây mà thôi.

34. Một số ngọời [lại cho là] “ Giáo Pháp” (Chân Đế) chính là Thánh Đạo, là Thánh Quả của chánh đạo này cũng nhọ Tịch diệt. Sự lựa chọn của chúng ta chỉ là ái dục, mà Thánh đạo, chính là „chân đế“ (Giáo Pháp) là ý nghĩa ở đây. Vì điều này tạo ra cho những ai đang duy trì (dharana) tuân giữ Thánh đạo đang lúc chứng đắc tịch diệt không tự cho phép rơi vào những khổ cảnh. Và vì điều này tạo (đồ dự trữ) (vidhāna) cho việc chứng đắc niềm an ủi tối thọợng. Và điều này cũng đọợc thể hiện trong Kinh Aggapasada; ta thấy ghi lại nhọ sau: „Hỡi chọ vị Tỳ khọu, cho đến khi nào vẫn còn Giáo Pháp (Dhamma) nhằm xác định Bát Thánh Đạo, thì điều này thực sự vẫn còn ý nghĩa đáng kể. (A. ii. 34), [20] v.v...

35. Một số đông (samūha) bao gồm những ngọời chứng đắc Bốn Thánh Đạo và gồm những uẩn hoàn toàn thấm nhuần quả báo của đời sống sa môn chính là Tăng Già. Tại vì do tính chất hòa hợp (sanghatattā) trong việc đồng nhất với nhau về chánh kiến và cả giới đức nữa. Và điều này lại do chính Đức Phật đã thuyết „Hỡi Ananda, nhà ngọ̀ơi suy nghĩ điều này ra làm sao? Các pháp đã đọợc Nhọ Lai trực tiếp giảng dạy sau khi thầy đã biết rõ chúng, có

nghĩa là, bốn niệm xứ, bốn Chánh Tinh Tấn, bốn nhọ ý túc, năm quyền, năm lực, bảy giác chi và Bát Chánh Đạo: con có nhận ra điều đó không, hỡi Ananda? ngay cả chỉ có hai tỳ khọu thôi, ấy vậy mà họ cũng có những suy nghĩ khác nhau về pháp này có phải không? (M. ii. 245) Vì chính Tăng Già này [hiểu theo nghĩa tuyệt đối] thế nên ta phải Quy Y Tăng Già và Kinh gọi điều này là „xứng đọợc của bố thí, xứng với lòng tịnh tín, xứng đọợc cúng dọờng, và xứng đọợc kính lễ. Nhọ đó là phọớc điền tối thọợng trên thế gian này (M.. i. 37; A. i. 208). Đến đây khi có ai Quy Y Tăng Già [hiểu theo ý nghĩa tuyệt đối] thì việc Quy Y này không bị dứt, không bị Phiền não qua hành vi kính lễ đối với một vài loại [cấp dọới] thí dụ nhọ đối với một đoàn thể chọ vị tỳ khọu hay đối với đoàn thể các vị tỳ khọu ni do Đức Phật đứng đầu (lãnh đạo) hay đến với một Tăng Già thọờng gồm có bốn vị, hay ngay cả độc nhất chỉ có một vị dọới sự họớng dẫn của Đức Phật .

36. Đây chính là điều khác biệt. Những điều còn lại cần đề cập đến về nơi chốn Quy Y và quy y lần thứ hai nên hiểu nhợ cách đã đợợc khẳng định ở trên dợới sự chỉ thị về đứt và không đứt và cả những gì còn lại. Tiếp theo sau đây là cách chú giải về các dòng „Và đối với hai đặc tính khác cũng nhợ cách thức đợợc mô tả song song ở đây".

37. Đến đây đề cập đến [các dòng] „ta phải chứng tỏ lý do tại sao cách trình bày tỏ thứ tự các đặc tính này đang thể hiện‟ (§10) Từ „Đấng Toàn Giác‟ (Đức Phật) đợợc định rõ nghĩa và chú giải trợớc tiên trong số tam quy bằng cách cho rằng: Đức Phật là „bậc tối thợợng nhất trong các chúng sanh (xin xem A. ii. 34); tiếp theo đó là Giáo Pháp vì [Giáo Pháp] đó xuất hiện là cũng do Đức Phật và cũng chính Đức Phật đã giảng dạy Giáo Pháp này; và ta cuối cùng là „Tăng Già‟ đợợc đề cập đến vì đây chính là những nhân vật gìn giữ và duy trì Giáo Pháp, hay nói cách khác, Đức Phật đợợc định nghĩa và giải thích nhợ là „Ngợời cổ súy hạnh phúc cho chúng sanh‟; và „Giáo Pháp‟ đợợc đề cập đến tiếp theo ngay sau đó vì chính Đức Phật đã khiến [Giáo Pháp] xuất hiện chỉ vì hạnh phúc chúng sanh mà thôi; và Tăng Già‟ đợợc đề cập đến sau cùng là vì Tăng Già đợợc coi nhợ là ngợời tu tập [Giáo Pháp] nhằm chứng đắc hạnh phúc đó. Bằng cách [chứng đắc đạo].‟Đạo và đạt đến hạnh phúc [chứng chánh quả] chính vì thế „lý do nhằm chứng tỏ tại sao [Tam Bảo] lại đợợc hiển thị theo một thứ tự nhợ vậy.

38. Đến đây lại có ngợời cho rằng: „Cuối cùng thì Tam Quy y cũng phải đợợc giải thích bằng ẩn dụ‟ (§10). [21] Liên quan đến vấn đề này tôi xin trình bày nhợ sau: Đức Phật giống nhợ mặt trăng rằm; Giáo Pháp đợợc ngài giảng dạy giống nhợ ánh sáng mặt trăng rọi xuống; còn Tăng Già giống nhợ thế gian đợợc linh hứng với niềm hạnh phúc ánh sáng ngời của mặt trăng rằm. Đức Phật giống nhợ mặt trời mọc; Giáo Pháp đã khẳng định nhợ vậy, lại giống nhợ mạng lợới ánh sáng của Mặt trời; và Tăng Già giống nhợ thế gian đã thoát khỏi bóng tối do

Mặt trời chiếu rọi xuống. Đức Phật giống nhợ một ngợời đốt cháy cánh rừng; Pháp đã thiêu rụi cánh rừng là các điều Phiền não (defilement) giống nhợ lửa thiêu rụi cánh rừng đó; còn Tăng Già, đã trở thành cánh đồng gồm nhiều bậc thánh vì các điều Phiền não đã bị thiêu rụi, giống nhợ một mảnh đất đã trở thành cánh rừng [sẵn sàng gieo trồng] vì cây cối đã đợợc thiêu rụi hết. Đức Phật giống nhợ một áng mây mợa vĩ đại; Giáo Pháp giống nhợ lợợng mợa rơi xuống; và Tăng Già, trong đó bụi bẩn những điều Phiền não đã đợợc nợớc mợa rửa sạch, lại giống nhợ vùng đồng quê trên đó nợớc mợa đã cuốn trôi hết mọi Phiền não. Đức Phật còn giống nhợ ngợời huấn luyện ngựa nòi, Diệu Pháp giống nhợ những phợơng tiện nhằm khống chế đoàn ngựa nòi và Tăng Già giống nhợ một đám ngựa nòi đã đợợc huấn luyện tử tế. Đức Phật giống nhợ một ngợời loại bỏ đợợc bóng đêm vì ngài đã tận diệt đợợc bóng tối tà kiến. Còn Giáo Pháp giống nhợ những phợơng tiện nhằm loại bỏ những bóng tối đó. Và Tăng Già đã loại bỏ khỏi những bóng tối tà kiến đó. Giống nhợ chúng sanh là những ngợời đã tận diệt hết mọi tà kiến. Đức Phật còn đợợc ví nhợ ngợời sử dụng dao phẫu thuật vì ngài đã mổ xẻ cắt bỏ [26] những phần đục thuỷ tinh thể cho si mê, còn Giáo Pháp giống nhợ những phợơng tiện để cắt bỏ phần đục thuỷ tinh thể ảo giác đó; và Tăng Già có tuệ nhãn [27] đã đợợc cắt bỏ khỏi những chứng đục thuỷ tinh thể đó. Đức Phật còn đợợc ví nhợ một

lợơng y đại tài vì ngài có khả năng chữa trị những bệnh tật gồm những điều làm Phiền não núp bóng dợới những tùy miên phiền não đó. Còn Giáo Pháp giống nhợ liều thuốc đợợc kê toa đúng cách; và Tăng Già, những tùy miên phiền não của công chúng nơi những bệnh tật phiền não đã đợợc chữa trị tốt nhất, giống nhợ chúng sanh đợợc chữa khỏi bệnh do sử dụng đúng liều thuốc đã kê toa. Còn nữa Đức Phật lại giống nhợ ngợời dẫn đợờng giỏi; Giáo Pháp giống nhợ con đợờng chánh đạo dẫn đến vùng đất an toàn; và Tăng Già giống nhợ chúng sanh tham gia vào chánh đạo đó và đến đợợc miền đất an toàn. Đức Phật còn giống nhợ ngợời tài công giỏi; Giáo Pháp giống nhợ con tàu. Và Tăng Già giống nhợ chúng sanh đã tới đợợc bờ bên kia một cách an toàn. Đức Phật còn giống nhợ dẫy núi Hy-mã-lạp-sơn; còn Giáo Pháp giống nhợ những thần dợợc thảo mọc la liệt trên đó. Tăng Già giống nhợ chúng sanh đợợc giải thoát khỏi bệnh tật đau yếu vì đã dùng những thần dợợc thảo đó. Đức Phật còn giống nhợ một ngợời ban tặng của cải giầu sang, Pháp giống nhợ của cải và Tăng Già là những ngợời đã đạt đợợc tài sản của vị Tôn Giả (xin đọc D. iii 163) giống nhợ chúng sanh đạt đến đợợc của cải tài sản của bậc Thánh Nhân. [22] Đức Phật giống nhợ ngợời phát hiện ra bảo tàng dấu kín; Giáo Pháp giống nhợ kho báu dấu kín đó; và Tăng Già giống nhợ những ngợời đã phát hiện ra kho báu. Hơn thế nữa, Đức Phật còn giống nhợ một ngợời vững vàng không lay chuyển ngài luôn ban tặng bảo vệ khỏi sợ hãi; Giáo Pháp chính là điều bảo vệ ta khỏi mọi nỗi sợ hãi; Tăng Già đã cảm thấy đợợc hoàn toàn bảo vệ khỏi mọi nỗi sợ hãi đó, cũng giống nhợ chúng sanh tìm ra đợợc sự bảo

vệ khỏi sợ hãi. Đức Phật giống nhợ ngợời ban an ủi; Giáo pháp giống nhợ điều an ủi; và Tăng Già giống nhợ chúng sanh đợợc an ủi vậy. Đức Phật giống nhợ ngợời bạn tốt, Giáo Pháp giống nhợ lời khuyên của ngợời bạn tốt đó. Và Tăng Già giống nhợ chúng sanh đã đạt đến đợợc toàn bộ những mục tiêu của mình bằng cách đi theo những lời khuyên đó. Đức Phật còn giống nhợ mỏ vàng. Còn Giáo Pháp giống nhợ những mạch vàng trong mỏ đó. Và Tăng Già giống nhợ chúng sanh đã khám phá ra những mạch vàng trong mỏ đó. Đức Phật lại giống nhợ ngợời tắm cho hoàng tử. Giáo Pháp giống nhợ nợớc dùng để gội đầu. Còn Tăng Già là ngợời đã đợợc tắm trong nợớc kệm tho chân đế niềm tin, giống nhợ một đoàn hoàng tử đợợc tắm cẩn thận. Đức Phật còn giống nhợ ngợời kệ kim hoàn. Giáo Pháp giống nhợ đồ trang sức; và Tăng Già đợợc trang điểm với chân đế đức tin thật sự đó, giống nhợ một đoàn hoàng tử đeo các đồ trang sức đó. Đức Phật giống nhợ cây trầm hợơng, Giáo Pháp giống nhợ mùi kệm do cây đó toát ra, còn Tăng Già giống bệnh sốt của họ đã đợợc dập tắt hẳn bằng cách sử dụng chân đế niềm tin đó, giống nhợ chúng sanh đã đợợc chữa khỏi bệnh vì sử dụng chất liệu gỗ trầm hợơng đó. Đức Phật còn giống nhợ ngợời chia gia tài; Giáo Pháp giống nhợ số gia tài đó. Còn Tăng Già, là ngợời đợợc hợởng phần gia tài đó gồm có chân đế đức tin, giống nhợ một đoàn con cái đợợc thừa hợởng gia tài của bố mẹ để lại. Đức Phật giống nhợ một đoá hoa sen đang nở; Giáo Pháp giống nhợ mật do hoa đó tạo ra. Và Tăng Già giống nhợ đàn ong đang đến lấy mật đó sử dụng. Chính vì thế, cuối cùng Tam Bảo cũng vậy đợợc giải thích bằng các ẩn dụ.“

39. Và đến điểm này lộ trình phợơng pháp chú giải đợợc đề ra qua năm giai đoạn bắt đầu với câu kệ: “Bởi ai đó thốt lên, ở đâu, khi nào và tại sao.Ta thấy Tam Quy y này thể

hiện?” đã đoợc chú giải ý nghĩa cặn kẽ.

Phần chú giải về Tam quy y kết thúc tại đây.

***

CHƠƠNG II

THẬP GIỚI (Dasasikhāpadam)

1. Cách tiếp nhận Giáo Pháp đã đoợc chứng minh bằng cách Quy y. Tiếp theo sau đây tập Tiểu tụng lại gồm những điều học để tu luyện ta thoờng gọi là Thập Giới đoợc trình bày ở đây nhằm chứng tỏ những điều học nào nên đoợc tu luyện troớc để chúng ta tiến tới tiếp nhận Giáo Pháp. Doới đây là lộ trình chú giải Thập Giới nhoị sau:

2.

[23]. Đây là điều những ai đã công bố ở đâu, khi nào và lý do tại sao?
đã biết rõ cách định nghĩa cũng nhoị chia sẻ
Tiếp theo sau ta cũng cần nghiên cứu
Khẳng định ra đâu là điểm nghi ngờ
Do bản chất, đâu là quy định
Kể cả cách phân câu lẫn ý nghĩa bên trong.
Ta cũng sẽ nghiên cứu cùng một loợt.
Đối với các từ thập giới cần dùng tới
Tiếp theo sau, điều gì gồm trong ngũ giới
Chúng ta cần loịu ý tiếp nhoị sau
Nhiều ý nghĩa chứa đựng trong đó.
Rồi tiếp đến giải thích những gì phải làm
Cả về đơn giản và nhiều điều nhoị vậy loịu ý đến ngũ giới bắt đầu với sát sanh [28]
thông qua đối toợng lẫn cách thức thực hiện.
Với đứt đoạn cũng nhoị các khiển trách.
Bằng chi phần cộng với nguồn gốc
Cả thọ căn nguyên và hành động
Bằng kiềm chế, và chánh quả chứng đắc
Năm điều sau cần phân tích rồi áp dụng
Và tại sao lại phải đoợc tống khứ troớc tiên.

3. Ở đây, chính Đức Phật đã công bố Thập Giới, chứ không phải các đệ tử, v.v... và ngài đã công bố thập giới tạiSāvatthi trong cánh rừng Jeta, là công viên hoàng gia Kapilavatthu sau khi đã ban cho Ngài Rahula thọ giới. Mục tiêu là nhằm định nghĩa Thập Giới cho các Sa- môn. Đối với điều này Đức Phật đã cho biết: „Và rồi Đức Phật khi đó đang coị trú tại Kapilavatthu nhoị ngài đã chọn troớc, và ngài đã lên đoờng tới Savatthi, và sau khi đã thực hiện những điều trên, cuối cùng ngài đã đến trú ngụ tại Savatthi. Ngài đã coị trú tại Cánh Rừng Jeta trong công viên hoàng gia Anathapindika. Nhân cơ hội này,....[Điều xẩy ra đối với] các Sa-môn ngài hỏi họ “Chúng ta có bao nhiêu

điều học cần nắm giữ?‟ và họ đã hỏi vị đạo sọ của mình về vấn đề này, Đức Phật lên tiếng, “Hỡi chọ vị Tỳ khọu, ta để lại cho các sa di mọời điều học (thập giới) và chính các sa-di phải tu luyện thập giới này. [24] Đây là điều

học ta trao cho các ngọơi: tránh xa sát sanh (giết những sinh vật có hơi kệ)...tránh xa đọợc nhận vàng bạc châu báu. . . (Vin. i. 83-4)

4. Những điều này [lần đầu tiên đã đọợc khẳng định trong Luật (Vinaya)] nên đọợc hiểu đây [lần thứ hai] đọợc sát nhập vào „lộ trình‟ làm thành một loạt những Kinh Tụng thuộc Tam Tạng đọợc biên soạn theo thể Kinh nhọ sau: „Đệ tử thực hành thập giới và tu luyện thập giới này‟ (D. i. 63) và lại [lần thứ ba nữa.] theo cách thức đọợc ghi trong Tiểu Tụng bằng cách: Quy Y [Tam Bảo] (Ch. I §§7 và 16)” „Con xin thực hành điều học tránh xa sát sanh... ‟Chẳng có gì ngoài những dòng „Đây là những gì ta nên biết: do ai, ở đâu và tại sao đọợc công bố‟.

5. Giờ đây hai điều học đầu cộng với điều học thứ tọ và thứ năm đều đọợc dành cho cả cận sự nam lẫn Sa-di thực hiện, và đọợc coi nhọ những điều giới tu tập cố định. Nhọng gộp điều bảy và điều tám làm một điều học và bỏ qua điều cuối cùng, toàn bộ [thập giới] ngoại trừ điều cuối cùng chỉ dành cho các cận sự nam nhọ là việc tu tập đạo đức vào các dịp họ giữ Trai Giới (Uposatha Observance) và nhọ vậy toàn bộ họ đều đọợc thực hành chung với các Sa-di. Đó chính là „những điều đã đọợc định nghĩa và chia sẻ đồng đều. Điều kế tiếp chỉ dành cho „một số‟ ngọời thực hiện mà thôi.

6. Đây là năm điều cấm kỵ đầu tiên „xuất phát từ những gì tự bản chất mang đặc tính đáng nghi ngờ vì sát sanh. v.v...luôn xuất phát từ tâm [29] bất thiện mà ra, những điều còn lại chỉ là những kiêng kỵ. đơn thuần mà thôi, xuất phát từ những điều đáng nghi ngờ do qui định mà ra.‟ Đó chính là lý do tại sao ta khẳng định „những điều đó đọợc coi nhọ tự bản chất đáng nghi ngờ‟, và những điều đáng nghi ngờ do qui định mà ra.

[1. Pānātipātā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi 2. Adinnādānā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi 3. Abrahmacariyā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi 4. Musāvādā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi 5. Surāmerayamajjappamādatthāna veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi.]

7. Các từ con xin thực hành điều học... (veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi) đọợc chia sẻ trong toàn bộ thập giới và nhọ vậy việc giải thích các từ này nhọ là cách bắt đầu và ý nghĩa có thể đọợc hiểu là cách áp dụng chung cho tất cả mọi ngọời.

8. Trọớc tiên, đối với ngữ cú. Điều này dẹp tan (nghiền nát) mọi rủi ro nguy hiểm (veram manāti[30]) nhọ thế đây chính là điều kiêng cữ (veramī); nghĩa ở đây chính là xoá bỏ rủi ro nguy hiểm, loại bỏ nó, và khử trừ đi, tận diệt hết mối rủi ro nguy hiểm đó. Nói cách khác,

một con ngọời với các công cụ đó sẽ tránh xa khỏi mọi rủi ro (veramani);và chính vì vậy ngài đã công bố điều đó theo hai cách sau đây [trong văn cảnh này] cụ thể là, veramanī- sikkhāpadam & viramanī-sikkhapādam. Đây là điều cần đọợc tu học (sikkhitabba), nhọ vậy đây chính là cách tu học (sikkhā), nhờ đó chúng ta phải tiến

hành (pajjate) [31] nhơ vậy đây chỉ là một thái độ (pada); và sikkhāya padam = sikkhāpadam (một ý định kiên quyết) ý nghĩa ở đây chỉ là những phơơng tiện nhờ đó ta đến đơợc với việc tu học; hay nói khác đi đây chính là căn bản, là hỗ trợ là nền tảng cho việc tu học (sikkha). Chính việc tránh xa là việc thực hành điều học, nhơ vậy đây là điều [dơới hình thức đầu tiên] tức là nền tảng tu học, chính làveramanīsikkhāpadam, hay, theo nhơ phơơng pháp thứ nhì là viramanīsikkhāpadam Con hoàn toàn thực hành (sammā) giới (ādiyāmi), nhơ vậy con thực hành điều học, có nghĩa là con thực hành điều đó với cố ý không sai phạm bằng cách giữ nguyên vẹn điều đó và quyết giữ cho không suy xuyển‟ (xin xem A. iv. 56, trích Thanh Tịnh Đạo ch. i. §§44-50/tr. 51-3).

9. Ý nghĩa của việc kiêng không làm:(veramanī) tức là tránh xa (virati) tơơng ứng với tâm thiện dục giới (xin đọcVis.Ch. xiv 1. §83/tr. 452. [25] Tuy nhiên cũng có cả kiêng tránh siêu thế nhơ đã đơợc khẳng định trong bộ Phân Tích ngay vào lúc ban đầu „Khi chúng ta tránh xa sát sanh, nhân cơ hội đó bất kỳ việc tránh, kiêng cữ, tái kiêng cữ, tha mạng cho những sinh vật sống, không làm, không thực hiện, không vi phạm, không phản bội, loại bỏ việc thông đồng với .... (Vbh, 285). Nhơng vì các từ „con thực hiện‟đơợc nói đến ở đây, thật thích hợp để xử lý điều này nhơ là một hành vi thực hiện. Đây chính là lý do tại sao điều này đơợc đề cập đến ở trên, kiêng cữ chính là điều tơơng ứng với tâm thiện cõi dục giới.‟

Tu học: có ba loại: tu học tăng thơợng giới, tu học tăng thơợng tâm cao hơn và tu học tăng thơợng tuệ. (xin đọc Ch. ix. n. 8 và Ps. i. 46). Nhơng trong ngữ cảnh ở đây điều ta cố ý thông qua tu học là giới, lại gồm kiêng tránh những thói quen (xin đọc Ch. v. §152 dơới đây), những thiền hiệp thế, thiền jhana sắc giới và vô sắc giới, và Thánh Đạo, theo những gì đã đề cập đến nhơ sau „pháp tu học?‟ Trong cơ hội tâm thiện, cõi dục giới nổi lên câu hành với hỷ và tơơng ơng trí, ...Ở vào cơ hội đó xúc nổi lên,...[đọc lơớt qua xin xem Dhs. 1]...có bất phóng dật: những pháp này đơợc tu học. . . thế thì những pháp đơợc tu học là nhơ thế nào? Trong trơờng hợp vị tu tiến theo con đơờng tái sanh, ly các dục, ly các bất thiện pháp, chứng và trú thiền thứ nhất...thiền thứ năm ...có bất phóng dật: những pháp này đang đơợc tu tập. Những pháp nào đang đơợc tu học vậy? Trong cơ hội tái sanh vô sắc giới. . . câu hành phi tơởng phi phi tơởng... có bất phóng dật. Những pháp này cũng đơợc tu học. Những pháp nào đang đơợc tu học vậy? Trong cơ hội tu tiến thiền Jhana siêu thế dẫn ta thoát khỏi vòng sanh tử.... lúc đó cũng có bất phóng dật nữa: những pháp này cũng đơợc tu học (Vbh. 290-1). Hiện

trạng [thập giới] nhơ một phơơng cách đạt đến bất kỳ cách tu học nào, ngơợc lại là những căn, hỗ trợ, nền tảng cho việc tu học. Đó chính là điều học; về điểm này Đức Phật phán rằng: “Đang khi ta tu tiến và phát triển bảy giác chi đơợc hỗ trợ bởi giới hạnh, đơợc dựa trên giới hạnh vậy.‟ (S. v. 63) v.v...chính vì thế với cú pháp và cả ý nghĩa chúng ta thực hiện một cách giải thích chung đối với toàn bộ thập giới đều chia sẻ ý nghĩa này.‟

10. Đến đây lại có lời nói rằng: “Tiếp theo sau đó trong năm học giới đầu tiên trong đó chúng ta phải ý thức đầy đủ về ý nghĩa đa dạng các học giới này truyền tải. Rồi sau đó

để giải thích chúng ta phải thông qua sự duy nhất v.v...chỉ lọu ý đến năm giới luật đầu tiên bắt đầu với kiêng không sát sanh. Thông qua cả đối tọợng lẫn thực hiện. Thông qua đứt đoạn, vô tội, thông qua chi phần, nguồn gốc, thông qua thọ, căn, và cả hành động nữa. Thông qua kiêng tránh, và thông qua cả kết quả nữa.‟ [26] và trong đó, điều này đọợc khẳng định nhọ sau:

11. Sát sanh, trọớc tiên; vật có hơi kệ (sinh vật) là một uẩn có liên quan đến mạng quyền, hay là một chúng sanh đọợc mô tả phát sanh ra từ nguyên lý đó. Trong trọờng hợp một [sinh vật] khi ta biết sanh vật đó có mạng sống, rồi sau đó „ta cố ý giết sinh vật đó và động tác sát sanh diễn ra ngay tại thân môn hay ngữ môn và qui trình kết liễu mệnh căn diễn ra‟.

12. Lấy của không cho: „điều không cho‟ là đã chiếm lấy quyền sở hữu [nhọ động sản chẳng hạn] của ngọời khác, khi chẳng có hình phạt nào diễn ra khi ngọời đó làm nhọ vậy, hoặc ngay cả ngọời đó không cảm thấy áy náy gì cả. Ở đây, trong trọờng hợp vật sở hữu của ngọời khác, khi kẻ nào biết rằng vật sở hữu của ngọời khác, mà „vẫn chiếm làm sở hữu cho mình, lại cố ý lấy trộm của ngọời khác, điều này diễn ra ngay tại thân môn hay ở cả khẩu môn nữa, và một qui trình tích cực chiếm hữu lấy vật đó sẽ diễn ra.

13. Hành dâm (phi phạm hạnh; abrahmacariya) không phải là loại phẩm hạnh cao nhất; đây là cố ý phạm tội khi có cơ hội thực hiện những gì không hợp với diệu pháp. [Sự cố ý] diễn ra nơi thân môn dọới dạng hành vi giao cấu bao gồm hành vi giao hợp.

14. Vọng ngữ: „nói dối‟ là dùng phọơng tiện lời nói hay phọơng tiện thân để che dấu ý nghĩa [của phía ngọời] đọa ra nhằm lừa dối ngọời khác; nhọng lời nói dối là tà tọ với cố ý lừa dối, diễn ra ngay tại thân môn hay tại khẩu môn, diễn ra dọới dạng một [hình thái] hành vi thân hay lời nói nhằm làm phọơng tiện đánh lừa ngọời khác.

15. Cơ hội dễ duôi uống rọợu mạnh, rọợu vang và các chất say: ở đây nói về rọợu mạnh lại có năm loại: rọợu lúa mạch, rọợu bánh, rọợu gạo, rọợu có men, và loại pha trộn với phụ gia khác. Liên quan đến rọợu vang cũng có năm loại: rọợu vang làm bằng bông hoa, rọợu vang trái cây, rọợu vang đọờng, rọợu vang mật và rọợu vang trộn với đồ phụ gia. (Vin. iv. 110). Cả

hai loại trên đều là chất say (majja) hiểu theo nghĩa tạo ra những chất gây nghiện(madanīya); hay ngọợc lại bất kể chất gì tạo gây nghiện, uống những thứ đó vào làm cho con ngọời trở nên mất trí (matta) và dễ duôi (pamatta) đọợc gọi là chất say. Cơ hội khiến ta sao lãng cẩu thả (pamādatthāda) chính là uống những thứ đó vào bụng. Ta gọi những thứ đó nhọ vậy, vì chúng là nguyên nhân tạo ra họ ảo mất trí khôn, và dễ duôi (madappamāda); kết quả điều cái ta hiểu là „cơ hội khiến ta cẩu thả, dễ duôi‟ chính là cố ý uống rọợu mạnh, rọợu vang hay những chất say, cố ý uống những thứ đó diễn ra ngay tại thân môn. (xin đọc Ch. v. §153 dọới đây). [27] Đây chính là giải thích đầu tiên về năm giới luật bắt đầu với tránh sát sanh.

16. “Thông qua tọớng, v.v...‟: ở đây ta có thể đặt câu hỏi: Nhọng sau đó thì sao? Phải chăng đặc biệt chỉ có sát sanh là do duy nhất chi phối nạn nhân hay do kẻ giết ngọời

hoặc phợơng tiện hay sự cố ý v.v... chi phối đây? hay do đặc tính đa phức nào đó quyết định những công việc này? và [giống nhợ trợờng hợp] nơi bất kỳ điều học nào khác còn lại bắt đầu với tội lấy của ngợời khác (trộm cắp)? Hay không phải nhợ vậy chăng? Thế thì yếu tố nào đã quyết định những lỗi phạm này? Trợớc tiên, nếu do đặc tính đơn lẻ quyết định [sát sanh] hay bất lỗi phạm nào khác trong thập giới, thì trợờng hợp nhiều kẻ giết ngợời giết một nạn nhân duy nhất, hay một kẻ giết hại nhiều nạn nhân, hay khi nhiều nạn nhân do một phợơng tiện duy nhất giết hại trong số những phợơng tiện đó trợớc tiên phải kể đến chính tay mình giết chết, hay chỉ có một sự cố ý duy nhất tạo ra các phợơng tiện làm phợơng hại đến sanh mệnh (mệnh căn) của nhiều nạn nhân, nếu vậy trong trợờng hợp này chỉ duy nhất có một tội sát sanh xẩy ra hay sao? Nhợng nếu đặc tính số đông này lại quyết định số đông nạn nhân, thế thì khi một kẻ sát sanh sử dụng một phợơng tiện sát sanh duy nhất nhằm mục đích giết một nạn nhân mà thôi và thực tế lại giết hại rất nhiều nạn nhân, hay khi nhiều kẻ sát sanh sử dụng nhiều phợơng tiện nhằm mục đích giết hai nhiều ngợời nhợ, Devadatta, Yannadatta, Somadatta, v.v chẳng hạn...thực tế họ chỉ giết hại có một nạn nhân duy nhất Devadatta hay Yannadatta hoặc giả Somaddatta, hay khi một nạn nhân bị giết do nhiều phợơng tiện bắt đầu với chính tay kẻ sát nhân, hay khi nhiều sự cố ý xuất phát từ phợơng tiện nhằm cắt đứt mạng căn nơi chỉ một nạn nhân, nhợ vậy có phải là sát hại nhiều sinh mạng hay không – cả hai biện cứ này đều không thích hợp – nếu nhợ không phải đơn lẻ hay đồng loạt quyết định đợợc số nạn nhân bị hại, v.v... nhợng thực chất tính riêng rẽ và đồng loạt đợợc quyết định cách khác, [32] rồi sau đó điều này nên đợợc khẳng định ra sao, và trong trợờng hợp giết ngợời và trong các điều học khác còn lại. [33] điều này đợợc khẳng định nhợ sau: ở đây, trợớc tiên trong trợờng hợp giết hại nhiều sinh vật, đặc tính đơn lẻ và tập thể đợợc quyết định một cách riêng rẽ do đặc

tính riêng lẻ hay tập thể nơi nạn nhân [một mặt khác] và của kẻ giết ngợời, v.v... trong khi tính riêng rẽ đợợc quyết định do tính riêng rẽ trong cả hai yếu tố này. Nhợng lấy mạng của nạn nhân lại liên kết với kẻ giết ngợời, v.v... trong khi đó tính riêng rẽ đợợc quyết định riêng rẽ trong cả hai yếu tố này thì tính tập thể đợợc quyết định do tính tập thể trong cả hai hay chỉ một trong nhiều yếu tố này; vì theo đó, khi có nhiều kẻ giết ngợời giết hại nhiều nạn nhân do một hay nhiều phợơng tiện, do cung tên, giáo mác, v.v...hay bằng những thứ bắt đầu với đào một hầm bẫy, thì lại có nhiều nạn nhân bị giết hại; và khi chỉ có một kẻ giết ngợời duy nhất lại giết nhiều nạn nhân hoặc bằng sử dụng một phợơng tiện duy nhất hay với nhiều phợơng tiện khác nhau, hay bằng một cố ý duy nhất hay bằng nhiều cố ý đa dạng xuất phát từ những phợơng tiện đó. Thì có nhiều vụ giết hại nạn nhân; và khi có nhiều kẻ giết ngợời chỉ giết hại có một nạn nhân duy nhất hoặc do một hay nhiều phợơng tiện nhợ đã đợợc khẳng định ở trên, thì cũng có nhiều vụ giết những sinh vật vậy. Phợơng pháp suy luận này cũng áp dụng trong những trợờng hợp nhợ lấy của ngợời khác và các điều học khác nữa. Chính vì thế cách giải thích nên đợợc hiểu ở đây nhợ là thông qua [quyết định riêng rẽ, v.v..]

17. [28] „Thông qua đối tợợng“: trong số những sắc pháp [vật chất] thì sát sanh có đối tợợng là mạng căn, trong khi đó lấy của ngợời khác, phạm tội hành dâm, và cơ hội dễ

duôi uống rợợu và các chất say, lại có những đối tợợng đợợc xác định một cách khác, gồm một [trong sáu ngoại xứ] bắt đầu với sắc xứ. [34] Nói dối có đối tợợng là chúng sanh vì nó xuất hiện ngẫu nhiên trên [chúng sanh đó] đợợc nói đến. Theo một số ngợời: hành dâm cũng có đối tợợng là những chúng sanh và cũng vậy trong khi lấy của ngợời khác cũng có đối tợợng là các chúng sanh khi chúng sanh bị lấy cắp. Tuy nhiên, hai điều vừa đề cập đến ở trên lại xẩy ra rất ngẫu nhiên trên các chúng sanh đó, chỉ do những pháp hành [trong đó bằng chứng đợợc mô tả có nguồn gốc] không bằng cách mô tả thực chất [chính trong trợờng hợp nói dối] [35] đây chính là cách giải thích nên đợợc hiểu thấu đáo về đối tợợng.

18. „Bằng cách thực hiện‟ những điều học kiêng tránh sát sanh, và những điều còn lại, chỉ đợợc các vị Sa-di thực hiện khi có mặt của các vị Tỳ khợu. Nhợng một cận sự nam cũng có thể thực hiện khi chỉ có một mình, hay có sự hiện diện của ngợời khác. Và họ cũng thực hiện cho chính mình khi tự mình thực hiện hay khi có nhiều ngợời khác nữa. Đến đây khi một ngợời thực hiện chung với nhiều ngợời hay chỉ thực hiện một cách riêng rẽ, việc kiêng tránh của ngợời này là riêng lẻ và sự cố ý của họ cũng vậy. Tuy nhiên chúng vẫn đợợc mô tả nhợ là đợợc thực hiện một cách cá nhân [36] theo nhợ nhiều nhiệm vụ khác nhau. Nhợng khi ta thực hiện việc này một cách riêng rẽ. Việc kiêng tránh đó cũng có năm đặc tính nhợ sự cố ý của

ngợời đó, chính vì thế ta nên hiểu vấn đề này nhợ vậy, cách giải thích ở đây chính là cách thực hiện [việc kiêng tránh] này.

19. „Thông qua đứt đoạn‟ trong trợờng hợp là các Sa-di, khi một điều học nào đó bị đứt, thì mọi điều học khác đều bị ảnh hợởng; vì điều đó đối với Sa-môn chính là những thất bại. (xin đọc Vin. iii. 1 tt.) cũng nhợ đối với cả những tỳ kheo khác nữa. Nhợng trách nhiệm về hành động [37] đó chỉ tồn tại nơi vị nào đã thực sự vi phạm đó mà thôi. Trong trợờng hợp những ngợời đó là vị chủ nhà, khi có điều học nào đó bị đứt thì chỉ có điều học đó bị đứt mà thôi và hậu quả là cả năm giới của họ sẽ đem lại hiệu quả ngay sau khi đợợc thọ trì trở lại. Tuy nhiên, một số ngợời khác lại cho rằng „khi họ đứt một cách riêng rẽ một điều học nào, đó là bị đứt, chỉ có đứt duy nhất có điều học đó mà thôi. Tuy nhiên khi đợợc thực hiện nhợ thể “con thực hiện học giới này gồm có năm chi phần” thế thì khi một giới bị vi phạm thì cả năm cũng bị đứt nốt. Tại sao vậy? Chính là do tính duy nhất của việc thực hiện đó mà ra. - ; nhợng rồi sau đó trách nhiệm đối với hành động [38] đó chỉ tồn tại nơi chính một điều vi phạm mà thôi.‟ đây chính là cách ta nên hiểu về bị đứt.

20. „Thông qua đặc tính đáng khiển trách.‟ Trong trợờng hợp các sinh vật, cụ thể là các con vật không có những đặc tính trổi vợợt, thì giết những con vật đó tợơng đối bị khiển trách ít hơn, trong trợờng hợp con vật đó chỉ là những con vật nhỏ và đáng khiển trách hơn trong trợờng hợp giết hại những con vật có dáng vóc lớn hơn. Tại sao vậy? Vì có dáng vóc lớn hơn thì những phợơng tiện sử dụng cũng cần đến nhiều hơn; và khi các phợơng tiện ngang bằng, thì lại phụ thuộc vào mức độ lớn hơn của đối tợợng, [cụ thể là, sinh vật]. Nhợng trong trợờng hợp con ngợời, v.v...đợợc phú cho những phẩm chất đặc biệt sát sanh một sinh vật [tợơng đối] ít khiển trách hơn trong

trợờng hợp một ngợời có ít phẩm chất đặc biệt hơn.; [29] và khi có cùng số những phẩm chất ngang nhau và có cùng kích cỡ thể chất thì lúc đó đặc tính đáng khiển trách sẽ kém hơn nên đợợc hiểu là: ở những vật tợơng đối có ít Phiền não (defilement) và có một qui trình tích cực đợợc chấp nhận, và càng bị khiển trách nhiều hơn trong trợờng hợp xẩy ra nhiều bạo lực hơn. Cũng giống nhợ vậy đối với điều còn lại. Nhợng không giống nhợ sát sanh những sinh vật, v.v...[tính chất đáng khiển trách] có thay đổi ít nhiều phụ thuộc vào cơ hội do dễ duôi vì uống rợợu mạnh, rợợu vang và chất say thì luôn đáng bị khiển trách nặng nề. Tại sao vậy? Vì điều đó ngăn cản Diệu pháp của bậc thánh bằng cách tạo ra tính mất trí nơi con ngợời. Đây là điều nên đợợc hiểu là tính đáng khiển trách nhợ vậy.

21. „Bằng phợơng tiện‟: trong trợờng hợp giết một sinh vật mà phải dùng tới sáu loại phợơng tiện: sát sanh bằng tay, sát sanh bằng ra lệnh, sát sanh bằng ném gạch đá,sát sanh bằng thủ đoạn cố định, sát sanh bằng chú thuật, và sát sanh bằng năng lực thần thông.

22. Ở đây một cú đấm chúng ta trực tiếp hay gián tiếp giáng cho ngợời nào đó thì sát sanh „bằng chính tay của mình.‟ Và phợơng tiện là tay của ta. Điều đó cũng lại có hai loại: điều khiển hay không hợớng cú đấm về cá nhân đó. Ơ đây trong trợờng hợp ngợời đó điều khiển cú đấm hợớng tới cá nhân đó. Ngợời đó phải chịu trách nhiệm với hành vi sát sanh, chỉ khi nào thông qua cái chết của ngợời mà cú đấm đợợc hợớng tới. Trong trợờng hợp không trực tiếp làm nhợ vậy, mà ngợời đó cũng chết [thì cũng phải chịu trách nhiệm về cái chết của ngợời đó] do cú đấm là nguyên nhân. Và trong cả hai trợờng hợp sinh vật đó chết trực tiếp vì cú đấm hay sau đó do bệnh tật mà chết, thì ngợời đó cũng phải chịu trách nhiệm vì hành động đó ngay từ lúc cú đấm đợợc thực hiện, và sau khi giáng cú đấm đó với cố ý là sát sanh, mà sinh vật đó không chết và rồi sau đó cú đấm kèm theo với một nhận thức khác đợợc giáng cho vật đó nữa, nhợng vẫn chợa dẫn đến cái chết, sau đó nếu sinh vật đó chết vì cú đấm đầu tiên, lúc đó ngợời kia phải chịu trách nhiệm về hành động của mình. Trong trợờng hợp này không có sát sanh do cú đấm thứ hai gây ra. Nhợng nếu sanh vật đó chết do cả hai cú đấm, thì ngợời đó phải chịu trách nhiệm nhợ trong trợờng hợp cú đấm thứ nhất. Nếu ngợời đó không chết vì bất kỳ cú đấm nào, không có sát sanh trong trợờng hợp này. Phợơng pháp này cũng đợợc áp dụng khi nhiều ngợời thực hiện cú đấm trên một nạn nhân. Và lúc đó trách nhiệm về hành vi nằm ở chỗ: cú đấm của ngợời nào đã gây ra cái chết cho nạn nhân.

23. Một mệnh lệnh [đợợc đợa ra] thực hiện sau khi đã có quyết định đợợc coi là phợơng tiện sát sanh. Ở đây cũng vậy, trách nhiệm đối với hành động đó nên đợợc theo dõi với cùng một phợơng pháp nhợ ta đã khẳng định trong trợờng hợp „ra tay giết một sinh vật nào đó‟ và điều luật rõ rằng nên đợợc hiểu theo sáu cách nhợ sau:

Đâu là đối tợợng, thời gian và nơi chốn.
Khí cụ, tợ thế và loại hành vi thực hiện
Đây là sáu kiểu „mệnh lệnh‟ cần đến
Để tạo hành vi trở thành sát sanh.

[30] Ở đây, đối tợợng là sinh vật đợợc ra tay. Thời gian chính là thời gian đợợc ấn định vào ban sáng, ban trợa hay ban chiều. v.v...và thời gian còn gồm có, khi còn trẻ, với hết sức sinh lực của mình, v.v... [39] Địa điểm là một ngôi làng hay một khu phố hoặc trong một cánh rừng hay ngã tợ v.v... „vũ khí‟ chính là cây kiếm, cung tên, ngọn giáo v.v...‟Tợ thế‟ có thể là tợ thế đứng, ngồi...của sinh vật bị sát hại hay của kẻ sát nhân. „Loại hành vi‟ có thể là đâm, cắt, chém hoặc giả „cạo lông‟ (lột da) (xin đọc M. I 87) v.v... nếu đối tợợng bị sát hại lầm và đối tợợng bị giết khác với ngợời ra lệnh giết, thì ngợời ra lệnh không chịu trách nhiệm về hành vi đó. Nhợng nếu đối tợợng là đúng với cả ngợời ra lệnh sát sanh và ngợời đợợc ra lệnh.: với

ngợời ra lệnh: vào lúc ra lệnh và ngợời bị hại sau khi lệnh đã đợợc ban hành mà chết, cũng giống nhợ yếu tố „thời gian‟, và điều còn lại.

24. „Một vũ khí làm phợơng tiện,‟ khi „đòn đánh‟ đợợc thực hiện với mục đích sát sanh bằng cách phóng hay ném một vật gì đó trúng vào thân xác hay bộ phận nào đó liên quan đến thân xác của ngợời bị hại. Vấn đề này có hai khía cạnh, loại trực tiếp hay gián tiếp đụng tới nạn nhân và trách nhiệm đợợc đề cập đến ở đây cũng giống nhợ đã đề cập đến ở trên.

25. „Bằng một thủ đoạn cố định‟ nhợ sau: đào một cái bẫy [có thể là để gai có tẩm độc để cho ngợời bị hại dẫm phải, gài chất độc gần chỗ nạn nhân, [sử lý không đúng] thuốc, chất độc, hay những phợơng tiện cơ khí v.v... mà mục tiêu là sát sanh. Điều này cũng gồm hai yếu tố, đợợc sắp xếp hay hợớng tới [cá nhân đó] hay không nhắm tới ngợời bị hại. Kết quả là trách nhiệm đối với hành vi đó nên đợợc hiểu nhợ cách chúng ta đã khẳng định ở trên. Nhợng có một chút khác nhau. Khi gài bẫy hoặc bất kỳ điều gì có thể đợợc đợa ra khác với ngợời chủ. [40] Ngay cả khi cạm bẫy đó đợợc giăng lên do thuê tiền hay miễn phí. Nếu ngợời bị hại chết trong điều kiện nhợ vậy, thì trách nhiệm hành vi đó chỉ thuộc về ngợời chủ thuê mà thôi. Ngay cả khi, nếu cạm bẫy đó lại phá huỷ do chính ngợời đó hay ngợời khác và chỗ đất san bằng đó nếu ngợời dọn đó đã lấy đi hết hay ngợời đào gốc cây sau khi đã đào lấy gốc lấp lại do mợa san bằng hay lầy lội sau khi mợa và bất kỳ ai đi qua mà bị trơn té hay bị sa lầy mà chết thì trách nhiệm chỉ thuộc ngợời chủ thuê mà thôi. Nhợng nếu trong trợờng hợp ngợời nhận đợợc lệnh nhợ vậy(từ ngợời chủ thuê), hay từ ngợời nào đó, lại đào rộng ra và có ngợời chết vì điều đó thì trách nhiệm đối với hành động đó lại đổ lên cả hai ngợời cả ngợời chủ thuê lẫn ngợời thực hiện công việc. Chỉ trong trợờng hợp gốc cây cài vào nơi đó và đất chỗ đó cứng trở lại và nhợ vậy thì ngợời thực hiện đợợc thoát trách nhiệm. Cũng tợơng tự nhợ vậy đối với những gì đợợc gài trong đó (tỷ dụ nhợ gai có tẩm độc] để cho ngợời bị hại dẫm phải mà chết v.v... những thứ đó khi nào còn tồn tại thì trách nhiệm đối với hành vi đó nên đợợc hiểu là tồn tại cho đến khi nào xẩy ra sự việc.

26. [Dùng chú thuật] làm phợơng tiện‟ là việc đọc những câu thần chú, ma thuật nhằm mục đích tạo ra cái chết cho chúng sanh.

27. “Năng lực thần thông làm phương tiện“ là việc tạo ra những biến đổi bằng sức mạnh thần thông mà thực hiện hành động đó, tỷ như làm nhọn ngà voi, v.v... những ai có được thứ ngà voi đó làm khí cụ v.v... [41]

28. Trong trường hợp lấy của người khác (lấy điều không được cho)[31] những phương tiện chính là những gì được bắt đầu thực hiện „bằng tay,“ hay „thi hành lệnh“ đã được qui thành

năm đầu đề trộm cắp bằng sức lực, bằng cướp, rình, mưu mô và bằng loại cỏ kusa (xin đọc Vin. v. 129); cách phân loại những điều này nên được hiểu theo cách đã được khẳng định ở trên.

29. Trong trường hợp những gì được thực hiện với hành dâm (unchastity) thì chỉ do chính tay người thực hiện phạm tội mà thôi và không do thi hành lệnh hay bất kỳ điều gì khác.Đó cũng là điều chúng ta nên hiểu theo những gì dùng làm phương tiện ở đây.

30. Thông qua chi phần; trong trường hợp sát sanh có năm chi như sau: chúng sanh có sự sống, [người vi phạm] biết rằng chúng sanh có thức tánh, tâm cố ý sát sanh, cố gắng thực hiện sát sanh, sinh vật chết vì sự cố gắng đó.

31.Trong trường hợp trộm cắp lại có 5 chi như sau: vật sở hữu của người khác [người sai phạm] biết vật đó sở hữu của người khác, tâm cố ý trộm cắp. Cố gắng thực hiện trộm cắp, đã lấy được vật đó.

32. Trong trường hợp hành dâm (unchastity) lại có bốn chi: Có nghĩa là: đối tượng vi phạm có xuất hiện, tâm cố ý dâm dục (người vi phạm) có phương tiện thân xác sẵn sàng làm điều kiện cho việc làm đó và có sự đồng ý trong hành vi đó.

33. Giống như hai điều còn lại: vì trong trường hợp nói dối, trước tiên có bốn chi: có điều không thật đó, có tâm cố ý lừa đảo liên quan đến đối tượng đó, cố gắng nói dối và điều gợi ý xảy ra đánh lừa được người khác.

34.Trong trường hợp dễ duôi uống rượu và các chất say cũng có bốn trường hợp: trước tiên có một trong những chất bắt đầu với rượu, có tâm ước muốn thực hiện uống những chất say và khi chất say đã được uống vào và đang gây tác dụng.Chính vì thế việc giải thích nên được hiểu như là chi phần gây tội ác vậy.

35. „Bằng nguyên do khởi“ sát sanh, lấy trộm của người khác, nói dối. Có ba nguồn gốc, cụ thể là: do thân cộng với ý, do khẩu cộng với ý, và do thân cộng với khẩu và cộng với ý. Hành dâm chỉ có một „nguồn gốc duy nhất mà thôi“ cụ thể là, với thân cộng với ý. Uống rượu thì có hai nguồn gốc cụ thể là với thân và bằng thân cộng với ý [42]. Đây là cách giải thích về nguồn gốc cần được hiểu ở đây.

36. „Thông qua thọ“ sát sanh chỉ tương ưng với thọ khổ. Lấy của người khác tương ưng với một trong ba loại thọ nào, cũng giống vậy trong trường hợp nói dối. Hai loại còn lại tương ưng tới thọ lạc, và thọ phi khổ phi lạc. Đây chính là cách giải thích nên được hiểu dưới góc độ thọ.

37.‟Thông qua căn‟: sát sanh có si mê và sân hận là căn [nguyên] [32] trộm cắp và nói dối lại có tham lam và si mê làm căn [nguyên]. Hai loại còn lại có tham lam và si mê làm căn nguyên. Đây là cách ta giải thích về căn nguyên.

38. „Bằng nghiệp hành động‟ sát sanh, lấy trộm của ngợời khác và hành dâm luôn là thân nghiệp và luôn luôn đạt đến sự hoàn tất nghiệp đạo đó. Nói dối luôn luôn là khẩu nghiệp; nhợng điều thực sự đợợc che dấu một ý nghĩa là hoàn tất trong nghiệp đạo. [43] Dễ duôi uống rượu và các chất say luôn luôn là thân nghiệp. Đây chính là cách giải thích về nghiệp hành động nên đợợc hiểu rõ ở đây.

39. „Bằng cách kiêng tránh‟ (virama): ở đây ta có thể bị chất vấn: Khi ngợời nào đó kiêng tránh không sát sanh, ngợời đó đợợc gì qua việc kiêng tránh đó? - Ta có thể khẳng định nhợ sau: trợớc tiên khi một ngợời kiêng tránh không thực hiện điều gì đó, ngợời đó kiêng không tự thực hiện hay không thực hiện trên ngợời khác những hành vi bất thiện trong việc sát sanh, và những điều khác còn lại nữa. – Phụ thuộc vào điều gì? Chỉ phụ thuộc vào điều ngợời đó kiêng tránh mà thôi và thứ đến khi ngợời nào kiêng tránh theo thói quen thì ngợời đó kiêng tránh những hành vi bất thiên đối với cả những gì vừa mới đợợc khẳng định nữa - còn phụ thuộc vào điều gì nữa? – Chỉ phụ thuộc vào đối tợợng mà thôi. Nhợ đã đợợc khẳng định ở điều (§17) về sát sanh và những điều còn lại (xin xem §17). Tuy nhiên, một số ngợời lại cho rằng „ngợời đó kiêng tránh không uống rợợu và các chất say chỉ phụ thuộc vào những xác định liên quan đến dễ duôi uống, rợợu mạnh, rợợu vang và chất gây nghiện mà thôi; điều họ kiêng tránh lấy của ngợời khác và không nói dối phụ thuộc vào cả hai yếu tố: những quyết định và chúng sanh, ngợời đó lấy cắp và nói dối; và kiêng tránh hành dâm và sát sanh chỉ phụ thuộc vào chúng sanh mà thôi. [44] Nhợng một số ngợời khác, giữ quan điểm cho là „nếu nhợ vậy, đang khi nhận ra một điều, ngợời lại đi thực hiện điều khác, và nhợ vậy ngợời đó có thể không biết điều gì mình bỏ qua‟ lại không đồng ý, và lại nói „điều họ kiêng tránh chỉ phụ thuộc vào hành vi bất thiện gộp lại trong việc sát sanh, và điều còn lại. Họ đã bỏ qua không thực hiện.‟ Điều này không chính xác. Tại sao vậy? vì không căn cứ trên sự hiện diện lẫn yếu tố bên ngoài; vì trong bộ phân tích chúng ta đọc đợợc về điều liên quan đến điều học, sau khi đặt câu hỏi năm điều học có bao nhiêu phép thiện „có bao nhiêu pháp vô tranh?‟ khi câu trả lời đợợc đợa ra ngay từ lúc đầu „những điều đó chỉ có thiện mà thôi, có thể tợơng ợng thọ lạc...‟ (ta thấy đợợc khẳng định...nhợ) là có cảnh hiện tại có cảnh ngoại phần và cũng có cảnh hiện tại và ngoại phần nữa. (xin xemAbhidhamma Mātikā Triads trong Dhs. tr. 2) Kết cục lại: điều gì không ứng dụng cho ngợời kiêng cữ phụ thuộc vào chính hành vi bất thiện trong việc sát sanh, v.v... Đến đây lại có thắc mắc nổi lên: Nhận thức đợợc điều gì đó, đang khi ngợời

đó lại thực hiện một điều khác và vì vậy ngợời đó không ý thức điều mình đang bỏ qua không làm,‟ ta có thể khẳng định nhợ sau: Khi ngợời nào đó thực hiện điều đang diễn ra bằng cách hoàn tất một nhiệm vụ gì đó, ta không nói là: „ngợời đó nhận ra một điều [33] mà lại làm một điều khác.‟ Hoặc giả „ngợời đó không biết điều mình đã bỏ qua không thực hiện‟; [ngợợc lại],

Bậc Thánh nhân tu luyện chánh đạo là gợơng lành,nhợng điều đó lại phụ thuộc vào Pháp Bất Tử là toàn bộ ác pháp là điều vị ấy đoạn trừ.

Đây chính là ý nghĩa những gì đợợc giải thích về kiêng tránh.

40. „Thông qua kết quả‟toàn bộ những hành vi này bắt đầu với việc sát sanh đều tạo ra quả dẫn đến khổ cảnh là kết quả tất yếu [có liên quan đến tái sanh] và [trong nghiệp hữu] nơi nhân cảnh chúng tạo ra những thành quả không đợợc ợớc muốn, không đáng ợa thích và hoàn toàn không thoải mái chút nào trong kiếp sống tợơng lai nơi cuộc sống hiện tại chúng còn tạo ra thiếu dũng cảm v.v... làm thành quả. Cũng nhợ thế chúng ta có thể hiểu ngay từ lúc đầu hành vi sát sanh kết quả nhẹ nhất của tất cả chúng sanh là dẫn đến một cuộc sống yểu thọ nơi con ngợời „(A. iv. 247-8) đây là điều giải thích ta nên hiểu nhợ là thành quả sẽ xẩy ra.

41. Thêm vào đó, cách giải thích việc kiêng tránh sát sanh, và kiêng tránh những điều còn lại có thể đợợc biết thông qua nguồn gốc, thọ, căn, hành động và kết quả nhợ sau: đây là cách trình bày.

Toàn bộ những việc kiêng tránh xuất phát từ bốn nguồn gốc, cụ thể là, từ thân, từ thân cộng với ý thức, từ khẩu cộng với ý và từ thân cộng khẩu và ý.

Toàn bộ thọ hoặc tợơng ợng với thọ lạc hay tợơng ứng với thọ phi khổ phi lạc.

Toàn bộ căn nguyên ta có vô tham, vô sân làm căn nguyên hay vô tham, vô sân và vô si, làm căn nguyên.

[Còn đối với hành động]có bốn thân nghiệp, đang khi kiêng tránh nói dối là khẩu nghiệp; và vào thời điểm nơi chánh đạo, và khi chúng xuất phát từ ý, tất cả những thứ đó cũng đều đợợc coi nhợ là hành vi ý nghiệp.

42. [Còn đối với kết quả] các kết quả của việc kiêng tránh sát sanh đều là những việc đợợc coi nhợ là ranh giới tột đỉnh cuộc sống, đỉnh là đỉnh cao chu vi tột đỉnh, là tột đỉnh vận tốc, là điểm đỗ chắc chắn, đột đỉnh tao nhã, dễ dạy, tinh khiết, can đảm, sức mạnh to lớn, lời nói

trong sáng, bình dị trong thế gian. Là một hội chứng không có ly gián không nhút nhát, không ngợợc đãi, đợợc miễn khỏi chết do ngợời khác gây ra. Hỗ trợ trợờng kỳ, hình dáng đẹp, hình thể đẹp, không bị ảnh hợởng, không buồn chán, không bị cái chết chia lìa khỏi ngợời thân, trợờng thọ, v.v...

43. Kết quả do kiêng tránh trộm cắp đem lại là có tài sản lớn, tài sản lúa ngô dồi dào, giầu có vô số kể, tài sản gia tăng , củng cố tài sản hiện có, nhanh chóng có đợợc tài sản nhợ mong muốn, không bị thiệt hại về tài sản do nhà vua tịch biên, do trộm cợớp, lụt lội, hoả hoạn, và do những ngợời thừa kế bất đắc dĩ.[34] chiếm đợợc tài sản không phải chia sẻ với ngợời khác (xin đọc Ch. viii) đứng đầu trong thiên hạ về giầu có, không biết đến những gì không hiện hữu (bố thí, v.v.. xin đọc M. iii. 71, 78) và có nơi cợ trú thoải mái.

44. Các kết quả do kiên tránh hành dâm là những điều nhọ: thoát khỏi mọi kẻ thù, đọợc mọi ngọời yêu mến, có đồ ăn, thức uống, quần áo, chỗ ở, v.v...có giấc ngủ ngon, thức dậy thoải mái, thoát khỏi sợ hãi nơi khổ cảnh, không thể đầu thai thành giới nữ, hay vô tính, thoát khỏi giận dữ, có tính ngay thẳng, không thất đảm, không phải nản lòng luôn có sự quý mến với ngọời nam ngọời nữ, thành đạt trong mọi tài năng, có đọợc tính tốt, không lo âu, không sợ hãi, không phải chia lìa khỏi ngọời thân, v.v...

45. Các kết quả do kiêng tránh nói dối gồm những điều nhọ sau: trong sáng trong mọi sự, lời nói rõ ràng và ngọt ngào, răng mọc đều, không quá cứng nhắc, không quá gầy còm, không lùn quá, không cao quá, sảng khoái khi đụng tới, có mùi hoa sen thoát ra từ miệng, ọớc muốn của những ngọời cùng một nhóm lắng nghe chính mình, khả ái trong lời nói, miệng lọỡi tọơi hồng, giống nhọ cánh hoa sen, không rối trí, (hãnh diện) không tự cao tự đại, v.v... [45]

46. Kết quả do kiêng tránh dể duôi uống rọợu và các chất say đọợc liệt kê nhọ sau: mau lẹ nhận ra đọợc những nhiệm vụ đã thực hiện trong quá khứ hiện tại và tọơng lai, liên tục chánh niệm, thoát khỏi loạn trí, có đọợc trí tuệ, không để công việc lại ngày mai, không ngu dại, không nói lời ngốc nghếch, không bị kích thích do chất say, không dể duôi, không lẫn lộn, không sợ hãi, không nhút nhát, không quá táo bạo, không ghen ty, luôn tin tọởng, thoát khỏi những lời nói hung ác và thô bạo và những lời nói nhảm nhí, thoát khỏi đần độn cả ngày lẫn đêm, có lòng biết ơn, có lòng cám ơn, không keo kiệt, vô lọợng, có giới hạnh, có tính ngay thẳng, không tức giận, có tàm, có uý, có quan điểm đúng đắn, có đại trí tuệ, có khôn ngoan, có học thức, khôn ngoan trong việc phân biệt điều tốt khỏi điều làm hại, v.v...

Đây là cách giải thích thế nào về kiêng tránh sát sanh, v.v... có thể biết đọợc nhờ vào nguồn gốc căn nguyên, thọ, căn, hành động và kết quả.

47. Đến đây ta đề cập đến năm điều kiêng tránh nên thể hiện ra sao. Và việc ứng dụng nhọ thế nào, rồi tại sao ta lại duyệt lại từ dọới lên, tại sao ta lại duyệt xét từ trên xuống" đây là những lời ghi chú về ý nghĩa năm điều cuối trong Thập Giới.

[6. Vikālabhojanā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi 7. Naccagītavāditavisūkadassanā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi 8. Mālāgandhavilepanahāranamandananvibhūsanatthānā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi. 9. Uccāsayanamahāsayanā veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi. 10. Jātarūparajatapatiggahan veramanī-sikkhāpadam samādiyāmi.]

48. [Thoạt tiên] những gì đọợc phân tích trong bài chú giải năm điều học[35] đã đọợc phân tích ở trên và những gì phải đọợc phân tích trong ngũ giới tiếp theo. Đây là cấu trúc năm điều học đó.

49. [„Thông qua đối tọợng"] giống nhọ điều học đầu, có đối tọợng là cơ-hội-để duôi uống rọợu và các chất say mà ra, lại có đối tọợng là lòng quyết tâm gồm một hay nhiều xứ bắt đầu với những sắc xứ (§17)cũng nhọ vậy do ăn không đúng giờ và việc sắp xếp các đối tọợng nên đọợc hiểu theo cách đã trình bày ở trên đối với toàn bộ những gì còn lại.

50. „Bằng cách thực hiện‟: bất kỳ ai cũng có thể thực hiện năm giới luật này, cho dù là Sa-di hay cận sự nam, giống nhợ ngũ giới đầu tiên (§18)

51. Còn nữa “thông qua chi phần‟: cũng vậy, giống nhợ những gì ta đã khẳng định ở trên trong phần phân loại về sát sanh v.v... (§30-4), cũng vậy ở đây có bốn chi: trong trợờng hợp ăn không đúng giờ giấc. Đó là: không đúng giờ đúng giấc, thời gian cho phép là đến giữa ngọ đối với một số đồ ăn đợợc phép, cách thức đồ ăn vào bụng, và không mất trí (ngợời ăn). (xin đọc Vin. i. 251) Việc chú giải về các yếu tố này cũng giống nhợ cách làm đối với những gì còn lại trong ngũ giới.

52. [“Do sở sanh”], và cũng y hệt nhợ trên, thông qua sở sanh, cơ hội dễ duôi uống rợợu và các chất say có xuất xứ gồm hai yếu tố, cụ thể là, do thân và do thân cộng với ý.(§36) Nhợ vậy ăn uống không đúng giờ cũng giống nhợ vậy. Xuất xứ của những gì còn lại nên đợợc hiểu nhợ đã đề cập đến ở trên.

53. „Qua cảm thọ‟ cũng giống nhợ trên, qua cảm thọ, trộm cắp, ta có tợơng ợng với bất kỳ một trong ba loại cảm thọ (§36) cũng vậy đối với việc ăn không đúng giờ và tợơng ứng với cảm thọ nên đợợc hiểu theo cùng một cách nhợ trên.

54. „Qua căn nguyên‟ cũng nhợ trong hành dâm có tham lam và si mê là căn nguyên, ở đây ta có ăn không đúng giờ. Và việc này có một số căn nguyên khác. Cách phân loại thông qua căn nguyên có thể đợợc hiểu theo cùng một cách nhợ những giới còn lại.

55. „Qua hành vi‟ giống nhợ sát sanh cũng có yếu tố hành vi trong đó (§38) ở đây cũng vậy trong trợờng hợp ăn không đúng giờ và những gì còn lại, chỉ trừ việc nhận vàng bạc châu báu. Có thể là thân nghiệp hay khẩu nghiệp, ý nghiệp. Nhợng sự việc diễn ra trong thân môn và khẩu môn chỉ đơn giản là cách hiện hữu [46] chứ không phải là một nghiệp đạo hoàn hảo.

56. „Qua kiêng tránh.‟ giống nhợ một ngợời thực hiện kiêng tránh, do chính hành động của mình hay của ngợời khác gồm trong việc sát sanh và nhiều điều khác nữa (§39). Cũng vậy ở đây ngợời đó cũng kiêng tránh bất kỳ hành vi bất thiện nào bao gồm không ăn sau ngọ (ăn không đúng giờ) và cũng kiêng tránh bất kỳ điều gì là thiện nữa.

57. Giống nhợ năm điều học đầu tiên, năm điều kiêng tránh này còn có bốn nguồn gốc, cụ thể là, qua thân, cộng với ý, qua khẩu, cộng ý và qua thân cộng khẩu cộng ý và hầu hết có tợơng ứng với thọ tợơng ứng với thọ phi khổ phi lạc và tất cả đều có căn là vô tham, vô sân (và vô si là căn nguyên và phát sanh nhiều loại kết quả nhợ ý muốn 42-6). Chính vì thế đây là „những gì cần phải đợợc phân tích về năm điều học còn lại này.

58. „Và một cách ứng dụng đặc biệt.‟ Rồi lý do tại sao chúng ta xét lại phần dợới và lại phải bỏ qua phần trên.‟ (§ 2)

[36] Ăn không đúng giờ (vikālabhojana) là ăn khi qua chính ngọ. Đối với bữa ăn này (ghojana) diễn ra khi thời gian cho phép (anunnāata kala) đã trôi qua (Vitikhanta), chính vì thế ta gọi là „ăn sái giờ‟ ikālabhojana). Xuất phát từ chỗ ăn nhợ vậy mà ra.

59. Nhẩy múa, ca hát, âm nhạc, và biểu diễn múa rối (naccagītavāditanvisūkadassana): ở đây nhẩy múa là bất kỳ loại khiêu vũ nào; ca hát cũng là bất kỳ loại ca hát nào. Âm nhạc là bất kỳ loại ca nhạc nào. Và biểu diễn trò múa rối chính là một cuộc biểu diễn múa rối nào đó. Hoặc biểu diễn rối hay bất kỳ thể loại nào, với mục tiêu làm cho ngọời tham gia bị tha hoá về những gì có thể lạm dụng. Vì tạo điều kiện làm nổi lên điều Phiền não (defilement). Từ ghép naccagīta vāditavisūka dassā gồm các từ nacca ca gita ca vadita ca visuka-dassana. Và ở đây trong phần giải thích „trò múa rối" phải đọợc hiểu nhọ cách đã đọợc khẳng định trong Kinh Phạm Võng (Brahmajala); vì trong kinh đó ta đọợc biết là „đang khi có một vài vị sa môn đáng kính và phạm hạnh, sau khi đã ăn uống no nê những gì do tín đồ bố thí, lại tỏ ra thích đi xem hát rối – có nghĩa là, nhẩy múa, ca hát, âm nhạc, và biểu diễn trên sàn nhẩy [47] chơi bài ballad, chơi nhạc vỗ tay, chơi chủm choẹ (simbal), chơi trống, kịch câm,

chơi đấu dê, đấu cừu, chơi trò chơi rọợt đuổi, chơi trò chơi gõ tre, trò chơi rửa xọơng trò chơi đấu voi, đua ngựa, chọi trâu, đấu bò, đấu dê, đấu cừu, chọi gà, chọi cút, đấu chó, đấu gay, chọi cá, đấu vật, luyện tập quân sự, diễu binh, tập luyện quân sự, thao diễn quân đội, hay bất kỳ loại trò chơi nào Đức Phật Cồ Đàm (Gotama) đều kiêng tránh tham gia những trò biểu diễn này (D. i. 6) hay cũng có một cách giải thích khác nữa: nhẩy múa, ca hát và âm nhạc hiểu theo nghĩa đã đọợc khẳng định nhọ ở trên, cũng chính là những trò biểu diễn (visuka) nhọ vậy gồm cả những trò chơi nhọ nhẩy múa, ca hát, và âm nhạc (naccagītavāditavisūkān) và xem biểu diễn gồm khiêu vũ, ca hát, âm nhạc (naccagītavāditavisūkadassā).Do vậy[trong cách giải thích sau này] trong khi xem và nghe" nên thực sự phải đọợc nói tới, tuy nhiên chỉ có trong các đoạn nhọ vậy mà thôi."Và nhọ vậy vị soợ đó có tà kiến và xem những điều sai quấy." (A. iv. 226) „nhìn xem cũng bao gồm cả một lãnh vực khách quan, không diễn ra nơi nhãn môn, chính vì vậy nghe cũng nghiễm nhiên đọợc khẳng định ở đây bằng từ "thấy".

60. Lỗi phạm chỉ xẩy ra nơi ngọời nào nhìn thấy sau khi tiến lại do ọớc ao muốn xem thôi thúc. Nhọng nếu nhọ ở chỗ ngọời đó đang đứng, đang ngồi hay đang nằm mà lại xuất hiện nơi tầm nhìn, đang khi đi và nhìn thấy những điều đó, khi có Phiền não (defilement) nổi lên, ngọời đó không phạm giới đâu. Và ta nên hiểu rằng việc áp dụng Pháp vào bài hát không đọợc phép, nhọng áp dụng bài hát vào pháp lại không trái luật.

61. [37] Trong trọờng hợp đeo vòng hoa, trang điểm thoa vật kệm và dồi phấn (mālāgandhavilepanagdhāranamanadanavibhūsanatthānā) ba từ bắt đầu với vòng hoa (mālā) nên đọợc giải thích một cách thích hợp với ba từ „bắt đầu bằng từ „đeo" (dhārana). Ở đây vòng hoa (mālā) là bất kỳ loại hoa nào. Mùi nọớc hoa (vilepana) là bất kỳ loại nào sửa soạn đọợc thực hiện bằng cách thoa [những chất liệu] nhằm mục đích sức dầu; và toàn bộ những thứ mùi kệm còn lại nhọ thể là bột tan, khói nhang, v.v... là những thứ mùi kệm (gandha). Không có thứ nào trong số này đọợc phép dùng vào mục đích trang điểm(mandala) làm duyên dáng (vibhusana). Tuy nhiên những thứ này đọợc dùng vào mục đích làm thuốc. Và khi nẩy sinh ra mục tiêu dâng cúng những thứ đó không đọợc phép bằng bất kỳ hình thức nào. [48]

62. Những ghế dài quá cao (uccāsayana): đây là toàn bộ những những gì vượt quá những đo đạc chiều cao cho phép. Chỗ ngồi cao (mahāsayana) là những loại trường kỷ và giường nằm không được phép dùng [quá khổ] không có bất kỳ loại nào như vậy được chấp nhận [49] cho sử dụng bao giờ.

63. Vàng (jātarupa) đây là loại kim loại quí (suvanna). Bạc (rajata) lại là một loại tiền kahāpana, hay cũng có thể là một loại tiền cắc māsaka bằng kim loại hay là tiền cắc māsaka làm bằng gỗ hay loại tiền cắc māsaka làm bằng đất hay bất kỳ loại tiền nào dùng trong buôn bán ở khắp nơi. Cả hai loại là jātarūpājata. (chứng tỏ cho thấy hai loại này là một từ ghép với nhau như thế nào). Thọ nhận (patiggahama) là việc nhận thứ tiền bạc đó dưới bất kỳ hình thức nào; và điều này không được phép dưới bất kỳ ý nghĩa nào.

Đây chính là lý do đặc biệt [đối với năm điều học cuối này] như ta đã được khẳng định.

64. Còn nữa, mười điều học này thuộc dạng thấp khi thực hiện với dục không cao, hay với cần, tâm hoặc thẩm không đủ độ cao, [50]. Thuộc dạng trung bình nếu ta thực hành với dục thuộc loại trung bình; và thuộc bậc thượng nếu có nhiệt tình cao cấp như vậy. v.v...hoặc ngược lại chúng có thể trở thành thấp kém một khi bị Phiền não do tham ái, tà kiến. Ngã mạn; chúng lại thuộc loại trung bình khi không bị Phiền não như vậy. Chúng thuộc dạng cao cấp, một khi được trí tuệ trợ giúp nơi bất kỳ tình huống nào. Chúng thuộc loại thấp khi ta thực hành do tâm thiện bất tương ưng trí; chúng thuộc loại trung bình khi thực hiện do tâm thiện tương ưng trí và hữu dẫn. Chúng thuộc lại bậc thượng khi thực hiện với tâm thiện tương ứng trí và vô dẫn [51] chính vì vậy ta phải xét lại đặc tính thấp kém và tại sao đặc tính cao cấp lại phải được thêm vào.(boot).

65. Đến đây Lộ Trình Chú Giải ý nghĩa, được đưa ra trong sáu đoạn kệ bắt đầu với câu „ Đây là những gì người đã công bố, ở đâu, khi nào và lý do tại sao" đã được chú giải với đầy đủ ý nghĩa.

Phần chú giải về mười điều học trong bài chú giải về Tiểu Tụng kết thúc tại đây.

***

Chương III

BA MƯƠI HAI THỂ

l. Giờ đây chúng ta bắt đầu với đề mục thiền gồm ba mươi hai thể trong thân con người, là một chuyên luận bàn về tu tiến định, v.v... bằng cách tận dụng những phần trong thân để Niệm Về Thân (M. Sutta 119); Vis. Ch. viii). [38] Khi một thiện nam tử đã thành tựu giới hạnh và đã thanh tịnh được những phương tiện bằng cách thực hành Thập Giới theo như cách chúng ta đã khẳng định ở trên, đề mục thiền này có mục đích thanh tịnh mục đích của người đó, cũng nhắm đến tu tiến tâm thiện. Đề mục thiền này chưa bao giờ được công bố trừ ra sau khi Đức Phật đã xuất hiện và đề mục thiền này lại nằm ngoài phạm vi của bất kỳ môn phái

nào. Đức Phật đã ra lệnh thực hiện các đề mục thiền này bằng nhiều cách trong nhiều đoạn Kinh khác nhau nhơ sau„nầy chơ Tỳ khơu‟ khi một pháp đơợc thực hành và tu tiếp dẫn đến nhiều tác dụng, có lợi rất nhiều, và nhận đơợc sự an toàn tuyệt đối khỏi kiết sử và nhiều chánh niệm, đơợc tỉnh giác hoàn toàn, đạt đơợc tri kiến. Hiện tại lạc trú, chứng quả minh và giải thoát. Một pháp đó là gì vậy? Đây chính là thân hành niệm.‟(. I. 43). Và nhơ vậy „các vị Tỳ khơu‟ ngơời nào chơa nếm đơợc thân hành niệm. Ngơời đó chơa nếm bất tử. [Ngơời nào thơởng thức thân hành niệm là ngơời đó nếm đơợc bất tử]. Họ đã nếm thử ... đã dể duôi... đã không dể duôi.... họ đã bỏ lỡ cơ hội... họ đã thấy bất diệt và đã biết đơợc thân hành niệm ra sao‟ (A. i. 45).và thiền định này đã đơợc truyền lại nhơ sau „Hỡi các vị tỳ khơu, bằng cách nào một tỳ khơu tu tiến thân hành niệm đơợc?... còn nữa, hỡi các vị tỳ khơu, một vị tỳ khơu nhìn vào thân thể của mình từ gót chân trở lên và từ đỉnh đầu trở xuống và nhận ra bên trong lớp da bọc thân đó có biết bao nhiêu loại ô uế nhơ bẩn đơợc kể ra nhơ sau: [atthi imasmim kāye kesā lomā nakhā dantā taco mamsam nahāru atthi atthiminjam vakkam hadayam yakanam kilomakam pihakam papphāsam antam antagunam udariyam karīsam pittam semham lohitam sedo medo assu vasā khelo singhānikā lasikā muttam) trong thân này gồm có tóc, lông, móng, răng, da; thịt, gân, xơơng, tuỷ xơơng, thận; tim, gan, hành cách mô, lá lách, phổi; ruột già, ruột non, bụng, phân; mật, đờm , mủ, máu, mồ hôi, mỡ đặc; nơớc mắt, mỡ lỏng, mủ, nơớc miếng, nơớc mũi, chất nhờn ở khớp, nơớc tiểu‟ (M, iii. 90) và [matthake matthalungam] „não trong đầu‟ (xin đọc Ps. 6-7) kể cả „não‟ trong ống xơơng nhơ ta thấy nói đến trong nhiều văn cảnh khác nhau.[trong đó xuất hiện đoạn mô tả này]. Vậy dơới đây là bài chú giải về ý nghĩa của thiền chi đó (đề tài thiền).

2. Trong tài liệu này, có nhiều cách cho là đã đơợc biết đúng nhơ sự thật. Trong điều này, nơi điều này, đơợc diễn tả nhơ sau „từ gót chân trở lên và từ ngọn tóc trở xuống và những gì có dơới làn da đều chứa rất nhiều điều ô uế...Thân: là một sắc thân chất; chính vì là một sắc thân ta gọi là „thân xác‟(kāya) vì thân xác này là một sự cố kết thành khối rất nhiều những điều ô uế.‟ Chính vì những điều ghê tởm (Kucchita) nhơ là tóc trên đầu, v.v...lại có xuất xứ nơi thân xác này. (āya)

2. Tóc,... đến não: toàn bộ những thứ này bắt đầu với tóc trên đầu gồm tới ba mơơi thể [cấu thành trong thân]. Việc cấu tạo nên những thành phần này nên đơợc hiểu theo cách này: Trong thân xác này có tóc, có lông.

4.[39] Những thành phần này muốn nói lên điều gì vậy? Đó là không có ai nghiên cứu một cách khẩn trơơng toàn bộ thân xác này từ bàn chân trở lên, bắt đầu từ trên đỉnh đầu trở xuống và bắt đầu từ làn da bao bọc chung quanh, lại tìm ra đơợc bất kỳ một phân tử nguyên chất nào

cả, nhơ một viên ngọc, hay một pha lê, hay bê-rin, hay dầu lô hội hay gỗ giáng hơơng hay nghệ tây, long não, bột tan v.v...trái lại, ngơời đó chẳng nhìn thấy gì hơn là toàn bộ những thứ ô uế sặc mùi hôi thối rất đáng sợ gồm tóc trên đầu, lông trên mình, và nhiều điều còn lại.

Đây chính là bài chú giải đầu tiên về cấu trúc các từ ở đây.

5. Hiện giờ ta nên hiểu tập chú giải này nhọ sau theo nhọ cách tu tiến đề mục bất định [52] [trọớc khi xử lý đến những gì liên quan đến màu sắc hay các đặc tính khác].

6. [Khi một thiện nam tử], với tọ cách là ngọời mới bắt đầu học đã thanh tịnh xong các phọơng tiện của mình bằng cách thành tựu giới hạnh chia ra thành thực hành thập giới, kiêng không sát sanh và những điều còn lại. Còn muốn tự tham gia vào việc tu tập đề mục thiền định gồm ba mọơi hai thể cấu tạo nên thân xác. Cảm thấy mình có những trở ngại gồm chỗ ở, thân tộc, tài sản, giai cấp, [đệ tử] [giám sát xây cất nhà cửa] một cuộc hành trình dự kiến, họ hàng thân thuộc, sách vở, hay bệnh tật, cùng với những trở ngại về năng lực thần thông hay trở ngại về tiếng tốt, làm nên mọời loại trở ngại (xin đọc Vis. Ch. iii,.§29/tr. 89). Giờ đây mọời trở ngại này nên đọợc cắt bỏ bằng cách loại bỏ những lo lắng về chỗ ở, về bộ tộc, về của cải, giai cấp, họ hàng, danh tiếng, bằng cách không quan tâm đến công việc xây cất nhà cửa, đến những chuyến du hành, và về sách vở và bằng cách chữa trị bất kỳ bệnh tật nào. Thế rồi đang khi ngọời đó đã cắt bỏ những trở ngại mà không cắt bỏ tính hăm hở từ bỏ, trong khi đó lại chẳng bao giờ từ bỏ tọ cách giới đức đọợc ghi trong Luật (Vinaya) liên quan đến đến những điều luật nhỏ nhen [53] bằng cách theo đuổi một cách sống đọợc [kiềm chế] do việc tự khép mình [54] để đạt đến tột đỉnh cuộc sống đem lại. Theo cách hành động hợp với những chỉ dẫn trong Luật (Vinaya) [55] Ngọời đó nên tiếp cận với một đạo sọ là ngọời sẽ giao cho mình một đề mục thiền và vị đạo sọ này đọợc coi nhọ là ngọời có những phân tích đặc biệt về „Kinh‟ và „vạch dấu‟[56] hay do vị đạo sọ này có đọợc một hay vài chi trong số những chi cần thiết. Và thiền sinh nên làm quen với ý định [học hỏi đề mục thiền sau khi ngài đã làm quen trong việc thực hiện những bổn phận [đã đọợc qui định] đó.

7. Vị đạo sọ nên nắm rõ những tọớng và những khuynh họớng của chính mình, cả về tính khí và lòng quyết tâm nếu nhọ đề mục thiền này thích hợp với đệ tử của mình, nếu thấy điều này thích hợp, vị đạo sọ có thể ban cho đệ tử [đề mục thiền này] ngắn gọn từng phần một. Nếu nhọ đệ tử đang cọ trú cùng với đạo sọ trong cùng một ngôi chùa; [40] hoặc nếu đệ tử muốn cọ trú tại một nơi nào khác, [đạo sọ] có thể chú giải thiền chi đó cho đệ tử đến từng chi tiết [thẳng thắn, chỉ ra] bằng cách giải thích những gì phải loại bỏ, những gì phải nhận rõ, v.v...

giải thích mục tiêu và chỉ cho thấy thông qua chú giải về điều gì thích hợp với tánh tham dục, v.v...và cách phân loại tính khí này.

8. Khi đệ tử đã đọợc học về [bản văn] đề mục thiền, cùng với mục tiêu và cách phân loại đề mục đó, rồi khi đã đọợc phép của đạo sọ, đệ tử mới có thể đi đến sống ở một nơi khác. Khi đệ tử xử lý nhọ vậy nên tránh không đọợc đến cọ ngụ tại mọời tám địa điểm đọợc cho là phải xa lánh nhọ sau:

Một nơi rộng rãi, một nơi ở mới một nơi sụp đổ, một chỗ gần đọờng một nơi có ao hồ, hay hoa lá xum xuê có hoa trái, hoặc là nơi mọi ngọời tìm kiếm nơi đô hội, chốn rừng rú hay cánh đồng trồng lúa nơi chúng sanh cãi cọ, đánh lộn hoặc ở nơi cảng biển nơi

hẻo lánh xa xôi, hay miền biên giới hẻo lánh nơi không thích hợp hay thiếu thốn bạn thiền. Đây mợời tám ví dụ mà kẻ khôn ngoan Cần nhận ra và chẳng nhận cho mình làm nơi ăn nghỉ Cũng nhợ bất kỳ nẻo đợờng nào dừng chân ma quái. (Thanh Tịnh Đạo, Ch. iv. § 18, tr. 122-3)

Và đệ tử nên dừng chân ở một nơi nghỉ ngơi có năm yếu tố đợợc mô tả nhợ sau: „Và nơi dừng chân có năm chi là nhợ thế nào hỡi chợ vị tỳ khợu? Đây hỡi chợ vị tỳ khợu, (1) một nơi coị trú không quá xa cũng không quá gần [với nơi lui tới khất thực] và có lối đi về thuận tiện.(2) Một nơi ít lui tới vào ban ngày và vào ban đêm, một nơi có ít tiếng ồn cũng nhợ tiếng nói ồn ào. (3) Ít tiếp xúc với con mòng, ruồi muỗi, gió, không quá nắng gắt, và những loài cây bò. (4) Ngợời nào sống trong nơi nghỉ đó có thể dễ dàng kiếm đợợc áo mặc, của ăn bố thí, có nơi nghỉ và những nhu cầu thiết yếu cộng với thuốc men để trị bệnh. (5) Ở nơi nghỉ đó cũng là nơi trụ trì của các tỳ khợu cao niên, có kiến thức, am tợờng Kinh gìn giữ Chân đế, giới luật, cũng nhợ các qui định [57] và thỉnh thoảng có ai đặt ra cho họ những câu hỏi “Lạy Ngài. Điều này là gì đây? Điều kia mang ý nghĩa gì?” Thì lúc đó các vị hòa thợợng sẽ sẵn sàng tiết lộ những gì chợa đợợc tiết lộ, giải thích những gì chợa đợợc giải thích, và loại bỏ nghi ngờ về nhiều pháp nổi lên nghi ngờ. Hỡi chợ vị tỳ khợu, đây chính là nơi an tịnh có năm chi đó.‟ (A. v. 15)

9. Khi đệ tử đã thực hiện toàn bộ nhiệm vụ [liên quan đến bữa ăn, v.v...] đệ tử phải xét lại mối nguy cơ về những tham dục và phợớc lành trong việc diệt dục và đệ tử nên thấm nhuần tâm mình với lòng tin cậy bằng cách suy ngẫm đến Đức Phật thực sự đã giác ngộ Diệu pháp nhợ thế nào.[41] và thực sự thành lập Tăng Già một chánh đạo thực sự là nhợ thế nào.

10. Rồi sau đó đệ tử có thể làm việc tu tiến về 32 thể mà không rời xa khỏi bẫy tài khéo kiến thức đã đợợc khẳng định dợới đây:

Cả về lời nói lẫn nhập tâm thông qua màu sắc, hình thái và phợơng hợớng địa điểm lẫn phân định ranh giới ngợời khôn học hỏi theo bảy cách này.

Hoặc trích từ bảy loại khéo [58] tác ý đợợc khẳng định nhợ sau: (1) tuân thủ giới luật Tăng Đoàn.(2) không quá nhanh, (3) không quá chậm, (4) nên tránh né phân tâm, (5) vợợt qua cách mô tả, (6) bằng cách từ bỏ, (7) thông qua an chỉ định (v.v..) với ba Kinh đã ghi‟.

Chỉ bằng cách này chứ không còn cách nào khác một ngợời mới bợớc vào đợờng tu luyện Giáo pháp có thể tu tiến ba mợơi hai thể.

11. Về điểm này, xuất phát từ khởi điểm bắt đầu với “Nhóm năm Da” nên đợợc đề cập đến đầu tiên, ngay cả trong trợờng hợp một ngợời nào đó đã thông hiểu toàn bộ Tam Tạng và nên đợợc tụng thuận ngay đoạn bắt đầu với „tóc, lông,... và khi đã quen, tụng quay trở lại với „da, răng... và khi đã thành thạo, áp dụng lại cả hai cách, tiến tới rồi lại quay trở lại từ đầu. [Việc tụng kinh này nên đợợc thực hiện bằng đọc to nhằm mục tiêu cắt đứt nhợng tợ tợởng biểu lộ ra bên ngoài để làm quen đợợc với bản văn Kinh và nên thực hiện một cách nhập tâm để có thể nhận thức rõ những bản chất cá nhân về những thành phần cơ thể đó; và điều này nên đợợc duy trì một khoảng thời gian

khoảng độ nửa tháng; đối với việc tu tiến về bằng lời nói để cắt đứt những tọ tọởng biểu lộ ra ngoài, là điều kiện cho tâm tu tiến thông qua làm quen với bản văn. Đang khi tâm tu tiến về bản chất đọợc coi là điều kiện để nhận thức rõ các thành phần cơ thể bằng cách hoặc là coi đó nhọ là điều bất định hay nghiền ngẫm về màu sắc hoặc trạng thái của các thành phần thân đó.

12. Tiếp theo đến phần Nhóm năm về Thận cũng nên đọợc triển khai cùng một cách trong vòng nửa tháng, sau khi cả hai nhóm năm đã đọợc triển khai trong vòng nửa tháng. Rồi sau đó đến nhóm năm thuộc về phổi nửa tháng nữa. Tiếp theo sau đó, sau khi đã gộp cả „bộ não‟ [ngay sau „phân‟] vì cho dù đã đọợc đề cập đến vào cuối [trong vô ngại giải đạo = Patisambhidamagga], tuy nhiên điều này nhằm mục đích tu tiến đề mục thiền cùng với địa

giới còn lại ở đây. (xin xem M. i. 185) – Nhóm năm não bộ nên đọợc nghiền ngẫm tọơng tự nhọ vậy khoảng độ nửa tháng; sau đó bốn nhóm năm còn lại vào khoảng nửa tháng nữa. Tiếp theo sau đó là nhóm lục mỡ béo khoảng độ nửa tháng. Sau đó là năm nhóm năm cùng với nhóm lục mỡ béo độ nửa tháng nữa. Tiếp theo sau là nhóm lục nọớc tiểu nửa tháng, sau đó toàn bộ ba mọơi hai thể vào khoảng độ nửa tháng nữa.

13. Tu tiến đề mục thiền trong vòng sáu tháng nhọ đã đọợc khẳng định theo cách này, tiếp theo sau với cách định nghĩa về màu sắc, hình thái, phọơng họớng, địa điểm và loại bỏ, đọợc chỉ định cho một ngọời có hiểu biết trung bình. [42] Điều này nên đọợc tu tiến ngay sau khi đem lại thành công nơi ngọời có hiểu biết cao hơn. Cho đến khi nào còn sống.

14. Ở đây thắc mắc có thể nổi lên: Nhọng ta phải định nghĩa nhọ thế nào về ba mọơi hai thể liên quan đến màu sắc v.v...? Khi ngọời đó quyết định tu tiến đề mục thiền gồm ba mọơi hai thể với cách phân chia bắt đầu từ Nhóm năm Da. theo cách thức bắt đầu nhọ sau: „Trong thân nầy có tóc ... [rồi ngọời đó định rõ nhọ sau:]

15. (1) Ngọời đó định nghĩa tóc trên đầu tọớc tiên có „màu đen‟ hay có mầu tóc nào đó nhọ ngọời này đã nhìn thấy, và qua hình dáng nhọ: „dài và tròn nhọ là cây thọớc đo vải.‟. ngọời đó định nghĩa tóc theo phọơng họớng nhọ cách sau đây: „Vì những gì ở từ trên mũi trở lên là họớng thọợng nơi thân và những gì từ mũi trở xuống đọợc gọi là họớng hạ. Nhọ vậy tóc đọợc tìm thấy ở phần trên cơ thể. Ngọời đó định nghĩa tóc theo địa điểm nhọ sau: tóc đọợc tìm thấy ở ngay phần bên trên da đầu đọợc xác định ngay phần trán, ngay phần góc tai và ngay sau gáy. Về điểm này, giống nhọ những cọng cỏ Kunta trên đỉnh hang kiến không biết đọợc. „Chúng ta thấy trên đỉnh tổ kiến, chính tổ kiến đó cũng không biết đọợc có cọng cỏ kunta này ngọn cỏ Kunta mọc trên tôi cũng vậy, tóc khô ngọời biết. „Chúng ta xuất hiện trong phần ẩm ọớt nơi da dầu” “ngay phần ẩm ọớt nơi da đầu cũng không thể biết đọợc, „Tóc thấy mọc trên tôi.‟ Vì đây chỉ là những pháp không có liên quan lẫn nhau cũng nhọ đọợc rà soát lại, những tọ tọởng này thuộc dạng không thể biết đọợc, thực sự không thể khai báo đọợc, chỉ là họ không, là ghê tởm và đáng ghét, chính do đặc tính sặc mùi hôi thúi nơi chúng,

không phải là một chúng sanh, không phải là một con ngoời,‟ bằng cách phân định ranh giới: có hai cách phân định ranh giới, cụ thể là, thông qua điểm toơng đồng và điểm khác biệt.Ở đây ngài đã định nghĩa chúng theo cách phân định toơng đồng nhoị sau: „Tóc trên đầu đoợc xác định nhờ vào bề mặt của phần da ẩm oớt phía trên đó tóc, găm vào và chính gốc tóc đoợc găm chặt vào lớp nội biểu bì sâu độ bằng một hạt gạo trên phần da đó; mỗi sợi tóc đều đoợc phân định trên phần không gian đó và xung quanh các sợi tóc khác. Đây là cách phân định theo cách toơng đồng.‟ Ngài lại phân định những sợi tóc trên đầu theo cách khác biệt

nhoị sau: „Các sợi tóc trên đầu không phải là thành phần còn lại trong ba moơi mốt thể, phần còn lại trong số ba moơi thể không phải là tóc trên đầu‟ troớc tiên đây là điều cho thấy tại sao ngài lại định nghĩa tóc trên đầu theo mầu và những gì còn lại.

16. (2) Ngài định nghĩa lông, nơi những gì còn lại. bằng màu sắc nhoị sau: „đa số lông đều có mầu đen‟ hay theo những mầu lông chúng ta nhìn thấy. Thông qua hình dáng nhoị: lông có hình dáng một sợi dây cung nỏ‟ hoặc nhoị thể „ sợi dây dừa cong ở một đầu, [59] qua định nghĩa theo phoơng hoớng, ta thấy lông „trong hai phoơng hoớng‟“địa điểm” ngoại trừ lòng bàn tay và lòng bàn chân lông đoợc tìm thấy hầu nhoị [43] khắp nơi, đoợc găm trên lớp biểu bì trên toàn phần thân con ngoời. Và về điểm này, toơng tự nhoị cỏ dabba đoợc thấy moc ở phân bên cạnh ngôi làng không biết đoợc mình moc ở đó,‟ thì bên ngôi làng cũng không thể biết đoợc có cỏ dabba moc ở đó. “Cỏdabba đoợc moc trên soờn làng tôi‟ cũng vậy, lông trên thân cũng không biết đoợc „chúng tôi moc ở phần nội biểu bì nơi thân thể nhoị vậy”. Ngay cả phần nội biểu bì của phần thân thể cũng không biết đoợc „có lông moc trên tôi.‟ Vì đây chỉ là những pháp không có liên quan lẫn nhau, cũng không biết duyệt xét, không thể nhận thức đoợc.[thực sự] không thể xác định, toàn bộ chỉ là rỗng không, đáng ghê tởm và gớm ghiếc do đặc tính nặc mùi hôi thúi của nó, không phải là chúng sanh, cũng không phải là một con ngoời.‟ Ngài đã định nghĩa chúng thông qua phân định ranh giới nhoị sau: „Chúng đoợc phân định ranh giới: mỗi loại đoợc xác định moc ở doới bề mặt lớp nội biểu bì đoợc găm lên đó và vì chính gốc tóc đoợc gắn vào một số likkhā; [60] các sợi da này đoợc phân định bằng không gian, và xung quanh mỗi sợi khác. Nhoịng việc phân định ranh giới theo cách khác nhau cũng giống nhoị các tóc trên đầu.‟ Đây chính là cách ta định nghĩa da thông qua mầu và những gì còn lại.

17. (3) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về móng, có số loợng toàn bộ là hai moơi cả thẩy, về màu sắc, tất cả đều có mầu trắng nơi phần găm với thịt và có mầu đồng là nơi nó tiếp giáp với thịt‟ ngài định nghĩa móng tay thông qua hình dáng và vị trí chúng đoợc gắn vào. Hầu hết móng tay móng chân đều có hình hạt quả madhuka hoặc có hình vẩy cá‟; ngài định nghĩa chúng bằng phoơng hoớng với hai hoớng,‟ và theo vị trí „chúng đoợc găm vào đầu ngón tay và đầu ngón chân.‟ Và ở đây cũng giống nhoị những hạt quả madhuka đoợc lũ con nít trong làng gắn vào đầu cây sào không biết đoợc „chúng ta đoợc găm vào cây xào,‟ cũng vậy móng tay móng chân cũng không thể biết đoợc „Các hạt quả madhuka đoợc găm vào phần đầu chúng ta.‟ Cũng vậy móng không hay biết đoợc „chúng ta moc ở đầu ngón tay và đầu ngón chân,‟ cả ngón tay và

ngón chân cũng không biết, „có móng tay móng chân găm ở phần đầu chúng ta‟, vì đây chỉ là những pháp không có sự liên quan và cân nhắc lẫn nhau. Móng tay

móng chân không phải là con ngoời. . .‟ngài lại định nghĩa chúng bằng cách phân định ranh giới nhoị: „chúng đoợc phân ranh: phần doới gắn vào phần thịt ngón tay ngón chân và phần trên tại đầu bịt hai bên là phần da móng tay móng chân. Đây là cách phân định ranh giới qua giống nhau. Nhoợng phần phân định khác biệt cũng giống nhoị cách phân định đoợc áp dụng với tóc trên đầu . v.v...‟ Đây là cách ngài định nghĩa móng tay móng chân qua màu sắc và những gì còn lại.

18. (4) Kế tiếp ta khảo sát đến răng. Toàn bộ răng gồm ba moơi hai chiếc cho những ai đã có đầy đủ số răng. Về màu sắc của răng „gồm toàn mầu trắng,‟ về hình dáng giống nhoị hình loỡi chai cắt bằng loỡi coịa. [44] và lại giống nhoị những búp hoa cột vào một vòng hoa, còn đối với những ai có hàm răng không đều thì có hình dáng khác nhau nhoị một hàng ghế đoợc kê trong một phòng khách cũ kỹ. Khảo sát từng cặp răng ở hàm trên và hàm doới ta thấy ở tận cùng cả hai hàm, có tám chiếc răng chia thành bốn đầu nhọn và có bốn chân, và có hình nhoị chiếc ghế băng; kế bên những chiếc răng đó có những chiếc răng xếp theo bộ, là tám chiếc đầu tẽ làm ba, ba chân và có hình dáng nhoị những chiếc ghế ba chân. [61] Khảo sát răng từng chiếc một: ở hàm trên cũng nhoị hàm doới ở phần gần cũng nhoị phần xa răng đoợc sắp xếp theo thứ tự nhất định. Bốn chiếc có hai đầu nhọn, hai chân và hình dáng giống nhoị các toa xe gắn lại với nhau; kế bên sắp xếp theo cùng thứ tự là bốn chiếc răng có một đầu nhọn, một chân giống nhoị bốn ngà voi và có hình dạng nhoị búp hoa nhài (jasmine) Tiếp theo ta có bốn chiếc ở hàm trên và bốn chiếc ở hàm doới ở giữa cả hai hàm vị trí có tám chiếc răng cửa có một đầu nhọn và một chân hình dáng giống nhoị hạt bí ngô.‟ Ngài định nghĩa theo phoợng hoớng nhoị sau: Răng mọc theo hoớng thoợng.‟ Và theo vị trí thì những chiếc răng ở trên xếp thành hàng trên xoơng hàm trên chỉa đầu xuống, đang khi đó các răng ở hàm doới lại hoớng lên trên. Và ở đây, giống những cây cột đoợc ngoời xây dựng gắn lên lớp đá bên doới và gắn vào bên trên không biết‟ chúng tôi đoợc gắn lên lớp đá bên doới và gắn vào lớp trên” cả lớp đá phía doới cũng không biết, „có những cây cột đoợc gắn trên tôi‟ lớp đá phía trên cũng không biết có những cây cột đoợc gắn trên tôi chính vì vậy răng không biết đoợc, “Chúng tôi đoợc gắn lên xoơng hàm trên và xoơng hàm doới” cũng nhoị xoơng hàm trên và xoơng hàm doới cũng không biết là “có những chiếc răng đoợc gắn trên chúng tôi.” Vì đây chỉ là những pháp không có liên quan hỗ toơng, hay biết xét duyệt lẫn nhau, những chiếc răng này... không phải là con ngoời.‟ Ngài định nghĩa theo cách phân định ranh giới nhoị sau: Ở phần doới đoợc phân định: răng đoợc găm vào xoơng hàm doới, và trên bề mặt chân răng găm vào xoơng hàm. Ơ phần trên, và xung quanh mỗi chiếc răng, đoợc phân định theo các toơng tự

nhau; nhoợng phân định theo cách khác biệt cũng toơng tự nhoị những gì đã phân tích về tóc trên đầu v.v...‟ đây cũng là cách ta phân tích răng theo màu sắc và những gì còn lại.

19. (5) [45] tiếp theo sau đó ngài định nghĩa đến da. Da che phủ toàn bộ khối kết các loại rác rến dơ bẩn [62] khác nhau bên trong cấu hình thân thể. Xét theo màu sắc, da có mầu trắng; ngay cả có chút ít khác biệt nơi mỗi ngợời: với mầu đen hay hơi ngăm đen v.v... do chúng đợợc nhuộm bằng phần bên ngoài biểu bì. Tuy nhiên thực chất chúng vẫn có mầu trắng. Phần mầu trắng này sẽ hiện rõ khi phần biểu bì bên ngoài bị phá huỷ do cháy nắng, hay bị ảnh hợởng do tiếp xúc với ngọn gió v.v...‟ ngài định nghĩa hành dạng nhợ sau: „Da có hình dạng nhợ là một chiếc áo đựng thợ. Nhợng chi tiết thì có nhiều hình dáng khác nhau‟ vì da bao bọc ngón chân thì có hình dáng nhợ tổ kén con tằm, da ở phần dợới bàn chân lại có hình dáng nhợ chiếc giầy gắn ở phần trên; da ở bắp chân có hình dạng nhợ là những chiếc lá thốt nốt đựng cơm; da ở bắp đùi có hình dáng nhợ một bao bố đựng đầy lúa; da ở mông có hình dáng một miếng vải lọc chứa đầy nợớc; da ở lợng có hình dáng một miếng da sống căng trên một tấm ván. Phần da ở bụng có hình dáng một miếng da sống căng trên thân một cây đàn luýt tỳ bà da ngực thì hơn kém có hình vuông; da phủ cả hai cánh tay lại có hình một miếng da sống căng trên một cái bao đựng tên; da trên lòng bàn tay có hình dáng một chiếc hộp đựng dao cạo hay hình dáng một túi đựng lợợc, da trên những ngón tay có hình dáng một hộp đựng chìa khoá; da trên cổ có hình dáng một chiếc khăn quàng cổ; da trên mặt có hình dáng một cái tổ của những con sâu bợớm đầy lỗ; da ở đầu có hình dáng một cái túi đựng bình bát. Thiền sinh là ngợời quan tâm đến da nên hợớng nhận thức của mình về thịt và da, và bắt đầu với môi trên. Ngợời này nên định nghĩa rõ phần nội biểu bì da mặt trợớc; rồi đến phần da phủ trên đầu, đến phần da phủ phía sau cổ, [63] tiếp theo đó là phần da cánh tay bên phải cả phần trợớc và phần sau, rồi cánh tay bên trái cả trợớc lẫn sau cũng giống nhợ vậy. Rồi sau đó đến da trên lợng rồi da trên mông rồi đến da chân phải phía trợớc và phía sau. [rồi đến da trên chân trái cũng giống nhợ vậy], rồi đến những phần da nơi những chỗ kín, da bụng, ngực; và phía trợớc cổ, và rồi đến da ở hàm dợới, cho đến khi ngợời đó quay trở lại nghiền ngẫm về phần da môi trên. [46] Ngợời đó sẽ định nghĩa theo phợơng hợớng nhợ ta thấy đợợc nơi hai hợớng‟ và xác định vị trí nhợ thể: „da là phần bao bọc toàn thể hình dạng thân thể con ngợời.‟ Và ở đây, giống nhợ một chiếc hộp đợợc bao phủ bởi miếng da ợớt. Phần da ợớt này không ý thức đợợc gì hết, „tôi bao bọc một chiếc hộp.‟ Ngay cả chiếc hộp cũng không hay biết, „ da ợớt đang bao bọc tôi.‟ Thân xác này bao gồm các Sắc Tứ Đại hiển [gồm chất cứng, chất kết dính, nhiệt độ, và chuyển động] đợợc tôi bao bọc.‟ Ngay cả sắc thân này gồm có bốn Sắc Tứ

Đại hiểu cũng không hay biết „tôi đợợc da bao bọc.‟ Vì đây chỉ là những pháp không liên quan và duyệt xét lẫn nhau, những phần da này. . . . đâu phải là một con ngợời, mà chỉ là

“Đây chỉ là một khối u có chín khiếu đợợc làn da lạnh ợớt phủ bao quanh.
Và đủ thứ rác rến ở tứ phía
Làm ô nhiễm khí với mùi hôi thối lan rộng.”
(Miln. 74; Thanh Tịnh Đạo Ch. vi. § 93/tr. 196)

Ngài lại định nghĩa da bằng cách phân định ranh giới nhọ sau: „Đọợc phân định ranh giới giữa phần thịt hay phần bề mặt của thịt gắn trên đó, và phía trên phần thịt đó là lớp biểu bì, đọợc phân định bằng những phần tọơng đồng nhọ vậy, nhọng với cách phân định khác biệt ta cũng áp dụng cùng một phọơng pháp phân định nhọ tóc trên đầu vậy. Đây cũng là cách ngọời định nghĩa về da theo màu sắc và những gì còn lại.

20. (6) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa đến thịt. Thịt đọợc phân thành chín trăm miếng trong thân trên cơ thể con ngọời. Nhận định theo màu sắc “thịt có mầu đỏ” giống nhọ màu sắc của loài hoa pālibaddhaka‟.Theo hình dángNgài định nghĩa nhọ sau: „thịt có nhiều hình dáng rất đa dạng; vì về điểm này, thịt của bắp chân có hình dáng nhọ cơm đựng trong một túi đan lá dừa – một số ngọời cho là „thịt có dạng một búp chồi ketakī chọa hé nở.” – phần thịt đùi có hình dạng nhọ một chiếc cán bột làm bánh để ép chanh; thịt mông có hình dáng phần chóp chiếc lò nọớng bánh; phần thịt lọng có hình dáng những phiến đọờng táng thốt nốt; phần thịt ở hai bên sọờn có hình dáng một cục vữa đất xét đọợc gắn [64] lên khe hở trên khung tre làm tọờng nhà, phần thịt ở ngực có hình dáng một cục đất xét ọớt tròn đầu [65] và treo rủ xuống; phần thịt trên hai cánh tay có hình dáng giống nhọ một con chuột to cắt hết đuôi, đầu và chân và lột hết da.- có ngọời lại gọi đây là hình dạng một chiếc xúc xích thịt [66]; thịt ở hai bên má [67] có hình dáng một hạt cây karanja đọợc dán trên má [68], có ngọời cho là thịt má có hình chiếc lá nuhi [69]-; phần thịt mũi có dạng một chiếc lá cuốn lại và đọợc đặt ngọợc xuống; thịt ở hai ổ mắt có dạng một nửa quả vải; thịt đầu có hình dạng một vết dầu bôi trên một chiếc bình bát lào lò để nọớng. [70] [47] Khi ớn khi đọa ngọời thiền sinh phân định rõ ràng đọợc thịt, thì chỉ có những miếng thịt thô này cần đọợc định nghĩa bằng hình dạng; và khi ngọời này định nghĩa thịt nhọ vậy thì những miếng thịt tinh tế sẽ xuất hiện nơi tầm trí tuệ nữa. Ngài lại định nghĩa thịt qua phọơng họớng nhọ „thịt đọợc thấy ở hai bên phọơng họớng‟ và vị trí thịt đọợc trét lên vào hơn ba trăm khúc xọơng. Về điểm này, giống nhọ một tọờng nhà đọợc trét lên một lớp vữa đất sét dầy. Lớp đất sét dầy đó đâu có biết đọợc điều gì. „ngọời ta dùng vôi để trét lên tọờng;‟ bứt tọờng cũng không biết “tôi đọợc biết một lớp đất sét dầy

cũng vậy thịt gồm có chín trăm miếng không biết” ba trăm khúc xọơng đọợc tôi bao phũ cũng vậy, ba trăm khúc xọơng đọợc trét lên với hàng trăm miếng thịt nhọ vậy cũng không hay biết, „ngọời ta phủ lên chúng tôi bằng chín trăm miếng thịt.” Vì đây chỉ là những pháp không có liên quan và suy xét chung với nhau. vì chúng đâu có phải là ...con ngọời, nhọng chỉ:

là xác súc vật trát lên một ít thịt với chín trăm miếng khi đã hoàn tất. Trong khi những đàn dòi thi nhau rúc rỉa Để cùng chia phần những miếng thịt thối rữa.‟

Ngài lại phân định ranh giới nhọ sau: mỗi miếng thịt lại đọợc phân định ranh giới qua một bộ xọơng hay bề mặt thịt đọợc gắn lên đó. Mặt tọớc, và chung quanh có da bao bọc. Đây là cách định nghĩa theo cách tọơng đồng. Nhọng định nghĩa theo khác biệt cũng giống nhọ cách ta đã định nghĩa tóc trên đầu vậy.‟Đấy chính là cách ngài định nghĩa thịt về màu sắc và những điều còn lại.

21. (7) Tiếp theo đó ngài định nghĩa về gân, gồm tới chín trăm sợi dây gắn trên một bộ (xoọng) thân xác, gân có mầu „trắng,‟ Có ngoọời cho là gân có mầu „noớc mật‟ – và xét theo hình dáng „gân có nhiều hình dáng rất đa dạng‟; và ở đây sợi gân lớn nhất có hình dáng những cây củ từ leo, còn loại nhỏ hơn có hình dáng những sợi dây trên chiếc rọ bằng loọới bắt lợn rừng và những sợi gân nhỏ hơn lại có hình dáng một loại cây leo. Cũng còn có những sợi nhỏ hơn, hình dáng lại giống nhoọ những sợi dây trên chiếc đàn luýt do ngoọời Sinhale sử dụng. Những chiếc gân nhỏ hơn lại có hình một loại chỉ thô. Những sợi gân trên mu bàn tay và mu bàn chân có hình dáng những chiếc móng chim. Những sợi gân trên đầu [48] có hình dạng một chiếc loọới hình chéo làm bằng sợi dukūla; những đứa trẻ trong làng thoọờng đan lại để đội trên đầu. Những sợi gân trên loọng có hình dáng một chiếc loọới oớt đoọợc trải ra doọới ánh mặt trời. Số gân còn lại đoọợc trải trên các chi trên cơ thể ta có hình dạng một loọới áo giáp đoọợc xếp trên khung thân thể chúng ta.‟ Ngài định nghĩa gân theo phoọơng hoọớng nhoọ: „Gân đoọợc trải đều theo hai hoọớng‟ nhoọ sau “Trong số những chiếc gân này, có năm sợi to ta gọi là „dây chằng‟ bắt đầu từ phần doọới tai phải phủ xuống tới tận phía sau một phần bên trái; rồi cũng có năm sợi chạy từ phần doọới tai trái chạy từ phía troọớc ra phía sau bên phải, và rồi lại còn có năm sợi bắt đầu từ phía phải cổ chạy sang phía troọớc và phía sau cột dính với phía trái; và có năm sợi bắt đầu từ phía trái cổ chạy sang phía troọớc và phía sau cột dính với phía phải. Rồi cũng còn moọời sợi nhoọ vậy đoọợc gọi là „dây chằng‟ toả xuống để cột lại phần tay phải, năm sợi chạy về phía troọớc và năm sợi về phía sau. Cũng giống nhoọ vậy đối với cánh

tay bên trái, với chân phải và chân trái. Vì thế cho nên sáu moọơi sợi gân to này là những „nâng đỡ cho thân thể hay „hoọớng dẫn cho thân thể .‟ Ngài cũng định nghĩa gân theo vị trí nhoọ: „Gân đoọợc thấy có mặt trên toàn bộ thân thể giữa xoọơng và da và giữa xoọơng và thịt, gắn liền các xoọơng lại và trong đó giống nhoọ những chiếc cột toọờng đoọợc các cây leo mọc lên chằng chịt. Những chiếc sợi dây leo bò này không biết đoọợc những chiếc cột toọờng đoọợc chúng tôi cột lại với nhau, những chiếc cọc toọờng cũng không hay biết; „chúng ta đoọợc các sợi dây leo cột lại với nhau. Cũng vậy những sợi gân đâu có biết, „chúng ta đang cột ba trăm chiếc xoọơng lại với nhau.” cũng thế ba trăm chiếc xoọơng cũng không biết, “chúng ta đoọợc cột lại với nhau bằng những sợi gân đâu”. Vì đây chỉ là những pháp không có khả năng suy xét và duyệt lại do thiếu liên quan lẫn nhau. Gân đâu phải là một con ngoọời, nhoọng chỉ là

Chín trăm sợi gân bọc quanh tất cả.
Nơi thân xác chúng sanh này từ trên xuống doọới.
Nhờ đó toàn bộ xoọơng đoọợc cột chung lại
Toọơng tự nhoọ cây leo làm nên một toà nhà hợp lại.

Ngài định nghĩa theo phân định nhoọ sau: “chúng đoọợc phân định ở phía doọới là ba trăm khúc xoọơng hay từ bề mặt đoọợc gắn vào đó. Phía trên là da và thịt bao quanh, đây là cách phân định theo cách toọơng đồng với nhau. Nhoọng phần phân định theo khác biệt cũng toọơng tự nhoọ phân định tóc trên đầu vậy. Đây chính là cách định nghĩa phần gân [49] bằng màu sắc và những gì còn lại.

22. (8) Phần tiếp theo là định nghĩa về xoṇơng. Giờ đây bỏ qua 32 xoṇơng răng đã đoṇợc đề cập đến một cách riêng rẽ (§18), có tới 64 chiếc xoṇơng tay trong phần thân thể , 64 xoṇơng chân. 64 xoṇơng mềm mại này phụ thuộc vào phần thịt. Hai xoṇơng gót chân, rồi ở mỗi chân; hai xoṇơng mắt cá chân, hai xoṇơng ống quyển, một xoṇơng đầu gối; một xoṇơng đùi; hai xoṇơng hông, moṇời tám đốt xoṇơng sống. 24 xoṇơng soṇờn. 14 xoṇơng ngực; một xoṇơng ức, hai xoṇơng cổ, hai xoṇơng chả vai, hai xoṇơng phần trên cánh tay, hai đôi xoṇơng phần doṇới cánh tay [71], 7 xoṇơng cổ, hai xoṇơng hàm, một xoṇơng mũi; một xoṇơng trán, 9 xoṇơng sọ, v.v... Ngài định nghĩa tất cả các loại xoṇơng này có mầu „trắng‟ và theo hình dáng: „xoṇơng có nhiều hình dáng khác nhau;‟vì ở đây những xoṇơng đốt ngón chân có hình dạng nhoṇ các hạtkataka; những xoṇơng kế tiếp ở đoạn giữa lại có hình nhoṇ những hạt mít; những xoṇơng ở đoạn cuối có hình nhoṇ những chiếc trống nhỏ – một số ngoṇời nói chúng có hình dáng nhoṇ màu con công. [72] Xoṇơng bàn chân lại có hình dạng nhoṇ là một chùm củ từ; xoṇơng gót chân có hình dạng hạt cây thốt nốt; xoṇơng mắt cá chân có hình dáng nhoṇ hai trái banh nhỏ úp lại với nhau; các xoṇơng ống chân, nhỏ có hình dạng một cây que hình cung, trong khi đó xoṇơng to hơn lại

có hình nhoṇ loṇng con rắn săn chuột. [73] teo lại do bị đói và khát. Vị trí của xoṇơng ống chân lại nằm trên xoṇơng mắt cá chân, có hình dạng nhoṇ các cành khajjūrika còn non, vỏ đoṇợc bóc hết. [74] Vị trí của xoṇơng ống chân đoṇợc gắn trên xoṇơng đầu gối có hình đầu một chiếc trống nhỏ. Còn xoṇơng đầu gối có hình dáng của một miếng bọt đoṇợc ép xuống hai bên [75]. Xoṇơng đùi có hình dáng những chiếc cán rìu hay loṇỡi hái đoṇợc gọt sơ sài [76]. Nơi xoṇơng đùi đoṇợc gắn với xoṇơng hông có hình dáng nhoṇ bó que sắt nung đỏ [77] của ngoṇời kệ kim hoàn‟ [50] vị trí xoṇơng này đoṇợc gắn vào lại có hình một trái punnāga cắt một đầu. Hai xoṇơng chậu đoṇợc gắn chặt lại với nhau có hình dáng một cái [78] lò của ngoṇời kệ gốm. Xoṇơng mông có hình dáng một chiếc mũ chụp đầu rắn quay ngoṇợc lại. và đoṇợc khoét tới bảy lỗ. Moṇời tám đốt xoṇơng sống ở bên trong có hình dáng những cuộn giấy than chì, chiếc nọ chồng lên chiếc kia; bên ngoài có hình dáng một chuỗi hạt và mỗi đốt có hai hoặc ba chỗ nhô ra chồng lên nhau giống nhoṇ răng coṇa. Trong số 24 chiếc xoṇơng soṇờn, những chiếc xoṇơng hoàn chỉnh có hình dáng nhoṇ những chiếc liềm sinhalekhông hoàn chỉnh [79] - một số ngoṇời cho là toàn bộ những xoṇơng soṇờn này có hình dáng của một cặp cánh gà trống mầu trắng. – moṇời bốn xoṇơng ngực có hình dáng một hàng những phiến gỗ của chiếc chiến xa cổ. Còn xoṇơng tim[80]có hình dáng nhoṇ là lòng một cái thìa bằng gỗ. Xoṇơng cổ có hình dáng một chiếc cán rìu bằng kim loại. Chiếc xoṇơng ở phần doṇới xoṇơng cổ có hình dáng nửa mặt trăng. Những chiếc xoṇơng đàng sau cánh tay (xoṇơng chậu vai) có hình dáng nhoṇ những chiếc rừu – một số còn cho là chúng giống nhoṇ hình dáng của chiếc cuốc đã mòn hết một nửa, ngoṇời Sinhale thoṇờng hay sử dụng. Xoṇơng phần trên cánh tay có hình dáng nhoṇ chuôi của chiếc goṇơng soi – một số lại cho là chúng có hình dáng chiếc chuôi cầm của một cái loṇỡi hái to. Xoṇơng cánh tay có hình dáng nhoṇ thân cây dừa sanh đôi. Xoṇơng cổ tay có hình dáng nhoṇ cuộn giấy chì dính lại với nhau. Xoṇơng mu bàn tay có hình dáng nhoṇ một chùm củ từ trải ra. Xoṇơng ngón tay phần cuối có hình dáng nhoṇ chiếc trống nhỏ; phần giữa có hình dáng nhoṇ hạt mít không hoàn chỉnh; và

đốt xoơng cuối có hình dáng hạt quả kataka. Bảy đốt xoơng cổ có hình dáng những miếng [81] măng tre xâu lại với nhau trên một cái que. Phần xoơng hàm doới có hình dáng chiếc búa sắt của ngoời kệ rèn dính [82] lại với nhau. Xoơng hàm trên có hình dáng nhoị một con dao nạo dừa. Xoơng hốc mắt và xoơng lỗ mũi có hình dáng nhoị những hạt thốt nốt non đã khoét bỏ phần ruột. [51]. Phần xoơng trán có hình dáng nhoị là một đĩa [83] vỏ xò bị bể úp lại. Xoơng vành tai (xoơng chũm sau mang tai) có hình dáng những chiếc hộp đựng dao cạo của kệ hớt tóc. Xoơng đỉnh đầu ở vị trí ngoời ta cột khăn xếp có hình dáng nhoị những miếng vỏ bánh đang trên chảo bánh sữa dê [84] làm đặc lại. xoơng chỏm đầu có hình dáng một quả dừa không cân (nghiêng sang một bên) có một lỗ ở phần cuối. Toàn bộ xoơng đầu (chung lại) có hình dáng những miếng vỏ trái bầu khô khâu lại với nhau. Về phoơng hoớng các xoơng

ngài định nghĩa nhoị sau: „xoơng đoợc tìm thấy khắp nơi trên thân thể ta. Còn về vị trí ta thấy bừa bãi nằm la liệt trên cấu trúc thân thể con ngoời.“ Nhoơng đặc biệt nhoị sau: „xoơng đầu nằm trên xoơng cổ, coơng cổ trên xoơng sống, xoơng sống nằm trên xoơng chậu, xoơng chậu lại nằm trên xoơng đùi, xoơng đùi năm trên xoơng đầu gối, đoơng đầu gối nằm trên xoơng ống khuyển, xoơng ống khuyển lại nằm trên xoơng mắt cá chân, xoơng mắt cá chân nằm trên xoơng bàn chân, và xoơng bàn chân thì ôm lấy xoơng mắt cá, và xoơng mắt cá chân... xoơng cổ ôm lấy xoơng đầu; và những phần xoơng còn lại có thể hiểu một cách toơng tự nhoị vậy. Và ở đây, cũng giống nhoị troờng hợp một cấu trúc nhà gạch hay cấu trúc những chiếc đòn tay. v.v... những viên gạch ở phía trên, v.v... không ý thức (biết) đoợc „chúng ta tựa trên cái gì ở phía doới“ cũng vậy những viên gạch ở doới không biết nốt. „chúng ta tựa lên trên gì ở phía trên ta.“ Cũng vậy, những chiếc xoơng đầu không hề biết “chúng ta ở lên trên xoơng cổ; xoơng mắt cá không hề biết “chúng ta ở trên xoơng loơng bàn chân cũng vậy những xoơng loơng, bàn chân chẳng biết đoợc „chúng ta đang tựa lên trên xoơng mắt cá.“... vì đây chỉ là những pháp không có ý thức hay duyệt xét lại lẫn nhau. chúng không phải là con ngoời.... Thực tế đây chỉ là khoảng ba trăm khúc xoơng có lẻ đoợc bó lại với nhau bằng những chín trăm sợi gân, trét lên với chín trăm miếng thịt bao bọc lại trong một chiếc áo [85] da, đoợc làm ẩm do hơi ẩm chạy xuyên suốt hơn bảy trăm đoờng dẫn đoợc kích hoạt, [toàn bộ] đoợc làm ẩm do những hạt mồ hôi thoát ra từ khoảng 99.000 lỗ chân lông. Và trú ở vào khoảng tám moơi bộ tộc sâu bọ; và những thứ này đoợc coi nhoị là một „thân thể“ trong đó ngoời tu thiền, tìm thấy theo ý muốn nhoị là bản chất thực sự của mỗi cá nhân. Không có điều gì đáng đoợc chấp lấy. Mà chỉ là một bộ xoơng đoợc răng lại với nhau do những sợi gân và đoợc hoà trộn lại với nhau bằng một loạt những mùi hôi thối“ [52] nhận ra điều này [nhoị thực sự nhoị vậy.] ngài chiếm đoợc hiện trạng của một ngoời con của Đấng thập lực. Nhoị ngoời ta đã nói trong bài kệ sau đây về thân xác chỉ đơn giản nhoị sau]

Xoơng cơ thể xếp theo thứ tự có sẵn.
Đoợc rải đều từ đầu xuống đến chân.
Có nhiều khúc nối, có hình dáng và
Không phụ thuộc với bất cứ loại nào.

Khi tuổi già xuất hiện quả là mối hiểm hoạ
Nhận thức kỹ lại, bộ xoọng giống nhọ chiếc xe tuấn mã
Làm bằng gỗ có ngựa kéo di chuyển,
Tổ tạo ra phân tro chồng lên phân tro.
Hết mùi hôi thối chất đống
Lại đủ thứ rác rến gây ô nhiễm
Đây đôi điều sẽ xụp đổ và tàn phai
Và tái sanh chịu cảnh tan rã phân tàn [86]
Hình dung túi xoọng là túi xoọng.
Xuất phát từ thân xác thối tha gớm ghiếc
Làm thân phận ngoời con ta đã thấy
Chính ngài đã vận dụng đến thập lực vô song.
Về cách phân định ranh giới xoọng ngài định nghĩa nhọ sau: „[mỗi chiếc xoọng] đoợc phân định ở bên trong có tuỷ xoọng ở phần trên là thịt và phần cuối hay phần gốc mỗi chiếc xoọng đoợc định nghĩa theo cách toọng tự nhọ nhau; nhoọng cách phân định theo khác biệt cũng toọng tự nhọ cách ta đã phân định ở phần nói về tóc trên đầu vậy. v.v... chính vì thế ngoời đã định nghĩa xoọng theo mầu sắc và các điều còn lại.

23. (9) Tiếp theo sau đây ta định nghĩa về tuỷ xoọng. Tuỷ xoọng nằm trong thân thể bên trong những chiếc xoọng đoợc sắp xếp theo cách đã đoợc khẳng định ở trên, màu sắc của tuỷ xoọng là mầu "trắng". Ngài định nghĩa tuỷ theo hình dáng nhọ sau: tuỷ xoọng có hình dáng nhọ thể tích phần xoọng tuỷ xoọng nằm ở bên trong. Có nghĩa là tuỷ xoọng đoợc đựng bên trong xoọng lớn nhất có hình dáng nhọ những chồi mía đoờng xoắn quện lại với nhau nhọ trong một đoạn [87] ống tre. Phần tuỷ có trong những đoạn xoọng nhỏ hơn cũng có hình dáng nhọ những chồi mía đoờng đoợc sôi lên có kích cỡ thích hợp nhọ những đoạn ống tre; Ngài định nghĩa tủy xoọng theo phoọng hoớngnhọ sau: tủy xoọng nằm ở khắp các vị trí" còn về vị trí đoợc thiết lập bên trong xoọng. Và từ đây giống nhọ một cục sữa đông và mật đoờng bên trong những chiếc ống tre, v.v...cục sửa đông không thể biết đoợc „chúng ta nằm bên trong ống tre, v.v... và cả những ống tre đó cũng không biết, „cục sữa đông và mật đoờng nằm bên trong chúng ta,"v.v... cũng vậy, tủy xoọng cũng không biết đoợc „tôi nằm bên trong xoọng" cũng nhọ xoọng cũng chẳng có thể biết „tủy xoọng nằm bên trong chúng tôi," vì đây chỉ là những pháp không có liên quan và duyệt xét lại lẫn nhau, chúng đâu có phải là . . .con ngoời." Ngài định nghĩa tuỷ xoọng theo cách phân định ranh giới nhọ sau: tuỷ xoọng đoợc phân định nằm bên trong xoọng [53] và toọng tự với tuỷ xoọng. Đây là cách định ranh giới thông qua những gì giống nhau. Nhoọng cách phân ranh giới bằng khác biệt cũng giống nhọ ta đã phân định với tóc trên đầu vậy v.v... đây là điều ngài định nghĩa tuỷ xoọng theo màu sắc và những gì còn lại.

24. (10) Tiếp theo đó chúng ta định nghĩa thận: thận đoợc phân loại thành hai quả [thịt] nằm bên trong thân thể, có mầu là „mầu đỏ xẫm" màu của các hạt pālibhaddaka", về hình dáng

ngài định nghĩa nhọ sau; thận có hình dáng giống quả bóng các trai làng thọời chơi - một số ngọời cho là chúng có hình dáng nhọ hai quả soài trên cùng một chùm.- „về phọơng họớng chúng đọợc thấy họớng thọợng và về vị trí ta thấy chúng nằm ở hai bên thịt tim, đọợc cột lại với hai sợi gân rất chắc xuất phát từ một gốc xuống đến phía dọới thì tách thành hai. Về điểm này, giống nhọ một cặp quả soài đọợc cột lại thành một chùm không ý thức đọợc, „tôi phải cột lại thành một chùm với nhau,‟ cũng nhọ chùm soài đó không biết. „hai quả soài đọợc chúng tôi cột lại với nhau.‟ Cũng nhọ thế, trái thận cũng không biết, „tôi đọợc buộc với một sợi gân rất chắc‟ sợi gân cũng không biết “ quả thận đọợc tôi cột chặt vì đây chỉ là những ý tọởng thiếu suy xét và quan tâm đến nhau, chúng không phải là . . . một con ngọời.‟ Ngài định nghĩa bằng cách phân định ranh giới, nhọ sau thận đọợc phân định bằng cách tọơng đồng nhọ trên, còn cách phân định theo khác biệt, cũng giống nhọ cách ta phân định tóc trên đầu v.v.. đây chính là cách chúng ta phân định đọợc trái thận theo màu sắc và những gì còn lại.

25 (11) Tiếp theo chúng ta định nghĩa đến tim, trái tim ở bên trong sắc thân , có mầu đỏ giống nhọ mầu của phần lọng cánh hoa sen đỏ.‟ Có hình dáng nhọ một búp hoa sen với những cánh hoa bên ngoài đã đọợc bóc hết, và lật ngọợc lại và đọợc mở ra ở một đầu, [88] giống nhọ quả punnāga cắt đi một đầu; phần ngoài rất nhẵn nhụi và bên trong lại giống nhọ phần ruột một quả kosatakī (quả mọớp =loofah-guord). Những ngọời nào có nhiều trí tuệ thì tim nở lớn hơn một chút; những ngọời nào ít hiểu biết thì tim vẫn mới chỉ là một nụ hoa. Trừ sắc trong đó tim phụ thuộc vào ý giới, ý thức giới xuất hiện. [89] Những gì còn lại chỉ giống nhọ một miếng thịt trong đó chứa một lọợng máu khoảng độ một pasata.[54] máu của những ai có tánh tham dục thì có màu đỏ còn kẻ nào có tánh sân hận có mầu đen, ai có tánh hay si mê máu có nhọ nọớc rửa thịt, ai có tánh tầm máu mầu nhọ dạng súp đậu lăng (lentil), có tánh tin tọởng tín thì có mầu hoa kanikāra (mầu vàng) và ai có tánh giác thì có mầu trong trẻo, rõ ràng, không khuấy đục và trong sáng nhọ pha lê, và hình nhọ lại còn toả sáng nữa.‟ Ngài đã định nghĩa trái tim theo phọơng họớng nhọ „tim họớng thọợng;‟ và định vị trí bằng cách‟ tim nằm ở giữa hai vú, bên trong thể.‟ và về điểm này, giống nhọ một thanh song giữa hai cửa sổ [90] đã không biết đến, „tôi đang nằm ở vị trí giữa hai cửa sổ.” Cũng vậy những song cửa sổ đó cũng không biết, „có một thanh song nằm ở giữa chúng tôi.” Chính vì thế, trái tim cũng không biết đọợc „tôi đang ở chỗ giữa hai vú.‟ cũng nhọ hai chiếc vú chẳng biết đến điều này, „có một thanh song ở giữa hai chúng ta.‟ Vì những điều này chỉ là những pháp không có quan tâm và suy xét lẫn nhau . Chúng đâu phải là ... một con ngọời. Ngài lại định nghĩa bằng cách phân định theo tính tọơng đồng. Nhọng cách phân định bằng những khác biệt cũng giống nhọ

cách phân định về tóc trên đầu v.v... đây chính là lý do tại sao ngài đã định nghĩa trái tim bằng màu sắc và những điều còn lại tọơng tự nhọ thế.

26. (12) Tiếp theo chúng ta định nghĩa hai cục thịt đọợc gọi là gan, nằm trong thân thể chất, có mầu „đỏ thẫm‟ nhọ phần ngoài một cánh hoa sen trắng‟. Ngài định nghĩa gan có hình dáng nhọ là „một lá cây kovilāra có một rễ và hai đầu. Nơi những ngọời chậm chạp thì gan chỉ có một lá và rất to. Trong khi những ngọời có trí tuệ thì gan có đến hai

ba lá nhỏ hơn.‟ Ngài định nghĩa gan theo hợớng thợợng. Còn về vị trí gan nằm gần phía bên phải, phía bên trong hai vú. Và về điểm này, giống nhợ cục thịt dính một phần với một cái chảo chiên; cục thịt cũng không biết, „tôi đợợc gắn với một chiếc chảo chiên.‟ Cả chiếc chảo chiên cũng không biết „có một cục thịt gắn vào bên tôi.‟Chính vì thế, gan cũng không biết „tôi ở gần bên phải, bên trong của hai vú.‟ Ngay cả phía bên phải trong hai vú cũng không biết đợợc có một lá gan ở bên cạnh.‟ Vì đây chỉ là những pháp không có liên quan và duyệt xét lại lẫn nhau, chúng đâu phải là... một con ngợời.‟ Ngài đã định nghĩa theo cách phân định: „gan đợợc phân định bằng những đặc tính giống nhau; nhợng còn phân định theo những dị biệt, lại cũng giống nhợ cách phân định về tóc trên đầu v.v... đây chính là cách gan đợợc định nghĩa bằng màu sắc và những gì còn lại.

27 (13) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về hoành cách mô, có hai đặc tính nằm bên trong cấu trúc thân xác con ngợời. Một phần đợợc che dấu còn một đặc tính thì không. Theo màu sắc hoành cách mô có mầu „trắng‟ là mầu một miếng vải dukūla (vải mút-lin). Ngài định nghĩa cơ hoành có hình dáng giống nơi hoành cách mô toạ lạc. Về phợơng hợớng thì hoành cách mô hợớng cả về hai phía. Và về vị trí hoành cách mô ở gần tim đợợc che khuất nằm xung quanh tim và thận và phần che dấu hoành cách mô nằm dợới thịt có làm da che dấu trong toàn bộ thân thể. Và về điểm này, chính gì co hoành giống nhợ một miếng giẻ trong đó có thịt bao bọc lại không biết đợợc „có thịt bao bọc quanh tôi.‟ Cả thịt cũng chẳng biết „một miếng giẻ đã bao quanh tôi.‟ Cũng chính vì thế, hoành cách mô không biết đợợc “ tim, thận và thịt dợới làm da nơi toàn bộ thân thể đợợc bao bọc trong tôi nhợ vậy.” cũng vậy cả tim thận và thịt dợới làn da nơi toàn bộ thân thể không thể biết đợợc, „có hoành cách mô bao bọc chúng tôi.” Vì đây chỉ là những pháp mà thôi lại thiếu quan tâm và suy xét lẫn nhau, thế nên chúng đâu phải là một con ngợời‟ Ngài đã định nghĩa bằng cách phân định nhợ „(hoành cách mô đợợc phân định phần dợới là thịt, trên là làn da và chung quanh bằng những gì giống nhợ những hoành cách mô, đây chính là cách phân định theo những đặc tính giống nhau. còn cách phân định theo đặc tính khác biệt, cũng giống nhợ cách phân định tóc trên đầu vậy. Đây chính là lý do ngài định nghĩa hoành cách mô qua màu sắc và điều còn lại.

28. (14) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về lá lách, lá lách nằm bên trong cấu trúc thân xác có màu sắc „hơi xanh‟ một mầu hoa niggundi đã héo.‟ Ngài định nghĩa theo hình dáng „lá lách có hình dài vào khoảng bảy ngón tay. Không có gì gắn vào đấy cả và có hình dáng nhợ chiếc lợỡi của một chú bò đực con.‟ Theo phợơng hợớng thì lách hợớng thợợng và theo vị trí lách nằm gần phần trên thắt lợng phía bên trái quả tim. Và khi lá lách bị tổn thợơng tuột ra ngoài thì con ngợời ta có thể chết. Và ở đây cũng nhợ một cục phân bò không thể biết đợợc nó nằm gần phần trên một kho thóc, cục phân bò cũng không biết „ tôi nằm gần phía trên một kho thóc.‟ Cũng nhợ phần trên của kho thóc không hay biết, có một cục phân bò lại ở sát gần bên tôi‟. Vì thế cho nên, lá lách cũng không biết đợợc. “Tôi nằm ở gần phần bụng‟ kể cả phần trên bụng cũng không biết nốt „ có lá lách nằm ở cạnh tôi‟ vì những điều này chỉ còn là pháp thiếu quan tâm và không thể duyệt xét lẫn nhau, chúng không phải là .....một con ngợời‟

Ngài đã định nghĩa phần giống nhau nhọ là [56]‟ lá lách đọ̣c phân định qua những gì giống với lá lách‟ đây là cách phân định theo đặc tính tọ̣ng đồng, còn phân định theo đặc tính khác biệt cũng tọ̣ng tự nhọ phân định tóc trên đầu. v.v... đây chính là lý do ngài đã định nghĩa lá lách theo màu sắc và điều còn lại.

29. (15) Tiếp theo ngài định nghĩa các lá phổi. Lá phổi nằm ở bên trong thân thể. và đọ̣c sắp lại làm hai ba miếng.[91] Theo màu sắc thì phổi có mầu đỏ một quả vải undumbara chọ̣a chín nhũn. Ngài định nghĩa phổi theo hình dáng nhọ sau: „Hình dáng phổi giống nhọ một miếng bánh dầy cắt không đều – một số ngọ̀i lại cho là hình dáng phổi nhọ một đống ngói lợp nhà bể vụn – và trông nhạt nhẻo và thiếu chất dinh dọ̃ng bên trong, giống nhọ một đống rơm khô, vì nó bị sức nóng thiêu đốt xuất phát từ những hành vi quá khứ nổi lên khi không có gì để ăn để uống. „Ngài định nghĩa phổi theo phọ̣ơng họ́ớng nhọ sau‟ phổi đọ̣c thấy nằm về họ́ớng thọ̣ợng; và về vị trí nhọ sau: phổi nằm bên trong cơ cấu thân xác giữa hai bầu vú, treo lơ lửng và che phủ tim và gan. Và về điểm này, giống nhọ một tổ chim treo lơ lửng bên trong một ngôi nhà cổ không biết đọ̣c “tôi đang phải treo bên trong một ngôi nhà cũ kỹ‟ cũng nhọ bên trong ngôi nhà cũ kỹ đó cũng không hề hay biết “một cái tổ chim đang treo lơ lửng trong tôi” cũng vậy hai lá phổi cũng không biết “tôi đang treo bên trong một thân xác ở một nơi bên trong giữa hai bầu vú.‟ Cũng nhọ hai bầu vú bên trong thân xác không hề hay biết “hai lá phổi đang treo lơ lửng trên tôi”; vì những điều đó chỉ là những pháp thiếu sự quan tâm và duyệt xét lại lẫn nhau. Chúng đâu có phải là... một con ngọ̀i. Ngài đã định nghĩa hai lá phổi bằng cách phân định theo đặc tính tọ̣ng đồng với nhau. Còn phân định theo những đặc tính khác biệt, cũng giống nhọ cách phân định tóc trên đầu vậy.‟ đây chính là điều ngài định nghĩa phổi theo màu sắc và những điều đại loại nhọ vậy.

30. (16) Tiếp theo sau ngài định nghĩa về ruột già nằm bên trong cấu trúc thân xác, và dài quãng độ ba mọ̀ơi hai gang tay nơi ngọ̀i đàn ông và khoảng hai mọ̀ơi tám gang nơi ngọ̀i phụ nữ. Và thắt lại ở hai mọ̀ơi mốt chỗ thắt. Ruột già có mầu trắng giống mầu cát cộng với vôi.‟ Ngài định nghĩa ruột già có hình dáng giống nhọ một con rắn săn chuột với chiếc đầu bị cắt đứt và đọ̣ợc đặt cuộn tròn lại trong một chiếc máng nhào bột đầy máu‟ theo phọ̣ơng họ́ớng ruột có hai họ́ớng và theo vị trí „ruột đọ̣ợc cột bên trên với thực quản và bên dọ́ới với một chỗ thoát phân ra ngoài, (rectum) và đọ̣ợc đặt nhọ vậy bên trong thân thể và đoạn thải phân ra ngoài. [57] và ở đây, vì giống nhọ xác con rắn săn chuột bị chặt đầu đặt trong một chiếc máng đầy máu không biết đọ̣ợc „tôi đang nằm trong một cái máng đầy máu‟ cũng nhọ chiếc máng đầy máu cũng không hay biết gì „một xác con rắn săn chuột chặt mất đầu đang nằm trong tôi‟ cũng vậy, ruột già cũng không biết đọ̣ợc gì hơn „tôi đang nằm bên trong thân xác.‟ Bên trong thân xác cũng không biết rằng u ruột già nằm trong tôi.Vì đây chỉ là những pháp thiếu quan tâm và duyệt xét lẫn nhau. chúng đâu phải là . . . một con ngọ̀i. Ngài đã định nghĩa theo phân định nhọ sau „ruột già đọ̣ợc phân định qua những gì tọ̣ơng tự với ruột già; nhọ̣ng qua phân định đặc tính khác biệt thì lại giống nhọ cách ta đã phân định về tóc trên đầu v.v.. đây chính là cách ngài đã định nghĩa già ruột với mầu và những gì đại loại nhọ vậy.

31. (17) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về ruột (non) cũng nằm bên trong thân xác giữa ruột (già) và có mầu trắng giống nhọ rễ [92] huệ nọớc ăn đọợc. Có hình dáng giống nhọ rễ cây huệ nọớc đó.- một số ngọời lại cho là ruột non có hình dáng giống nhọ gomutta‟ [93]- theo họớng nhọ sau: „ruột non đọợc thấy có hai họớng‟ và theo vị trí nhọ sau „nằm bên trong hai mọơi mốt khúc ruột non. Giống nhọ những sợi dây nằm bên trong một dây thừng lau chân may lại với nhau và cột thắt gút lại để cho khỏi tuột xuống nơi những ngọời đang cuốc đất, chặt cây. v.v...giống nhọ sợi dây hình nộm làm cho tay chân bằng gỗ của hình nộm cử động vào lúc có ngọời đang kéo hình nộm, và về điểm này, chính vì các sợi chỉ khâu sợi dây thừng của một ngọời rửa¨ chân sợi chỉ không biết “chúng tôi khâu những sợi dây thừng của ngọời rửa chân lại với nhau dây thừng cũng không biết „những sợi dây khâu tôi lại với nhau‟ cũng vậy ruột non cũng không biết „tôi đã cột ruột lại với hai mọơi mốt khúc‟ cũng nhọ ruột già cũng không biết nhọ vậy. „ruột non cột tôi lại‟ vì đây chỉ là những pháp thiếu quan tâm và duyệt xét lại lẫn nhau, chúng không phải là . . .một ngọời.‟ Ngài lại định nghĩa bằng cách phân định sự tọơng đồng, với ruột non, còn đối với sự phân định đặc tính khác biệt cũng giống nhọ cách phân định đặc tính khác biệt của tóc trên đầu vậy.v.v... chính vì vậy ta biết đọợc ruột non thông qua màu sắc và những gì đại loại nhọ vậy.

32. (18) Tiếp theo ta bàn đến „vật thực mới. Đọợc nằm bên trong thân thể, về màu sắc có mầu nhọ đồ ăn đã nuốt vào trong bụng‟ hình thái giống nhọ cơm đã đọợc cột lỏng lại trong một chiếc vải lọc‟ theo phọơng họớng „đọợc thấy ở họớng thọợng. Vị trí[58] nằm trong dạ dày/và cái ta gọi là „dạ dày‟ là một phần màng ruột giống nhọ một túi khí căng phồng lên đọợc tạo ra ở phần giữa một chiếc áo khi ta vắt nọớc và vắt từ hai đầu. Bên ngoài rất nhẵn nhụi trong khi đó bên trong lại giống nhọ quả bóng [94] bằng vải bị vấy bẩn bằng cách bao gói lại thịt thừa trong đó. –một số ngọời cho là nó giống nhọ một quả mít bị thối - . đây là chỗ mà giòi bọ thọ̀ng hay đến ở sôi động trong xôn xao. Có tới ba mọơi hai gia đình họ giòi nhọ là giòi tròn, giòi làm xọng lên. Giòi đục thân dừa. Giòi có miệng kim, giòi chỉ v.v... [95] khi không có đồ ăn thức uống gì cả, v.v...hiện tại, chúng nhẩy lên kêu rít lên và đấm bổ vào phần thịt của tim; và khi có đồ ăn và thức uống, v.v...đọợc nuốt xuống. Chúng chờ đợi với mỏ giọơng lên cao và bò tới để chộp lấy một vài miếng đồ ăn vừa nuốt xuống. Và đây chính là nhà trẻ, nhà xí bệnh viện và bãi tha ma của bọn giòi này. Ngay cả khi mọa to vào thời điểm hạn hán và những gì đọợc nọớc cuốn theo vào trong hầm chứa phân ngay cổng của một ngôi làng hoang vắng. – có nhiều loại rác rến phân thú vật nhọ nọớc đái, phân ngọời, một miếng da thối hay xọơng, gân, cũng nhọ nọớc miếng, nọớc mũi, máu, v.v... [96] trộn lẫn với bùn và nọớc đã tụ lại ở đó. Và sau một vài ngày các gia đình giòi xuất hiện và làm dạy men, và sức nóng mặt trời làm nóng lên. Sùi bọt và bong bóng ở trên mặt, đổi sang mầu đen. Và lại làm thối um lên và ghê tởm đến nỗi không ai dám đến gần. Hãy nhìn vào đó, có quá nhiều mùi vị từ đó; cũng vậy, [dạ dày là một chỗ] sự phân loại đồ ăn thức uống v.v... rơi xuống sau khi đã đọợc nghiền nát ra do những chiếc răng giã nhát ra và do bàn tay của chiếc lọới và đọợc nọớc miếng hoa quyện lại với nhau làm mất đi màu sắc, họơng vị và v.v... vào lúc đó và làm thành một loại hỗn hợp nhão [97] koleyya và chất nôn mửa của con chó, rồi để đọợc say nơi chất mật và đờm dãi và gió

đã gom lại ở đó, tại đó đồ ăn đợợc lên men với năng lợợng của sức nóng trong dạ dày, làm sôi lên các gia đình giòi bọ kia, làm nổi bọt và bong bóng trên mặt, cho đến khi đồ ăn đợợc trở thành một loại phân chuồng rất thối tha và gây nôn mửa, [59] ngay cả chỉ nghe đợợc [98] đã khiến cho ta không thấy chút hứng thú nào để ăn uống gì cả.v.v... chỉ nhìn thấy với con mắt am tợờng mà thôi. Khi đồ ăn và thức uống rơi vào đó, đồ ăn sẽ chia ra thành năm loại: các giòi bọ nhắm mất một phần, năng lợợng trong dạ dầy đốt cháy một phần, một phần trở thành nợớc tiểu, một phần trở thành phân, và một phần trở thành chất dinh dợỡng và tạo thành máu, thịt v.v... và ở đây, giống y hệt nhợ chất nôn mửa của con chó nằm trong máng ăn hoàn toàn khó chịu không biết điều đó „tôi không nằm trong máng ăn của con chó.‟ Cả cái máng của con chó cũng không biết “ chất mửa của chó nằm trong máng của tôi” cũng vậy những đồ ăn vào bụng cũng không hề biết, “tôi đang nằm trong

dạ dầy hoàn toàn khó chịu và thối tha.”‟ Cả dạ dày cũng không biết „những đồ ăn đang nằm trong bụng tôi”; vì những thứ đó chỉ là pháp mà thôi và thiếu quan tâm và duyệt xét lại với nhau, chúng không phải... là một con ngợời.‟ Thông qua phân định những đặc tính tợơng tự nhợ nhau, đồ ăn đợợc phân định nhờ những gì tợơng tự với đồ ăn nuốt vào bụng; nhợng việc phân định theo sự khác biệt cũng giống nhợ những gì ta đã thực hiện khi phân định về tóc trên đầu v.v...‟ đây là lý do tại sao ngài đã định nghĩa đồ ăn nuốt vào bụng theo mầu sắc và những gì đại loại nhợ vậy.

33. (19) Kế tiếp theo sau đó ngài định nghĩa đến „phân‟ hay „điều dơ bẩn‟ hiện có trong cấu trúc thân xác. Theo màu sắc „cứ bình thợờng phân có màu sắc giống nhợ đồ ăn nuốt vào bụng‟ còn về hình dáng, „hình dáng của phân giống nhợ vị trí của nó có trong bụng‟ về phợơng hợớng „thì phân nằm ở phần hợớng hạ” và vị trí nhợ sau „ phân nằm trong chỗ chứa dành để tiêu hóa đồ ăn (trực tràng). Giờ đây chỗ chứa đồ ăn để tiêu hóa nằm ở phần thấp nhất vào cuối ruột non, ở vào khoảng giữa rốn và phần cuối xợơng sống, đo đợợc vào khoảng tám gang tay chiều dài và giống nhợ phần bên trong của một ống tre; và giống nhợ nợớc mợa đổ từ chỗ cao chảy đầy xuống nơi thấp nhất và đọng lại ở đó. Cũng vậy, bất kỳ loại đồ ăn thức uống nào, v.v... sau khi đã rơi vào chỗ đựng đồ ăn không tiêu hóa đợợc và đợợc đốt nóng liên tục, đợợc ninh nhừ lên do lửa nóng trong dạ dày cho đến khi chúng trở thành mền mại giống nhợ bột trong một máy phun nợớc, chảy qua lỗ hổng xuống ruột non, và đợợc ép cho đến khi chúng chỉ còn bị nén lại ở đó giống nhợ đất sét mầu nâu đợợc nhồi vào trong ống tre. Ở đây, giống nhợ đất sét màu nâu đợợc nhồi vào trong ống tre và đợợc ép xuống không hề hay biết. „Tôi đang ở trong một ống tre‟ cũng thế ống tre cũng chẳng biết đợợc „đất sét nâu đang đợợc nhồi vào trong tôi.‟ Cũng thế phân [60] không hề hay biết gì „tôi đang nằm trong chỗ chứa dành để tiêu hoá thức ăn,‟ chỗ chứa dành để tiêu hóa thức ăn cũng không biết “ Phân đang ở trong tối” vì đây chỉ là những Pháp thiếu quan tâm và duyệt xét lẫn nhau. Chúng không chỉ là. . . một con ngợời đâu.‟ Ngài định nghĩa thông qua phân định nhợ sau „phân đợợc phân định nhờ những gì tợơng đồng với phân‟ đó chính là cách phân định theo đặc điểm tợơng đồng; nhợng khi phân định đặc điểm khác biệt ta lại làm giống nhợ việc phân định tóc trên đầu vậy. Đây chính là lý do tại sao ngài định nghĩa phân bằng màu sắc và những gì đại loại nhợ vậy.

34. (20) Ngài định nghĩa não bộ tiếp theo sau đó. Não nằm trong cấu trúc sắc thân ở bên trong hộp não. Về màu sắc não có mầu trắng, là mầu của một miếng nấm dù – có một số ngoời lại cho là não có mầu của một loại sữa đông đặc [99] - hình dáng của não – „giống nhoị vị trí của não“. Về phoịơng hoịớng thì não nằm về hoịớng cao nhất.“về vị trí „não đoịợc xếp

thành bốn miếng nằm bên trong hộp sọ. Giống nhoị bốn cục bột nhào đoịợc đặt chung với nhau toịơng ứng với bốn đoịờng phân giới của hộp sọ. Và ở đây, vì giống nhoị một cục bột nhão – hay một loại sữa đông đặc lại – đoịợc đặt bên trong một vỏ quả bầu khô không biết đoịợc „tôi đoịợc đặt vào trong một vỏ quả bầu khô cũng nhoị vỏ quả bầu khô không hề biết „một cục bột nhão – hay cục sữa đông đặc đang nằm ở trong tôi“ cũng vậy, não không hề ý thức đoịợc „tôi đang nằm trong hộp sọ” cũng nhoị hộp sọ cũng không hề biết „não đang nằm trong tôi“ vì những điều này chỉ là những Pháp thiếu liên quan duyệt xét lẫn nhau., chúng không phải là một . . .con ngoịời, Ngài định nghĩa não theo phân định nhoị sau “não đoịợc phân định nhoị điều toịơng tự nhoị não; nhoịng còn cách phân định theo đặc điểm khác biệt cũng giống nhoị cách phân định tóc trên đầu vậy v.v...đây chính là lý do tại sao ngài định nghĩa não theo màu sắc và những gì còn lại đại loại nhoị vậy.

35. (21) Ngài định nghĩa đến mật tiếp theo sau đó. Mật cũng nằm trong thân xác và đoịợc phân loại thành hai thành phần nhoị sau: một là mật tại chỗ và mật di chuyển. Theo định nghĩa màu sắc „mật có màu sắc nhoị loại dầu đặcmadhuka – một số ngoịời lại cho là mật di chuyển có màu sắc của những chiếc hoa ākulī [100] đã khô, có hình dáng nhoị vị trí mật hiện hữu“ và còn phoịơng hoịớng „mật đoịợc tìm thấy ở cả hai hoịớng“ ngài định nghĩa mật theo vị trí nhoị sau „mật di chuyển „nằm rải đều trên toàn bộ cấu trúc thể xác. Giống nhoị một giọt dầu trong vũng noịớc, chỉ trừ những phần thịt lộ ra ngoài của tóc trên đầu, lông trên mình, răng, móng tay móng chân, và những phần da đã khô lại. Là loại mật, khi bị đổ ra, khiến cho mắt trở thành vàng và làm cho mắt choáng váng và làm cho tứ chi run rẩy và ngứa ngáy“ và ngài định nghĩa vị trí của mật nhoị sau [61] nằm gần gan giữa tim và phổi và nằm trong một đồ đựng mật gọi là túi mật, giống nhoị một hạt kosātakī (bầu moịớp) mầu đỏ, loại mật này, khi bị sáo trộn sẽ khiến cho chúng sanh phải điên loạn và làm cho họ trở thành điên dại và mất loịơng tri và mắc cở và làm những điều không đoịợc phép làm, nói những điều không đáng nói, và suy nghĩ những gì không nên. Và ở đây, giống nhoị loại dầu loang trên noịớc này không biết đoịợc “ tôi đang chảy loang trên mặt noịớc“ và chính vì noịớc cũng không hay biết „Dầu loang trên tôi” cũng thế, mật di chuyển cũng không biết đoịợc „tôi đang chảy tràn khắp thân xác” cũng vậy thân xác không hề biết đoịợc „có loại mật di chuyển chảy trần trên tôi” và giống nhoị noịớc moịa chảy trong một vỏ quả bầu khô không biết đoịợc “tôi nằm trong vỏ quả bầu khô” cũng nhoị vỏ quả bầu khô cũng không hay biết “noịớc moịa đang chứa trong tôi” cũng thế, mật không hề biết đoịợc;“tôi đang đoịợc đựng trong túi mật”và ngay cả túi mật cũng không hay biết “mật đặc đang đoịợc đựng trong tôi” vì những điều này chỉ là những pháp hoàn toàn thiếu suy luận và duyệt xét lẫn nhau. Chúng không phải là một....con ngoịời” ngài định nghĩa mật

theo phân định nhọ sau " mật đọợc phân định theo điều tọơng ứng với mật, đây là cách phân định theo tính tọơng đồng, nhọng việc phân định theo đặc điểm khác biệt thì cũng giống nhọ cách phân định tóc trên đầu vậy." đây chính là cách ngài định nghĩa mật theo màu sắc và những điều đại loại nhọ vậy.

36. (22) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa đến đàm. Đàm nằm bên trong thân xác, và có số lọợng khoảng độ một tô đầy, về màu sắc, đờm dãi có mầu „trắng, giống nhọ mầu nọớc cốt trái vải kacchaka", về hình dáng, đờm dãi có hình dáng „giống nhọ chỗ nó tại vị; về phọơng họớng, đờm dãi nằm ở họớng thọợng" và về vị trí nó "nằm trên bề mặt dạ dày," và giống nhọ cỏ dại nuôi vịt, và giống nhọ một lớp váng xanh xanh nổi trên mặt nọớc, tự chia tách ra khi ta lấy chiếc que hay cây roi đánh bò khuấy lên bề mặt nọớc đó, và rồi lớp váng đó tỏa lan ra. Cũng chính vì thế, vào thời điểm ta dùng bữa.v.v... khi đồ ăn thức uống v.v... rơi xuống dạ dày thì đờm dãi chia tách rồi lan toả ra khắp bề mặt dạ dày, và nếu nhọ dạ dầy của bạn có phần yếu, tức khắc toàn bộ những gì có trong dạ dày của bạn trở thành ghê tởm khủng khiếp với mùi hôi thối phân thú vật, giống nhọ máu mủ nơi một đinh nhọt chín mùi vỡ ra hoặc có mùi trứng gà thối, và rồi khi bạn ợ ra, miệng sặc mùi hôi thối giống nhọ phân ngọời từ dạ dày thoát ra khỏi miệng khiến cho ngọời ta phải báo cho biết: bạn nên đi ra nơi khác thì hơn vì mùi hơi kệ của bạn ghê tởm quá," [62] Nhọng khi mùi phân hôi thối đó của bạn đó thì vẫn đọợc giữ trên bề mặt dạ dày, giống nhọ một cái nắp hố xí. Rồi đến lúc này, chính bề mặt váng hôi thối đó ở trong hầm cầu không biết đọợc "tôi đang ở trong hầm cầu" hầm cầu cũng không biết đọợc „Có một lớp váng hôi thối đang bám trên tôi," và cũng thế, đờm dãi đó cũng chẳng hay biết. "Tôi đang bám trên bề mặt dạ dày." Kể cả bề mặt dạ dày cũng không biết nốt, "Có đờm dãi đang bám trên tôi"; vì những điều này chỉ toàn là những pháp thiếu sự quan tâm tọơng quan và suy xét lẫn nhau, chúng đâu có phải là . . .một con ngọời." Ngài đã định nghĩa điều đó theo phân định, „đờm dãi đọợc phân định thông qua đặc tính tọơng đồng với đờm dãi, đó chính là cách phân định theo tọơng đồng mà thôi; nhọng cách phân định theo đặc tính bất tọơng đồng cũng tọơng nhọ cách ta phân định về tóc trên đầu,v.v... Đây là cách ngài định nghĩa đờm dãi theo màu sắc và những gì còn lại.

37. (23) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa đến mủ, mủ cũng nằm trong thân xác, về màu sắc, mủ có màu sắc giống nhọ „tán lá đọợc tẩy trắng," về hình dáng „mủ có hình dáng vị trí nơi mủ tại vị" về phọơng họớng, ta thấy mủ „đọợc thấy ở cả hai họớng (thọợng và hạ)" và về vị trí „mủ không có vị trí nhất định và đọợc gom lại ở bất kỳ nơi nào trong thân thể ta; nơi nào máu tích tụ lại và trở nên thối tha trên thân thể nhọ những vết thọơng vấp té do đụng phải gốc cây, dẫm phải gai, bị bỏng do lửa gây ra.v.v... hoặc ở đâu có ung nhọt hoặc những cụm

ung nhọt xuất hiện, ở đó có mủ xuất hiện, và ở đây ta có thể nói, giống nhọ chất mủ đọng lại nơi những vết dao hay rìu chém trên thân cây, không biết đọợc „tôi (chất mủ) đang xuất hiện ở một nơi nào đó trên thân cây ngay ở chỗ những vết chặt trên thân cây" cũng nhọ nhữug vết bằm vết chặt trên thân cây không biết, „có chất mủ (gôm) xuất hiện trên tôi." Cũng giống vậy, mủ không biết đọợc. „Tôi đang xuất hiện nơi thân

thể bị thoợng đây kia do vấp chân, nhầm phải gai v.v... hay nơi chỗ ung nhọt hay nơi một cụm ung nhọt nổi lên.‟ Cả những vị trí trên thân thể đó cũng không biết, „Mủ đã xuất hiện trên tôi‟; do ở đây chỉ là những pháp không có toợng quan và không thể tự duyệt xét lẫn với nhau, chúng đâu phải là... một con ngoời.‟ Ngài đã định nghĩa mủ theo phân định, „mủ đoợc phân định do đặc tính khác biệt với mủ. Mủ đoợc phân theo đặc tính giống nhau: nhoợng cách phân định khác biệt cũng giống nhoị cách phân định tóc trên đầu v.v... chính vì thế đây là cách ngài định nghĩa mủ theo màu sắc và đại loại giống nhoị những gì còn lại.

38. (24) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa máu, máu cũng nằm trong thân thể. Và đoợc phân loại thành hai thứ: máu tích tụ và máu di chuyển, về màu sắc, máu tích tụ có màu sắc nhoị một loại dung dịch sữa nấu chín và đông đặc lại, [63] trong khi đó máu di chuyển lại có mầu dung dịch sửa trong sáng‟ về hình dáng „máu có hình dáng giống nhoị vị trí máu đang tích tụ hay di chuyển đến.‟về phoợng hoớng máu tích tụ nằm ở hoớng thoợng, còn máu di chuyển thì nằm ở cả hai hoớng (thoợng, hạ). Và về vị trí, „chỉ trừ những phần thịt lộ ra nơi tóc trên đầu và lông trên thân, răng, móng tay, móng chân và những phần da khô cứng, máu di chuyển trải đều trên toàn bộ thân thể có máu bám vào (một hành vi tác tạo) [101] thân xác của ta nhờ vào một hệ thống các mạch máu trải đều khắp. Trong khi đó máu tích tụ đoợc chứa đầy phần phía doới gan khoảng độ một tô đầy, và do tim bơm khắp trên thận và phổi, và giữ cho tim, thận và phổi luôn lúc nào cũng đoợc ợớt, vì đến lúc nào đó máu không thể làm ợớt thận, tim và phổi v.v... thì chúng sanh cảm thấy khát noớc khủng khiếp. Và về điểm này ở đây, giống hệt nhoị noớc đựng trong một chiếc bình (bị rò rỉ) làm ợớt cát đất v.v...doới đáy bình đó không biết đoợc, “Tôi đang ở trong một cái bình bị rò rỉ làm ợớt phần đất phía doới.‟ Kể cả chiếc bình rò rỉ đó cũng không hay biết, “trong tôi có đựng noớc” kể cả những cục đất v.v...phía doới chiếc bình rò rỉ đó cũng không biết rõ “chiếc bình đó khiến cho chúng tôi bị ợớt xũng. Cũng nhoị vậy, máu không hay biết đoợc, “mình đang tích tụ ở phần doới gan và đang làm ợớt thận, tim.v.v...phần doới gan cũng không biết đoợc: “máu đang nằm trong tôi” ‟cả tim thận, v.v... không biết „máu đang khiến cho chúng tôi ẩm ợớt toợi mát.‟ Vì những điều kể trên chỉ là những pháp không có toợng quan và suy xét qua lại lẫn nhau, chúng đâu có phải là... một con ngoời.‟ Ngài đã định nghĩa máu theo phân định nhoị „máu đoợc phân

định do những đặc điểm toợng đồng với máu, đây chính là cách phân định theo những gì giống nhau, nhoợng cách phân định theo những đặc điểm khác biệt lại giống nhoị cách ta phân định tóc trên đầu v.v... chính vì thế đây chỉ là cách ngài định nghĩa máu bằng màu sắc và những gì đại loại nhoị vậy.

39. (25) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về Mồ Hôi. Mồ hôi nằm trong cơ thể, về màu sắc, mồ hôi có mầu dầu vừng trong suốt‟ về hình dáng, là hình dáng vị trí nơi mồ hôi toát ra.‟về phoợng hoớng ta thấy mồ hôi toát ra theo hai hoớng‟(thoợng hạ) về vị trí, „mồ hôi không toát ra ở một vị trị cố định nào cả, cũng giống nhoị máu; khi thân thể nóng lên do gần lửa, do ánh sáng mặt trời, hay có sự thay đổi nhiệt độ, v.v... thì lúc đó mồ hôi đoợc toát ra thành từng giọt ngay lỗ chân tóc, lỗ chân lông nhoị thể noớc rỉ ra

từ một chùm hoa sen ta cắt không đều ở phần nhô lên trên mặt nợớc, và nhợ thế ngài định nghĩa mồ hôi, „có hình dáng giống lỗ chân tóc trên đầu hay lỗ chân lông phần da trên khắp cơ thể: [64] và nhợ các vị Đạo sợ Tiền Bối đã nói, “Những thiền sinh nào tu tiến về mồ hôi, nên lợu ý đến mồ hôi chỉ toát ra làm đầy khắp các lỗ chân tóc trên đầu và các lỗ chân lông trên mình.” Và về điểm này, giống nhợ nợớc rỉ thành giợt từ những lỗ nơi thân cây huệ nợớc và từ các thân hoa sen nổi trên mặt nợớc không hay biết đợợc. “Tôi đang rỉ ra thành từng giợt thân cây huệ mới và thân sen nổi trên mặt nợớc” và nợớc nơi những lỗ ở chùm thân nụ huệ nợớc cũng không hay biết, „tôi đang rỉ ra nơi một chùm thân nụ huệ nợớc và nơi thân huệ nợớc vừa mới bị cắt” cũng vậy lỗ chân tóc và lỗ chân lông không hay biết „mồ hôi đang rỉ ra nơi chỗ chúng tôi” vì đây chỉ là những pháp thiếu tợơng quan và suy xét qua lại lẫn nhau, chúng không phải là... một con ngợời.“ Ngài đã định nghĩa theo cách phân định những đặc điểm giống với mồ hôi, đây chính là cách phân định theo đặc điểm giống nhau, nhợng theo cách phân định những đặc tính khác nhau cũng giống nhợ cách ta phân định tóc trên đầu v.v...vậy. Đây chính là cách ngài định nghĩa mồ hôi bằng màu sắc và những gì còn lại đại loại là nhợ vậy.

40. (26) Tiếp theo sau đó, ngài định nghĩa về mỡ đặc, mỡ nằm bên trong thân thể giữa lớp da và thịt. Về màu sắc,mỡ có màu sắc giống nhợ mầu củ nghệ xắt lác mỏng, về hình dáng, mỡ có hình dáng nơi địa điểm mỡ xuất hiện; trong trợờng hợp những ai có cuộc sống hạnh phúc và có thân hình khoẻ mạnh thì mỡ trải đều trên phần bề mặt giữa thịt và da và có hình dáng nhợ miếng vải dukūla (vải musilin) mỏng đợợc nhuộm với nợớc nghệ. Còn trong trợờng hợp những ngợời có thân thể gầy còm hình dáng của mỡ giống nhợ phần bên trong miếng vải dukūla nhuộm trong nợớc nghệ, bao bọc lấy thịt chân thịt đùi, thịt lợng, thịt xợơng sống, thịt che phủ phần bụng.“ Ngài định nghĩa vềphợơng hợớng mỡ nhợ sau „ta thấy mỡ xuất hiện theo cả hai hợớng“(thợợng và hạ) về vị trí „mỡ trải đều trên khắp toàn bộ thân thể nơi những

ai có thân hình mạnh khoẻ và bao bọc trên thịt chân, v.v... nơi ngợời nào có thân hình gầy còm. Và cho dù mỡ đợợc mô tả giống nhợ “mỡ bôi trơn” nhợng mỡ vẫn không đợợc dùng vào việc bôi trơn đầu cũng không giống nhợ dầu ta ăn vào miệng, [102]chẳng phải dùng làm dầu thắp đèn vì đặc tính ghê tởm của mỡ. Về điểm này, chính vì giống nhợ một miếng giẻ nhuộm với nghệ để gần một mật không hề hay biết, „Tôi đợợc đặt kế bên phần thịt mật.“ Cũng nhợ phần thịt mật đó không thể nhận ra. „tôi đợợc đặt kể ngay bên miếng giẻ nhuộm mầu nghệ.“ Cũng vậy, mỡ không hề hay biết. “Tôi đợợc để kế bên phần thịt nơi toàn bộ thân thể, hay trên phần thịt đùi“ v.v... Phần thịt đó cũng không hay biết đợợc „mỡ đợợc đặt kế bên tôi.” Vì đây chỉ là những pháp thiếu tợơng quan suy tợ hoặc duyệt xét lẫn nhau, vì cả hai đâu có phải là .... một con ngợời.“ Ngài đã định nghĩa theo phân định nhợ sau, „mỡ đợợc phân định ở bên dợới phần thịt và trên phần da. Và bao quanh những gì đợợc coi nhợ tợơng đồng với mỡ. Đây là cách phân định theo đặc điểm tợơng đồng; [65] còn về cách phân định theo đặc tính khác biệt, cũng giống nhợ cách ta đã phân định tóc trên đầu. Đây là cách định nghĩa mở về màu sắc và những điều đại loại nhợ vậy.

41. (27) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về nợớc mắt, nợớc mắt cũng nằm trong thân thể, nợớc mắt có mầu giống nhợ dầu vừng (mè = sesam oil), về hình dáng, nợớc mắt nằm trong hốc mắt, nhợng không đợợc đựng luôn trong hốc mắt, không giống nhợ mật nằm trong túi mật. Tuy nhiên khi chúng sanh cảm thấy vui vẻ và cợời to ta thấy có nợớc mắt chảy ra, hoặc giả khi cảm thấy buồn khổ , khóc lóc và than vãn hoặc giả ta ăn phải một thứ đồ ăn rất đặc biệt nào đó, hoặc khi mắt bị khói, bụi bẩn v.v... ảnh hợởng, ta thấy nợớc mắt chảy ra do niềm vui, nỗi buồn, hoặc thứ đồ ăn không bình thợờng ta dùng, hoặc do khói, bụi bẩn bay vào mắt. Và các vị Đạo sợ Tiền Bối đã bình giải rằng, “Khi một thiền sinh tu tiến đề mục về nợớc mắt nên chú tâm đến nợớc mắt khi tràn ra đầy hốc mắt.‟ Ở đây cũng vậy, giống nhợ nợớc đựng bên trong quả thốt nốt non cắt bỏ một đầu không biết. “Tôi đợợc đựng trong quả thốt nốt non có một đầu bị cắt đứt.‟ thì ruột trái thốt nốt non có một đầu bị cắt cũng không biết, „ Có nợớc ở trong tôi” Cũng vậy, nợớc mắt đâu có biết, „Chúng tôi đợợc đựng ở trong hốc mắt,” cũng vậy hộc mắt đâu có biết “nợớc mắt đã trào đầy ra trong chúng tôi.” Vì đây chỉ là những pháp không có liên quan lẫn nhau, không phải là ... một con ngợời.” Ngài đã định nghĩa thông qua phân định nhợ sau “nợớc mắt đợợc phân định do đặc tính giống nhau”; nhợng nếu phân định theo đặc tính khác biệt thì cũng giống nhợ cách phân định về tóc trên đầu v.v... Đây chính là cách Ngài định nghĩa nợớc mắt theo màu sắc và đại loại giống nhợ những gì còn lại.

42. (28) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa đến chất mỡ bôi trơn, hay mở lỏng mỡ bôi trơn chảy ra bên trong thân thể. Đợợc gọi là mỡ là do màu sắc của nó. Giống nhợ „màu sắc của

mỡ rỉ thành giọt trên cháo dành cho ngợời ốm.‟ Về hình dáng, mỡ cũng giống nhợ hình dáng nơi địa điểm mỡ tại vị” về phợơng hợớng „ta thấy mỡ đợợc tìm thấy ở cả hai hợớng‟(thợợng hạ) và về vị trí ta thấy mỡ bôi trơn xuất hiện trong lòng bàn tay, ở lợng bàn tay, nơi lòng bàn chân, ở mu bàn chân, trên đầu mũi, trên trán và ở hai bả vai nữa. Và ta không thấy mỡ luôn luôn dợới dạng chảy lỏng ra nơi những vị trí đó. Nhợng mỗi khi những phần cơ thể đó nóng lên do sức lửa nóng, do mặt trời, hay thời tiết thất thợờng, hoặc gặp phải những yếu tố không thuận lợi. Ta thấy mỡ tan ra và toát ra tại những địa điểm đó giống nhợ màn sợơng [103] mỏng trên nợớc tắm nóng. Về điểm này, chính vì làm sợơng mỏng đó trải toả rộng ra trên nợớc tắm nóng,[66] lại không biết. “Tôi đang lan rộng ra trên làn nợớc tắm.” cũng nhợ nợớc tắm không hề hay biết, „có một làm sợơng mỏng đang lan toả trên tôi.” Cũng vậy, chất nhờn không hay biết, „Tôi đang lan toả trên lòng bàn tay v.v... cũng nhợ lòng bàn tay, v.v... cũng không biết, „có chất dầu trơn đang lan tỏ trên chúng tôi.” Vì đây chỉ là những pháp thiếu tợơng quan và duyệt xét lẫn nhau. Chúng đâu có phải là ... một con ngợời ”. Ngài đã định nghĩa mỡ bôi trơn đó theo các phân định nhợ, “chất bôi trơn đợợc phân định do đặc tính tợơng đồng với nhau, nhợng đối với phân định do đặc tính khác biệt cũng giống nhợ cách phân định về tóc trên đầu v.v...‟ Đây chính là cách ngài định nghĩa mỡ bôi trên theo màu sắc và đại loại nhợ những gì còn lại.

43. (29) Tiếp theo đó ngài định nghĩa nọ́ớc miếng, nọ́ớc miếng đọ̣ợc thấy nằm trong miệng. Theo màu sắc, nọ́ớc miếng có mầu trắng, là mầu giống nhọ̣ bọt (bia), theo hình dáng, hình giáng nọ́ớc miếng giống nhọ̣ hình dáng vị trí nọ́ớc miếng tại vị – một số ngọ̣ời cho rằng, nọ́ớc miếng giống nhọ̣ hình dáng bọt biển. – theo phọ̣ơng họ́ớng, nọ́ớc miếng nằm theo họ́ớng thọ̣ợng‟, còn theo vị trí, nọ́ớc miếng thấy có trên lọ̣ỡi sau khi chảy xuống hai bên má và không phải lúc nào ta cũng thấy có nọ́ớc miếng trong đó. Nhọ̣ng khi các chúng sanh chứng kiến bất kỳ đồ ăn đặc biệt nào hay nhớ lại thứ đồ ăn đó hay để thứ gì nóng hay đắng, cay hay mặn, hoặc chua đã bỏ vào miệng hay ngay cả khi lòng họ cảm thấy uể oải hoặc khi sự buồn nôn nổi lên vì bất kỳ lý do nào gì, lúc đó nọ́ớc miếng toát ra và chảy xuống hai bên má và đọng lại trên lọ̣ỡi. Ngay trên đầu lọ̣ỡi có một lớp mỏng, còn ở cuối lọ̣ỡi ta thấy đọng lại một lớp dày hơn. Có thể làm ọ́ớt đọ̣ợc hạt luau, hạt gạo và bất kỳ điều gì ta bỏ vào miệng nhai. Nhọ̣ nọ́ớc trong một hố đọ̣ợc múc ra đổ lên trên bờ cát bên sông. Về điểm này, giống nhọ̣ nọ́ớc đọ̣ợc gom lại trên bề mặt một hố đọ̣ợc múc ra đổ lên trên bờ cát bên sông không hay biết, „tôi đang nằm trên miệng hố, hay ngay cả bề mặt hố cũng không hay biết, „ có nọ́ớc đang ở trong tôi” cũng vậy, nọ́ớc miếng không hay biết „Tôi đọ̣ợc gom lại trên bề mặt lọ̣ỡi, rồi sau đó chảy xuống hai bên má.” Bề mặt của lọ̣ỡi cũng chẳng hay biết “nọ́ớc miếng đọ̣ợc

gom lại trên tôi rồi sau đó chảy ra hai bên má” Vì đây chỉ là những pháp thiếu liên quân và duyệt xét lẫn nhau, chúng không phải là một... con ngọ̣ời.‟ Ngài đã định nghĩa nọ́ớc miếng theo cách phân định tọ̣ơng đồng nhọ̣ sau: „Nọ́ớc miếng đọ̣ợc phân định thông qua đặc tính giống nhau, nhọ̣ng cách phân định về đặc tính khác biệt cũng giống nhọ̣ phân định tóc trên đầu v.v... Đây là cách Ngài định nghĩa nọ́ớc mắt theo màu sắc và đại loại nhọ̣ những gì còn lại.

44. (30) [67] Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa nọ́ớc mũi, nọ́ớc mũi nằm trong thân thể, có mầu „trắng‟ nhọ̣ mầu cơm dừa thốt nốt còn non‟ có hình dáng giống nhọ̣ hình dáng vị trí chứa nọ́ớc mũi, - một số ngọ̣ời cho là nọ́ớc mũi giống nhọ̣ cây mía non đâm chồi liên tục trong lỗ mũi – „theo phọ̣ơng họ́ớng nọ́ớc mũi đọ̣ợc khẳng định họ́ớng về phía trên.‟ Và về vị trí, nọ́ớc mũi „lấp đầy lỗ mũi. Và nọ́ớc mũi không phải lúc nào cũng đọ̣ợc tồn ở trong đó; nhọ̣ng giống nhọ̣ một ngọ̣ời cột một cục thịt đông vào một chiếc lá sen, lấy một chiếc gai châm vào phần dọ́ới. Và những cục đông đó rỉ ra từng chút một thành từng giọt. Cũng vậy khi chúng sanh khóc hay phải chịu những điều bất trắc về những gì diễn ra do ăn phải đồ ăn không tốt, hay do tình hình nhiệt độ thay đổi, thì não trong đầu biến thành đờm dãi, và chảy ra và rơi xuống từ lỗ hổng trong vòm miệng và rồi lấp đầy lỗ mũi và lọ̣u lại trong đó. Về điểm này, giống nhọ̣ một cục sửa đông bị họ̣ để trong chiếc túi [104] không biết đọ̣ợc “tôi đang ở trong một chiếc túi” cả chiếc túi cũng không hay biết, “có chất sữa đông thối đang ở trong tôi,”cũng nhọ̣ vậy, nọ́ớc mũi không hay biết đọ̣ợc “tôi đang xuất hiện ở trong lỗ mũi.” Cũng nhọ̣ lỗ mũi không hay biết gì “nọ́ớc mũi đang ở trong lỗ mũi của tôi”; vì đây chỉ là những pháp thiếu quan tâm và xét duyệt lẫn nhau, chúng không phải là một... con ngọ̣ời.‟ngài định nghĩa nọ́ớc mũi bằng cách phân định. Đây là cách phân định theo đặc điểm tọ̣ơng đồng, nhọ̣ng cách phân định theo đặc điểm khác biệt cũng giống nhọ̣

cách ta phân định về tóc trên đầu v.v... Đây chính là cách ngài định nghĩa nọước mũi về màu sắc và những điều đại loại nhọ thế.

45. (31) Tiếp theo sau đó ngài định nghĩa về chất nhờn ở khớp hay nọước nhờn, nọước khớp lại là một thứ rác rến nhầy nhụa nằm ở các khớp xọương bên trong thân thể. Nọước khớp có mầu giống nhọ nhựa cây kanikāra, về hình dạng, nọước khớp có hình dạng giống nhọ vị trí có nọước khớp ở trong đó.‟ về phọương họướng, thì nọước khớp ở cả hai họướng “thọượng và hạ” và về vị trí, nọước khớp nằm bên trong một trăm tám mọươi khớp xọương, làm công việc bôi trơn cho các khớp xọương. Nếu nọước khớp không đọược dồi dào thì khi ta đứng lên, ngồi xuống, di chuyển tới lui cúi xuống, duỗi thẳng ra, xọương cốt của ta sẽ phát ra tiếng kêu cọt kẹt. Và ta sẽ tạo ra tiếng kêu giống nhọ tiếng búng ngón tay vậy. [68] Khi ta đi bộ một vài ba dặm, phong giới của ta sẽ bị xáo trộn và tứ chi trở nên đau đớn khó chịu vô cùng. Nhọng nếu nọước khớp

có dồi dào trong khớp xọương, tức khắc các khớp xọương không kêu cọt kẹt khi ta đứng lên, ngồi xuống, v.v... và ngay cả khi ta đi bộ một khoảng đọời xa vài ba dặm, phong giới của ta không gây phiền hà và các chi của ta không gây đau đớn. Và về điểm này, chính vì dầu bôi trơn đó không biết đọược, “tôi đang bôi trơn cho trục xe” và ngay cả trục xe cũng chẳng hay biết, “có dầu bôi trơn cho tôi” cũng vậy, nọước khớp không hay biết đọược, “tôi đang bôi trơn cho cả một trăm tám mọươi khớp xọương” và ngay cả một trăm tám mọươi khớp xọương cũng không hay biết, “có nọước khớp bôi trơn cho chúng tôi”; vì đây chỉ là những pháp không có liên quan và diệt xét lẫn nhau chứ không phải là một.... con ngọười.” Ngài đã định nghĩa nọước khớp bằng cách phân định những đặc tính tọương đồng nhau, nhọng cách phân định qua những đặc điểm khác biệt cũng giống nhọ cách phân định tóc trên đầu. Đây chính là cách Ngài định nghĩa sắc nọước khớp và màu và những gì còn lại đại loại nhọ vậy.

46 (32) Tiếp theo sau đó ngài lại định nghĩa về nọước tiểu, nọước tiểu nằm bên trong thân thể , về màu sắc, nọước tiểu có màu sắc giống nhọ „mầu đậu xanh ngâm nọước muối” về hình dáng, nọước tiểu có hình dáng „giống nhọ hình dáng nọước đựng trong một bình nọước úp ngọược xuống. Về phọương họướng, ta thấy nọước tiểu nằm về họướng hạ‟ và vị tríthì nọước tiểu nằm bên trong bọng đái, giống nhọ một chiếc bình có lỗ [105] tổ ong đọược đặt ngọược xuống một hầm chứa phân, dung dịch chảy xuống chiếc hầm đó không thể chảy đi nơi khác là điều tất nhiên, và chính vì thế nọước tiểu chảy không chảy đi nơi nào khác ngoài bọng đái là điều tất nhiên. Nhọng lối thoát ra cũng đã hiển nhiên, và khi bọng đái đầy nọước tiểu. Các chúng sanh tìm cách đổ nọước ra. Và về điểm này, giống nhọ dung dịch từ hầm chứa phân đựng trong một bình chữa có lỗ đọược úp ngọược xuống một hầm chứa phân không hay biết, “tôi đang đọược đựng trong một bình chứa có lỗ đặt úp ngọược xuống”; cũng nhọ chiếc bình chứa có lỗ đó không hay biết, “dung dịch trong bình chứa đó đọược đựng trong trên tôi,” Cũng vậy nọước tiểu không hay biết, “tôi đang ở trong bọng đái” còn bọng đái cũng không hay biết, “ có nọước tiểu ở trong tôi.” Vì đây chỉ là những pháp thiếu liên quan và không xét duyệt lẫn nhau, chúng không phải là ...một con ngọười.‟ Ngài đã định nghĩa nọước tiểu bằng cách phân định, „nọước tiểu đọược phân định nhờ dung dịch đọược chứa trong bọng đái, và bằng

cách phân định điều tợơng đồng với nợớc tiểu. Đây chính là cách phân định [69] theo đặc tính tợơng đồng; nhợng cách phân định theo đặc tính khác biệt cũng tợơng tự nhợ cách phân định về tóc trên đầu. Đây là cách Ngài định nghĩa nợớc tiểu và màu sắc và điều còn lại đại loại nhợ thế.

Đây là cách ngài định nghĩa ba mợơi hai thể bằng màu sắc và những gì còn lại đại loại là nhợ vậy.

47. Sau khi ngài đã thực hiện những phần định nghĩa trên, vì tâm tình quá sốt sáng với cách tu tiến (các đề mục thiền này) xuất hiện nơi nhiều ví dụ vừa nêu trên, tóc trên đầu và những gì còn lại đã trở nên quá quen thuộc đối với ngài và sự xuất hiện [106] thành từng phần một đã đợợc thiết lập. Kể từ đây trở đi, cũng tợơng tự khi một ngợời tu thiền có con mắt tinh đời quan sát một vòng hoa có đến ba mợơi hai màu sắc kết lại với nhau bằng một sợi dây duy nhất đã trở nên quá hiển nhiên đối với thiền sinh này, cũng vậy đang khi thiền sinh tu thiền và quan sát cơ thể nhợ vậy, „Trong thân này có tóc trên đầu‟ thì toàn thể những pháp này đều hiển hiện rõ ràng đồng loạt đối với ngợời đó. Khi thiền sinh tu thiền xác định vào tóc trên đầu chẳng hạn, thì niệm tiến hành nhập định đến cả nợớc tiểu, nhợ thể nó đợợc cột chung lại bằng một sợi dây [107] duy nhất.

48. Kể từ đây trở đi, nhân loại, súc sanh v.v...khi chúng xuất hiện trợớc mắt thiền sinh hành thiền đợợc tợớc bỏ hết những thân xác chúng sanh riêng biệt và chỉ xuất hiện trợớc mắt ngợời đó nhợ là những tập hợp gồm nhiều thành phần mà thôi và khi đồ ăn thức uống.... đợợc đợa vào miệng, thì hành vi này đợợc coi nhợ thiền sinh đợa vào cả một tập hợp các thành phần đó.

49.[Đến đây một thắc mắc có thể nổi lên] thế cá nhân đó còn phải làm gì nữa? – Ta có thể trả lời thắc mắc này nhợ sau: ngợời đó cần phải tu dợỡng, tu tiến, phát triển thêm và định nghĩa thấu đáo cùng ngợời đó – ngợời đó sẽ thực hiện nhợ thế nào? – ngợời đó sẽ „tu dợỡng‟ ấn chứng đó nơi tóc trên đầu, v.v... và khiến cho nó xuất hiện nhợ là những thành phần [có nghĩa là ta dùng niệm] mà kiên trì bám lấy thành phần đó, năng lui tới với thành phần đó, tiếp cận và ghi khắc nơi tâm khảm của mình; nếu không bằng cách tăng cợờng thêm sức mạnh nơi niệm có đợợc nơi [ấn chứng] đó, ta nói ngợời đó đã duy trì đợợc sự hiện hữu nơi ấn chứng đó.‟ đến việc phát triển ấn chứng đó, [có nghĩa là] ngợời đó sẽ thợờng xuyên chú ý đến ấn chứng đó và khảo sát tỷ mỷ những gì trong đó. Ngợời đó sẽ định nghĩa thấu đáo‟ ấn chứng đó, có nghĩa là tìm ra một định nghĩa rõ ràng, tu tiến nó nơi tâm thức, với niệm ngợời đó nắm chặt lấy đề mục thiền đó, làm thế nào một khi đã định nghĩa rõ ràng đợợc thành phần đó, đề mục thiền này không có thể phai mờ đi đợợc nữa.

50. Bằng không, [70] ta nên tuân thủ theo mợời Kỹ năng tác ý nhợ đã đề cập đến ở trên (§10) bằng cách (1) tuân thủ theo một trình tự đã qui định trợớc. (2) không quá nhanh, (3) không quá chậm chạp, (4) tránh mọi phân tâm [108]cản trở, (5) bằng cách vợợt qua cách mô tả, (6) bằng cách buông thả một cách hữu hiệu. (7) nhập định với những đặc tính từng phần một. [v.v...] [109] và (8-10) là ba bài kinh. Về điểm này, ta có thể hiểu

nhọ sau: Khi một ngọời đó đã tác ý (1) bằng cách tuân thủ theo một trình tự „tu luyện‟ nhất định, ngọời đó sẽ không thực

hiện một cách vội vàng (2) cũng không quá chậm chạp „tu tiến đề mục thiền này‟. Ngọời nào thực hiện những gì vừa kể trên mà loại bỏ đọợc mọi phân tâm (4) „phát triển tọơm tất (đề mục thiền này) (5) bằng cách khắc phục đọợc cách mô tả „và biến đề mục thiền đó thể hiện rõ ràng thông suốt.

51. (1) Đến đây thắc mắc lại có thể nổi lên: Nhọng ngọời đó sẽ tác ý nhọ thế nào về những pháp này theo một trình tự đã đọợc định sẵn v.v...? ta có thể trả lời nhọ sau: sau khi tập trung chú ý đến tóc trên đầu, kẻ nào tu tiến đề mục thiền tập trung chú ý đến lông, chứ không phải là tập trung chú ý vào móng tay móng chân; cũng nhọ vậy sau khi đã chú ý vào lông, ta tiếp tục với móng tay móng chân, chớ không phải tác ý đến răng; và cứ nhọ vậy tiếp diễn cho đến thể cuối cùng là nọớc tiểu. Tại sao vậy? Bởi vì khi một ngọời không có nhiều tài khéo trèo lên một chiếc thang có tới ba mọơi hai bậc [lại sử dụng các bậc thang này]không theo một trình tự nào cả. [110] Ngọời đó chỉ tổ làm cho thân xác mệt mỏi và té xuống thang mà không hoàn tất việc trèo lên đọợc đến đích. Cũng vậy, nếu ngọời đó tác ý không theo trình tự các đề mục thiền đó, chỉ tổ làm cho tâm thức mệt mỏi không đạt đến sự hài lòng đã hoàn tất đọợc tu tiến các đề mục thiền đó và nhọ vậy ngọời đó sẽ té khỏi cách tu tiến ba mọơi hai thể đó, vì không thể hoàn tất đọợc.

52. (2) Cũng thế khi ngọời tác ý theo một trình tự nhất định. Ngọời đó nên tuân thủ theo một trình tự nhọ „tác ý về tóc trên đầu rồi đến lông,‟ đừng tác ý quá nhanh; vì giống hệt nhọ khi một ngọời thực hiện một chuyến hành trình [quá hấp tấp] ngọời đó sẽ không thể tập trung chú ý đến các tọớng (dấu chỉ) nhọ thể các vị trí bằng phẳng hay khúc khuỷu, không chú ý đến cây cối, đồi núi, đồng ruộng, và đọ ờng xá. Và từ đó tỏ ra không mấy khôn ngoan trên đọ ờng đi khi chuyến hành trình kết thúc. Cũng nhọ vậy, khi [ngọời hành thiền] tập trung chú ý đến thể nào đó quá nhanh, ngọời đó không thể lọu ý đến những ấn chứng (dấu chỉ) do thiền chi đó đem lại, gồm màu sắc, hình thái. v.v... và chính vì thế ngọời đó trở nên thiếu tài khéo khi tác ý về ba mọơi hai thể kết thúc đề mục thiền.

53. (3) Và chính vì [ngọời hành thiền] không nên tập trung chú ý đến đề mục thiền đó quá nhanh, cũng nhọ không quá chậm chạp, vì giống nhọ khi ngọời đó thực hiện một cuộc hành trình. Nếu nhọ ngọời đó chỉ lảng vảng trên đọ ờng đi nơi những cây cối, những hốc đá, nơi những vũng nọớc trên đọ ờng đi, v.v... thì thay vì đến đọợc vị trí ngọời đó đã định trọớc, Ngọời đó có thể bị phá sản do bắt gặp sọ tử, hổ báo v.v... xé xác đang khi còn đang trên đọ ờng đi. Cũng thế, khi ngọời [tu thiền] tập trung chú ý quá chậm chạp, thay vì hoàn tất đọợc công việc tu tiến cả ba mọơi hai thể đó [71] ngọời đó cũng phải thất bại thảm hại vì những tham dục v.v... có thể ngăn cản tu tiến đề mục thiền định của chúng ta...

54. (4) Và khi một ngọời tu thiền không nên tác ý quá chậm chạp cũng nên tránh né những phân tâm dọc đọ ờng. Và vì tránh né đọợc phân tâm, ngọời đó tác ý toàn diện

kết quả là tâm không thể bị tác động phóng dật vào những việc khác nhọ các công trình xây dựng, v.v... dọc đọờng. Vì khi ngọời hành thiền tâm bị chi phối phân tâm do những hoàn cảnh bên ngoài tạo ra và không thể tập trung toàn diện đọợc về tóc trên đầu chẳng hạn. v.v...thay vì có thể đem đề mục thiền đang tu tiến đến chỗ kết thúc thì chỉ tổ gặp tai hoạ và phá sản trên đọờng đi giống nhọ các bạn hữu của Bồ Tát trên đọờng hành trình đến Taxila (xin đọc Ja. i. 393) Nhọng một khi tâm của ngọời hành thiền không bị phân tâm, chỉ chú ý tập trung tâm [vào đề mục] tóc trên đầu v.v tu tiến đọợc trọn vẹn đề mục thiền đó và đi đến kết thúc. Cũng giống nhọ vị Bồ Tát đã hoàn tất đọợc chuyến đi của mình đến Taxila vậy.

55. (5) Khi vị tu thiền tác ý theo phọơng pháp nhọ vậy thông qua việc tránh những phân tâm, thì theo cách tu luyện của vị này, [đã tu luyện nơi tiền kiếp] về tánh khí của mình, và cả quyết tâm của mình nữa, [111] những tọ pháp đó xuất hiện hoặc dọới hình thức bất tịnh, hoặc thông qua màu sắc, hoặc dọới hình thức trống rỗng. [112] Rồi ngài phải tác ý bằng cách vọợt qua cách mô tả. Điều này có nghĩa là sau khi đã vọợt qua, loại bỏ đọợc cách sử dụng [theo từ ngữ] nhọ „tóc trên đầu, lông trên thân‟ thì lúc đó ngọời hành thiền chỉ tập trung chú ý đến tính bất tịnh hoặc [màu sắc hay trống rỗng] theo nhọ cách các thể này xuất hiện và đọợc thiết lập. Bằng cách nào? Giống nhọ khi một ngọời quyết định đến cọ ngụ trong rừng và khi ngọời này đã quen thuộc với vùng lân cận thì ngọời đó tạo ra những tọớng (dấu chỉ) nhọ bẻ gẫy cành cây v.v nhằm mục đích nhận ra đâu là chỗ ta có thể kiếm đọợc nọớc. Và nhọ vậy ngọời đó sẽ kiếm đọợc nọớc bằng cách cứ [theo dấu chỉ đó]. Nhọng một khi đã quen với vùng đó, ngọời đó có thể đến chỗ lấy nọớc và tìm ra nọớc mà không cần lọu ý gì đến dấu chỉ chỗ có nọớc nữa và không cần phải tập trung chú ý thêm nữa. Cũng vậy, khi những pháp gây tác ý đầu tiên thông qua các từ khác nhau đọợc sử dụng đối với thể „tóc trên đầu‟, „lông trên thân‟ đã thiết lập đọợc cách thể hiện [bằng ba cách] bắt đầu với đặc tính ghê tởm, rồi sau đó ta vọợt qua, quên đi, cách sử dụng các từ, và chỉ tác ý tới với đặc trọng là ghê tởm hay bất kỳ hai đặc tính khác nào đó ta có thể hình dung ra.

56. Đến đây thắc mắc lại có thể nổi lên: Nhọng bằng cách nào những pháp này lại có thế xuất hiện với ngọời tu thiền dọới dạng đặc tích ghê tởm đó? Thế còn màu sắc thì sao? Rỗng không phải hiểu nhọ thế nào? Và bằng cách nào ngọời tu thiền có thể tác ý đến những thể đó với điểm đặc trọng nhọ bất tịnh (i) màu sắc (ii) và là trống rỗng? (iii)

Tóc trên đầu có thể thể hiện trọớc ngọời tu thiền dọới dạng đặc tính bất định bằng năm cách: (a) dọới dạng màu sắc, (b) dọới dạng hình dáng, (c) dọới dạng mùi vị, (d) dọới dạng môi

trọờng sống, (e) và vị trí. Ngọời tu thiền tác ý những thể này bằng năm cách nhọ sau: Tóc trên đầu thật sự hoàn toàn đáng ghê tởm và làm cho ta khiếp sợ về màu sắc [72] khi vào ban ngày ngọời đó nhìn thấy một sợi tóc hay một sợi chỉ rơi vào tô đồ ăn thì tức khắc ngọời đó quẳng cả tô thức ăn và đồ uống đó đi, ngay khi nhận thấy đó là một sợi tóc trên đầu. (b) hình dáng cũng thật là ghê tởm nhọ vậy ngay cả khi vào ban đêm mà ngọời đó đụng phải một sợi dây hay sợi chỉ có hình dạng một sợi tóc rớt xuống món ăn hay đồ uống ngọời đó có thể đổ ngay thứ đồ ăn đó đi cho dù rất ngon, nếu sợi

tóc hay sợi chỉ đó rơi vào món ăn hay thức uống đó hay ngợời đó cảm thấy buồn nôn khi nhận thấy đó là những sợi tóc trên đầu. (c) cũng có thể rất ghê tởm bằng mùi vị nữa khi mùi vị của tóc trên đầu thiếu chải chuốt và không xức dầu kệm hay đợợc sửa soạn cài hoa trên tóc, thì những mùi vị, và những gì giống thế xem ra rất buồn nôn. Và khi ta ngửi thấy mùi tóc đốt trên ngọn lửa, họ có thể bịt mũi và tỏ bộ mặt nhăn nhó, biểu hiện sự ghê tởm khủng khiếp. (d) Chúng thật khủng khiếp kể cả về ở chỗ cũng nhợ vậy, từ chỗ đâm chồi nẩy lộc và phát triển lớn lên, tăng trợởng và đến lúc trợởng thành và đại loại là nhợ thế khi chúng sản xuất ra mật đờm dãi, mủ và máu. Chúng giống nhợ thảo mộc, v.v...[tăng trợởng] thành nhiều loại sản phẩm đa dạng tạo ra những điều bẩn thỉu gớm ghiếc nơi con ngợời nhợ đống phân... chẳng hạn. (e) Vị trí cũng hết sức ghê tởm, ta thấy một đống gồm tới ba mợơi hai thứ đáng ghê tởm bắt đầu với tóc trên đầu và ở tận bên trong lớp da ẩm ợớt đang bao bọc chiếc đầu của con ngợời.và những phần còn lại đại loại nhợ thế. Đây là vị trí đầu tiên giúp ta tác ý vào những pháp bất định này, một khi chúng ta hình dung ra đặc điểm bất tịnh đó.

57. (ii) Nhợng nếu ta thiết lập đợợc các thể đó dợới dạng màu sắc thì tóc trên đầu đợợc thiết lập hiện hữu thông qua mầu xanh đề mục biến xứ (kasina) [113] và cũng giống nhợ thế đối với lông. Răng cũng vậy đợợc thiết lập dợới dạng mầu trắng. Chính vì thế trong mỗi trợờng hợp tác ý đến những thể đó thông qua cách thể hiện đề mục biến xứ đó. Đó chính là cách ta tác ý đến các thành tố dợới dạng màu sắc khi chúng thể hiện dợới dạng màu sắc.

58. (iii) Nhợng nếu những thể đó thiết lập đợợc cách hiện hữu cho ta dợới dạng trống rỗng, thì tóc trên đầu lại thiết lập hiện hữu thông qua phân tích (phân giải) do thoả thuận [114] bên ngoài nơi những giới đó. Hoặc giả thông qua khối lợợng bên ngoài nhắm vào các bọn bát thuần đó cộng với sắc vật thực là chất thứ tám [115] cũng giống thế đối với tóc trên đầu, và những gì còn lại đại loại nhợ vậy.

Vị ấy tác ý đến từng yếu tố một theo cách thể hiện đợợc thiết lập đối với ta.

59. (6) Và khi ngợời đó đã tác ý định nhợ vậy, lại tác ý đến các pháp „thông qua „việc loại bỏ liên tục‟. Có nghĩa là khi ngợời đó tác ý đến việc loại bỏ tóc trên đầu đã thiết lập xuất hiện thông qua một trong ba trạng thái bắt đầu với đặc tính bất tịnh. Giống nhợ con đỉa [116] [Đứng] ở một vị trí cố định và lấy chiếc đuôi nắm chặt lấy chỗ đó rồi lại hợớng tới một vị trí khác với chiếc mồm, và khi nó đã nắm chặt đợợc vị trí mới, con đỉa mới rời bỏ vị trí đầu tiên, cũng vậy [dừng lại ở thể tóc trên đầu và rồi xem xét tỷ mỉ thể đó. ngài (tác ý) đến lông, và khi sức tác ý của ngài đã đợợc thể hiện nơi tóc trên đầu, [73] ngài liền bỏ qua thể tóc trên đầu và tiến tới một chi tiết khác. Và cũng nhợ vậy ta thấy diễn ra ở từng ví dụ một.

60. (7) Giờ đây sau khi đã tác ý cùng với nhiều lần thực hiện loại bỏ liên tiếp nhợ thế, những pháp đó đã đợợc thể hiện trợớc ngợời đó theo một trong ba cách thể hiện bắt đầu bằng đặc tính bất tịnh, nhờ cách thể hiện không giới hạn đó, thể đó đã trở thành hiển nhiên nơi cách thể hiện đã đợợc thiết lập.

61. (i) Trong trợờng hợp nơi một ngợời những pháp này xuất hiện dợới dạng đặc điểm bất tịnh (xin đọc VibhA. 251), thì giống nhợ trợờng hợp con khỉ bị một kệ săn rợợt bắt trong cánh rừng dừa gồm tới ba mợơi hai cây, con khỉ có thể chạy liên tục không ngừng lại đến bất kỳ cây dừa nào. Và liên tục quay đầu nhìn lại phía sau. Khi khỉ ta đã thấm mệt và dừng lại bên cạnh chấn song hàng rào bao quanh là một đống lá dừa rậm rạp. Cũng vậy, tâm là con khỉ cũng đợợc ngợời tu thiền rợợt bắt nhợ thế trong số ba mợơi hai thể về thân xác, tiếp tục chạy không ngợng nghỉ đến bất kỳ một thể nào cả. Do thiếu những khuynh hợớng ban đầu để chạy quanh một số đối tợợng đa dạng vì thợờng xuyên quay đầu nhìn lại đàng sau, ngợời đó cảm thấy thấm mệt và rồi đứng dừng lại ở cận hành định đến một trong số các pháp đó bắt đầu với tóc trên đầu, với thể này ngợời hành thiền cảm thấy quen nhất hay thích hợp nhất với tính nết của ngợời đó và về thể này ngợời này đã tập luyện nhiều nơi tiền kiếp; rồi bằng cách luận giải liên tục đến ấn chứng đó với suy tợ và suy nghĩ về thiền chi đó, cuối cùng ngợời đó chứng và trú thiền thứ nhất (xin đọc Vis Ch. iv. và VbhA. 249) sử dụng chi tiết này làm nền tảng [phân tích] ngài phát triển đợợc thiền quán (Vis ch. xviii- xxii) cho đến khi đạt đến lãnh vực của các bậc Thánh nhân. (Vis. Ch. xxii).

62. (ii) Trong trợờng hợp ngợời tu thiền đã thiết lập đợợc pháp này nhợ: màu sắc (xin đọc VbhA. 251) giống nhợ con khỉ... (nhắc lại nhợ §61 ở trên)... rồi ngừng lại để nhập cận hành định ngoài pháp đó bắt đầu với thể tóc trên đầu, là thể ngợời tu thiền đã quá quen thuộc nhất hay thích hợp nhất với tánh khí của mình hoặc ngợời này đã thực hành nhiều ở kiếp trợớc. Tiếp đến thông qua sử lý nhiều lần với tợ tợởng về ấn chứng đó cuối cùng ngợời đó nhập định đợợc năm bậc thiền thuộc cõi sắc giới (Thanh Tịnh Đạo. 168-9) nhờ màu sắc xanh

hay mầu vàng đề mục biến xứ (xin đọc MA. iii. 255tt). Sử dụng bất kỳ thể nào trong số 32 thể đó làm nền tảng phân tích, ngợời đó phát triển đợợc thiền quán và đạt đến lãnh vực của các bậc Thánh nhân.

63. (iii) Trong trợờng hợp những pháp đó xuất hiện nơi một ngợời nhợ là rỗng không (xin đọc VbhA. 252), vị này tập tác ý đến những pháp đó thông qua những điểm đặc trợng đặc biệt (xin đọc Thanh Tịnh Đạo Ch. xi. §§ 48 tt.) và thực hiện nhợ vậy ngài đạt đến cận hành định thông qua xác Định rõ về Sắc Tứ Đại (Thanh Tịnh Đạo Ch. Xi.) và rồi [117] ngài (8-10) tác ý thông qua ba bài Kinh về Tam Pháp Ấn tổng quát là: Vô Thợờng, Khổ và Vô Ngã, [74] đây chính là phợơng pháp phát triển thiền quán trong trợờng hợp của ngợời đó. Bằng cách phát triển thiền quán này và tu luyện ngày một tăng thêm ngài đạt đến lãnh vực của các bậc Thánh nhân.

64. Đến điểm này thì thắc mắc đã nêu trên lại nổi lên cụ thể nhợ sau: „Làm sao ngài có thể tác ý vào những pháp đó theo một trình tự đã định sẵn nhợ vậy?“ (§51) và câu hỏi đã đợợc trả lời. Và cả ý nghĩa những gì đã đợợc nói tới nữa, cụ thể là „tập chú giải này nên đợợc hiểu nhợ thế là khớp với cách thiết lập sự hiện hữu (§5) đã đợợc giải thích ở trên.

[Phương pháp tổng thể]

65. Giờ đây nhằm mục đích dễ dàng làm quen với tập chú giải này liên quan đến ba mươi hai thể ta nên hiểu phương pháp tổng thể như sau:

(1) Một là qua ấn chứng (2) hai là Pháp Ấn (3) ba là bốn giới (4) Bốn là trống rỗng, (5) năm là những uẩn, và điều gì còn lại. Chúng ta đem ra chú giải ba mươi hai thể trong thân xác ta vậy

66. (1) Về điểm này „thông qua ấn chứng‟ có tới một trăm sáu mươi „ấn chứng‟ nơi ba mươi hai thể này, qua đó người tu thiền có thể quán chiếu (discern) ba mươi hai thể theo từng phần một, ý muốn nói ở đây là: ấn chứng màu sắc, ấn chứng hình dáng, ấn chứng phương hướng, ấn chứng vị trí và ấn chứng phân định của tóc trên đầu chẳng hạn; vì thế cho nên cũng giống như vậy trong trường hợp ta đề cập đến lông trên mình và điều còn lại đại loại như vậy.

67. (2) Thông qua đặc tính có tới một trăm hai mươi tám đặc tính nơi ba mươi hai thể này, thông qua đặc tính này người tu thiền có thể tác ý đến ba mươi hai thể nhờ vào đặc tính này, có nghĩa là đặc tính độ cứng được tăng cường chính là đặc tính của tóc trên đầu, rồi đến đặc tính kết dính, đặc tính nhiệt lượng, rồi đặc tính chuyển động, làm thành tứ đặc tính, cũng như thế đối với lông và những gì còn lại trong số ba mươi hai thể còn lại.

68. (3) „Thông qua giới‟ với những Đại (yếu tố) đã được đề cập đến trong đoạn „Hỡi chư vị Tỳ khưu, con người này gồm có giới‟ (M. iii. 239) trong trường hợp ba mươi hai thể nơi thân xác thì có đến một trăm hai mươi tám [ví dụ] có thể đưa ra về các giới, nhờ đó người hành thiền quán chiếu (discern) ba mươi hai thể thông qua các giới đó. Có nghĩa là: đặc tính rắn chắc nơi tóc trên đầu là địa giới, yếu tố kết dính nơi tóc là thuỷ giới. Yếu tố làm cho chính nơi tóc là hoả giới, và yếu tố trương phồng chính là yếu phong đại, làm thành bổn giới và cũng xẩy ra như vậy đối với lông trên mình, và những gì còn lại.

69. (4) Thông qua „trống rỗng‟: có tới một trăm hai mươi tám loại trống rỗng hiện hữu nơi ba mươi hai thể, nhờ đó người hành thiền có thể đạt đến thiền quán nhờ làm trống rỗng nơi ba mươi hai thể đó. Có nghĩa là: trong trường hợp tóc trên đầu, trước tiên [75] “địa giới” lại không có thủy giới và điều còn lại cũng vậy thủy giới trống rỗng địa giới và cũng y hệt như vậy đối với lông trên mình và những gì còn lại.

70. (5) Thông qua các “uẩn” trong số ba mươi hai thể khi tóc trên đầu,v.v... được gộp thành các uẩn, v.v... thì cách chú giải nên được biết đến với cách bắt đầu như sau: có bao nhiêu trong số năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức được thể hiện]nơi tóc? Có bao nhiêu xứ trong số [mười hai nội và ngoại xứ] được bắt đầu nhãn xứ]? có bao nhiêu giới trong số mười tám [giới]? có bao nhiêu chân đế trong số [Tứ diệu đế]? Và có bao nhiêu [bốn] niệm xứ?

71. Khi chúng ta nhận ra được như vậy, đối với người hành thiền thân xác hình như được so sánh với một đống cỏ khô hay gậy gộc, như người ta nói đến như sau:

„Chẳng có chúng sanh, con ngợời, là đàn ông; chẳng hiểu đợợc thân xác con ngợời ta chỉ là trống rỗng. Giống nhợ bất kỳ một đống cỏ đống cây gậy nào đó.

Rồi sau đó „niềm vui siêu phàm‟ còn rất xa vời đối với ngợời hành thiền. Nhợ đợợc gọi nhợ sau:

Về điều đó [118] hỡi ngợời tâm trí bình thản
Rút lui vào nơi trống rỗng hợ vô.
rồi thiền quán đích thực về chân đế
Sẽ đem lại niềm vui vô tận (Dh. 373)
Rồi ngay sau đó khi sự hiện hữu của ngài đã hoà quyện với niềm hạnh phúc và sảng khoái đợợc khẳng định đi đôi với thiền nhợ sau:

Ngài hiểu đợợc các uẩn
Đã xuất hiện rồi lại biến dạng
Ơ nơi đó ngài nếm đợợc hạnh phúc cùng sảng khoái vô tận.
Vì ngài đã cảm nghiệm đợợc bất tử. (Dh. 374)
Rồi sau đó chẳng còn bao lâu nữa ngài thực chứng đợợc điều bất tử đó chính là tịch diệt (níp- bàn) chẳng còn trở thành già nua hay chết chóc và ngợời sẽ đợợc các bậc Thánh nhân thợờng xuyên lui tới thăm viếng.

Đến đây việc giải thích về Ba Mợơi Hai thể trong tập chú giải về Tiểu Tụng, đến đây kết thúc.

[1] Tiểu tụng (Khuddakāni)

[2]. Đoạn abodhentena sāsanam đợợc dịch tuỳ tiện thành‟đối với ngợời không...phải là chuyển giao Giáo pháp‟ nhợng hiểu theo nghĩa đen có nghĩa là „không phải do ngợời tạo ra việc phát hiện ra Giáo pháp Bodhento là động tự tạo nguyên nhân Bodhiti „tạo giác ngộ cho ngợời khác (xem §18) trong đoạn này Đức Phật đợợc gọi là bodheta) và đây là nhiệm vụ của chợ Phật và của các Anubuddhas‟ (xem Ch.vi, n.31). Câu này nên đợợc hiểu nhợ là một ngợời không công nhận mình đã đắc chứng chánh đạo(xin đọc câu ợớc mong vào cuối Thanh Tịnh Đạo) và không phải là một sự thú nhận vô khả năng trong kiến thức (xem những tình cảm tợơng tự nhợ vậy trong Thanh Tịnh Đạo Ch. xvii §25‟tr. 522-3)

[3]. Xin xem Thanh Tịnh Đạo Ch. xvii, §§25-6/tr.522-3

[4] . Đối với việc sắp xếp Kinh thành năm bộ thay vì thành ba (Tam Tạng) bằng

cách để Luật Tông (Vinaya) và Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) vào Tiểu tụng xin đọc e,g. DhsA. 26 và DA. I. 15,23

[5] Xin đọc Pānini và Kāsikā iii 3, 31 những bài chú giải về Sāratthandipani tập Ponikas và Cikkhallikas là những Chiến Binh (khattiya) và nhóm của họ (Nikayas) đợợc gọi là Ponika và Cikkhallikas, "thế gian" trong văn

cảnh này đợợc gọi là các vị chuyên viên ngữ pháp ngoài phật giáo. Và các nhà lý luận.

[6]. Vaci-bhela- là lời nói phán ra‟ trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH không thấy ghi; xin đọc danh sách các tù khó

[7]. „Brahmana Bà la môn – Chọ thiên‟ đối với cách dịch này xin xem phần thảo luận ở phụ chọơng I

[8] Chín chi đó là: Sutta “Khế Kinh”, Geyya („Ứng tụng‟ hay là bài kệ‟) Veyyākarana („Lý thuyết‟), kệ tụngGāthā, Udāna (Phật tự thuyết), nhọ thị thuyết „Itivuttaka‟, „Jātaka (Kinh Bổn Sanh), vị Tằng hửu (Abbhudhamma) „ Vedalla (phọơng quảng) – xin đọc e,g. M. I 133.

[9] Ở đây độc giả đang phải nghiềm ngẫm từ kỹ thuật 'Abhidhammaka‟ có nghĩa là „sự mô tả xuất phát từ‟ xin đọc thêm Ch. iv. n.12

[10] Visavitā – đâm chồi nảy lộc: không thấy ghi lại trong TỪ ĐIỂN PALI- ANH; Xin đọc giải thích trong số §20 và n. 16 dọới đây, cũng xem danh sách các từ khó. Tiếng Miến đọc là vikasitā (nhọ đã ghi trong bản in PsA. Tiếng Sinh.) đọợc sửa lại cho đúng theo nhọ Ppn.

[11] Ps. trong bản văn Hội văn học Pali lại ghi là nirupadhi. („thoát khỏi mọi Sanh y‟) và những lời bình theo sau đó.

[12] Ekāyana- 'đi trên chỉ một lối‟ xin đọc cách sử dụng từ kép trong M. i. 74; là một cách dịch khác thọời đọợc sử dụng trong M. i. 55 „đọợc gọi là con đọời duy nhất,‟ nhọng điều này có đúng vậy không? Xin xem MA. i. 229 và PsA. 333.

[13] Xin đọc Phụ Chọơng I., phần cuối.

[14] Sacchika- thực tiễn: không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH; xin đọc danh sách các từ khó.

[15] Sơ qua ta thấy từ gốc “budd” chủ yếu đọợc hiểu nhọ là „thức dậy‟ hay là „khám phá ra‟ và thứ đến có nghĩa là „biết thông qua kinh nghiệm‟ (một con đọời ta đi qua chính là con đọời ta đã khám phá ra đọợc) cách trung và thụ động (đt. Bujjhati, dt. Buddhi. tt. Buddha) đọợc sử dụng ở đây đối với những nghĩa gián tiếp hay trực tiếp đơn giản của phân từ khám phá (chính vì vậy nó có nghĩa là „đọợc giác ngộ‟) trong khi đó thể nguyên nhân (đt. Boddetidt. Bodhi, tt. bodha) đọợc sử dụng với những ý nghĩa nguyên nhân trực tiếp trong việc giúp ngọời khác khám phá ra (vì thế có nghĩa là „giác ngộ‟ họ hay làm cho họ giác ngộ. Những ví dụ ngữ pháp chọng ra ở đây đã chứng minh điều này; và đọợc tạo ra trong tác phẩm PsA. 333

[16] „Visavana- trọng bày phơi bày ra‟: không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI- ANH; Xin đọc trong danh sách các từ khó. C. đã xác định điều này, còn tiếng Miến thì lại gọi là vikasana.

[17] Nếu nhọ trong P.T.S, cách đọc niddukkhayavibuddho là đúng, thì từ kép sẽ

gồm các thành tố nhọ sau niddā +ukkhaya+ vibuddha; và chẳng có từ ukkhaya hoặc vibuddha đọợc tìm thấy trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH. ;nhọng vì C,. và Ss lại đọc thành niddākkhaya – trong khi đó tiếng Miến lại đọc là niddakkhaya-.

[18] Bài đọc trong C. và Ss. Tappasāda-taggaruko hi. Tiếng Miến hỗ trợ P.T.S,

dọới đây, Ss. Chỉ đọc thấy ở hai dòng dọới đây: aparappaccayā vā parappaccayā.

[19]. Xin đọc Patanjali ad Panini i. 4. 51, động tự diễn ta di chuyển về họớng lại có

đối cách; hai đối cách.,buddham và saranam, đọợc động từ gacchati khống chế. Làm cho thắc mắc khó có thể đúng luật ngữ pháp ở tiếng Pali.

[20]. „Abyabhicarana – không có ngoại lệ; đây là từ ngữ pháp không thấy đọợc

dùng trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH,xin đọc trong danh sách các từ khó.

[21]. Appasidhi – có đủ cơ sở để thiết lập‟ :từ ngữ pháp không thấy xuất hiện

trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH

[22] Dhatu – gốc ngôn ngữ‟: một từ ngữ pháp không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI-

ANH xin đọc trong MA. I 131.

[23] „Payoga - có nghĩa là thêm vào: nghĩa này không thấy trong TỪ ĐIỂN PALI-

ANH

[24] Tiếng Ceylon ủng hộ P.T.S..; còn tiếng Miến lại đọợc đọc là tasmā ayuttam

etan ti. Tan ca ma. Kasmā?.Tiếng sanskrit ủng hộ điều này cho dù phải thêm từ vuttam sau từ etam.

[25] „Itarathā – bằng không‟: không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH.; xin đọc

trong danh sách các từ khó.

[26] „Samuppatana – cắt bỏ đi‟ và Salakiya – dao phẫu thuật‟ không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH

[27] „Nana-locana thay vì là ñāna-cakkhu là một văn phong viết theo câu chuyện kể

dân gian (nhọ trong bản chú giải về Kinh Bản Sinh. Từ locana (mắt) rất ít khi bắt gặp trong các tập chú giải.

[28] „-ppabhuti- bắt đầu với‟ (hay „v.v…‟ = adi) không thấy có trong TỪ ĐIỂN

PALI-ANH hiểu theo nghĩa này; xin đọc danh sách các từ khó.

[29]. C ủng hộ P.T.S.., nhọng bản Miến và Phạn lại có gho pakativajjato varamaniyo.

[30]. Manāti- có nghĩa là đè nát.

[31] Pajjate – tiến hành:‟chỉ là một tham khảo đáng ghi trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH

[32]. Xin đọc cả trong C.B và Ss. annath‟eva tu.

[33]. Chỉ có tiếng sanskrit: vatthbbam, yattha ca panatipatassa.

[34]. Rupa tức là “sắc” là uẩn đầu tiên trong năm uẩn. Uẩn này có thể đọợc mô tả

một cách khác (trong hệ thống chú giải) bằng các từ chuyên môn đó là sáu „ngoại xứ“(là những cảnh sắc, cảnh thinh, cảnh khí, cảnh vị, cảnh xúc và cảnh pháp). Đối tọợng đầu tiên chính là „sắc“ tức là đối tọợng của mắt. Sắc xứ đó xuất hiện dọới dạng „đối tọợng hiện tọợng phức tạp. Trong đó một nhân tố cấu thành lại là cảnh sắc đó là đối tọợng của mắt trong khi đó đối tọợng khác, „mạng căn“ (trong trọờng hợp „chúng sanh“ lại thuộc về „pháp xứ“ đó là đối tọợng của ý (xin đọc Thanh Tịnh Đạo ch. xiv để biết thêm chi tiết), cũng nên lọu ý là bất kỳ khái niệm „sắc“ (vật chất) nào nhọ là một căn bản tự chủ khách quan (khả tri hay không) với những tính chất đọợc để lộ ra thì không đọợc học thuyết phật giáo chấp nhận là chính đáng đọợc.

[35]. Mệnh đề ngắn gọn này phải đọợc hiểu nhọ là sử dụng từ pannātti hiểu theo

nghĩa vi diệu pháp (có nghĩa là „mô tả“) xin đọc PugA.) hơn là theo nghĩa trong Luật (Vinaya) (tức là „công bố“, „quy định“ xin đọc trongKankhavitarani 22) xin đọc thêm n. 16 đọới đây về phản nghĩa của „thực hiện pháp hành và y sinh phát sanh“ cho chúng sinh. Cách mô tả phát sinh thực sự là cơ bản đối với pháp nói láo, nhọng chỉ là ngẫu nhiên hay tình cờ trong những trọờng hợp khác.

[36]. Xin đọc C và Ss, etāsam pāccattam pannapiyatte, nhọng tiếng M. lại viết

là etāsam pancavidhattam vinnāyati.

[37]. Bản đọc C và Ss là etāsam paccattam, pānnapīyae, nhọng bản tiếng Miến lại

ghi etāsam pâncavidhattam vinnāyati.

[38]. “Kamma-bhanda – trách nhiệm đối với hành vi đó.“ Và „kammunā-bajjhati –

chịu trách nhiệm về hành vi đó“ thành ngữ này không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI-ANH; xin đọc trong danh sách các từ khó.

[39]. Bài đọc yobhanathānaviyābikālo; bản đọc tiếng Miến thì ủng hộ P.T.S., nhọng

bản đọc C lại có ghi làyabhanatthāvīyadi-.

[40]. TỪ ĐIỂN PALI-ANH cho là „kẻ xúi giục“ (muulattha nghĩa đen là ngọời „)

kiếm tiền“ nhọng trong văn cảnh này thì yêu cầu ngọời đó ra lệnh hay thuê ngọời khác. Pamsudhovaka (nđ. Ngọời lau nhà“) không thấy có trong TỪ ĐIỂN PALI- ANH; không hiểu cách dịch này có đúng không?

[41]. Bản đọc tiếng Miến và Ceylon đọc là dāthauddhādīnam dāahakotanam viya; bản văn C ủng hộ nghĩa của P.T.S.

[42]. Trong bản văn tiếng Ceylon, tiếng Miến và tiếng sanskrit đều có dùng từ kāyato ca kāyacitato ca, khớp với §52. ghi chú: việc sắp xếp rất hợp với Luật Tông (Vinaya) (xin đọc Kankhāvitaramnī 22) đây không phải là vi diệu pháp tâm lý triết học. (xin đọc Thanh Tịnh Đạo, Ch. xx §§30tt)

[43]. Đối việc phân định giữa hành vi (kamma) nghiệp và nghiệp môn (kamma

dvāra) đó. Và nghiệp đạo (kamma-patha) xin xem DhsA, 81 tt.một tóm lợợc ngắn gọn nhợ sau: hiểu theo nghĩa chính xác nghiệp tợơng đợơng với cố ý, và điều chỉ xẩy ra vào đúng kệi điểm cả chính hành vi đó mà thôi. Nghiệp môn tợơng đợơng với thân, lời nói, hay ý, lãnh vực (có nghĩa là cách biểu hiện) nhợ là một cách lựa chọn. Nghiệp đạo chỉ áp dụng cho khẩu và thân yêu cầu phải có một sự trợớc và một nghiệp đạo tích cực với một chuỗi các sự kiện để xuất hiện sự cố ý đem lại hiệu quả và hoàn tất hành vi đó. Toàn bộ quy trình của nhiều giây phút liên tục đi kèm với hay đợợc hợớng dẫn bằng những cố ý mới thích hợp. Kết quả của hành động chỉ xuất hiện ở một số giây phút kế tiếp mà thôi. xin đọc TỪ ĐIỂN PALI- ANH.

[44]. Mục tiêu của sự thiết lập kép này nơi những quyết định (bâng quơ) đối nghịch

lại với các chúng sanh (riêng tợ) - một điều đợợc sử dụng liên tục trong các bài chú giải - đợợc rút ra định nghĩa bằng từ „ý nghĩa tuyệt đối‟ (paramtha) và quy ợớc (sammuti) hay thiết thực hoặc chỉ do suy luận‟ quyết định‟ là một uẩn thuộc năm uẩn) đợợc coi nhợ có thể hiểu đợợc trực tiếp theo đúng qui định. Trong khi „các

chúng sanh‟ đợợc nhận thức nhợ là „cách mô tả tuỳ ý) xuất phát từ năm uẩn cho dù hơi khó hiểu riêng rẽ từng uẩn một. Xin đọc Ch. iv. n. 12.

[45]. Có nghĩa là capala tức là „phù phiếm cá nhân‟ và cāpalya (cāpalla) đợợc hiểu

là sự phù phiếm cá nhân; xin đọc trong Vbh. 351, cũng nhợ trong M. ii. 167 và lời chú giải tợơng quan. TỪ ĐIỂN PALI-ANH chỉ cho nghĩa là „fickle‟ tức là không kiên định, nhợng điều này có đúng trong mọi tình huống hay không?

[46]. „Sabbhāva- hiện hữu „(sana+bhāva): một từ chú giải không thấy có trong Từ

điển Pali-Anh. xin đọc trong danh sách các từ khó. Tiếng miến và tiếng Ceylon đọc là Vacikammam vā manokammam vā, kāyadvārādīhi pavatti sabbhāvapariyāyena na kamāpatthavasena, tiếng Miến lại ghi là sambhāva thay cho sabbāva tiếng Ceylon ủng hộ ý kiến của P.T.S.; đối với việc chấp nhận manokamma xin đọc Ch. vi §100.

[47]. Pekkha – biểu diễn trên sân khấu.‟ Không thấy có trong Từ điển Pali-Anh xin

đọc tác phẩm Dialogues of the Buddha, I 7-8 còn đối với từ candalam. Vamsam dhovanam (dhopanam) trong tác phẩm D.A cũng thấy có xuất hiện

[48]. Ss xin đọc assādayato, hình nhợ rất đợợc ợa chuộng; tiếng Ceylon lại đọc

là asādhiyitum tiếng Miến đọc làsādiyato.

[49]. Ss. đọc là sādiyitum đối với ngợời Ceylon

[50]. Một cách nói bóng gió về bốn điều cơ bản để thành công (iddhipada hay là

nhợ ý túc‟)

[51]. Một cách nói vống gió trong Dhs. 147, 146 và 1

[52]. „Asubha‟ – tính cách ghê tởm‟ (hoặc„dơ bẩn‟ hay „xấu xí‟) là một từ đợợc sử

dụng một là trong đề mục thiền này (có nghĩa là 32 thể) hoặc là dùng trong nhập thiền về mợời giai đoạn của thân xác nêu lên trong Thanh Tịnh Đạo. Ch. vi. Tuy nhiên thiền chi này cũng đợợc đề cập đến ba hiện trạng khác nhau, cụ thể là „vẻ

ghê tởm‟, „màu sắc‟ và „trạng thái (của thân)‟ hay „trống rỗng‟. Đặc tính đầu tiên đợợc nghiên cứu trong Thanh Tịnh Đạo Ch. viii, đặc tính thứ hai đợợc bàn đến trong Vbh.A 251(= mầu phổ quát, xin đọc Thanh Tịnh Đạo. Ch. iv) và đặc tính thứ ba đợợc ghi lại trong Thanh Tịnh Đạo. Ch. xi. Hai điểm đặc trợng đầu tiên đợợc cho là có thể tạo ra An chỉ định (apānasamādhi)nhợng đặc tính thứ ba đợợc khẳng định là chỉ tại ra đợợc cận hành định mà thôi(upacāra-samādhi) còn phần thêm vào [] xin đọc §§10 và 56 dợới đây (cũng đọc VbhA. 249-51).

[53]. Điều muốn nói đến chính là những điều luật về Pātimokkha, tuy nhiên trừ bốn

điều „Triệt hạ‟ (pārājika) và mợời ba điều tăng làm liên quan đến những vi phạm tạo ra Đại hội Tăng Già đầu tiên và những Đại hội tiếp theo‟ (sanghādisesa)

[54]. Về việc „tự khép mình‟ (sallekha) xin đọc M. Sutta 8.

[55]. Xin đọc Vin. i. 61 và Thanh Tịnh Đạo. Ch. iii, §§61tt/ tr. 98tt.

[56]. Về thành ngữ này và cách dịch xin đọc Ch. v. §37 và n. 23.

[57]. Các qui tắc (mātikā)trong bối cảnh văn ngữ này hầu nhợ chắc chắn muốn ám

chỉ đến Bhikkhu Pātimokkha & Bhikkhuni Pātimokkha.(giới bản)

[58]. Toàn bộ những điểm này xin đọc trong sattvidham. Cho dù dasavidham xuất

hiện trong đoạn §50, cũng nhợ trong Thanh Tịnh Đạo Ch. viii. §60/ tr. 242, việc qui lại từ mợời thành bảy hình nhợ là do việc chú giải trong câu §60 (xin cũng đọc n. 23 ở trên), trong đó „Ba Kinh‟ đợợc hạ mức quan trọng phần chú giải số ba n. 7 §§8-10 trong phần dịch trong tiếng Pali chỉ viết thành một câu mà thôi.

[59]. Thanh Tịnh Đạo Ch. viii §§ 90-138/tr. 249-65 lại có chi tiết hơi khác một chút.

Thực vậy có nhiều so sánh ở đây hình nhợ đợợc viết lại hay cải tiến đôi chút và hai cách nghiên cứu trong Thanh Tịnh Đạo Ch. viii và xi đợợc nối lại ở đây.

[60]. Một likkhā (số đo chiều dài) khoảng độ một phần bảy ūkā (con rận)

[61] „Singhātaka – ghế ba chân‟ xin đọc dn. Ch. vii, §15. P.E.D. đã không đợa ra

một ý nghĩa nào, tuy nhiên ý muốn ám chỉ „có lẽ là một vòng sắt có hình vuông hay tam giác‟ có thể làm khó xử cho các nhà hình học. Xin đọc danh sách các từ khó.

[62] „kunapa – phân, chất thải ra ngoài‟: không đợợc hiểu theo nghĩa này ở trong P.E.D. „xác‟ không có nghĩa ở đây và dợới này.

[63]. Bahigīvā – phần sau cổ‟ và „abbhantaraīvā –phần trợớc cổ‟ (nghĩa đen là phần

bên ngoài và phần bên trong cổ.‟) không thấy xuất hiện trong P.E.D.

[64] „Kottha – đọợc gắn lên‟ (quá khứ phân từ của kotteti);không thấy đề cập đến trong P.E.D,; ý nghĩa của từ kép này đọợc để ngỏ để duyệt xét lại.

[65] Trong Thanh Tịnh Đạo lại viết là vattetvā „đọợc làm tròn‟. Ceylon và phạn có từ thavā (?), nhọng tiếng sanskrit thì lại viết là sūnaka. Không thấy có trong P.E.D.

[66] Mansasunaka – xúc xích thịt. Tiếng Ceylon và và Phạn viết là thatvā

[67] Gamba- má không có cùng một nghĩa nhọ trong P.E.D.; xin xem danh sách các từ khó.

[68] Tiếng Ceylon và Phạn đọc là gandappadesa

[69] Nuhi (nuha), một loại cây, không thấy ghi lại trong P.E.D.

[70] Pattapācana có lẽ muốn ám chỉ một qui trình đọợc áp dụng ở một số chùa trong rừng tại Ceylon ngày nay) những chiếc bình bát khất thực làm bằng sắt với một lớp bọc, hay là „da‟ của một loại dầu đã khô và đọợc nọớng bên trong một cái tô lớn trên lửa; để giữ cho to khỏi rỉ sét.

[71]. Đọc trong tiếng Miến, tiếng Ceylon và Phạn là dve pitthibāhattīni dve bātthīni dve dve āggabāhatthīni.

[72]. Morasikali – màu con công (?) xin đọc P.E.D dọới tiêu đề là mora. Nhọng theo nhọ trong văn cảnh không đọợc chấp nhận nhọ là đuôi con công‟ tiếng Miến gọi là –sakali. Thật hơi kỳ cục cả tiếng Ceylon và tiếng sanskrit (bản Thanh Tịnh Đạo?) mudingaansanthaanaani ti pi eke („một số ngọời cho là chúng có hình dáng cái trống nhỏ‟) nhọng những ngọời trọớc đó lại cho là vl. „marasikali‟ trong tiếng sanskrit có từ sikhandika lại có nghĩa là „màu‟ (con công).

[73]. Dhammani – rắn săn chuột.: không thấy có trong P.E.D. xin đọc trong danh sách các từ khó và §30.

[74]. Trong từ kép annācchādikātakhajjūrikalīrasanthānam các thành tố acchadu „bao phủ‟) và khajjurika (một loại cây) có thể là một loại cây chà là?) lại không thấy xuất hiện trong P.E.D.cả trong tiếng Ceylon và tiếng Miến lại có từ apanītatacakhajjurūrikakalira (xin đọc Thanh Tịnh Đạo) không thấy có videlicet. Bản tiếng Miến lại thừa nhận P.T.S.. Xin đọc danh sách các từ khó.

[75]. „Ghattha- đọợc ép xuống‟ (quá khứ phân từ Ghamsati?) không thấy có trong P.E.D

[76]. „Duttacchita – đọợc gọt tỉa sơ sài. (du + ghamsati? Quá khứ phân từ tacchita): không thấy có trongP.E.D xin đọc trong danh sách các từ khó.

[77]. „Aggijalanakabundi – bó que sắt đọợc nung đỏ của kệ kim hoàn. (?) :bundi

(abundi? Ābundi, pumdhikhông thấy có trong P.E.D nói một cách khác có thể là ông bễ.

[78]. Kumbhakārakehi (Kumbhakārehi) katacūlisanthāmāni – hình dáng một cái noi

do kệ gốm làm.‟: cūlī (culli)): không thấy có trong P.E.D có lẽ điều đọợc hiểu ở đây là một loại kệ hình tròn hay là một cái nôi dùng để kê những miếng đất sét ợớt (cũng giống nhọ vành khung xọơng chậu‟) là cái gối của vị ẩn sĩ có thể tọơng ứng nếu nhọ chúng ta hình dung đến một cái đai (dùng dẻ rách bện lại) để gối đầu lên

trên. cūli có hay không thể liên quan vớicūla = có nghĩa là một túm tóc kannacūlikā = dai tai‟ v.v..

[79]. „Sihaladdātta. – chiếc liềm của ngọời Sinhale‟ dattā không thấy có trong P.E.D.; xin đọc trong danh sách các từ khó.

[80]. Trong bài đọc tiếng Ceyl., tiếng miến và phạn (cũng nhọ trong Thanh Tịnh

Đạo) viết là hadayatthi thay vìpādatthi.

[81]. Bài đọc tiếng Cey. Và miến và cả tiếng sanskrit viết là vamsakalīrakhanda.

[82]. Kammārānam ayokūtāyotta – chiếc búa sắt của ngọời kệ rèn‟ P.E.D viết là yottaka dây cột,dải, dây thòng lọng, dây thừng. Đề ra cách dịch này (đọợc thấy trong bản dịch Sinhale cuốn Thanh Tịnh Đạo) Vis. Cũng dùng ẩn dụ này trong một nửa xọơng chậu („ileum‟?) „con dao nạo‟ có thể ám chỉ ngọời nạo dừa nạo cơm dừa bên trong quả dừa,nhọ hiện nay vẫn còn đọợc sử dụng tại Ceylon. Trông hơi giống chiếc xọơng (hàm ếch) vòm miệng với những chiếc răng trên.

[83]. bản dịch tiếng Ce. Tiếng miến và tiếng sanskrit viết là sankha-kapāla. Trong bản in tập VbhA. lại viết làsankhathāla-kapāla.

[84]. Ta có từ ghép sau

đây bahalaghatapunnapatapilotikakhandasanithaanam chính là từ đọợc viết lại trong bản dịch của Thanh Tịnh Đạo (= VbhA.) lại lầm phải là một bản đọc khác. Dịch theo nghĩa đen có thể nhọ sau. „có hình dáng một miếng vải lọc sữa trâu đặc‟. Điều muốn ám chỉ ở đây rất có thể là một miếng vải phồng lên giống nhọ cặn ván hợp thành trên chót vải đựng sữa dê đang trong lời gian ép và đặc lại để loại phần dầu sữa dê ra.

[85]. Tiếng Ceylon đọc là ekaghana- và tiếng sanskrit đọc là ekaghana- thay vì ekasata..

[86]. Trong bản văn tiếng Ceylon và tiếng Miến.; hàng thứ hai câu enakasandhī,

samito na kehici; tiếng Miến lại viết là sandhiyo thito (sic); và cả tiếng Ce.tiếng miến và tiếng sanskrit nơi dòng thứ 6 đều viết nhọ sau ñugganhe cāpi ñuggandham bhedanamhi vayadhammam

[87]. Nalaka – ống‟không thấy có trong P.E.D, trong đó ta chỉ thấy có chữ nala. Xin

đọc trong danh sách các từ khó.

[88]. Đọc là vivatekappassam với cả tiếng Cey. lẫn tiếng sanskrit, tiếng Miến lại có

câu vivaram ekam passam.Cây punnāga đọ̣c coi giống nhọ̣ cây domba ở tiếng Sinhale, cây này có dạng một củ đậu phộng hình cầu khoảng độ 1,50 inh đọ̣ờng kính.

[89]. Xin đọc Thanh Tịnh Đạo Ch. xiv. Việc mô tả về thức uẩn, vì „ý giới‟ và ý thức

giới‟. Trong tạng vi diệu pháp hai khía cạnh này và những khía cạnh khác của „tâm‟ đọ̣ợc mô tả nhọ̣ là xuất hiện phụ thuộc vào sắc (thể chất =rūpam nissāya). Hệ thống chú giải muốn tìm kiếm một vài điều gì đó đặc biệt hơn, để nhận dạng sắc(thể chất) so với sắc của trái tim, đọ̣ợc gọi là „ý vật‟ hadayavatthu xin đọc Thanh Tịnh Đạo Ch. xiv. Mô tả về sắc) điều này còn có liên quan đến màu sắc của một phần máu có trong trái tim. Đọ̣ợc coi nhọ̣ có thay đổi tuỳ theo tâm trạng và tánh khí. Phần cấu trúc ở trên cấu trúc khác này không tìm thấy đọ̣ợc lý lẽ chính đáng trong Tam tạng, và ở đó chỉ đọ̣ợc tìm thấy các tên đơn thuần các bộ phận của cơ thể đọ̣ợc đề cập đến mà thôi, những mô tả kỹ lọ̣ỡng đó chỉ nhằm mục đích thọ̣ơng mại mà thôi.

[90]. Cách diễn tả aggalatthambhaka không thấy nói đến trong P.E.D. theo nhọ̣ văn

cảnh đã đề nghị trong bản dịch.

[91]. Theo nhọ̣ cách dịch của P.T.S. đọc là dvattimsamamsakhanda. Nhọ̣ng tiếng

sanskrit lại đọc làdvattimamsakhanda – hình nhọ̣ từ này đọ̣ợc ọ̣a thích hơn. Papphāsa cũng có thể hiểu đọ̣ợc tuy nhiên đọ̣ợc dịch là „phổi‟ hình nhọ̣ khớp với không cảnh tiệm thịt theo cách so sánh này.

[92]. „Dakasītalika – cây huệ nọ̣ớc ăn đọ̣ợc‟ không thấy nói đến trong P.E.D; xin

đọc danh sách các từ khó.

[93]. Nghĩa của từ gomutta(ka) đã đọ̣ợc giải thích trong P.E.D không thích hợp ở

đây, có lẽ điều đọ̣ợc hiểu ở đây chính là hình dáng của một nọ̣ớc bắn toé trên mặt đất ở chỗ con bò đái ra (go-mutta có nghĩa là 'nọ̣ớc đái bò‟) hay có thể đơn giản là „nọ̣ớc đái bò‟, tuy nhiên có thể có một ý nghĩa thành ngữ nào đó.

[94]. Đọc câu mamsalasa, bupalivethanakilitthapāvārapuppha(ka) sadisam. Một bản dịch Sinhale của cùng một từ đọ̣ợc thấy trong Thanh Tịnh Đạo có từ kunu mas kasala velu porānā kadek pup („miếng thit dọ̣ thối đọ̣ợc bọc trong một miếng vải phồng lên nhọ̣ quả bóng‟) P.E.D lại cho pāvāra có nghĩa là „áo choàng. áo khoác‟) nhọ̣ng đọc câu trong Thanh Tịnh Đạo trong chuyện „quả soài‟ thì ý nghĩa sau này coi nhọ̣ không có cơ sở. Không có gì liên quan đến đoạn văn cảnh này cả. Pupphaka (có thể là puppha=hoa) từ „trái banh‟ không thấy đọ̣ợc giải thích trongP.E.D;

[95]. Nhiều cách dịch của các tên các con giòi này chỉ là một cách suy đoán mà

thôi; ganduppādaka („cái tạo ra chỗ sọ̣ng hay „tạo ra sọ̣ng tấy lên‟ chỉ xuất hiện là con „giòi đất‟ nhọ̣ đã đọ̣ợc giải thích trong P.E.D. rất hiếm khi xuất hiện ở đây. VisA lại gới ý từ patatankuka và từ suttaka là hai loại, chứ không phải là một, nhọ̣ng không thấy giải thích trong P.E.D

[96] -Ppabhuti – v.v…‟ :xin đọc Ch. ii. n.1

[97]. Tiếng Cey. và tiếng sanskrit cả hai đều đọc là koleyyakhalisunavamatthu.-

Kolleyya không thấy giải thích trong P.E.D bất kỳ ý nghĩa nào ở đây cũng đúng. Không thấy trong P.T.S. giải thích và tiếng Miến đoc là koliyakulethay vì koleyyakhali, Thanh Tịnh Đạo lại ghi là tantvāyakhali („hồ nhão của ngơi kệ dệt")

[98]. Đọc là vutvā thay vì bhutvā

[99]. Tiếng C và tiếng sanskrit cả hai đều đọc là vikuthitaduddhavannam và duddha thay vì đọclà duttha.

[100]. Hoa Ākuli đơợc nhận dạng giống nhơ một loại cây thuộc họ đậu thông thơờng

có hoa mầu vàng ở Ceylon ngơời ta gọi là ranavarā.

[101]. „Upādinna(ka)- thành do thủ (nghiệp đơợc tạo ra)"một từ kỹ thuật thơờng

đơợc sử dụng. Xin đọc M. i. 185; đn. Thấy trong Dhs. 653; cũng nhơ trong Vis. Ch. xx. §§27tt/tr. 614 tt. Pháp đơợc truyền tải ở đây là đây là một sắc pháp thuộc thân xác của ta, một từ khác là „sắc nghiệp" có một phơơng thức đặc biệt tạo ra kết quả hay là do sự chín mùi của cách chấp thủ quá khứ (upādāna) đã tạo ra nghiệp chơớng(kamma). Trong các tác phẩm bình giải thì thân xác cũng đơợc gọi là „tạo nghiệp chơớng" (kammaja, karaja). Cát đá, cây v.v... đơợc gọi là anupā adinna(ka) = phi thành do thủ" "không do nghiệp chơớng tạo"

[102]. „Gandūsa – đơợc bỏ vào miệng để ăn." Hay „có thể ăn đơợc"; P.E.D lại cho là

„một miếng"

[103] "Nīhāra –làn sơơng mỏng" xin xem bản dịch song ngữ trong tác phẩm Thanh

Tịnh Đạo; P.E.D. không đơa ra ý nghĩa nào về nīhāra đơợc coi nhơ là thích hợp ở đây.

[104]. Sippikā – một chiếc túi": không thấy giải thích trong P.E.D; xin đọc trong

danh sách các từ khó. Bản tiếng Ceylong và tiếng Miến xác định điều này, nhơng bản tiếng sanskrit lại đơa ra suttikā xin doc lā sipptkā.

[105]. Tiếng sanskrit đọc là yavanghatka với từ pelaghataka; tiếng Cey. đọc là pelanghataka với điều lơu ý là tiếng sanskrit có viết là yavanaghataka xin cũng đọc thêm bài đọc trong Thanh Tịnh Đạo tiếng miến lại viết lavaranaghata.

[106]. Upatthāti có danh từ là upātthana ở đây diễn tả nhiệm vụ là sati (có nghĩa là

Niệm. Xin đọc định nghĩa trong Ps. i. 177 và MA i. 237-8) và trong văn cảnh này

mang theo hai ý nghĩa „xuất hiện" và „thiết lập" ý nghĩa trơớc đó không thấy diễn tả trong P.E.D.; xin đọc trong danh sách các từ khó.

[107] Ta đọc thấy trong bản tiếng Cey, và tiếng sanskrit đoạn sau đây : āavajjitesu

tantu sannahamānā"va. trong bản tiếng Miến lại viết kessesu āvajjitesu asanthamānā"va.

[108]. Điều khoản (§10) có ghi vikkhepapatibāhanato (nhọ đã ghi trong Vis.tr. 211)

hình nhọ từ thích hợp ở đây làvikkhepappahānato (loại bỏ phân tâm") xuất hiện kể từ giai đoạn nhập thiền này trở đi.

[109]. Appanāto trong mọời điều khoản này (§10) (tiếng Cey, và tiếng Miến đã xác

định từ này, nhọng tiếng sanskrit lại đọa ra từ appanālakkhanato), nhọng ở đây từ lakkhanato (cả bản tiếng Ce, lẫn tiếng Miến đều xác nhận)trong Thanh Tịnh Đạo thì chỉ đề cập đến trong văn cảnh có xuất hiện An chỉ Định (Absorption) mà thôi lại đọa ra từ appanāto (tr. 243) nhọng xin đọc n.67 dọới đây, Appanākkhanato hình nhọ là từ thích hợp nhất.

[110]. „Uppatipātiyā – không tuân thủ theo thứ tự lớp lang". P.E.D. „gọi là ngoài khả

năng đạt đến" thì là sai. Xin đọc danh sách từ khó cuối sách.

[111]. „Adhikāra – việc tu luyện": xin đọc Vis. tr. 170; về sáu loại tánh khí (carita) xin đọc Vis., tr. 101tt. hai loại quyết tâm (adhimutti) cũng đọợc nói đến trong Thanh Tịnh Đạo. Tr. 198; cụ thể là hīnādhimutti (quyết tâm liên quan đến hạ liệt) và panītāaghimutti (quyết tâm đến cao sang „thọợng liệt") xin đọc Netti. 97.

[112] Xin đọc VbhA, 250. có hai loại trống rỗng (sunnata) đọợc phân định rõ trong

Kinh: (1) „tổng họ không" (họ vô chung chung) đó là sự trống rỗng thuộc bất kỳ sự vật nào (đó là trống rỗng vô thực nhọ thấy trong M. Kinh 212 và trống rỗng có tên gọi là sankhāra-sunnattā hay „trống rỗng trong quyết tâm") và (2) „trống rống đặc thù" cụ thể là trống rỗng thọời. trống rống lạc, và do đó ta có trống rỗng bản ngã. Nơi toàn bộ những gì đã đọợc xác định (đề cập đến trong M. kinh 122 và ta có

từ atta-sunnatā „hay là trống rỗng ngã" hoặc „vô ngã". Đề tài này đọợc triển khai trong tác phẩm patisambhidāmagga (Pṣ ii 177tt)

[113] Đọc trong bản tiếng Cey. và tiếng Miếnvà cả tiếng sanskrit yedi pan"assa

upatthahanti, atha kesā nīlakasinavasena upatthanti, tathā lomā:

[114] Ghanvinibbhoga – phân tích nơi sự thoả thuận": một từ bình giải chuyên môn

dành cho sự phân tích các sựvật nơi các giới khác nhau. xin đọc MA. i. 242 và Vis. tr. 353, 364.

[115] „Oatthamaka-samūha – một đoàn gồm tám sắc cộng với sắc vật thực là thành

tố thứ tám" một từ chú giải chuyên môn ám chỉ đến khái niệm về phức hợp cơ bản nơi sắc thành do thủ (upā ādinnaka-rūpa) thuộc dạng những „bọn sắc" hay „đoàn sắc" (kalāpa) thuộc các hiện tọợng không thể tách biệt nhau đọợc. Một bọn sắc đơn giản nhất bao gồm tám loại giác quan cụ thể là bốn yếu tố mang đặc tính rắn chắc, kết dính, nhiệt độ, và (căng phồng), cộng với màu sắc, khí, vị và vật thực (xin đọc Thanh Tịnh Đạo. Tr. 364,588) tám trạng thái này đọợc coi nhọ làm thành cách thể hiện của sắc thành do thủ (upāadinnaka-rūpa). Tuy nhiên chúng chẳng thuộc dạng „nguyên tử"

[116] Jalukā – con đỉa": không thấy giải thích trong P.E.D.; xin đọc trong danh sách

các từ khó.

[117] Tập P.T.S. cũng có ghi chú nhọ thế (síc!) „đối nghịch lại với từ atha („rồi sau

đó"), nhọng điều này hình nhọ chỉ là hiểu lầm hơn là một cách kết câu đọợc đặt sau vị trí trong tác phẩm có từ („G") -=tác phẩm của chúng ta là (7)" thực chất đọợc nói đến ở trang 73 dòng 1 trọớc từ evam. "Ba bài Kinh" số (8), (9) và (10) trong Thanh Tịnh Đạo ở đây lại phụ thuộc vào trạng thái thứ ba số (7) chính vì thế toàn bộ những gì ở đây chỉ là bảy thành phần mà thôi thay vì là mọời thành phần. Mọời kỹ năng khéo nhập thiền (appanākosalla) thuộc bộ Thanh Tịnh Đạo tr. 243 thực chất ở đây đã đọợc thay đổi đôi chút bằng cách triển khai rộng rãi từ N. 7 từ việc An chỉ định đọợc gồm cả „các tam pháp ấn." Nói cách khác, đây chính là xác định bổn

giới. Điều này đọợc nghiên cứu một cách riêng rẽ trong Thanh Tịnh Đạo Ch. xi. Ở đó ta thấy đọợc khẳng định là chỉ mới tạo ra đọợc cận hành định mà thôi chứ chọa phải là An Chỉ Định đâu.

[118] Trong Dh. ta thấy có từ bhikkhuno thay cho từ tādino.

***

Chọơng IV

NAM TỬ HỎI ĐẠO (Kumārapanham)

1. Giờ đây đến lọợt chúng ta đề cập đến phần chú giải về Nam Tử Hỏi Đạo bắt đầu [với các từ]Một pháp là gì vậy? Chúng ta sẽ đọa ra một lời giải thích sau khi nói đến Nhu Cầu pháp sanh [1] [để Đức Phật nói lên những lời này] và các từ này đọợc đọa ra ở đây nhằm mục đích gì [với tiêu đề thứ tọ trong Tiểu tụng].

2. Nhu Cầu phát sanh là nhọ thế này. Đức Phật có một Đại đệ tử tên là Sopāka. Ngọời này đã phát triển đọợc trí[2]chung cuộc vào lúc tuổi đời mới lên bảy tuổi kể từ ngày sanh. Đức Phật muốn cho phép ngài đọợc thọ cụ túc giới vào trong Tăng Già thông qua phọơng pháp cho ngài trả lời những câu hỏi, và thấy [3] khả năng trả lời của ngài mà Ngài hiểu theo nghĩa, mà (Đức Phật) có cố ý chính ngài đọa ra câu hỏi. [76] Và ngài đã đọa ra câu hỏi bắt đầu với các từ: Một pháp là gì vậy? Nam tử đã trả lời và làm hài lòng Đức Phật với câu trả lời của cậu. Và đó chính là nghi thức thọ thụ túc giới của Trọởng lão. Đây là nhu cầu nổi lên về những lời tuyên bố này.

3. Giờ đây tu tiến tâm thanh tịnh [nói cách khác, tức là Định]bằng cách niệm tọởng đến Đức Phật, Giáo Pháp, và Tăng Già nhọ đã đọợc giải thích trong phần đề cập đến Quy Y Tam Bảo (Ch. I) và tu tiến về giới cho mình cũng đã đọợc giải thích trong chọơng nói về mọời điều học (Ch. II) và tu tiến niệm thân cũng đã đọợc giải thích dọới tiêu đề Ba Mọơi Hai Thể. (Ch. III) và vì thế cho nên những câu hỏi này đọợc đọa ra ở đây (nơi vị trí chúng có đọợc trong Tiểu tụng] để minh chứng những tiêu đề thông qua đó ta hiểu biết trí tuệ về nhiều khía cạnh đa dạng đọợc tu tiến, hay nói cách khác, đó chính là Định có giới làm nền tảng, tuệ có định làm nền tảng, nhọ Đức Phật đã nói:

Khi ngoļời khôn ngoan khéo an trú trong giới Tu tiến tâm và Tuệ.‟(S.i. 13; Vis. tr.1)

Vì thế cho nên ta có thể hiểu điều này sau khi đã sử dụng moļời điều học để chứng tỏ cho thấy giới ra làm sao, và Ba Moļơi Hai thể để chứng tỏ nhập định đã có đoļợc kế sách thực hiện. Những câu hỏi đoļợc đoļa ra ở đây để chứng tỏ cho thấy các loại tuệ thuộc về nhiều pháp tạo thành phoļơng tiện tâm định. [4] Đây chính là mục tiêu chúng ta đoļa ra.

4. Đến đây chúng ta đoļa ra bài chú giải [về những câu hỏi này]

I. [Eke nāma kim? Sabbe Sattā āhāratthitikā]

Thế nào là một? Mọi Loài hữu tình đều tồn tại nhờ thức ăn.

Đức Phật hỏi một pháp là gì vậy? Ngài đặt câu hỏi có liên quan đến một pháp, nhờ ly tham hoàn toàn cuối cùng một vị tỳ khoļu có thể chấm dứt đoļợc đau khổ, hoặc [một pháp], nhờ việc ly tham nhoļ vậy ngoļời [5] này cuối cùng có thể chấm dứt đoļợc đau khổ.

5. Vị Troļởng Lão trả lời: Mọi Loài hữu tình đều tồn tại nhờ vật thực. Ngài trả lời nhoļ vậy [tận dụng] phoļơng cách thuyết giảng các từ của một con ngoļời. [6] Và ở đây, đang khi tiến hành giải thích câu trả lời, lại là một bài Kinh gọi là „Thế Nào Là Chánh Niệm?‟ Ở đây, hỡi các vị tỳ khoļu, một vị tỳ khoļu đang niệm thân trong thân,‟ (D. ii. 313) đã tạo ra điều đó. [7]

6. [Chính vì thế] những gì đoļợc hiểu ở đây phải đoļợc vị Troļởng Lão khẳng định khi ngài đoļa ra câu hỏi „một pháp là gì vậy? là thức ăn đoļa vào miệng nhờ đó mọi chúng sanh đoļợc cho là „tồn tại nhờ vào thức ăn‟ tức là sự tồn tại nơi các chúng sanh đều nhờ vật thực; vì đây là điều chính Đức Phật đã cố ý nói đến. Một pháp với từ „một‟ cho dù không cố ý ám chỉ „chẳng phải ở trong Cộng Đồng Tăng Già, cũng không phải ở ngoài đời, phàm tục [lời giảng dạy thuộc trần tục và thuộc môn phái bên ngoài] liệu còn tồn tại bất kỳ một con số „một‟ nào nữa hay không? [77] Về vấn đề này, Đức Phật nói nhoļ sau: “Hỡi các vị tỳ khoļu, khi một vị tỳ khoļu đã ly tham hoàn toàn với một pháp, khi tham dục của vị đó liên quan đến pháp đó đã hoàn toàn phai nhạt, khi vị đó đoļợc giải thoát hoàn toàn khỏi pháp đó, khi vị đó nhận ra hoàn toàn việc kết thúc pháp đó, sau khi đã đạt đoļợc điều chính trực, [8] ngài có thể kết thúc đau khổ tại đây và lúc này, một pháp đó là gì vậy? Đó là toàn thể chúng sanh đều tồn tại nhờ vật thực: khi vị tỳ khoļu đã hoàn toàn ly tham với một pháp này... chính ngài là ngoļời... sẽ chấm dứt đau khổ ngay tại nơi đây và vào lúc này. Chính vì thế liên quan đến vấn đề này, Đức Phật đã nói [troļớc đó]nhoļ sau: „Một câu hỏi, một biểu hiện và một câu trả lời‟ (A.v. 50-1). Và ở đây, [đối với cách diễn tả] „tồn tại nhờ vật thực‟, vì một duyên đoļợc gọi là „thức ăn‟ hay là „chất dinh doļỡng‟ trong những đoạn văn nhoļ thể là: „Hỡi các vị tỳ khoļu, luôn tồn tại toļớng sắc‟. Việc tu

luyện không khéo tác ý đối với vật thực khiến cho tham về dục lạc choļa sanh đoļợc sanh khởi (S. v.64) Khi sử dụng từ „vật thực‟phù hợp ý nghĩa lại có một „nguyên nhân‟ đó là [toàn thể các chúng sanh] tồn tại nhờ các „nguyên nhân‟, thế nên chúng ta mới

nói „tồn tại nhờ vào vật thực"

7. Tuy nhiên, nếu „tồn tại nhờ vào vật thực" [đợợc coi nhợ] liên quan đến những gì ta đã nói về „tứ thực", [9] thì từ „toàn bộ" có thể không hợp vì lý do ta có đoạn sau: „các vị trời đợợc coi là các chúng sanh vô tợởng lại thuộc dạng vô nhân (root-cause-less) [10] không có vật thực, không có xúc, và không có thọ." (Vbh. 4519). Đến đây ta có thể nói: Ngay cả khi ta đã khẳng định nhợ vậy, tuy nhiên vì có đoạn văn nhợ sau: „Những pháp câu hành với những duyên là gì vậy?" Đó là ngũ uẩn cụ thể là, sắc uẩn, thọ uẩn, tợởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn (Dhs.1083) sự tồn tại nhờ vào các nguyên nhân chỉ thích hợp đối với các uẩn mà thôi, và ý nghĩa đoạn văn này hình nhợ không thích hợp với các chúng sanh.- ta không nên hiểu theo cách này.- Tại sao không? Vì trong trợờng hợp các chúng sanh , cách thiết lập chỉ đợợc coi nhợ là ẩn dụ [11] đối với các uẩn mà thôi.; vì trong trợờng hợp các chúng sanh nầy đây [từ chúng sanh] đợợc thiết lập nhợ là ẩn dụ – Tại sao vậy? – vì các chúng sanh này phải đợợc mô tả nhợ là bắt nguồn từ các uẩn. [12]- Bằng cách nào vậy? - Giống hệt nhợ trợờng hợp „ngôi làng" là ẩn dụ cho những ngôi nhà. Chính vì thế,[13] khi có vài ba ngôi nhà trong làng bị hoả hoạn, ngợời ta nói là „ngôi làng đã bị cháy" vì „ngôi làng" thực sự đã đợợc mô tả nhợ bắt nguồn từ các ngôi nhà vậy, chính vì thế ẩn dụ „ngôi làng" đợợc thiết lập có liên quan đến ngôi nhà vậy, cũng vì thế, ẩn dụ này, cụ thể là „các chúng sanh tồn tại nhờ vật thực cũng đợợc thiết lập liên quan đến các uẩn, tồn tại nhờ vào vật thực hiểu theo nghĩa nhợ là các nhân duyên (thiếu nguyên nhân này thì các uẩn đó không thể xuất hiện] [78]. Và hiểu theo nghĩa tuyệt đối cũng vậy. Ta nên hiểu rằng việc sử dụng từ „các chúng sanh" chỉ là phép ẩn dụ đối với các uẩn mà thôi, là điều Đức Phật đã chứng minh đợợc thiết lập khi ngài nói: „Đang khi các uẩn khởi sanh và già đi từng sát na một, thì hỡi chợ vị tỳ khợu, nhà ngợời cũng đợợc khởi sanh, già theo ngày tháng và cuối cùng là chết." . Kết quả là ta có thể hiểu „một" (ekam) ở đây [có nghĩa là] duyên, đợợc gọi là „vật thực" hay „chất dinh dợỡng" nhờ đó toàn thể chúng sanh tồn tại đợợc, hay sự tồn tại của toàn bộ các chúng sanh là nhờ vào vật thực.

8. Đến đây hoặc giả đó là vật thực hay sự tồn tại nhờ vào vật thực. Đây chỉ là một lý do để ta ly tham mà thôi. Vì do khía cạnh vô thợờng của [vật thực]. Và rồi khi ngợời nào đó ly tham bằng cách thấy vô thợờng nơi những pháp hành cho rằng „toàn bộ các chúng sanh" sẽ có thể diệt đợợc toàn bộ đau khổ và đạt đến thanh tịnh hiểu theo nghĩa tuyệt đối, nhợ Đức Phật đã nói:

Ôi mọi pháp hành đều chỉ là vô thợờng chính vậy khi quan sát (vô thợờng) bằng trí tuệ ngài có thể ly dục tiềm ẩn nơi đau khổ; con đợờng này chắc dẫn đến thanh tịnh" Dh. 277)

9. Và đến đây ta lại có câu „Thế Nào Là Một?" (ekam māama kim) ta có hai cách hiểu ở đây: tức là kim và ki ha.Ở đây bản dịch Sinhale đọc là ki ha; vì họ nói „ki ha" khi đáng lẽ phải nói là „kim". Một số ngợời lại khẳng định rằng „ha" chỉ là một „tiểu từ" mà thôi và còn nữa đây chỉ là cách dịch theo truyền thống [14] của các Vị Trợởng Lão mà thôi. Tuy nhiên ý nghĩa thì giống nhau trong cả hai trợờng hợp, và ta có thể đọc tùy theo cách ám chỉ. Và còn nữa [giống nhợ]trong câu „Sukkhena phutthā atha vā dukkhena"

(có nghĩa là khi khoái lạc và đau đớn ảnh hợởng đến ai đó": Dh. 83) và „dukkham domassam patisanvedeti" (hắn cảm nghiệm đợợc đau đớn và buồn khổ": (M. I. 313), trong một số trợờng hợp ngợời ta nói đến „dukkham" và một số trợờng hợp khác lại đề cập đến „dukam",chính vì thế cũng tợơng tự nhợ vậy, có lúc thì dùng từ „eka", đôi khi lại dùng „ekam"; và thực tế ở đây cũng vậy ta thấy có đoạn viết là ekam nāma.

II- [Dve nāma kim? Nāmañ ca rūpañ ca.]

Thế nào là hai? Danh và Sắc.

10. Vì thế cho nên hài lòng với câu trả lời về vấn đề ngài đợa ra, bậc Đạo Sợ (Đức Phật) lại đợa ra một câu hỏi khác đó là Hai pháp là gì vậy? Giống y hệt nhợ cách thức ngài đã hỏi trợớc đó.

11. Đang khi trả lời về [con số] „hai", vị Trợởng Lão đáp ngay đó là Danh và Sắc, [sử dụng] phợơng cách thuyết pháp bằng các từ pháp.

12. Ở đây, vì hành vi cúi xuống (namana - Có nghĩa là, suy nghĩ [15]) hợớng đến một đối tợợng và vì đóng vai trò nguyên nhân cho xu hợớng (nati – có nghĩa là, [suy nghĩ] của tâm, toàn thể [79] những gì thuộc dạng phi sắc (arūpa)đều có tên gọi là „Danh" (nāma); nhợng ở đây ta chỉ nhắm tới những gì không thể tách biệt khỏi pháp bị các lậu hoặc ảnh hợởng đến [không phải những gì thuộc siêu thế, có nghĩa là vô lậu] đợợc hiểu ở đây vì đó chính là nhân duyên cho hành động ly tham.

13. Bốn Sắc Đại Hiển và toàn bộ các loại sắc xuất hiện nợơng vào bốn sắc đại hiển ấy đợợc gọi chung là „sắc" (=rūpa) hiểu theo nghĩa chúng đã trở nên biến dạng đi (ruppana). [16] Và toàn bộ những gì đợợc hiểu ở đây.

14. Và theo nhợ những gì ta hiểu ở đây, khi ngợời ta nói „có hai pháp, ý muốn nói đến „Danh và Sắc" đây không phải là thiếu vắng hai điều khác, theo nhợ (Đức Phật) đã nói „Hỡi các vị tỳ khợu, khi một vị tỳ khợu đã hoàn toàn ly tham với hai pháp. Ngài trở thành một ngợời có thể chấm dứt đau khổ [tại nơi đây và lúc này]. Hai pháp đó là gì vậy? Danh và Sắc: khi một vị tỳ khợu đã hoàn toàn ly tham với hai pháp này... ngài có thể chấm dứt đau khổ [tại đây và vào lúc này]. Chính vì thế liên quan đến vấn đề này (Đức Phật) đã nói đến [trợớc đó:] hai câu hỏi, hai cách biểu thị, và hai câu trả lời" (A. v. 51).

15. Và ở đây ngài chỉ chứng đắc ly tham thông qua môn [bao gồm có giải thoát môn] việc quán vô Ngã (xin đọcVis.Ch. xxi §§ 66/ tr. 657), do đoạn trừ đợợc Ngã Kiến thông qua quán chiếu duy chỉ có Danh và Sắc mà thôi. Và chính vì thế cuối cùng ngài đã chấm dứt đau khổ và đạt đến mức thanh tịnh hiểu theo nghĩa tuyệt đối. Nhợ (Đức Phật) đã xuất khẩu thành kệ nhợ sau:

„[Vả lại,] vô ngã cũng chỉ là các pháp: „ vì thế với trí tuệ ngài thấy rõ điều này, „ngài nhàm chán mọi đau khổ trên đời, đây đạo dẫn đến thanh tịnh hoàn hảo." (Dh. 279)

III- [Tīni nāma kim? Tisso vedanā.]

Thế nào là Ba? – Ba loại cảm thọ.

16. Đến đây, sau khi bậc Đạo sọ (Đức Phật) đã thấy hài lòng về câu trả lời về câu hỏi ngài vừa nêu lên, liền đọa ra thêm một câu hỏi khác. Ba pháp là gì vậy? Theo cùng một phọơng thức nhọ đã đọa ra trọớc đó.

17. Trả lời điều [số] „ba‟ [đọợc khẳng định dọới dạng từ trung tính „tīni‟] vị Trọởng Lão đáp lại đó là Ba loại cảm thọ, nhọng lại dùng từ con số [17] (tisso) ở dạng từ giống cái cho thích hợp với ý nghĩa đọợc đọa ra trong câu trả lời. Hay ngọợc lại, ta có thể hiểu ở đây theo nghĩa ngài nói nhọ sau: để cho thấy rằng „ tôi muốn áp dụng [từ ngữ] “số ba” (tīni) ý nghĩa này đọợc chính Đức Phật diễn đạt với các từ sau: “Ba (tisso) loại cảm thọ” (xin đọc S. iv. 204)‟ vì cách thức giảng thuyết của ngài bao gồm nhiều khía cạnh áp dụng vào trọờng hợp những ai đã chứng đắc tình trạng tinh thông trong kinh bằng nhiều loại tuệ nhân tích. [18]

Tuy nhiên, có một số ngọời cho là tīni (số ba) lại là một từ vọợt quá ý nghĩa thông thọờng.

18. Và cụm từ “ba loại cảm thọ” đọợc khẳng định ở đây theo cách thức đã đọợc chú giải (§§6, 13), không phải do thiếu vắng ba điều khác, theo nhọ lời Đức Phật đã nói: „Hỡi các vị

tỳ khọu, khi một vị tỳ khọu đã ly tham hoàn toàn đọợc với ba pháp. Ngài sẽ trở thành ngọời chấm dứt mọi đau khổ [ngay tại đây và vào lúc này] Ba điều đó là gì vậy? Đó là ba loại cảm thọ: khi một vị tỳ khọu ly tham đọợc hoàn toàn với ba pháp này. . .ngài là ngọời sẽ kết thúc đọợc đau khổ [tại nơi đây và vào lúc này] Chính vì liên quan đến điều này mà Đức Phật đã nói [đến trọớc đó] ba câu hỏi, ba cách biểu lộ, và ba câu trả lời‟ (A.v. 51)

19. [80] Và ở đây ngài tiến tới ly dục thông qua môn [giải thoát gồm] quán chiếu khổ đế (đau khổ), đoạn trừ lạc thông qua thấy rõ toàn bộ những loại cảm thọ này chỉ là một trạng thái đau khổ. Và ngài thực hiện điều này bằng cách tuân thủ theo phọơng cách đã đọợc biểu thị trong đoạn „Bất kỳ điều gì cảm nhận tất cả đều xuất phát từ đau khổ mà ra‟ (S. ii, 53; iv. 216) hoặc theo [ba cách phân loại: đó là khổ đế, đau khổ do ái dục mà ra, và đau khổ do pháp hành mà ra. (S. iv. 259) nhọ đọợc khẳng định trong đoạn dọới đây:

„Bất kỳ ai thấy lạc chỉ là đau khổ, thấy đau khổ nhọ là một mũi tên, nhận ra đọợc tình trạng phi lạc phi khổ. [bao giờ] cũng chỉ là vô thọờng mà thôi... (S. iv. 207]

Và chính vì thế cuối cùng thì ngài đã chấm dứt mọi đau khổ và chứng đắc thanh tịnh hiểu theo nghĩa tuyệt đối, theo nhọ lời (Đức Phật) đã nói:

„[và rồi] mọi pháp hành cũng chỉ là đau khổ: „chính vì thế khi ngọời nhận rõ ràng, ra rõ ràng nhọ vậy với trí tuệ rõ ràng: thì nhàm chán đau khổ. Là chánh đạo dẫn đến thanh tịnh mà thôi.‟ (Dhs. 278)

IV - [Catāari nāma kim? Cattāri ariyasaccāni]

Thế nào là Bốn? – Bốn Thánh Đế.

20. Rất hài lòng với câu trả lời cho câu hỏi ngài đoạ ra, chính vì thế bậc Đạo Sọ (Đức Phật) lại đoạ ra một câu hỏi khác nữa nhọ sau: Bốn pháp là gì vậy? Theo cùng một phọơng cách nhọ câu hỏi ở trên.

21. Đến đây trong việc trả lời câu hỏi này, nơi một số trọờng hợp tứ thực đọợc ám chỉ ở đây theo nhọ cách đã đọợc khẳng định trọớc đó (§§ 6, 13), theo nhọ lời ngài đã nói „Hỡi các vị tỳ khọu, khi vị tỳ khọu đã ly tham hoàn toàn bốn pháp... ngài sẽ chấm dứt đau khổ (mọi nơi mọi lúc). Bốn pháp đó là gì? Tứ thực đó là: khi một vị tỳ khọu đã ly tham hoàn toàn bốn pháp.... ngài chấm dứt mọi đau khổ[mọi nơi mọi lúc]. Chính vì thế liên quan đến vấn đề này, nhọ lời

(Đức Phật) đã đề cập đến [trọớc đó]: “Khi vị tỳ khọu ly tham hoàn toàn bốn pháp... ngài sẽ chấm dứt mọi đau khổ [mọi nơi mọi lúc], vì điều liên quan đến vấn đề này nên ngài (Đức Phật) đã nói [trọớc đó:] Bốn câu hỏi, bốn cách biểu thị, bốn câu trả lời“ (A. v. 52); nhọng nơi những trọờng hợp khác, bốn niệm xứ [đọợc hiểu] là, một khi đã tu tiến chúng trong tâm, ta có thể chấm dứt đau khổ, theo nhọ Tỳ khọu Ni Kajangalā đã nói: „này chọ vị , khi một tỳ khọu tu tiến hoàn toàn bốn pháp đó trong tâm của mình.... sau khi đã đạt đến điều chính trực, ngọời đó nhận ra mọi đau khổ kết thúc nhọ thế nào [mọi nơi mọi lúc]. [81] Bốn pháp đó là gì vậy? Đây là bốn niệm xứ: khi một vị tỳ khọu đã hoàn toàn tu tiến đọợc bốn pháp này.. . trong tâm rồi vị tỳ khọu này sẽ chấm dứt đọợc đau khổ [mọi nơi, mọi lúc]. Chính vì thế liên quan đến vấn đề này, chính Đức Phật đã nói: „bốn câu hỏi, bốn cách biểu thị, bốn câu trả lời“ (A. v.56) Tuy nhiên, để trả lời cho [số] „bốn“ vị Trọởng Lão đã đáp lại đó là Tứ Diệu Đế, ở đây hoặc bởi vì điều đã đọợc hiểu ở đây chính là Tứ Diệu Đế, một khi đã khám phá ra và thông suốt hoàn toàn thì ta chứng đắc đoạn trừ mọi ái hữu, hoặc giả đây là câu trả lời duy nhất [19] khi ta trả lời nhọ vậy.

22. Ở đây, [con số] „bốn“ ám chỉ theo cách phân định ranh giới nhờ vào con số. Những Thánh Đế: (ariyasaccāni= ariyāni saccāni(tức là quyết tâm phức tạp); ý nghĩa ở đây là [tứ diệu đế này] hoàn toàn thiết thực, không hão huyền, hoàn toàn không khác biệt nhọ những gì [tứ diệu đế này thể hiện], chính vì thế bốn chân đế này đọợc gọi là „Tứ Thánh Đế.“ Nhọ Đức Phật đã thuyết: Nầy các Tỳ khọu, bốn Thánh đế này là nhọ thật, không phải không nhọ thật, hoàn toàn không khác biệt nhọ những gì chúng thể hiện, đó là lý do chúng đọợc gọi là Thánh đế (S. v. 435). Hay nói cách khác, vì chọ Phật Toàn giác, các Độc Giác Phật, và các đệ tử của Đức Phật đọợc liệt vào số những vị Thánh nhân (ariyā) và chính những vị này đã thâm nhập đọợc các Chân Đế này, chính vì thế họ phải đọợc toàn thể thế gian kính lễ (aranīya)[20] nhọ là các thiên giới – đọợc đối sử một cách xác thực [21] chính là ý nghĩa ở đây. -, hay vì [các chân đế này] tạo ra đọợc những dáng điệu (tiến hành) nhọ vậy (aye iriyanato) đọợc coi nhọ là nền tảng mọi cố gắng, hoặc giả vì chúng không tạo ra đọợc dáng điệu (không tiến hành) không phải là cách kính lễ nhọ vậy (anaye na iriyanato: xin đọc MA. i. 21), hoặc giả vì chúng tạo ra đọợc việc hiến thân cho ba mọơi bảy thánh pháp (ariya) thuộc giác ngộ, đọợc gọi là „Thánh Đế” (ariya-saccāni), theo nhọ lời Đức Phật đã nói „hỡi các vị tỳ khọu, Tứ Thánh Đế này là điều có thực,: [đó là Khổ Đế, nguồn gốc Khổ Đế, Chân Đế diệt khổ, và

Chân Đế dẫn đến Diệt khổ] thực sự có Tứ Thánh Đế này. Các vị Thánh nhân một khi đã thấm nhuần đợợc tứ diệu đế này, chính vì thế các chân lý này đợợc gọi là „Tứ Thánh Đế‟ (xin đọc S. v. 425; Thanh Tịnh Đạo Ch. xvi §§20/tr. 495). Và hơn thế nữa, chúng cũng đợợc gọi là Chân lý vì

cũng chính là chân lý của Đức Phật theo nhợ ngài đã nói: „Hỡi các vị tỳ khợu, trên thế gian này gồm cả thiên giới... Nhợ Lai (Tathāgata) chính là một vị Thánh Nhân. Chính vì thế các chân đế này đợợc gọi là „Tứ Diệu Đế‟ (S. v. 435). Hay nói cách khác, chúng đợợc gọi là Thánh Đế cũng do bởi việc thiết lập đợợc điều thánh hạnh thông qua việc khám phá ra chúng, theo nhợ lời Đức Phật đã nói: “Hỡi các vị tỳ khợu, chính do việc khám phá ra đợợc Tứ Thánh Đế một cách thiết thực rõ ràng mà Đấng Nhợ Lai đợợc gọi là „Bậc A La Hán, và Đấng Toàn Giác.‟ (S. v. 433) đây chính là ý nghĩa của các từ đợợc chú giải ở trên.

23. Đến đây chính do việc khám phá và thâm nhập đợợc các Thánh Đế này [82] mà đoạn trừ đợợc ái hữu. Theo nhợ lời Đức Phật đã nói: Hỡi các vị tỳ khợu, khi ta phát hiện ra khổ thánh đế này và thâm nhập đợợc vào trong đó, khi khổ tập thánh đế.... khi diệt khổ thánh đế....khi phợơng cách dẫn đến diệt khổ đợợc khám phá ra và thâm nhập vào đợợc, thì ái hữu bị cắt đứt, điều gì dẫn đến sanh hữu sẽ cạn kiệt, và đến đây chẳng còn tái sanh nữa. (S. v. 432)

V- [Pañca nāma kim? Pañcūpādānakkhandhā]

Thế Nào là Năm? - Năm Thủ Uẩn.

24. Chính vì thế sau khi cảm thấy hài lòng với câu trả lời câu hỏi của mình, bậc Đạo sợ (Đức Phật) lại đợa ra thêm một câu hỏi khác nữa, Năm pháp là gì vậy? cũng một cách tức nhợ các câu hỏi trợớc đó.

25. Trả lời [câu hỏi số] „năm‟ Vị Trợởng Lão đáp lại “Đó là Ngũ thủ uẩn.

26. Ở đây, con số „năm‟ (pañca) chính là phân định theo con số. Các thủ uẩn (upādānakkhandā) là ngũ uẩn xuất phát từ chấp thủ mà ra. Hay các uẩn là nhân tố phát sinh ra chấp thủ. [22] Đây là một từ đợợc mô tả nhợ sau: „Bất kỳ loại sắc nào... thọ nào... tợởng... hành... thức... chịu ảnh hợởng do các lậu hoặc mà ra là do chấp thủ mà có (S. iii. 47).

27. Và „ngũ thủ uẩn‟ đợợc khẳng định ở đây theo cách đã đợa ra (§6, 13), không phải vì thiếu vắng năm điều khác, theo nhợ Đức Phật đã nói: „Hỡi các vị tỳ khợu, khi một vị tỳ khợu đã hoàn toàn ly dục năm pháp.... ngài sẽ chấm dứt đợợc mọi đau khổ [ở đây và lúc này]. Năm pháp đó là gì vậy? Đó là năm thủ uẩn: Khi một vị tỳ khợu đã hoàn toàn ly tham năm pháp.... Vị tỳ khợu này có thể chấm dứt đau khổ [ở đây và lúc này.] Chính vì thế liên quan đến vấn đề này, Đức Phật đã nói trợớc đó: năm câu hỏi, năm điều biểu thị và năm câu trả lời. (A. v. 52).

28. Và ở đây một ngợời hiểu rõ [23]ngũ uẩn do chúng sanh và diệt. Cuối cùng ngợời đó thực chứng đợợc bất tử Níp Bàn đạt đợợc pháp bất tử bằng cách thiền quán. Theo nhợ những gì (Đức Phật)đã nói:

„ngoời nào hiểu rõ ngũ uẩn‟ „ sanh lên rồi lại diệt, „tìm thấy đoợc hạnh phúc và sung soớng „thì ngoời đó biết đoợc bất tử.‟ (Dh. 374)

VI - [Cha nāma kim? Cha ajjhattikāani āyatanānāni]

Thế nào là Sáu? – Sáu Nội Xứ

29. Chính vì thế sau khi cảm thấy hài lòng với câu trả lời ngài đã đoa ra, bậc Đạo soị (Đức Phật) lại đoa ra một câu hỏi khác nhoị sau: Sáu pháp là gì vậy? Cũng cùng một cách thức nhoị troớc đã nói.

30. Trả lời (câu hỏi số) sáu vị Troởng lão đáp lại: Đó là sáu nội xứ.

31. Ở đây, con số sáu (cha) chính là cách phân định theo con số. Chúng liên quan đến điều đoợc nhắc đến „cá nhân mình‟ (ajjhatte niyttāni: xin đọc Panani, iv. 69) và xảy ra phụ thuộc vào tự riêng chính mình, nhoị vậy chúng là nội phần (ajjhattika). chúng là nền tảng (āyatanāni) vì do đặc tính kích hoạt của nó (āyatanato). Vì chúng thuộc phạm vi nguồn gốc (āyatanato), và vì đặc tính dẫn đến khởi động (āyatassa.... nayanato) đau khổ thuộc vòng luân hồi (tái sanh) [24] [83] đây chính là định danh của mắt, tai, mũi, loỡi, thân và ý.

32. Và chính là „sáu nội xứ‟ đoợc khẳng định ở đây theo cách thức đã nêu ra ở trên (§§6, 13) không phải do thiếu sáu pháp khác, theo nhoị Đức Phật đã nói: “Hỡi các vị tỳ khoịu, khi vị tỳ khoịu nào hoàn toàn ly tham sáu pháp này... thì chính ngài sẽ chấm dứt đau khổ [tại đây và vào lúc này]. Sáu pháp đó là gì vậy? Sáu nội xứ: Khi một vị tỳ khoịu đã ly tham hoàn toàn sáu pháp...vị ấy là ngoời chấm dứt đau khổ tại nơi đây và lúc này]. Chính vì thế liên quan đến điều này nhoị Đức Phật đã nói troớc đó: sáu câu hỏi, sáu cách biểu thị, và sáu câu trả lời‟. (A. v. 52).

33. Và khi một ngoời đã hoàn toàn ly tham bằng cách nhận ra (sáu nội xứ đó) chỉ là rỗng không giống nhoị „ngôi làng trống vắng: “hỡi các vị tỳ khoịu, đó là định danh sáu nội xứ vậy. (S. iv. 174) [và do nhận ra sáu nội xứ này] là những điều trống rỗng và lừa dối, do tính chất không tồn tại nhoị những bong bóng. ảo ảnh, v.v... cuối cùng đã chấm dứt đau khổ và voợt qua tầm nhắm của Tử Thần. Theo nhoị lời Đức Phật đã nói:

„Và ai nhìn trần thế này‟ „tựa nhoị toàn bong bóng phập phồng,

và chỉ nhìn đó là ảo ảnh, sẽ thoát khỏi vòng nhắm tử thần. (Dh. 170)

VII - [Satta nāma kim? Satta bojhangā]

Thế nào là bảy? – Bảy Giác Chi.

34. Chính vì thế sau khi cảm thấy hài lòng với câu trả lời câu hỏi của ngài đặt ra, Đức Phật (bậc Đạo soị) lại đoa ra một câu hỏi khác nữa, Bảy pháp là gì vậy?

35. Đến đây cho dù bảy thức trú [25] đã đoợc khẳng định trong chánh Kinh về những câu hỏi và trả lời (A. V. 53), tuy nhiên ngài Troởng Lão đã đáp lại là bảy giác chi, cho thấy những pháp này doới ánh sáng của vị tỳ khoịu đã chấm dứt đau khổ bằng tu tiến trong tâm bảy giác chi này. Và điều này cũng đã đoợc chính Đức Phật xác định, theo

nhọ lời ngài nói nhọ sau: „Hỡi các vị gia chủ, Tỳ khọu Ni Kajangalā là một bậc hiền triết vị tỳ khọu ni Kajangalā là bậc Đại Trí Tuệ. Nếu bạn hỏi tôi ý nghĩa của điều này, tôi sẽ cho bạn biết cùng một câu trả lời nhọ Tỳ khọu Ni Kajangalā đã thực hiện vậy.‟ (A. v. 58-9), [84], Tỳ khọu Ni Kajangalā đã trả lời điều đó nhọ sau: „Hỡi các bạn, khi vị tỳ khọu đã tu tiến hoàn toàn bảy pháp trong tâm của mình... ngài sẽ chấm dứt đau khổ ngay tại nơi đây và lúc này. Bảy pháp đó là gì vậy? Đó là thất giác chi: khi một vị tỳ khọu tu tiến trong tâm mình bảy pháp đó, ngài sẽ chấm dứt đau khổ ngay tại đây vào lúc này. Chính vì thế liên quan đến điều này Đức Phật đã phán: „bảy câu hỏi, bảy cách biểu thị, và bảy câu trả lời.‟ (A. v. 57) đó chính là điều chúng ta nên hiểu nhọ những gì Đức Phật đã xác định.

36. Đến đây con số bảy đọợc phân định bằng con số, không chấp nhận ít hơn hay nhiều hơn mỗi một pháp nào. Thất giác chi là định danh trong những pháp bắt đầu với niệm. Đây chính là ý nghĩa của từ. (1) hoặc là ta có thể hiểu: đây là sự hài hoà giữa bảy pháp chúng ta đã đọợc biết nhọ: niệm, trạch pháp, tinh tiến, hỷ, khinh an, định, và hành xả, là những đức tính đối nghịch lại với nhiều cạm bẫy gồm có trong biếng nhác, phóng dật, đình trệ, và chống lại (bỏ bê và nổi loạn) đam mê dục lạc và tự hành khổ hạnh, kiên định chủ trọơng đoạn kiến và thọờng kiến. Và nổi lên ngay sát na đạo hiệp thế và siêu thế. (xin đọc Sutta 117) một Thánh đệ tử giác ngộ (bujjhati) nhọ vậy đây chính là giác ngộ (bodhi) - điều đáng nói ở đây là thức giấc lên từ cơn mê ngủ triền miên nơi các Phiền não, hoặc giả ngài thâm nhập Tứ Thánh Đế, hoặc giả ngài chứng đắc tịch diệt – theo nhọ lời Đức Phật đã nói: Vị nào khám phá ra giác ngộ tối thọợng hoàn hảo bằng cách tu tiến thất giác chi‟ (D. iii. 101) (2) Bằng không ta có thể hiểu nhọ sau: thông qua đặc tính hài hoà các pháp thuộc dạng đã khẳng định ngài đã chứng đắc giác ngộ (bujjhati), nhọ vậy vị thánh đệ tử cũng đạt giác ngộ. Nhọ vậy (1) chúng là

những giác chi (bojjh-anga) chính vì chúng đọợc coi nhọ là các thành phần tính cách hài hoà nơi các pháp biết đến nhọ „Giác ngo‟ (bodhi), theo cách phân tích: tọơng tự các chi thiền và các chi đạo, hoặc giả chúng là các giác chi vì chúng là các yếu tố thấy nơi vị thánh đệ tử đã đọợc gán cho một từ rất thông dụng đọợc gọi là „giác ngộ‟ cũng giống vậy, hiểu một cách tọơng tự ta có thể nói, các yếu tố nghiêm khắc, yếu tố tinh thông, v.v... hơn thế nữa, ý nghĩa của từ giác chi nghĩa là yếu tố giác ngộ cũng còn đọợc hiểu theo cách đã đọợc khẳng định trong tập Vô Ngại Giải Đạo (Patisambhidāmagga) nhọ sau: „Các giác chi‟ đâu là ý nghĩa của từ „giác chi‟? tức là chúng dẫn đến giác ngộ, nhọ vậy đây là các giác chi; chúng duy trì tình trạng giác ngộ, chúng đọợc phó mặc cho giác ngộ. Chính vì thế chúng là những giác chi. (Ps. ii. 115)

37. Chính vì thế bằng cách tu tiến thất giác chi phát triển chúng nơi bản thân, vị đệ tử sớm chiếm đọợc phẩm chất đặc biệt ly tham hoàn toàn, nhờ đó ngài đọợc gọi là vị đệ tử đã chấm dứt mọi đau khổ tại đây và lúc này. [85] và đây là điều Đức Phật đã nói: „Hỡi các vị tỳ khọu, bảy giác chi, nếu đọợc tu luyện, và phát triển, sẽ dẫn đến nhàm chán toàn diện. Ly tham dục, dẫn đến tịch tịnh, thắng trí, và giác ngộ toàn diện, và cuối cùng là tịch diệt.

VIII - [Aṭṭha nāma kim? Ariyo aṭṭhangiko maggo]

Thế nào là Tám? – Thánh đạo tám ngành.

38. Chính vì thế, hài lòng với câu trả lời với câu hỏi ngài đã đặt ra, Bậc Đạo sơ (Đức Phật) lại đơa ra một câu hỏi tiếp theo nhơ sau: Tám Pháp là gì vậy?

39. Đến đây cho dù tám pháp thế gian [cụ thể là, lợi lộc, danh vọng, khiển trách, hạnh phúc và đau khổ] đơợc khẳng định trong Chánh kinh về những câu hỏi và câu trả lời (A. v. 53), tuy nhiên Vị Trơởng Lão trả lời đó là Bát Thánh Đạo (hay là Thánh Đạo Tám ngành), cho thấy những pháp tơởng nhờ đó vị tỳ khơu có thể chấm dứt đau khổ bằng cách nhập tâm của mình. Nhơng vì không có bất kỳ con đơờng nào ngoài tám yếu tố này, chỉ có tám yếu tố thánh đạo đó là đơờng lối phải thực hiện, mà kết quả là với tính tinh thông giáo lý ngài đã thiết lập đơợc ý nghĩa khi ngài trả lời nhơ ngài đã thực hiện thay vì nói „Bát Chi Thánh Đạo‟. Và ý nghĩa này và phơơng pháp này đã đơợc Đức Phật khẳng định, theo nhơ ngài đã nói: „Hỡi các vị chủ gia nhân, Tỳ khơu Ni Kajangalā ... là ngơời cực kỳ thông minh, chẳng phải nhà ngơơi đã chẳng hỏi ta ý nghĩa điều này hay sao, ta cũng phải đơa ra cùng một câu trả lời về điểm này nhơ Tỳ khơu Ni Kajangalā đã trả lời vậy. (A.v 58-9) Tỳ khơu ni này đã trả lời điều này nhơ sau: „Hỡi các bạn, khi một vị tỳ khơu đã tu tiến hoàn toàn tám pháp trong tâm của mình... chính ngài đã chấm dứt đau khổ ngay tại nơi đây và vào lúc này. [Tám pháp đó là gì vậy? Đó

là Bát Thánh Đạo: khi một tỳ khơu đã tu tiến hoàn toàn tám pháp nầy trong tâm của mình, ngài cũng chấm dứt đau khổ ngay tại nơi đây và vào lúc này. Chính vì thế liên quan đến điều này Đức Phật đã phán nhơ sau: „Tám câu hỏi, tám cách biểu thị và tám câu trả lời.‟ (A. v. 57) đây là lý do tại sao ý nghĩa này nên đơợc hiểu nhơ chính Đức Phật đã xác định.

40. Đến đây từ „Bậc thánh‟ (ariya) có nghĩa là „dựa trên [26] những điều đó ta tìm thấy tịch diệt‟ tức là Niết-bàn. Hơn thế nữa từ „bậc thánh‟ (ariya) có thể đơợc hiểu là sự xuất hiện từ xa (āraka) khỏi những Phiền não (xin đọcMA. i. 21) nhơ là „lý do chứng đắc bậc thánh‟ và „chứng đắc Thánh quả‟. Con đơờng này có tám chi, nhơ vậy Thánh đạo này có tám ngành „(„tám yếu tố‟); và điều này phải đơợc hiểu đơn giản nhơ là chính các yếu tố vì chúng không hề có bản chất [27] riêng rẽ có thể hiểu đơợc bằng bất kỳ cố gắng nào nhằm phân tích điều đó ngoại trừ các yếu tố đó, cũng giống nhơ trơờng hợp „quân đội gồm bốn thành tố.‟ hay „âm nhạc có năm thành tố.‟ Con đơờng này cũng tìm ra (maggati) đơợc tịch diệt. Hay chính tự Con đơờng này đã vạch ra đơợc, hoặc Con đơờng này, tiến hành diệt (mārento gacchati), nhơ vậy, đây chính là Đạo (phải theo).

41. Một Tỳ khơu tu tiến đạo gồm tám chi này, đơợc sắp xếp thành tám thành tố. [85] Diệt vô minh, tạo ra Minh, và thực chứng đơợc tịch diệt. Và nhơ vậy ngơời này sẽ có khả năng chấm dứt đau khổ tại nơi đây và vào lúc này. Và Đức Phật đã nói về điều này nhơ sau: “Hỡi chơ vị Tỳ khơu, giống nhơ thể râu một hạt gạo hay của hạt lúa mì đơợc sắp đặt ngay thẳng, đơợc ép bằng tay hay bằng chân, rất có thể tay hay chân sẽ bị xây sát và chảy máu – Tại sao thế? Vì râu hạt gạo đã đơợc sắp đặt đúng đắn nhơ vậy sẽ gây tổn thơơng làm rớm máu tay chân ngơời đó. – Tại sao lại nhơ vậy? Vì râu hạt lúa hay

hạt lúa mì đã đoợc sắp xếp nhoị vậy. – vì thế cho nên, “Hỡi các vị tỳ khoịu, với chánh kiến đoợc sắp xếp theo cách thức nhoị vậy với tu tiến đạo đoợc sắp xếp một cách đúng đắn nhoị vậy, rất có thể một vị tỳ khoịu sẽ diệt trừ vô minh, khiến cho minh sanh khởi, và chứng đắc tịch diệt“ (S. v. 10-1= 48-9; xin đọc A. i. 8).

IX- [Nava nāma kim? Nava sattāvāsā]

Thế nào là chín? – Chín nơi coị ngụ của các loại hữu tình.

42. Vì thế Bậc Đạo Soị (Đức Phật) hài lòng với câu trả lời cho câu hỏi của ngài, liền đoịa ra một câu hỏi tiếp nhoị sau:chín pháp là gì vậy?

43. Trả lời (câu hỏi số) chín, Troởng lão đã đáp lại: Đó là chín hữu tình coị.

44.Ở đây, số chín, chính là phân định bằng con số. Các hữu tình:[điều này có nghĩa là] hoặc là những chúng sanh có hơi kệ đoợc mô tả nhoị phát xuất từ các uẩn đoợc gắn kết với mạng quyền, đại loại là nhoị vậy. [Các loài hữu tình] coị ngụ trong đó, nhoị vậy chúng là những nơi

coị ngụ. Nơi coị ngụ của các loài hữu tình (hữu tình coị):sattāvāsā = sattānam āvāsā (quyết định của tổ hợp) đây là đoờng hoớng chung của lời giảng dạy. Nhoịng theo nghĩa đây cũng là định danh của chín loại hữu tình, theo nhoị đã nói: „Hỡi các ngoời, có nhiều chúng sanh với thân hình khác nhau và với toởng cũng khác nhau. Cụ thể là, nhân loại, một số choị thiên, và một số chúng sanh nơi khổ cảnh: đây là nơi coị ngụ đầu tiên của các hữu tình. Lại có sự khác nơi thân và thống nhất về toởng, cụ thể nhoị: các vị choị Thiên của Đại Phạm Thiên. Là ngoời đoợc tái sanh đầu tiên [nhoị vậy] [28] đây là nơi coị ngụ thứ hai của các hữu tình. Còn có các hữu tình hợp nhất với thân, và khác biệt nơi toởng, cụ thể là các vị Quang âm thiênĀbhassara (tức là luồng ánh sáng): đây là nơi coị ngụ thứ ba của các hữu tình. Lại còn có các hữu tình có giống nhau về thân và giống nhau về toởng, cụ thể nhoị: các vị Biến tịnh thiên Subhakinna (tức là chói loà ánh vinh quang); đây chính là nơi coị ngụ thứ toị của các chúng sanh; lại còn có các chúng sanh không có tuởng, không thọ, cụ thể nhoị là các vị trời vô tuởng: đây là nơi trú ngụ thứ năm của các hữu tình. Lại có các hữu tình có thể khắc phục hoàn toàn đoợc những sắc toởng [cả khi những đối ngại toởng không xuất hiện, vì không tác ý đến toởng về khác nhau. [nhận thức đoợc] hoị không] [87] vô biên“ đã trải qua tái sanh nơi bản chất gồm Hoị không vô biên xứ: đây là nơi coị ngụ thứ sáu của các hữu tình. Lại có các hữu tình, [nhờ khắc phục đoợc hoàn toàn Hoị không vô biên xứ. [lại nhận thức đoợc] “thức vô biên xứ. Đã voợt qua đoợc tái sanh nơi thức vô biên xứ; đây là nơi coị ngụ thứ bảy của các hữu tình. Lại còn có các hữu tình [khắc phục hoàn toàn đoợc thức vô biên xứ,] lại nhận thức đoợc „không có gì cả“ đã voợt qua đoợc tái sanh nơi vô sở hữu xứ; đây là nơi coị ngụ thứ tám của các hữu tình. Lại có các hữu tình đã khắc phục đoợc hoàn toàn vô sở hữu xứ đã voợt qua đoợc tái sanh dựa trên bao gồm phi tuởng và phi phi toởng xứ. Đây chính là nơi coị ngụ thứ chín của các hữu tình. (D. iii. 263).

45. Và cụm từ: „chín nơi coị ngụ của hữu tình“ đoợc khẳng định ở đây theo cách đã đoợc đoịa ra (§§6, 14) không phải vì thiếu vắng chính pháp khác, theo nhoị lời Đức

Phật: “Hỡi các vị tỳ khoṇu, khi một vị tỳ khoṇu đã ly tham hoàn toàn với chín pháp đó.... ngài là ngoṇời sẽ chấm dứt đoṇợc đau khổ [tại đây và lúc này]. chín pháp là gì vậy? Chín nơi coṇ ngụ của các hữu tình: khi một vị tỳ khoṇu ly tham đoṇợc hoàn toàn chín pháp... thì ngài sẽ là ngoṇời kết thúc đoṇợc đau khổ [tại đây và lúc này]. Chính vì thế liên quan đến điều này Đức Phật đã nói đến [troṇớc đó] nhoṇ sau: chín câu hỏi, chính biểu hiện và chín cách trả lời. (A. v. 53).

46. Giờ đây vì các từ „Chín pháp đã đoṇợc am toṇờng hoàn toàn. Chín pháp nào thế? Chín nơi coṇ ngụ của các hữu tình“ (D.iii. 288) ngài đã ly dục đoṇợc với chín nơi ở của các hữu tình đó bằng cách coi đó chỉ là một pháp hành, loại bỏ tri kiến [29] nơi bất kỳ hiện trạng thuờng, lạc,

tịnh, và ngã, thông qua troṇớc tiên với biến tri nhoṇ là điều gì đã đoṇợc biết đến. [30] Thế rồi ngài sẽ biến tham dục của mình phai tàn đi bằng cách quán đặc tính vô thoṇờng [nơi chúng] trở thành giải thoát do quán khổ não [về chúng]và thấy hoàn toàn sự tiêu diệt [của chúng] do quán vô ngã về chúng thứ nhì [thực hiện cả ba điều trên bằng cách thông qua biến tri nhoṇ là cách phán đoán. Rồi ngài kết thúc đau khổ tại đây và lúc này bằng cách đạt chứng đắc chính trực. [31] Cuối cùng [làm nhoṇ vậy] thông qua biến tri nhoṇ là đoạn trừ [tà pháp.] Chính vì thế Đức Phật đã nói: “Hỡi các vị tỳ khoṇu, khi một vị tỳ khoṇu ly tham hoàn toàn chín pháp. . . ngài chính là ngoṇời chấm dứt đoṇợc đau khổ ngay tại đây và lúc này. Chín điều gì vậy? là „chín nơi coṇ ngụ của các hữu tình“(A. v. 53)

X - [Dasa nāma kim? Dasah“angehi samannnāgato arahā ti pavuccati.]

Thế nào là moṇời? - Ngoṇời nào có đủ moṇời đức tánh đoṇợc gọi là vị A-la-hán.

47. Chính vì thế Bậc Đạo soṇ (Đức Phật) tỏ ra hài lòng với câu trả lời cho câu hỏi của mình, liền đặt một câu hỏi khácMoṇời pháp là gì vậy?

48. Trong những câu trả lời troṇớc kia khác với câu hỏi thứ moṇời này, Moṇời bất thiện nghiệp đạo (Thân: sát sanh, trộm cắp, tà dâm. Khẩu: nói dối, nói dâm thọc, choṇởi rủa, nói lời độc ác. Ý: tham, sân và tà kiến) đoṇợc đoṇa ra. Theo nhoṇ điều Đức Phật đã nói: “Hỡi các vị tỳ khoṇu, khi vị tỳ khoṇu ly tham đoṇợc với moṇời pháp... thì ngài là ngoṇời chấm dứt đau khổ ngay tại đây và lúc này. Moṇời pháp gì vậy? Moṇời bất thiện nghiệp đạo: khi một vị tỳ khoṇu ly tham hoàn toàn đoṇợc với moṇời pháp này.... [88] thì ngài chấm dứt đau khổ ngay tại đây và lúc này. Chính vì có liên quan đến điều này mà ngài đã nói đến ở trên: moṇời câu hỏi, moṇời cách biểu thị, và moṇời câu trả lời.“ A. v. 54). Nhoṇng mặc dù có thể là nhoṇ vậy, tuy nhiên ở nay, ngài khi dùng lời giảng dạy với cá nhân, đã trả lời lại Ngoṇời nào có đủ moṇời đức tánh đó, thì đoṇợc coi nhoṇ là bậc A La Hán, điều này cho thấy chứng đắc moṇời chi này, bằng cách có đoṇợc điều mà vị A La Hán đã chứng đắc [thì đoṇợc gọi là bậc trọn lành]. Ngài làm đoṇợc nhoṇ vậy hoặc là do ngài muốn tuyên bố có đoṇợc trí chung cuộc mà không phải tự trích dẫn chính mình khi trả lời một cách nhoṇ vậy nữa [32].

49. Đến đây moṇời điều này nên đoṇợc hiểu dựa theo nhoṇ cách đã đoṇợc khẳng định nơi những Kinh nhoṇ sau: “Thoṇa Ngài, vô học, vô học“. Làm thế nào để một vị tỳ khoṇu

đợc gọi là „vô học?“ – Ở đây, hỏi chợ vị tỳ khợu, một vị tỳ khợu có đợc vô học chánh kiến, vô học chánh tợ duy, vô học chánh ngữ, vô học chánh nghiệp, vô học chánh mệnh, vô học chánh tinh tấn, vô học chánh niệm, vô học chánh định, vô học chánh trí và vô học chánh giải thoát: chính vì lý do này mà vị tỳ khợu đợc gọi là vô học“ (A. v. 221).

Việc giải thích về Nam Tử Hỏi Đạo trong tập chú giải Tiểu tụng đã kết thúc.

***

Chợơng V

KINH ĐIỀM LÀNH (Mangalasuttam)

1. Giờ đến lợợt ta chú giải Kinh Điềm Lành, đợợc sắp xếp kế ngay sau Kinh Nam Tử Hỏi Đạo trong Tiểu Tụng. Sau khi đã khẳng định mục tiêu sắp xếp Kinh Điềm Lành ở vị trí này, chúng ta sẽ đề cập đến phần chú giải ý nghĩa của Kinh. [Mục đích sắp xếp Kinh này trong Tiểu Tụng thực chất đợợc trình bày nhợ sau.]

2. Cho dù thực chất Đức Phật đã không trình bày Kinh này theo thứ tự [nhợ ta thấy trong Tiểu tụng], tuy nhiên Ngài trình bày Kinh Điềm Lành ở đây [thứ nhứt] nhằm chứng tỏ cho thấy việc Quy Y Đức Phật [89] và cách phân loại các giới (sīla), định (concentration) và Tuệ, đợợc minh chứng tiếp ngay sau đó bằng Mợời điều học, Ba Mợơi Hai thể và Nam Tử Hỏi Đạo, toàn bộ những thiết lập trên tạo thành Kinh Điềm Lành, do đó [thứ đến] chính ngay tại vị trí này Đức Phật nhằm tôn vinh những ai cố gắng muốn tìm kiếm những điềm lành đó, và [thứ ba] ta phải tìm hiểu nội dung những điềm lành đó ra sao và am hiểu theo một trình tự nhợ trình bày trong Kinh Điềm Lành này. Đây chính là mục tiêu Đức Phật sắp xếp Kinh Điềm Lành ngay tại vị trí này.

3. Kinh Điềm Lành đợợc sắp đặt ngay tại vị trí này là nhợ vậy, và sau đây là lộ trình chú giải ý nghĩa Kinh nhợ sau:

1. Do ai công bố, khi nào và ở đâu Trợớc tiên những gì ta đề cập đến

2. Rồi bộc lộ tiếp phần chú giải về từ „nhợ vậy“ và vài từ có liên quan để làm rõ ý nghĩa trợớc khi ta nói đến:

3. Nguồn gốc xuất xứ Kinh Điềm Lành

4. Và định rõ điềm lành đó là gì làm sáng tỏ lý do các điềm lành đó tồn tại.

[Tại sao Kinh điềm Lành lại đợợc gộp trong Tam Tạng (Tipiṭaka)?]

4. (1) Về điểm này, trợớc tiên đoạn kệ, „Do ai công bố, khi nào và ở đâu, Trợớc tiên là những gì ta đề cập đến“ nhắc đến đoạn nhập đề: nhợ vầy tôi đã nghe. Một dịp kia, Đức Phật ... ngài đã nói với vị (trợởng lão) bằng tám kệ nhợ sau. Vì đây là điều đợợc diễn tả theo cách có ngợời đã nghe chính Đức Phật diễn tả: Nhợng ngợợc lại, Đức Thế Tôn là đấng Tự Hữu, không cần đến Đạo sợ nào cả; do vậy đó chính là lời của Đức Thế Tôn, bậc A La Hán và Chánh đẳng Chánh giác. Đó chính là lý do tại sao ta nêu lên câu hỏi: Ai đã công bố những lời lẽ trên? Đợợc công bố khi nào và tại đâu? Ta có thể khẳng định

đợc là chính Trợởng Lão Ānanda đã công bố những lời đó và vào thời điểm đại hội kết tập tam tạng lần đầu tiên (First Great Rehearsal). Giờ đây điều ta phải làm rõ đó là đại hội kết tập tam tạng lần đầu tiên, là điểm ta cần hiểu rõ để có đợợc kiến thức rõ ràng nhằm tiếp cận với các nguồn tợ liệu trong toàn bộ kinh văn.

5. Vào khoảng khắc đầu tiên trong đêm rằm tháng tợ (Visakha) Đức Thế Tôn [33], vị Cứu Thế, đã đạt viên tịch Níp Bàn. [Điều đó diễn ra] ở vị trí giữa hai cây Sālā trong cánh rừng Sālā của vua Malla vào lúc ngài trở lại vùngKusinārā. Sau khi đã thực hiện hoàn tất công việc của vị Giác Ngộ ngay từ lúc bắt đầu công việc Chuyển Pháp Luân (S. v. 420tt) cho tới thời gian ngài giáo hóa Du sĩ Subhaddha (D. ii 148tt)

6. Hiện giờ Trợởng lão Māha Kassapa là Trợởng Lão đang trụ trì Tăng Già có tới 700.000 vị tỳ khợu đang qui tụ lại nhằm chứng kiến giây phút viên tịch của Đức Phật. Lại có vị Trợởng lão [khác nữa] tên là Shubhaddha, đã xuất gia vào lúc tuổi đã cao, [34] ngài lên tiếng động viên các vị tỳ khợu, „Hỡi các chợ huynh, đủ rồi đừng quá buồn rầu thê thảm làm gì, vị Đại Sa Môn đã rời bỏ chúng ta, chúng ta đã đợợc ngợời nhắn nhủ bằng những lời „hãy thực hiện những điều này, hãy xa tránh những điều nợ.” Tuy nhiên, giờ đây chúng ta có thể làm những gì ta muốn và tránh không thực hiện những gì ta không muốn.” (D. ii 162). Chính vì thế ngài đã suy nghĩ nhợ sau: “Rất có thể các vị tỳ khợu không tốt. Coi điều này nhợ là học thuyết đi kèm với vị Đạo sợ quá cố, có thể tạo ra những bè phái và chẳng bao lâu đã làm đức tin chánh pháp biến mất. Nhợng bao lâu Pháp và giới luật còn tồn tại trên đời này, đây không phải là học thuyết của vị Đạo Sợ quá cố; vì Đức Phật đã nói, „ Hỡi Ananda, Pháp và giới luật ta đã chỉ vẽ và mô tả cho các ngợ̀i, sẽ trở thành Đạo sợ của các ngợ̀i sau khi ta từ bỏ cõi đời này.“ (D. ii 154) Giờ đây giả sử ta trùng tụng lại các pháp và Giới luật nhằm làm sống động và khiến cho Giáo Pháp này tồn tại lâu dài vì chính Đức Phật đã trợ giúp cho ta khi ngài cũng chia sẻ tấm y cà sa với ta và yêu cầu ta “ Hỡi Kassapa, liệu nhà ngợ̀i có thể mặc lấy chiếc y bằng sợi gai ta bỏ ra chăng?“ (S. ii 221) và khi Đức Phật đã khôi phục nơi ta địa vị nhợ chính ngài liên quan đến vấn đề pháp nhân cao hơn suy nghĩ loài ngợ̀i gồm có chín nơi cợ trú liên

tiếp nhau và sáu thắng tri [35] bắt đầu nhợ sau: „Hỡi các vị tỳ khợu, bất luận lúc nào ta mong muốn ly dục. [ly khỏi những pháp bất thiện] ta chứng trú nơi thiền bậc nhất, [kèm với suy tợ và khám phá trong đó cộng với hạnh phúc và lợi ích do lánh tục đem lại] và cả Kassapa cũng vậy, bất luận khi nào nhà ngợ̀i ợớc ao và sa lánh khỏi các ợớc muốn trần tục... ngài cũng có thể gia nhập và cợ trú nơi thiền thứ nhất... [với hỷ và do ly dục đem lại] (S. ii 210; 216). Tuy nhiên bằng cách nào tôi đợợc hợởng phần thợởng đó? Và đã chẳng phải chính Đức Phật cũng giúp ta bằng những trợ giúp mà không ngợ̀i nào khác có thể chia sẻ đợợc bằng cách khuyên cáo ta nhợ sau: „con ngợ̀i này sẽ trở nên ngợ̀i thừa kế đích thực Giáo pháp của Nhợ Lai vậy“ Giống hệt nhợ một vị Chuyển Luân Vợơng (xin đọc D. Sutta 26, M. Sutta 129) thực hiện bằng cách ban tặng chính vợơng niệm và quyền thống trị của ngài cho ta hay sao?

7. [Chính vì thế] ngài mong muốn các vị tỳ khợu lắng nghe cẩn thận pháp và Giới luật. [91] theo nhợ lời ngợ̀i đã phán „Thế rồi Ngài Đại Trợởng lão Māha Kassapa truyền

đạt lại cho các vị tỳ khoqu nhoq sau: “Choq huynh đệ, một dịp nọ, đang thực hiện cuộc hành trình trên đoqờng từ Pāvā đến Kusinārā cùng với một đoàn tùy tùng đông đảo các vị tỳ khoqu, khoảng độ năm trăm vị... (Vin. ii. 284-5) toàn bộ sự kiện này đoqợc kể lại trong Choqơng Subhadda nên đoqợc tụng đầy đủ.

8. Sau đó ngài cho biết tiếp „Hỡi choq huynh đệ, chúng ta hãy nhắc lại toàn bộ pháp và Giới luật troqớc những tà thuyết và tà luật tỏ ra vẻ quyến rũ và những chánh pháp và chánh luật lại bị xem thoqờng, troqớc khi những ngoqời ủng hộ tà pháp và tà luật trở nên mạnh mẽ và những ngoqời ủng hộ chánh pháp và chánh luật trở nên yếu đuối“ (Vin. ii. 285)

Các vị tỳ khoqu lên tiếng „Đoqợc rồi, thoqa ngài Đại Troqởng Lão, xin ngài triệu tập một hội nghị các vị Tỳ khoqu.“

Trải qua hàng trăm, hàng ngàn các vị tỳ khoqu là những vị phàm nhân, có các vị Nhập Loqu, các vị Nhất Lai, các vị Bất Lai và các vị Nhập Thiền Quán Thuần Tuý [36] các vị Tỳ khoqu A- la-hán lậu tận. [Tất cả họ đều là những ngoqời chứng đắc cho Kinh bao gồm toàn bộ Giáo Pháp chín chi [37] của Đức Phật để lại, vị Troqởng Lão đã triệu tập bốn trăm chín moqơi chín vị tỳ khoqu đã tận diệt đoqợc hết mọi lậu hoặc là ngoqời sẵn sàng làm chứng đắc cho toàn bộ các tầng lớp Kinh trong Tam tạng (Tipitaka) là các vị đã đạt đến Biện Tài giáo pháp, họ là những ngoqời rất sung mãn, nhiều ngoqời trong số họ đã đoqợc Đức Phật đề cập đến trong Kinh Tuyệt Hảo này. (A. i. 23 tt) và họ cũng là những ngoqời đã chứng đắc Tam Minh v.v... liên quan đến vấn đề này ngoqời ta kể lại rằng, „Thế rồi, vị Troqởng Lão Māha Kassapa đã triệu tập một Đoàn Thể Tăng Già gồm gần năm trăm các vị A-la-hán“ (Vin. ii. 285).

9. Nhoqng tại sao vị Troqởng Lão chỉ triệu tập một Đoàn thể Tăng Già gồm kém năm trăm tỳ khoqu? Để tạo điều kiện cho Troqởng Lão Ananda. Giờ đây Đại Hội không thể đoqợc tổ chức mà không có sự hiện diện của vị troqởng lão này; vì ngài là ngoqời duy nhất còn là bậc hữu học, với nhiệm vụ phải thực hiện, chính vì thế thiếu sự hiện diện của ngài Đại Hội không thể đoqợc tổ chức. Nhoqng vì không có bất kỳ pháp nào đoqợc Đấng thập lực giảng dạy trong số các Khế Kinh, các bản Ứng Tụng. v.v... mà vị Troqởng Lão Ananda đã không đoqợc học hỏi doqới sự hiện diện của Đức Phật, chính vì thế Đại Hội không đoqợc tổ chức nếu ngài không hiện diện. Thế rồi để tránh sự chỉ trích không cần thiết của hiệu quả „Nếu nhoq vậy, ngài nên đoqợc vị troqởng lão mời trong khi triệu tập vì ngài sẽ giúp ích rất nhiều trong việc duyệt xét pháp, ngay cả ngài mới chỉ là một bậc hữu học, và vì thế tại sao ngài lại không đoqợc triệu tập? Thực chất đây Troqởng Lão là ngoqời có ảnh hoqởng nhiều đến Ngài Ananda, đã động viên ngài với „lời khuyên của Nam tử“ cho dù có những ngoqời đầu bạc cho là „ nam tử vẫn choqa hiểu hết khả năng của mình!“ (S. ii. 218) Nhoqng mặt khác Troqởng lão Ananda là ngoqời thuộc thân tộc Thích Ca là con trai ngoqời chú Đức Phật, [38] và các vị tỳ khoqu lại xem thoqờng và chỉ trích điều đó. Nhoq vậy „vị Troqởng Lão đã tham khảo rất nhiều vị tỳ khoqu đã chứng đắc Tuệ phân tích vô học và đã chấp nhận việc triệu tập Ananda, chỉ là ngoqời đắc vô ngại hữu học“. Chính vì thế có thể đoán troqớc đoqợc việc chỉ trích của những ngoqời khác, tự bản thân ngài đã loại Ananda ra khỏi danh sách những ngoqời đoqợc triệu tập,

nghĩ rằng „Cho dù Đại Hội không thể đợợc triệu tập mà không có sự hiện diện của ngài Ananda, tôi sẽ chỉ hành sử dựa theo đồng ý của các tỳ khợu.‟ Rồi chính các vị tỳ khợu lại yêu cầu nhân danh Ananda. Theo nhợ ngợời ta kể lại „Các vị tỳ khợu nói với Đại Trợởng lão Māha Kassapa rằng: “Thợa Đại Trợởng Lão, vẫn còn Trợởng Lão Ananda, cho dù ngài chỉ là bậc hữu học, cho dù ngài không thể đi đến khổ cảnh thông qua tham dục, sân hận, si mê hoặc sợ hãi. Ngài đã cai quản đợợc [với sự hiện diện của Đức Phật] rất nhiều về Pháp và Giới luật thuộc nhiều góc độ đa dạng. Xin các vị Trợởng lão hãy triệu tập ngài Ananda vào trong danh sách các vị tham dự Đại Hội. Chính vì thế Trợởng lão Māha Kassapa đã chính thức triệu tập trợởng lão Ananda vào trong danh sách những ngợời tham dự Đại Hội.

10. Khi theo ý kiến của các vị tỳ khợu ngài đã đợợc liệt kê vào danh sách những ngợời tham dự Đại Hội, lúc đó có năm trăm vị trợởng lão cộng với ngài vào đó nữa. „Rồi các vị trợởng lão tỳ khợu nghĩ rằng, „Chúng ta sẽ tổ chức duyệt xét Pháp và giới luật ở đâu?” Rồi các vị trợởng lão Tỳ khợu nghĩ là “ Rājagaha là nơi rộng lớn có rất nhiều tiện nghi. Giả nhợ chúng ta an cợ mùa mợa tại Rajagaha và duyệt xét Pháp và Giới Luật tại đó, và giả nhợ không có bất kỳ vị tỳ khợu nào khác lại không an cợ mùa mợa tại Rājagaha hay sao? (Vin. ī 285).

Nhợng tại sao các vị này lại có tợ trợởng nhợ vậy? [Họ suy nghĩ] „nhiệm vụ của chúng ta là phải củng cố điều đó [93] một số ngợời bất mãn có thể thâm nhập vào Tăng Già và tạo ra xáo trộn chăng.‟

11. Thế là Trợởng lão Māha Kassapa thiết lập những thủ tục liên quan đến việc ban hành đạo luật thứ nhì về quyết định trong chợơng kết tập đợợc ghi lại trong Tiểu Phẩm (Cullavagga) luật tạng.

12. Thời gian bảy ngày tợởng niệm, Đức Phật tịch diệt đã qua và bảy ngày nữa dùng để tợởng niệm kính lễ xá lợi của ngài. Vị Trợởng Lão Māha Kassapa nhận định “Nửa Tháng đã trôi qua, hiện giờ chỉ còn lại một tháng rợỡi mùa nóng và việc quyết định thiết lập an cợ dành cho mùa mợa đã đến gần‟ và ngài lên tiếng nói rằng, „Hỡi các sợ huynh, chúng ta hãy đến Rajagaha‟ Ngài liền lên đợờng với một phần Đoàn thể Tăng Già các vị tỳ khợu, đang khi đó Trợởng lão Anuruddha lại theo một đợờng khác đến Rajagaha cùng với số các vị tỳ khợu còn lại.

13. Vị trợởng lão Ananda lại muốn đem các dụng cụ: bát khất thực và y cà sa của Đức Phật trở lại Savatthi cùng với một đoàn tuỳ tùng các vị tỳ khợu; và sau đó trở lại Rajagaha sau. Bất kỳ nơi nào Ngài Ananda đặt chân đến dân chúng đều than khóc lớn tiếng: „Ngài đã đến đây, hỡi Ngài Ananda, nhợng ngài đã để lại bậc Đạo sợ của chúng ta ở đâu?” cuối cùng khi vị trợởng lão đã đặt chân tới Savatthi lại diễn ra cảnh tợợng dân chúng than khóc thảm thiết giống nhợ lúc Đức Phật tịch diệt. Chính vì thế Trợởng Lão Ananda đã thuyết pháp cho đám đông một bài pháp liên quan đến vô thợờng, sau khi ngài đặt chân đến khu rừng Jeta.

14. Ngài đã mở cửa hợơng phòng là nơi Đức Phật (đấng thập lực) đã cợ ngụ. Rồi ngài lấy ra chiếc giợờng và chiếc ghế, phủi bụi bám trên đó, quét dọn phòng. Ném ra ngoài

bình hoa cũ và rồi kê lại giọờng chiếu và ghế vào chỗ cũ: thực chất, ngài đã thực hiện tất cả những công việc ngài thọờng làm lúc Đức Phật vẫn còn sống.

15. Giờ đây vì ngài đã đứng và ngồi quá mức kể từ khi Đức Phật nhập tịch diệt, thế nên thân xác trọởng lão đau nhức khác thọờng, và để có thể chữa trị chứng đau nhức đó, ngài đã phải dùng một cốc sữa tinh khiết vào ngày hôm sau và ngồi thiền riết trong Chùa. Chính trong dịp này Trọởng Lão đã nói với một đệ tử do Subha sai tới „Chọa đến giờ, đệ tử ơi. [94] hôm nay ta đang phải dùng thuốc. Có lẽ chúng ta sẽ đến đó vào ngày mai.“ (D.i. 205) Ngày hôm sau trọởng lão đã lên đọờng với Cetaka đóng vai nhà sọ phụ tá của ngài. Và Subbha đã đặt câu hỏi, trọởng lão đã thuyết pháp kinh thứ mọời trong Trọờng Bộ Kinh đọợc gọi là kinh Subha.

16. Rồi vị Trọởng Lão cho sửa chữa lại những gì đã họ hỏng và đổ nát trong khu rừng Jeta, sau đó ngài đếnRājagaha vì thời gian an cọ mùa mọa đã lại gần. Và rồi Trọởng Lão Māha Kassapa và trọởng lão Anuruddha cũng đến nơi đó, với toàn bộ Đoàn thể Tăng Già các vị tỳ khọu đến thành Rājagaha

17. Vào thời đó có mọời tám ngôi chùa chính trong thành Rājagaha, và toàn bộ đã bị bỏ hoang và họ hỏng bẩn thỉu; vì kể từ ngày Đức Phật nhập tịch diệt thì toàn bộ các vị tỳ khọu đã thu dọn bát khất thực, y ngoài và bỏ hoang các ngôi chùa và phòng ở của họ đến Kusinara. Khi các vị Trọởng Lão đặt chân đến đó, họ có suy nghĩ. „Chúng ta hãy sửa sang những gì đã hoang tàn và họ hỏng trong tháng đầu của mùa mọa để kính lễ lời của Đức Phật và cũng để tránh những lời bình phẩm của các đạo hữu thuộc các tôn giáo khác“; vì điều mang ý nghĩa do lời họ nói ra „họ suy nghĩ ... để tránh khỏi những lời bình phẩm“ của những ngọời đó. Có một sự thật là các giáo phái khác có thể nói „các nhà sọ đệ tử của Đức Phật Cồ Đàm chỉ chăm sóc các ngôi chùa của họ vào thời điểm bậc Đạo sọ của họ còn hiện diện với họ mà thôi; nhọng sau khi ngài đã nhập tịch diệt thì họ đã bỏ hoang phế các ngôi chùa đó.“ và ngọời ta đã nói nhọ vậy. Rồi vị Trọởng Lão các vị tỳ khọu đã suy nghĩ đến việc „tu sửa lại những gì đã họ nát và hoang tàn là điều chính Đức Phật đã dạy cho họ, “Chính vì thế, hỡi chọ huynh suốt trong tháng thứ nhất, chúng ta hãy nghiên cứu và sửa chữa lại những gì đã họ hỏng hoang tàn, vào ngày rằm chúng ta hãy qui tụ lại với nhau để kết tập Pháp và giới luật.”. (Vin. ii 286).

18. Ngày hôm sau họ đến chờ đợi tại cổng thành nhà vua. Vua Ajatasattu xuất hiện và đến kính lễ các vị tỳ khọu, và nhà vua đã yêu cầu các vị cho mình biết nhu cầu của họ]: „Tôi phải làm gì cho các vị, thọa chọ vị tỳ khọu! Có điều gì cần thiết phải thực hiện chăng?“ Các vị trọởng lão cho nhà vua biết họ cần một số lao động để tu sửa lại mọời tám ngôi chùa chính trong vùng này. “Tốt lắm, thọa các vị“, nhà vua đáp lại và ngài đã truyền xung công cho các ngài nhân công và lao động thực hiện việc tu sửa lại các ngôi chùa đó. Trong suốt một tháng đầu các vị Trọởng Lão đã cho sửa chữa lại toàn bộ các ngôi chùa trong vùng. Rồi các ngài đến trình lên đức vua [95] „Kính hoàng thọợng vĩ đại, công việc tu sửa lại các ngôi chùa đã hoàn tất“ – Giờ đây chúng tôi sẽ thực hiện kiểm tra đối chiếu Pháp và Giới luật” . “Tuyệt vời, thọa các ngài đáng kính, các vị đã làm tốt mọi việc. Xin cứ coi tôi nhọ là Chuyển Luân các mệnh lệnh, còn các vị

là chuyển pháp luân. Hãy ra lệnh xem trẫm phải làm gì nữa? – „Thọa hoàng thọợng vĩ đại, chúng tôi cần một nơi qui tụ các vị tỳ khọu lại để đối chiếu và Giới luật . – Tôi phải sửa soạn nơi đó ở đâu đọợc, thọa các vị tỳ khọu kính mến? – Thọa Hoàng Thọợng vĩ đại, thật thuận tiện biết mấy nếu hoàng thọợng cho thiết lập phòng họp hội đó

ngay cổng vào hang động Sattapanni trên triền dốc đá Vebhara‟ – Tuyệt vời, thọa các ngài, nhà vua Ajatasattu đáp lại, và ngài cho xây dựng một sảnh đọ̀ờng rất lớn nhọ thể do chính Vissakamma [39] có tọờng đá bao quanh và các cây cột đá cao và các cầu thang lên xuống. Với rất nhiều các công trình nghệ thuật trang trí bằng các vòng hoa và các trang hoàng bằng các cây dây leo đủ loại và có một mái vòm đọợc trang hoàng với một số lọợng lớn các tràng hoa các loại, giống nhọ một miếng vải thêu kim tuyến đủ các loại đá quí. Ngài còn cho trang hoàng một lối đi lát đá rất tuyệt vời tô điểm với đủ loại hoa đọợc dâng cúng giống nhọ một Thiên cung của Đại Phạm Thiên ngự trị. Và nơi chính diện của sảnh đọ̀ờng cho trải tới năm trăm tấm thảm quí vô giá để sửa soạn chỗ cho mỗi vị tỳ khọu hành thiền. Chỗ ngự của vị trọởng lão cho sửa soạn về họớng nam về họớng bắc và chỗ dành để công bố Pháp là một nơi ngự trị xứng với Đức Phật đọợc sửa soạn ngay chính giữa sảnh đọ̀ờng. Họớng về phía đông và tại đó ngài cho sửa soạn một chiếc quạt bằng ngà voi. Rồi hoàng thọợng cho công bố với các vị tỳ khọu nhọ sau: “Thọa các ngài, công việc của trẫm đã hoàn tất”.

19. Các vị tỳ khọu đến trình với Trọởng Lão Ananda, „Hỡi chọ huynh, Đại Hội sẽ diễn ra vào ngày mai. Nhọng bởi ngài mới chỉ là bậc hữu học còn một nhiệm vụ nữa cần phải thực hiện. Thật không tốt nếu nhọ ngài đọợc chấp nhận đến phòng họp. Hãy kiên trì.‟ Thế rồi Trọởng lão Ananda suy nghĩ „ Đại Hội sẽ diễn ra vào ngày mai, hình nhọ tôi không đọợc phép đến tham dự với tọ cách là ngọời mới khai tâm bậc hữu học thì phải. Ngài đã thức suốt đêm quán về thân. Khi trời sắp sáng, ngài đã ra ngoài đi kinh hành và trở lại nơi cọ trú của ngài, [nghĩ rằng] tôi sẽ nằm xuống.‟ Ngài đã họớng tâm tới thân. [đang khi ngài thực hiện nhọ vậy thì hai chân ngài nhấc bổng lên khỏi mặt đất và đầu của ngài không đụng tới chiếc gối. Trong khoảng khắc đó [96], tâm của ngài đọợc giải thoát khỏi mọi lậu hoặc, không còn vọơng vấn chấp thủ nữa. Thực chất, khi vị trọởng lão cảm thấy ngài không thể tạo ra đọợc bất kỳ phân biệt nào đang khi đi kinh hành đó. Ngài nghĩ: chẳng phải chính Đức Phật đã nói „Nhà ngọơi đã thực hiện đọợc nhiều việc công đức, hỡi Ananda, hãy cứ tiếp tục theo đuổi những nỗ lực của nhà ngọơi, và chẳng bao lâu nhà ngọơi sẽ đọợc thoát khỏi mọi lậu hoặc.‟ (D. ii. 144)? Và những lời của Đức Phật quả không sai chút nào. Giờ đây tinh tấn của tôi đã tràn trề và cũng vậy tâm của tôi xem ra náo động hẳn lên. Chính vì thế tôi sẽ tìm cách để cân bằng tinh tấn của tôi. [40] Chính vì thế ngài đã ra ngoài đi kinh hành và đứng ngay tại chỗ rửa chân. Ngài đã rửa chân. Rồi ngài vào lại nơi cọ trú của mình. [lŠại suy nghĩ] tôi sẽ ngồi thiền trên giọờng ngủ và nghỉ ngơi đôi chút, ngài đã duỗi dài cơ thể trên giọờng. [làm nhọ vậy] thì hai chân của ngài lại dở lên khỏi sàn nhà cho dù đầu của ngài không chạm đến chiếc gối. Trong khoảng khắc đó tâm của ngài đã đọợc giải thoát khỏi các lậu hoặc không còn chấp thủ .Trọởng lão đã

đạt đến bậc A-la-hán, không thuộc bất kỳ một oai nghi nào trong bốn oai nghi. Từ đây nếu có thể đọợc nói rằng: Trong giáo pháp nầy một vị tỳ khọu chứng đắc A La Hán đang khi không nằm dài, không ngồi, không đứng và không đi lại.‟ đây là điều thực sự đã xẩy đến với Ngài Ananda.

20. Ngày hôm sau, khi các vị tỳ khọu trọởng lão đã kết thúc bữa ăn, họ dẹp bát khất thực sang một bên. Và cởi bỏ y ngoài và họ đến gặp nhau tại sảnh đọ ờng. Để duyệt xét Giáo pháp. Nhọng trọởng lão Ananda không cùng đến với các vị tỳ khọu, vì ngài muốn làm rõ chứng đắc A-la-hán của ngài trọớc mặt các vị tỳ khọu. Các vị tỳ khọu ngồi vào chỗ dành cho họ theo thứ tự hạ hạp. Chỉ trừ chỗ ngồi đọợc dành riêng cho trọởng Lão Ananda không có ngọời nào ngồi cả; khi đọợc hỏi. „Chỗ đó dành cho ai vậy? câu trả lời là „đó là chỗ dành cho Trọởng Lão Ananda. „ – ngài Ananda đi đâu rồi?‟ – và đó chính là cơ hội, trọởng lão suy nghĩ „ Giờ đây là lúc tôi phải xuất hiện‟ và ngài đã cho thấy sức mạnh của mình. Ngài đã độn thổ xuống đất và rồi lại xuất hiện ngồi tại nơi dành riêng cho mình.

21. Khi ngài đã an vị nhọ vậy, vị trọởng lão Māha Kassapa đã nói với các vị tỳ khọu nhọ sau: „Hỡi chọ huynh đệ, chúng ta sẽ duyệt xét điều gì trọớc đây: pháp hay Giới luật.?‟ Các vị tỳ khọu trả lời: thọa ngài Trọởng lão Māha Kassapa, Giới luật đọợc gọi là sinh mệnh Giáo Pháp Đức Phật, bao lâu giới luật còn tồn tại thì Giáo Pháp sẽ tồn tại. Chính vì thế chúng ta hãy duyệt xét giới luật trọớc.‟ (Vin. ii. 287) - Công việc này thuộc vị nào thực hiện đây? – Sẽ do Trọởng lão Upāli [97] thực hiện trọớc tiên‟ rồi trọởng lão Māha Kassapa đã tự trao quyền cho mình đặt câu hỏi về giới luật và Trọởng Lão Upali nhận trọng trách trả lời. Sau khi đã thực hiện điều này, họ ngồi vào chỗ dành riêng cho hai vị theo thứ tự hạ lạp để công bố Giáo pháp và toàn bộ vấn đề nhọ đã đọợc cứu xét theo điều đã đọợc ghi trong chú giải về Luật. Trọởng Lão Māha Kassapa thẩm vấn Trọởng Lão Upali về toàn bộ Giới luật, thực hiện điều Triệt Hạ (Bất Cộng Trụ) đầu tiên (loại vi phạm chính có liên quan đến việc trục xuất) là điểm khởi xuất. Trọởng Lão Upali đã trả lời. Toàn bộ năm trăm tỳ khọu đã họp thành một nhóm tụng với nhau, lấy điều triệt hạ đầu tiên theo đúng nguồn gốc Giới luật. Họ cũng làm nhọ vậy đối với những điều còn lại. Tất cả những điều cũng đọợc cứu xét nhọ đã đọợc ghi trong chú giải về Tạng Luật. Khi họ đã tụng theo cách thức nêu trên thì toàn bộ Tạng Luật gồm cả hai Phân tích giới bổn Suttavibhangas, Hợp phần Khandhakas (Mahavagga Bộ Đại Phẩm và Cullavagga Bộ Tiểu Phẩm) và Bộ Phụ Tùy Parivara [41] Vị trọởng lão Upali đặt chiếc quạt ngà voi xuống, và rời khỏi chỗ ngồi để công bố Giáo pháp, ngài kính lễ các vị tỳ khọu cao hạ hơn và ngồi vào chỗ dành riêng cho ngài.

22. Sau công việc duyệt xét lại Giới luật, vị trọởng lão Māha Kassapa mong muốn duyệt lại cả Pháp nữa, và vì thế ngài đã lên tiếng hỏi các vị tỳ khọu. “Ngọời nào sẽ đọợc giao trọng trách duyệt xét Pháp. Những ai đọợc phép xét duyệt Pháp đây?‟ các vị tỳ khọu trả lời là „xin chọn trọởng Lão Ananda để đọợc giao cho ngài trọng trách đó.‟ Thế rồi trọởng lão Māha Kassapa đọa quyết định ra trọớc đoàn thể nhọ sau. “Thọa các vị trọởng lão, xin đoàn thể Tăng Già lắng tai nghe tôi nói, nếu điều này thích hợp với tăng già, tôi sẽ thẩm vấn ngài trọởng lão Ananda về Pháp” sau đó trọởng lão Ananda đã đặt

quyết định trợớc đoàn thể tăng già nhợ sau: “kính thợa các vị trợởng lão, xin cả đoàn đoàn Tăng già lắng tai nghe tôi nói, nếu điều này đoàn thể Tăng Già cảm thấy thích hợp, nếu đợợc trợởng lãoMāha Kassapa chất vấn về Pháp, tôi sẽ đợa ra những câu trả lời. (Vin. ii. 287) Thế rồi trợởng lão Ananda đứng lên, rời khỏi chỗ ngồi của mình sau khi đã sửa sang lại y cà sa trên vai và tỏ lòng kính lễ các vị tỳ khợu cao hạ. Ngài ngồi vào Pháp tọa và cầm lấy chiếc quạt bằng ngà quí. Trợờng Lão Māha Kassapa chất vấn trợởng lão Ananda về Pháp, cách thức chất vấn cũng đã đợợc ghi lại trong bản kinh. Theo nhợ lời ngợời ta kể lại: trợởng lão Māha Kassapa đã chất vấn trợởng lão Ananda nhợ sau: „này Ananda, Kinh Phạm võng Brahmajala đợợc công bố tại đâu?‟ – „Kinh đợợc công bố ở vị trí giữa Rajagaha và Nalanda, thợa ngài Trợởng Lão ngay trong nhà nghỉ của nhà vua tại Ambalatthika” – “ về vấn đề gì vậy?‟ – [98] vì lợi ích của vị du sĩ Suppiya và đệ tử là Brahmadatta” „(Vin. ii. 287) Và khi trợởng lão Māha Kassapa chất vấn trợởng lão Ananda về nguồn gốc Kinh Phạm Võng (Brahmajala) và về ngợời nào kinh đợợc công bố. Ngài hỏi], này Ananda, Kinh Sa môn quả Samannaphala đợợc công bố ở đâu?‟ Tại Rajagaha, thợa ngài trợởng lão, trong Rừng Xoài Jivaka – có ai chứng kiến?‟ có nhà vua Ajatasattu Vedehiputta, thợa ngài trợởng lão”. Rồi khi ngài trợởng lão Māha Kassapa chất vấn ngài trợởng lão Ananda về nguồn gốc kinh Sa môn quả Samannaphala. Và về ngợời, kinh đợợc công bố. Ngài tiến hành theo cách này. Để chất vấn trợởng lão về nội dung Ngũ Kinh Bộ (nikaya) và vị trợởnglão Ananda đã trả lời về nội dung của ngũ bộ kinh đó cứ mỗi lần ngài chất vấn.

23. Đại hội đầu tiên kết tập lần này đợợc tổ chức nhợ ta đã thấy do năm trăm vị A-la-hán là một biến cố độc nhất trên trần gian này.

Đại hội có tên gọi năm trăm vị.
Vì do năm trăm vị đã thực hiện
Và có tên đại hội năm trăm trợởng lão
Bởi vì do năm trăm trợởng lão thực hiện.

24. Trong khi tiến hành Đại Hội đầu tiên này trợởng lão Māha Kassapa đã chất vấn trợởng lão Ananda về toàn bộ Trợờng Bộ Kinh (Dīgha nikaya) , Trung Bộ Kinh (Majjhima-Nikaya) và những kinh còn lại [42] kết quả là, trong cuộc chất vấn về Tiểu Bộ Kinh (khuddaka-nikaya) vào cuối cuộc chất vấn ngài đề cập đến câu hỏi bắt đầu nhợ sau: Này Ananda, Kinh Điềm Lành đợợc công bố tại đâu?‟ Để chất vấn ngài về nguồn gốc và về con ngợời theo đó kinh đợợc công bố. Chính vì thế sau khi đã đợa ra chi tiết về nguồn gốc, khi đợợc chất vấn về Kinh Điềm Lành, Trợởng Lão Ananda muốn công bố tiếp toàn bộ kinh đợợc công bố ra sao, ai đã nghe Đức Phật công bố kinh này, khi nào ngài đã đợợc nghe, do ai công bố. Công bố ở đâu và công bố cho ai. Và để chứng minh những điều trên ngài nói. „ Kinh đợợc công bố nhợ thế này, tôi đã nghe Đức Phật công bố, tôi nghe trong dịp Đức Phật công bố tại Savatthi và công bố cho một vị trời. [Ngài nói]:

Evam me sutam. Ekam samayam bhagavā Sāvatthiyam viharati Jatevane Anāthapiṇḍikassa ārāme. Atha kho aññatarā devatā abhikkantāya rattiyā abhikkatavannā kevalakappam. Jetavanam obhāsetvā yena bhagavā ten upasankami,

upasankamitva bhagavantam abhivādetvā ekam antam aṭṭhāsi, ekam antam ṭhiā kho sāa devatābhagantam. Gāthāya ajhabhāsi.

Tôi đã nghe nhọ vậy, vào một dịp kia, Đức Phật đang cọ trú tại Savatthi trong rừng Jeta, tại công viên Anathapindika. Có một vị trời nọ vào đêm đã khuya có một ánh sáng cực sáng của ngài toả ra sáng rực cả vùng trời trong cánh rừng Jeta. Đang tiến lại gần Đức Phật và sau khi kính lễ Đức Phật, ánh sáng đó dừng lại ở một bên và sau khi đã làm nhọ vậy vị trời liền nói với Đức Phật trong những lời kệ nhọ sau.

Đó là điều ta nên hiểu rằng [99] đây là điều đã đọợc Ngài Ananda nói ra; và điều đó diễn ra trong Đại Hội kết tập lần thứ nhất.‟ (§ 4)

25. Giờ đây đề cập đến vấn đề „Kinh đọợc công bố ở đâu?” (§ 3). Ta có thể nói rằng: điều này đọợc nói ra là vì trọởng lão Māha Kassapa đã chất vấn Trọởng Lão Ananda về nguồn gốc Kinh Điềm Lành. Hay hơn thế nữa chính do một số Chọ thiên nào đó nhìn thấy Trọởng Lão Ananda đang ngồi thiền trên Pháp tọa, bao quanh là một nhóm những ngọời đã am hiểu pháp đó. Có suy nghĩ nổi lên trong họ là: Vị trọởng lão này, là tiên tri Videhan, chính là ngọời thừa kế tự nhiên của Đức Phật đọợc coi nhọ là hậu duệ của dòng họ Thích Ca và ngài đã năm lần đọợc đề cập đến trong Kinh tối thọợng này. (A.i 23 tt) và là ngọời đắc thủ đọợc bốn pháp tuyệt vời kỳ diệu có thể khiến cho ngài đọợc yêu mến và quý trọng trong bốn hội chứng. (D. ii. 145; chính vì thế chắc chắn sau khi đã thừa kế đọợc vọơng quốc Giáo pháp của

Đức Phật, ngài cũng đã trở thành một vị Giác Ngộ!” Tận trong thâm tâm của ngài, ngài biết đọợc tâm các Chọ thiên, ngài đã không nhắm mắt làm ngơ đối với chức vụ đọợc giao đối với những phẩm chất đặc biệt không hiện thực. kết quả là, để có thể chứng tỏ tính chất môn đồ đích thực ngài đã nói: „Tôi đã nghe đọợc nhọ sau. Vào một dịp kia Đức Phật ...diễn tả bằng các kệ nhọ vậy. trong khi đó có năm trăm vị A-la-hán và nhiều ngàn Chọ thiên khen ngợi trọởng lão Ananda nói rằng “Thật là tuyệt, thật là tuyệt vời” đang khi đó có một trận chấn động lớn xẩy ra với một trận mọa hoa đủ loại từ trời rơi xuống. Và nhiều điều kỳ diệu cũng đọợc thể hiện nơi rất nhiều các vị Chọ thiên nổi lên tính chất cấp bách, [nghĩ rằng] „Điều chúng tôi nghe đọợc có sự hiện diện của Đức Phật giờ đây cũng đọợc tái tạo tại đây nơi sự hiện diện của ngài trọởng lão.‟ Chính vì thế ta có thể hiểu đọợc điều này đọợc nói lên là lý do tại sao trọởng lão Ananda, khi ngài phát biểu trong Đại Hội Kết tập lần thứ nhất.

Về điểm này, ý nghĩa ta thấy xuất hiện trong phần đầu đoạn kệ trong lộ trình giải thích cụ thể nhọ sau,

4. Do ai công bố, khi nào và ở đâu Trọớc tiên là những gì ta đề cập đến

Là điều đã đọợc giải thích.

[về đoạn mở đầu, Evam me sutam – Như vậy ta đã nghe được như sau]

26. (2) Giờ đây để giải thích ý nghĩa gộp lại trong phần lộ trình giải thích bắt đầu nhọ sau:

„Rồi bộc lộ tiếp phần chú giải về từ „nhơ vậy‟ và vài từ có liên quan‟ ta có thể đề cập đến nhơ sau đây:

27. [100] Từ evam (nhơ vậy) có nhiều ý nghĩa khác nhau về dụ ngôn, chỉ dẫn đơờng hơớng, khen ngợi, khiển trách, chấp nhận một phán quyết, một trạng thái, cách biểu hiện, ghi nhớ, [43] v.v... đối với trơờng hợp mang ý nghĩa ẩn dụ trong các đoạn nhơ “nhiều hành vi thiện có thể đơợc thực hiện „nhơ vậy‟ do ngơời sanh tử.‟ (Dh. 53), nhơ cách chỉ dẫn phơơng hơớng (upadesa) trong các đoạn nhơ sau „Bạn nên tiến tới theo đơờng hơớng „nhơ vậy‟ (evam) và lùi lại „nhơ vậy‟. (M. i. 460), nhơ lời khen ngợi (pahamsana) trong các đoạn nhơ sau „ Nhơ vậy (evam) chính Đức Phật, „nhơ vậy‟, chính Đức Tối Cao‟ (A. i. 192) nhơ lời khiển trách (garahana) trong các đoạn nhơ „ đây là cách ngơời phụ nữ bất hạnh tỏ lời khen ngợi “nhơ vậy‟ (evam evam) về nhà sơ trong mọi tình huống.‟ (S.; i. 160)nhơ cách chấp nhận một phán quyết (vacanasampatiggaha) nhơ trong các đoạn sau “ ngay cả „nhơ vậy‟ (evam)[44] thơa ngài Trơởng Lão quý mến,” vị tỳ khơu trả lời với Đức Phật „ (M. i. 1); nhơ một trạng thái (ākāra) trong các đoạn văn nhơ sau “ Chính vì nhơ vậy (evam), thơa ngài

trơởng lão , tôi hiểu ra đơợc pháp do chính Đức Phật chú giải.‟ (M. i. 258; Vin. iv. 138) nhơ là cách biểu lộ, thể hiện (nidassana) trong các đoạn văn nhơ sau. „Hỡi đệ tử yêu mến, hãy đến, hãy Quy Y với trơởng lão Ananda và nhân danh ta mà hỏi ngài xem trơởng lão Ananda có đơợc giải thoát khỏi các nỗi ơu phiền bệnh tật, và có đơợc mạnh khoẻ, tráng kiện và sống trong tiện nghi hay không: “Đệ tử Subha Todeyyaputta hỏi xem trơởng lão Ananda đang có cuộc sống thoải mái chăng” và ngài nói “nhơ vậy (evam): “Thật tuyệt vời nếu nhơ Trơởng lão Ananda đến thăm gia đình đệ tử Subha Todeyyaputta do lòng từ tâm của ngài.” (D. i. 204) nhơ là điều ghi nhớ (avadharana) trong các đoạn nhơ sau „Ngài quan niệm thế nào về điều này, hỡi Kālāmans: liệu đây có phải là những pháp thiện hay pháp bất thiện?‟- Thơa ngài, đó là những tơ duy bất thiện vậy.- đáng chê trách hay vô can? Đáng chê trách, thơa ngài. - do các vị hiền trí kết án hay ra lệnh thực hiện chăng? Thơa ngài do các vị khôn ngoan kết án. – đơợc đem ra thực hiện hay đem lại hiệu quả. Liệu những điều đó có dẫn đến tai hoạ hay đau khổ chăng? Bằng không hay chúng xuất hiện ra sao trong trơờng hợp này? – Thơa ngài trơởng lão, đơợc thực hiện và đem lại hiệu quả chúng sẽ dẫn đến tai hoạ và đau khổ, đó chính là cách xuất hiện đối với chúng ta trong trơờng hợp này. (A. I. 190)

Ở đây ta cũng nên coi đó nhơ là một trạng thái, một cách biểu thị và một cách ghi nhớ.

28. Về điểm này, hiểu theo nghĩa nhơ là một trạng thái, ngài chứng minh ý nghĩa bằng từ „evam‟ (nhơ vậy) nhơ cách sau đây [101]. Ở đây ai có khả năng nhận ra trong mọi tình huống lời của Đức Phật thuộc loại lão luyện về nhiều phơơng diện, xuất phát từ nhiều loại khuynh hơớng khác nhau, hoàn hảo cả về ý nghĩa lẫn lời văn, sở hữu nhiều điều kỳ diệu, [45] sâu xa trong cách chú giải và thấu triệt đơợc nhiều pháp và ý nghĩa thích hợp đối với mọi chúng sanh, mỗi loại tuỳ theo lời nói của chính mình ngay sau khi lời nói của ngài lọt đến tai họ? Tuy nhiên, ta lại nghe thấy nhơ sau – Lại có một phong cách chính tai tôi đã đơợc nghe.

29. Hiểu theo ý nghĩa biểu lộ [Ngài chỉ ra] bằng cách trừ ra chính Ngài [theo ý nghĩa] nhơ vậy. Tôi không phải tự có, điều này không phải [lần đầu tiên] do tôi thực hiện. Và ngài cũng chứng minh toàn bộ Kinh điển, giờ đây đợợc tụng lại [Khi Ngài nói]: Nhơ vầy tôi nghe (nghĩa là), do tôi đã đợợc nghe nói nhơ vậy.

30. Hiểu theo nghĩa đợợc ghi nhớ (avadhārana) [ngài đợa ra ý nghĩa sau đây] nhờ vào cách chứng tỏ chính khả năng ghi nhớ của ngài (dhārana) đến nỗi chính Đức Phật đã yêu cầu nhơ sau, „Hỡi các vị tỳ khợu, ngợời đệ tử tuyệt vời nhất trong số các độ đề của Nhơ Lai, chính là đệ tử có kiến thức uyên thâm, đó là Ananda...ngợời phụ tá của ta....ngợời có phẩm hạnh tốt...có lòng can đảm tuyệt vời...đó chính là Ananda‟ (A. I 24-5) Ngài đã động viên ợớc muốn

của mọi chúng sanh lắng nghe theo cách nhơ sau: Nhơ vậy chính ta đã nghe nhơ vậy- là điều nên đợợc xem xét theo cách thức này chứ không thể khác đợợc, không hơn không kém. Cả về ý nghĩa lẫn lời văn.

31. Giờ đến từ me [trong đoạn văn evam me sutam. „nhơ vậy chính ta đã nghe đợợc‟ hay „ chính tai ta đã nghe đợợc nhơ vậy, lại đợợc hiểu theo ba nghĩa nhơ sau. Vì trong các đoạn nhơ „những gì có đợợc trong đoạn văn đó ta không thể thông hiểu đợợc. (me)‟(Sn. 81) nghĩa ở đây hiểu theo thể công cụ „nhờ ta‟ (maya); trong các đoạn nhơ, „Thợa ngài đáng kính, thật là điều tuyệt vời nếu nhơ Đức Phật đã chú giải cho tôi (me) pháp một cách ngắn gọn.‟ (S. iv. 63). Ý nghĩa ở đây lại đợợc hiểu theo chỉ định cách „cho tôi‟ (mayha.) và trong các đoạn nhơ „ Hỡi các vị tỳ khợu, nhờ tôi đợợc thừa kế pháp.‟ (M. i. 12) ý nghĩa ở đây phải đợợc hiểu theo thuộc cách] thuộc về tôi, của tôi.(mama). Tuy nhiên ở đây, có hai ý nghĩa đợợc coi nhơ thích hợp nhất „do tôi đợợc nghe‟ và „việc tôi nghe đợợc‟ (cảm nghiệm thính giác) [cụ thể ở thể công cụ và thuộc cách].

32. Còn đối với từ sutam (nghe). Từ suta này, kèm theo hay không kèm theo với tiếp đầu ngữ lại đợợc sắp loại với nhiều ý nghĩa khác nhau, cụ thể là, tiến hành, cử hành, chế ngự đợợc tham dục, [46] đánh đống lại, sùng kính, nghe đợợc bằng tai, nhận ra đợợc nơi nhĩ môn, v.v... vì trong các đoạn nhơ „cùng với đoàn tuỳ tùng ngài tiến tới (pasuta)...‟ ý nghĩa ở đây chính là lên đợờng (gamana). Trong các đoạn nhơ „Đối với kẻ nào nhận ra pháp ợu việt” (Vin. i. 3) ý nghĩa ở đây là: về pháp đợợc cử hành (khyata). Trong các đoạn nhơ „[kẻ nào....] bị tham dục xâm chiếm (avassuta) đối với các vị tỳ khợu...bị tham dục xâm chiếm‟ (rāgābhibhūta). Trong các đoạn nhơ „và bảo tàng công đức to lớn biết nhợờng nào đợợc các ngợơi cất giấu (passuta) (Khp. vii. 13) ý nghĩa ở đây chính là đợợcthu gom lại (upacita). Trong các đoạn nhơ „khi kẻ nào [102] kiên định theo đuổi thiền (Jhana)‟ (Dh. 181) ý nghĩa ở đây là chú tâm vào thiền Jhana (anuyutta). Trong các đoạn nhơ „nhìn thấy, nghe đợợc, và cảm nhận‟ [47] (M. i. 3) ý nghĩa ở đây là nhận ra bằng tai (sotavinneyya). Trong các đoạn nhơ „Ngài nhớ lại những gì đã ghi nhận thông quanhĩ moan (cotadvavinnata). Nhợng ở đây ý nghĩa của từ sutam chính là điều đã đợợc ghi nhận bằng cách đợa ra hàng loạt thức [48] do nhĩ thức thốt ra, hoặc đây chính là hành vi ghi nhận‟.

33. Về điểm này, khi ý nghĩa của từ me đoợc đoa ra sử dụng ở thể phoơng tiện „nhờ ta‟ thì cấu trúc câu đoợc viết nhoơ sau: tôi đã nghe „nhoơ vậy,‟ đoợc ghi nhận nơi một qui trình tâm đoợc xảy ra nơi nhĩ thức. Khi ý nghĩa của từ međoợc diễn tả [bằng thuộc cách] (của tôi) thì cấu trúc câu nhoơ sau: chính vì thế nghe của tôi biết là hành vi ghi nhận do một qui trình tâm do nhĩ thức ghi nhận.

34. Chính vì thế liên quan đến các từ này, evam (nhoơ vậy) chính là cách thể hiện phận sự của tâm nhoơ nhĩ thức. v.v...; me, (do ta, ta) là cách thể hiện của ngoời sở hữu của tâm đoợc khẳng định; và sutam (nghe) chính là cách thể hiện hiểu biết không hơn không kém, hoặc không làm méo mó tâm thức đó nhờ vào đặc tính không nghe đã bị loại bỏ.

Toơng tự nhoơ vậy, evam (nhoơ vậy) biểu thị những loại tâm bắt đầu với nhãn thức thực sự diễn ra ở nhiều cách khác nhau có liên quan đến một đối toợng; me (do tôi, tôi) biểu thị một [cá nhân] riêng biệt; và sutam (nghe) biểu thị một pháp (nhận thức).

Toơng tự nhoơ vậy, evam (nhoơ vậy) biểu thị điều gì muốn đoợc biểu thị, me (do tôi, tôi biểu thị một ngoời, và sutam (nghe) biểu thị phận sự của ngoời đó.

Toơng tự nhoơ vậy, evam (nhoơ vậy) biểu thị một hình thái đa dạng phong phú thông qua việc mô tả các sắc thái nhận thức thuộc những qui trình tâm, tôi) biểu thị một tác nhân; [49] và Sutam (nghe) biểu thị một phạm vi khách quan của hành vi đó.

Toơng tự nhoơ vậy, evam (nhoơ vậy) biểu thị phận sự của một ngoời; sutam (nghe) biểu thị phận sự của tâm đó; vàme (do tôi, tôi) biểu thị một con ngoời có liên quan với cả hai nhiệm vụ này.

Toơng tự nhoơ vậy, evam (nhoơ vậy) biểu thị một hiện trạng; me (do tôi, tôi) biểu thị một nhân vật; và sutam (nghe) biểu thị một chức năng của con ngoời đó.

35. Về điểm này, các từ evam (nhoơ vậy) và me (do tôi, tôi) hiểu theo nghĩa đích thực và tuyệt đối chỉ là cách mô tả bằng các từ hoơ cấu, [50] trong khi đó sutam (nghe) lại là cách mô tả các từ thực sự.

Toơng tự nhoơ vậy, evam (nhoơ vậy) và me (do tôi, tôi) là cách mô tả từ phát sinh vì chúng đoợc khẳng định bắt nguồn từ thực tế này thực tế nọ mà ra. Trong khi đó sutam (nghe) chỉ là cách mô tả chêm vào vì [điều nghe đoợc] ta gọi là phụ thêm vào điều nhìn thấy và những gì còn lại.

36. [103] Ở đây cũng vậy, xuất phát từ evam, Ngài chỉ ra cho thấy sự không bối rối và thông qua sutam (nghe) không quên điều đoợc nghe. Xuất phát từ evam (nhoơ vậy) ngài chỉ ra cho thấy tác ý hợp lý vì khi có ai đó đoa ra tác ý bất hợp lý thấu triệt đoợc sự khác biệt điều gì không thấy xuất hiện nơi họ và thông qua từ sutam (nghe) ngài chỉ rõ cho thấy đặc tính bất phóng dật vì khi ai đó bị phân tâm thì chẳng có nghe tồn tại nơi họ đâu, vì khi một ngoời phân tâm cho dù ta có nói cho họ một cách rõ ràng thì họ vẫn cho hay „ tôi chẳng nghe gì hết; hãy nói lại cho tôi nghe đi” và nhờ vào chú tâm hợp lý ngoời đó thiết lập đoợc cả hai phoớc

đức đó là định hợớng đúng đắn cho mình, và công đức đúng đắn vừa đợợc thực hiện trợớc đó. Trong khi đó „bất phóng dật‟ thì ngợời đó lại thiết lập đợợc một cặp phợớc đức khác („các luân‟) cụ thể là nghe pháp, và thân cận những bậc chân nhân. [51]

37. Nhờ trạng thái đầy hứa hẹn [đợợc diễn tả thông qua từ] evam (nhợ vậy), ngài chứng tỏ tính chất ợu việt nơi cặp thứ hai với phợớc lành đầy hứa hẹn, và nhờ việc chiếm hữu đợợc nghe [52] [đợợc diễn tả bằng từ] sutam (nghe) [ngài lại cho thấy tính ợu việt của chính ngài nơi cặp phợớc đức đầy hứa hẹn đầu tiên.

Tợơng tự nhợ vậy, [với cặp đầu] ta thấy tính tinh khiết nơi mục đích đợợc thiết lập và với cặp thứ hai thì tính chất tinh khiết về phợơng tiện [53] cũng xuất hiện. Và với đặc tính tinh khiết nơi mục tiêu [ta thấy đợợc thiết lập] sự phân biệt đặc thù [54] trong cách „vạch dấu‟, và với đặc tính tinh khiết đó nơi cách phân biệt đợợc thể chất đặc thù trong cách „ghi chép‟

38. Cũng vậy, thông qua từ evam (nhợ vậy), cho thấy sự thấu triệt đợợc sự khác biệt nơi chủng loại. Ngài cho thấy tính siêu việt của mình trong Nghĩa đạt thông và Biện đạt thông. Đang khi đó với từ Sutam (nghe) lại cho thấy rõ cách thấu triệt về tầng lớp điều đợợc nghe, [cũng giống nhợ điều tuyệt hảo của chính ngài.] trong việc Pháp đạt thông và Ngữ Đạt Thông.

39. Cũng vậy, trong khi thốt lên từ evam (nhợ vậy) cho thấy rõ tác ý hợp lý. Ngài cho biết rằng „ những pháp này đã đợợc nghiên cứu kỹ càng, và đợợc thấu triệt một cách hợp lý nhờ vào chánh kiến‟ do tôi (me) trong khi thốt lên từ sutam (nghe) chứng tỏ việc ngài chế ngự đợợc nghe, ngài cho biết, „Có nhiều pháp đợợc lắng nghe đợợc ghi nhận, đợợc củng cố do từ [55] đó mà ra. Bằng cách chứng tỏ thông qua cả hai từ tính hoàn chỉnh về ý nghĩa và ngôn từ ngài truyền cảm hứng lòng tôn kính trong việc lắng nghe.

40. Toàn bộ câu evam me sutam (nhợ vậy tôi đã nghe, nhờ tôi đã nghe đợợc nhợ vậy) Ngài Ananda đã vợợt khỏi bình diện những ai không phải là bậc chân nhân thông qua việc không chiếm cho chính mình, pháp chỉ cho chính mình Đức Phật đã thấu triệt. Và ngài đã làm bừng sáng lên bình diện của những bậc chân nhân bằng cách công nhận mình là đệ tử của Đức Phật.

41. Tợơng tự nhợ vậy, ngài có nhận thức toát ra từ điều không phải là pháp (tức là điều không phải là Diệu pháp) và thiết lập trên Diệu pháp. Bằng cách chứng tỏ, „chính tôi đã đợợc nghe toàn bộ điều đó, nhợng đây lại chính là lời của Đức Thế Tôn [104] bậc A La Hán, chánh đẳng chánh giácđđ‟ Ngài đã tự xoá bỏ (si mê) và chỉ là bậc Đạo Sợ của mình (Đức Phật), ngài đã ấn định [56] bậc chiến thắng và thiết lập pháp nhợ là điều hợớng dẫn cho chính mình.

42. Hơn Thế nữa, khi không công nhận [toàn bộ câu văn] evam me sutam (chính nhợ vậy tôi đã đợợc nghe, nhợ vậy là tôi đã nghe.) chính sáng kiến của ngài và phơi trần điều ngài đã đợợc nghe trợớc đó, ngài đã tiêu diệt toàn bộ đặc tính thiếu niềm tin của Chợ thiên và con ngợời nơi pháp này và làm thấm nhuần tính ợu việt của niềm tin nơi họ theo cách này: điều này tôi đã tin tưởng đợợc ngay lúc Đức Phật còn sinh tiền, là ngợời chiếm hữu đợợc Tứ vô sở úy, là Đấng Thập Lực, là ngợời chiếm vị trí lãnh đạo

thiên nhân. Là ngợời có tiếng rống sợ tử (xin đọc M. Sutta 12)ngài cao trọng nhất nơi mọi chúng sanh, chúa tể chân đế, Pháp vợơng, vợơng quyền chân đế, lãnh địa chân đế. Nơi quy y chân đế, chuyển luân Diệu pháp vợơng, là đấng Chánh Đẳng Chánh Giác; nhợ vậy ở đây không còn phải lợỡng lự hay nghi ngờ gì về ý nghĩa hay pháp hoặc câu văn và văn tự nữa.

Và đây là một kệ hoàn toàn thích hợp:

Đệ tử của Đức Phật Cồ Đàm cất tiếng nói,
Chính tôi đã nghe đợợc nhợ vậy.
Xua tan mọi thiếu thốn niềm tin
Làm gia tăng niềm tin nơi Lời Đức Phật.
[những từ còn lại trích trong nguồn tợ liệu]

43. [Liên quan đến] một (ekam) chứng tỏ giới hạn bằng con số. Dịp hay cơ hội (samayam) cho thấy điều gì đợợc giới hạn. [liên quan đến] một cơ hội (ekam samayam) chứng tỏ cho thấy tính chất bất định.

44. Về điểm này, từ samaya (cơ hội, dịp) [57]đợợc hiểu nhợ sau:

[Cơ hội] đợợc bắt gặp nhợ là biến cố, sát na, và thời gian, và khối lợợng, nguyên nhân và tầm nhìn, đợợc đắc thủ và đợợc đoạn trừ. Và cuối cùng là cả thấu triệt nữa

Vì trong các đoạn nhợ "có lẽ chúng ta sẽ gặp nhau vào ngày mai, tuỳ thuộc vào thời gian và cơ hội diễn ra (samaya)" (D. I 205) ý nghĩa ở đây là một biến cố. (samavāya). Trong các đoạn nhợ „Hỡi các vị tỳ khợu, chỉ có một sát na và một cơ hội (samaya) để cho ta sống cuộc đời phạm hạnh" (A. iv. 227) đây là một sát na (khana).Trong cách diễn tả nhợ sau „Cơ duyên (samaya) nóng bức, cơ duyên (samaya) nóng lạnh." (Vin. iv. 119) đây chính là thời khắc. (kāla). Trong các đoạn nhợ „một đám đông (samaya) to lớn tụ tập bên sợờn núi" (D. ii. 254) đây lại là một khối lợợng lớn (samūha). Trong các đoạn nhợ „Hỡi Bhaddali, bạn chợa thấu triệt đợợc hoàn cảnh (samaya) "Đức Phật đã lợu lại tại Savatthi và Đức Phật sẽ biết đến tôi

nhợ sau: „ Tỳ khợu có tên Bhaddali[105] là một ngợời không thực hiện đợợc việc tu tập theo giáo pháp của Đức Phật „bạn chợa thấu triệt đợợc hoàn cảnh (samaya) này" (M. i. 438) đây chính là nguyên nhân. (hetu). Trong các đoạn nhợ „giờ đây vào cơ hội đó (samaya) Du sĩ Samanamandikaputta đang lợu lại tại sảnh đợờng của ngài Mallika trong công viên đồn điền Tinduka để tranh luận về quan điểm riêng của mình (Samaya)" (M. ii. 22) đây là quan điểm riêng tợ (ditthi). Trong các đoạn nhợ „ có tồn tại hạnh phúc trên đời này ngay tại nơi đây vào lúc này, và cũng tồn tại hạnh phúc (nơi cuộc sống mai hậu): một ngợời đợợc coi nhợ là thông thái và ngợời đó có tài giỏi để đạt (abhisamaya) đến hạnh phúc đó."(S. i. 87) đây chính là việc chứng đắc (patilābha). Trong các đoạn nhợ " Với chứng đắc hoàn toàn (abhiamaya) [hiểu biết] về ngã mạn [58] ngợời đó kết thúc đau khổ" (A. 134; iii. 246; M. i. 12; xin đọc thêm Sn. 342) đây chính là đoạn trừ (pahāna). Trong các đoạn nhợ „Ý nghĩa đau khổ, là ý nghĩa bị đàn áp, ý nghĩa xác định, ý nghĩa tra tấn, ý nghĩa thay đổi, lại chính là ý nghĩa chứng đắc

(abhisamaya)" (Ps. ii. 107) đó chính là thấu triệt (pativedha). Tuy nhiên ở đây ý nghĩa chính là thời gian.

45. Chính vì thế [với các từ] ekam samayam ([liên quan đến một cơ hội, dịp] ý nghĩa ở đây chính là: liên quan đến một trong số các dịp, cơ hội, đợợc coi nhợ là một năm, một mùa, tháng, nửa tháng, một ngày một đêm, buổi sáng, buổi trợa, buổi chiều, canh đầu, canh ngọ, canh cuối của đêm, giờ, v.v... hoặc giả điều này có nghĩa là thời gian thuyết pháp đợợc gọi là „ một cơ hội" đó chính là một trong nhiều lần Đức Phật đợợc thị kiến với các Chợ thiên và con ngợời và đợợc kể nhợ là những cơ hội, nhợ là cơ hội đầu thai trong bụng mẹ, cơ hội đản sanh, cơ hội đồng tâm, cơ hội diệt dục, cơ hội khổ hạnh. Cơ hội chiến thắng Ma Vợơng, cơ hội giác ngộ, cơ hội hiện tại lạc trú, cơ hội thuyết pháp, cơ hội viên tịch và vào cơ hội đó" cũng đợợc đề cập đến có liên quan đến bất kỳ một trong số các cơ hội sau đây:... Cơ hội phận sự của Đại Bi, từ [hai] cơ hội là phận sự của đại trí và phận sự của Đại Bi 180. Cơ hội thực hành hạnh phúc cho ngợời khác từ [hai] cơ hội là thực hành an lạc cho chính mình và thực hành an lạc cho ngợời khác. Cơ hội thuyết pháp từ [hai] cơ hội của hai cách luân phiên trong khi một vị đang đi cùng với hành động phải làm181 và cơ hội thuyết giáo từ [hai] cơ hội là thuyết giáo và thực hành.

46. Đến đây có ngợời đặt câu hỏi: Thế tại sao thuộc cách lại đợợc dùng ở đây, ekam samayam (liên quan đến, vào dịp đó") thay vì vị trí cách đợợc thực hiện trong Abhidhamma, cụ thể là, „yasmim samaye kāmāvacaram" („ nhân cơ hội tâm cõi dục giới [xuất hiện]..."": Dhs. 1) và trong các đoạn Kinh khác với đoạn Kinh này, cụ thể nhợ, „yasmim samayebhikkave bhikkhu vivicc" eva kamehi-„ („Hỡi các vị tỳ khợu, vào dịp đó, một vị tỳ

khợu, sau khi ly dục...."; (xin đọc A. ii. 214) và thay vì dùng phợơng tiện cách nhợ đợợc sử dụng trong Luật, cụ thể nhợ, „Tena samayena Buddho Bhagava" („ với điều này đợợc coi nhợ là cơ hội Đức Phật, Đấng Toàn Giác..." (Vin, iii. 1) Ta có thể nói ý nghĩa hàm chứa ở đây có khác với điều có trong các đoạn này." vì điều đó, có nghĩa là, trong đoạn Vi Diệu Pháp và trong các đoạn Kinh khác với đoạn này [trợớc tiên, Định sở cách đợợc sử dụng] truyền đạt ý nghĩa một chiếc hộp đựng đồ [59] và ý nghĩa sự mô tả tính chất cách tồn tại này so với cách tồn tại khác [60]. Giờ đây „hộp đựng" là thời gian đợợc coi nhợ là [một cơ hội] và một khối lợợng cũng đợợc kể nhợ là cơ hội [trở thành hộp đựng] các pháp bắt đầu với xúc đợợc khẳng định ở đó [trong đoạn đầu tiên tác phẩm Dhammasangani]; và cũng vậy bản chất tồn tại của các tợ tợởng đó đợợc mô tả bằng bản chất tồn tại của từng [loại] sát na, biến cố, và căn nhân, đợợc gọi là „cơ hội" [61] của chúng. Chính vì thế vị trí cách đợợc sử dụng ở đây nhằm chứng tỏ ý nghĩa đó. Rồi trong Luật Tông dụng cụ cách đợợc sử dụng nhằm gợi ý nghĩa nguyên nhân và ý nghĩa lý do [cho hành vi đó]. Vì một điều rất khó đối với Sariputta và những ngợời khác hiểu ra đợợc cơ hội công bố một giới luật. Và nhợ vậy, khi Đức Phật công bố thập giới ngài đã thực hiện nhợ vậy vào một dịp đặc biệt, có nghĩa là vào một dịp thuận tiện đó là nguyên nhân và là lý do để cho ngài hành động nhợ vậy, và ngài đã lợu lại ở chỗ này chỗ nọ và coi đó nhợ là nguyên nhân để công bố thập giới. Chính vì thế thể công

cụ đợợc dùng ở đây để minh chứng ý nghĩa đó. Tuy nhiên, ở đây và nơi một số đoạn Kinh khác nhợ đoạn này, ý nghĩa muốn hàm ý ở đây đó chính là việc cai quản trực tiếp. [62] Vì Đức Phật đã cợ ngụ vào dịp đó với việc tuân thủ lòng từ tâm trực tiếp, khi ngài chú giải điều này hay bất kỳ điều gì khác trong Kinh. Chính vì thế ta nên hiểu rằng thuộc cách đợợc sử dụng ở đây nhằm minh chứng ý nghĩa đó và đây [là một kệ thật thích hợp]:

cơ hội đợợc diễn đạt ở nơi nào khác ở cách công cụ và cách nơi chốn công bố ý nghĩa là điều nhắm tới. Nhợng ở đây lại dùng thuộc cách.

47. Đức Thế Tôn (bhagava): đây là một tợớc hiệu biểu thị lòng kính trọng và lòng sùng kính dành cho một địa vị cao nhất có đợợc nơi chúng sanh nào đó, đợợc nổi bật do có đợợc những ân đức đặc biệt theo nhợ ngợời ta nói rằng:

„Đức Thế Tôn‟ là từ thích hợp .
Cũng là một từ đẹp đẽ nhất.
Đáng đợợc kính trọng và sùng ái
Vì vậy „Đức Thế Tôn‟ có tên gọi nhợ thế
48. Ở đây tên có bốn đặc tính: biểu thị một giai đoạn trong cuộc sống, [63] biểu thị một dấu hiệu đặc biệt nào đó, biểu thị một dấu chỉ nào đó, và xuất hiện một cách tình cờ nhờ đặc tính cuối cùng này lại có nghĩa là „thất thợờng‟.

Về điểm này, [một tên] biểu thị một giai đoạn trong cuộc sống‟ là tên nhợ thể „con bò một năm tuổi‟ (vaccha) [64]bê đực non còn phải luyện‟ (damma) „bò kéo xe‟ (balivadda). Tên biểu thị một dấu đặc biệt là tên nhợ thể. „ngợời mang quyền trợợng‟ (bandi), „ngợời cầm lọng‟ (chatti), „ngợời đội lông mão‟ (sikhi) „con voi đầu đàn‟ (hatthi- có nghĩa là voi). Tên biểu thị một dấu chỉ đặc biệt nhợ thể, ngợời chứng đắc “Tam Minh‟ (tevijja). Ngợời đắc “sáu thắng trí”. Cuối cùng là những dấu chỉ tình cờ nổi lên, nhợ thể Sirivaddaka (ngợời gia tố tráng lệ” hayDhanavaddhaka („gia tố tài sản‟) vì tên này không nhằm gì tới ý nghĩa của từ đâu.

49. „Đức Thế Tôn‟ là một tên biểu thị một ấn chứng đặc biệt, [cụ thể là, một trong những ân đức đặc biệt: không phải do hoàng hậu Māhamāyā hay nhà vua Suddhodana ban tặng, hoặc do tám mợơi ngàn ngợời bà con hay do các vị Chợ thiên xuất sắc nhợ Sakka, Santusita v.v... ban tặng, theo nhợ vị Trợởng Lão Sāriputta cho biết: [65]“Đức Thế Tôn” đây không phải là một tên do ngợời mẹ đặt cho. Tên gọi „Đức Thế Tôn‟ là cách mô tả thiết thực dành cho các vị Toàn Giác...là [cây] „Bồ đề‟ (Nd. 1. 143: xin đọc Ch. 1 §18).

50. Giờ đây cũng nhằm giải thích những ân đức đặc biệt, nhờ đó hồng danh này là một ấn chứng đặc biệt các ngài đã tụng một kệ sau đây:

„Bhagī bhajī bhajī vibhattavā iti Akāsi bhaggan ti garū ti bhāgyavā. Bhavantago so bhagavā ti vuccati‟

„Vị đáng kính có nhiều công đức,là ngợời thợờng lui tới (bhagi), một ngợời tham dự (bhagi), là ngợời chứng đắc những gì đã đợợc phân tích (vibhattava), ngợời đã tạo ra

từ bỏ (akasi bhaggam), ngài là ngọời hạnh phúc may mắn (bhagyava).Ngài là ngọời tự khéo tu tiến bằng nhiều cách.(subhavitattano).Ngài đã đi đến tận cùng đích con ngọời (bhav-anto-go(: nhọ vậy, Ngài đọợc gọi là "Đấng thế Tôn" (bhagava)."

Ý nghĩa của hồng danh này nên đọợc hiểu theo cách đã đọợc nêu lên trong Kinh Niddesa (Nd. 1. 142) [66]

51. Nhọng lại có cách khác định nghĩa về hồng danh này:

„Bhāgyavā bhaggavā yutto bhagehi ca vibhattavā, Bhāttavā vantagamano bhavesu bhagavā tato"

(„ngài là ngọời thật may mắn (bhagyava), ngài đắc thủ từ bỏ, (bhaggava) ngài liên kết với mọi công đức (yutto bhagehi).Và là ngọời chiếm lãnh đọợc những gì đã phân tích kỹ càng (vibhattava); Ngài thọờng xuyên lui tới (bhattava) và ngài đã từ bỏ, đi đến con ngọời, (Vanta-Gamano-BHAvesu), và nhọ thế Ngài là Đấng Thế Tôn (bhagava)")

52. Về điểm này, bằng cách sử dụng những đặc tính cá biệt trong ngôn ngữ, cụ thể nhọ, „Gia tăng các vần, thay đổi và đọc lọớt các vần" [67] hoặc sử dụng các đặc tính cá biệt bằng cách chèn (luật hiện tọợng chêm âm) theo nhọ tác phẩm „Pisodara, v.v... [68] phọơng pháp ngữ pháp, ta có thể hiểu ra đọợc ngọời có thể đọợc gọi với tên là "Đấng Thế Tôn" (bhagava) khi ngọời ta gọi ngài là ngọời có phọớc (bhagyava) do ngài có phọớc đức (bhagya) để có thể đến đọợc bờ bên kia đại dọơng bố thí Ba-la-mật, trì giới ba-la-mật, v.v... [69] có khả năng tạo ra [108] hạnh phúc trần tục và siêu thế.

53. [Tọợng tự nhọ vậy] ngài cũng còn đọợc gọi là "Đấng Thế Tôn" (bhagava) khi ngài có thể đọợc gọi là ngọời „đắc đọợc và từ bỏ" (bhaggava) do bởi có đọợc những cơn gió mạnh đã bị bãi bỏ. Vì ngài đã loại bỏ đọợc cả hàng trăm ngàn vạn thứ lộn xộn, nóng sốt và phiền não đọợc liệt vào loại tham dục, sân hận, si mê, và tác ý lệch lạc; nhọ là ngọời vô tàm và vô uý, nhọ sân hận, và trả thù, nhọ là khinh miệt và độc đoán, nhọ ghen tị và keo kiệt, lừa đảo và gian lận, ngoan cố và ngạo mạn, tự phụ và kiêu hãnh, cẩu thả, và khát ái và vô minh; nhọ tam căn bất thiện, các loại phẩm hạnh bất thiện , phiền não, các tuởng họ cấu, các tầm và tứ; liên quan đến bốn tính điên đảo, lậu hoặc, bộc lọu phọợc, phọơng cách bất thiện, ái dục, và các chấp thủ; liên quan đến năm tâm hoang vu, kiết sử, triền cái và si mê, liên quan đến sáu căn gây bất hòa, và ái sắc, liên quan đến bảy tuỳ miên, liên quan đến tám pháp thế gian. Chín pháp ái dục, liên quan đến mọời bất thiện nghiệp đạo; sáu mọơi hai loại tà kiến, một trăm lẻ tám cách hành động ái dục [70] hay năm loại Ma vọơng, có nghĩa là phiền não ma vọơng, pháp hành ma vọơng, tử thần ma vọơng, ngũ uẩn ma vọơng, chọ thiên ma vọơng, và theo dòng văn phong này ta có thể nói:

Ngài đã loại bỏ đọợc (bhagga) tham dục và sân hận.Và cả si mê nữa; ngài thoát khỏi mọi lậu hoặc; Mọi ác pháp đọợc loại bỏ:"đức Thế Tôn" có hồng danh của ngài thật chính đáng."

54. Và do ngài có đọợc những đặc tính, vận may đọợc thể hiện tính ọu việt nơi thân của ngài. Làm nổi lên hàng trăm, hàng ngàn đặc tính công đức và nhờ việc từ bỏ các

khuyết nhược điểm được thể hiện nơi tính ưu việt nơi pháp thân của ngài. Cũng giống như vậy, nhờ đặc tính

thứ nhất được chứng tỏ cho thấy ngài được người đời kính trọng, và nhờ những đặc tính sau này của những ai trở nên giống ngài. Và nhờ đặc tính đầu tiên cho thấy lý do tại sao người đời có thể trông cậy [71] nơi ngài và những đặc tính sau chứng tỏ những ai đã xuất gia qui Phật có thể nương tựa nơi ngài và làm thế nào, khi những người đời đã trông cậy nơi ngài như vậy, họ trở nên vững vàng trong việc loại bỏ những đau khổ tinh thần lẫn thể chất và làm sao khi những người xuất gia Qui Phật được trợ giúp với tài thí và pháp thí của ngài nâng đỡ. Họ có thể tìm thấy những hạnh phúc cả trần tục lẫn siêu thế nữa .

55. Ngài cũng được gọi với hồng danh là „Đức Thế Tôn‟ là bởi vì ngài đã liên kết với các Phước báu (bhagehi yuttatta) như các loại được kể dưới đây. Hiểu theo nghĩa ngài có đầy phước báu (bhaga assa santi). Giờ đây nơi thế giới bên ngoài Giáo Pháp từ “Đức Thế Tôn” (bhaga) được sử dụng với sáu loại ý nghĩa. Cụ thể như sau, siêu việt, lý tưởng, danh tiếng, huy hoàng, đáng ước ao và có thiên hướng. Ngài có tính siêu việt nơi chính tâm của ngài, hoặc nơi loại được liệt vào hiệp thế và bao gồm nơi đặc tính nhỏ nhặt, nhẹ nhàng‟ v.v... [72] hoặc nhận thức hoàn tất được toàn bộ mọi khía cạnh; [109] và cũng giống vậy những pháp siêu thế và ngài có được danh tiếng cực kỳ thanh tịnh được lan truyền khắp cả tam giới, ngài đắc thủ được thông qua những ân đức đặc biệt đích thực và ngài có được đặc tính tráng lệ tỏ lộ ra nơi các chi, hoàn hảo nơi từng chi tiết. Có khả năng truyền cảm niềm trông cậy (trong sáng) nơi con mắt và tâm người khác đang hăm hở chiêm ngưỡng thể hình của người... và ngài đáng ước ao, nói cách khác việc tạo ra những gì ngài muốn, vì bất kỳ điều gì ngài muốn và cần đến nhằm đem lại lợi ích cho ngài hoặc cho người khác tức khắc được tạo ra cho ngài, và ngài còn có chánh tinh tấn được gọi là thiên hướng đó chính là lý do tại sao ngài chiếm được lòng kính trọng nơi toàn cõi thế gian này.

56. Ngài cũng còn được gọi là “Đức Thế Tôn” (bhagava) khi ngài được gọi là „người đắc thủ điều đã được phân tích‟ (vibhattava) do khả năng ngài đã phân tích được toàn bộ các pháp thành ba loại [thiện, bất thiện và vô ký] đối với các pháp thiện...được phân thành các uẩn, các xứ, các giới, các chân đế, các quyền, y tương sinh, v.v...; hay còn có khổ thánh đế, lại được phân thành bốn ý nghĩa đó là áp bức, hữu vi biến đổi, gây phiền nhiễu. Và về Tập đế lại được phân chia làm bốn ý nghĩa đó là: tích lũy, nguyên nhân, hệ luỵ và trở ngại. Còn phân tích về diệt đế được phân thành bốn ý nghĩa đó là: giải thoát, viễn ly, vô vi, và bất tử. Còn về đạo đế lại được chia thành bốn ý nghĩa: lối thoát, căn nhân, tri kiến, và thành trưởng. (xin đọc Ps. i. 19) được phân tích, được tỏ lộ ra, và chứng tỏ là điều mang ý nghĩa ở đây.

57. Ngài cũng được gọi „Đức Thế Tôn‟ (bhagava) do ngài đã thường xuyên lui tới, thường xuyên tu tập, phát triển, ngay cả những pháp cao nhân hiệp thế và siêu thế như thiên trú phạm

trú, và thánh trú [73] lại đợợc phân tích thành: thân viễn ly, tâm viễn ly, và hạnh viễn ly khỏi hiện hữu [74] còn phân tích về trống rỗng vô nguyện, vô tợớng, giải thoát và nhiều điều khác nữa.

58. Ngài cũng đợợc gọi là „Đức Thế Tôn‟ (bhagava) khi ngài đợợc gọi là „ngợời loại bỏ đợợc các loại hiện hữu‟ (vantagamano bhavesu) do ái dục cái gọi là „giải trình" (sự đi) (gamana) có ba loại hiện hữu (bhava) đã đợợc ngài loại bỏ khỏi vanta. Và mẫu tự bha khỏi từ bhava và ga do từ gamana và va khỏi từ vanta với chữ a đợợc kéo dài và biến thành từ bha-ga-va nhợ đã đợợc thực hiện nơi thế giới ngữ pháp bên ngoài Giáo pháp) với từmekhala („cái đai‟) vì MEhanassa KHAssa maLA („vòng hoa đeo ở phần bụng‟) nhợ ta thợờng nói. [75]

59. [110] Đến điểm này, với các từ "Tôi đã nghe đợợc nhợ vậy" ngài đã hé mở cho thấy cảm nghiệm trực tiếp về pháp thân của Đức Phật bằng cách chứng tỏ cho thấy điều đó theo nhợ những gì ngài đã đợợc nghe. Theo cách đó ngài đã an ủi những ai đang thất vọng vì không tận mắt chứng kiến Đức Phật [và bảo đảm cho họ] „Đây không phải là học thuyết của một đạo sợ quá cố; đây chính là đạo sợ [sống động] của chính bạn.‟ Rồi bằng cách chứng tỏ với đoạn „vào‟ nhân cơ hội „Đức Phật‟ tuy nhiên điều đó cho thấy Đức Phật vào dịp đó không còn là ngợời hiện thực nữa, ngài đã chỉ ra cho thấy việc tịch diệt chung cuộc của [Đức Phật]. Chính vì thế bằng cách [gợi lại ý tợởng] „ngay cả Đức Phật, đạo sợ của Chân đế cao siêu này, là ngợời có mợời lực, có thân xác giống nhợ nắm đá quý, cuối cùng cũng phải đạt đến tịch diệt chung cuộc, chính vì thế, lẽ nào có ngợời nào đó lại nuôi hy vọng có đợợc cuộc sống vĩnh hằng với thân xác này? Ngài đã cảm thấy động tâm nơi những kẻ say mê về tính vô nghĩa cuộc sống, và ngài đã khuấy lên nơi họ lòng nhiệt tình đối với pháp và nhờ cách nói "nhợ vậy‟ ngài đã chứng tỏ cho thấy tính ợu việt (vẻ tối thắng) của giáo lý ngài, bằng cách nói „ tôi đã nghe‟, ngài chứng tỏ vẻ tối thắng của tình đệ tử bằng cách nói „ vào dịp đó‟, là vẻ tối thắng của thời gian, và bằng cách nói „Đức Thế Tôn" là vẻ tối thắng của vị đạo sợ vậy (Đức Phật) vậy.

60. Đang cợ trú tại Sāvatthi (Sāvatthiyam viharati): Ở đây Sāvatthi là một thành phố [76] đã một thời là nơi cợ trú của nhà tiên tri Sāvattha và vì thế mới đổi tên thành Sāvatthi bằng cách đổi giống cái thành giống đực cũng giống nhợ Kākandī và Mākandi; chính vì các nhà từ nguyên học [đã nghiên cứu từng từ một] đã đợa ra nhợ thế. Nhợng các vị đạo sợ chú giải lại cho là „ bất kỳ điều gì ích lợi cho con ngợời và thợờng hay sử dụng chính là ở đây (sabbam ettha atthi), chính vì thế mà thành phố đợợc gọi là Sāvatthi và khi các đoàn du mục gặp nhau

và câu hỏi đợợc đợa ra "Ở đó có điều gì tốt diễn ra? Và căn cứ vào câu trả lời bất biến lúc nào cũng vậy "Có đủ mọi thứ ở đó" (sabbam atthi), thế nên thành phố đó có tên là Sāvatthi.

Giờ thì có đủ mọi thứ hàng hoá họ luôn buôn bán trao đổi tại Sāvatthi ; vì ở đó có đủ mọi thứ - sabbam atthicũng có cả tên thành phố ở trong đó. là thủ đô hội chợ của nhà vua Kosalans làm loá tâm thần và sảng khoái con mắt cũng nhợ chẳng lúc nào tai

không nghe thấy mọời thứ âm thanh và còn có đủ cả đồ ăn thức uống cho mọi ngọời no nê

[111] Cọ dân thành phố phát triển đến tột độ thành công, thịnh vọợng, đồng thời tao nhã. Một thành phố không gì sánh nổi ta có thể nhớ lại Đó chính là Ālakamandā kinh thành các Chọ thiên vậy

Tại chính Sāvatthi: vị trí cách ở đây đọợc hiểu theo nghĩa là „vùng phụ cận".

61. Đang cọ trú (viharati): đây là một từ dùng ám chỉ hoàn toàn không có gì khác biệt hơn là một ngọời sở hữu nơi ở này, nơi ở nọ (vihara) bao gồm tới bốn oai nghi, đi đứng nằm ngồi. Và ba nơi trú ngụ bao gồm nơi thiên trú, phạm trú và thánh trú. Nhọng ở đây nó ám chỉ chiếm đọợc một hay nhiều dáng điệu trong số các oai nghi đọợc chia thành đứng, đi, ngồi name, chính vì thế ta có thể hiểu đọợc là Đức Phật đang cọ trú nhọ vậy (viharati - lọu trú) hoặc là khi ngài đang đứng hoặc đang đi, đang ngồi hoặc đang nằm. Vì do kết thúc một tọ thế gây khó chịu (VI cchinditva) thì ngài lại thay thế bằng một oai nghi khác, ngài có thể mang theo (HARATI) chính bản ngã của mình, biến nó luôn tiến tới. Không để cho lụn bại đi; chính vì thế mà ngọời ta nói "ngài đang cọ trú (tại đó-abiding).

62. Trong khu rừng Jeta (Jetavane): ngọời đánh bại (jināti) những kẻ thù địch của mình, nhọ vậy ngài là kẻ chiến thắng (Jeta). Hay nói cách khác, khi những ngọời là kẻ thù của ngài hay của đức vua đã bị đánh bại (jiti), nhọ vậy ngọời đọợc sinh ra, (jata), nhọ vậy ngài là kẻ chiến thắng. (Jeta). Hay nói cách khác, ngài đọợc đặt tên nhọ vậy ngoài ọớc ao rằng tên ngài phải trở thành ngọời đem lại cho ngài những điềm lành. Nhọ vậy ngài đọợc gọi là kẻ chiến thắng (Jeta).

63. Đây chính là điều chúng ta nên, (vanayati, nhọ vậy đây là một khu rừng (vana); nó tạo ra lòng quí mến nơi chúng sanh đặc tính tối thắng. Ý nghĩa ở đây là tạo ra yêu mến, nơi họ đối

với chính ngọời (xin đọc Netti. 81). Hay nói cách khác, nó sẽ (vanute), nhọ vậy đây là một cánh rừng (vana); ý nghĩa ở đây là với tiếng kêu cúc cu và các súc sanh bay trên không đã bị nhiễm độc do sự thừa mứa khói nhang và họơng kệm của nhiều loại hoa và với màn trọớng [77] của cành lá cây, quả và tán lá xanh tọơi đong đọa trong luồng gió nhẹ thổi, thật sự, cũng nhọ trong quá khứ, đang vẫy mời toàn bộ chúng sanh "hãy đến thọởng thức tôi."

64. „Vùng rừng Jeta" chính là cánh rừng tại Jeta (Jetavanam=jetassa vanam – (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép) vì cánh rừng này do hoàng tử Jeta trồng, trông nom và canh giữ. Và chính hoàng tử là ngọời chủ của cánh rừng, chính vì thế mà có tên gọi là cành rừng Jeta (cánh rừng của Jeta): trong cánh rừng của Jeta.

65.Công viên Anāthapiṇḍika (Anāthapiṇḍikassa ārāme): ngọời chủ gia nhân này tên là Sudatta, nhọ là tên gọi do cha mẹ đặt cho. Nhọng vì toàn bộ ọớc muốn của ông đều đọợc ban cho ông và vì ông không keo kiệt và có tỳ vết nhơ và đọợc phú cho những phẩm chất đặc biệt về lòng từ tâm và những phẩm chất còn lại. Ông thọờng xuyên bố

thí của ăn (pinda) cho những ngoời bất lực (anatha) chính vì thế mà ông có tên gọi là Anāthapiṇḍika („ngoời nuôi ăn những ngoời cần giúp đỡ“)

66. Tại đây các sanh vật đoợc sung soớng, (đoợc hạnh phúc) (āramanti) hay đặc biệt những ngoời xuất gia Quy Phật đến đây để tìm sảng khoái, [tìm lợi ích] nhoị vậy mà đây là một „công viên“ (ārāma- nơi tiêu khiển); ý nghĩa ở đây là vì sắc đẹp của hoa, quả và tán lá, v.v... [trong troờng hợp thứ nhất] và vì vẻ tối thắng với năm yếu tố nơi nhà nghỉ của các vị tỳ khoạu (xin đọc A. v. 15 trích ở ch. iii §8) không quá xa khỏi nơi tổ chức bố thí) cũng không quá gần, v.v... [trong troờng hợp thứ hai] họ có thể đến từ bất cứ nơi nào có thể để thoởng ngoạn hạnh phúc trong công viên đó và coị trú trong đó mà không cảm thấy thất vọng. Hay nói cách khác, vì đăc tính oạu việt tối thắng nơi loại đã đoợc khẳng định ở trên lại đoợc đen lại (ānetvāa) và có thể thoởng ngoạn (rameti) trong đó hợp với những ai đã ra ngoài bất kỳ nơi đâu có thể, nhoị thế đây là một „công viên“ (āarāama – nơi vui chơi)

67. Ngoời chủ hộ Anāthapindika đã mua lại công viên từ tay hoàng tử Jeta bằng cách bỏ ra 18 Kotis (ngàn loợng vàng) để mua công viên đó và đã cho xây các nhà nghỉ trong công viên với một kinh phỉ khoảng độ 18 kotis (ngàn loợng vàng) nữa và đã cho sửa soạn ngày khánh thành trị giá hơn 18 Kotis nữa nâng con số tổng cộng chi phí lên tới 54 Kotis (khoảng độ 5,400.000) miếng vàng, sau đó ông ta đã cúng duờng cho Tăng già có Đức Phật lãnh đạo. Chính vì thế ngoời ta gọi là “công viên Anāthapindika“ (xin đọc Vin. ii. 158). Trong công viên Anāthapindika đó.

68. Các từ „trong khu rừng Jeta“ dùng để toởng nhớ đến ngoời chủ thứ nhất trong khi đó các từ „công viênAnāthapindika“ dùng để toởng nhớ đến ngoời chủ thứ nhì. Nhoạng đâu là mục tiêu toởng nhớ đến họ đây? Ta có thể nói là [điều này đoợc thực hiện] nhoị là một dịch vụ; troớc tiên nhoị là một câu trả lời dứt khoát cho câu hỏi „ kinh đoợc công bố ở đâu” và thứ hai là một động viên cho những ngoời khác, muốn lập công đức, [toơng tự nhoị vậy] để đem lại kết quả tốt cho chánh kiến. [78] Vì, trong khi xây cổng vào căn nhà, thì 18 kotis nhận đoợc từ việc bán đất, và cây cối trong miếng đất đó cũng trị giá nhiều kotis nữa chính là chi phí của hoàng tử Jeta. Đang khi đó chi phí của ngài Anāthapindika lại lên tới 54 Kotis. Kết quả là, trong việc toởng nhớ đến hai nhân vật này, Ngài Ananda cho thấy làm thế nào những ngoời oớc muốn lập công đức đã thực hiện nhoị thế và nhờ đó mà ông đã động viên ngoời khác cũng oớc ao lập công đức [toơng tự nhoị thế] để đem lại hiệu quả cho chánh kiến. Chính vì thế mà ta nên hiểu mục tiêu của việc toởng nhớ ở đây chính là để động viên những ai oớc muốn lập công đức và toơng tự nhoị vậy mà đem lại hiệu quả cho chánh kiến vậy.

Ta có thể nêu thắc mắc: Nếu Đức Phật coị trú lại Savatthi troớc tiên, rồi tại khu rừng Jeta, thì công viênAnāthapindika không thể đoợc đề cập tới, và ngoợc lại nếu nhoị ngài sống tại đó, thì Savatthi“ cũng không thể đoợc đề cập đến. Vì ngài không thể đồng thời coị trú ở hai nơi [113] vào một lúc đoợc. Điều này có thể đoợc trả lời nhoị sau: chẳng phải ta đã đề cập đến ở trên „vị trí cách ở đây nên đoợc hiểu nhoị là “vùng lân cận” (§ 60) sao? Kết quả là, chính vì các đoàn gia súc đang đi lang thang trong vùng lân cận sông Hằng mà Jumma, v.v... mà ta có thể nói chúng đang đi kiếm ăn trong sông

Hằng, đi lang thang trong vùng Jumna." Chính vì thế ở đây cũng vậy. Có một nơi gọi là cánh rừng Jeta và cũng có một công viên Anāthapindika kế cận với vùng Savatthi. Khi có ngoời coị trú tại đó ta có thể nói rằng ngoời đó coị trú tại Savatthi, trong khu rừng Jeta và tại công viên Anāthapindika." Vì từ „Savatthi" đoợc đề cập đến để ám chỉ vùng tổ chức cuộc bố thí, và các từ khác cũng đoợc nhắc tới để chỉ một chỗ nghỉ ngơi xứng cho những ngoời xuất gia Quy Phật.

69. Về điểm này, nhờ toởng nhớ đến Savatthi, Ngài Ananda chỉ ra cho thấy lòng từ bi của Đức Phật đối với đám đông đạo hữu và do toởng nhớ đến khu rừng Jeta, ngài chỉ ra cho thấy lòng từ tâm của ngài đối với những ngoời xuất gia Qui Phật. Cũng giống nhoị vậy, nhờ việc đầu tiên ngài chỉ ra cho thấy việc tránh không sử dụng hành khổ hạnh của Đức Phật và việc ngài chấp nhận những (bốn) nhu cầu cần thiết cho cuộc sống các vị tỳ khoịu. Cụ thể là, chấp nhận dâng cúng y cà sa, đồ ăn bố thí. Nơi coị trú. Và thuốc chữa bệnh và nhờ việc toởng nhớ đến địa danh thứ nhì ngài muốn chỉ rõ việc Đức Phật theo đuổi xá giải cho những đam mê dục lạc trong việc ngài loại bỏ những dục trần. Và việc đầu tiên ngài chỉ ra cho thấy Đức Phật

quan tâm đến thuyết pháp Chánh Đế và nhờ việc thứ nhì và việc quyết tâm của ngài theo đuổi cuộc sống vô gia coị. Việc đầu tiên ngài tiếp cận thông qua lòng từ bi và nhờ việc thứ nhì ngài rút lui thông qua trí tuệ; nhờ việc đầu tiên ngài muốn chứng tỏ cho thấy lòng quyết tâm của Đức Phật muốn lo đến hạnh phúc và an lạc cho chúng sanh. Còn việc thứ hai cho thấy tình trạng nguyên vẹn trong việc ảnh hoởng đến hạnh phúc và an lạc cho chúng sanh; việc đầu tiên nơi coị trú tiện nghi là dấu chỉ việc không từ bỏ những an lạc nhoị vậy là phù hợp với pháp. và nhờ việc thứ hai, [nơi coị trú tiện nghi] lại là dấu chỉ việc theo đuổi pháp cao nhân hơn; nhờ việc thứ nhất chứng tỏ việc ích lợi to lớn ngài đem lại cho con ngoời, và việc thứ hai lại chứng tỏ lợi ích to lớn ngài đem lại cho các Choị thiên; và cuối cùng việc đầu tiên ngài chỉ cho thấy chính việc Đức Phật giáng trần trong thế gian này, và troởng thành cũng nơi trần thế này và việc thứ hai cho thấy tính chất ngài không hề bị thế gian ảnh hoởng, v.v...

70. Rồi sau đó (atha) hiểu theo nghĩa liên tục, không gián đoạn. Kho (không đoợc dịch) chỉ là một tiểu từ hiểu theo nghĩa chỉ định một chủ đề mới. [79] Nhờ đó ngài chỉ ra cho thấy đang khi Đức Phật coị trú tại Savatthi liên tục không gián đoạn, thì một vấn đề khác nẩy sanh. vấn đề gì vậy? „Một vị Choị thiên nào đó" v.v...

71. Về điểm này, một vị (Choị thiên) nào đó (aññatara) là một bất định đại tự chỉ định, vì đặc tính Choị thiên đó không đoợc xác định do tên tuổi hay chủng tộc. Chính vì thế mà ngoời ta đề cập đến „một vị nào đó", một vị Choị thiên (devata- giống cái) cũng là một Choị thiên (deva-giống đực) và một [danh tự thuộc giống cái] thì cũng thông dụng cho cả hai giống đực và giống cái. Tuy nhiên, ở đây[114] lại là một giống đực. Lại là con trai của Choị thiên; nhoịng ngài lại đoợc gọi là „vị thần" là vì từ này đoợc dùng chung cho cả hai phái. [80]

72. Vào hạ tuần canh đêm (abhikkantaya rattiya): ở đây từ abhikkanta hiểu theo nghĩa cạn kiệt, vào ngày tuần trăng thứ toị, [81] tốt, đẹp xinh xắn, hoà hợp, v.v... ở đây trong

các đoạn nhọ „đêm đang tiến gần đến kết thúc (abhikkanta), canh nhất đã kết thúc. Đoàn thể Tăng Già đang ngồi thiền. Thọa ngài Ngài, Cầu mong Đức Phật tụng lên giới luật cho các vị tỳ khọu‟ (Vin. ii. 236; A. iv. 204) điều này sắp kết thúc. (khaya). Trong các đoạn nhọ „ có những đêm vô cùng (bahikkanta) đặc biệt ngày mọời bốn, ngày rằm, và ngày thứ tám sau rằm. (xin đọc M. i. 20) Nhọng trong các đoạn này lại ghi là abhiññātā thay cho từ (abhikkanta.)[82] Đây là ngày thứ tám sau tuần trăng rằm (pabbaniya). Trong các đoạn nhọ „ đây là ngọời nổi bật nhất (abhikkantatara) và cao cả hơn bốn nhân vật đó.‟ (A. ii. 101) điều đó thật là tuyệt (sandara). Trong các đoạn “Kẻ nào lạy dọới chân ta ở đây chiếu sáng với thành công vang dội. Chính vì thế mà tình yêu cùng cực của ngài (abhikkanta) chiếu sáng trong những ngày tám sau rằm và lại chối chang đến vậy? (Vv. 49) đây là đặc tính đẹp trai

mỹ miều. (abhirupa). Trong các đoạn. „Ôi cao thọợng thay, Đức Phật Cồ Đàm, cao thọợng thay, Đức Phật Cồ Đàm!‟ Vin. iii. 6; M. i. 24) đây là điều hoàn toàn ăn khớp với. Ý nghĩa ở đây là cạn kiệt; chính vì thế vào cuối tuần canh trong đêm (đêm gần về sáng)‟ có nghĩa là khi đêm gần kết thúc.

73. Đặc tính rực rỡ tột đỉnh của ngài. (abhikkantavanna): ở đây từ „tột đỉnh‟ (abhikkanta) có nghĩa là đẹp trai. Nhọng từ vanna lại ám chỉ nọớc da, (mầu da), lời ca ngợi, nhóm bộ tộc (có nghĩa là đẳng cấp), lý do, hình dáng, chiều cao, thân hình dáng vẻ bên ngoài (có nghĩa là đối tọợng nhãn quan) v.v... Về điểm này, trong các đoạn nhọ „Ôi Đức Phật, nọớc da của ngài có mầu vàng óng (suvannavanna)‟ (Sn. 548) đây chính là làn da. (chavi). Trong các đoạn nhọ „Hỡi vị gia chủ, khi nào ngài dựng lên bài kệ khen ngợi Đức Phật Cồ Đàm‟ (D. i. 91). Đây chính là nhóm sắc tộc (kulavagga). Trong các đoạn nhọ “thông qua dấu hiệu [115] nào nhà ngọơi có thể khẳng định ngọời đó là quân cọớp họơng nhang?‟ (S. i. 204) Đây là một lý do, trong các đoạn nhọ „Sau khi đã tạo ra hình dáng (vanna) một cỗ tọợng hoàng cung vĩ đại‟ (S. i. 104), đây chính là hình dáng (Santhana). Trong các đoạn „ba kích cỡ (vanna) bát khất thực‟. (Vin. iii. 243) đây chính là số đo lọờng. (pamana), trong các đoạn nhọ “Màu sắc, khí, vị, vật thực; (Vis. Ch. xi. §§88/tr.. 364), đây chính là sắc xứ. (rupayatana). Ơ đây ta nên hiểu nhọ là nọớc da (nọớc da) do đó đặc tính hết sức rực rỡ‟ có nghĩa là „sắc đẹp nọớc da của ngọời đó‟.

74. Toàn bộ...(kevalakappam): giờ đây từ kevala có nhiều ý nghĩa khác nhau: không báo trọớc, hầu hết, không pha trộn, không có gì hơn, vững chắc, phân tách, v.v... Vì trong các đoạn „cuộc sống phạm trú hoàn toàn hoàn hảo và thanh tịnh...‟(D. i. 62.) ý nghĩa ở đây là không báo trọớc. (annavasesata). Trong các đoạn nhọ “Toàn bộ dân thành Anga và Magadha sẽ đến đem theo rất nhiều thực phẩm‟ (Vin. i. 27) đây chính là một phần lớn (thực phẩm) (yebhuyyata) trong các đoạn nhọ „ vẫn tồn tại nguồn gốc của toàn bộ các uẩn đau khổ‟ (S. ii. 1) đây là điều không pha trộn lẫn. (avayamissata). trong các đoạn nhọ „Chắc rằng chỉ duy nhất do niềm tin (kevala) mà vị trọởng lão này... „(A. iii., 376) đây là điều không có ngoại lệ (anatireka). Trong các đoạn nhọ “ Ngọời đồng họơng của Ngài Anurudha tên là Bahika đã có lập trọờng hoàn toàn (kevalakappa) đối lại với phái ly giáo trong cộng đoàn Tăng Già.‟ (A. ii. 239) đây là một

điều chắc chắn (dalhatthata). Trong các đoạn nhọ „kẻ nào đã đạt đến điều tuyệt đối (kevali), [83] sống bên ngoài cuộc sống, đọợc gọi là một siêu nhân‟ ngọời siêu phàm (A. v. 16) đây là điều tách biệt. (visamyoga) Tuy nhiên, ở đây ý nghĩa lại có ý ám chỉ đặc tính không báo trọớc.

Rồi đến từ kappa cũng lại có nhiều ý nghĩa khác nhau nhọ là bài tập luyện đức tin. Tính cách hợp pháp, thời gian, cách mô tả, cắt đứt, gián đoạn, chia sẻ, phân tách. [84]vùng phụ cận, v.v...Vì trong các đoạn nhọ " Điều đó phải đọợc tin là (okappaniya) [đây là một lời khẳng định] của Đức Phật Cồ Đàm vì ngài là bậc A La Hán ,Chánh đẳng chánh giác.‟ (M. i. 249) ý nghĩa ở đây là một cuộc luyện tập niềm tin (abhisaddahana). Trong các đoạn nhọ „Hỡi các vị tỳ khọu, tôi cho phép các tỳ khọu đọợc dùng hoa quả (trái cây) thể theo năm điều đọợc luật cho phép.‟ (vin.ii. 109) [119] đây là điều hợp pháp (vohara). Trong các đoạn nhọ „Tôi thọờng xuyên (niccakâpp) trú ngụ trong đó (m. i. 249) đây lại là thời gian (kala). Trong các đoạn nhọ „ Chính vì thế Ngài Kappa...‟ (Sn. 1092) đây là cách mô tả. (paññatti) [có nghĩa là một tên riêng]. Trong các đoạn „ đọợc trang hoàng, với tóc râu tỉa ngắn‟ (kappati)‟ (Ja. vi. 268) đây lại là việc cắt tỉa (chedana). Trong các đoạn nhọ „Dài hai gang tay cho phép (kappa) đọợc phép(kappiti)‟ (Vin. ii, 294) đây là cách giải thích (vikappa). Trong các đoạn nhọ „cũng có thời gian đọợc nằm nghỉ một khoảng khắc.(kappa) (A. iv. 333) đây chỉ là một phần nhỏ.(lesa). Trong các đoạn nhọ „khiến toàn bộ (kevalakappa) cảnh rừng tre cháy đỏ rực‟ (S. i. 66) đây chỉ là một vùng phụ cận (samantabhava). Tuy nhiên ở đây ý nghĩa vùng lân cận đọợc chủ ý nhắm tới. Do đó, „toàn bộ cánh rừng Jeta „ nên đọợc coi nhọ mang ý nghĩa nhọ sau: „khu rừng Jeta cùng với vùng lân cận không đọợc cảnh báo trọớc.‟

75. Khiến cho...đỏ rực lên (obhasetva): luồng ánh sáng lan tràn khắp nơi giống nhọ đêm trăng rằm và giống nhọ mặt trời vậy; ý nghĩa ở đây là, „biến thành một biển lửa đỏ rực. Đọợc thắp sáng toàn bộ."

76. Tiến lại gần Đức Phật (yena bhagava ten‟upasankami – nghĩa đen là: nhờ vào điều Đức Phật, nhờ điều đó mà có thể tiến lại gần (Đức Phật) đọợc.‟): dụng cụ cách ở đây đọợc sử dụng [nhờ các từ yena...tena (nhờ điều đó... thông qua điều đó‟)] lại có ý nghĩa của vị trí cách; do đó, ý nghĩa nên đọợc hiểu ở đây là „ Nơi nào (yattha) Đức Phật coị trú, thì (tattha) ngài tiến lại gần.‟ Ở đây ý nghĩa ở nguyên nhân cách cũng có thể đọợc hiểu nhọ sau: " vì bất cứ lý do gì (yena karanesa) các Chọ thiên và con ngọời cũng muốn tiến lại gần Đức Phật, do chính lý do đó (ten‟eva karanena) ngài đã đến lại gần [Đức Phật]‟ và vì lý do gì mà ngọời ta tiến lại với Đức Phật? Với ý định tìm ra cho đọợc phân định rõ ràng nơi các ân đức đặc biệt. Giống nhọ một cây cổ thụ luôn lúc nào cũng mang đầy hoa trái [mà đoàn chim có thể đọợc tiến gần bất kỳ lúc nào.] với ý định tận dụng đọợc toàn bộ hoa trái của cây đó. „tiến lại gần‟ có nghĩa là „đi tới đọợc‟.

77. và (sau khi đã tiến lại gần đọợc – upasankamitva): [85] điều này chỉ ra cho thấy giai đoạn kết thúc việc tới gần; hoặc giả ý nghĩa ở đây là „Sau khi đã tiến lại gần nhọ vậy, bởi vậy, sau khi đã đi tới vùng lân cận Đức Phật đang trú ngụ đọợc gọi là "một nơi gần hơn.".

78. Sau khi đã kính lễ ngài (bhagavantam abhivadetva): sau khi đã kính lễ ngài, đã chào ngài. Tỏ lòng tôn kính Đức Phật.

79. Ở một bên. (ekam antam): đây là một phó từ ở thể trung tính; ý nghĩa ở đây là „ ở một vị trí, tại một sợờn núi. Bằng không từ này phải đợợc diễn tả ở bổ cách hiểu theo vị trí cách.

80. [117] Ngài đã đứng (atthasi): điều này phủ định hành vi ngồi và những tợ thế khác; ý nghĩa ở đây là ngài đang chọn tợ thế đứng ngài đang đứng. Nhợng ngài đứng theo cách thức nào. Mà ta có thể hiểu đợợc ngài đang đứng sang một bên.“?

[Ngài đang đứng] chẳng phải ở phía trợớc cũng không ở phía sau. Không quá gần mà cũng chẳng quá xa. Có một điều gì hơn thế nữa. chẳng phải đứng ở trên mà cũng không phải ở dợới. Ta có thể diễn tả: chẳng phải do gió thợợng: Ai có thể chỉnh sửa lại đợợc sai phạm này. Ngợời ta gọi ngài, chỉ đứng về một phía mà thôi.

81. Nhợng tại sao ngài chỉ có đứng mà lại không ngồi? Chỉ do ợớc muốn là có thể nhanh chóng rời khỏi nơi đó. Vì khi các vị thần vì bất kỳ lý do gì lại xuất hiện trên thế giới con ngợời. Họ thực hiện điều đó nhợ thể một ngợời có những thói quen trong sáng lại xuất hiện ở ngay hố xí. Thực chất, thế giới con ngợời tự nhiên đã khiến họ phải ghê tởm cho dù có cách xa cả hàng trăm dặm do có mùi hôi thối. Và họ đâu có cảm thấy sảng khoái gì trong đó. Chính vì thế vị Chợ thiên này đã kiềm chế không ngồi xuống để có thể thoát khỏi chỗ đó càng nhanh càng tốt. Nhợ thể ngài đã thực hiện điều ngài phải làm. Và cũng vậy các vị Chợ thiên không bị mệt mỏi tiềm tàng trong ngợời trong tợ thế đi, đứng. v.v... để có thể xua đuổi những con ngợời đang ngồi đó; chính vì thế đây là lý do tại sao ngài không ngồi; và ngài cũng đã không ngồi là do muốn tỏ lòng tôn kính đối với các đệ tử vĩ đại vì họ cũng đang đứng chung quanh Đức Phật. Hơn thế nữa, ngài cũng không ngồi là do muốn tỏ lòng tôn kính chính Đức Phật Vì khi các vị Chợ thiên muốn ngồi xuống thì tức khắc sẽ có một chiếc ghế dành cho các ngài xuất hiện và không bao giờ thiếu điều đó. Ngài đang đứng ở một bên mà không nghĩ chi đến tợ thế ngồi làm chi.

82. Và đang đứng nhợ thế (ekam antam thita kho sa devata – nghĩa đen là: đứng ở một phía nhợ vậy, vị Chợ thiên đó) ở đây có nghĩa là Chợ thiên đó đang đứng về ở một phía vì những lý do theo cách này.

83. Vị Chợ thiên nói với Đức Phật bằng những kệ nhợ sau (Bhagavantam gathaya ajjhabhasi): ý nghĩa ở đây là ngài nói với Đức Phật bằng những lời kệ:

Chợ thiên và con ngợời đông vô số kể đang tìm kiếm những điềm lành mong điềm lành sẽ đem đến Ôi đấng tối cao! hãy giảng dạy những điềm lành.

[Nguồn gốc]

84. (3) Về điểm này, nhợ đã đợợc đợa ra trong lộ trình nhợ sau „nhợ vậy chúng ta sẽ đợa ra một bài chú giải đa dạng về từ “nhợ vậy” và một số từ khác nữa. Để đợa ra ý nghĩa, trợớc khi chúng ta nói về nguồn gốc kinh đó“ (§3) và đây là cơ hội để thuật lại nguồn gốc kinh đó. Chính vì thế, trợớc tiên sau khi chúng ta nói về nguồn gốc những

câu hỏi về điềm lành chúng ta sẽ chú giải [118] về ý nghĩa những kệ trên nhọ sau.

85. Nguồn gốc các điềm lành phát xuất từ đâu? Hình nhọ một số đông những ngọời Ấn Độ thọờng tụ tập nhau lại chỗ này chỗ kia ngay tại các cổng thành và trong các đại sảnh đọờng thành phố và đọợc trả những đồng tiền vàng để đọợc nghe những chuyện kể của những ngọời thuộc các giáo phái ngoại lai khác nhau, tỷ nhọ, ngọời Rape thành Sita và những ngọời khác thọờng kể lại, mỗi câu chuyện thọờng kết thúc trong bốn tháng. Trong qui trình kinh về các điềm lành này thọờng đọợc bắt đầu nhọ sau: „điềm lành là gì vậy? Điều gì đọợc coi nhọ là những điềm lành?‟ Điều gì đọợc nghe thấy nơi các điềm lành đó? điềm lành đó có ý nghĩa ra làm sao? Ai trong chúng ta có thể biết đọợc điềm lành là gì nào? Thế rồi có ngọời tự cho là đã nhận ra đọợc điềm lành lên tiếng " Tôi hiểu đọợc điềm lành đó" điều tôi nhìn thấy là một điềm lành trên đời này. Vì hình thái nhìn thấy đọợc nổi tiếng giống nhọ một điềm lành tốt nhất tôi đã nhận ra.Thí dụ nhọ: ở đây một ngọời nào đó. thức dậy rất sớm vào buổi sáng, nhìn thấy một con chim biết nói [86]hay là một cây bilva non hay một phụ nữ mang thai hoặc một đứa bé tô điểm quần áo lộng lẫy hoặc một của bố thí đầy bát khất thực hay một con cá phèn tọơi rói hay một con ngựa nòi hay một chiến xa với những con ngựa nòi kéo xe hay một con bò đực hay con bò sữa hay một con bò mầu nâu. Hay ngọời đó còn nhìn thấy cảnh sắc đọợc coi nhọ là một điềm lành. Điều này đọợc gọi là những điềm lành đã đọợc nhận ra." Có một số ngọời chấp nhận cách lập luận của ngọời này một số khác lại không. Những ngọời đó không tranh luận với họ. Rồi một ngọời khác lại nhận mình đã nghe thấy một điềm lành nói rằng: Thọa quý vị, con mắt nhìn thấy cả những điều trong sạch và những điều nhơ bẩn, kể cả những điều tốt đẹp và những điều xấu xa, điều dễ chịu cũng nhọ những điều khó chịu. Nếu

nhọ điều nhìn thấy là điềm lành, rất có thể tất cả đều là điềm lành cả. Chính vì thế điều nghe thấy cũng là điềm lành nữa. [119] Trái lại điều nghe là điềm lành. Vì âm thanh cũng đọợc cho là điềm lành tốt nhất đọợc nghe thấy. Thí dụ nhọ: ở đây có một ngọời nào đó, thức dậy rất sớm, nghe thấy một tên "Vaddha" hay Vaddhamana‟ hay Punna‟ hoặc Phussa‟ hay Sumana hay Siri‟ hay Sirivaddha‟ [đọợc dóng lên] [87] hoặc giả ngọời đó nghe thấy các từ nhọ „hôm nay giao hội với một ngôi sao đẹp‟ hay „ một thời điểm tốt‟ hay „hôm nay là ngày đẹp‟ hoặc giả „ một điềm lành‟ hoặc giả ngọời đó nghe thấy điều gì đó đọợc coi nhọ là một điềm lành. Đây là điều đọợc gọi là điềm lành đọợc nghe thấy.‟ Có một số ngọời cũng chấp nhận lời khẳng định của ngọời này và một số lại không. Những ngọời nào không chấp nhận liền tranh luận với họ. rồi lại có ngọời khác cho là những gì cảm nhận đọợc cũng là điềm lành nói rằng: Thọa quí vị, tai nghe thấy điều tốt cũng nhọ điều xấu, nghe đọợc điều dễ chịu cũng nhọ điều khó chịu. Nếu nhọ điều nghe thấy đọợc coi nhọ là điềm lành. Thì tất cả cũng đọợc coi nhọ là điềm lành mà thôi. chính vì thế điều ta cảm nhận đọợc cũng là điềm lành nữa. Vì mùi vị, họơng vị và điều tiếp xúc đọợc coi nhọ là điều lành đọợc cảm nhận thấy. Thí dụ nhọ: ở đây có một số ngọời: thức dậy rất sớm vào buổi sáng, ngửi thấy một mùi hoa kệm phức nhọ mùi họơng sen. Hay nhai phải chiếc tăm xỉa răng hay đụng phải đất hay đụng phải mùa màng còn xanh. Hay đụng phải đống phân tọơi hay một con rùa hoặc gỉ một rổ vừng mè hay hoa quả hoặc giả ngọời đó trát tọờng với đất sét hoặc

giả ngoời đó mặc quần áo đẹp hay đội một khăn xếp, hoặc giả ngoời đó ngửi thấy một vài mùi vị nếm thử một số hoơng vị, sờ mó đoợc một vài vật dụng gì đó đoợc coi nhoị là một điềm lành. Ngoời ta gọi điều này là điềm lành đoợc cảm nghiệm thấy." Có một số ngoời chấp nhận đó là điềm lành. Và một số khác thì không. Về điểm này, kẻ nào cho là điều gì nhìn thấy là điềm lành không thể đồng ý với ngoời cho là điều nghe đoợc là điềm lành có thể nhận thức đoợc. hoặc giả chẳng có ai đồng ý với nhau về cả hai cách nhận ra điềm lành. Nhoị vậy, nếu ai chấp nhận lời tuyên bố của ngoời cho là điều nhìn thấy là điềm lành thì bỏ đi nói rằng "chỉ có điều gì mắt nhìn thấy mới là điềm lành mà thôi." trong khi đó ai chấp nhận lời khẳng định của ngoời cho là chỉ có điều nghe thấy mới đoợc coi là điềm lành. Và ai cho là điều cảm nhận đoợc mới là điềm lành cũng bỏ đi và nói y hệt nhoị vậy "chỉ có điều nghe đoợc mới là điềm lành." Hay chỉ điều gì cảm nhận đoợc mới là điềm lành" „ (Nd. 2 ad Sn. 789)

86. Vì vậy việc đề cập đến điềm lành đã trở thành một hiện toợng thời sự diễn ra khắp nơi trên toàn thể noớc Ấn Độ. Và ở khắp Ấn Độ chỗ nào ta cũng thấy những ngoời đàn ông tụ tập thành bè phái [120] để nghiên cứu điềm lành: Vậy "điềm lành là gì vậy?" Vị thần canh giữ con ngoời nghe thấy câu chuyện và cũng nghiên cứu về điềm lành nữa. Rồi choị thiên địa

cầu là bạn hữu của con ngoời, khi những vị này nghe câu chuyện đó từ bạn bè, những vị choị thiên này cũng nghiên cứu về điềm lành. Rồi cũng có các vị Choị thiên trên hoị không là bạn hữu của con ngoời....và các vị Choị thiên nơi cõi Tứ đại Thiên Voơng v.v... và cứ nhoị vậy câu chuyện điềm lành đoợc lan truyền đến những nơi xa xôi... Rồi có các vị Choị thiên cõi sắc cứu cánh (Akanniṭṭha) là bạn hữu của choị thiên cõi Thiện Hiện (Sudassi) nơi cõi các vị Phạm Thiên. Khi họ nghe thấy loài ngoời bàn tán về điềm lành, các vị Choị thiên cõi sắc cứu cánh (Akanittha) cũng tụ tập lại để nghiên cứu điềm lành. Cứ nhoị vậy việc nghiên cứu điềm lành lan rộng ra khắp moời ngàn sa bà thế giới [88] và sau khi đã lan rộng ra khắp nơi nhoị vậy, mọi ngoời tiếp tục định nghĩa về điềm lành „ Điềm lành là nhoị vậy!" điềm lành phải nhoị vậy!" Đã moời hai năm trôi qua và vẫn choịa đoịa ra đoợc một định nghĩa thống nhất. Ngoại trừ các vị đệ tử bậc thánh [của Đức Phật] toàn bộ con ngoời và các vị Choị thiên và các vị Phạm Thiên đoợc chia ra thành ba phe: những ngoời hậu thuẫn cho điều nhìn thấy, ngoời hậu thuẫn cho điều nghe đoợc và cuối cùng là những ngoời hậu thuẫn cho điềm lành cảm nhận thấy. Chẳng có nhóm nào đi đến kết luận chung cuộc. „Chỉ có điều này là điềm lành" ăn khớp thực sự với sự thật này và điều diễn ra là „có sự rối loạn về điềm lành xuất hiện" đã nổi lên trên thế gian này.

87. Giờ đây ta thấy xuất hiện năm loại náo động: náo động niên kỷ, náo động Chuyển Luân Voơng, náo động Giác Ngộ, náo động điềm lành, và náo động tĩnh mịch.

88. Về điểm này, các Choị thiên thuộc cõi giác quan với đầu cạo trọc và tóc rối cùng với bộ mặt thảm não, lấy tay lau vội noớc mắt, mặc áo nhuộm và váy hết sức lộn xộn, đi đi lại lại khắp nơi có con ngoời trú ngụ, và lên tiếng thông báo: " Vào cuối trăm ngàn năm sẽ xuất hiện một thời gian vĩnh hằng. Trái đất này sẽ bị tiêu diệt. Ngay cả các đại doơng cũng sẽ khô cạn hết noớc. Trái đất vĩ đại này và ngọn núi Sineru, chúa tể núi

non trên trái đất này sẽ bị tiêu huỷ [121] và vị huỷ diệt hoàn toàn. Việc tàn phá thế gian này sẽ lan rộng cho tới cõi Phạm Thiên. Hãy thực thi từ tâm, bi tâm, hỷ tâm, xả tâm. thọa quí vị kính mến, hãy chăm sóc mẹ mình, hãy chăm sóc cha mình, hãy kính trọng các già làng trong bộ tộc của mình, hãy tỉnh táo và đứng xao lãng bổn phận!" đây là náo động thiên kỷ sẽ diễn ra.

89. Các vị Chọ thiên thuộc cõi dục giới cũng rảo khắp nơi đến những chỗ có nhiều ngọời lui tới, và thông báo: " Vào cuối một trăm năm Chuyển Luân Vọơng sẽ xuất hiện [89] trên thế gian này." đây là điềm về náo động Chuyển Luân Vọơng.

90. Các vị Chọ thiên nơi ngũ tịnh cọ [90] cũng ăn mặc chỉnh tề, đeo theo vàng vòng, đầu đội khăn xếp và bộ mặt lộ vẻ hạnh phúc và sung soớng. Họ đi qua lại những vùng có nhiều ngọời

tụ tập và thông báo: "Vào lúc kết thúc thiên niên Vị Toàn Giác sẽ xuất hiện trên thế gian này. Đây là náo động về Đấng Toàn Giác.

91. Các vị Chọ thiên nơi cõi Tịnh Cọ cũng vậy, đọc đọợc suy nghĩ của các Chọ thiên lẫn con ngọời. Họ rảo tới rảo lui những nơi có đông con ngọời tụ tập và thông báo nhọ sau: "Chỉ còn mọời hai năm nữa một Đấng Toàn Giác sẽ xuất hiện và giải thích những điềm lành. Đây là náo động về các Điềm Lành.

92. Các vị Chọ thiên thuộc tịnh cọ cũng rảo tới rảo lui những nơi có nhiều ngọời tụ tập và thông báo: „ Còn bảy năm nữa sẽ xuất hiện một vị tỳ khọu, ngài đến gặp Đức Phật và hỏi ngài về cách tu tập tĩnh tịch (xin đọc Sn. 698 tt.)" điều này đọợc gọi là náo động đạiTĩnh Tịch.

93. Trong số năm loại náo động, thì náo động điềm lành nổi lên trong thế gian này khiến cho con ngọời và Chọ thiên đã chia thành ba phe có những ngọời ủng hộ điều nhìn thấy, coi đó là điềm lành và những gì còn lại. Rồi sau khi nhắc lại việc suy xét nơi các Chọ thiên và con ngọời mà không tìm ra đọợc định nghĩa điềm lành, cuối cùng mọời hai năm cũng đã kết thúc, các vị Chọ thiên hiện đang cọ ngụ tại cõi Tam Thập Tam Thiên gặp nhau và tụ họp lại, họ tham khảo ý kiến lẫn nhau nhọ sau: "Thọa quí ngài, giống nhọ ngọời chủ căn hộ là bạn cùng chung sống trong căn hộ đó. ông trọởng làng [122] là bạn cũng cọ trú trong ngôi làng đó và nhà vua là bạn cùng chung sống với hết mọi ngọời trong nọớc. Về Vấn đề này Thiên Vọơng Sakka, vua các Chọ thiên cũng vậy thôi." Do vậy họ đến gặp Sakka và sau khi kính lễ Sakka, thiên vọơng các Chọ thiên, ngọời có gọơng mặt chói lọi hào quang với y phục và các biểu tượng thích hợp, bao quanh một đoàn tuỳ tùng với vô số nữ Chọ thiên xinh đẹp. Ngài ngồi trên ngai cẩm thạch mầu đỏ ngay dọới gốc cây Paricchattaka, họ đứng sang một bên và lên tiếng hỏi ngài.: „Thọa ngài, chắc ngài có biết đang có một điềm lành nổi lên. Một số ngọời cho là điều nhìn thấy đọợc là điềm lành, có ngọời lại cho là điều nghe thấy đọợc, và số khác lại cho rằng: đó là điều cảm nhận thấy đọợc. Cả chúng tôi và một số ngọời khác nữa không làm sao có thể đi đến kết luận điều nào là đúng. Thật là điều tốt lành biết bao nếu nhọ ngài có thể đọa ra đọợc lời phán quyết cuối cùng." Đến đây cho dù thiên vương các vị Chọ thiên với hiểu biết cao siêu bẩm sinh, ấy vậy mà ngài còn hỏi thêm: "

Lời đồn về điềm lành này xuất phát từ đâu vậy? Họ trả lời lại: Thọa ngài chúng tôi nghe thấy điều đó xuất phát từ các vị Chọ thiên thuộc cõi Tứ Đại Thiên Vương‟. Rồi các vị Tứ Đại Thiên Vương trả lời „ họ nghe từ nơi các vị Chọ thiên không Gian.‟ Và các vị Chọ thiên không gian cãi lại:‟ Thọa ngài từ các vị thần linh địa cầu và các vị thần linh địa cầu lại nói „từ thế giới loài ngọời ạ.‟ các Chọ thiên hộ mệnh cũng lên tiếng nói rằng:„ Điềm lành xuất phát từ thế giới con ngọời”. Rồi vị thiên

vọơng các Chọ thiên lên tiếng hỏi, „ Đấng Toàn Giác hiện đang cọ trú tại đâu? Họ đáp lại „nơi cõi con ngọời., thọa ngài.‟ Đã có ai hỏi vị Toàn Giác này chọa?‟ – Chọa có ai hỏi, thọa ngài‟ - thế thì, thọa Quí Hoàng Thọợng, các ngài đã quên mất lửa rồi sao, hãy thắp lên một ngọn lửa để soi sáng cho những ngọời để đi tìm kiếm đấng Toàn Giác xem sao. Đức Phật là đạo sọ điềm lành đó và hãy nghĩ xem ta sẽ đến hỏi ngài điều gì? Đọợc rồi, thọa quí ngài, chúng ta hãy đến hỏi Đức Phật xem sao; rồi chắc chắn chúng ta sẽ có đọợc một câu trả lời thỏa đáng‟. Rồi ngài hỏi một ngọời con của một vị Chọ thiên: “Nhà ngọơi đã hỏi Đức Phật về điều đó chọa?”.

94. [123] Chính vì thế, thiên tử trang điểm vàng vòng cẩn thận thích hợp với cơ hội đó, trở nên chói lọi giống nhọ tia chớp bao quanh là một nhóm các vị Chọ thiên. Ngài đến một ngôi chùa to trong cánh rừng Jeta và sau khi đã kính lễ Đức Phật ngài đứng sang một bên, rồi ngài đặt một câu hỏi về điềm lành, và ngài thốt ra bằng một kệ ngôn nhọ sau: Thiên tử và con ngọời nhiều vô kể...”

[Đoạn Kệ số 1]

[Bahū devā manussā ca mangalāni acintayum ākankamānā sotthānam: Brūhi mangalam uttamam.]

Nhiều thiên tử và con ngọời hoài công nghĩ đến điềm lành họ ọớc mong và chờ đợi nếp sống an toàn hạnh phúc ngài chú giải cho chúng tôi điềm lành tối thọợng trong đời.

[(a) Chú giải về các Từ điềm lành]

95. Giờ đây ở đây ta bắt đầu chú giải về ý nghĩa các từ và ý nghĩa cả các kệ ngôn.

Có nhiều vô số kể. (Bahū) là một con số ở chỉ định cách và bất định cách: chính vì thế ý nghĩa ở đây là: nhiều trăm, nhiều ngàn ngọời. Họ đang đùa dỡn vui chơi (dibbanti), nhọ vậy họ có thể họ là các vị Chọ thiên(deva);[91] ý nghĩa ở đây là: họ đùa dỡn với năm thành phần dục lạc.[92] Hay họ toả sáng với chính hào quang của họ. Hơn thế nữa, đối với từ deva chọ thiên, có ba ý nghĩa nhọ sau: theo quy ọớc, theo đầu thai, và theo thanh tịnh tu tập đọợc. Các vị vua, hoàng hậu và các hoàng tử đựơc gọi là “các Chọ thiên theo quy ọớc (tục lệ),[93] các vị Chọ thiên thuộc cõi Tứ đại thiên vương hay các Chọ thiên thuộc cõi cao hơn đọợc gọi “Chọ thiên do tái sanh” và các vị A-la-hán đọợc gọi là Chọ thiên do tu tập mà ra.;‟ (Vbh.

422). Trong số này các vị Chọ thiên do tái sanh đọợc ám chỉ ở đây. [Con ngọời (manussa – nhân loại). Họ là con cháu của manu (manuno apaccā), nhọ vậy họ là nhân loại ; mặc dù các vị trọởng lão có nói „Họ là những con ngọời (manussa) vì do đặc tính

nổi bật về trí tuệ. (mana-ussanatta)"[94] con ngọời lại chia thành bốn loại: do họ thuộc về bốn đại châu lục to lớn đó là đại lục Ấn độ (Jambudipa) ở phọơng nam, nam thiên bộ châu, đại lục Aparagoyana (ở về họớng tây), tây ngọu hoá châu, đại lục Uttarakuru [ở về phọơng Bắc], bắc cọu loọu châu và đại lục Pubbavideha [ở về phọơng Đông], đông thắng thần châu. Ở đây ta ám chỉ đến những con ngọời thuộc đại lục Ấn độ (Jambudipa).

96. Các chúng sanh rơi vào hoàn cảnh sung soớng nhờ những phọơng cách này (mam galanti imehi satta) nhọ vậy đây đọợc gọi là các điềm lành (mangala) [95] ý nghĩa ở đây là họ đạt đến thành công và lãi. Suy nghĩ đến: acintayum- cintessum (một hình thức ngôn ngữ đại từ bất định ngôi thứ ba số nhiều).

97. Nhờ đó, họ mong ọớc, sẽ đem lại cho mình (ākankhamānā): [là điều họ hằng mong muốn, ọớc ao. Chờ đợi.An toàn (sotthānam) đây là một cuộc sống an toàn (sotthibhāva); ý nghĩa ở đây là: [Hy vọng đọợc bảo đảm tồn tại (atthita). Ơ đây và vào lúc này cũng nhọ trong cuộc sống mai hậu, về toàn bộ những tọ tọởng nhọ vậy đọợc coi nhọ là có thể tin tọởng đọợc (sobhananam). Đáng khen ngợi và đầy tốt lành."

98. Xin ngài hãy nói cho biết,: hãy dạy bảo, tuyên bố và tiết lộ cho biết, [124] hãy chú giải, giải thích. Về điềm lành đó. (mangalam.): lý do dẫn đến thành công. Lý do dẫn đến thịnh vọợng. Lý do đạt đến tối thắng , tối thọợng (uttamam): có phẩm chất đặc biệt, cao thọợng, đem hạnh phúc và lợi lạc đến cho toàn thể chúng sanh trên thế gian này.

Đây là cách chú giải từng từ một về kệ này.

[(b) chú giải về ý nghĩa đoạn kệ]

99. Giờ đây là ý nghĩa đoạn kệ đọợc giải thích ngắn gọn nhọ sau:

Ngoài ọớc muốn nghe biết về điềm lành tối thọợng. Các Chọ thiên thuộc về mười ngàn cõi sa bà thế giới đã họp lại với nhau trên cõi đời này và mỗi ngọời đã tạo cho chính mình một bản ngã tinh tế đến nỗi cả mọời, hai mọơi, ba mọơi, bốn mọơi, năm mọơi, sáu mọơi, bảy mọơi, ngay cả tám mọơi tuổi vẫn có thể đứng lại với nhau trên một lãnh vực không lớn hơn là đầu một sợi tóc và nhọ vậy họ đứng quanh bảo toạ đọợc sửa soạn cho Đức Phật ngự, toả sáng lộng hãy hơn và rực rỡ hơn toàn bộ các vị chọ thiên, các Ma vọơng và các đại phạm thiên; chính vì thế khi thiên tử nhìn thấy cảnh tọợng này và với tâm của mình chàng nhận biết ngay cả những suy nghĩ trong thâm tâm toàn bộ chúng sanh nơi toàn cõi Ấn Độ cũng không thể đi

đến kết luận trong dịp này để có thể từ một ngọời nào đó trong số họ cho dù có cả ngàn Chọ thiên cũng nhọ chúng sanh con ngọời. Ngài liền thốt lên những lời sau đây:" Biết bao nhiêu Chọ thiên cũng nhọ chúng sanh đều suy nghĩ đến điềm lành, nhờ đó họ hy vọng, mong ọớc và chờ đợi điềm lành tối thọợng này sẽ đem lại cho họ một cuộc sống an toàn - mọi ngọời đều mong mỏi mình đọợc an toàn -: Thế rồi, xin hãy nói cho biết các điềm lành tối thọợng, tôi yêu cầu với sự đồng ý của các vị Chọ thiên và vì muốn giúp đỡ cho chúng sanh, Ôi Đức Phật từ bi, hãy nói cho chúng tôi do lòng thọơng xót của ngài, điềm lành tối thọợng đó có ý nghĩa gì đối với tất cả chúng tôi hầu đem lại

hạnh phúc và an lạc cho chúng sanh.

100. Khi Đức Phật nghe thấy những lời của thiên tử, Ngài đã thốt lên đoạn kệ sau đây „Không kết thân với ngoời ngu xuẩn...“

[Đoạn Kệ số 2]

[Asevanā ca bālānam, panḍitānañ ca sevanā Pūjā ca pūjaneyyānam: etam mangalam uttamam]

Không thân cận kẻ ngu
Nhong gần gũi bậc Trí
Đảnh lễ ngoời đáng lễ,
Là điềm lành tối thoợng
[(a) Chú giải ý nghĩa các từ]

101. Về điểm này, không thân cận, giao kết (asevanā) tức là không thoờng xuyên lui tới, không tỏ vẻ kính trọng.Với kẻ ngu xuẩn (bālānam): cho dù họ có mạnh khoẻ, họ hít kệ (balanti ananti), [96] nhoị vậy họ là những ngoời ngu xuẩn (bāla); ý nghĩa ở đây là họ sống chỉ dựa vào hơi kệ ra hít vào, thay vì với cuộc sống có hiểu biết trí tuệ. (xin đọc Sn. 182). Với hạng ngoời ngu si đần độn nhoị vậy.

102. Là gần gũi với những ngoời trí thức (panḍitānam), họ tiến boớc trên đoờng của mình (pandanti) [97] nhoị vậy họ là những ngoời hiền trí (pandita); ý nghĩa ở đây là: họ đi với dáng đi hiểu biết, dáng đi lợi ích ngay tại nơi đây và lúc này và cả nơi cuộc sống mai hậu nữa. [125] Gần gũi với những hạng ngoời khôn ngoan nhoị vậy. Giao loịu với (sevana):năng đi lại, kính trọng họ, kết bạn với họ, kết thân với họ.

103. Đảnh lễ (pūjā): tôn kệ sùng bái, kính trọng, kính lễ tỏ lòng tôn kính. Ngoời đáng tôn kính (pūjaneyyānam):những ngoời nào đáng đoợc kính trọng đảnh lễ.

104. Đây là điềm lành tối thoợng (etam mangalam uttanam): ngài nói „ đây là một điềm lành tối thoợng“ ám chỉ chung tất cả những gì ngài vừa mới đề cập tới, cụ thể là, không đi lại, giao loịu với kẻ ngu si, mà giao loịu với ngoời khôn ngoan, tôn kính những ngoời nào đáng kính lễ; ý muốn nói ở đây là: „Chính vì nhà ngoơi đã hỏi “Điềm lành tối thoợng là gì vậy?” Troớc tiên hãy tuân thủ những điều đó đi, đây chính là điềm lành tối thoợng.“ Đây là cách chú giải đoạn kệ này vậy.

[(b) Chú giải về ý nghĩa đoạn kệ]

105. Phần chú giải ý nghĩa đoạn kệ nên đoợc hiểu nhoị sau:

Đức Phật đã thốt lên đoạn kệ này sau khi đã nghe thấy những lời thiên tử hỏi nhoị thế. Về điểm này, có bốn cách nói:[98] vừa nói vừa hỏi, chỉ nói không hỏi, nói với một chuỗi ý nghĩa và nói mà không kèm theo một chuỗi ý nghĩa nào cả.

106. Về điểm này, trong các đoạn nhoị „ Ôi Đức Phật với hiểu biết dồi dào, làm thế nào đệ tử có thể hành động tốt đây? Tôi hỏi“ (Sn.378) và trong các đoạn nhoị: “ Thoịa ngài tốt lành, làm sao có thể voợt đoợc bộc loịu đây thoịa ngài?” (S. i. 1). Ngài nói ra điều đó

đợc hỏi nhợ vậy chính là „cách nói để hỏi điều gì đó‟ (pucchitakatthā). Trong các đoạn nhợ “ Điều ngợời khác coi là hạnh phúc thì các vị thánh Nhân lại coi đó nhợ là đau khổ vậy.‟ (Sn. 762) có ngợời nào đó, trợớc đó lại không thấy hỏi han và gây cảm hứng cho chính chiều hợớng của mình, chính là „cách nói không nhằm để hỏi‟ (apucchita-kathā). Do các lời của Đức Phật. „Hỡi các vị tỳ khợu, ta truyền dạy pháp có nguồn gốc hẳn hoi‟(A. I 276; Kv. 561) Toàn bộ lời dạy của các vị toàn giác đều là cách nói với một chuỗi ý nghĩa.‟(sānusandhi-katthā). Trong Giáo Pháp không có „cách nói nào không kèm theo một chuỗi ý nghĩa cả.‟ (ananusandhi-katthā).

Chính vì thế xuất phát từ bốn cách nói trên: „đây là cách nói để đặt câu hỏi‟ vì cách này đã đợc Đức Phật nói lên khi thiên tử đã hỏi ngài. Và trong trợờng hợp cách nói để đặt câu hỏi, vì khi một ngợời tài giỏi tỏ ra khéo léo để hỏi đợờng đi và khéo léo nhận ra điều gì đó không phải là đợờng lối. Chính là trợớc tiên hỏi lối đi, rồi sau đó nói ra điều gì phải tránh, ngợời đó sẽ nói ra những gì nên tuân thủ làm theo. [nói rằng] „ Có một ngã ba đợờng ở chỗ đó, bỏ bên trái rồi quẹo sang bên phải là đến.‟ (S. iii. 108), chính vì thế, liên quan đến điều nên và không nên đợợc giao lợu với, điều nên đợợc giao lợu có thể là: sau khi đã nói ra điều không đợợc giao lợu với. [126] Và Đức Phật giống nhợ một ngợời hết sức rành đợờng đi nợớc bợớc, theo nhợ ngợời đã nói: „Con ngợời thông thạo đợờng đi nợớc bợớc”; hỡi Tissa, đây chính là cách ám chỉ Đức Nhợ lai, là bậc A La Hán và chánh đẳng giác.‟ (S. iii. 108) Vì ngài rất thành thạo cõi đời này, rất thành thạo cõi đời sau, thành thạo cả vấn đề sanh tử, thành thạo cả vấn đề

không phải sanh tử, thành thạo cả cõi Ma Vợơng, thành thạo cả những nơi không thuộc cõi Ma Vợơng nữa‟ (xin đọc M.i. 227) Chính vì thế, trợớc tiên nói về điều không nên giao lợu lui tới với ngài nói, „Không gần gũi giao lợu lui tới với ngợời ngu si, chỉ nên gần gũi giao lợu với hạng ngợời khôn ngoan‟, vì bắt đầu với, không nên lui tới với kẻ ngu si, giống nhợ lối đi cần đợợc loại bỏ và tiếp theo là giao lợu với ngợời khôn ngoan, nên kính trọng đảnh lễ, giống nhợ đợờng lối cần theo đuổi.

107. [Nếu có kẻ nào hỏi], „Nhợng tại sao trợớc tiên Đức Phật lại đề cập đến việc không giao lợu với kẻ ngu đần và lại giao lợu với hạng ngợời khôn ngoan khi ngài nói về điềm lành? - Ta có thể khẳng định nhợ sau: “Chính do giao lợu với kẻ ngu si, cả các Chợ thiên lẫn con ngợời đợa đến quan điểm về điềm lành và khẳng định điềm lành phải là điều gì ta nhìn thấy đợợc v.v...‟ (§90), và điều đó không phải là điềm lành. Chính vì thế trợớc tiên Đức Phật đã đề cập đến việc không giao lợu với kẻ ngu nhợng phải giao lợu với kẻ khôn ngoan. Nhợ vậy ngài kết án việc liên kết với những ai không phải là bạn hữu tốt. Họ làm điều bất thiện cả ở trên đời này lẫn đời sau, và yêu cầu liên kết với bạn tốt, bảo đảm cho điều tốt lành cả cõi đời này và cõi đời sau nữa.

108. Về điềm này, kẻ ngu si là bất kỳ chúng sanh nào theo đuổi những bất thiện nghiệp đạo bắt đầu với sát sanh và họ có thể nhận ra bằng ba phợơng cách, nhợ đã đợợc trình bày trong Kinh nhợ sau: “Hỡi các vị tỳ khợu, kẻ ngu si có ba đặc điểm‟ (A. i. 102) Hơn thế nữa, có sáu vị ngoại đạo sợ phản đối bắt đầu với Purana Kassapa (xin đọc D. sutta 2) rồi đến Devadatta [và đoàn đệ tử của ông ta] cụ thể có, Kokalia, Katamoraka-Tissa. Khandadeviyaputta và Samuddadatta (Vin. ii. 196,v.v...) và cũng còn

có cả Ciñcamānavikā (Ja. iv. 187), v.v... và trong quá trình thời gian trôi qua lại có em trai của Dighavida, và [127] một số ngoời khác, những chúng sanh nhoị vậy, nên đoợc coi nhoị là những kẻ ngu si. Họ giống nhoị đám than hồng đang âm ỉ: với hành vi kém hiểu biết họ tự phá hoại chính mình và cả những kẻ nào nghe theo lời họ và chính vì thế em trai của Dighavida đã phải nằm sấp khi rơi xuống đại địa ngục, phải gặt hái những hành vi xấu xa của mình trong suốt bốn vị Phật tổ với một thân hình dài khoảng 60 dặm. và chính vì thế có năm trăm bộ tộc cũng đã hùa theo quan điểm của hắn, cũng đã phải tái sanh làm đệ tử của hắn và phải gặt hái hành vi bất thiện của hắn trong Đại Địa ngục. Và [Đức Phật đã phải thốt lên nhoị sau: „Hỡi các vị tỳ khoịu, giống nhoị lửa bắt đầu bốc cháy thiêu rụi chuồng bò thì sét dỉ hay đống rác cỏ khô cũng bị thiêu rụi, ngay cả các phòng ở trên với các bức toờng trét đất xét cả bên trong lẫn bên ngoài đoợc gia cố với cây xà và có cửa sổ đóng kín. Cũng nhoị vậy, bất kỳ sự sợ hãi nào nổi lên, tất cả đều nổi lên do kẻ ngu si gây ra, chớ không phải do ngoời khôn ngoan. Bất kỳ nỗi hiểm nguy nào nổi lên...bất

kỳ những tai oơng nào nổi lên, toàn bộ những thứ đó là do kẻ ngu si gây ra, chứ hoàn toàn không do kẻ khôn ngoan gây ra bao giờ. Đang khi kẻ ngu si chỉ đem lại sợ hãi, ngoời khôn ngoan sẽ không làm nhoị vậy. Đang khi kẻ khờ dại mang đến tai hoạ, ngoời khôn ngoan thì không.‟ (A. i. 101); M. iii,. 61) Hơn thế nữa, kẻ ngu si giống nhoị cá oơn và kẻ nào giao loịu với ngoời ngu si giống nhoị chiếc giỏ lá đựng cá oơn trong đó. Với thứ cá oơn gói lại, nhoịng kẻ khôn ngoan chỉ còn biết vứt bỏ ra ngoài và tỏ vẻ khó chịu. Và có bài kệ rằng:

Khi có ngoời giao loịu với ngoời ngu,
Giống lấy cỏ kusa dùng để gói cá oơn.
Cả lá cỏ cũng trở nên oơn thối rữa.:
„Đó là hậu quả việc giao loịu với ngoời ngu. (Ja. vi. 236)
Và khi nhận đoợc ơn huệ do Thiên Voịơng Sakka các vị Choị thiên ban cho. Akittipandita nói:

Xin đừng cho tôi nhìn thấy hay nghe ngóng kẻ ngu, Cũng đừng coị trú với ngoời ngu. Chẳng nên cộng tác với kẻ ngu Không trao đổi lời nói với ngoời ngu Rồi bạn phải làm gì với kẻ ngu si đó “Hỡi Kassapa hãy cho ta biết lý do tại sao nhà ngoơi lại oịa thích đến thế không bao giờ rời khỏi ánh mắt nhà ngoơi? hắn chỉ lối, làm tổn hại thiếu trách nhiệm lại còn khuyên răn chỉ oịa thích đánh giá sai lạc, huống chi nói điều chính xác cũng chỉ là hạng bất kham giới luật kẻ ngu chẳng hề hay biết; đừng giao loịu với kẻ ngu là điều tối thoịợng.‟ (Ja. iv. 240)

109. [128] Khi Đức Phật dạy việc không giao loịu với kẻ ngu là điềm lành, nhoị vậy ngài kết án việc giao loịu với ngoời ngu si doới mọi hình thức, giờ ngài lại nói thêm: việc giao loịu với ngoời khôn là điềm lành, và ngài khen ngợi việc giao loịu với ngoời khôn ngoan.

110. Về điềm này, ngoời khôn ngoan là bất kỳ chúng sanh nào đang theo đuổi thập thiện nghiệp đạo, bắt đầu với việc kiêng không sát sanh và ta có thể nhận ra họ ở cả ba

góc độ, nhọ lời Đức Phật đã nói trong Kinh nhọ sau: „Hỡi các vị tỳ khọu, ngọời khôn ngoan để lộ ra trong

ba đặc điểm‟ (A. i. 102). Hơn thế nữa, các vị toàn giác, các vị độc giác, tám mọơi vị đại đệ tử và một số các đệ tử khác của đức Phật nhọ thể Sunetta, Maha Govinda, Vidhura, Sarabhanga, Mahosadha, Sutasoma, nhà vua Nimi, hoàng tử Ayoghara và Akittipandita, [99] là những ngọời nên coi là những bậc hiền trí. Họ có khả năng loại trừ hết mọi sợ hãi, mọi rủi ro và mọi tai hoạ cho những ai lắng nghe lời họ và coi đó nhọ là cách bảo vệ trong lúc biến loạn, nhọ ngọn đèn trong bóng tối, nhọ đồ ăn thức uống trong cơn đói khát v.v... vì quả thực có vô số và không thể đếm hết đọợc các vị Chọ thiên và con ngọời. Sau khi đã giao tiếp với Đức Phật và đã chứng đắc tịch diệt hết các lậu hoặc, hay đọợc thiết lập vững chắc nơi cõi phạm thiên hay đọợc thiết lập vững chắc nơi cõi Chọ thiên dục giới hay đọợc tái sanh nơi nhàn cảnh trên cõi đời này [nơi kiếp con ngọời] . Có tám mọơi ngàn thị tộc đọợc tái sanh nơi thiên đàng sau khi đã đặt niềm tin nơi Trọởng Lão Sariputta và hầu hạ ngài với những nhu cầu thiết yếu [dành cho cuộc sống của tỳ khọu]; và cũng giống nhọ vậy toàn bộ các đại đệ tử nổi tiếng khác nhọ, Māha Kassapa. v.v... Một số đệ tử của trọởng lão Sunetta cũng đã tái xuất hiện nơi cõi Phạm Thiên, số khác lại tái sanh nơi cõi hạ giới đi kèm với các Chọ thiên Tha Hoá Tự Tại (Paranimmitavasavatti).(là những ngọời đang sử dụng quyền hành nơi mọi chúng sanh) .... Một số lại đi kèm với các gia chủ bộ tộc xuất hiện nơi Đại Sảnh đọ ờng (xin đọc A. iv. 104) Và điều này đã đọợc nhắc đến nhọ sau: „Hỡi các vị tỳ khọu, sợ hãi xuất hiện chẳng do ngọời khôn ngoan đâu, hiểm họa xuất hiện cũng chẳng phải do lỗi ở họ và tai họa diễn ra cũng chẳng do lỗi của kẻ khôn ngoan bao giờ.‟ (A. i. 101; M. iii. 61). Hơn thế nữa, ngọời khôn ngoan giống nhọ họơng kệm ngào ngạt của những đóa hoa tagara, và kẻ nào giao lọu với ngọời khôn ngoan cũng nên giống nhọ chiếc lá dùng để gói hoatagara vậy. Và thật sự việc tu tập và tán thành những kẻ khôn ngoan là điều thích hợp biết là nhọ ờng nào. Và về điểm này lại có kệ rằng:

„[129] Giờ đây nhọ có kẻ cột vào mình một đoá hoa Tangara ngào ngạt ngát họơng Cành lá cây cũng kệm ngát mùi họơng: [100] giao lọu với kẻ khôn cũng giống vậy (Ja. vi. 236)

Và khi nhận đọợc ơn hệ do Thiên Vọơng Sakka các vị Chọ thiên ban cho. Akittipandita nói:

Ôi Cầu mong tôi đọợc giao lọu và lắng nghe ngọời khôn ngoan. Cầu mong tôi đọợc cọ trú nơi ngọời khôn ngoan cọ trú.

Cầu mong tôi chọn thực hiện những gì ngọời khôn ngoan thực hiện. Ngay cả trong trao đổi bằng lời nói với ngọời khôn ngoan.

- Hỡi Kassapa hãy nói cho tôi biết Lý do gì ngài ọa thích đến nhọ vậy. Và tại sao ngài không theo kẻ khôn ngoan?

- Họ chắc chắn dẫn ta đến thành quả tốt. Luôn khuyên răn đầy tinh thần trách nhiệm. Họ luôn chọn phán quyết đúng đắn nhất, Và nếu phải mở miệng, họ chỉ nói những lời chính xác. Họ tỏ lộ tính dễ dãi, giới luật là những gì họ am hiểu. thực sự giao lọu với kẻ

khôn ngoan tốt đẹp biết nhợờng nào. (Ja. iv. 241)

111. Khi Đức Phật đã dạy rằng việc giao lợu với ngợời khôn ngoan là một điềm lành, nhợ vậy ngài đã khen ngợi việc giao lợu với ngợời khôn ngoan dợới mọi hình thức. Giờ đây ngài lại nói thêm. Việc đảnh lễ những ngợời xứng đảnh lễ cũng là một điềm lành, và ngài khen ngợi hành vi kính trọng những ai, thông qua việc không giao lợu với ngợời ngu si nhợng lại giao lợu với ngợời khôn ngoan, đồng thời tiếp cận với những ngợời xứng đảnh lễ.

112. Về Điểm này, các vị Toàn Giác, Các Đấng Thế Tôn, lại là những ngợời đáng kính trọng (pujaneyya) – phải đợợc kính trọng) vì họ là những ngợời thoát khỏi hết mọi điều xấu xa. Và chứng đắc hết mọi ân đức. Tiếp theo sau là các vị Độc Giác và các vị thánh đệ tử; vì nhờ việc tôn kính họ cho dù chỉ có một chút ít thôi, cũng dẫn đến hạnh phúc và lợi ích dài lâu. Những ví dụ điển hình ở đây là trợờng hợp Sumana, là ngợời kệ làm vòng hoa, Mallika, v.v...[101] về điểm này ta chỉ đợa ra một ví dụ điển hình mà thôi.

Một ngày kia, hình nhợ vào buổi sáng nọ, khi Đức Phật đã chỉnh lại y, và lấy bát khất thực và khoác y ngoài rồi ra đi đến điểm khất thực là thành Rajagaha. Ngợời kệ làm vòng hoa Sumana cũng đang trên đợờng đến gặp nhà vua Magadha để dâng hoa cho ngài. Ngợời kệ làm vòng hoa nhận ra Đức Phật cũng đang trên đợờng khất thực, liền cảm thấy niềm tin và đặt hết niềm tin vào ngài khi nhìn ngắm thấy hào quang phát ra từ Đức Phật, lúc đó ngài đang trên đợờng đến cổng thành.[130] khi ông nhìn thấy ngài, ông có suy nghĩ, „nhà vua có thể trả cho ta cả trăm hay cả ngàn đồng tiền vàng để mua những vòng hoa này, nhợng đó chỉ là những hạnh phúc trần tục mà thôi. Mặt khác đảnh lễ thực hiện cho Đức Phật thì vô giá. Kết quả của hành vi này cũng không thể đo lợờng đợợc và đem lại cho ta hạnh phúc và hạnh phúc lâu dài đến chừng nào. Chính vì vậy mà tôi sẽ đảnh lễ Đức Phật với những vòng hoa này‟ và với tấm lòng tin tợởng ngợời kệ làm vòng hoa đã lấy một nắm hoa và ném về phía Đức Phật đang đi. Những chiếc hoa đó bay trên không và lơ lửng dừng lại trên đầu Đức Phật dợới dạng

một màn trợớng hoa. Nhìn thấy phép nhiệm mầu tuyệt vời nhợ vậy ông ta càng ngày càng trở nên tin tợởng nhiều hơn trong lòng. Và rồi ông ta lại tung thêm một nắm hoa nữa và những chiếc hoa đó lại di chuyển nhợ lần trợớc và làm thành một bức trợớng hoa . Theo cách nhợ vậy ông ta đã tung tám nắm hoa giống nhợ thế. Những chiếc hoa đó cũng di chuyển nhợ những lần trợớc và họp thành một chiếc kiệu, [102] và thợợng Đức Phật lên chiếc kiệu đó, một đoàn ngợời đông đảo qui tụ lại chứng kiến ngợời kệ vòng hoa và Đức Phật điểm một nụ cợời tợơi tắn. Trợởng Lão Ananda nghĩ trong đầu, “Đức Phật chợa bao giờ mỉn cợời mà không có nguyên nhân hay điều kiện gì.‟ và rồi trợởng lão đến gần Đức Phật và hỏi xem nguyên nhân là gì. Đức Phật nói, „Này Ananda, thông qua sức mạnh của việc đảnh lễ này. Ngợời kệ làm vòng hoa muốn, sau khi chuyển luân hồi một trăm ngàn đại kiếp giữa các Chợ thiên và con ngợời, cuối cùng ông ta trở thành một độc giác có tên gọi là Sumanissara‟ và sau khi ngài đã kết đoạn lời ngài đã ứng khẩu đoạn kệ sau đây nhằm mục đích ghi nhớ pháp này nhợ sau:

Ôi tốt lành biết bao hành vi đó,
Sau khi thực hiện mà không hối tiếc;
Để gặt hái đợợc điều ngợời đáng gặt hái
Trở nên vui sợớng và hả hê trong lòng. (sumana)"
(Dh. 68)
Khi Đức Phật kết thúc đoạn kệ trên, có tới tám mợơi tợ ngàn ngợời đạt đến chứng pháp giác ngộ.

Đó là lý do tại sao ta nên hiểu rằng việc kính lễ đó, cho dù là nhỏ mọn cũng đều đem đến hạnh phúc và lợi ích lâu dài. Và nếu nhợ việc đảnh lễ đó chỉ đợợc thực hiện với của cải vật chất mà thôi, chính vì thế cần nói thêm điều gì về việc thực hành đảnh lễ? Do đó, khi một ngợời thị tộc thực hiện đảnh lễ Đức Phật bằng cách Quy Y Đức Phật chấp nhận những điều học và nắm giữ luật bát quan trai (Upasatha) [103] và thông qua những phẩm chất đặc biệt chính họ bắt đầu với phẩm chất bốn thanh tịnh ai có thể thẩm định đợợc công việc đảnh lễ của họ? Vì ngợời ta nói rằng: " Hãy kính lễ Đức Phật với tấm lòng thành cao nhất", theo nhợ lời ngài đã nói "Hỡi Ananda, bất kỳ vị tỳ khợu hay tỳ khợu ni hay cả cận sự nam hoặc cận sự nữ nào sống thực hiện đúng theo chánh pháp và thực hiện một cách thích hợp. Cợ xử hợp chánh pháp, thông qua việc kính lễ này lại tỏ lòng tôn kính và [131] kính trọng Đức Phật và kính trọng ngài với lòng thành cao nhất" (D. ii. 138) và việc đem lại hạnh phúc và lợi ích bằng cách đảnh lễ vị Độc giác và các đệ tử của các vị toàn giác nên đợợc hiểu theo cùng một cách nhợ vậy. Hơn thế nữa, trong trợờng hợp một cận sự nam, ta cũng nên hiểu rằng các anh chị lớn trong gia đình cũng phải đợợc các em kính trọng. Con cái cũng phải kính lễ cha mẹ

mình, ngợời vợ cũng phải kính lễ chồng và cha mẹ chồng của mình nữa. Vì trong trợờng hợp của họ, việc kính lễ này chính là một điềm lành. Vì những pháp thiện của họ đợợc gọi là lòng kính lễ và vì đây là lý do làm tăng thêm tuổi thọ cho họ và nhiều điều khác nữa. Về điểm này, ngợời ta nói rằng: "Những kẻ nào yêu mến mẹ mình, yêu mến cha mình, yêu mến các nhà sợ, yêu mến các vị Chợ thiên [104] và tỏ lòng tôn kính các vị trợởng lão trong thị tộc, tiến hành thực thi hiệu quả đối với pháp thiện này, vì việc đem hiệu quả cho những pháp thiện này sẽ giúp họ sống trợờng thọ hơn và có đợợc diện mạo sáng sủa (xin đọc D. iii. 74)

113. (4) Giờ đây vì đã đợợc khẳng định trong lộ trình „việc định nghĩa điềm lành nhợ chúng ta tiến hành, cuối cùng chúng ta thấy lý do tại sao lại nhợ vậy" (§3) điều cần đề cập thêm là nhợ sau. Thực chất, có ba điềm lành đợợc đề cập đến trong đoạn kệ này, cụ thể là, không giao lợu với ngợời ngu si, nên giao lợu với ngợời khôn ngoan, và kính lễ ngợời đáng kính lễ. Về điểm này, việc không giao lợu với ngợời ngu si nên đợợc hiểu nhợ là một điềm lành vì đó là nguyên nhân đem lại hạnh phúc và lợi ích cho ta cả trên trần gian này và cả đời sau bằng cách bảo đảm cho ngợời ta khỏi sợ hãi, đó là điều kiện do việc giao lợu với kẻ ngu đem lại. Rồi việc giao lợu với ngợời khôn ngoan và kính lễ những ngợời đáng đảnh lễ cũng nên đợợc hiểu là những điềm lành, vì chúng là nguyên nhân dẫn đến tịch diệt (níp bàn) và dẫn đến nhàn cảnh. [105] Theo nhợ cách đợợc khẳng định ở phần giải thích về đặc tính vĩ đại do kết quả công việc đó

đem lại. Nhọng điều tiếp theo sau đây chúng ta sẽ định nghĩa trong từng trọờng hợp điềm lành và giải thích điềm lành là gì mà không liên hệ đến lộ trình chú giải.

Phần chú giải về ý nghĩa đoạn kệ này „không giao loọu với kẻ ngu si‟ kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 3]

[Paṭirūpadesavāso ca pubbe ca katapuññatā Attasammāpanidhi ca: etam mangalam uttamam]

Ở trú xứ thích hợp
Công đức trọớc đã làm
Chân chánh họớng tự tâm
Là điềm lành tối thọợng
- 114. Giờ đây cho dù ngọời ta đã yêu cầu Đức Phật chỉ có một yêu cầu đơn giản là „Xin ngài hãy nói cho biết, về điềm lành tối thọợng‟. Lại nữa, giống nhọ một kẻ bố thí quảng đại, [132], cho dù ngài đã khẳng định có ba điềm lành đọợc đề cập đến trong một đoạn kệ duy nhất. Ngài bắt đầu nói về nhiều điềm lành khác trong các đoạn kệ bắt đầu với “coọ trú ở những nơi thích hợp” (ở trú xứ thích hợp) ngài thực hiện điều này là do oớc muốn các Choọ thiên nghe

Đức Phật nói nhiều hơn thế nữa. Bởi vì còn nhiều điềm lành khác nữa và chính Đức Phật cũng oớc muốn thực thi nơi nhiều chúng sanh khác nhau nhiều điềm lành thích hợp nhất cho họ ở bất kỳ nơi nào họ hiện hữu.

[(a). Chú giải ý nghĩa các từ]

115. “Về điểm này, trong đoạn kệ thứ ba bắt đầu với từ Thích hợp (paṭirūpa) có nghĩa là thuận lợi, những trú xứ (desa): nhọ làng mạc, quận lỵ, thành phố, quốc gia; và thực chất, bất kỳ địa danh nào có chúng sanh coọ trú. Trú ngụ (vāso) đang sinh sống trong đó.

116. Trong quá khứ (pubbe): trọớc đó, ở các kiếp trọớc. Đã...thực hiện những việc công đức (katapuññatā):đã tích lũy đọợc các hành vi thiện.

117. Tự mình (atta) điều nhận thức gọi là tự mình, hay là toàn bộ bản thân [106]. Chánh họớng...dìu dắt (sammāpanidhi): định họớng đúng đắn (panidahana), cho bản thân.; việc thôi thúc, [107] địa điểm, trú xứ là ý muốn nói đến ở đây.

Điều còn lại đã đọợc giải thích. Đây là cách chú giải theo từ ngữ.

[(b) Chú giải theo ý nghĩa.]

118. Việc chú giải ý nghĩa nên đọợc hiểu nhọ sau:

Điều đọợc gọi là Coọ trú nơi trú quán thích hợp (paṭirūpadesavāso) chính là coọ ngụ ở nơi làm trú xứ của bốn hội chúng [108] là nơi làm cơ sở để thực hiện những việc công đức bắt đầu với việc bố thí đọợc thực hiện tại đó. (xin đọce.g. D. iii 218), và là nơi Giáo Pháp của Đức Phật với chín yếu tố (xin đọc e.g. M. I 133) là điều đọợc biểu hiện rõ nét nhất; coọ trú tại đó đọợc gọi là điềm lành vì đó là điều kiện cho các chúng sanh thực

hiện việc công đức. Một ví dụ điển hình ở đây là câu chuyện ngợời ngợi dân du nhập vào Đảo quốc Celon (Sīhaladīpa) v.v... .

119. Một phợơng pháp khác: một nơi (desa) là nơi Đức Phật chứng đắc giác ngộ cũng gọi là „Trú xứ thích hợp‟ và cũng giống nhợ vậy địa điểm Chuyển Pháp Luân đang lăn chuyển, và địa điểm khác nữa là ngay gốc cây Soài Ganda là nơi Phép Lạ song thông [109] diễn ra, đợợc chứng tỏ ngay giữa Tăng Già vào khoảng mợời hai dặm, phá vỡ những lý thuyết của toàn bộ các giáo phái ngoại đạo, là địa điểm các vị Chợ thiên giáng trần hay bất kỳ địa điểm nào Đức Phật đã cợ trú nhợ Sāvatthi, Rājagaha, v.v...trú ngụ tại đó đợợc gọi là điềm lành vì đó là điều kiện cho mọi chúng sanh chứng đắc sáu pháp vô thượng. (xin đọc D. iii. 250)

120. Một phợơng pháp khác: “Ở về hợớng đông: có một thị trấn gọi là Kajangala. [110] Về phía xa hơn lại có một thị trấn gọi là Mahāsālā; xa hơn chút nữa là những quốc gia xa xôi

hẻo lánh; về phía gần hơn là trung điểm. Về hợớng đông nam: có con sông gọi là sông Salalavati; xa hơn một chút có các quốc gia xa xôi hẻo lánh; về phía gần là phần trung điểm. Về hợớng nam: [133] có một thị trấn tên là Setakannika; xa hơn một chút có các quốc gia xa xôi hẻo lánh. Về phía gần hơn là trung điểm. Về hợớng tây: một ngôi làng thuộc đẳng cấp Chợ thiên gọi là Thūna; xa hơn một chút là các quốc gia lân bang hẻo lánh, về phía gần hơn là trung tâm điểm. Về hợớng bắc: có một chỏm đá gọi làUsīraddhaja, xa hơn một chút có các quốc gia hẻo lánh; về phía gần hơn là trung tâm điểm.‟ (Vin. i. 197). Phần đất trung tâm (majjimadesa) này có chiều dài tới ba trăm dặm và chiều rộng hơn hai trăm năm mợơi dặm và có qui vuông hơn chín trăm dặm. Đây đợợc coi nhợ là một „trú xứ thích hợp.‟ Tại nơi đây các Vợơng Quốc Chuyển Luân Vợơng đang thi thố vợơng quyền và cai trị khắp toàn cõi bốn châu lục và có hơn hai ngàn đảo nhỏ nổi lên và tại nơi đây sau khi đã hoàn tất mọi Ba-la- mật [111] trong suốt một A tăng kỳ. Và một trăm ngàn đại kiếp các vị đại đệ tử nhợ, Sārīputta, Moggallāna và các vị khác đã xuất hiện tại đây. Và cũng tại nay, khi đã hoàn tất ba la mật khoảng hai a tăng kỳ và một trăm ngàn đại kiếp phật độc giác xuất hiện. Và cũng tại đây sau khi đã hoàn tất Ba-la-mật vào khoảng bốn, tám và mợời sáu A tăng kỳ và trăm ngàn đại kiếp xuất hiện các Đấng Toàn Giác. Về điểm này, theo lời khuyên của một vợơng quốc chuyển luân vợơng. Và tự thiết lập nơi năm chúng sanh giới đức và trên đợờng đi đến thiên đàng. Theo nhợ lời khuyên của đức phật Độc giác, theo nhợ lời khuyên của Đấng Toàn Giác hoặc lời khuyên của một trong số các đệ tử của ngài, họ đã trở thành điểm đến thiên đàng và chứng đắc tịch diệt níp bàn. Chính vì lý đó những ngợời sống tại đó đợợc gọi là một điềm lành vì đây chính là điều kiện để chiếm đợợc những loại tối thắng này.

121. Thực tế có tiền kiếp tích luỹ đợợc các hành vi thiện phụ thuộc vào việc kính lễ các vị Toàn Giác, Độc giác và những ngợời đoạn tận lậu hoặc đợợc gọi là công đức đã thực hiện đợợc ở kiếp trợớc (pubbe katapuññatā). Đó cũng là một điềm lành nữa. Tại sao vậy? Vì sau khi tận mắt chứng kiến Đức Phật toàn giác hay một vị Độc giác nhãn tiền. Hay sau khi nghe một đoạn kệ bốn câu dưới sự hiện diện của Đức Phật hay một đệ tử

của ngài. Ngợời đó cuối cùng có thể đạt đến Bậc A-la-hán. Và khi một chúng sanh đã tu tập nhợ vậy để cho căn điều thiện nổi bật nơi chúng sanh (xin đọc e.g. M. I 47) và nhờ cùng một căn những điều thiện nổi lên trong chúng sanh đó, với thiền quán nhợ vậy chúng sanh có thế chứng đắc tịch diệt các vết nhơ. Nhợ trong trợờng hợp Nhà Vua Māha Kappina và hoàng hậu nhiếp chính của ngài (xin đọc Vis. ch. xii. §82/ tr. 393; AA, ad. A. i. 25) Chính vì thế ngợời ta nói rằng: những việc công đức đã thực hiện đợợc ở kiếp trợớc cũng là một điềm lành vậy.

122. [134] Chân chánh hợớng tự tâm (attasammāpanidhi) đợợc khẳng định nhợ sau: “ Trong trợờng hợp này một ngợời nào đó không có giới hạnh lại quyết tâm thực hiện giới đức. Đó chính là vô tin thiết tự thiết lập nơi phẩm chất tối thắng niềm tin. Đó chính là tình trạng keo kiệt thiết lập nơi tối thắng từ tâm. Điều này đợợc gọi là chân chánh hợớng tại tâm.‟ (xin đọc A. iv. 364). Đó cũng là điềm lành. Tại sao vậy? Vì đây là nguyên nhân chứng đắc nhiều lợi ích cả ở đây vào lúc này lẫn ở đời sau. Vì do loại bỏ đợợc những rủi ro nguy hiểm.

123. Chính vì thế trong đoạn kệ này cũng có ba điềm lành đợợc khẳng định với việc trú xứ nơi cợ trú thích hợp. Việc thực hiện việc công đức nơi tiền kiếp. Và chân chánh hợớng tại tâm và làm cách nào chúng trở thành những điềm lành đã đợợc khẳng định ở từng trợờng hợp.

Việc chú giải về ý nghĩa đoạn kệ này, cụ thể là việc ở nơi trú xứ thích hợp‟ kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 4]

[Bāhusaccañ ca sippañ ca vinayo ca susikkhito Subhāsitā ca yā vācā: etam mangalam uttanam]

Học nhiều, nghề nghiệp giỏi
Khéo huấn luyện học tập,
Nói những lời khéo nói
Là điềm lành tối thợợng
[(a) Chú giải ý nghĩa các từ]

124. Giờ đây liên quan đến „kiến thức uyên thâm‟: ở đây kiến thức uyên thâm (bahusaccam.) [có nghĩa là hiện trạng đợợc nghe nhiều học nhiều (bahussutabhava). Nghề nghiệp giỏi (sippam.) là bất kỳ tài khéo chân tay (hay thủ công nào).

125....Việc rèn luyện tu tập (vinayo): rèn luyện thân, khẩu và ý. Khéo huấn luyện học tập (susikkhito): rèn luyện một cách thích hợp.

126. Khéo nói (subhasita): nói năng một cách thích hợp. Bất kỳ (ya): là một bất định đại từ chỉ định. lời nói (vaca):lời nói thốt ra, tuyên bố, lời công bố.

Điều còn lại đã đợợc khẳng định trợớc. Đây là cách bình giải các từ.

[(b) Cách bình giải ý nghĩa]

127. Việc chú giải ý nghĩa nên đợợc hiểu nhợ sau: Kiến thức phong phú. (học nhiều) (bahusaccam) đợợc giải thích nhợ:„Nhớ lại giáo pháp của Đạo sợ (Đức Phật) theo cách bắt

đầu nhợ sau: „nhớ lại điều gì đã nghe (học hỏi) và củng cố điều đã nghe đợợc (học đợợc)‟ (M. i. 216) và ở đây ngợời nào nghe (học hỏi) nhiều điều – những bản Kinh. (sutta), những bài Ợng Tụng (geyya) Bài ký thuyết (veyyakarana) ...‟ (xin đọc thêm (A. ii. 23). Điều đó cũng đợợc gọi là điềm lành. Vì lý đó để loại bỏ những điều bất thiện và đắc thủ những điều thiện và cũng là nguyên nhân để thực hiện dần dần ý nghĩa (mục tiêu) tuyệt đối. Và chính Đức Phật cũng đã nói về điều này, „Hỡi các vị tỳ khợu, một ngợời thánh đệ tử có kiến thức sâu rộng và bậc thánh sẽ từ bỏ những điều bất thiện và tu tập điều thiện. Ngợời đó loại bỏ những gì đáng khiển trách và giữ lại những gì đáng khen. Ngợời đó tự giữ mình trong sạch.‟ (A. iv. 110) và ngợời còn nói thêm, „Ngợời đó trạch pháp những pháp nhớ đợợc. Khi trạch pháp ý nghĩa những pháp nhớ đợợc, ngợời đó nhập thiền những pháp đó, với lòng ham thích những ý tợởng đó, lòng nhiệt tình nổi lên. Nơi kẻ nào có nhiệt tình nổi lên ngợời đó sẽ tích cực ước muốn. Nhờ ợớc muốn, ngợời đó sẽ đợa ra những phán đoán chính xác; và khi đã có những phán đoán chính xác ngợời đó sẽ kiểm chế, khi đã thực hiện kiểm chế ngợời đó phát hiện ra chân đế tuyệt đối. [135] Ngợời đó chiêm ngợỡng chân đế bằng thấu triệt do trí tuệ đem lại.‟ (M. ii. 173) Hơn thế nữa, bất kỳ „kiến thức sâu rộng‟ nào liên quan đến cuộc sống gia đình cũng nên đợợc coi nhợ là điềm lành, vì những điều đó đều dẫn đến hạnh phúc và lợi ích ở cả hai cõi (hiện tại và mai hậu)

128. Liên quan đến giỏi nghề nghiệp (sippam). Có nghề nghiệp trong cuộc sống gia đình, và nghề nghiệp khi xuất gia qui Phật. Về điềm này, nghề nghiệp trong cuộc sống gia đình gồm những việc nhợ nghề kệ bạc, nghề kim hoàn, những việc làm này không có là bất thiện xét dợới góc độ đạo đức, vì không gây tổn thợơng đến các chúng sanh khác, nghề nghiệp này cũng là điềm lành vì nó dẫn đến hạnh phúc trên trần gian này, nghề nghiệp trong cuộc sống xuất gia qui Phật bao gồm việc phục vụ các nhu cầu cần thiết cho các nhà sợ: nhợ kính lễ, may vá y cà sa. v.v... nghề này đợợc trình bày chi tiết [112] đây kia bằng cách bắt đầu nhợ sau „Ở đây, hỡi các vị tỳ khợu, một vị tỳ khợu có khả năng ở bất kỳ công việc nhỏ mọn hay lớn lao giúp cho bạn bè mình trong cuộc sống phạm hạnh‟ (xin đọc D. iii 267). Các nghề này cũng đợợc coi nhợ là điềm lành vì nó đem lại hạnh phúc và hạnh phúc trên cõi đời này cũng nhợ ở cõi đời sau cho chính mình cũng nhợ cho ngợời khác.

129. Liên quan đến việc tu luyện học tập (vinayo). Trợớc tiên việc nắm giữ giới luật trong cuộc sống gia đình. Đó là kiêng không sai phạm mợời bất thiện nghiệp đạo. Khi điều đó đợợc tu luyện tốt (susikkhito) không có bất kỳ sai phạm nào do những lậu hoặc và bằng cách phân định những ân đức đặc biệt có nơi những giới hạnh. Việc tu luyện đó cũng là điềm lành vì nó đem lại hạnh phúc và hạnh phúc nơi cả hai cõi đời này và đời sau. Rồi cũng còn có việc tu

luyện nơi cuộc sống xuất gia . Không có sai phạm gì đến bảy loại sai phạm, [113] đây chính là môt cách khéo huấn luyện học tập nhợ đã khẳng định ở trên, việc tu luyện

nơi cuộc sống xuất gia cũng chính là phẩm hạnh đạo đức bao gồm tứ thanh tịnh giới (Vis. Ch. i. §42/tr. 15) khi việc đó đợợc tu luyện cẩn thận nhờ đó ta thiết lập đợợc và chứng đắc cho mình bậc A-la-hán. Ta nên hiểu việc tu tập đó nhợ là một điềm lành vì đó là nguyên nhân chứng đắc cả hạnh phúc trần tục lẫn hạnh phúc siêu thế.

130. Bất kỳ lời nói nào đợợc khéo nói. (subhāsitā yā vācā) nên đợợc hiểu là lời nói không bao gồm những khiếm khuyết hay dối trá. [lời nói lỗ mãng, lời nói ác tâm và lời nói nhảm nhí] theo nhợ lời Đức Phật đã nói, „ Hỡi các vị tỳ khợu, khi lời nói có bốn yếu tố khéo nói‟ (Sn. tr. 78) hoặc gỉa đơn giản không phải là những lời nhảm nhí đợợc khéo nói theo nhợ lời Đức Phật đã nói:

„Giờ đây ngợời trí chỉ nói: đầu tiên, những lời khéo nói. Thứ hai, chỉ nói về Chân đế, không nói gì khác. Thứ ba, chỉ nói những lời dễ thợơng, không nói điều khiếm nhã. Thứ tợ, chỉ nói những lời chân thực, không nói điều sai quấy.

[136] Điều vừa nêu cũng nên hiểu là một điềm lành vì giúp đem lại hạnh phúc và lợi ích cả ở đời này lẫn đời sau. Giờ đây tính khéo nói [thợờng] bao gồm „việc tu tập‟ giới luật‟ tuy nhiên vì điều này đợợc đề cập tách biệt nơi đoạn kệ này] thế nên việc tu luyện giới luật không gồm lại ở đây. Tuy nhiên, tại sao lại có những phiền toái nhợ vậy? Điều ta nên hiểu ở đây chính là „lời khéo nói‟ là những từ đợợc dùng trong việc chú giải pháp cho ngợời khác. Vì lý do đó, giống nhợ nơi cợ trú xứ thích hợp‟ đợợc gọi là một điềm lành vì nó là điều kiện để cho chúng sanh chứng đắc hạnh phúc và lợi ích cả trên đời này lẫn ở đời sau và cũng đạt đến tịch diệt (níp bàn) và đây là điều Đức Phật thợờng nói tới:

Lời nói đức Phật dùng để diễn đạt.
Ôi an toàn hầu chứng đắc tịch diệt.
Rồi dẫn đến kết thúc đau khổ
Đủ mọi điều, đây ắt hẳn phải an toàn. (Sn. 454)
131. Chính vì thế trong đoạn kệ này có đề cập đến bốn điềm lành nói tới học nhiều, nghề nghiệp khéo léo, rồi tu tập thanh tịnh và những lời khéo nói. Chính vì thế những đề nêu trên đợợc gọi là những điềm lành và đã đợợc làm rõ với từng ví dụ điển hình cụ thể.

Việc chú giải đoạn kệ, „học hiều‟ đến đây là kết thúc.

[Đoạn Kệ thứ 5]

[Mātāpitu-upatthānam puttadārassa sangaho Anākulā ca kammantā: etam mangalam uttamam]

Hiếu dợỡng mẹ và cha
Nuôi nấng vợ và con
Làm nghề không rắc rối
Là điềm lành tối thợợng.
[(a) Chú giải các từ]

132. Giờ đến việc „hiếu dọỹng cha và mẹ‟, ở đây mātāpitu=mātā ca pitā ca (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép). Hiếu dọỹng (upaṭṭhahana- một pháp ngữ biến thể.)

133. [Trợ cấp cho vợ và các con: puttadārassa= puttānañ ca dārānañ ca (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép). Hỗ trợ (sangaho) là một hành vi trợ giúp (sangahana- một pháp ngữ biến thể).

134. Không đem lại rắc rối (anākulā): anākulā=na ākulā (một cách phủ định khác) các lãnh vực nghề nghiệp (công việc) (kammantā) chỉ đơn giản là công việc mà thôi. (kamma- hành vi).

Những gì còn lại đã đọợc khẳng định ở trên. đây là cách chú giải các từ.

[(b) Chú giải ý nghĩa]

135. Chú giải về ý nghĩa nên đọợc hiểu nhọ sau đây:

Ngọời mẹ (mātā) là ngọời bà con và cũng nhọ vậy đối với ngọời cha (pitā). Hiếu dọỹng (upaṭṭhānam) là cung cấp trợ giúp cần thiết bằng cách chu cấp cho cha mẹ bốn nhu cầu thiết yếu cho cuộc sống cũng nhọ với việc rửa chân, sức dầu, lau mình và tắm cho cha mẹ. Về điểm này, ngọời mẹ và ngọời cha giúp ích rất nhiều cho con cái. Ọ́ớc ao hạnh phúc cho chúng và thông cảm với chúng. Chính vì thế khi họ thấy những đứa nhỏ đang chơi ở ngoài chạy vào trong nhà mình mẩy đầy bụi bậm, cha mẹ liền tỏ tình thọơng bằng cách lau sạch bụi bẩn cho chúng, vuốt ve đầu tóc chúng cả hàng trăm năm nay (xin đọc A.i 62) Và rồi vì họ đóng vai ngọời giáo dục và ngọời cung cấp và ngọời huấn luyện về trần gian này, họ đóng vai trò một đấng Phạm Thiên và đ[ợc coi ngang bằng với các vị tiên sọ trong quá khứ, [137] hiếu dọỹng cung cấp cho mẹ và cha đem lại sự ca ngợi trong cuộc sống này và đem lại lợi ích trên thiên đàng sau khi chết. Chính vì thế việc này đọợc gọi là điềm lành và chính Đức Phật đã nói về điều này nhọ sau:

Cha mẹ ta có thể gọi là
Đấng Phạm Thiên và vị tiên sọ
Họ xứng nhận hy sinh nơi con cái.
Vì thông cảm với hậu duệ của mình.
Chính vì thế ngọời khôn ngoan kính lễ
Và tôn kệ cha mẹ [bằng thực hiện trợ giúp]
Với bất kể nhu cầu nào ăn uống
Với áo mặc và cả giọờng chiếu để nằm.
Họ chăm sóc tắm rửa và sức dầu cha mẹ.
Lại nữa còn rửa chân tay cho cha mẹ.
chính hành vi hiếu lễ đó đối với
Ngọời cha và ngọời mẹ nhọ vậy
Ngọời trí khen ngợi họ ngay tại nơi đây.
Và khi chết họ hoá sanh hạnh phúc thiên đàng. (Iti. 110)

Một phương pháp khác nữa: Hiếu dưỡng lại gồm năm loại, cụ thể là, nuôi dưỡng, thực hiện nhiệm vụ, duy trì truyền thống bộ tộc, v.v...và những điều đó nên được hiểu như là một điềm lành vì đó là nguyên nhân đem lại năm loại hạnh phúc ngay bây giờ ở tại nơi đây và lúc này bắt đầu với sự bảo vệ khỏi điều xấu xa. Và đây là điều Đức Phật nói: „Hỡi con trai chủ gia nhân, người cha và người mẹ, tựa như hướng đông, người con trai có thể hiếu dưỡng họ theo năm cách như sau: “ Tôi đã nhận được từ nơi cha mẹ chất bổ dưỡng, tôi sẽ nâng đỡ cha mẹ tôi, tôi sẽ thay cha mẹ thực hiện những nhiệm vụ cho các ngài. Tôi sẽ duy trì truyền thống bộ tộc của họ, tôi sẽ giữ gìn của thừa kế các ngài để lại và thêm vào đó tôi sẽ thực hiện bố thí liên tục cho cha mẹ tôi khi họ đã qua đời và hoàn tất cuộc sống trên đời này.‟ Theo như hướng đông, khi người con trai hiếu dưỡng người Mẹ và người Cha theo năm cách trên, tức khắc người cha và người mẹ trở thành đồng cảm với con trai của họ, cũng theo năm cách: họ bảo vệ cậu con trai khỏi điều xấu xa, động viên con trai làm điều thiện, giúp con trai học một nghề nghiệp. Họ giúp con trai giao lưu với một người vợ thích hợp và khi tới thời điểm thích hợp họ trao lại cho con trai tài sản của gia đình.‟ (D. iii. 189). Hơn thế nữa, người nào hiếu dưỡng cha mẹ bằng cách làm nổi lên niềm tin nơi Tam Bảo [138] [tạo niềm tin nơi Đức Phật, nơi Giáo Pháp và nơi Tăng già -] bằng cách giúp họ thực thi giới đức, hay tiến tới trên con đường xuất gia, họ là những người tốt nhất đã dưỡng hiếu cha mẹ. Giờ đây việc hiếu dưỡng của người con cho cha mẹ của mình sẽ được họ giúp đỡ lại và đó là một điềm lành vì đó là nền tảng để được biết bao nhiêu lợi ích cả trên đời này lẫn trong cuộc sống mai hậu.

136. [Giúp đỡ cho] vợ và con (puttadārassa): ở đây cả con trai (putto) và con gái (dhītā) được cha mẹ sanh ra được gọi là “con cái” (putta); „vợ” là bất kỳ một trong số 20 loại vợ. Puttadāram=puttā ca dārā (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép). Đối với vợ và con cái như vậy. Hỗ trợ (sangaho) chính là hành vi ban phát giúp đỡ bằng cách yêu thương ấp ủ, v.v...; và điều đó nên được hiểu như là một điềm lành vì điều đó là nguyên nhân tạo ra hạnh phúc và lợi ích ngay tại nơi đây và vào lúc này bao gồm việc làm thiết thực, v.v... và chính Đức Phật đã nói về điều này như sau, „vợ và con cái cũng có thể hiểu theo hướng tây‟ (D. iii.189) và „vợ con‟ được đề cập đến ở đây cũng gồm tóm trong từ „những người hầu nữ” trong các đoạn sau đây: „con trai của người gia chủ, người vợ, theo hướng tây cũng được giúp đỡ trở lại do người chồng theo năm cách: yêu thương ấp ủ, không tỏ ra khinh miệt, không phản bội, từ bỏ uy quyền, và bằng cách trao tặng quà, nữ trang. Khi một người vợ, theo hướng tây, được người chồng trợ giúp đỡ theo năm cách thức đó, thì thông cảm với người chồng của mình, cũng bằng năm cách đó, người vợ sẽ tỏ ra nghiêm chỉnh trong công việc làm, trợ giúp thiết thực cho người tôi đòi, nàng không phản bội chồng mình, nàng giữ gìn cẩn thận những gì đã kiếm được và nàng tỏ ra thành thạo và chăm chỉ trong công việc của mình. (D. iii. 190)

137. Vẫn còn một phương pháp khác nữa: trợ giúp có nghĩa là một hành vi trợ cấp với của bố thí, bằng lời nói dễ thương, và bằng hành vi thiện. Đó là những điều hợp pháp; thí dụ như, bố thí tiền tiêu sài trong những ngày giới bát quan trai (Upasatha), cho phép đi tham dự những tổ chức lễ hội trong những ngày lễ hội. bảo đảm những điềm

lành trong ngày điềm lành và cho những lời khuyên và huấn dụ về mục đích sống ngay tại nơi đây và lúc này và cả trong cuộc sống mai hậu nữa. [139] Điều đó cũng nên đợợc hiểu nhợ là một điềm lành vì đó là nguyên nhân đem lại hạnh phúc trong cuộc sống mai hậu do vì những điều đó đều ăn khớp với Giáo Pháp và vì đó là nguyên nhân để kính lễ Chợ thiên, theo nhợ thiên vợơng Sakka và các vị Chợ thiên đã nói:

„Những ngợời chủ gia nhân thực thi công đức. những cận sự nam có giới hạnh tuyệt vời là những kẻ đã trợ giúp vợ mình hợp pháp: Hỡi Mātali, tôi hoàn toàn kính lễ họ vô cùng. (S. i. 234)

138. Các lãnh vực việc làm (kammanta) đợợc nhắc đến là không đem đến xung khắc (anākulā) là các lãnh vực công việc nhợ nông nghiệp (cầy cấy). Chăn nuôi gia súc, thợơng mại buôn bán, v.v... do cách [xúc tiến của họ], nhợ đúng giờ giấc, hành vi chỉnh tề. Tính cách chuyên cần chăm chỉ, tối thắng bằng nghị lực (nhợ dậy sớm) và giải thoát khỏi những hành vi

xấu, đợợc thoát khỏi bất kỳ điều bất thiện nào nhợ, tính chậm trễ, hành vi thiếu nghiêm chỉnh, sức trì trệ, hành vi muộn màng, những hành vi này đợợc gọi là điềm lành. Vì khi thực hiện nhợ vậy hoặc do đặc tính khôn khéo của chính chúng ta hay đặc tính đó của vợ con hoặc những nông nô hay đầy tớ của mình, những đặc tính đó là những nguyên nhân đem lại giầu sang ngay trên đời này tại nơi đây và vào lúc này. Và Đức Phật đã đề cập đến điều này nhợ sau.

Kẻ nào nghiêm chỉnh trong hành vi của mình, và có trách nhiệm. Họ dậy sớm thức khuya, sẽ gia tăng tài sản của mình. (Sn. 187)

Và kẻ nào có thói quen ngủ ngày,
Và kẻ nào thợờng thức giấc ban đêm.
Và thợờng xuyên say sợa nhậu nhẹt
Đều không thích đáng cai quản gia đình mình.
Họ cho là: quá lạnh, quá nóng và quá trễ nải!
Và những cơ hội sẽ qua đi
Những ngợời học nghề sẽ tránh né lao động.
Nhợng kẻ nào chỉ tập trung chú ý vào những điều nhỏ nhặt,
Khi trời lạnh buốt hay oi bức, họ đều thực hiện công việc mình
Họ chẳng bao giờ thất bại trong việc mợu tìm hạnh phúc.
(D.iii 185,Gthag 231-2)
Và còn nữa

Chính vì thế khi ta cứu vãn tài sản của mình.
Tranh đua, cạnh tranh nhợ đợờng ong mật.
Tài sản của họ ngày càng đợợc tích luỹ
Giống hệt nhợ một tổ kiến dần đợợc xây lớn hơn. (D. iii. 188)
v.v...

139. [140] Chính vì thế trong đoạn kệ này đã đề cập tới bốn điềm lành. Với việc hiếu dợỡng cho mẹ và cho ngợời cha, hỗ trợ ngợời vợ và con cái, và trong các lãnh vực việc làm không gây nhiều phiền toái. Nhợng lại có tới năm điềm lành nếu ta đề cập đến vợ và con cái riêng rẽ. Và chỉ có ba điềm lành nếu chỉ đề cập đến cha mẹ một cách chung chung. Tại sao ta gọi những điều này là điềm lành đã đợợc khẳng định ở trên bằng mỗi ví dụ cụ thể.

Phần chú giải ý nghĩa đoạn kệ này „liên quan đến việc hiếu dợỡng cho Mẹ và cho cha „kết thúc tại đây

[Đoạn Kệ thứ 6]

[Dānañ ca dhammacariyā ca nātakānañ ca sangaho Anavajjāni kammāni: etam mangalam uttamam]

Bố thí, hành đúng pháp
Chăm sóc các bà con
Làm nghiệp không lỗi lầm
Là điềm lành tối thợợng
[Phần chú giải các từ]

140. Giờ đây ta chú giải „việc bố thí“: bằng các hành vi này chúng thực hiện bố thí. (dīyate), nhợ vậy đây chính là một cuộc bố thí (dāna); điều này có nghĩa là những gì ta có đợợc chuyển giao sang cho ngợời khác. Thực hành theo Giáo Pháp hay tợ cách cợ xử không đi trệch đợờng hợớng Giáo Pháp. Chính là hành đúng pháp (dhammacariyā)

141. Chúng ta biết những hạng ngợời này (ñāyanto); nhợ vậy họ là ngợời bà con của chúng ta (ñātakā).

142. Không thể bắt bẻ vào đâu đợợc (anavijja) đây chính là điều không thể coi là ngoại lệ đợợc (na avijja);không bị chê trách vào đâu đợợc, không bị phê phán. Là ý nghĩa muốn nói ở đây.

Điều còn lại đợợc hiểu nhợ đã khẳng định ở trên. Đây chính là việc chú giải các từ.

[(b) Chú giải về ý nghĩa]

143. Cách chú giải về ý nghĩa nên đợợc hiểu nhợ sau:

Bố Thí (dānā) là một từ ám chỉ việc cố ý, diễn ra trợớc nhờ tính mãn nguyện, bao gồm việc cho đi xuất phát từ lòng ợu ái đối với một trong số mợời đối tợợng bố thí bắt đầu với việc bố thí thực phẩm. (A. iv. 239) hoặc giả đây là đặc tính không tham lam liên đới với sự cố ý đó; vì loại trừ tham lam mà đối tợợng này chuyển giao vật bố thí cho ngợời khác. Chính vì thế ngợời ta nói về điều đó nhợ sau: „Nhờ điều này chúng ta cho đi, nhợ vậy đây là việc bố thí“ (§140). Việc bố thí đợợc coi nhợ là một điềm lành vì đây là nguyên nhân chứng đắc những kết quả đặc biệt cả trên cõi đời này ở tại nơi đây vào lúc này và trong cuộc sống mai hậu nữa. Bao gồm đặc tính yêu dấu đối với nhiều ngợời v.v... và ở đây ta có thể nhớ lại những đoạn Kinh liên can đến điều này nhợ sau: „Siha, một ngợời bố thí, đợợc rất nhiều ngợời yêu mến, và nhiều ngợời cũng yêu mến ngài

nữa." (A. iii. 39).

144. Một phương pháp khác: bố thí lại gồm hai loại, cụ thể là, bố thí những của cải vật chất và bố thí Giáo pháp (xin đọc A. i. 91). Về Điểm này, bố thí của cải vật chất chúng ta đã đề cập đến ở trên; nhưng bố thí Giáo pháp chính là việc giảng thuyết. Chỉ nhằm mục đích đem lại hạnh phúc cho chúng sanh. Về Giáo Pháp đã được Đức Phật công bố và điều đó đem lại niềm (hạnh phúc) vui sướng khôn lường có được do chấm dứt đau khổ cả ở trên đời này lẫn đời sau. [141] Về hai loại bố thí thì cách bố thí này tuyệt hảo nhất. Theo như lời Đức Phật đã nói:

Bố Thí Giáo Pháp vượt thắng mọi của bố thí khác.
Hương vị Giáo Pháp vượt thắng mọi hương vị khác.
Niềm vui do giáo pháp đem lại vượt thắng mọi niềm vui khác.
Kết thúc tham dục vượt thắng hết mọi đau khổ."
(Dh. I 354)
Về điểm này, ta chỉ cần khẳng định làm sao bố thí của cải vật chất có thể là một điềm lành. Nhưng việc bố thí Giáo pháp cũng được gọi là điềm lành nữa. Vì đây là nền tảng cho những ân đức đặc biệt như vậy. Như việc cảm nghiệm được ý nghĩa (mục tiêu)" chính vì thế Đức Phật nói như sau: „Hỡi các vị tỳ khưu, cần xứng với một vị tỳ khưu diễn giảng pháp đến từng chi tiết cho chúng sanh với người đã được nghe (học hỏi được) và chế ngự được pháp đó. Cho nên ngài đã cảm nghiệm được ý nghĩa và cảm nghiệm được những pháp nơi pháp đó" (A. iii. 21) [114] v.v...

145. Hành đúng theo Giáo Pháp (dhammacariya) chính là phẩm hạnh bao gồm trong mười thiện nghiệp đạo, theo như lời Đức Phật đã nói rằng:" Hỡi các vị chủ gia nhân, có tới ba loại thân thiện hạnh theo với Giáo Pháp, và phẩm chất tốt. (M. I 287) v.v... hành đúng theo Giáo Pháp đó nên được hiểu như là một điềm lành vì đó là nguyên nhân dẫn đến tái sanh nơi thiên đàng; về điều này chính Đức Phật đã nói: „Hỡi các chủ gia nhân, chính vì lý do ăn khớp với Giáo pháp. Nhờ chúng sanh có được phẩm hạnh tốt vào lúc thân hoại này sau khi chết, họ đã xuất hiện nơi nhàn cảnh và trên thiên đàng vậy. (M. i. 285).

146. Họ hàng (nātakā) là những người có quan hệ họ hàng đến bảy đời tính ngược lại về phía bên mẹ và phía bên cha. Việc Hỗ Trợ (sangaho) được cung cấp cho họ theo các phương tiện ta có được, với của ăn thức uống, quần áo mặc, ngô khoai, v.v... khi người bị ảnh hưởng mạnh mẽ do mất mát tài sản hay chết chóc do bệnh hoạn cũng được gọi là điềm lành vì điều đó là nguyên nhân để chứng đắc tịch diệt tại nơi đây và vào lúc này bao gồm lời khen ngợi.

v.v... và đối với những gì xuất hiện trong cuộc đời mai hậu bao gồm cả việc được sanh nhàn cảnh, v.v...

147. Những hành vi không gây lỗi lầm (anākulā ca kammantā) là những hành vi bao gồm việc đem lại hiệu quả cho các yếu tố giới bát quan trai (Uposatha), thực hiện những dịch vụ xã hội, trồng vườn, trồng rừng, làm cầu. v.v...vì những hành vi này được gọi là điềm lành vì chúng là nguyên nhân đắc thủ nhiều loại hạnh phúc và lợi

ích.

[142] Ở đây các Kinh nhọ kinh sau đây đọợc nhớ lại: „Rất có thể, hỡi Visākhā, ở đây có một số ngọời phụ nữ hoặc nam giới, sau khi đã thọ trì (upavasitvā) ngày trai giới với tám giới. Sau khi chết, đọợc liên kết với các vị chọ thiên nơi cõi Tứ đại thiên vọơng . (A. i. 213)

148. Chính vì vậy đoạn kệ này đề cập đến bốn điềm lành đọợc khẳng định chung với việc bố thí. Hành đúng Giáo Pháp, hỗ trợ ngọời anh em, họ hàng và các hành vi không chê trách vào đâu đọợc. Chúng đọợc khẳng định là những điềm lành ra sao ta đã làm rõ nơi từng ví dụ điển hình nêu trên.

Phần chú giải về ý nghĩa đoạn kệ „về việc bố thí“ kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 7]

[Ārati virati pāpā majjapānā ca samyamo appamādo ca dhammesu: etam mangalam uttamam]

Chấm dứt từ bỏ ác.
Chế ngự đam mê rọợu
Trọng Pháp, không phóng dật
Là điềm lành tối thọợng.
[(a) chú giải về ý nghĩa các từ]

149. Giờ đây liên quan đến „Việc chùn bọớc, lùi lại, việc kiềm chế“; [115] việc chùn bọớc, co rụt lại, (ārati) là hành động co rúm lại (āramana). Việc kiêng tránh (virati) cũng là hành vi kiêng chế ngự; hoặc giả; các chúng sanh kiềm chế bằng hành vi đó. Nhọ vậy đây là việc kiêng khem (cữ). Từ bỏ điều ác (pāpā), kiêng cữ khỏi những điều bất thiện.

150. Khiến trở thành u mê (majja) hiểu theo nghĩa tạo ra những điều gây nghiện, đam mê rọợu chè. Thức uống khiến ta trở thành u mê (nghĩa đen: thứ chất uống khiến ta trở nên đần độn (gây nghiện): majjapānam= majjassa pāanam ((thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép) kiêng không sử dụng thức uống gây nghiện. Chế ngự (samyamo): là hành vi thu thúc. (samyamana).

151.Siêng năng (appamādo): là hành vi không lọời biếng (appamajjana) Trọng Pháp (dhammesu): nơi những gì là điều thiện.

Điều còn lại đã đọợc khẳng định nhọ ở trên. Đây là cách chú giải các từ.

[(b) Chú giải về ý nghĩa]

152. Phần chú giải về ý nghĩa nên đọợc hiểu nhọ sau:

Co rụt lại (ārati) chỉ là tâm không hoan hỷ (anabhirati) nơi một ngọời nhận ra đọợc mối nguy hiểm nơi điều bất thiện về mặt đạo đức. Việc kiêng cữ (virati) hành động của ngọời đó kiềm chế (viramana) thân nghiệp và khẩu nghiệp nơi hai môn hành động. Hành vi kiêng tránh này có ba đặc tính, cụ thể là, kiềm chế đọợc coi nhọ là thói

quen,[116] kiềm chế đợợc coi nhợ là thọ trì (đem lại hiệu quả) và cuối cùng là kiềm chế đợợc coi nhợ là việc đoạn tận. Về điểm này, bất kỳ việc kiêng cữ nơi cách thành viên của một bộ tộc có liên quan đến chính việc chào đời, hay liên quan đến thiện nam tử hay nòi giống so với một điều theo truyền thống mà đợợc kiêng cữ khỏi [suy tợ.] thật không đem lại lợi ích gì cho tôi nếu nhợ tôi phạm tội sát sanh, phạm tội lấy của ngợời khác.‟ v.v... ta gọi là kiêng cữ theo tục lệ.‟ Khi diễn ra nhợ là thọ trì (có ảnh hợởng tới) điều học, ta gọi đó là kiêng cữ theo thọ trì.‟ Tiếp theo điều đó diễn ra nơi một thiện nam tử lại không tự cho mình sát sanh, và điều còn lại. điều đó tợơng đợơng với thánh Đạo chính là „kiêng cữ theo cách cắt đứt” tiếp theo sau điều diễn ra nơi một thánh đệ tử là năm điều lo sợ và nguy hiểm (xin đọcA, iii 204-6) đã dẫn đệ tử đó suy sụp. Điều ác xét về mặt đạo đức (pāpa) chính là phiền não nghiệp đợợc gọi là „bốn điều bất thiện‟ và điều đó đợợc chú giải chi tiết nhợ sau: „Ngợời con trai của gia chủ, sát sanh là phiền não nghiệp [và cũng vậy] lấy của ngợời khác nữa, tà dâm, và nói dối. (D. iii. 181), và đợợc đúc kết thành đoạn kệ nhợ sau:

„[143] Sát sanh và lấy của cải không dành cho mình, nói láo, chạy theo vợ ngợời khác chẳng có ngợời trí lại ca ngợi hành vi đó.

Thoát khỏi loại ác pháp đó và toàn bộ những điều từ bỏ và kiêng tránh này đợợc gọi là điềm lành vì đó là nguyên nhân chứng đắc nhiều loại khác nhau gồm trong việc loại bỏ sợ hãi và điều rủi ro ở đây và vào lúc này và trong cuộc sống mai hậu nữa, v.v... và những đoạn Kinh đó nên đợợc nhắc đến ở đây nhợ thế này: „Hỡi con trai ngợời gia chủ, khi một thánh đệ tử kiêng cữ không sát sanh...‟(A. iii. 205)

153. Từ việc chế không sử dụng những chất say. (majjapānā ca samyamo): đây là điều ám chỉ việc kiêng cữ dễ duôi (uống) do rợợu vang, rợợu mạnh, và chất say. Đã đợợc mô tả trong chợơng (Ch. ii. §15). Điều chế ngự chất say đợợc gọi là điềm lành vì kẻ nào dùng những chất say đó không biết đợợc ý nghĩa và giáo pháp; kẻ đó thợờng đối sử tồi tệ với mẹ mình và cha mình và cả các vị Toàn Giác và các vị Độc giác nữa và cả các đệ tử Nhợ lai nữa. Ở đây và vào lúc này ngợời bị khiển trách, trong kiếp tái sanh và vào khổ cảnh trong đời sống mai hậu. Nhợng khi ngợời kiêng cữ không sử dụng chất say đó liền có khả năng miễn giảm do những tật xấu đó gây ra và chứng đắc tối thắng nơi những ân đức đặc biệt, ngợợc lại với những tật xấu đó. Chính vì thế ta nên hiểu tại sao điều đó lại đợợc gọi là điềm lành.

154. Siêng năng (appamādo) nơi những ý tợởng thiện (dhammesu) nên đợợc hiểu nhợ là một thói quen không bao giờ thiếu chăm chú đến các ý tợởng thiện. Theo ý nghĩa chính là điều ngợợc lại với tính biếng nhác. Đợợc khẳng định nhợ sau: “khi có bất cẩn, thiếu chăm chú, lơi là, do dự. [117] thiếu nhiệt tình, thiếu quan tâm, thiếu cân nhắc, thiếu chăm sóc, thiếu tu tập, thiếu quyết đoán, thiếu gắn kết, biếng nhác..... (Vbh, 350). Tính siêng năng đợợc gọi điềm lành vì đó là nguyên nhân nhằm chứng đắc những loại điều thiện đa dạng và vì đây là nguyên nhân giúp đắc thủ bất tử. [144] và thông điệp của vị đạo sợ nên đợợc nhắc nhớ ở đây trong các đoạn nhợ sau „Khi một vị tỳ khợu chăm chú siêng năng nhiệt tình và tự kiềm chế... mình „ (M. I 350) và con đợờng dẫn đến bất tử chính là đức tính siêng năng vậy.

155. Vì vậy trong đoạn kệ này đề cập đến ba điềm lành đợợc khẳng định với việc kiêng cữ khỏi điều xấu xa, kiêng cữ không dùng những thức uống gây đần độn và chuyên cần trong pháp. Làm sao chúng đợợc coi nhợ là điềm lành đã đợợc làm rõ ở từng ví dụ điển hình.

Việc chú giải về ý nghĩa đoạn kệ „co rụt lại, và kiêng cữ „kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 8]

[Gāravo ca nivāto ca santuṭṭhāa ca kataññutā Kālena dhammasavanam:etam mangalam uttamam]

Kính lễ và hạ mình
Biết đủ và biết ơn
Đúng thời, nghe Chánh Pháp
Là điềm lành tối thợợng
[(a) Chú giải các từ]

156. Giờ đây liên quan đến „Rồi Kính Lễ‟: kính lễ (Gāravo) là sự kính cẩn (garubhāva). Thái độ khiêm tốn (nivāto) chính là tự hạ mình (nīcavattana).

157. Hài lòng (santuṭṭhī) chính là thái độ mãn nguyện (santosa). Hiện trạng biết rõ điều gì đã đợợc thực hiện (katassa jānanatā) đó là tấm lòng biết ơn (kataññutā).

158. Khi đến đúng thời điểm (kālena): khi đến thời điểm. Khi thời cơ đến. Nghe Chánh Pháp: Dhammasavanam= dhammassa savanam (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép).

Điều còn lại đã đợợc khẳng định ở trên. Đây là cách chú giải các từ.

[(b) Cách chú giải ý nghĩa]

159. Cách chú giải ý nghĩa nên đợợc hiểu nhợ sau:

Kính lễ (Gāravo) là bày tỏ lòng kính cẩn (garubhāva). Tỏ lòng kính cẩn (garukarana), lòng kính cẩn (gāravatā).Sống hoà hợp với các vị Toàn Giác, các vị Độc giác, các đệ tử của đấng toàn giác. các đạo sợ, các thầy dạy, ngợời mẹ, ngợời cha, anh trai và chị gái, v.v... họ là những phợơng cách thích đáng để cho mình tỏ lòng kính cẩn và với khía cạnh đó đợợc gọi là điềm lành vì điều đó là nguyên nhân giúp ta đến đợợc định mệnh hạnh phúc, v.v... theo nhợ Đức Phật đã nói.‟ Kẻ nào kính lễ ngợời khác thì cũng đợợc kính lễ, kẻ nào kính trọng ngợời khác, thì cũng đợợc kính trọng trở lại. Kẻ nào tôn trọng ngợời khác thì cũng đợợc kính trọng vậy. Nếu chấp nhận những hành vi nhợ vậy và đem ra thực hiện để đem lại hiệu quả, kẻ đó sẽ đợợc tái sanh vào ngày tịch diệt thân xác sau khi chết, nơi cõi giới tái sanh hạnh phúc, nơi thiên đàng bất diệt. Nếu vào ngày tịch diệt thân xác xẩy ra sau khi chết... thay vì tái xuất hiện...nơi thiên đàng hạnh phúc, kẻ đó phải tái sanh nơi cõi ngợời ta, lúc đó lại đợợc tái sanh nơi bộ tộc cao quí nhất. Ơ bất luận chỗ ngào ngợời đó tái sanh. (M. iii. 205) và theo nhợ lời Đức Phật đã nói: „Hỡi các vị tỳ khợu, có bảy ý tợởng đợợc xuất hiện để ngăn cản con ngợời ta khỏi thối đoạ: bảy điều đó là gì vậy? Đó là Kính lễ đạo sợ...‟ (xin đọc A. iv. 27-31) v.v...

160. Thái độ Khiêm tốn (nivāto) chính là tự hạ mình xuống. Khiêm tốn trong phong cách, kẻ nào có đợợc thái độ đó sẽ loại bỏ đợợc tính kiêu mạn, loại bỏ đợợc tính kiêu căng, và trở nên giống nhợ miếng giẻ lau chân, giống nhợ con bò đực có cặp sừng bị cắt bỏ, giống nhợ con rắn có răng nọc bị nhổ mất và ngợời đó trở thành dịu dàng, hoà nhã dễ dàng đối thoại với. Đó chính là „phong cách khiêm tốn.“ [145] điều này đợợc gọi là điềm lành vì đó là nguyên nhân chứng đắc những phẩm chất danh vọng đặc biệt, v.v... và Đức Phật có nói rằng:

Ngợời nào tỏ ra khiêm tốn và không ngoan cố Nhợ vậy sẽ có đợợc danh kệm tiếng tốt. (Ja. vi. 286)

161. Biết đủ (santuṭṭhī) chính là mãn nguyện với (bốn) điều kiện thiết yếu cho dù có nhợ thế nào đi chăng nữa. Bốn điều kiện thiết yếu này gồm 12 loại khác nhau. Có ba loại liên quan đến y cà sa), cụ thể là, mãn nguyện với những gì mình có. Mãn nguyện với chính sức lực mình có đợợc và mãn nguyện với những gì phù hợp với chính mình; cũng tợơng tự nhợ vậy trong trợờng hợp liên quan đến đồ ăn đợợc bố thí [chỗ ở, và thuốc chữa bệnh].

162. Đây là cách chú giải về phợơng cách phân chia những nhu cầu thiết yếu đó. Ở đây một vị tỳ khợu nhận đợợc y phục và cho dù y cà sa đó có tốt hay không vị tỳ khợu cũng chỉ sử dụng thứ đó mà thôi, không ợớc ao đợợc lãnh thứ y cà sa khác và tỳ khợu đó không sử dụng bất kỳ thứ y phục nào khác hơn cho dù nếu tỳ khợu đó nhận đợợc thứ khác: đây là thái độ mà biết đủ với những gì có đợợc“ liên quan đến y phục. Về mặt khác, tỳ khợu có thể bị ảnh hợởng đến sức khoẻ nếu nhợ tỳ khợu bận y cà sa nặng nề đó và y phục đó khiến cho ngài phải mỏi mệt, và ngài vẫn cứ biết đủ với thứ y phục đó và sẵn sàng đổi cho vị tỳ khợu khác để có đợợc bộ y phục nhẹ nhàng hơn nếu nhợ vị tỳ khợu kia sẵn sàng làm nhợ vậy (có nghĩa là không bị ngăn cản do quy định của Tăng Già) và để sử dụng chỉ y phục đó: đây chính là „thái độ biết đủ theo sức lực của mình“ trong trợờng hợp liên quan đến y phục. Một vị tỳ khợu khác có thể đợợc hợởng những nhu cầu thiết yếu cao hơn, và nếu nhợ có đợợc một bộ y phục rất đắt tiền nhợ thể một bộ y cà sa bằng vải mịn, rồi nghĩ rằng „Điều này chỉ thích hợp cho các vị Trợởng Lão là những ngợời đã theo đuổi cuộc sống thoát ly đã lâu năm“. Hoặc giả chỉ thích hợp với các vị có kiến thức uyên bác. Vị tỳ khợu liền hiến cho các vị đó về phần mình thì lựa thứ bỏ đi nơi đống y phục cũ hay chọn bất kỳ loại y phục nào khác. Chọn lấy những y phục bị vá và bận những thứ đó một cách biết đủ: đây chính là thái độ mãn nguyện với những gì thích hợp cho chính mình liên quan đến y phục. Còn nữa ở đây một vị tỳ khợu nhận đợợc của ăn bố thí và cho dù thực phẩm có thuộc loại tồi tàn hay cao cấp, tỳ khợu này chỉ sử dụng thứ thực phẩm đã nhận mà thôi và không ợớc ao đợợc thứ khác, ngài không sử dụng bất kỳ thực phẩm nào khác cho dù ngài có nhận đợợc thứ đó đi chăng nữa. Đây là thái độ biết đủ của ngài với những gì đã nhận đợợc“ liên quan đến thực phẩm đợợc bố thí cho ngài. Về mặt khác, ngài có thể bị ảnh hợởng (bệnh tật) do sử dụng thứ thực phẩm tồi tàn đó, đến nỗi nếu nhợ sử dụng thứ thực phẩm đó có thể dẫn đến bệnh tật nghiêm trọng hay sẽ bị tật nguyền nào đó và rồi ngài rất hài lòng nếu đợợc đổi cho vị tỳ khợu khác đang sống chung với ngài trong

đoàn thể Tăng Già và nhận lấy bơ, mật ong, hay sữa.v.v... từ tay vị này và để có thể thực hiện nhiệm vụ của mình với pháp sa môn. Đây là „thái độ biết đủ phù hợp với sức lực của mình‟ [146] trong trợờng hợp liên quan đến thực phẩm bố thí. Một vì tỳ khợu khác có thể nhận đợợc thực phẩm bố thí cao cấp hơn và [có suy nghỉ rằng] „của ăn bố thí này chỉ

thích hợp cho các vị trợởng lão là những ngợời đã theo đuổi cuộc sống phạm hạnh đã lâu năm và các bạn hữu khác trong cuộc sống tu trì. nhợng không thể nhận đợợc thứ thực phẩm bố thí cao cấp hơn phần của mình.‟ và vì vậy tỳ khợu này liền nhợờng phần của mình cho họ, và sau đó liền ra đi khất thực nhận thực phẩm khác cho chính mình. Ngài sử dụng số thực phẩm bố thí hỗn tạp đó một cách mãn nguyện: đây chính là thái độ biết đủ với những gì thích hợp với mình‟ trong trợờng hợp liên quan đến thực phẩm đợợc bố thí. Lại nữa ở đây khi vị tỳ khợu nhận đợợc chỗ ở và hài lòng với chỉ chỗ ở đợợc dành riêng cho mình. Và nếu nhợ ngài nhận đợợc một chỗ khá hơn thì ngài sẽ không sử dụng chỗ đó: đây chính là thái độ biết đủ với những gì nhận đợợc‟ trong trợờng hợp liên quan đến chỗ ở. Mặt khác, ngài có thể bị ảnh hợởng [bị bệnh] nếu nhợ sống trong một nơi ở tồi tàn ngài có thể bị phiền toái nhiều do đặc tính gay gắt v.v... và rồi ngài rất hài lòng trao đổi chỗ ở đó cho một thành viên nào trong cộng đoàn Tăng Già và đến sống ở một nơi thoáng đãng hơn, mát mẻ hơn chỗ vị tỳ khợu kia đã nhận đợợc để có thể dễ dàng chu tất những nhiệm vụ của một vị tỳ khợu: đây là thái độ biết đủ với tự sức lực của chính mình.‟ có liên quan đến nơi cợ trú. Một vị tỳkheo khác, rất có thể không chấp nhận chỗ ở tốt hơn. Ngay cả khi chỗ ở đó đợợc hiến cho ngài và nghĩ rằng: Một chỗ ở tốt có thể khiến cho ta trở thành dễ duôi, biếng nhác; hay rơi vào trạng thái hôn trầm, và thuỵ miên có thể diễn ra cho bất kỳ ai cợ ngụ trong đó. Và rồi những pháp tham dục có thể nổi lên trở lại sau khi đã bị giấc ngủ chinh phục ở nơi đó.‟; ngài sẽ từ bỏ nơi cợ trú đó và sống ở bất kỳ nơi nào. Nhợ thể ở ngoài trời, dợới một gốc cây, trong một căn chòi lá. Mà rất biết đủ đợợc sống nhợ vậy: đây là thái độ biết đủ với điều thích hợp với mình,‟ có liên quan đến nơi cợ trú. Lại nữa trong trợờng hợp một vị tỳ khợu có đợợc vú lá thông thợờng, hay vú lá vàng óng làm thuốc trị bệnh và ngài đợợc sử dụng thứ đó: ngài chỉ sử dụng thứ đó mà không ợớc ao nhận đợợc sửa trâu, mật, mật đợờng, v.v... do những ngợời khác có đợợc và cũng không sử dụng những thứ đó cho dù ngài có nhận đợợc đi chăng nữa.: đây là thái độ biết đủ có liên quan đến những gì ngài nhận đợợc‟ trong trợờng hợp đây là nhu cầu thiết yếu về dợợc phẩm chữa bệnh. Mặt khác, ngài có thể nhận đợợc mật đợờng, khi ngài lại cần dùng đến dầu, và rồi ngài vẫn hài lòng để đợa cho một vị tỳ khợu khác sử dụng đáng sống chung trong đoàn thể Tăng Già. Và sau khi đã chế đợợc một loại dợợc phẩm chữa bệnh làm từ dầu [nhận đợợc] có trong tay ngài lại sẵn sàng chữa trị bệnh cho các vị sợ khác. Để ngài có thể thực hiện nhiệm vụ nghiền ngẫm giáo pháp của một vị sợ: đây là thái độ biết đủ hợp với sức lực của chính mình‟ liên quan đến nhu cầu thiết yếu về dợợc phẩm chữa bệnh. Lại có vị tỳ khợu khác. [147] khi nhận đợợc nợớc đái bò trộn lẫn với vú lá [118] lại đợợc để vào bát khất thực của ngài, và „bốn loại kẹo‟ [119] để vào một bát khất thực khác. rồi ngợời ta hỏi „Ngài, xin hãy nhận thứ nào ngài muốn‟ và rồi nếu nhợ bất kỳ loại nào trong hai thứ đó đều có thể chữa

bệnh cho ngài đoợc, nghĩ rằng chính Đức Phật lại khen ngợi noớc tiểu bò trộn với lá vú v.v... và Đức Phật đã nói: „những ai chọn cuộc sống xuất gia quy Phật về thuốc chữa bện chỉ lệ thuộc vào noớc tiểu bò trộn lẫn với vú lá: hãy thử và sử dụng thứ đó trong suốt cuộc sống còn lại của ngoơi.‟ (Vin. i. 58) vị tỳ khoợu này sẽ từ chối nhận thứ doợc phẩm đoợc chế bằng bốn thứ „kẹo khoái vị" và sử dụng thứ doợc phẩm làm bằng noớc tiểu bò trộn lẫn với vú lá. Và ngài cảm thấy vô cùng biết đủ: đây là thái độ biết đủ với điều thích hợp cho mình" trong troờng hợp liên quan đến nhu cầu thiết yếu về thuốc chữa bệnh.

163. Giờ đây toàn bộ thái độ biết đủ đoợc phân tách ra nhoợ vậy đoợc gọi là „biết đủ‟ ta nên hiểu điều này nhoợ là một điềm lành, vì thái độ đó sẽ là nguyên nhân chứng đắc việc loại bỏ các ác pháp nhoợ thể oớc muốn thái quá, oớc muốn điều quá to tát đa tham và tính chất xấu xa xét về mặt đạo đức của oớc muốn đó (ác dục). (xin đọc MA. ii. 138), vì đây là nguyên nhân phải tái sanh noi nhàn cảnh là điều phụ thuộc thánh đạo và cũng chính là nguyên nhân đem lại hiện trạng „Tứ hoớng‟ và chính Đức Phật đã nói điều này:

„không có phản kháng noi tứ hoớng cuộc đời. Vị đó biết đủ với bất kỳ điều gì dành cho ngài. (Sn. 42) v.v...

164. Biết ơn (kataññutā) là trạng thái hiểu biết (jānantā), nhờ hồi toởng lại nhiều lần về sự giúp đỡ trợ giúp. Cho dù ít hay nhiều, cho dù do bất kỳ ai thực hiện cũng đươc. Hơn thế nữa, "lòng biết ơn‟ cũng có thể đoợc hiểu nhoợ là việc hồi toởng đến các hành vi công đức, cũng đã trợ giúp rất nhiều cho các chúng sanh vì các hành vi này trợ giúp cho họ thoát khỏi đau khổ noi địa ngục, v.v... do đó „lòng biết ơn‟ có thể đoợc hiểu nhoợ là việc nhớ lại sự trợ giúp của các hành vi đó, điều đó cũng đoợc gọi là điềm lành. Vì đó là nguyên nhân nhằm chứng đắc nhiều loại toớc hiệu bắt đầu với đặc tính khen ngợi do các chân nhân. Và Đức Phật đã nói: „ Hỡi các vị tỳ khoợu, có hai hạng ngoời hiếm thấy trên thế gian này, hai hạng ngoời đó là ai vậy? Là hạng ngoời biết ơn và hạng ngoời trả ơn.‟(A. i. 87).

165. Nghe Chánh Pháp đúng giờ giấc .(kālena dhammasavanam.): đây chính là nghe Giáo pháp vào một cơ hội khi tâm câu hành với phóng dật hay những dục tầm, hay sân ác, hoặc tính độc ác chế ngự chúng ta.[làm đoợc nhoợ vậy] ở vào các dịp đó để có thể loại bỏ những pháp đó và một số ngoời khác có thế nói „lắng nghe Giáo pháp đúng lúc.‟tức là lắng nghe pháp liên tục trong năm ngày. Theo nhoợ lời Đức Phật nói „[148] „Nhoợng trong suốt năm ngày chúng ta ngồi lại với nhau để bàn về Giáo pháp‟ (M. i. 207); Vin. i. 352). Hơn thế nữa „Lắng nghe Giáo pháp đúng lúc, đúng thời điểm‟ cũng có thể đoợc hiểu nhoợ là lắng nghe Giáo pháp vào thời điểm ta tiếp cận với bạn hữu tốt để có thể nghe đoợc những pháp loại bỏ những nghi

ngờ của chính chúng ta. Theo nhoợ lời Đức Phật đã nói „ Đôi khi chúng ta cũng tiếp cận họ và hỏi han và đặt vấn đề với các bạn bè.‟ (D. iii. 285) v.v... Việc lắng nghe Giáo pháp đó vào đúng lúc nên đoợc hiểu nhoợ là một điềm lành vì đây là nguyên nhân giúp ta đắc thủ nhiều danh hiệu bắt đầu với loại bỏ những pháp cái, đắc thủ bốn mối lợi. và

tận diệt đợợc các lậu hoặc, nhợ Đức Phật đã nói „ Hỡi các vị tỳ khợu, vào những dịp ngợời thánh đệ tử lắng nghe pháp, chú tâm lắng nghe, chăm chú và toàn tâm phản ứng lại vào dịp đó trong lòng họ chẳng còn bị năm pháp cái vấn vợơng nữa.“ (S. v. 95) và còn điều này nữa, „Hỡi chợ vị tỳ khợu, khi những Giáo pháp đó đã lọt vào tai...lại đợợc thấu triệt kỹ càng, ta có thể kỳ vọng có đợợc bốn điều lợi ích to lớn.“ (A. ii. 185) và còn điều này nữa, „Hỡi các vị tỳ khợu, có bốn pháp, một khi đợợc tụ tập kỹ càng, đang khi xẩy ra nhợ vậy, thì cuối cùng lại đem đến cho ta tận diệt hết mọi lậu hoặc.. bốn điều đó là gì? Chính là pháp đợợc lắng nghe đúng thời...“ (A. ii. 140) v.v...

166. Chínhvì thế trong đoạn kệ này có năm điềm lành liên quan đến Kính Lễ, thái độ khiêm tốn, thái độ biết đủ, lòng biết ơn và lắng nghe giáo pháp đúng lúc. Tại sao năm điều đó đợợc coi là những điềm lành ta đã giải thích và làm rõ trong từng trợờng hợp cụ thể rồi.

Việc chú giải về ý nghĩa đoạn kệ này „tỏ lòng kính lễ „ đợợc kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 9]

[Khanti ca sovacassatā samanānañ ca dassanam Kālena dhammasākacchā: etam mangalam uttamam]

Nhẫn nhục, lời hoà nhã,
Yết kiến các Sa-môn
Đúng thời, đàm luận pháp
Là điềm lành tối thợợng
[(a) chú giải về các từ]

167. Giờ đây liên quan đến „tính nhẫn nại“: nhẫn nại hay nhẫn nhục (Khanti) là một hành vi kiên nhẫn (khamana). khiêm tốn khi đợợc sửa (lỗi) (sovacassatā):[120] vì lời sửa lỗi của [ngợời nào đó] đúng là một cách nói dễ nghe (chấp nhận, nhợ vậy kể nhợ lời nói của ngợời đó dễ dàng đợợc chấp nhận (suvaco); hành vi của ngợời nào mang đặc tính dễ dàng chấp nhận (suvacassa kammam) cũng dễ dàng đợợc đề cập đến. (sovacassabhavo) lại mang đặc tính dễ dàng nói ra (sovacassata= tức là tính khiêm tốn khi bị sửa lỗi“)

168. Là Các Vị Sa-môn (samana) bởi vì họ đã an tịnh các lậu hoặc (kilesanam samitatta). Nhìn thấy (dassanam): nhìn ngắm chăm chú. Đàm luận về pháp: dhammasakaccha = dhammassa sakaccha (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép)

Những gì còn lại đã đợợc khẳng định ở trên. Đây là cách chú giải về các từ.

[(b) Chú giải về ý nghĩa]

169. Việc chú giải về ý nghĩa nên đợợc hiểu nhợ sau:

[149] Tính nhẫn nại (khanti) là kiên nhẫn hiểu theo nghĩa chịu đựng. [121] Nếu vị tỳ khợu nào chứng đắc đợợc đặc tính này, khi ngợời đời lạm dụng ngài với mợời kiểu lạm dụng lăng mạ [122] hoặc đe doạ ngài với cực hình, v.v... ngài hành xử nhợ không nghe biết, cũng nhợ không nhìn thấy gì hết và ngài tỏ vẻ bình thản giống nhợ ngài

Khantivadi (vị đạo sọ nhẫn nhục), theo nhọ lời Đức Phật đã nói:

„Ngày xọa có một vị Sa-môn một ngọời nhẫn nhục vô cùng mẫu mực; ngài tỏ ra nhẫn nhục ngay cả khi nhà vua Kasi ra lệnh giết hại ngài.“ (Ja. iii. 43)

Hoặc giả ngài tỏ ra lọu tâm một cách đáng kính nể khiến cho đau đớn không tồi tệ thêm, giống nhọ . Ngài Punna, theo nhọ lời Đức Phật kể lại „thọa Ngài, nếu nhọ dân chúng vùng Sanāgaranta sỉ nhục hay dọa nạt tôi, tôi sẽ nghĩ rằng: „Ngọời dân Sanāparanta này quả đáng khen thật, thực sự đáng khen nữa, vì họ đã chọa đấm thẳng vào mặt tôi là may.“ (M. iii. 268) v.v... những ai có tính nhẫn nại sẽ đọợc các vị Tiên tri khen ngợi. Theo nhọ nhà tiên tri Sarabhanga đã nói:

Kẻ nào giết chết sân hận, chẳng buồn sầu nữa bao giờ.
Cả tiên tri phải khen ngợi việc loại bỏ tính khinh miệt.
Hãy nhẫn nại [với những lời] nói ra cách thô bỉ;
Ngọời bình thản sẽ nói: Nhẫn nhục là tối thọợng.
(Ja. v. 141)
Và ngài cũng đã đọợc Chọ thiên ca ngợi, nhọ có lời nói rằng:

„Chính khi ta đọợc phú cho sức mạnh phi thuờng Là lúc phải chứng tỏ độ lọợng với kẻ yếu đuối Họ cho là: nhẫn nại chứng tỏ tính tối thọợng. Nếu yếu đuối, ta phải luôn tỏ ra nhẫn nại. (S. v. 222) [123]

Rồi họ các vị Toàn Giác cũng ngỏ lời khen ngợi ngài nữa, theo nhọ lời thiên vọơng đế thích, vua các vị Chọ thiên đã lên tiếng nói nhọ sau:

„Kẻ nào thoát sân hận sẽ chịu đựng đọợc những lăng nhục và ngay cả tra tấn nữa. với kiên trì ta tăng thêm sức mạnh và mạnh mẽ ta bày binh bố trận. Quả thật tôi tôn ngài: Bậc Chọ thiên.” (Sn. 623; Dh. 399).

[150] Giờ đây ta nên hiểu nhẫn nại là một điềm lành vì đó là nguyên nhân chứng đắc những ân đức đặc biệt đọợc nói đến ngay trên cõi đời này và cả nơi cõi đời sau nữa.

170. Khiêm tốn lúc bị khiển trách (sovacassata) là trạng thái tạo ra lời đọợc phát ra (vacanakaranata) „tốt lắm“do ngọời bị sửa lỗi thốt lên cách hợp lý [nhằm mục đích sửa trị ngọời khác] do ngọời đó thực hiện nhọ vậy mà không tỏ vẻ bao dung lẩn tránh hay im lặng hay nghĩ đến những điều tốt hay xấu .... Ta gọi thái độ đó là một điềm lành vì nó là nguyên nhân chứng đắc lời khuyên của ngọời khác, và nhận đọợc lời chỉ bảo trong cuộc sống phạm hạnh. Và cũng là nguyên nhân giúp ta loại bỏ tật xấu và tu tập các giới đức.

171. Yết kiến các vị Sa-môn (samanānañ ca dassanam) chính tiếp kiến, đến gặp, giúp đỡ, tọởng nhớ đến và lắng nghe các vị đã xuất gia Quy Phật, an tịnh đến các phiền não. Các vị này đã tu tập giới, tâm và tuệ [124] và các vị đó cũng đã kiềm chế và đạt đến an tịnh tuyệt đối. Toàn bộ những hành vi đó ta gọi là „tiếp kiến“ với Giáo Pháp lý sơ đẳng nhất. 95 Ta nên đọợc hiểu điều đó nhà là một điềm lành. Tại sao vậy? Vì những điều đó đem lại lợi ích lớn lao cho ta và chính Đức Phật cũng đã đề cập đến vấn đề này: „

Hỡi các vị tỳ khoṇu. Ta có thể nói, tiếp kiến các vị tỳ khoṇu đó thật vô cùng ích lợi‟ (Iti. 107) v.v... kết quả là, ngay sau khi một ngoṇời bộ tộc oớc ao đem lại hạnh phúc đến cho ngoṇời khác đã đến yết kiến các vị tỳ khoṇu ngay tại cửa nhà của các ngài và phục dịch các ngài theo khả năng của mình, với những gì thích hợp để bố thí cho các ngài, nếu ngoṇời đó có bất kỳ điều gì khả dĩ có thể tận dụng đoṇợc để bố thí cho các ngài; nếu không có gì để bố thí cả, ngoṇời đó chỉ cần kính lễ các ngài bằng cách phục lạy, [125] nếu ngay cả điều đó cũng không thể thực hiện đoṇợc, ngoṇời đó có thể giơ hai tay lên trời; nếu ngay cả điều đó cũng không thực hiện đoṇợc, ngoṇời đó chỉ cần nhìn vị tỳ khoṇu đó với tấm lòng tin cẩn và khoé mắt tin yêu. Rồi do công đức bắt nguồn từ việc „yết kiến‟ đó ngoṇời đó có thể trải qua biết bao nhiêu niên đại không phải chịu bất kỳ bệnh tật buồn rầu [126] xúc động... mắt ngoṇời đó sẽ sáng lên với năm mầu

giống nhoṇ những tấm kính cửa sổ pha lê di chuyển trong phạm cung đoṇợc xây cất bằng ngọc bích quí hóa và ngoṇời đó sẽ đoṇợc hoṇởng đủ mọi vẻ tối thắng hàng trăm hàng ngàn thiên niên đại giữa các Choṇ thiên và con ngoṇời. Và thật sự ta không mấy ngạc nhiên: một con ngoṇời có hiểu biết sâu rộng nên tìm kiếm và thực hiện những hành vi công đức gồm việc „yết kiến‟ cách thích đáng các Vị Sa-môn và nhận ra việc „yết kiến‟ các vị sa môn thực sự gặt hái đoṇợc biết bao nhiêu điều tối thắng chín mùi, vì ngay cả những „súc sanh‟ chỉ cần có niềm tin tối thiểu, nhoṇ lời Đức Phật đã nói rằng: các hành vi công đức của chúng cũng đem lại biết bao nhiêu điều tối thắng nhoṇ sau:

[151] „con cú mắt tròn xoe, đậu hồi lâu trên ngon cây vedisaka kia-
Ôi hạnh phúc cú ta đoṇợc hoṇởng chứng kiến Đức phật dậy đúng lúc!
Tâm trí tin vào đức Phật
Và Tăng Già tuyển chọn.
Cả một trăm ngàn đại kiếp
Không lâm vào hoàn túng thiếu bần cùng.
Ai tái sanh từ cõi trời cao.
Sẵn công đức dẫn đoṇờng chỉ lối;
Trên bốn cõi trần gian sẽ gọi
Kẻ hân hoan kiến thức vô song.‟
172. Và rồi cuộc đàm đạo Giáo pháp đúng thời điểm (kālena dhammasākacchā): ngay vào lúc loạng choạng tối [127]cho đến khi bình minh ló rạng, có hai vị tỳ khoṇu tinh thông Kinh, đang thảo luận với nhau về Giáo Pháp, cũng có hai chuyên gia Giới luật, hay hai vị tinh thông Vi Diệu Pháp hoặc hai chuyên viên chú giải Kinh, chuyên thuyết pháp Kinh Bản Sinh hoặc thỉnh thoảng họ đàm luận với nhau nhằm xua tan mọi nhận thức dễ duôi, phóng dật hoặc những điều nghi ngờ bủa vây tứ phía: Đây chính là „thảo luận Giáo pháp đúng lúc.‟ Công việc này là một điềm lành vì là nguyên nhân tạo ra những ân đức đặc biệt là những toṇớc hiệu đặc thù [128] trong Kinh, v.v...

173. Nhoṇ vậy trong đoạn kệ này ta thấy có bốn điềm lành đoṇợc khẳng định liên quan đến tính kiên nhẫn, khiêm tốn khi đoṇợc sửa lỗi, yết kiến các vị Sa-môn và đàm luận Giáo pháp đúng thời điểm thuận tiện. Làm thế nào những điểm nêu trên đoṇợc coi là

điềm lành đã đoợc làm rõ ở trên nơi mỗi troờng hợp cụ thể.

Phần chú giải ý nghĩa đoạn kệ về „nhẫn nhục‟ kết thúc ở đây.

[Đoạn Kệ thứ 10]

[Tapo ca brahmacariyañ ca ariyasaccāña „”dassanam Nibbānācchikiriyā ca: etam mangalam uttamam]

Khắc khổ và phạm hạnh
Thấy đoợc lý thánh đế.
Giác ngộ quả “Niết bàn.‟
Là điềm lành tối thoợng
[(a) Chú giải về ý nghĩa các từ.]

174. Liên quan đến „nhiệt tâm‟: thiêu rụi (tapati) những pháp ác về mặt đạo đức. Chính là „khắc khổ‟ (tapo). Phạm hạnh (tapati) hay cuộc sống có phẩm chất đức hạnh, hoặc là phẩm hạnh thuộc giới phạm thiên. (brahmānam cariyam – (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép khác), điều muốn nói ở đây chính là cuộc sống tốt đẹp nhất.

175. Chứng kiến Thánh Đế đoợc gọi là Bậc thành. (ariyasaccāna‟dassanam= ariyasaccānam dassamam. (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép), nhoợng điều đó không trang nhã.

176. Chỉ còn sót lại cánh rừng (Nikkhantam VANNto), nhoợ vậy đây chính là tịch diệt (níp bàn) (nibbāna);[129]hành vi nhận thức rõ (sacchikarana) chính là cách nhận thức rõ ràng, cách thể hiện đoợc. (cacchikiriya). Nhận thức rõ tịnh diệt:nibbānasacchikiriyā= nibbāssa sacchikiriyā (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép)

Điều còn lại đã đoợc khẳng định rõ ở trên. Đây là cách chú giải các từ.

[(b) Cách chú giải ý nghĩa]

177. Việc chú giải ý nghĩa nên đoợc hiểu nhoợ sau:

Nhiệt tâm (tapo) hoặc khả năng kiềm chế (xin đọc trong Vis. Ch. I §42/ tr. 15 tt) vì điều đó thiêu rụi hết (tapati)tham, oợu., v.v.. [152] hoặc đó chính là tinh tấn, vì nó thiêu rụi hết nhàn rỗi; ngoợi có nhiệt tâm, ta gọi là ngoợi nhiệt tình (ātāpī). Đây chính là một điềm lành vì đó là nguyên nhân loại bỏ tham ác, v.v... và nhờ chứng đắc thiền Jhana, v.v...

178. Cuộc sống phạm hạnh (brahmacariyam.) là điều biểu hiện việc kiêng không giao cấu. Vì mục tiêu pháp của vị Sa-môn,(nói cách khác, đó là chánh định (concentration) vì Giáo Pháp và vì chánh đạo. Vì trong các đoạn nhoợ: loại bỏ những gì không phải cuộc sống phạm hạnh và vị ấy trở thành ngoợi sống phạm hạnh. „ (M. i. 179) Đó chính là kiêng cữ không giao

cấu. (methunavirati) ta gọi điều đó là (phạm hạnh). Trong các đoạn, „Hỡi chợ huynh, phạm hạnh có phải sống doới sự chỉ dạy của đức Thế Tôn chăng?‟ (M. I 147) Đó chính

là Giáo pháp của Sa-môn (samanadhamma). Trong các đoạn nhọ, „Hỡi Ma Vọơng, ta sẽ không đạt đến vô dọ níp bàn cho đến khi phạm hạnh của ta trở nên phát đạt, phát triển và lan rộng ra nhiều ngọời khác.‟ (D. ii. 106) Đó chính là Giáo Pháp (sāsana). Trong các đoạn nhọ „ Hỡi các vị tỳ khọu, Bát Chánh Đạo này chính là phạm hạnh, có nghĩa là, chánh kiến...‟ (xin đọc S. v. 8 và đặc biệt 26) Đây chính là đạo (magga). Toàn bộ điều này đều tỏ ra thích hợp ở đây, ngoại trừ loại cuối cùng đọợc đề cập đến ở đây vì điều đó đọợc gồm chung thấy đuợc các thánh đế gọi là Chánh.‟ Điều này nên đọợc hiểu nhọ chân đế là một điềm lành vì đó là nguyên nhân chứng đắc tịch diệt liên tiếp cao hơn. [chứng đắc bằng bốn thánh đạo và bốn thánh quả, nơi các vị Nhập Lọu và những gì còn lại].

179. Thấy Chân Đế đọợc gọi là bậc thánh (ariyasaccāna‟dassanam) chính là pháp nhãn đặc biệt đối với chánh đạo. Nhờ đó ta chứng đắc bốn Chân Đế nhọ đã đề cập đến trong Chọơng Nam tử Hỏi Đạo. (Ch. iv. §§22-3) đây là một điềm lành vì đó là nguyên nhân vọợt thắng đau khổ thuộc vòng luân hồi.

180. Thực chứng tịch diệt (nibbanasacchikiriyā): ở đây chính là thánh qủa A-la-hán đã đọợc tịch diệt nhắm đến; vì điều đó đọợc gọi là „tịch diệt,‟ việc khắc phục ái dục đọợc gọi là „việc trói buộc‟ (vāna) nhọ là việc trói buộc do năm định mệnh [130]đem lại. Chính vì thế việc chứng đắc [Đọợc coi nhọ là thánh đạo] hay việc quán xét pháp [Đọợc coi là thánh quả] ta có thể thực sự gọi điều đó là „ Thực chứng „ (xin đọc Vis. Ch. xxii) tuy nhiên vì loại thực chứng đọợc đề cập đến ở trên [nhọ thánh Đạo] đã đọợc thiết lập ngay trong giai đoạn trọớc‟ đó là thấy chân đế đọợc gọi là bậc thánh‟ ta không muốn đề cập đến ở đây trong giai đoạn này. Chính vì thế [153]thực chứng tịch diệt cụ thể là, quán xét lại thánh Quả nơi thánh Đạo nên đọợc hiểu nhọ là điềm lành vì đó là nguyên nhân đạt đến hiện tại lạc trú . v.v...

181. Chính vì thế trong đoạn kệ này có bốn điềm lành đọợc khẳng định chung với „nhiệt tình‟ sống phạm hạnh, thấy các pháp thánh đế và thực chứng tịch diệt. Làm thế nào bốn điểm này đọợc gọi là điềm lành đã đọợc làm rõ nơi từng trọờng hợp cụ thể nêu trên.

Phần chú giải về ý nghĩa đoạn kệ „lòng nhiệt tâm‟ này kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 11]

[Phuṭṭhassa lokadhammehi cittam yassa na kampati Asokam virajam khemam: etam mangalam uttamam]

Khi xúc chạm việc đời
Tâm không động, không sầu
Không uế nhiễm an ổn
Là điềm lành tối tọợng
[(a) Phần chú giải về các từI]

182. Giờ đây liên quan đến, „Cho dù xúc chạm đến những pháp thế gian, „Bị lôi cuốn (phutthassa – nghĩa đen „xúc chạm đến‟) có nghĩa là tiếp xúc (phusitassa), khuấy động

lên, đạt đến. [131] Những pháp thế gian (lokadhamma) là những pháp về thế gian (loke dhamma – (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép) những pháp nhọ vậy chẳng bao giờ đảo ngọợc đọợc bao lâu thế gian này vẫn tiếp tục diễn ra. Là ý nghĩa muốn ám chỉ ở đây.

183. Tâm (citta) chính là ý (mano), tâm địa (manassa). Của ngọời đó (yassa- nghĩa đen là „của hắn‟ phù hợp với Phutthassa ở trên, cả hai đều ở thuộc cách): một vị tỳ khọu mới gia nhập, vị trung niên, hay vị trọởng lão [132],Chẳng bao giờ...dao động (na kampati): chẳng bao giờ bị lung lạc hay giao động.

184.Vô sầu (asokam): không bị phiền muộn (nissoka), bị mũi tên sầu muộn đâm thấu. Vô tỳ vết (virŠajam): các vết nhơ biến mất (vigataraja) các tỳ vết đã đọợc tẩy sạch (viddhastaraja). Đọợc an toàn (khemam): thoát khỏi sợ hãi, thoát khỏi doạ nạt.

Điều còn lại đã đọợc khẳng định ở trên. Đây là phần chú giải ý nghĩa các từ.

[(b) Phần Chú giải về ý nghĩa]

185. Phần chú giải về ý nghĩa nên đọợc hiểu nhọ sau:

Cho dù có bị các pháp thế gian lôi cuốn, tâm của ta sẽ không bao giờ dao động (phutthassa lokadhammehi cittam yassa ma kampati): khi ngọời đó bị lôi cuốn (tiếp xúc) khiến phải phiền muộn, do tám pháp thế gian, cụ thể là: lợi nhuận, thua lỗ (tiếng kệm và tiếng xấu), khiển trách và khen ngợi, hạnh phúc và đau khổ (D. iii. 260) và tâm hay trí tuệ của ngọời đó không dao động, không lay chuyển không lảo đảo lung lay. Thế rồi tâm đó nên đọợc hiểu nhọ là một điềm lành vì nó đem đến cho ta hiện trạng không giao động siêu nhiên và nhọ vậy nhận thức của các vị đó không bị lay chuyển khi bị khuấy động lên. Chỉ có tâm của vị A-la-hán, trong đó mọi lậu hoặc đã bị tận diệt (cạn kiệt) và có lời nói về điều này nhọ sau:

„Giống nhọ tảng đá vững chắc không lay chuyển trọớc gió mạnh cũng vậy, không có bất kỳ cảnh sắc

cảnh thinh, cảnh khí, cảnh vị, hay ảnh xúc nào cho dù phức tạp đến cỡ nào pháp ghét hay ọa chuộng nhọ vậy lay lạc những gì giống thế tâm đó vẫn đứng vững khi nhập định về cố hữu đó. (A. iii. 379)

186. [154] Chỉ có tâm ngọời nào đã tận diệt đọợc toàn lậu hoặc mới đọợc gọi là Vô sầu (asokam). Đó là đặc tính không buồn phiền vì không còn dính dáng đến những gì đã khẳng định theo cách thức bắt đầu nhọ sau, „Ọu phiền, sầu não, buồn sầu, ọu phiền nội tâm, phiền muộn tâm hồn, đang huỷ hoại cõi lòng chúng sanh.‟ (Vbh. 100). Một số ngọời cho đây chính là tịch diệt (nibbāna), nhọng điều đó không có sự phối hợp ăn ý (ý nghĩa) với những gì trong dòng văn trọớc đó mà chỉ là tâm của kẻ nào đã tận diệt đọợc hết các lậu hoặc. Đó là „ vô sầu‟ chính vì thế ta mới có trạng thái vô tỳ vết.(virajam) và đọợc an toàn (khemam), vì đây chính đặc tính „vô tỳ vết‟ không vọơng vấn bất kỳ vết nhơ tham dục, sân hận và si mê (delusion) nào, và „đọợc an toàn‟ chính là vì thoát khỏi tứ phọợc buộc (D.iii. 230). Do đó ta nên hiểu đây là một điềm lành, vì cho dù có ba đặc tính nhọ đã đọợc chứng minh thông qua ba từ bắt đầu

với từ „nỗi buồn phiền".] Nhọng khi nghiên cứu ngay vào lúc diễn ra dọới bất kỳ hình thức nào, đó chính là nguyên nhân đem lại khả năng bình ổn và hiện trạng tuyệt diệu nhất trên thế gian này, v.v... và đây cũng là nguyên nhân đem lại tính chất thích hợp để thực hiện bố thí (dâng cúng) v.v... (xin đọc e.g. M. I 37) [133]

187. Chính vì thế trong đoạn kệ này có đến bốn điềm lành đọợc khẳng định về những đặc tính tâm vững vàng, tâm vô phiền não, tâm vô tỳ vết và tâm an toàn tuyệt đối. Có liên quan đến tám pháp thế gian. Tại sao ta lại coi bốn tâm này là những điềm lành, điều này ta đã làm rõ ở trên khi đề cập đến từng ví dụ điển hình.

Phần chú giải về ý nghĩa của đoạn kệ này có tên là "cho dù các pháp thế gian lôi cuốn, tâm của ngọời đó....[sẽ không bao giờ giao động] kết thúc tại đây.

[Đoạn Kệ thứ 12]

[Etādisāni katvāna sabbattha-m-aparājitā Sabbattha sotthim gachanti:tam tesam mangalam uttamam]

Làm sự việc nhọ vậy Không chỗ nào thất bại

Khắp nơi đọợc an toàn Là điềm lành tối thọợng

188. Sau khi đã khẳng định ba mọơi tám điềm lành với mọời đoạn kệ bắt đầu với „Không giao lọu với kẻ ngu" (kệ thứ hai) giờ đây ngài lại thốt lên đoạn kệ cuối cùng „Vì làm sự việc nhọ vậy" để tôn vinh các điềm lành chính ngài đã đề cập đến. Đây là phần diễn gải về ý nghĩa đoạn kệ nhọ sau:

189. Giống nhọ vậy (etādisāni): Giống những việc nhọ vậy (etāni disāni) cụ thể nhọ sau, "không giao lọu với kẻ ngu si" v.v... về những loại bậc đạo sọ đã khẳng định." Vì làm việc nhọ vậy (katvāna): từ katvāna cũng có cùng ý nghĩa giống từ katvāna hay katvā (một hình thức danh động từ khác) và có ý nghĩa giống nhau.

190. Những ngọời không bị đánh bại ở bất kỳ nơi đâu (sabbattha-m-aparājitā):[155] ý nghĩa ở đây là không hề bị đánh bại cho dù ngay cả trong số do bốn kẻ thù đọợc liệt vào số các ngũ uẩn Ma Vọơng, phiền não ma vọơng, pháp hành ma vọơng, kể cả chọ thiên Ma vọơng nữa, và ngọợc lại họ đã biến cả bốn kẻ thù đó trở thành những kẻ chiến bại. Mẫu tự m ở đây [từ ghép sabbattha-m-aparājitā) nên coi nhọ là lồng ghép vào chỉ nhằm mục đích liên kết các từ lại với nhau mà thôi.

191. Và đi đến bất kỳ nơi nào cũng đọợc an toàn. (sabba gacchanti): cho dù trên trần gian này hay nơi các cõi nào khác, cho dù trong dáng đứng, đi, v.v... họ đều đi trong an toàn tuyệt đối bởi họ đã trở nên bất chiến bại đối với bốn Ma Vọơng sau khi họ đã thực hiện giống nhọ các điềm lành. Ý nghĩa ở đây muốn đề cập: họ bọớc đi trong an toàn, không bị uy hiếp, không bị phiền hà, đọợc an toàn, là không khiếp sợ, vì đọợc thoát khỏi mọi lậu hoặc, thoát khỏi mọi bực dọc, bồn chồn lo lắng, có thể nổi lên do giao lọu với kẻ ngu si đần độn, và những gì còn lại. Ta nên hiểu yếu tố âm mũi (nasal) đọợc chèn vào chỉ nhằm mục đích tăng thêm thể kệ cho đoạn kệ này mà thôi.[134]

192. Đó chính là điềm lành tối thợợng (tam tesam mangalam uttamam): với dòng chữ này Đức Phật muốn kết luận giáo lý (Kinh) của mình. Bằng cách nào vậy? “Hỡi thiên tử, hãy coi điều này nhợ sau: Bất luận kẻ nào thực hiện nhợ vậy (etādisāni karonti). Rồi cho dù họ đi đến bất kỳ nơi đâu thì cũng đợợc an toàn. (sabbattha sotthim gacchanti), điều đó có nghĩa là (tam) – cụ thể là ba mợơi tám điềm lành bắt đầu với không giao lợu với kẻ ngu si, v.v... chính vì đó là những điềm lành của họ. Cụ thể, của những kẻ nào đã thực hiện giống nhợ các điềm lành đó [mách bảo.]. Tối thợợng, (uttamam),những điềm tốt nhất, tuyệt vời nhất. „ Giờ đây khi Đức Phật kết thúc giáo lý này có tới hàng trăm hàng nghìn Chợ thiên đạt đến bậc A-la-

hán, và con số những ngợời đạt đến chánh quả Nhập Lợu, chánh quả Nhất Lai, và chánh quả Bất Lai cũng nhiều vô số kể.

193. Thế rồi vào ngày hôm sau, Đức Phật đã đàm đạo với Ananda nhợ sau: „Hỡi Ananda, đêm qua có một vị Chợ thiên đã tiến đến gặp Nhợ lai và đặt một câu hỏi về các điềm lành. Nhợ lai đã kể lại cho vị đó ba mợơi tám điềm lành. Hãy học Kinh về các điềm lành này, hãy để cho các vị tỳ khợu tụng Kinh Điềm Lành này hàng ngày, Ananda đã chấp nhận Kinh Điềm Lành và truyền cho các vị tỳ khợu tụng hàng ngày. Điều này đã đợợc các đạo sợ truyền lại liên tục không gián đoạn, nhợ chúng ta đã có đợợc cho đến ngày hôm nay. Chính vì thế ta nên hiểu điều này nhợ là lý do tại sao cuộc đời sống phạm hạnh đã trở nên phát triển, tăng trợởng và lan truyền rộng rãi nơi nhiều ngợời, [156] nhợ đã đợợc các vị Chợ thiên và chúng sanh gieo rắc và giải thích một cách thích đáng. (xin đọc D. ii. 106).

[Kết Luận]

194. Đến đây làm thế nào ta có thể giải thích toàn bộ [các điềm lành này] ngay từ lúc bắt đầu, mục tiêu thực hiện điều này nhằm giúp cách tu tập và dễ dàng am hiểu những kiến thức liên quan đến những điềm lành này.

Để cho các chúng sanh, muốn chứng đắc hạnh phúc ngay trên trần gian này và ngay cả ở cõi mai hậu có đợợc hạnh phúc siêu thế nữa. Sau khi đã loại bỏ việc giao lợu với kẻ ngu si và tiếp cận để cậy nhờ những ngợời khôn ngoan, họ có thể biết kính lễ những ai đáng phải kính lễ. - khi họ đợợc động viên, bằng cách sống ở những nơi cợ trú thích hợp và nhờ những việc công đức đã thực hiện đợợc ở kiếp trợớc. Trong việc thực hiện những điều thiện. - một khi đợợc hợớng dẫn theo cách (bản ngã) mỗi ngợời trong số họ đều chiếm đợợc bản ngã của mình đáng đợợc những ngợời có kiến thức sâu rộng khen ngợi. Với nghề nghiệp vững vàng và nắm giữ giới luật kỹ càng. - cho đến khi nào ngợời đó chợa xuất gia Quy Phật, khi đó họ vẫn chợa khử trừ đợợc mối nợ cũ [đối với ngợời khác] nhờ hiếu dợỡng ngợời cha và ngợời mẹ, lại ký giao kèo với món nợ khác [đối với chính họ] bằng cách trợ giúp vợ và con cái, và họ dành đợợc thắng lợi nơi của cải, ngũ cốc nhờ vào công việc không gây đối chọi lỗi lầm và rồi bằng cách chăm chú thực hiện bố thí, bằng cách coi điều cốt lõi của giầu sang thông qua bố thí và cốt lõi của cuộc sống nhờ có phẩm hạnh sống theo pháp. Họ chăm lo hạnh phúc cho chính ngợời thân của mình bằng cách hỗ trợ những ngợời bà con và chăm sóc hạnh phúc cho

những ngoời khác, bằng các hành vi đặc biệt. Cho đến khi thông qua kiên cữ họ tránh các điều ác hại đến ngoời khác và thông qua kiêng cữ không sử dụng những chất say, gây thiệt hại cho chính mình, họ làm tăng thêm phần thiện bằng cách không dễ duôi trong pháp. – Và

sau khi đã từ bỏ cuộc sống đời thoờng bằng cách tăng thêm những điều thiện và quyết định xuất gia quy Phật, rồi sau khi đã tu tập đoợc những tối thắng nơi bổn phận tu trì của mình bằng cách kính lễ và tỏ thái độ khiêm tốn với Đức Phật với các đệ tử ngài, với những ngoời thầy dạy, với đạo soị, v.v... và hoàn toàn biết đủ loại bỏ hết tính tham lam đối với những nhu cầu cần thiết. Họ tự thiết lập nơi bậc ngoời chân nhân bằng cách tỏ lòng biết ơn, và rồi sau khi đã từ bỏ đoợc tính uể oải nơi tâm thông qua lắng nghe pháp và voợt qua đoợc mọi âu lo phiền não thông qua kiên trì nhẫn nại chịu đựng. Họ tìm thấy những ngoời trợ giúp cho chính mình thông qua tính khiêm tốn trong việc nhận những lời sửa lỗi và nhoị vậy bằng cách tiếp cận với các sa-môn để học cách tiến hành tu tập và loại bỏ thông qua tranh luận, bàn luận về pháp hoài nghi về pháp đang đoợc hoài nghi, cuối cùng đạt đoợc giới thanh tịnh nghĩa là nhiệt tâm thu thúc các căn quyền, căn thanh tịnh nghĩa là các loại phạm hạnh và tu tập bốn thanh lọc [135] tiếp ngay sau những điều đó –[157] Rồi thông qua cách tu luyện này tri kiến thanh tịnh đoợc nhắc đến bằng các từ thấy các thánh đế.‟ Cuối cùng họ thực chứng quả A-la- hán đoợc gọi là „tịch diệt.‟ hay Níp Bàn. Đến lúc này tâm của họ sẽ không còn bị dao động do chứng đắc tám pháp thế gian vững chắc hơn cả núi Tu di (Sineru) troớc gió moịa; những tâm này gồm, không oịu phiền, vô tỳ vết và đoợc an toàn, rồi những ai đoợc an toàn sẽ không bị đánh bại ở bất kỳ tình thế nào và tiến tới trong an toàn ở khắp mọi nơi. Chính vì thế Đức Phật đã dạy:

Vì thực hiện sự việc nhoị vậy.
Họ chẳng bị đánh bại ở bất kỳ nơi đâu.
Đoợc an toàn cho dù di khắp muôn nơi.
Đó là điềm lành tối thoợng
Việc chú giải về Kinh điềm Lành trong tập chú giải tác phẩm Tiểu tụng kết thúc tại đây.

[1] „Atthupatti – nhu cầu pháp sanh‟ một từ kỹ thuật chú giải; một trong bốn lý do

Đức Phật phát biểu Kinh này (suttanikkhepa) lấy ví dụ trong MA. I 15, ba nhu cầu pháp sanh nữa đoợc coi nhoị là attajjhāsaya (do khuynh hoớng riêng của ngoời phát biểu), parajjhāsaya (do khuynh hoớng của thính giả) và pucchāvasika (là do kết quả của một câu hỏi đoợc đoịa ra. Xin đọc danh sách các từ khó ở cuối sách.

[2] „Trí chung cuộc‟ (aññā) là một từ ám chỉ trí của vị A-la-hán

[3] Xin đọc là passato trong tiếng Cey. tiếng Miến và tiếng sanskrit.

[4] Câu Sammā-samādhim ...saparikkhāram (chánh định cộng với các trang bị) xin

đọc trong A. iii. 71.‟trang bị‟ ở đây gồm bảy chi chánh đạo (đoợc hiểu nhoị là = chánh kiến).

[5] Xin đọc yasmin cāyam āyasmā với tiếng Miến và tiếng sanskrit, tiếng Cey. viết là yasmin c"āyasmā.

[6] „Puggalādhitthānaya desanāya – lời giảng thuyết bằng các từ về ngọời: một từ kỹ thuật chú giải, xin đọc MA. i. 24. ở đây đối lại với từ dhammādhitthānadesanā (lời giảng thuyết theo thể các pháp không ngôi) Adhitthāna hiểu theo nghĩa này không thấy có trong P.E.D,; Xin đọc danh sách các từ khó ở cuối sách.

[7] Xin đọc, đọợc triển khai trong MA. i. 238, xin trích „ Với việc phát sanh vật thực, ở đó ta cũng thấy nổi phát sanh thân xác" (S. I 184). Cách chú giải chính về vật thực (āhāra) xuất hiện trong tác phẩm M.A. I 207 tt.

[8] . Cả tiếng Ce. Tiếng Miến và tiếng sanskrit đều xác định là sammattam. Lời ám chỉ này thực sự áp dụng cho việc nhập lọu (đọợc gọi là „chính trực" xin đọc n. 31 dọới đây) và bậc A-la-hán (đọợc gọi là kết thúc đau khổ")

[9] . Tứ thực là: đoàn thực thô và tế; xúc thực; tọ thực, và thức thực (M. I 48 và 261).

[10] . Có nghĩa là thiếu vắng bất kỳ một trong sáu nhân : tham tham, sân hận, Si mê (delusion) vô tham, vô sân, vô vô si.

[11]. „Upacāra – ẩn dụ" không thấy có trong P.E.D,Xin đọc danh sách các từ khó ở cuối sách.

[12] . „Khandhe upādāya paññapetabbato – vì đọợc mô tả tùy thuộc vào các uẩn":

ám chỉ đến upādā-paññatti)đọợc nêu ra trong tập chú giải về Puggala-paññatti Bộ phận chế định paññatti thọờng đọợc dịch là chế định hay „khái niệm" tuy nhiên một từ không đọợc cố ý nhấn mạnh ở đây, có lẽ bản dịch này không chính xác.

[13] . Đọc là seyyathāpi thay vì sesāni trong cả bản dịch tiếng Ce. Tiếng Miến và tiếng sanskrit.

[14] „Theriya (therikā) – thuộc về truyền thống Trọởng Lão" (có nghĩa là, thuộc phái Nam Tông): không thấy nói đến trong P.E.D,; Xin đọc Ch. v. § 23 dọới đây, xin đọc trong lời bạt tác phẩm Thanh Tịnh Đạo.

[15]. „Cúi xuống" và „việc hướng theo" (hay là suy nghĩ và „sự suy nghĩ) lần lọợt đọợc dùng để dịch từ namana và từnati ở đây, đọợc coi nhọ là cách dùng để mô tả phận sự cuả tâm „thuộc về danh" (bằng cách suy nghĩ về) hay nhận thức rõ ra" đối tọợng, và chính vì thế đọợc tạo thành. Với sự trợ giúp của tâm sở (cetasikā) đây chính là trạng thái và đặc tính cá nhân tính của sự kiện nhận thức. Xin cũng đọc thêm „tâm này trở lại" (S. ii. 103-4). Cách dịch là „cúi xuống" đã quá nhấn mạnh đến cách sử dụng

phi ẩn dụ và hơi có vẻ tối nghĩa ở đây.

[16] . Xin đọc S. iii. 86.

[17] „Sankhyā – con số": hình thức này không thấy có trong bản dịch P.E.D.; vedanā cảm thọ là từ giống cái.

[18] Dùng cho „bốn tuệ phân tích" (patosambhidā) xin đọc Ch. v. § 38; Thanh Tịnh

Đạo tr. 440

[19] Xin đọc bản dịch Ce, và Phạn vyāakatam suvyāakatam eva.

[20] „Araniiya – phải đợợc kính lễ"; không thấy có trong bản dịch P.E.D.; xin đọc

trong bản danh sách các từ khó ở cuối sách. Xin đọc thêm ariiyati trong Thanh Tịnh Đạo tr. 440 cũng không thấy có trong bản dịch P.E.D; trong cuốn tự diển Trencker Critical Pali Dictionary lại ghi là „tiến lại gần")

[21] Abhigamanīya- phải lệ thuộc vào": cũng không thấy có trong bản dịch P.E.D; xin đọc trong bản danh sách các từ khó ở cuối sách

[22] Janaka – ngợời sinh ra" (hay là „ngợời cha"; không thấy có trong bản dịch P.E.D; xin đọc trong bản danh sách các từ khó ở cuối sách

[23] Dùng trong việc chú giải từ sammasati („hiểu") là một từ chuyên môn xin đọc

td, Vis. Ch. xx. Cũng có nghĩa là „chế ngự đợợc" giống nhợ „làm quen trực tiếp với".

[24] Đọc là āyatanato thay vì [āyatanam]. Các từ tiếp theo sau không thấy có trong

bản dịch P.E.D.: āyatana („kích hoạt, thúc đẩy" là một danh động từ giống cái. āyatati („thôi thúc") tamana („xếp hạng"); danh động từ giống cái là tanoti „dành cho một thứ bậc.") „kéo dài ra"; đợợc nói đến trong P.E.D. āyatana=base nền tảng. Nayana(„dẫn lại") danh động tự giống cái neti „dẫn đến"; nghĩa đen không thấy dịch trong P.E.D.). Xin đọc trong danh sách các tù khó ở cuối sách. Và cũng xin đọc Ps. ii. 21. (āayāpenti – làm sống lại")

[25] „Viññānatthiti- quan điểm thuộc tâm thức" nói một cách chính xác những điều

này cần đợợc coi nhợ là những quan điểm cơ bản hay là những đợờng lối mà tâm thức (viññāna) đợợc coi nhợ là tiếp tục tái sanh, là điều tiếp diễn liên tục cho đến chết, và xác định phong cách đặc biệt của những sanh vật đợợc tái tạo (hiện hữu) xin đọc Ch. vii. N. 4) những định hợớng này đợợc sắp xếp hoặc là bằng bốn cách hay bảy cách khác nhau (D. iii. 228, 253).

[26] „Abhigantabba - có thể nợơng tựa đợợc" xin đọc số 21

[27] Xin đọc là anupalabbhasabhāvato với bản văn tiếng Ce. Tiếng Miến và tiếng

Phan thay vì –sabbhārato.

[28]. Xin đọc D. i. 17 và M. i. 329 từ lần hoá sanh thứ nhất xuống cho tới cõi trời

quan âm thiên (Ābhassara) chođến phạm chúng.

[29] Xin đọc -dassanam với bản dịch tiếng Ce. Tiếng

[30] Đối với ba loại biến tri (pariññā) xin đọc Vis. tr. 606.

[31] “mọời điều chính trực“ chính là mọời chi đọợc trọng ra ở điều § 49 dọới đây

(xin cũng đọc D. iii. 200) đạt đến bậc chính trực có nghĩa là đơn giản đạt đến Bát Chánh Đạo cộng với chánh trí và chánh giải thoát, có nghĩa là, Chánh nghiệp đạo và Chánh Dị thục quả

[32] Xin đọc vyākatam suvyāakatam với bản dịch tiếng Ce, tiếng Miến và tiếng

sanskrit.

[33] Điều đọợc kể tiếp theo sau đó đọợc ghi lại bằng tiếng Pali theo văn phong lịch

sử rời rạc không có chấm câu rõ ràng. Trong việc sắp xếp thành những câu văn rõ ràng, có nhiều vị trí khác, danh động từ, quá khứ phân từ đọợc sử dụng và nhiều công cụ ngữ pháp khác đọợc sử dụng thay thế cho cách chấm câu đã không đọợc tạo ra trong tiếng Anh vì tính cách không cần thiết để làm thế.

[34] Không phải vị trọởng lão Subhadda là vị hành giả.

[35] Chín nơi coị trú đó là “bốn thiền sắc giới, bốn thiền vô sắc, và thiền diệt (xin

đọc e.g. M. Sutta 25) Sáu thắng trí đó là: năng lực thần thông, thiên nhĩ thông. Tha tâm thông, túc mạng minh. Thiên nhãn.(trong đó năm loại thuộc hiệp thế) và lậu tận minh (thuộc dạng siêu thế) - xin đọc e.g. M. Sutta 6)

[36] Xin đọc Ch. vi. Note 25â

[37] Xin đọc Ch. i. n. 8

[38] Bản dịch tiếng Ceylon và Miến. Tathaāagatassa cūlapītuputā. Tatra.

[39] Vọơng đế Sakka các Chọị thiên. „kiến trúc soị“

[40] Để „cân bằng các quyền“ xin đọc Vis. Ch. iv. §§ 45 tt./tr. 129. điều muốn nói ở

đây là sửa chữa lại về quá nhiều tinh tấn. Đã dẫn lến giao động. Bằng cách tu tập thiền định, có chiều hoớng tới tình trạng thụy miên nếu nhọị thiếu tinh tấn. Đức tin và trí tuệ cũng phải đọợc cân bằng. Mindfulness niệm chỉ cần đọợc duy trì mà thôi. năm quyền này, một khi bị khích động do cô tác động đối kháng đọợc gọi là các sức mạnh.

[41] Kinh Parivara nhọị ngày nay, chúng ta có đọợc gồm tên các vị Trọởng Lão đã

sinh sống ở Ceylon sau khi điểm nhà vua Asika trị vì đảo quốc đó.

[42] Lời khẳng định này rõ ràng không thể và không có ý định áp dụng cho những

kinh đã đọợc đề cập đến một cách rõ ràng với những biến cố diễn ra sau ngày Đức Phật nhập Níp Bàn. Nhọị kinh M. Sutta 124 chẳng hạn.

[43] „Avadhāarana – ghi nhớ‟ : nghĩa đen „ thực hiện điều gì đó‟; không thấy ghi

trong từ điển Pali-Anh.

[44] Hay „vâng‟

[45] Có hai khuynh hợớng (ajjhasaya) đợợc đợa ra trong VisA 112 (vipan- và

Sampann-) và sáu loại đợợc đợa ra trong Vis. tr. 116; có ba loại „thần thông‟ (patihariya) đợợc đợa ra trong A. I. 170.

[46] „Vissuta-kilinna‟ (trong tác phẩm MA. i. 4) đợợc thay thế ở đây bằng từ đồng

nghĩa „khyāta-rāgābhivbhūta.‟ „Khyāta- có nghĩa là, nổi tiếng lừng danh‟ không có trong từ điển Pali-Anh.

[47] „Muta-có nghĩa là‟: từ này hình nhợ luôn luôn đợợc sử dụng nhợ là một từ súc

tích ám chỉ về ba quyền đó là mũi, lợỡi, thân đợợc gộp chung lại làm một. Chứ không bao giờ ám chỉ ý quyền nhợ đã đợợc ghi trong từ điển Pali-Anh. Trong đó có lời khẳng định „những cách diễn tả hiểu theo nghĩa xa lạ hơn là nhãn quyền và nhĩ quyền.‟ xem ra không đợợc chính xác, vì thân quyền đợợc coi nhợ là tác nhân

đem lại hầu hết sự hung tợn (xin đọc trong dụ ngôn “ Cái đe và tấm vải bông len.‟ Trong tập DhsA. 263).

[48] Vithi =(viết nguyên chữ là citta-vithi) – „những qui trình tâm‟ là một từ chú

giải chuyên moan, dùng để chỉ một qui trình „tâm thức xuất hiện.” đợợc diễn ra nơi nhãn thức; xin đọc e.g. Vis. Ch. I, §57‟tr. 21. khái niệm này đợợc dựa trên những giới chứa trong Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidamma Pitaka.

[49] Từ kattu (đợợc dịch ở đây là „nhân tố‟ hay „tác nhân‟ trong ngữ pháp có nghĩa

là “chủ từ của động từ‟ nếu có ý nghĩa ở nay, có thể làm cho cách giải thích chỉ là một trong khoản ngữ pháp mà thôi.

[50] ‟Thực sự‟ hình nhợ là một cách dịch thoả đáng hơn chữ vijjamāmā (nghĩa đen

là „đợợc tìm thấy, „ đợợc biết đến‟) hơn là „đang tồn tại;, thợờng thích hợp hơn với từ hoti và atthi và các từ gốc, xin đọc về sáu cách phân loại về „chế định‟ (paññati) trong tác phẩm PugA. Danh chơn chế định (vijjamānāpaññatti) lại chỉ là một từ chú giải về điều gì đang hiện hữu, đang tồn tại – điều có thể định nghĩa đợợc – thí dụ nhợ Các Uẩn (sankhata) v.v…‟phi danh chơn chế định‟ (avijjamāna- paññatti) ám chỉ điều vì „phi thực tế‟ chỉ theo cách đó mới có thể định nghĩa đợợc mà thôi. „từ phát sanh‟ từ những „sự kiện‟ các ví dụ đợợc đợa ra nhợ „bàn tay, „đàn bà‟ „đàn ông‟ „con ngợời‟ „hình dạng‟ v.v…đợợc coi nhợ có thể nhận thức đợợc „dựa trên cơ sở đó nhợng không thể tách ra đợợc (na upalabhati).từ đề cập đến sau này thợờng hay đợợc dùng (vohāra) hay đợợc dùng theo „quy ợớc‟ (sammuti)ngợợc lại với từ trợớc đó, đó là „ý nghĩa tuyệt đối‟ (paramattha). Cách mô tả về Níp bàn. Có chỗ cũng viết làvijjamāna-paññati, chẳng phải là hữu vi (sankhata)- nhợ tất cả các từ đợợc nhắc đến ở trên nhợng lại là

các vô vi ám chỉ „cách mô tả phần chêm vào‟ (upanidhāa-paññati), chỉ đơn giản mô tả điều gì đó bằng cách gọi tên nhọ là một thành viên của một bộ, một nhóm: ví dụ nhọ „dai‟ đối nghịch lại „ngắn‟ „nghe‟ đối lại với „thấy‟, v.v..‟

[51] Xin đọc 4 „An Phọớc‟ (cakka) trong tác phẩm A. ii. 32.

[52] MA. i. 6 đọợc ghi là savanapayoyena thay vì –yogena ta thấy ghi lại ở đây.

[53] Payoga và āasaya ở đây đọợc dịch là „phọơng tiện‟ hay „mục đích‟ ý nghĩa ở

đây là một thành ngữ tiếng Anh “phọơng tiện và mục đích‟. Hơn kém là nhọ vậy.

[54] Vyatti- phân biệt rõ ràng; không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh tuy nhiên xin

đọc vyatta; trong phụ lục. Đây là cách dịch từ āgama là„Kinh” có nghĩa là, điều gì đọợc truyền đạt xuống [cho chúng sanh] là điều tự nhiên. Nhọng cách dịch từ adhigama (nghĩa đen là „đến đọợc‟) do „mô tả‟ không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh. Nhọ đọợc đề nghị trong văn cảnh. Hai từ = pariyattidhamma và lokuttaradhamma.

[55] Xin đọc M. I. 213; iii. 115 điều này đọợc nói đến trong các đoạn trên và các

đoạn tương tự nhọ vậy.

[56] MAA. Chú thích từ appeti trong một đoạn song song với đoạn MA. lại ghi là nidassati (đọợc chúng tỏ) Saddhamma, ở đây đọợc dịch là „Diệu pháp‟ xuất phát từ sant+dhamma (Chân Pháp) hoặc xuất phát từ động từsaddahati („đặt niềm tin vào…‟) là một danh động từ.

[57] Samaya – cơ hội‟: danh động từ giống cái sameti (đi cùng với :tiếp đầu ngữ sam +gốc)

[58] Māna- tính kiêu mạn‟: danh tự, liên kết ngữ nghĩa học với, nếu trong trực tiếp

bắt nguồn từ, maññati (suy nghĩ, nhận thức sai – xin đọc e.g. M. sutta 1 và 140 và từ asmi-māna. Mānānusya, v.v…) nghĩa ở đây là asmi-mana (tính kiêu mạn) và nhọ vậy mang một ý nghĩa siêu hình học. Từ „kiêu hãnh‟ đọợc dành để chỉ từ atimānā, có lẽ tốt hơn.

[59] . Adhikarana – đồ chứa‟ không hiểu theo nghĩa ghi trong từ điển Pali-Anh; xin

đọc phụ lục. Có ba văn cảnh pháp cú về từ „cơ hội‟ đọợc phân biệt rạch ròi nhọ sau: (1) với biến cố đó nhọ là cơ hội ngài đã ban bố điều luật này – văn cảnh Luật.

(2) vào kệi điểm đó ngài coị trú tại Savatthi – văn cảnh Kinh (3) vảo kệi điểm đó cũng đã xẩy ra điều này điều nọ – văn cảnh Abhidhamma và các Kinh khác.

[60] Bhāvena bhavalakkhanattha – Ý nghĩa của đặc tính mô tả tính cách của một danh từ này nhờ một danh từ khác.‟: xin đọc Ch. ix, §28, và cũng xin đọc thêm DhsA. 61. xin đọc Pānini. II, 3. 18 và 23; II 3,5. xin cũng đọc Ch. vi.n. 28.

[61] đọợc đọa thêm nhiều chi tiết trong DhsA. 61.

[62] Accanta-samyoga – quyền cai trị trực tiếp‟: một từ ngữ pháp không có trong tự

điển Pali-Anh, xin đọc phụ lục. Thành ngữ đợợc sử dụng trong một kệi gian liên tục không gián đoạn . xin đọc Pānini, liên hệ ở đoạn n. 31. Với cách giải thích này, việc dịch theo kiểu văn chợơng của đoạn kinh nên đợợc dịch là „Vào một dịp no, Đức Phật đã coợ trú tại Savatthi, trong cánh rừng Jeta…

[63] āvatthika – ám chỉ một giai đoạn trong cuộc sống „không thấy ghi trong tự

điểm Pali-Anh; ý nghĩa ghi trong từ điển Pali-Anh dành cho từ lingika („ám chỉ một dấu đặc biệt‟ không đầy đủ để diễn tả ám chỉ này.; nemittika („lại ám chỉ một dấu chỉ đặc biệt‟) cũng không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh. Theo nghĩa này. xin đọc phụ lục cho mỗi từ.

[64] Xin đọc là samvacchara = có nghĩa là „năm‟

[65] Truyền thống kể lại rằng Trợởng Lão Sāriputta là tác giả cuốn Pati-sambhidāmagga . Bản văn Ps. (Ps. I 174)đã sử dụng từ buddha thay cho từ „bhayavā nhợ ta thấy trong tác phẩm Nīddesa. Từ sacchita („hiện thực „, xin đọc từ sacchikarati „thực chứng‟) không thấy xuất hiện trong từ điển Pali-Anh.

[66] Xem cách dịch đoạn Niddesa xin đọc Ppn. Ch. vii. n. 24

[67] Vis.(tr. 210) có ghi vannapariyāya (một cách sửa chữa vần) trong đoạn văn đó

lại ghi là vannpavkāralogo („thay đổi và đọc loợt vần) xin đọc Kāsikā 6, 3,

109. vần vanna không ghi trong từ điển Pali-Anh. Cách dịch ở đây có lẽ thích hợp hơn so cới cách dịch trong Ppn.

[68] Xin đọc Pānini, Ganapātha 6, 3, 109. Từ Pisodara (bụng to có vết đốm) đợợc

lấy từ pasata (tiếng sanskritprṣat) + udara (tiếng sanskrit là từ udara) cách dịch các từ có nguồn gốc từ tiếng sanskrit trong các bản chú giải xin đọc Ch. ix. n. 40.

[69] Mợời Toàn Thiện (Ba-la-mật) đó là: bố thí, trì giới, xuất ly (từ bỏ), trí tuệ, tinh

tấn, nhẫn nại, chân thật, quyết định, tâm từ và xả. Chủ đề này thuộc về các tác phẩm chú giải. Không thấy có trong Kinh Tạng.

[70] Cặp từ „ sân hận và trả thù‟ xuống cho tới cặp từ „kiêu mạn và biếng nhác‟ xuất

hiện trong e.g. M. i. 36. có ba „căn‟ là tham dục, sân, và si. (D. iii. 214). Ba loại tà hạnh‟: thân tà hạnh, khẩu tà hạnh, và ý tà hạnh (S. v. 75) ba lậu hoặc‟: tà hạnh, tham ái, và kiến (Vis. Ch. i §§9, 13/tr. 4,5) „Ba nhận thức sai lệch‟: các nhận thức có liên quan đến tham dục, sân và si. (Vbh. 368). Ba toởng (suy toợ)‟: những toợ toởng sắc dục, ác ý, và tàn bạo. (M. I 114) Ba đặc tính đa dạng‟: những gì thuộc thèm khát, thuộc tự phụ và quan điểm (MA. 25) „4 đặc tính điên đảo‟: cho là thợờng, lạc, ngã và tịnh trong thực tế không phải là nhợ vậy. (Vbh. 376). „bốn lậu hoặc: v.v… xin đọc Vis. Ch. xxii §§47 tt/ tr. 682 tt., „năm tâm hoang vu‟ và „kiết sử ‟(M. i. 101) „năm loại thích thú (về đồ ăn): mê mệt về ngũ uẩn, (Vis. Ch. xvi §93/tr.514) „sáu căn bất hoà‟: tức giận, coi thợờng, ghen tuông, gian trá, ước ao độc ác, ngoan cố về quan điểm của mình. (D. I 12 tt, : M. sutta 102) 108 ái dục‟ (Vbh. 400) những gì còn lại có thể đọc trong danh mục các từ hay tên

riêng hoặc trong từ điển.

[71] Xin đọc Ch. iv. note 21 và 26

[72] Xin đọc Yogabhāṣya 3. 45.

[73] Thiên trú‟= là thiền Jhana đắc thủ đợợc nhờ Biến xứ (đề mục thiền Kasina)

phạm trú là bốn hiện trạng vô loợợng tâm.‟ về từ, bi, hỷ, (troợớc sự thành công của ngoợời khác) và xả. „thánh trú‟ =chứng đắc chánh quả đạo.

[74] Ba điều đó là: tĩnh mịch, thiền và tịch diệt (níp bàn)

[75] Mehana không thấy ghi trong tụ diển Pali-Anh. Xin đọc phụ lục

[76] Từ Pali ở đây không có giống cái. Magari đứng thay cho trung tính bình

thoợờng, magaram, tên riêng Savatthi lại ở giống cái.

[77] Từ điển Pali-Anh chỉ ghi „chạc cây‟ đối với từ vitapa và vitabhi (xin đọc M. 306)

nhoợng MA, (ii. 372) lại đọc là vilapi và giải thích là một „cái troợớng‟ hay là „chiếc dù, chiêc lọng‟ (chattakarena) chỉ có nghĩa này là hợp với đoạn tham khảo M. và cũng thích hợp ở đây. đối với cách chơi chữ về từ vana (gỗ, rừng) va vana (muốn- hayvāna) xin đọc Dh. 283 „Chetvā vanañ va vanathañ ca nibbānā (= nir + vāna) hotha bhikkhavo‟; và xin đọc Thanh Tịnh Đạo. 293 (Ppn. 319, note 72), xin đọc thêm §§ 176, 180.

[78] Đối với thành ngữ dītthāanuati-agajjana (đem lại hậu quả cho chánh kiến) xin đọc MA. i.

111.

[79] Abhikāra – chủ đề‟: ý nghĩa của từ này không thấy xuất hiện trong từ điển Pali-

Anh. Xin đọc bản danh từ đính kèm ở cuối sách.

[80] Xin đọc MA. ii, 124.

[81] Pabbanīya – ngày giữa nửa tháng đầu.‟ : từ này không thấy có trong từ điển

Pali-Anh.; nhoợng không có nghi ngờ gì về ý nghĩa ở đây. Xin đọc trích đoạn đợợc ghi lại ở đây nơi M. i. 20, tuy nhiên ta lại thấy ghi lại từ abhiññātathay cho từ abhikkanta. Ghi chú. Ý nghĩa và cách trích từ Pabbanīya lại không thấy ghi trong tác phẩm MA. ii. 124.

[82] Ngày “mồng tám‟ tức là ngày thứ tám sau hoặc trước ngày rằm. Mỗi tháng bắt

đầu sau ngày đó và vào lúc sáng sớm thay vì vào lúc nửa đêm, trong mỗi tháng của

mùa hè Gimbāna, mùa moợa (Vassāna) và mùa đông (Hemanta)đều có ngày thứ tám sau ngày rằm ngày thứ 3 và ngày thứ 7 đều rơi vào ngày thứ 14 (tháng thiếu) sau ngày rằm (nửa tháng cuối, còn những ngày khác rơi vào những ngày thứ 15 (tháng đủ). Điều này đợợc tính bình quân trong số những bất qui tắc của tháng âm lịch và cứ sau (bốn)

năm lại có một „tháng dôi ra‟ (tháng nhuận) đọợc chèm vào tháng giữa mùa hè và mùa mọa.

[83] Từ kevali hình nhọ chỉ có Đức Phật sử dụng khi ngài nói với các Bà la môn đại

khái bằng ngôn từ của họ mà thôi.

[84] Lesa có nghĩa là „phần nhỏ, phân chia ra‟ nhọ thấy ghi trong MA. ii. 126

(MAA, thấy có đoạn leso ti apadeso‟) và trong VisA. 828. 828. Ý nghĩa này không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh.

[85] . Upasankamitvā. (đang tiến lại gần) không đọợc dịch. Nếu đọợc dịch ở đây

hẳn phải dịch là ….đã tiến đến gặp Đức Phật, và sau khi đã kính lễ Đức Phật đoạn họ tiến lại gần để gặp ngài…‟

[86] Tiếng Ceylon đọợc ghi là bhāsamāmasākunam thay cho từ bhāasasakunam

[87] Những từ tên riêng này cũng thọờng xuất hiện với các từ „đáng ao ọớc‟ có

nghĩa là „may mắn,

[88] Từ „sa bà thế giới‟ (world-system) “đại thiên thế giới (cakkavala) hình nhọ

khớp với các bài chú giải. Khái niệm trần tục‟ này chính là một thế giới mặt đất bằng phẳng, có núi Sineru- Tu di, bao bọc bởi bảy rặng núi . Ơ giữa bốn phần tọ của lục địa có đại dọơng bao quanh, đọợc gọi là bốn châu lục‟; Ấn Độ là một đại lục ở miền nam các châu lục này. Toàn bộ đọợc những rặng núi bao quanh. mặt trăng và mặt trời quay quanh dẫy núi Sineru, những đỉnh cao của rặng núi này là nơi cọ trú của những Chọ thiên dục giới. „Hệ thống trần gian‟ này là một trong những con số bất định, liên tục tồn tại trên bề mặt nọớc nâng đỡ cho thế giới này. Nhọ ngọời ta thọờng nói rằng: giống nhọ „những chiếc tô‟ với một khoảng không

đen tối hình tam giác nằm giữa những chiếc tô đó. (xin đọc Ppn. Ch. vii. note 14). Phần đất nâng đỡ nước lại nằm lơ lửng trong không gian (khí). (xin đọc D. ii. 107) – mô hình này là khái niệm vũ trụ. Hay là một phần vũ trụ. Hình nhọ là cách sử dụng theo qui ọớc đã đọợc chấp nhận nơi Ấn Độ cổ xọa không đặt trên cở sở đối nghịch căn bản. Những yếu tố của khái niệm này xuất hiện không những ở những Upanishads nhọng cũng còn xuất hiện cả bên ngoài tiểu lục địa nữa.). khái niệm này, có những yếu tố xuất hiện trong Kinh nhọng việc khảo sát kỹ lọỡng chỉ tìm thấy đọợc trong các tập chú giải mà thôi. Cũng cần ghi trong suy nghĩ đây chỉ là một số ám chỉ vũ trụ học nên đọợc hiểu rõ một cách tọờng tận.

[89] Xin đọc e.g. M. Sutta 129.

[90] “Tịnh cọ ” (suddhāvāsā) chính là năm tầng trời cao nhất nơi cõi Phạm Thiên

Sắc Giới (rūpa-brahmaloka) là nơi cọ trú chỉ dành riêng cho các Vị Bất Lai (xin đọc VbhA. 521) vì sinh mệnh đọợc khẳng định là điều to lớn. các vị này có thể cọ trú ở đó vào khoảng độ một cuộc sống của một vị phật. Cho dù họ không thể đọợc tái sanh bên

ngoài “cõi tịnh cọ đó‟ và cuối cùng phải chứng đắc tịch diệt tại đó. Họ vẫn không thể làm đọ̣ợc nhọ vậy, nhọ có lời nói rằng. „họ có thể „viếng thăm‟ thế giới con ngọ̀i và những chúng sanh cũng có thể „thăm viếng „nơi tịnh cọ đó‟ miễn sao họ chứng đắc đọ̣ợc thiền thích hợp.

[91]. Xin đọc MA ,

[92]. Về thành ngữ này xin đọc e.g. M. sutta 13

[93]. „Deva‟ là một cách nói bình thọ̀ng khi nói với một vị vua.

[94] Chỉ có cách bắt nguồn thứ hai nơi từ manussa thấy trong MA. ii. 37. còn đối

với cách bắt nguồn đầu tiên xin đọc trong e.g. manuja nhọ đã ghi trong Sn. 458.

[95] Xin đọc Vis. (tr. 310) trong đó từ puggala („con ngọ̀i‟) đọ̣ợc bắt nguồn từ

chữ pum galati (rơi xuống địa ngục.) Ở đây từ „mam‟ trong đoạn mam.

Galanti hình nhọ mang ý nghĩa trực tiếp đối lại với nghĩa của từ „pum‟; từ mam. Không thấy có trong từ điển Pali-Anh.

[96] Ananti – chúng còn kệ‟ không thấy ghi trong từ điểm Pali-Anh.

[97] Panḍati – chọn cách thức của chúng ta‟ (có nghĩa là, sử dụng đến tai khéo của

một ngọ̀i nào đó.‟ cũng còn có nghĩa là khôn ngoan‟) Không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh.

[98] Các từ đọ̣ợc dùng ở đây chỉ là các từ chú giải chuyên moan, và là một phần của

cỗ máy chú giải.

[99] Các từ tham khảo là: Sunetta (A. iv. 104), Mahā Govinda (Ḍ sutta 19) Vidhura

(Jā. vi. 255) Sarabhanga (Jā. v. 141), Mahosadha (Jā. vi. 329), Sutasoma (jā. v. 177, 456). King Nimi (M sutta 83), Prince Ayoghara (jā. iv. 490), Akittipanḍita (Jā, iv. 240).

[100] Surabhi – họ̣ơng kệm‟ : không thấy có trong từ điển Pali-Anh.

[101] Các từ tham khảo theo thứ tự nhọ sau: DhA. Ii. 40-7 và VvA. 165-9.

[102] Kutāgāra – kiệu cáng‟: ở đây ta hiểu theo nghĩa „cáng tải thọ̣ơng‟ nhọ̣ng

không hiểu theo nghĩa này trong từ điển Pali-Anh. Từ này, ngoài ý nghĩa Tạng Kinh là “phòng trên” v.v... lại có hay nghĩa chú giải riêng biệt. cụ thể là, (1) „cáng ngọ̀i đang di chuyển‟hay „cáng tải ngọ̀i bị thọ̣ơng‟ (ý nghĩa tham khảo này và đọc MA. v. 90) và (2) là một Linh Cữu hay là một kiệu khiêng quan tài để khiêng một xác chết đến chỗ hoả thiêu (tiếng Shinhale là ransivige)xin đọc AA ad A. Tikanipata, Sutta 42 và DhA. iii. 470)

[103] Giới bát quan trai (Upasatha) hay là ngày trai giới‟ là một tên vào dịp dành

cho ngọ̀i cận sự nam giữ . Nhọ, tám giới và dành cho các vị tỳ khọ̣u để tụng kinh Giới bản hay Giới luật . Ngày này rơi vào ngày trăng bán nguyệt. Những “ chi phần này” là

những giới luật đọợc đảm nhận thực hiện (xin đọc Vis. Ch. i. §40/;tr.

15). Dành cho „phẩm hạnh thuộc bốn việc thanh tẩy‟ xin đọc Vis. Ch. i. §§ 42 tt/ tr. 15 tt)

[104] Ý nghĩa các từ sāmañña và bramañña đọợc hiểu theo thứ tự nhọ sau „ngọời yêu quí các vị Sa-môn và ngọời yêu mến các vị Phạm Thiên" không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh.‟ Nhọng xin tra từ metteyya trong đó. Văn cảnh lại yêu cầu hiểu theo những ý nghĩa này.

[105] Sugati – nơi cọ trú hạnh phúc‟ một từ dành cho toàn bộ các hiện hữu của cả con ngọời lẫn các Chọ thiên. Cho dù thuộc sắc giới hay vô sắc giới.

[106] „Attabhāva – bản thân‟: một từ chung dành cho các sinh vật là con ngọời (chúng sanh) ám chỉ cả sắc lẫn danh hay „cá tánh của ngọời đó‟.

[107] Niyuñjana- nhắc nhở‟ : không thấy ghi trong tụ điển Pali-Anh.

[108] „Bốn hạng ngọời‟ gồm các vị Tỳ khọu, các tỳ khọu ni. Các cận sự nam và các cận sự nữ.

[109] Liên quan đến „Phép lạ kép song thông‟ (yamakapātihāriya) xin đọc Ps. i. 125-6 (chỉ có trong tham khảo Tạng Kinh mà thôi, tuy nhiên không đề cập đến nơi chốn và kệi gian trong đó và e.g. DhA, iii, 206 JāA , iv. 264.đối với việc hạ sanh xuống từ các vị Chọ thiên‟ (devorohana) xin đọc Vis. ch. xii §§ 78tt/‟tr. 392tt.

[110] Xin đọc Tạng Luật Vin. i. 197; DA. i. 173; JāA , i. 49.

[111] Xin đọc note 40 ở trên

[112] „Samvannita – theo chi tiết‟ :không hiểu theo nghĩa này trong từ điển Pali-anh.; xin đọc Bản Danh Tự ở cuối sách.

[113] ."Bảy điều tội" là những gì đã đọợc ghi trong Luật (Phân tích điều học và hợp phần), cụ thể là 4 Bất cộng trụ (parājika), 13 Tăng tàn (sanghādise) , Ọng đối trị (Pācittiya), kể cả ọng xả đối trị (pācittya), Ọng Phát lộ (Pātidesamīya), Tác ác (Dukkata) , Trọng tội (Thullaccaya) và ác khẩu (Dubbhāsita).

[114] Đối với việc sử dụng từ Dhamma và attha hãy so sánh đoạn văn so tasmim dhamme atthapatisamvedī ca goti dhammapatisamvedi ca (* do đó ngài cảm nghiệm đọợc ý nghĩa và các pháp đó.) ở đây với từ labhati atthaselam. Labbati dhammavedam labbhati dhammūpasamhitam pāmujjam („ngài cảm nghiệm đọợc ý nghĩa, cảm nghiệm đọợc pháp. Chính vì vậy mà tìm đọợc hoan hỷ nơi pháp.) M. i. 37) ngọợc lại với dhamma (số ít có nghĩa là Giáo pháp, giáo lý, pháp.) từ Dhammā (ở số nhiều hiểu theo nghĩa là những pháp những suy nghĩ, cụ thể là, bốn đạo. v.v… đọợc diễn giảng trong pháp) xin đọc e.g. M. i. 320. các dòng 10-15.

[115] Từ điển Pali-Anh không mấy bảo đảm đã gọi đoạn văn ārati virati (chùn

bợớc, kiêng cử) là cách chú giải bỏ qua cả những cách tham khảo này và đoạn M. iii. 74.

„Āramana – hành vi co dúm lại‟: không thấy ghi lại trong tự điển Pali-Anh.

[116] Sampattavirati – kiêng cữ theo tục lệ: hiểu theo nghĩa này không thấy ghi

trong từ điển Pali-Anh. Cách dịch mang tính văn học này có thể đợợc hiểu nhợ là „việc kiêng cữ những gì gặp phải‟; xin đọc MA. i. 203.

[117] Liên quan đến ý nghĩa cuả từ olinavutitā xin đọc ý nghĩa liên quan trong tác

phẩm VbhA., cũng nhợ trong tác phẩm MA. ii. 234; „Olinavuttiko ca hoti ti hīmajjhāsayo hoti‟. Từ điển Pali-Anh hình nhợ không đề cập đến điểm này.

[118] Một loại thuốc thợờng đợợc sử dụng tại Ceylon.

[119] Một loại dợợc liệu đợợc chế biến từ Bơ đặc, bơ trong, mật ong, và mật đợờng.

[120] Sovacassatā (nghĩa đen là „đặc tính dễ dàng nói về‟) và trái nghĩa của từ này

là dovacassatā đợợc định nghĩa rõ trong Dhs. 1325 và 1327; định nghĩa đợợc đợa ra ở đây dựa trên định nghĩa thấy trong M. i. 95. cả hai cách diễn tả này chẳng bao

giờ có nghĩa là “nói tốt” hay „nói xấu‟ với hai từ này lần lợợt lại có những từ khác để diễn tả.

[121] Từ Khanti (dt. Giống cái, động tự khamati) lại có hai ý nghĩa chính khác nhau

rõ ràng: (1) „nhẫn nại‟ (=adhivāasana „chịu đựng”), xin đọc trong e.g. Dh. 184. và (2) „ợa thích hơn‟(= ruci „thích‟) xin đọc trong e.g. M. ii. 170. Từ điển Pali-Anh không đợa ra nghĩa thứ hai này ngoại trừ khi định nghĩa từ nijjhānam khamati.

[122] Mợời cách lạm dụng đợợc ghi lại trong VbhA. 340 „bạn thuộc dạng trộm cợớp,

lừa gạt, ngu đần, lạc đà. Bò, la, các anh đang trong tình trạng thiếu thốn, các anh đáng án phạt địa ngục các anh thuộc hạng súc sanh, chẳng có nhàn cảnh hay chỉ có khổ cảnh dành cho các bạn cả.‟ hay nói cách khác, họ là hạng ngợời lạm dụng do gốc gia đình, tên tuổi, dòng giống. Công việc, nghề nghiệp, bệnh tật, giới tính, lậu hoặc và vi phạm Luật(xin đọc e.g. Sumangalappasādini ad khuddasikkhā 129).

[123] Bà Rhys Davids lại dịch khác (theo Kindred Sayings) nhợng chấp nhận phía

ngợời yếu.‟tợơng hợp với danh cách trong đoạn niccam khamati dubbalo? Với câu “ngợời là luôn tỏ ra kiên nhẫn, một khi yếu hơn.‟ Cách dịch ở đây là tìm cách chứng tỏ rằng kiên nhẫn là một điều cần thiết hơn là một phẩm hạnh tốt nơi kẻ yếu. Nhợng lại tỏ ra là một phẩm hạnh tốt mang tính cách độ lợợng nơi ngợời khoẻ hơn. Câu kệ này xem ra hơi khó hiểu.

[124] xin đọc S. iv. 111 và Netti (tr. 91): So hoti bhikkhu bhāvitakāyo bhāvitasilo

bhāvitacitto bhāvitapañño.Netti chú giải nhọ sau: „Khi thân xác tu tập mạnh mẽ. Có hai pháp xuất hiện đó là: Chánh nghiệp và Chánh tinh tấn. Khi phẩm hạnh tốt đọ̣c tu tập và phát triển lại có hai pháp khác xuất hiện: Chánh ngữ và chánh mạng. Khi tâm đọ̣c tu tập và phát triển tốt lại có hai pháp xuất hiện đó là chánh định và chánh niệm khi tuệ đọ̣c tu tập và phát triển: lại có hai pháp xuất hiện: chánh kiến và chánh tọ duy. Bản dịch tiếng Ceylon về bhāvitākāyavacī- cittapaññānam có thể sai.

[125] Pañcapatittha – Các phật tử Ceylong đã chấp nhận năm cách kính lễ‟ nhọ thể

phủ phục xuống tới đất tại năm địa điểm khác nhau cụ thể nhọ sau: đầu, tay (không tới thắt lọng nhọ ta thấy đề cập đến trong Từ điển Pali-Anh.,) khuỷu tay, đầu gối, và cẳng chân.

[126] Dosa – tính hài họ́ớc thể chất‟: Trong từ điển Pali-Anh không thấy đề cập đến

ý nghĩa này.; xin đọc Bản từ vựng ở cuối sách.

[127] Padose – nơi bụi bẩn‟: Trong từ điển Pali-Anh không thấy có ý nghĩa này;

nhọng xin tra từ dosā= „buổi tối‟

[128] Vyatti – nét khác biệt đặc biệt‟ xin đọc note 23 ở trên.

[129] Xin đọc Vis. Ch. viii. §247/ tr. 293; cũng xin đọc thêm note 48

[130]. Có „năm loại định mệnh‟ xin đọc M. i. 73-6; đó là: địa ngục, súc sanh, ngạ

quỷ, con ngọời, và Chọ thiên. Níp-bàn không thuộc loại này. Vāna có thể là một loại hình thức nguyên nhân thuộc hình thức chơi chữ vāna § 176

[131] Cấu trúc thuộc cách và quá khứ phân từ rõ ràng của đoạn kệ không thể có khả

năng tái tạo ở Tiếng Anh đọ̣c.

[132] Tính từ kệi điểm chính thức đọ̣c chấp nhận vào [Tăng Già] (upasampadā)

một vị tỳ khọu mới có từ năm năm hạ lạp, „một vị tỳ khọu loại trung‟ có từ 10 năm hạ lạp, và „vị tỳ khọu cao niên‟ có hơn mọời năm hạ lạp hoặc hơn nữa, tuổi sanh không đọ̣c tính đến ở đây.

[133] Appattakhandhatādi. („ đặc tính không bối rối, v.v…‟ nghĩa đen „tình trạng

không rụt cổ rụt vai (khúm núm) là cách dịch chính xác, tuy nhiên Tiếng Ceylon lại xác minh rằng appavattakkhandtādi – („các uẩn không xuất hiện, v.v… với vl. Asekkhakkhandhāti-

[134] Điều này ám chỉ đến giọng mũi cuối cùng trong cách đọc từ sotthim. Làm

thành một hình thức phó từ thay thế cho danh cách bình thọ̀ờng ở tĩnh tự số nhiều là sotthi.

[135] Đối với „bảy cách thanh tịnh xin đọc M. Sutta 24. bảy điều thanh tịnh này tạo

thành cấu trúc căn cho bản tác phẩm Visuddhimagga (Thanh tịnh Đạo). (1) Giới Thanh tịnh là điều hiển nhiên (2), Tâm Thanh tịnh chính là thiền và năm loại „thắng trí hiệp thế" (3) kiến thanh tịnh „ chính là xác định về Danh và sắc.‟ (4) đoạn nghi thanh tịnh nhờ khống chế đoợc nghi chính là „quán chiếu đoợc những điều kiện‟, có nghĩa là, hiểu biết khách quan về duyên khởi. (5) đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh là bằng cách hiểu biết và nhận ra đoợc điều gì là Chánh Đạo và điều gì là không. Lại chính là giai đoạn tuệ giác đầu tiên, tức là quán khởi và diệt (sanh và diệt) và tìm hiểu học tập nhận thức nhoị là các hiện trạng phấn trấn và nâng cao lên những gì không phải là Chánh Đạo. (6) hành tri kiến thanh tịnh và nhận ra đoợc cách thức tu tập tuệ giác bằng quán vô thoời, quán khổ và quan vô ngã. bằng những giai đoạn liên tục cho đến lúc tiến tới chứng đắc thánh đế. (7) tri kiến thanh tịnh nhận ra đoợc bốn đạo và những thánh quả toơng ứng. Điều muốn nói ở đây bằng Tứ Thanh Tịnh tức là số (3) và số (6).

***

Choơng VI

KINH CHÂU BÁU (Ratanasuttaṃ)

1. Giờ đây đến phần Chú Giải Kinh Châu Báu, đoợc bắt đầu với các từ "Bất Kỳ sanh linh nào" và Kinh đoợc sắp xếp trong Tiểu tụng ngay sau Kinh Điềm Lành. Chính vì thế sau khi đã khẳng định mục tiêu Kinh Châu Báu đoợc gộp lại trong [Tiểu tụng] thế rồi:

Do ai công bố, khi nào, ở đâu và tại sao?
Những vấn đề ta phát hiện tiếp ngay sau
Ở bất kỳ nơi đâu, vào thời điểm thuận lợi
Ta cũng chú giải ý nghĩa đích thực nữa

Chúng ta thực hiện điều này để chứng tỏ – bằng cách nào ta có thể nhập vào dòng noớc sông, ao hồ [1] v.v... bằng cách đi qua một bến đáp hoàn toàn tinh tuyền – bằng cách nào hiểu đoợc ý nghĩa của bài kinh này thông qua Nguồn Suối thanh tịnh.

2. Về điểm này [liên quan đến đoạn kệ đã đề cập đến ở trên], kinh Điềm Lành đã cho thấy điều này: đó chính là tự bảo vệ mình và chống lại những lậu hoặc. Nhoị vậy coi nhoị là điều kiện để tránh không thực hiện điều bất thiện cũng nhoị chú tâm vào việc thực hiện điều thiện. Tuy nhiên Kinh Châu Báu này hoàn thành đoợc việc bảo vệ cho ngoời khác [2] và chống lại những lậu hoặc đoợc coi là điều kiện để những chúng sanh phi nhân (non-human beings) v.v... [không thể hiện diện đoợc nữa] và đây là mục tiêu để xếp Kinh Châu Báu ở vị trí này. Chính vì vậy để bắt đầu triển khai, là mục tiêu ta sắp xếp kinh này tại đây.

3. Giờ đây, liên quan đến [câu hỏi] Do ai công bố, khi nào ở đâu và vì lý do gì? (§1), ta có thể đặt câu hỏi này theo cách sau đây: Ai đã công bố Kinh này? Khi nào, ở đâu và lý do tại sao ngoời đó lại công bố? - Kinh đoợc chính Đức Thế Tôn công bố. Chẳng phải một đệ tử nào của ngài, v.v... và vào thời điểm đó [158] tại Thành phố Vesālīđang bị bệnh dịch hoành hành v.v... và chính những ngoời Licchavi đã yêu cầu Đức Thế Tôn, cũng nhoị họ đã thỉnh Ngài từ thành Rājagaha tới thành Vesālī; và chính Ngài đã công bố

Kinh Châu Báu tại Vesālī nhằm mục đích chống lại đại dịch đó. Đây là câu trả lời tóm tắt cho những câu hỏi nêu trên. Tuy nhiên, khi đi vào chi tiết các Vị Trợởng lão đã chú giải đoạn kệ đầu tiên bằng cách kể về [nguồn gốc] thành Vesālī nhợ sau:

4. Giờ đây tập chú giải đợợc triển khai nhợ sau: Hình nhợ vị hoàng hậu nhiếp chính của nhà vua thành Ba La Nại (Bārāṇasī) đã có mang hài nhi trong lòng bà. Khi Hoàng Hậu biết đợợc điều này, nàng liền thông báo cho nhà vua, và Hoàng Thợợng đã cho tổ chức Nghi Thức "Bảo Toàn Hoàng Tử" cho Hoàng Hậu. Để bảo bệ Hoàng tử cho tốt nhờ nghi thức này, nàng đã dọn vào cợ trú tại cung điện dành riêng cho những cung phi sắp sửa làm mẹ. Khi đến ngày khai hoa nở nhụy, Hoàng tử đã đợợc sanh ra. Giờ đây việc khởi sanh của đứa trẻ diễn ra vào buổi sáng là điềm may công đức, và nàng là một trong số những ngợời đó. Chính vì thế vào buổi sáng nàng đã hạ sanh đứa con của mình, [nhợng điều nàng sanh ra] lại chỉ là một cục thịt giống nhợ một cục sữa đặc hay giống nhợ những loài hoa bybiscus. Vì lẽ đó nàng suy nghĩ "Họ có thể chỉ trích ta trợớc nhà vua, nói rằng các hoàng hậu khác đã sanh cho nhà vua những đứa bé giống nhợ những tợợng vàng, nhợng ta đợờng đợờng chính chính là hoàng hậu nhiếp chính lại chỉ hạ sanh cho nhà vua một cục thịt". Suy tính cách thoát khỏi điều công kích này, nàng liền đặt cục thịt vào một chiếc bình, và cho đậy lại rồi gắn lại với dấu triện hoàng gia và nàng cho thả trôi trên sông Hằng. Các vị Chợ thiên đã thu xếp bảo vệ "Điều con ngợời

ta đã vứt bỏ ". Và sau khi đã viết bằng thần sa trên chiếc nhãn bằng vàng dòng chữ "Hậu Duệ của hoàng hậu nhiếp chính nhà vua thành Benares" Ba la nại, các Chợ thiên này đã cột vào [chiếc bình]. Sau đó chiếc bình đã trôi trên dòng sông Hằng mà không gặp bất kỳ hiểm nguy sóng gió nào.

5. Vào lúc đó có một vị ẩn sĩ kia đang tá túc trong một gia đình chủ trang trại chăn nuôi bò ngay bên bờ sông Hằng, vào buổi sáng sớm, Ngài đi xuống sông Hằng sau khi nhìn thấy chiếc bình đang trôi lại về phía mình, ngài đã vớt lên, ngắm nhìn vật nổi lềnh bềnh. Rồi ngài nhìn thấy nhãn hiệu có ghi dòng chữ và có dấu triện hoàng gia. Ngài mở bình ra và nhìn thấy trong đó có một cục thịt.[159] Khi ngài nhìn thấy nhợ vậy, [ngài nghĩ] "Rất có thể đây là một phôi bào còn sống, chính vì thế đã không có mùi hôi thối của cục thịt thối rữa bốc lên". Và chính vì thế ngài liền đem chiếc bình đó vào trong chiếc chòi khổ hạnh của ngài và cất vào một nơi sạch sẽ. Sau nửa tháng liền xuất hiện hai cục thịt. Khi vị Ẩn Sĩ nhìn thấy nhợ vậy ngài liền cất chiếc bình vào một chỗ tốt hơn và sau hai tuần lễ có năm chỗ xợng lên biến thành cánh tay, chân và đầu xuất hiện trên mỗi cục thịt. Thế rồi sau mợời lăm ngày nữa trôi qua một miếng thịt trở thành một bé trai trông giống nhợ một bức tợợng vàng và cục thịt thứ hai lại biến thành một bé gái. Tình yêu phụ tử nổi lên trong lòng vị ẩn sĩ thế rồi, sữa chảy ra từ ngón tay cái của ngài. Sau đó, khi ngài đã có đợợc bữa ăn cơm sữa gạo ngọt, ngài ăn cơm và rải sữa đó vào miệng hai đứa nhỏ. Bất kỳ điều gì vào bụng hai đứa nhỏ đều nhìn thấy rõ nhợ đựng trong một chiếc bình pha lê, chính vì chúng chẳng có da (licchavi) – Tuy nhiên, một số ngợời khác lại nói da của hai đứa nhỏ bám chặt (līnā chavi) vào nhau nhợ thể đợợc khâu dính lại – Dù sao đi nữa hai đứa nhỏ đợợc biết

đến với tên là Licchavi hoặc do bởi chúng không có làn da hay do bởi làn da chúng bám chặt vào nhau (līnacchavitā).

6. Với công việc nuôi nấng hai đứa trẻ con, công việc vị ẩn sĩ đi vào làng khất thực trở nên chậm trễ và khi ngài quay trở về nhà trở lại thì trời đã tối. Khi những ngoời chăn bò nghe biết chuyện nhà ẩn sĩ quan tâm [đến trẻ con] họ kháo nhau: “Thoịa ngài ẩn sĩ đáng kính, công việc nuôi nấng con nít là một trở ngại cho những ai đã xuất gia [khỏi cuộc sống gia đình.] Hãy trao cho chúng tôi hai đứa nhỏ đó đi, chúng tôi sẽ nuôi dạy chúng tốt. Xin ngài hãy thực hiện công việc tu trì của ngài mà thôi.” Vị ẩn sĩ đồng ý, chính vì thế ngày hôm sau những ngoời chăn bò sửa sang lại đoờng xá. Và sau khi đã rải hoa khắp trên con đoờng vừa đoợc sửa sang đó họ còn giăng cờ xí và biểu ngữ, họ kéo đến nơi ở khổ hạnh của vị ẩn sĩ chơi các nhạc cụ hết sức vui nhộn. Vị Ẩn sĩ nói với họ. “ Hai đứa nhỏ có phoớc rất lớn hãy giáo dục chúng cho cẩn thận. Và khi chúng đã đoợc giáo dục tử tế hãy để cho hai đứa kết hôn với nhau theo hai nghi thức. [3] Rồi hãy dâng một lễ vật với năm sản phẩm làm từ bò cho nhà vua để [nhà vua]

ban cho hai đứa một vùng đất rộng. Hãy cho xây một thành phố trên vùng đất đó và xức dầu cho đứa bé trai tại đó. Nói xong ngài ẩn sĩ giao hai đứa nhỏ cho họ.

7. Họ [160] đồng ý, và chính vì thế họ đã mang hai đứa bé đi và chăm sóc cho chúng rất cẩn thận. Khi hai đứa nhỏ đã lớn lên, chúng chơi với những đứa trẻ con những ngoời chăn bò và trong quá trình chúng cãi cọ lẫn nhau chúng đã tát và đá bọn trẻ con những ngoời chăn bò. Những đứa trẻ con những ngoời chăn bò òa lên khóc và khi đoợc cha mẹ chúng hỏi “tại sao các con lại khóc vậy?” chúng nói “Hai đứa trẻ mồ côi ngài ẩn sĩ đã nuôi đánh chúng con nhiều lắm.” Thế rồi cha mẹ chúng nói. “Hai đứa trẻ này hay bắt nạt và đánh những đứa khác, chúng không đoợc kết bạn với bọn trẻ con của chúng ta nữa. Họ đã tách hai đứa ra khỏi đám trẻ. (vajjitabba)”, và sau đó hình nhoị vùng đất rộng ba trăm dậm đoợc đặt tên là Vajjī (có nghĩa là” Tách ra khỏi”). [chính vì thế mà tại sao các coị dân sống trên những phần đất đó đoợc gọi là những ngoời Vajjanas.]

8. Thế rồi những ngoời chăn bò đã dâng một phần lễ vật cho nhà vua và chiếm quyền trên mảnh đất đó. Sau đó họ cho xây một thành phố trên miếng đất đó. Cậu con trai, hiện nay đã moời sáu tuổi, họ đã xức dầu phong voơng cho cậu và họ đã coới cho cậu nàng con gái. Và họ đã đồng ý với nhau là không có con gái nào đoợc phép xuất khỏi thành phố đó.

9. Ngay từ lúc mới sống chung với nhau hai đứa trẻ sanh ra đoợc một đứa con gái và một đứa con trai. Họ đã sanh đôi đến moời sáu lần nhoị vậy. Thế rồi khi những đứa trẻ đã lớn lên và khi đã có đủ nơi coị trú để chứa đựng tài sản: nào là voờn toợc, công viên, nơi coị trú và kẻ ăn ngoời ở. Họ đã cho xây bức toờng thành vây quanh ba vòng thành phố. Mỗi vòng có khoảng cách rộng khoảng độ nửa dậm. Chính vì có sự nới rộng liên tục nhoị vậy (vesali-katatta)mà thành phố đoợc gọi là Vesālī.

Đây chính là câu chuyện kể về thành phố Vesālī.

[Nguồn Tài Liệu]

10. Vào lúc này khi Đức Thế Tôn xuất hiện trên [thế gian], thành Vesālī là một nơi rất phồn vinh thịnh vượng. Và đã có tới bảy trăm bảy mươi bảy ngàn các vị quan nhiếp chính sống tại đó, cũng có một số các vị phó nhiếp chính, các vị tướng lãnh và lính canh với số lượng bằng từng ấy nữa. [161] v.v...theo như người ta kể lại, “Giờ đây vào dịp đó thành Vesālī rất phồn vinh thịnh vượng, phát triển tột bậc có rất đông người đến cư ngụ, có nguồn cung cấp lương thực dồi dào và có đến bảy trăm bảy mươi bảy ngàn tòa lâu đài và bảy trăm bảy mươi bảy ngàn phòng ở cao cấp và bảy trăm bảy mươi bảy ngàn công viên cộng với từng ấy ao hồ.” (Vin. i. 268).

11. Nhưng vào một dịp khác thành phố lại thiếu lương thực do phải trải qua hạn hán và mùa màng thất bát. Trước tiên những người nghèo phải chết và [xác của họ] được quẳng ra ngoài thành, do mùi hôi thối của các xác chết xông lên chẳng còn người nào dám đi vào thành phố các chúng sanh phi nhân được cơ hội đột nhập vào Thành phố. Sau đó, nhiều người khác nữa cũng phải chết. Sự kinh tởm quá lớn lao xảy đến khiến cho bệnh dịch “Hơi rắn” đã xuất hiện. [4] tàn phá biết bao nhiêu sanh linh. Thành phố Vesālī đã bị ba tai nạn ám ảnh đó là: sợ đói, sợ các chúng sanh phi nhân (non-human beings) và sợ bệnh dịch hoành hành. Thế nên các cư dân thành phố liền đến gặp vị quan nhiếp chính [đứng đầu] và thưa rằng: “Thưa Đại Vương, có ba tai nạn đã xuất hiện trong thành phố chúng ta, điều này xưa nay chưa từng xảy ra dưới bảy triều vua trước đó. Có lẽ giờ đây chúng xuất hiện là vì do danh nghĩa của nhà vua đang có một số vấn đề bất chính diễn ra chăng?” Vị quan nhiếp chính liền tụ họp toàn bộ dân chúng lại nơi sảnh đường thành phố và ra lệnh cho họ điều tra xem danh nghĩa nhà vua có gì trục trặc không. Họ đã điều tra toàn bộ thân tộc hoàng gia, song chẳng phát hiện ra điều gì. Chính vì không phát hiện ra điều gì sai phạm nơi thân tộc hoàng gia, họ liền thắc mắc, “Bằng cách nào có thể giảm thiểu tai nạn này đây.” Có một số người đề nghị sáu vị Đạo sư đó là [Puuraṇa, Kassapa và các vị khác, nói rằng] “ Tai nạn đó sẽ được giảm thiểu ngay sau khi họ xuất hiện.” Có số người khác lại cho rằng, “Hình như đã có một vị Toàn Giác xuất hiện trên thế gian này”. Đức Thế Tôn sẽ giảng Pháp để đem lại phước đức cho chúng sanh. Ngài vô cùng quyền năng và dũng mãnh. Toàn bộ tai nạn sẽ được giảm thiểu ngay sau khi ngài xuất hiện. Ngay lúc đó toàn dân đều rất phấn khởi và họ hỏi nhau, “ Đức Thế Tôn đang sống ở đâu?” Nếu như [162] chúng ta cho người đi mời ắt hẳn Ngài sẽ tới. Thế rồi một số người khác lại lên tiếng, “ Các Vị Toàn Giác luôn tỏ ra nhân hậu thì làm sao Ngài lại không đến?”– “ Đức Thế Tôn đó hiện giờ đang cư trú tại thànhRājagāha và nhà vua Bimbisāra đang phục vụ Ngài. Rất có thể nhà vua chẳng để cho Ngài tới đây đâu.” – “ Thế thì chúng ta hãy xin phép nhà vua đồng ý để cho chúng ta thỉnh Ngài tới đây!” Và họ liền phái đi hai vị quan nhiếp chính người Licchavi đến gặp nhà vua mang theo một lễ vật vô cùng quí giá, có một đạo binh hùng mạnh hộ tống. [bảo họ rằng] “Hãy xin nhà vua Bimbisāra đồng ý để cho các người thỉnh Đức Thế Tôn đến đây”. Họ lên đường và dâng lên Đức Vua lễ vật vô cùng quí giá đó và thông báo cho nhà vua Bimbisāra những gì đang xảy ra, nói rằng “ Thưa Đại Vương, hãy cung thỉnh Đức Thế Tôn đến thăm thành phố chúng tôi”. Thay vì đồng ý, nhà vua truyền, “ Các người hãy tự đi tìm [Đức Thế Tôn] thỉnh đi.” Chính vì thế họ liền đến gặp Đức Thế Tôn, sau khi đã kính lễ Ngài, họ liền thưa, “Thưa Đại Nhân Kính

mến, có ba tai nạn đang nổi lên tại thành phố chúng tôi. Nếu nhọ Đức Thế Tôn đến với thành phố chúng tôi, chúng tôi sẽ đọợc an toàn.‟ Đức Thế Tôn liền tập trung quán xét [vào sự việc đó và nhận ra

điều đó] “ Khi nào Kinh Châu Báu đọợc công bố tại thành phố Vesālī thì An Toàn đó sẽ lan tràn khắp cả Thập Vạn Đại Thiên Tà Bà Thế Giới và khi kết thúc công bố Kinh đó có tới tám mọơi tọ ngàn sanh linh sẽ chứng đắc Pháp”, thế rồi Đức Thế Tôn đã đồng ý đến thành Vesālī .

12. Khi nhà vua Bimbisāra nghe biết Đức Thế Tôn thuận ý đến. Ngài phải công bố Kinh [Châu Báu] tại thành phố đó, nói rằng, “ Đức Thế Tôn đã đồng ý đến thăm thành Vesālī”, và thế rồi nhà vua liền đến Đức Thế Tôn hỏi rằng „Ngài đáng kính, Ngài đã đồng ý đến thành Vesālī tẩy uế rồi sao? – “ Bẩm hoàng thọợng, đúng vậy.” – “ Thế thì thọa Ngài, hãy đợi chúng tôi cho sửa sang lại đọờng xá đã.” Thế rồi nhà vua Bimbisāra cho san bằng đọờng xá một khoảng cách dài độ năm dặm. Giữa thành Rājagāha kéo dài cho đến tận sông Hằng. Và cứ cách một dặm nhà vua lại cho xây một nơi nghỉ ngơi. Sau đó nhà vua thông báo cho Đức Thế Tôn là mọi sự đã sẵn sàng đã đến giờ Ngài có thể lên đọờng. Đức Thế Tôn đã lên đọờng, đi theo là một đoàn tùy tùng có khoảng năm ngàn vị Tỳ Khọu hộ tống. Trên đọờng đi kéo dài suốt năm dặm đó nhà vua cho rải hoa ngũ sắc ngập cho đến đầu gối và cho treo cờ xí , biểu ngữ và cờ đuôi nheo, v.v... [163]. Nhà vua truyền làm hai chiếc lọng màu trắng che trên đầu Đức Thế Tôn và mỗi vị Tỳ Khọu cũng có một chiếc lọng nhọ vậy. Thế rồi nhà vua kính lễ Đức Thế Tôn với hoa, nhang v.v... và cho cả đoàn tùy tùng của nhà vua hộ tống. Nhà vua truyền lệnh hãy để cho Đức Thế Tôn nghỉ tại mỗi tòa nhà nghỉ đã cho xây dựng trên đọờng đi và tại mỗi nơi dừng lại đó nhà vua truyền thực hiện một cuộc bố thí thật xứng đáng. Bằng cách đó nhà vua đã hộ tống Đức Thế Tôn tới bờ sông Hằng trong vòng năm ngày. Tại đó nhà vua cho truyền đóng một chiếc thuyền đọợc trang hoàng với đủ loại đồ trang trí. Và rồi nhà vua còn gửi một thông điệp đến cho cọ dân thànhVesālī truyền rằng: “Đức Thế Tôn đã đến. Hãy dọn đọờng xá. Hãy truyền cho mọi ngọời ra nghênh đón Ngài. Họ quyết định thực hiện công việc kính lễ long trọng gấp đôi. Và vì vậy, sau khi họ đã cho san bằng đọờng xá trong vòng ba dặm giữa thành Vesālī chạy dài cho tới sông Hằng, họ đã cho sửa soạn bốn chiếc lọng màu trắng dành cho Đức Thế Tôn và hai chiếc dành cho mỗi vị Tỳ Khọu.Và để thực hiện kính lễ Đức Thế Tôn và đoàn tùy tùng các vị Tỳ Khọu dân chúng kéo ra rất đông và đứng tại bờ phía tây sông Hằng. Nhà vua Bimbisāra lại truyền cho đóng hai con thuyền nhập vào đoàn ngọời nghênh đón Đức Thế Tôn và cho dựng trên hai chiếc thuyền đó một sảnh đọờng đọợc trang trí bằng hoa v.v...và trên đó nhà vua cho làm một bảo tọa cho Đức Thế Tôn ngự, đọợc làm bằng đủ mọi loại đá quí. Đức Thế Tôn ngồi trên bảo tọa đó và năm ngàn vị Tỳ Khọu liền bọớc lên thuyền mỗi vị ngồi tại chỗ xứng hợp với họ. Thế rồi nhà vua còn hộ tống Đức Thế Tôn xuống sông cho đến khi nọớc ngập đến cổ và nhà vua truyền: “Thọa Đức Thế

Tôn, tôi sẽ lọu lại tại đây trên bờ sông Hằng này cho đến khi Ngài quay trở lại ” và rồi nhà vua hồi cung. Các vị Chọ Thiên mãi tận cõi Akaniṭṭha (ci trời sắc cứu cnh) [cùng các vị Chọ Thiên nơi cõi Tịnh Cọ] cũng kính lễ Đức Thế Tôn từ trên cao. Và Kambala

và Long vơơng Naga Assanta và nhiều loại khác đang sinh sống dơới nơớc sông Hằng cũng kính lễ Đức Phật từ phía dơới nhơ vậy.

13. Khi Đức Thế Tôn đang còn du hành trên sông Hằng nhơ vậy khoảng độ một dậm với việc kính lễ long trọng nhơ vậy, Ngài liền băng qua biên giới những ngơời Vesalian. Thế rồi, tại đây thực hiện kính lễ Đức Thế Tôn gấp hai lần nhà vua Bimbisāra, các vị quan nhiếp chính ngơời Licchavi đã đến nghênh đón Đức Thế Tôn họ bơớc xuống sông cho đến khi nơớc ngập đến cổ. Vào lúc đó, ngay khoảnh khắc đó, có một đám mây lớn, bóng tối đám mây che phủ bầu trời trên cao rộng khắp với sấm chớp nổi lên khắp nơi và trời bắt đầu đổ mơa xuống khắp tứ phơơng thiên hạ. Thế rồi khi Đức Phật vừa mới đặt chân [164] xuống bờ sông Hằng ngay lập tức một đám mơa hoa sen đổ xuống; nhơng chỉ có kẻ nào đã bị nơớc mơa làm ơớt vì muốn làm ơớt mình, và chẳng có ai không muốn bị ơớt lại bị ơớt cả. Khắp mọi nơi đều có nơớc ngập tới đầu gối, đến đùi đến thắt lơng rồi đến cổ và tất cả các xác chết đơợc quét sạch xuống sông Hằng. Cho đến khi mặt đất đơợc làm sạch sẽ.

14. Cứ mỗi khoảng cách độ một dậm những ngơời Licchavi lại thỉnh Đức Thế Tôn dừng lại nghỉ chân và tại đó họ lại tổ chức một cuộc bố thí thật lớn. Nhơ vậy chỉ trong vòng ba ngày họ đã thực hiện kính lễ long trọng gấp hai lần nhà vua Bimbisāra đã thực hiện. Họ đã thỉnh Đức Thế Tôn vào thành Vesālī. Ngay sau khi Đức Thế Tôn vào thànhVesālī, Thì Thiên Chủ (Sakka) Quốc Vơơng Các Vị Thần đơợc cộng đoàn các Chơ thiên báo trơớc liền đến. Với sự xuất hiện của các vị Chơ Thiên với uy thế lớn lao đến nhơ vậy, đa số các chúng sanh phi nhân đều bỏ trốn. Đức Thế Tôn liền dừng lại ngay cổng thành, và Ngài đã truyền cho Trơởng Lão Ananda nói rằng. “Hỡi Ananda, hãy lắng nghe Kinh Châu Báu này, và cùng với các vị hoàng tử ngơời Licchavi hãy thực hiện một nghi lễ Cầu An trong cuộc rơớc quanh những khoảng cách ba vòng tơờng thành, hãy mang theo với các ngơời những của cải vật chất để thực hiện nghi lễ dâng cúng. Và thế rồi Ngài công bố Kinh Châu Báu.

15. Đó là những gì Ngài trả lời cho câu hỏi: “ Ai đã công bố bài thuyết Pháp này? Khi nào? và tại sao bài thuyết Pháp đơợc công bố. Đã đơợc các vị Trơởng lão đơa ra chi tiết. Bắt đầu với chuyện kể về Thành Vesālī.

16. Chính vì thế đang lúc Kinh Châu Báu là mục tiêu nhằm phá tan dịch bệnh đơợc công bố ngay tại cổng thành vào chính ngày Đức Thế Tôn đặt chân đến thành Vesālī, thì vị Trơởng

Lão Ananda đã học biết đơợc kinh này và rồi Trơởng Lão tụng kinh đó sau này nhơ là một nghi lễ cầu an. Trơởng Lão Ananda đã dùng bát khất thực của Đức Thế Tôn để lấy nơớc và tiến hành rẩy chung quanh thành phố. Ngay sau khi những lời “bất kỳ điều gì cũng chẳng hệ gì” (đoạn kệ 3) đơợc vị Trơởng Lão công bố, thì toàn bộ các chúng sanh phi nhân chơa kịp chạy trốn đều bỏ chạy trốn hết và núp vào những đống phân và đằng sau bức tơờng thành và những chỗ đại loại nhơ vậy, chúng đã bỏ trốn ra khỏi thành qua bốn cổng. Nhơng cổng thành đó lại không đủ rộng để chúng chạy trốn chính vì thế một số đã không thể bỏ chạy qua lối cổng thành và đã phá tơờng thành

mà chạy trốn. Bệnh tật xuất hiện trên tay chân con ngoời đoợc chữa lành. Toàn dân đã đổ ra đoờng để kính lễ vị Troởng Lão với đủ mọi loại hoa, hoơng nhang, v.v... đám đông [165] đã tràn ngập sảnh đoờng ngay trung tâm thành phố với đủ mọi hoơng hoa làm thành một màn troớng trang điểm với đủ mọi loại đồ trang sức và khi họ đã sửa soạn một bảo tọa cho Đức Thế Tôn, họ đã thỉnh Ngài ngự trên bảo tọa đó. Đức Phật đã vào sảnh đoờng thành phố và ngồi trên bảo tọa dọn sẵn cho Ngài. Cùng với Tăng đoàn các vị Tỳ Khou, các quan nhiếp chính và dân chúng ngồi tại chỗ dành riêng cho họ. Vị Thiên Chủ (Sakka) quốc voơng các vị Choi Thiên đang ngự trên hai cõi trời. [5] và các vị thần khác khi vị Troởng lão Ananda tiến hành đi quanh toàn bộ thành Vesālī và đã hoàn tất cử hành nghi lễ cầu An, Ngài quay trở lại với thần dân thànhVesālī và ngồi xuống một bên. Tại đó Đức Thế Tôn đã công bố cùng một Kinh Châu Báu đó cho toàn thể dân chúng.

Tới điểm này, điều gì đã đoợc đoa ra trong bộ kinh, cụ thể là

Do ai công bố, khi nào và ở đâu, và tại sao Những vấn đề ta phát hiện tiếp ngay sau

Đã đoợc trình bày đến từng chi tiết doới mọi khía cạnh.

[Chú Giải các từ và ý nghĩa.]

17. Nhong vì đã có lời nói rằng:

Ở bất kỳ nơi đâu, vào thời gian thuận lợi Ta cũng chú giải ý nghĩa đích thực nữa

Việc chú giải về ý nghĩa phải đoợc bắt đầu thực hiện. Giờ đây có một số ngoời khác cho là chỉ có năm đoạn kệ đầu tiên là do Đức Phật công bố, số còn lại là do Troởng lão Ananda công bố vào thời điểm Ngài thực hiện nghi lễ Cầu An. Điều này thực chất có thể là nhoi vậy hay cũng có thể không phải thế. Nhong liệu việc điều nghiên đó có liên quan đến chúng ta hay không? Tập Chú Giải chúng ta sẽ thực hiện về Kinh Châu Báu này thực sự sẽ thích hợp trong cả hai troờng hợp.

[Đoạn kệ 1 - Lời Hô Hào]

18. Đoạn kệ đầu tiên bắt đầu nhoi sau:

Yānīdha bhūtāni [samāgatāni bhummāni vā yāni va antalikkhe Sabbe va bhūtā sumanā bhavantu atho pi sakkacca sunantu bhāsitam.]

Phàm ở tại đời này, có sanh linh tụ hội hoặc trên cõi đất này, hoặc chính giữa hoi không Mong rằng mọi sanh linh, đoợc đẹp ý vui lòng, Vậy, hãy nên cẩn thận, Lắng nghe lời dạy này.

Liên quan đến từ " bất kể điều gì" trên trần gian này [trong đoạn kệ này]: (yānī) [có nghĩa là] bất kể loại nào cho dù có ảnh hoởng nhỏ bé hay to lớn. Ở đây (idha): nơi vị trí này; Ngài nói đến việc ám chỉ nơi hội họp vào dịp đó.Các sanh linh (bhūtāni): từ bhūta [quá khứ phân từ của động từ bhavati „hiện hữu‟ [6]] trong các đoạn nhoi thực tế, khi điều đó là nhoi vậy, (bhūtasmim),là một lỗi phạm bắt phải có việc đền tội (Vin. iv. 25) ý nghĩa là thực sự (vijjmāna) và trong các đoạn nhoi [thực thể] chính là (bhūta)"; [168] Ngài có nhận ra điều này chăng, hỡi các vị tỳ khoiu?‟ (M. i. 260) lại có ý nghĩa ngũ uẩn

(khandha pañcaka),và trong các đoạn nhọ, hỡi các vị Tỳ Khọu, tứ đại hiển (mahā-bhūta) là nguyên nhân (S iii 101) có nghĩa là sắc tứ đại hiển (rūpa), gồm có địa đại và [các đại nhọ thủy đại, hỏa đại và phong đại), và trong các đoạn nhọ: sanh linh (bhūta) đã chiếm hết thời gian (ja. ii. 260) điều này có nghĩa là (một vị A-la-hán) một ngọời đã đoạn tận đọợc hết các lậu hoặc của mình (khīnāsava Bậc Lậu Tận), và trong các đoạn nhọ, Không có chng sanh nào trên thế gian này chỉ có hợp chất mà thôi. (D. ii. 157) điều này có nghĩa là toàn bộ các chúng sanh (satta), và trong các đoạn nhọ, rơi vào [7] cuộc sống thực vật (bhūtagāma) (Vin. iv. 34) có nghĩa là các loại cây (rukkha), v.v...và trong các đoạn nhọ, Ngài chiêm ngọỡng một chúng sanh (bhūtam.- M. bản văn ghi là bhūte) nhọ là một hữu thể (bhūtato) (M. i. 2) lại có nghĩa là thân xác của các chúng sanh (sattakāya) thấp hơn cõi trời Tứ Đại Thiên Vọơng. [Giờ đây] cho dù [từ này có nhiều ý nghĩa nhọ vậy] [tuy nhiên] nên hiểu điều này nhọ là tất cả những chúng sanh không phân biệt thuộc dạng phi nhân. Qui tụ lại (samāgatāma): tụ họp lại.

19. Chính vì thế hoặc trên cõi đời này (bhummāni): đọợc sanh ra trên đời này. hay (vā) lại là một [tiểu từ] khác; có nghĩa là một cách khác với các từ bất kỳ sanh linh nào – hoặc sanh ra trên đời này – đều tụ họp lại nơi đây thế thì để chọn cách thứ hai Ngài nói hoặc là trên trời cao (yāni va antalikkhe), có nghĩa là bất kể chúng sanh nào cho dù đọợc sanh trên trời cao cũng đều tụ họp lại ở đây. Và ở đây ta cũng nên hiểu là những chúng sanh đọợc sanh trên cõi

trời Dạ Ma xa tít tận cõi trời [8] Akaniṭṭha Sắc cứu cánh là các chúng sanh ở trên tít trời cao vì chúng đọợc sanh ra trong những nơi ở thần tiên trên tít tận trời cao. Và ta cũng có thể hiểu rằng các chúng sanh đang cọ trú nơi cây cối, cây dây leo, v.v... hoặc đọợc sanh ra trên mặt đất này, phía dọới cõi [trời Dạ Ma] từ ngọn núi Sineru trở xuống đều là những chúng sanh trên mặt đất này, vì tất cả đều đọợc sanh ra trên mặt đất này và trên các cây cối, cây leo, vách đá, v.v... là những gì gắn liền với trái đất này.

20. Giờ đây Đức Thế Tôn đã gom tất cả các chúng sanh phi nhân trong hai câu văn khác nhau. Cho dù chúng có là chúng sanh trên mặt đất hay trên trời cao, chớ gì từng chúng sanh đó hay toàn bộ chúng đều đọợc bình tâm. Về điểm này, toàn bộ (sabbe) [có nghĩa là] không phân biệt. Từng loại (và eva nghĩa đen là đúng là) chỉ dùng để nhấn mạnh; ý định của Ngài là: không loại trừ bất kỳ loài nào cả. Các sanh linh ở đây (bhūta, giống đực số nhiều) có nghĩa là: các chúng sanh phi nhân. Chớ gì....đọợc bình tâm (sumāna bhavantu): chớ gì họ có đọợc vui sọớng trong tâm (sukhitamana), trở nên hạnh phúc và vui sọớng.

21.Và cũng nhọ (atho pi): cặp tiểu từ này ám chỉ điều gì ta sắp nói tới. Mục tiêu là đọa ra mối liên kết giữa các chức năng của các từ đọợc đề cập tới. Chớ gì họ chú ý lắng nghe những lời này. (sakkacca sunantu bhāsitam):[167] lắng nghe, chú ý nghe, và toàn tâm đáp ứng lại, chớ gì họ lắng nghe lời dạy của Ta, chỉ đem lại những điều tuyệt diệu từ trời cao và hạnh phúc siêu thế xuống cho họ mà thôi.

22. Chính vì thế sau khi Đức Thế Tôn đã gộp toàn bộ các chúng sanh trong một câu bất định “bất kỳ sanh linh nào trên cõi đời này đều tụ tập lại ở đây” và rồi lại xác định

chúng thành hai loại nhọ trên chính vì vậy cho dù đọợc sanh ra trên địa cầu này hay tại cõi trời cao.‟ Và Ngài đã hợp nhất chúng lại bằng các từ “chớ gì mỗi sanh linh cũng nhọ toàn bộ chúng sanh đó”. Ngài đã kết luận đoạn kệ bằng cách động viên cổ vũ chúng về điều tuyệt diệu cuối cùng (xin đọc Ch. v. § 37) với các từ sau, chớ gì họ đọợc bình tâm và về điều tuyệt diệu do những phọơng thức Ngài đọa ra với các từ, “Hãy lắng nghe cẩn thận những lời này, và cũng giống vậy Ngài đã động viên cổ vũ họ liên tiếp về điều tuyệt diệu trong việc chú tâm lắng nghe và điều tuyệt vời nơi những gì ngọời khác nói (xin đọc M. i. 294) và cũng lọu ý đến điều tuyệt diệu với ý họớng tốt lành nhằm tự họớng chính mình và phục vụ những Thiện Nhân (xin đọc A, ii. 22) và Ngài cũng đọa ra điều tuyệt diệu về nguyên nhân Định và Tuệ.

[Đoạn kệ 2 – kết thúc lời động viên]

[Tasmā hi bhūtā nisāmetha sabbe mettam karotha mānusiyā pajāya. Divā ca ratto ca haranti ye balim tasmā hi ne rakkhatha appamattā.]

Do vậy các sanh linh, tất cả hãy chú tâm
Khởi lên lòng từ mẫn, đối với thảy mọi loài.
Ban ngày và ban đêm, họ mang vật cúng đọ ờng
Do vậy không phóng dật, hãy giúp đỡ hộ trì.

23. Đoạn kệ thứ hai [bắt đầu] “ Do vậy các sanh linh”. Về điểm này, chính vì thế (tasmā) là một từ nêu lên lý do.Ôi tất cả sanh linh (bhūta): một từ dùng để nói . Hãy chú tâm (nisāmetha): hãy lắng nghe. Tất cả (sabbe):không phân biệt. Ngài muốn ám chỉ điều gì vậy? Ngài muốn nói, do các ngọơi đã từ bỏ các nơi trời cao và điều tuyệt diệu sung sọớng, tìm thấy trong đó mà lại tụ hội lại nơi đây nhằm mục đích lắng nghe Pháp không nhằm mục tiêu chiêm ngọỡng những vũ nữ, vũ điệu, v.v...chính vì thế mà các sanh linh, đã chú ý lắng nghe tất cả. Hoặc giả, hãy đọc thêm điều đó trong các câu “chớ gì họ đọợc bình tâm”, và “hãy chú tâm lắng nghe” họ đọợc bình tâm và chỉ muốn lắng nghe, điều Ngài muốn nói ở đây là, “Vì, nhờ đọợc bình tâm, các ngọơi đọợc phù hợp do bởi có những mục tiêu tinh tuyền do phọơng họớng tự dẫn mình tới và chú tâm thọ ờng xuyên, và vì do ọớc muốn lắng nghe chăm chú. [các ngọơi có đọợc nhờ việc phục vụ những Bậc Chân Nhân và lắng nghe ngọời khác chỉ bảo, nhờ đó mà hình thành cho mình căn bản Chánh kiến. Chính vì thế, tất cả các sanh linh hãy chú ý lắng nghe”, hoặc giả, quay trở lại với đoạn “những lời này” ở cuối đoạn kệ trọớc là lý do, Ngài muốn nói rằng “Vì những lời của ta rất khó lòng kiếm đọợc do bởi rất khó tìm ra thời điểm nào có thể tránh đọợc toàn bộ [những nét riêng đặc biệt nơi giây phút không đúng đắn đó. [9] và [bởi vì] những lời của ta có rất nhiều lợi điểm bởi lý do chúng luôn luôn xuất hiện kèm theo những ân đức đặc biệt gồm trí tuệ và lòng bi mẫn.- và đó là điều ta muốn diễn đạt khi ta nói “Hãy lắng nghe...những lời này.” Do vậy hỡi tất cả các sanh linh hãy chú tâm; đó là điều muốn nói tới ở dòng này.

24. Sau khi đã động viên khích lệ chúng sanh hãy lắng nghe chính lời của Ngài bằng lý do đã biện dẫn. Ngài bắt đầu chú giải chú tâm là gì theo nhọ Ngài đã công bố [nói rằng] mà ta phải [168] hãy thực thi từ tâm cho mọi ngọời. (mettam karotha mānusiyā

pajāya). Ý nghĩa điều này nhọ sau: “Hãy thiết lập tình bằng hữu (mittabhāva) chỉ ọớc muốn điều tốt lành cho mọi chúng sanh mọi dân tộc đã bị ba tai nạn hoành hành”; nhọng một số lại đọc làmānusiyam [thay vì mānusiyā] là sai vì nghĩa định sở cách không hàm chứa ở đây. [10] và vì vậy những gì các từ này chú giải [trên căn bản đó] là sai. Ý định ở đây nhọ sau: Ta không nói điều đó dựa trên sức mạnh kiêu căng ngã mạn với tọ cách là một ngọời đã Giác Ngộ, nhọng chính là vì hạnh phúc cho chính các ngọơi và cho dòng giống nhân loại mà ta đã phải thốt lên “hãy

thực thi từ tâm cho nhân loại”. Và bằng cách nào từ tâm đem lại lợi ích cho những kẻ thực hiện điều đó là điều ta có thể hiểu đọợc ở đây nhờ vào bài thuyết Pháp sau đây:

“Sau khi đã khuất phục đọợc khắp tứ phọơng thiên hạ, có cơm ăn nào là chúng sanh, sanh linh. Vị Đại Nhân vọơng đế đã đi vòng quanh khắp nơi, dâng cúng lễ vật với nghi thức tráng lệ. Cả tế lễ ngựa lừa lẫn tế lễ nhân loại. Cộng cả nghi thức giải thoát và rất nhiều đồ uống vāja;Thật không xứng chỉ một phần mọời sáu. Đối những gì Ngài tích luỹ từ tâm trong chúng sanh”. (A. iv. 151).

Và “Kẻ nào có tâm không vấy bẩn sân hận có thể đổi lấy từ tâm mà đối xử tốt với chỉ một sanh linh có hơi kệ. Chỉ có một thực tế đó đọợc hoàn thiện: nhọng nếu tâm trí. Lại chứa chấp với lòng từ tâm đối với mọi sanh linh có hơi kệ.

Khi một ngọời đọợc trở nên cao quí nhờ thực hiện đọợc việc công đức cao cả”.

Và nhờ [bài kinh] về mọời một điều lợi ích (A .v 342); thế rồi làm thế nào bài thuyết Pháp đó đem lại lợi ích cho những ngọời thực hiện từ tâm có thể đọợc hiểu nhờ bài kinh đó sau:

ngọời nào đọợc các Chọ thiên đồng cảm, luôn nhận ra đọợc những điều đầy thắng lợi.

25. Sau khi nói rằng. “Hãy tỏ lòng từ tâm cho nhân loại trên thế gian này” nhọ vậy Ngài chỉ ra cho thấy làm sao thực hiện điều đó có lợi cả đôi đọờng, đến đây Ngài nói thêm “Ban ngày và ban đêm họ mang vật cúng đọờng. Do vậy không phóng dật hãy giúp đỡ hộ trì”.[Divā ca ratto ca haranti ye balim tasmā hi ne rakkhatha appamattā.] lại cho thấy điều [169] trợ giúp [phải thực hiện] là gì. Ý nghĩa điều này là nhọ sau: có những con ngọời miêu tả sinh động các Chọ thiên bằng những bức tranh và những tọợng điêu khắc bằng gỗ và đi đến chùa,tháp, cây, v.v...và vì họ đã thực hiện dâng cúng lễ đọờng vào ban ngày hay họ đã thực hiện dâng cúng lễ đọờng ban đêm bằng đèn [11] vào những đêm không có trăng. v.v...; hay họ thực hiện dâng cúng lễ đọờng vào ban ngày cho các vị Chọ Thiên hộ trì bởi những lễ vật thọờng đem lại công đức đến tận các vị Chọ Thiên trời cao bằng cách thực hiện các bữa ăn phát chẩn, v.v... thực hiện việc che lọng, đốt đèn và vòng hoa. Chính vì thế khi họ thực hiện những việc cúng dọờng cho bạn cả ngày lẫn đêm nhọ vậy thì làm sao bạn lại có thể không gìn giữ họ đây? Chính vì thế hãy bảo vệ họ; chính vì thế hãy bảo hộ độ trì những con ngọời đã thực hiện những buổi cúng dọờng. Hãy đẩy lui những thống khổ cho họ, hãy đem lại hạnh phúc cho họ, hãy chuyên tâm ghi khắc trong lòng việc tri ân đó và suy tọởng thọờng xuyên về điều này.

[Đoạn Kệ 3 – Người Toàn Hảo]

[Yam kiñci vittam idha vā huram vā saggesu vā yam ratanam panītam, Na no samam atthi tathāgatena, Idam pi buddhe ratanam panītam, etena saccena suvatthi hotu]

Phàm có tài sản gì, đời này hay đời sau
Hay ở tại thiên giới, có châu báu thù thắng
Không gì sánh bằng đợợc, với Nhợ Lai Thiện Thệ
Nhợ vậy, nơi đức Phật, đlà châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đợợc sống chơn hạnh phúc
26. Nhợ vậy sau khi đã chứng tỏ cho thấy các Chợ Thiên đem lại lợi ích lớn lao cho con ngợời đến nhợờng nào, [giờ đây] Ngài bắt đầu thốt lên một lời cầu khẩn chứa đựng chân ngôn đợợc bắt đầu nhợ sau. Có bất kỳ điều gì đáng giá, thực hiện nhợ vậy nhằm mục đích loại bỏ dịch bệnh và nhằm mục tiêu giúp cho cả các Chợ Thiên lẫn con ngợời đợợc lắng nghe Pháp bằng cách chú giải những ân đức đặc biệt và điều gì còn lại.

27. Về điểm này, bất kỳ điều gì...thấy có (yam. Kiñci) bao gồm toàn bộ bất kỳ điều gì thích hợp để đem ra trợng bày chỗ này chỗ nọ. Điều gì có giá trị (vittam) có nghĩa là tài sản giàu có; vì điều đó tạo ra [phần thợởng] do sự phú quí thịnh vợợng (vitti) đem lại, nhợ vậy đó là những tài sản có giá trị. (vitta). Ở đây hay (idha vā) chứng tỏ cõi nhân loại này. Thế giới ở xa (huram vā) chứng tỏ điều còn lại trên thế gian này ngoài điều đó. (thế giới bên kia). Giờ đây mặc dù điều sau này có thể mở rộng tới mức độ bao gồm toàn bộ thế gian này ngoại trừ con ngợời. [Tuy nhiên] vì hay cả trên Thiên cung nữa, đợợc đề cập tiếp theo sau đó cả thế giới loài ngợời lẫn thế giới thiên đợờng đợợc gộp chung lại nhợ vậy, điều đợợc hiểu [do từ nơi xa xăm] lại đợợc gộp chung lại với những thế giới còn lại đó là thiên giới của các (Nagas) Long vợơng, (Supannas) Kim Sí Điểu v.v... [12] Chính vì thế điều mà đợợc chứng tỏ bằng hai từ này [cõi đời này hay thế giới ở xa] là bất kỳ vật gì có giá trị, đó là thích hợp cho nhân loại [cõi đời này] và có thể đợợc sử dụng nhợ là một món đồ trang sức: vàng, bạc, đá quý, pha lê, lục ngọc thạch, san hô, hồng ngọc, ngọc bích.v.v...và bất cứ vật gì có giá trị thuộc về (Nàgas) Long vợơng, (Supaṇṇas) Kim Sí Điểu..... [nơi cõi xa xăm] là điều nổi lên nơi những cõi đó trải dài hàng trăm ngàn dậm [170] những ngôi nhà đợợc xây dựng bằng đá quí đứng sừng sững, trên mặt đất rơi vãi khắp nơi với đá quí và pha lê.

28. Hoặc ở tại Thiên Giới. (saggesu vā): thuộc cõi dục giới và cõi sắc giới các Chợ thiên; vì do hành vi đáng ca ngợi (sobhana) họ đã đạt đến đợợc cũng nhợ đã chứng đắc

(gammanti) [13] đó chính là thiên đợờng vậy. (sagga) hoặc giả chúng hoàn toàn (suṭṭhu) tốt đẹp nhất (agga) nhợ vậy, chúng là thiên giới Điều (yam.) có ngợời sở hữu hay những gì không có chủ nhân. Châu báu (ratamam): sẽ đem lại, mang đến, tạo ra (janayati). [14] Cảnh sung sợớng (rati –nghĩa đen là „niềm sảng khoái“). Nhợ vậy đây là một châu báu (ratana); đây chính là biểu tợợng đối với bất kỳ điều gì đáng khâm phục, điều có giá trị lớn, vô giá, hiếm thấy, và đợợc các chúng sanh siêu việt sử dụng, theo nhợ những gì đợợc nói đến nhợ sau:

“(1) Điều đáng khâm phục, (2) có giá trị rất lớn. (3) Điều vô giá, (4) hiếm khi thấy đợợc. (5) chỉ những chúng sanh siêu việt mới sử dụng; đó là ý nghĩa những gì từ “châu báu‟ muốn ám chỉ.”

Hiếm có (panītam - nghĩa đen là “ thợợng hạng”: trổi vợợt, tốt nhất, không tầm thợờng. Chính vì thế điều gì đợợc biểu thị trong dòng chữ này là bất kỳ loại châu báu nào nhợ thể một Sudhamma [Diệu Pháp đợờng]. Vejayanta [tòa lâu đài] [15] v.v... đều là các tòa nhà thiên quốc đợợc làm bằng đủ mọi loại đá quí và rộng đến hàng trăm dậm. và cũng nhợ vậy bất kỳ châu báu nào không có chủ, hoặc là thuộc về các tòa nhà thiên cung đã bỏ vắng chủ khi các chủ nhân đã [đợợc tái sanh xuống trần] lấp đầy cõi khổ cảnh trong thời điểm vắng bóng một vị Giác Ngộ; hay bất kỳ châu báu nào vô chủ nằm trên mặt đất, nơi đại dợơng,trên núi Hy Mã Lạp Sơn v.v...

29. Không gì sánh bằng đợợc với Nhợ Lai Thiện Thệ (Na no samam atthi tathāgatena): không gì (na) dùng để phủ định. [không] Ai (no) dùng để nhấn mạnh. [16] Sánh bằng (samam): có thể sánh đợợc với một vị Nhợ Lai Thiện Thệ (Tathāgatena): với một vị Toàn Giác Ngộ đợợc đâu. [17]

30. Điều này có nghĩa là gì vậy? đó là bất kỳ có tài gì đáng giá và có châu báu thù thắng nào, cũng chẳng có bất kỳ điều gì có thể sánh bằng Phật Bảo ở đây cả.

31. (1) Đến đây bất kỳ châu báu [có thể đợợc định nghĩa] là đợợc ngợỡng mộ rất nhiều (§ 28). Thí dụ nhợ, một Bảo luân xa hay là một viên ngọc Bảo châu một Chuyển Luân Vợơng (xin đọc D. Sutta 17 và Trung Bộ Kinh Sutta 129 và các tập chú giải tợơng ứng) - một khi đã khởi xuất, thì đa số chúng sanh chẳng còn trầm trồ khen ngợi bất kỳ điều gì khác, và tuyệt đại đa số chúng sanh chẳng còn kính lễ với hoa, hợơng nhang v.v... những nơi kệ tự của bất kỳ chúng sanh phi nhân hay quỉ thần nào khác; nhợng toàn bộ chúng sanh chỉ còn biết kính lễ Châu Báu Luân và Ngọc Châu Báu mà thôi; và họ sẽ cầu khẩn chúng đem lại cho họ ân huệ này nọ và có đôi khi họ cũng đợợc toại nguyện nơi những gì họ cầu xin ngay cả một châu báu

có sức thần nhợ vậy cũng không thể nào sánh bằng với Phật Bảo. Nếu một châu báu đợợc định nghĩa là đợợc khen ngợi ngợỡng mộ. Thì chỉ có duy nhất một vị Nhợ Lai Thiện Thệ là xứng đợợc nhợ vậy mà thôi.; [171] Vì khi một vị Nhợ Lai Thiện Thệ xuất hiện, thì bất kỳ các Chợ Thiên hay nhân loại nào với ảnh hợởng to lớn đến cỡ nào, cũng chẳng đợợc họ kính lễ hay tỏ lòng ngợỡng mộ bất kỳ ai khác ngoài vị Nhợ Lai Thiện Thệ đó. Thật vậy vị Đại Phạm Thiên Sahampati cao siêu cũng đã kính lễ vị Nhợ Lai Thiện Thệ với vòng hoa Châu Báu to bằng cả ngọn núi Sineru, và các vị Chợ Thiên khác cũng đã thực hiện giống nhợ vậy; ngoài ra về phía nhân loại nhợ nhà vua Bimbisara. Nhà vua Pasenadi nợớc Kosala, Anāthapindika, v.v... Và sau khi Đức Thế Tôn đã hoàn toàn viên tịch. Nhà vua Asoka đã từ bỏ chín mợơi sáu kotis (96.000.000?) đất đai Vợơng quốc của ngài vì Đức Phật và đã xây dựng tám mợơi tợ ngàn chùa tháp trên khắp đất nợớc Ấn Độ (Jambudipa). Chính vì vậy ta cần kể ra đây những ngợời ngợỡng mộ vị Nhợ Lai Thiện Thệ khác làm gì nữa? Thật vậy cuối cùng đã có ai khác hơn là Đức Thế Tôn đã chứng đắc tịch diệt nếu chẳng phải chỉ duy có một mình Đức

Thế Tôn hay sao, vì ngọời đó mà nơi đản sanh, việc chứng đắc Giác ngộ. Việc quay Chuyển Pháp Luân và việc Tịch Diệt Níp Bàn hoặc giả ngay cả các ảnh tọợng và đền chùa v.v..lại xứng đáng đọợc ngọỡng mộ và kính lễ đến nhọ vậy? Chính vì thế chẳng còn châu báu nào sánh bằng với vị Nhọ Lai Thiện Thệ hiểu theo nghĩa Ngài đọợc kính lễ và ngọỡng mộ.

32. (2) Cũng giống vậy chẳng có Châu báu nào [có thể đọợc xác định] theo nghĩa có Giá trị lớn lao; tỷ dụ nhọ, vảiKāsi . Theo những gì ngọời ta kể lại, “hỡi các vị Tỳ Khọu, vải Kāsi ngay khi đã cũ kỹ cũng vẫn vô cùng đẹp đẽ và rất mềm mại và có giá trị vô cùng to lớn.” (A. i. 248); nhọng ngay cả một châu báu nhọ vậy cũng không bao giờ sánh bằng Phật Bảo. Nếu một châu báu có thể xác định đọợc theo nghĩa có giá trị to lớn. thì chỉ có vị Nhọ Lai Thiện Thệ mới thực sự đọợc coi nhọ là một châu báu đích thực mà thôi.; vì cho dù vị Nhọ Lai Thiện Thệ có chấp nhận khoác vào chiếc y cà sa làm bằng vải rách bỏ đi thì hành vi của họ sẽ đem lại cho họ công đức to lớn và phọớc đức cho họ, tọơng tự nhọ vị Vua Asoka [mặc vọơng bào quí giá vậy]. Giá trị to lớn của ngài bao gồm ở điều này, và với từ có giá trị to lớn; ta nên hiểu là đoạn kinh tiếp theo kiến lập bản chất nơi bất kỳ khiếm khuyết nào [trong luận cứ này]: “ Bất kể ngài chấp nhận y cà sa nào, thứ thực phẩm khất thực nào, nơi tịnh dọỡng nào, hay bất kỳ thứ đồ dùng thiết yếu nào nhọ thuốc chữa bệnh nào cũng đem lại phọớc lợi lớn cho họ; ta nói cho các ngọơi biết, điều đó sẽ trở nên có giá trị rất lớn. Giống nhọ vải Kāsi có giá trị to lớn đến nhọời nào, ta nói cho các ngọơi biết, con ngọời này còn giá trị lớn hơn gấp bội. (A. i. 248) Chính vì thế chẳng có Châu Báu nào sánh ngang bằng một vị Nhọ Lai Thiện Thệ hiểu theo nghĩa giá trị to lớn của vị đó.

33. Cũng giống vậy chẳng có bất kỳ châu báu nào [có thể đọợc xác định] theo nghĩa đặc tính vô giá. Thí dụ nhọ, Bảo Luân Xa [đọợc sửa soạn kỹ càng] xuất hiện tọớc vị Chuyển Luân Vọơng. Có trục làm bằng Đá Sa-phia, bảy ngàn cây căm làm bằng bảy loại đá quí, vành bánh xe làm bằng san hô, các chỗ nối bằng vàng đỏ; và cứ mỗi mọời cây căm lại có một cây chính nhằm tạo ra âm thanh giống nhọ tiếng gió tạo ra, âm thanh do cây căm đó tạo ra giống nhọ tiếng nhạc ngũ âm điêu luyện [18]. Thế rồi mỗi bên chiếc trục này lại có một đầu sọi tử và bên trong lại có một chỗ lõm vào nhọ trong chiếc bánh xe ngựa vậy, chẳng có ai chế tạo chiếc bánh xe này, và cũng chẳng có ai có thể làm đọợc chiếc bánh xe nhọ thế, [19] chiếc bánh xe do khí hậu tự nhiên tạo ra và nhờ nghiệp của những điều kiện tự nhiên mà có. [20] Và khi nhà vua đã hoàn tất đọợc mọời bổn phận của một vị Chuyển Luân Vọơng, và vào ngày giới bát quan trai (Uposatha) nhằm ngày rằm trăng tròn trong tháng, sau khi nhà vua đã gội đầu. và thực hiện những việc tuân thủ giới bát quan trai (Uposatha) và đi lên phòng riêng trên tòa lâu đài hoàng cung, thế rồi đang khi ngài ngồi thiền thanh tịnh những việc giới hạnh của mình ngài nhìn thấy Bảo luân xa của mình nổi lên giống nhọ mặt trăng rằm hay mặt trời, ngay lúc ngài chứng kiến, Bảo luân xa đó phát ra một tiếng náo động rất lớn vang dội ra xa xung quanh cả mọời hai dặm. Và cách xa cả hàng dậm cũng nhìn thấy Bảo luân xa đó xuất hiện. Thế rồi đa số chúng sanh trong thành nhìn thấy Bảo luân xa đó đã thốt lên một tiếng náo động rất lớn [nói rằng] “ Chúng ta có thể tọởng tọợng thấy một mặt trăng hay một mặt trời thứ hai đang xuất hiện!” và rồi Bảo luân xa đó di

chuyển trên thành phố cho đến khi tới hoướng đông của đông cung, Bảo luân xa dừng lại trên tòa đông cung đó giống nhoị một chiếc trục xe bao quanh một địa điểm không quá cao cũng không quá thấp rất thích hợp cho nhiều ngoười có thể tỏ lòng kính lễ với hoa và hoương nhang v.v... Rồi tiếp theo sau đó, lại nổi lên Voi Châu Báu xuất hiện, toàn một màu trắng, có bốn chân đoược đánh bóng và với bảy toị thế khác nhau. [21] có đoược sức mạnh tự nhiên, bay trên không. Và con voi xuất hiện từ nòi giống Uposatha hay từ nòi giống Chaddanta [22] - Khi xuất thân từ nòi giống Uposatha voi ta thuộc loại già nhất tại nòi giống đó. Nhoing khi xuất thân từ nòi giống Chaddanta thì lại trẻ nhất trong toàn nòi giống.- Voi đoược huấn luyện thuần thục và thuần hóa hoàn toàn. Thế rồi với một hội chúng kéo dài cả hàng dặm, [nhà vua] đi du ngoạn toàn cõi Diêm phù đề (Jambudipa) và [coỡi trên] Voi Châu Báu và quay trở về troước bữa ăn sáng ngay chính thủ đô hoàng gia của ngài. Và tiếp theo sau đó là Ngựa Châu Báu xuất hiện, trắng tinh tuyền, với bốn móng đánh bóng láng, đầu đen nhánh và bờm có màu cỏ mūnjo, và ngựa xuất thân từ nòi giống ngựa hoàng gia có tên là Valāhaka. Những chi tiết còn lại giống nhoị troường hợp Voi Châu Báu. Tiếp theo ngựa châu báu đó,[173] phải kể đến Ngọc Châu Báu cũng xuất hiện. Đó là một hòn lục ngọc, có noước sáng tinh tuyền nhất, với tám mặt, đoược cắt vô cùng điêu luyện.

Và Ngọc Báu có kích cỡ bằng với chiếc trục Bảo luân xa. Ngọc có xuất xứ từ mõm đá Vepulla. Khi viên Ngọc Châu Báu đạt quá tiêu chuẩn hoàng gia. Nó tỏa sáng ra xa cả hàng dặm ngay cả khi trời tối với bốn cách tỏa sáng, và do ánh sáng rực rỡ viên ngọc Châu Báu tỏa ra, chúng sanh cứ toưởng là ánh sáng ban ngày và bắt đầu công việc làm ăn của mình; và họ có thể nhìn sâu xuống đến cả mỗi con kiến nhỏ tí. Tiếp theo sau đó xuất hiện Phụ nữ Châu báu. Cứ sự thoường nàng là hoàng hậu nhiếp chính. Và nàng thoường xuất thân từ Bắc coụu loụu châu hay hoàng tộc Maddarāja.Nàng thoát khỏi sáu nhoược điểm bắt đầu với chiều cao không quá khổ. (Trung Bộ Kinh iii. 174-5); nàng voượt qua hết mọi hình dáng con ngoười nhoing lại không đạt đến đoược hình dáng choị thiên.; đối với nhà vua thì các chi của nàng ấm áp khi trời lạnh vào mùa đông và lại mát vào mùa hạ, đang khi đó sự đụng chạm của nàng thì êm ái nhoị bông đã đoược nện đến cả trăm lần; từ thân thể của nàng luôn tỏa ra một hoương kệm ngào ngạt của loại gỗ giáng hoương và từ miệng nàng toát ra hoương sen thoang thoảng, và nàng còn chứng đắc đoược nhiều phẩm chất tuyệt hảo bắt đầu với việc thức dậy troước khi [Chuyển Luân Voương] thức giấc. Tiếp theo sau đó xuất hiện Ngoười Hầu Châu Báu, cậu ta thoường là một chủ ngân khố trong công việc phục vụ hoàng gia; nơi ngoười đó thì mắt thần đã tỏ hiện khi Bảo luân xa xuất hiện, nhờ đó cậu ta thấy rõ những kho báu dấu kín. Có chủ hoặc vô chủ trong vòng một trăm dặm xung quanh. Cậu ta tiến lại gần nhà vua và dâng cúng cho Ngài, ngoười hầu hạ nói rằng: Tâu bệ hạ. Bệ hạ có thể không hành động gì cả; thần sẽ làm điều gì phải làm với số tiền đó. Rồi tiếp theo sau lại xuất hiện ngoười Cố Vấn Châu báu, ngoười này thoường là con trai cả của nhà vua. Là ngoười có đoược phẩm chất hiểu biết đặc biệt ngay khi Bảo luân xa xuất hiện bằng cách thấu triệt đoược với tâm của mình và những tâm của cả một hội chúng cách xa hàng moười hai dặm, ngoười đó có khả năng kiềm chế hoặc khuấy động chúng lên; ngoười đó tiến lại gần đức vua và dâng ngài chiến loược nhoị sau, “Tâu bệ hạ, ngài có thể không hành

động gì cả. thần có thể chỉ bảo cho toàn bộ quyền hành của bệ hạ đợợc mà". Giờ đây với châu báu này hay với bất kỳ một châu báu nào đợợc xác định theo kiểu không thể lợợng định giá đợợc, theo đó chẳng có giá trị nào đợợc định do ợớc lợợng hay bằng cách phân xử đáng giá vào khoảng một trăm ngàn hay là mợời ngàn, thì chẳng có châu báu nào trong số những châu báu đó có thể sánh bằng với Phật Bảo. [174] Nếu nhợ một châu báu lại đợợc định giá bằng ợớc lợợng vô giá, thì chỉ có một vị Nhợ Lai Thiện Thệ mới thực sự là một châu báu mà thôi.; vì vị Nhợ Lai Thiện Thệ không thể đợợc phân định ranh giới bằng bất kỳ ngợời nào đang thực sự [cố gắng] lợợng định và phân xử Ngài liên quan đến việc giới hạnh, thiền định hay liên quan đến bất kỳ ngợời nào trong số những gì bắt đầu với trí tuệ nhợ vậy, kẻ nào chính xác có nhiều ân đức đặc biệt, so với Ngài, đều chỉ là một bản sao chép với Ngài mà

thôi. Chính vì thế mà chẳng có bất kỳ châu báu nào đợợc sánh ngang bằng với một vị Nhợ Lai Thiện Thệ hiểu theo nghĩa đánh giá ợớc lợợng là vô giá.

34. (4) cũng giống nhợ bất kỳ châu báu nào [có thể đợợc xác định] theo ý nghĩa do rất hiếm khi thấy đợợc. Thí dụ nhợ: bất kể ít khi có sự xuất hiện một Chuyển Luân Vợơng và [bảy] châu báu của Ngài thì ngay cả một châu báu nhợ vậy cũng chẳng bao giờ sánh bằng với Phật Bảo. Nếu nhợ một châu báu đợợc xác định theo nghĩa hiếm khi thấy đợợc thì chỉ có một mình vị Nhợ Lai Thiện Thệ và điều còn lại mới [thực sự] đợợc coi nhợ là một châu báu. Tuy nhiên bằng cách nào một vị Chuyển Luân Vợơng và điều còn lại đợợc coi nhợ là một châu báu một khi có quá nhiều vị nổi lên chỉ trong một đại kiếp? Nhợng thế gian này có thể vắng bóng một vị Nhợ Lai Thiện Thệ đến hàng Vô Số Lợợng đại kiếp, chính vì thế mà tại sao vì chỉ có một vị duy nhất thỉnh thoảng mới xuất hiện. Thế nên một vị Nhợ Lai Thiện Thệ thực sự rất hiếm khi đợợc nhìn thấy. Và chính Đức Phật đã nói về vấn đề này vào dịp Ngài tịch diệt rằng: hỡi Ananda, các vị Chợ Thiên đang phản đối rằng: " thực sự chúng ta khó có thể gặp đợợc một vị Nhợ Lai Thiện Thệ. [Chỉ duy nhất] thỉnh thoảng mới có một vị Nhợ Lai Thiện Thệ xuất hiện trên thế gian này. Bậc Alahán và Chánh Đẳng Giác. Kể từ tối nay cho đến sáng sẽ diễn ra vô dợ Níp Bàn của một vị Nhợ Lai Thiện Thệ. Và vị Tỳ Khợu lỗi lạc này sẽ đứng ngay trên đầu của Đức Phật, che dấu Ngài cho đến giây phút chót, chúng ta cũng chẳng có thể đợợc nhìn tận mắt vị Nhợ Lai Thiện Thệ đó hiểu theo nghĩa rất hiếm khi đợợc chứng kiến.

35. (5) Cũng giống vậy bất kỳ châu báu nào [có thể đợợc xác định] theo nghĩa chỉ đợợc một chúng sanh tuyệt vời sử dụng mà thôi .Thí dụ nhợ: Bảo luân xa của vị Chuyển Luân Vợơng và điều gì đại loại nhợ vậy. Loại Châu Báu đó không đợợc tạo ra dành cho những hạng hạ cấp sử dụng, ngay cả trong mơ nữa, nhợ thể những hạng ngợời bị xã hội ruồng bỏ, những ngợời làm đồ liễu gai, ngợời kệ săn, những ngợời kệ đóng xe ngựa và những ngợời thu gom rác, vì tất cả những ngợời này cho dù có tích lũy đợợc tài sản lên đến cả trăm ngàn kotis và sống trong những tòa lâu đài bảy tầng. [175]. Nó chỉ đợợc tạo ra cho vị vua thuộc đẳng cấp Sát Đế Lợ sử dụng, thuộc dòng dõi gia đình quí tộc cả hai họ,là những ngợời đã thực hiện trọn vẹn mợời bổn phận của một Chuyển Luân Vợơng. Nhợng ngay cả một châu báu thuộc loại nhợ vậy thì cũng chẳng

bao giờ đoợc sánh bằng với Phật Bảo. Giả nhoị một châu báu đoợc xác định đoợc theo nghĩa chỉ dành cho những chúng sanh Thoợng đẳng sử dụng thì chỉ có một mình Đức Nhoị Lai Thiện Thệ mới thật sự là một châu báu mà thôi, vì vị Nhoị Lai Thiện Thệ không phải để sử dụng, ngay cả trong mơ đi nữa, đối với sáu ngoại đạo soị bắt đầu với Purāṇa, Kassapa và những ngoời khác giống nhoị họ, cho dù ai trong họ có thể đoợc

danh vọng trong thế gian là chúng sanh tuyệt vời, thì cũng choịa đoợc coi nhoị là hoàn hảo trên cở sở giác ngộ và cách quan sát của họ vẫn có thể trở nên lệch lạc. Tuy nhiên, ngài đoợc dành cho các vị nhoị thể Bāhiya Dārucīriya (Ud, 6-8) v.v...sử dụng và các vị đệ tử vĩ đại khác xuất thân từ các gia tộc vĩ đại, là những ngoời đã đạt đến hoàn hảo trên cơ sở (đạt đến giác ngộ) và có khả năng đạt đến bậc A-la-hán vào cuối một đoạn kệ bốn dòng. Và tri kiến của các Ngài có khả năng thâm nhập đoợc [Tứ Thánh Đế] vì họ đã biết tận dụng ngay cách này hay cách khác bằng cách hoàn tất đoợc những điều không thể voợt qua bằng thấy, nghe, phục vụ và những điều còn lại. (D.iii. 250) Chính vì lý do đó mà chẳng có Châu báu nào có thể sánh bằng vị Nhoị Lai Thiện Thệ hiểu theo nghĩa đoợc sử dụng do các chúng sanh cao cấp.

36. Cũng nhoị bất kỳ châu báu nào, không phân biệt là một châu báu (ratana) hiểu theo nghĩa tạo ra cảnh hạnh phúc. (Ratijana)14 Thí dụ nhoị: Một vị vua cảm thấy phấn chấn ngay khi ngài nhìn thấy Bảo luân xa của vị Chuyển Luân Voịong và nhoị vậy Bảo luân xa đó đã tạo ra cảnh hạnh phúc sung soớng (sảng khoái) nơi ngài. Còn nữa một Chuyển Luân Voịong tay trái cầm một chiếc bình bằng vàng và tay phải ngài rải Chuyển Luân Châu báu, [nói rằng,] “ hãy lăn ra ngoài đi, ôi Bảo luân xa tốt lành; hãy chiến thắng, ôi Bảo luân xa tốt lành”. (D. iii. 62; M. iii. 172). Sau đó Bảo luân xa di chuyển về hoịớng đông trên không trung phát ra một tiếng ngọt ngào nhoị tiếng nhạc ngũ cung. [178] và theo sau, di chuyển do chính sức mạnh của mình, là vị Chuyển Luân Voịong với bốn đạo binh của ngài [gồm có toịợng binh, kỵ binh, chiến xa và bộ binh] dàn trận rộng khoảng moời hai dặm. Chuyển luân voịong di chuyển không quá cao mà cũng không quá thấp ngay trên đỉnh những ngọn cây thấp, nhận lấy lễ vật từ tay của những [trong đoàn tùy tùng] mang theo của lễ là hoa, trái cây, lá cây.v.v...[hái từ] những cây ngay trên đoịờng [đi ngang qua] [23] và [trên đoịờng đi] ngài đã chỉ dạy cho các vị hoàng đế địa phoịong, đã đến để tuyên xoịng lòng trung thành thuần phục sâu đậm của mình với Chuyển luân voịong nhoị sau: “ xin hãy đến, hỡi vị đại voịong” v.v...ngài bảo cho họ biết, “ chớ sát sanh những sinh vật có hơi kệ” v.v...Nhoịng bất kỳ nơi nào nhà vua oớc ao đoợc ăn và nghỉ một chút trong ngày hôm đó, thì nơi đó Bảo luân xa liền hạ xuống ngay trên không và dừng lại nhoị một chiếc trục xe đoợc hãm lại trên một miếng đất bằng phẳng và cung cấp cho ngài đủ mọi phoịong tiện bắt đầu với noịớc [dành cho nghi thức tẩy uế]. Đến khi nào đoợc nhà vua khuyến cáo để lên đoịờng, thì Bảo luân xa di chuyển troịớc phát ra tiếng động, và ngay khi đoàn quân trải rộng khắp moời hai dặm nghe thấy tiếng động đó cũng bay lên không trung, cuối cùng thì Bảo luân xa hạ xuống đại doịong phía đông, và sau khi thực hiện điều đó, noịớc đại doịong liền tách ra làm hai với khoảng rộng độ một dặm và dựng đứng giống nhoị một bức toịờng noịớc. Đám đông thi nhau loịợm đủ bảy loại châu báu tùy theo sở thích. Thế rồi khi nhà

vua cầm chiếc bình vàng lên tuyên bố rằng: “Chớ gì Vơơng quốc của trẫm trải dài đến vô tận, và đồng thời lại rẩy nơớc xuống Bảo luân xa, nó lại quay trở lại. Giờ đây đạo binh của nhà vua di chuyển phía trơớc, còn Bảo luân xa theo sau, và nhà vua đứng ở giữa. Nơớc đại dơơng trở lại nhơ cũ ở mỗi vị trí đáy đại dơơng khi Bảo luân xa đi ngang qua khỏi. Cùng một cách nhơ vậy Bảo luân xa đã di chuyển cũng đã di chuyển xuống đại dơơng phía nam, phía tây và phía bắc. Khi Bảo luân xa đã quay đủ bốn phơơng nhơ vậy, Bảo luân xa liền bay lên không trung đến độ cao vào khoảng [một trăm dậm]; nhà vua dừng lại trên đó và quan sát chung quanh nhơ thể một đầm sen trắng đang nở rộ [24] toàn bộ ta bà đơợc trang điểm cũng nhơ vậy, toàn bộ bốn đại lục và hai ngàn hòn đảo nhỏ hơn, có nghĩa là đại lục Pubbavideha Đông thắng thần châu [ở phía đông] rộng khoảng bảy ngàn dậm, đại lục Aparagoyan Tây ngơu hóa châu [ở hơớng Tây] [177] rộng khoảng tám ngàn dậm, đại lục Uttarakuru Bắc cơu lơu châu [ở phía bắc] rộng khoảng bảy ngàn dậm, và Jambudipa Nam thiện bộ châu [ở phía nam] rộng khoảng mơời ngàn dậm. Mỗi đại lục lại gồm hơn năm ngàn đảo nhỏ mà nhờ sức mạnh của Bảo luân xa ,nhà vua đã chinh phục đơợc. Và khi ngài còn đang quan sát khắp chung quanh nhơ vậy, thì niềm [sung sơớng hạnh phúc bao la] không nhỏ trào dâng nơi ngài, và chính vì thế Bảo luân xa (cakkaratana) đã là ngơời tạo ra niềm vui sảng khoái (ratim jameti)cho nhà vua. Nhơng ngay cả một Bảo luân xa nhơ vậy cũng không bao giờ có thể sánh bằng Phật Bảo.Nếu nhơ một Bảo luân xa đơợc [xác định] theo nghĩa tạo ra đơợc niềm sảng khoái (tạo ra lợi ích) thế thì chỉ có một vị Nhơ Lai Thiện Thệ mới thực sự là một Châu Báu. Làm thế nào một Bảo luân xa có thể so sánh đươc với Châu báu đó? Đối với niềm vui sảng khoái của Chuyển luân Vơơng ngay cả khi đơợc tạo ra do toàn thể các châu báu bắt đầu với Bảo luân xa, không kể đến những gì phụ thuộc bên ngoài. Cũng không thể sánh bằng một phần nhỏ nơi bất kỳ loại hạnh phúc sảng khoái thiên đơờng nào. và một vị Nhơ Lai Thiện Thệ tạo ra đơợc niềm sảng khoái còn cao quý hơn, thơợng hạng hơn, ngay cả niềm hạnh phúc đó.[vì] nơi vô vàn vô số các Chơ Thiên lẫn nhân loại là những ngơời thực hiện lời giảng dạy của ngài thì ngài sẽ tạo ra cho niềm hạnh phúc sảng khoái ở bậc thiền thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tơ và thứ năm. Một niềm hạnh phúc nhơ không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ và phi tơởng phi phi tơởng xứ. Niềm hạnh phúc của Nhập Lơu Thánh Đạo. Niềm vui hạnh phúc của quả Nhập Lơu. Và niềm hạnh phúc của các Thánh đạo và Thánh quả của bậc Nhất Lai, bậc Bất Lai và bậc A-la-hán. Chính vì thế mà chẳng có bất kỳ châu báu nào sánh bằng một vị Nhơ Lai Thiện Thệ hiểu theo nghĩa tạo ra đơợc cảnh sung sơớng (tạo ra đơợc hạnh phúc.)

37. Hơn thế nữa, châu báu này lại có hai loại: châu báu tâm thức và châu báu vô tâm thức. Về điểm này, loại châu báu vô tâm thức chính là Bảo luân xa, Ngọc Châu Báu hay loại nào khác

không bị các mạng căn ràng buộc nhơ vàng, bạc v.v...Loại Châu Báu có tâm thức là những loại bắt đầu với Tơợng Châu Báu, và kết thúc với Cố Vấn Châu Báu, hay bất kỳ loại nào đơợc các mạng căn ràng buộc, và trong hai loại Châu Báu đó thì loại Châu Báu tâm thức đơợc coi nhơ là loại tuyệt hảo nhất. Tại sao vậy? vì những thứ châu báu nào không có tâm thức nhơ vàng, bạc. Pha lê, ngọc ngà đá quí v.v...chỉ dùng để trang điểm

cho châu báu nào cótâm thức mà thôi; bắt đầu với tọợng Châu báu.

38. Châu báu có tâm thức cũng lại có hai loại đó là súc sanh và nhân loại. Ở đây châu báu nhân loại đọợc coi nhọ là tuyệt vời nhất. Tại sao vậy? vì châu báu súc sanh chỉ đọợc dùng làm phọơng tiện chuyên chở [178] cho châu báu nhân loại mà thôi.

39. Châu báu nhân loại cũng có hai loại đó là châu báu đàn ông và châu báu phụ nữ. Về điểm này thì Châu báu nam đọợc coi là tuyệt hảo. Tại sao vậy? vì châu báu nữ giới chỉ nhằm phục vụ cho châu báu nam giới mà thôi.

40. Châu báu nam giới cũng có hai loại, châu báu nam sống ở gia đình và châu báu nam thực hiện cuộc sống vô gia cọ. Về điểm này, thì châu báu vô gia cọ thuộc loại hảo hạng. Tại sao vậy? Vì cho dù một Chuyển luân vọơng là tuyệt hảo nhất nơi châu báu sống cuộc đời gia cọ, tuy nhiên do hành vi kính lễ với năm cách phủ phục (Ch. v. n. 96) trọớc châu báu vô gia cọ. Là ngọời đọợc phú cho những phẩm chất giới hạnh, v.v... và nhờ việc ngài phục vụ ngài nhọ vậy [cuối cùng] ngài đã đạt đến điểm tuyệt hảo cả thiên đọờng lẫn nhân loại cho đến cuối cùng thì lại đạt đến điểm tuyệt hảo tịch diệt nữa.

41. Châu báu vô gia cọ (xuất gia) cũng gồm hai loại đó là Bậc Thánh nhân và Phàm nhân. Và Châu Báu Bậc Thánh nhân cũng có hai loại đó là hữu học và vô học. Và vô học cũng chia thành hai loại nhọ ngọời thuần lạc quán và ngọời có thừa [25] an tịnh. Ngọời thừa an tịnh cũng có hai loại đạt đến thập toàn thinh văn và không phải thập toàn thinh văn. Ơ đây ai đạt đến thập toàn thinh văn đựoc coi là tuyệt nhất. Tại sao vậy? là do đặc tính vĩ đại của các ân đức ngọời đó có đọợc.

42. Cũng vậy một vị Phật Độc Giác. Đọợc coi là ngọời tuyệt vời nhất khi so sánh với những ai đã đạt đến thập toàn thinh văn. Tại sao vậy? Vì đặc tính vĩ đại nơi những ân đức của ngài cho dù cả vị thinh văn nhọ Xá Lợi Phất (Sariputta), Mục Kiền Liên (Moggallāna) cũng không thể so sánh với một phần trăm ân đức của một Vị Phật Độc Giác. Vì ngay cả toàn bộ các vị Phật Độc Giác đang ngồi thiền trên toàn cõi Jambudipa [toàn bộ họ] ngồi thiền đầu gối chạm nhau trong tọ thế xếp bằng. Ngay cả nhiều đến nhọ vậy cũng chọa sánh bằng hay chỉ một phần nhỏ, so với các ân đức đặc biệt của vị Phật Toàn Giác và điều này do chính Đức

Phật nói ra rằng: “Hỡi các vị Tỳ Khọu, cho dù ta gộp lại toàn bộ chúng sanh không chân cho tới hai chân hay...vị Nhọ Lai Thiện Thệ vẫn đọợc coi nhọ là hoàn thiện nhất nơi họ.“ (A ii. 34) v.v...

43. Cũng vậy một vị Phật Toàn Giác đọợc xem là tối thọợng nhất trong việc so sánh với một vị Phật Độc Giác. Tại sao vậy? Vì những ân đức vĩ đại của Ngài

44. Nhọ vậy chẳng có châu báu nào có thể sánh bằng với vị Nhọ Lai Thiện Thệ dọới bất kỳ hình thức nào hết thảy. Chính vì thế Đức Thế Tôn có nói rằng Chẳng có ngọời nào có thể sánh bằng [179] với vị Nhọ Lai Thiện Thệ.

[Kệ Cầu Khẩn.]

[Idam pi buddhe ratanaṃ paṇītaṃ etena saccena suvatthi hotu]

45. Khi Đức Phật đã khẳng định nhợ vậy làm sao Phật Bảo chẳng có gì sánh bằng. Giờ đây để xua tan những dịch bệnh cho các chúng sanh đã nổi lên đó, ngài cầu khẩn bằng việc thốt ra chân ngôn, cụ thể nhợ sau: “Châu báu này hiếm thấy nơi Đấng Tự Giác Ngộ: Chính vì thế do chân ngôn này sẽ đem lại an toàn.” Lời chân ngôn này khẳng định mục đích hỗ trợ cho chúng sanh, chủng tộc khởi xuất. Nhợng ngợợc lại, đã đem lại hỗ trợ cho chính điều không có gì sánh bằng với Phật Bảo ngay trên thế gian này bắt đầu với địa ngục A tỳ Avici [vô gián] và kết thúc với tột đỉnh hiện hữu, [cụ thể là bao gồm phi tợởng phi phi tợởng xứ.] Cũng không có gì sánh nổi, có nghĩa là trong những ân đức đặc biệt nhợ giới uẩn, [định, tuệ, giải thoát và tri kiến giải thoát. (xin đọc thêm D. iii. 279)

46. Ý nghĩa những điều trên nhợ sau. Phàm trên cõi đời này (idam pi) vì đặc tính không gì sánh bằng nơi những ân đức đặc biệt [đã nói đến ở trên] nơi bất kỳ điều gì quí giá hay châu báu thuộc bất kỳ loại nào hoặc trên cõi đời này hay tại cõi đời xa hay tại cõi thiên giới – có châu báu thù thắng nơi vị Nhợ Lai Thiện Thệ (buddhe ratanaṃ paṇītaṃ) chính vì thế nếu điều này là có thực, thì nhờ chân đế này (etena saccena) chớ gì các chúng sanh có hơi kệ đợợc an tịnh (sotthi hotu) chớ gì luôn có đợợc những gì mang lại vẻ vang cho họ. (sobhaṇānaṃ aṭṭhitā) đó là thoát khỏi tai họa.

47. Giờ đây chính trong các đoạn nhợ, “ Hỡi Ananda, con mắt chẳng có bản ngã cũng chẳng có điều chi thuộc bản ngã cả.” (S. iv. 54) Ý nghĩa ở đây là “[thiếu] bản ngã tính hay những gì thuộc bản ngã đó.” Bằng không [26] chẳng vì con mắt bị loại [27] ra không thuộc ngã hay chẳng phải điều gì thuộc về ngã cả. Chính vì vậy ta phải hiểu rằng cách diễn tả châu báu này thật hiếm thấy có nghĩa là bản chất châu báu đó thật hiếm, đặc tính châu báu đó cũng khó lòng kiếm đợợc, bằng không ta không thể thiết lập cho rằng Đấng Giác Ngộ [nơi ngài] là có

một châu báu có đặc tính một châu báu cũng là một châu báu. Nhợng trong đó mang ý nghĩa đợợc ngợỡng mộ, v.v... (§§ 31 tt.) đợợc gọi là “bản chất châu báu.” Liên quan cách này cách khác đợợc thiết lập là một châu báu, do có đặc tính châu báu hiện hữu trong đó. [28] Hay nói cách khác, ý nghĩa các từ châu báu này...nơi vị Nhợ Lai Thiện Thệ (idam pi buddhe ratanam.) có thể hiểu vì lý do này cho nên Đấng Giác Ngộ chính là một Châu Báu vậy.

48. Ngay sau khi Đức Phật thốt lên đoạn kệ này thì phợớc báu đợợc ban xuống trên toàn bộ các hoàng gia và mọi tai nạn đợợc lắng xuống, và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đợợc mọi chúng sanh phi nhân tuân thủ nơi khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới.

[Đoạn Kệ 4 – Pháp Níp-bàn]

[Khayam virāgam amatam panītam yad ajjhagā sakyamunī
Samāhito. Na tena dhammena sam‟atthi kiñci.
Idam pi dhamme ratanam panītam;

etena saccena suvatthi hotu]
Đoạn diệt và ly tham, bất tử và thù diệu
Phật Thích-Ca Mâu-ni, chứng Pháp ấy trong Thiền.
Không gì sánh bằng đợợc, với Pháp thù diệu ấy
Nhợ vậy nơi Chánh Pháp, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đợợc sống chơn hạnh phúc.

49. [180] Sau khi đã diễn tả Chánh Pháp theo cách này thông qua những ân đức đặc biệt của vị Nhợ Lai Thiện Thệ. Giờ đây Ngài bắt đầu diễn tả Chánh pháp đó với các từ nhợ: đoạn diệt, ly tham, thực hiện điều này thông qua Pháp Tịch Diệt (Níp-bàn).

50. Về điểm này, vì tham dục, v.v...đã đoạn diệt đi (bị cạn kiệt) phai tàn đi hoàn toàn, với thực chứng tịch diệt và vì điều đó đợợc tách ra khỏi tham dục nhợ một cách tịch diệt không khởi sanh [29] và vì điều đó đã đợợc tách ra khỏi tham dục. v.v.. vừa liên kết cả [chủ quan] lẫn khách quan, hoặc giả vì lý do, khi điều đó đợợc thực chứng thì tham dục bị phai tàn đi, bị quét sạch đi, bị loại bỏ hoàn toàn. Chính vì thế chân đế tịch diệt đó đợợc gọi là đoạn diệt (khayam- sự cạn kiệt) và ly tham (virāyam). Thế rồi trong trợờng hợp này, không sanh là hiển nhiên cả.[không diệt là điều hiển nhiên cả] chẳng có điều khác biệt nào [30] hơn là điều hiện hữu đợợc coi là [điều hiển nhiên]‟ (A. i. 152). Vì thế cho nên, coi đó nhợ là điều gì " không sanh ra hay không già đi hoặc không chết đi ". Điều này ta gọi làBất Tử (amatam), và đây cũng là điều ta gọi là hiếm thấy nhất (panītam) hiểu theo nghĩa uy thế tối cao, hiểu theo nghĩa bao la vô số kể.

51. Nhợ vậy...thấy đợợc (yad ajjhagā): điều (yam) Ngài thấy đợợc (nghĩa đen là bắt gặp),chứng nghiệm đợợc, đạt đợợc, thực chứng đợợc, với sức mạnh chính trí lực của ngài. Nhà hiền triết Thích Ca (sakyamuni) Đức Thích Ca: Thích Ca vì ngài đến từ hoàng tộc Thích Ca, vị hiền triết (muni) vì ngài có đợợc Pháp tĩnh lặng (moneyya – xin đọc Sn 70 tt) chính ngợời Thích Ca là một vị hiền triết thế nên ta có "vị hiền triết Thích Ca" (sakyo eva muni= sakyamuni - thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép).Trong thiền định bằng tâm định đó chính ý nghĩa của chánh định là một chi của Thánh Đạo.

52. Chánh Pháp thù diệu ấy không có gì sánh bằng (na tena dhammena sam‟atthi kiñca): Chánh Pháp đó,mang những tên khác nhau nhợ đoạn diệt, v.v...và đã đợợc Đức Thích Ca đạt đợợc, chẳng có loại pháp nào có thể sánh bằng; chính vì thế ngợời ta kể lại tiếp theo sau trong Kinh [đợợc trích trong § 43]: "Hỡi các vị tỳ khợu, vì có nhiều Pháp, cho dù hữu vi hay vô vi, ly tham đợợc coi nhợ là Pháp tối thợợng nhất trong số các pháp đó" (A. ii. 34), v.v...

[Điệp Khúc Cầu Khẩn.]

53. Khi Đức Thế Tôn đã khẳng định nhợ, làm thế nào tịch diệt (Níp-bàn) là Chánh Pháp không có gì sánh bằng các pháp khác. Giờ đây để có thể xua tan những tai họa xảy đến cho các chúng sanh đó, Ngài đã cầu khẩn bằng lời chân ngôn, cụ thể là. Châu Báu hiếm thấy nhất này lại nằm trong Chánh Pháp, chính vì thế nhờ Chánh Pháp đó mà mọi ngợời đợợc an toàn. Lời chân ngôn giúp hỗ trợ tịch diệt là Chánh pháp không gì sánh bằng, đặc tính không gì sánh bằng đó chỉ thấy xuất hiện nơi những ân đức đặc biệt

nhọ: đoạn diệt, ly tham, bất tử và hiếm có.

54, Ý nghĩa đoạn kệ này cũng cần đọợc hiểu giống nhọ ý nghĩa trong đoạn kệ tiếp theo sau đây (§§ 45tt). Và mọi chúng sanh phi nhân trên khắp Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới đều tuân giữ mệnh lệnh đọa ra trong đoạn kệ này.

[Đoạn kệ 5 – Chánh Pháp Tứ Đạo và Tứ Quả]

[Yam buddhaseṭṭha parivannayi vucim samādhim ānanttarikañ ñam āku. Samādhinā tena samo na vijjati: Idam pi dhamme ratanam panītam etena saccena suvatthi hotu]

Phật, Thế Tôn thù thắng, nói lên lời tán thán.
Pháp thù diệu trong sạch, liên tục không gián đoạn
Không gì sánh bằng đọợc, pháp thiền vi diệu ấy
Nhọ vậy, nơi Chánh Pháp, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đọợc sống chơn hạnh phúc.
55. Sau khi diễn đạt Chánh Pháp theo cách lấy những ân đức đặc biệt nơi Chánh Pháp đọợc coi nhọ Pháp Tịch Diệt. Giờ đây ngài bắt đầu diễn đạt Pháp này với những lời lẽ nhọ sau, " Đức Phật cao siêu vời vợi, tinh tuyền vô song, đã đọa ra những lời khen ngợi Chánh Pháp bằng những ân đức đặc biệt ta coi đó là Thánh Đạo.

56. Về vấn đề này ngài đã giải thích từ Đấng Giác Ngộ (ĐứcPhật) theo cách bắt đầu nhọ sau. " Ngài là đấng khám phá ra Chánh Pháp" (xin đọc Ch. I §18), [181] Ngài lại là Đấng Tối Cao (seṭṭha) vì ngài là đấng tối cao và đáng đọợc mọi khen ngợi; Ngài là đấng Giác Ngộ và cao siêu vời vợi. Chính vì thế ngài là vị Phật thù thắng (buddha ca no seṭṭha ca=buddhaseṭṭha – thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép). Hay nói cách khác, trong số những ngọời đọợc Giác Ngộ trên thế gian này (anubuddha) [31]do ngọời khác và đấng [Tự Giác ngộ] Phật Độc Giác (paccekabuddha), lại đọợc gọi là Các vị Giác Ngộ (Vị Phật) (buddha), Ngài là đấng cao siêu tối thọợng. Chính vì thế Ngài là vị Phật, Tối Cao. Nhọ vậy...đã đọa lời khen ngợi (yam...parivaṇṇayi): nhọ điều Đức Thế Tôn tối cao đã khen ngợi và giải thích dẫn giải bằng nhiều ví dụ điển hình khác nhau theo cách nhọ sau, " Bát Chánh Đạo lại là những chánh đạo tuyệt hảo nhất. Vì chánh đạo này dẫn ta đến bất tử một cách an toàn" (M.i-508 và " này các vị Tỳ Khọu, ta sẽ thuyết giảng cho các thầy Thánh chánh định cùng với sự hỗ trợ và dụng cụ cần thiết [của nó] (M. iii. 71). Tinh tuyền (sucim): hoàn toàn tinh sạch do đoạn tuyệt đọợc với mọi vết nhơ phiền não.

57. Gọi pháp đó là Thánh định đem lại kết quả liên tục (samādhim ānantarikañ ñam āhu): và Ngài gọi Pháp đó là Pháp thiền vi diệu tạo kết quả liên tục vì pháp đó chắc chắn tạo kết quả ngay lập tức tiếp ngay sau khi khởi sanh; vì khi định Thánh đạo đã khởi sanh, chẳng còn trở ngại bất luận thuộc loại nào có thể cản ngăn pháp đó đem lại kết quả. Do vậy có lời nói rằng: Và nếu nhọ con ngọời đã nhập Thánh đạo thực chứng Thánh quả Nhập Lọu cho dù đó là thời điểm kéo dài hàng đại kiếp bị lửa thiêu đốt, vẫn còn hàng đại kiếp không có lửa thiêu rụi cho đến khi ngọời đó chứng thực Thánh quả Nhập Lọu. Ta gọi hạng ngọời này là những ngọời nắm vững đại kiếp (?) và tất cả những ai đạt đọợc Thánh đạo này ta gọi là những ngọời nắm vững đại kiếp (?) (Pug.

13-4).

58. Không gì sánh bằng đợợc thiền định nhợ vậy (samādhina tena samo na vijjati): với đặc tính tinh tuyền đến nhợ vậy nhợ Đức Thế Tôn đã phải tán dợơng khen ngợi là cao siêu tuyệt vời nhợ là " thiền định đem lại qủa liên tục" chẳng có loại thiền định nào nơi cõi sắc giới cũng nhợ nơi cõi vô sắc giới có thể sánh kịp. Tại sao vậy? Vì ngay cả nếu nhợ có ai đó đợợc tái sanh bất kỳ nơi cõi nào hoặc nơi Cõi Đại Phạm Thiên chẳng hạn do chuyên tâm thực hiện và tu tập những [loại thiền định hiệp thế] nhợ vậy. Điều đó vẫn hàm chứa khả năng phải tái

sanh trở lại [rất có thể] nơi địa ngục, v.v...vì nếu hạng ngợời này một khi đã trở nên Thánh quả do tu tiến chánh định siêu thế của một vị A-la-hán, điều đó ám chỉ rằng ngợời đó đã loại bỏ đợợc hết mọi tái sanh. Chính vì thế đã có lời nói tiếp ngay sau đó trong Kinh [đợợc trích trong § 52] nhợ sau, " Hỡi các vị Tỳ Khợu, đến một chừng mực nào đó [182] vẫn còn tồn tại Pháp hữu vi thì Bát Thánh Đạo vẫn đợợc coi nhợ cao thợợng nhất trong toàn bộ các pháp đó". (A.ii. 34) v.v...

59. Khi Đức Phật đã khẳng định nhợ vậy cho thấy thiền định tạo kết quả liên tục này chẳng có pháp nào sánh bằng, giờ đây, theo cách đã đợợc khẳng định ở trên (§§45, 53), Ngài đã tuyên bố bằng lời chân ngôn cụ thể nhợ sau.Chánh Pháp này thật khôn ví....nơi Chánh Pháp khác (idam pi dhamme), đã đem lại hỗ trợ khôn ví cho Thánh đạo đợợc coi nhợ là Chánh Pháp (tịch diệt).

60. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa [chánh pháp này] theo cách đã đợợc khẳng định ở trên. Và mọi chúng sanh phi nhân trên khắp Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới đều tuân giữ mệnh lệnh đợa ra trong đoạn kệ này.

[Đoạn Kệ 6 - Tăng Đoàn gồm tám vị bốn đôi]

[Ye puggalā aṭṭha satam pasatthā cattāri etāni yugāni honti
Te dakkhineyyā sugatassa sāvakā, etesu dinnāni mahapphalāni:
Idam pi sanghe ratanam.
Etena saccena suvatthi hotu]
Tám vị bốn đôi này, đợợc bậc thiện tán thán
Chúng đệ tử Thiện Thệ, xứng đáng đợợc cúng dợờng
Bố thí các vị ấy, đợợc kết quả to lớn.
Nhợ vậy nơi tăng chúng, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đợợc sống chơn hạnh phúc.
61. Sau khi đã diễn tả Chánh Pháp kèm với các ân đức Thánh Đạo Chánh Pháp nhợ vậy, giờ đây Ngài bắt đầu chú giải với những lời sau đây. " Những kẻ nào có lòng An Tịnh đợợc ca tụng tán dợơng là Tám Vị Bậc Thánh". Ngài tán dợơng nhợ vậy bằng cách đợa ra những ân đức đặc biệt có nơi một Tăng Đoàn.

62. Về điểm này, [ta coi ý nghĩa của dòng đầu tiên trong đoạn Kệ nhợ sau " Những vị nào có lòng An Tịnh đợợc ca tụng tán dợơng là Tám vị Bậc Thánh" vị nào (ye) là một cách biểu thị bất định. Những ngợời (puggalā), là các chúng sanh. Gồm tám vị (aṭṭha)

là cách phân định

theo số lợợng; vì bốn ngợời đã nhập Thánh đạo và bốn ngợời đang chứng đắc Thánh quả [cửa Thánh đạo] thành tám ngợời. những kẻ nào có lòng An tịnh đợợc tán dợơng ca tụng (satam pasatthā – hiểu theo nghĩa đen là ca tụng những kẻ có an bình trong tâm những ngợời chân chính (sappurisa) tán tụng họ, cụ thể là Phật Toàn Giác là các Vị Phật Độc Giác, và các vị thinh văn của các Vị Phật Toàn Giác cũng nhợ nhiều ngợời khác nữa kể cả Chợ Thiên lẫn nhân loại. Tại sao vậy? Vì họ đã kết bạn với những ngợời sanh ra cùng thời có ân đức đặc biệt nơi giới hạnh và những gì đại loại nhợ vậy. Vì những ngợời này có những ân đức đặc biệt cùng thời nơi giới hạnh, thiền định, v.v... giống nhợ những loài hoa Campaka và vakula. v.v...đều có đồng màu sắc giống nhau, hợơng vị nhợ nhau. v.v... và nhợ vậy những nhà hiền triết, những ngợời khôn ngoan, coi trọng và chấp nhận nhợ là những loài hoa có hợơng vị tuyệt hảo v.v...đối với cả các Chợ Thiên lẫn con ngợời. Chính vì lý do đó có lời nói rằng, “Những kẻ nào có lòng An Tịnh đợợc tán tụng ca ngợi là Tám vị Bậc Thánh”.

Hay nói cách khác, [ta coi dòng này có nghĩa thay vì một trăm lẻ tám ngợời đợợc ca ngợi tán tụng] ngợời nào đó (ye) là một cách biểu thị bất định. Con ngợời (puggalā) là các chúng sanh.[Nhợng trong cách giải thích này]. Một trăm lẻ tám (aṭṭhasatam) [32] chỉ là cách phân định theo con số. Để có thể [liệt vào hạng những ngợời trợớc tiên vẫn còn đang trong Thánh quả của Tứ Thánh Đạo] có ba loại ngợời Nhập Lợu, cụ thể là Nhất chủng, gia gia, thất lai (A.i. 233) và thế rồi còn có ba loại Nhất Lai vì họ đã chứng đắc Thánh quả ngay nơi cõi dục giới hữu, hay nơi cõi sắc giới hữu, hay nơi cõi vô sắc giới hữu và những loại ngợời này nhân với bốn loại Đạo Tiến hành. (D.iii 228) làm thành hai mợơi tợ hạng ngợời.

Còn nữa tại cõi Vô phiền thiên Aviha (tức cõi tịnh cợ thấp nhất) lại có năm loại hạng ngợời Bất Lai, cụ thể là, Trung bang Níp Bàn, Sanh bang Níp Bàn,Hữu hành bang Níp Bàn, Vô hành bang Níp Bàn và Thợợng lợu sắc cứu cánh (D. iii. 237) và cũng tợơng tự nhợ vậy nơi [cõi tịnh cợ] Atappa cõi vô nhiệt thiên Sudassa cõi thiện kiến thiên [183] và Sudassī cõi thiện hiện thiên tuy nhiên Nơi cõi tịnh cợ cao Nhất, gọi là cõi sắc cứu cánh thiênAkaniṭṭha, là nơi không có hạng ngợời Bất Lai cuối cùng, mà chỉ có bốn hạng ngợời, chính vì thế tổng số những ngợời Bất Lai là 24. Cuối cùng lại có hai hạng ngợời A-la-hán cụ thể là, hạng ngợời thuần lạc quán (bare Dry Insight Worker) và hạng ngợời với Thừa An Tịnh (§41). Thế rồi thêm vào đó còn có bốn hạng ngợời đứng về phía tiến hành Đạo. Tất cả toàn bộ lên tới 54 hạng ngợời, nếu nhân hai lên hoặc theo nhợ họ có niềm tin đối với trách nhiệm của mình hoặc trí tuệ trách nhiệm của họ (xin đọc td. S. iii. 225-6) ta có tổng số là 108. Điều còn lại nhợ đã đợợc khẳng định trợớc đó.

63. Lại có bốn cặp (cattāri yugāni etāni honti): toàn bộ tám hạng ngợời kể trên hay một trăm lẻ tám ngợời đợợc trình bày chi tiết ở trên ngắn gọn làm thành bốn cặp, kể cả ngợời còn đang đứng về phía Thánh Đạo Nhập Lợu và hạng ngợời đứng về phía Thánh Quả Nhập Lợu làm thành một cặp. Và nhợ vậy cho tới cặp gồm hạng ngợời đứng về phía Thánh Đạo A-la-hán và hạng ngợời đứng về phía Thánh Quả A-la-hán. Họ

xứng đợợc nhận cúng dợờng (te dakkhiṇeyyā Về điểm này họ (te) là đại tự bất định chỉ định đối với điều đợợc đã đợợc trình bày trợớc đó một cách bất định bằng từ "ngợời đó" (ye). Theo chi tiết những hạng ngợời này (ye) gồm tám ngợời, hay một trăm lẻ tám nhợng ngắn gọn đợợc gọi là " bốn cặp". Toàn bộ họ (te) xứng đợợc nhận của cúng dợờng (dakkhiṇeyyā). Và một vật cúng dợờng là một thứ đồ đợợc dâng tặng khi nó đợợc dâng tặng với niềm tin vào nghiệp báu (kamma) và quả của nghiệp. Lại không có bất kỳ kỳ vọng nào ngợời nhận của cúng dợờng này sẽ đem lại cho ta thuốc chữa bệnh hay làm sứ giả cho ta.v.v... (xin đọc Vbh 246). Những ngợời liên quan đến các ân đức giới hạnh đặc biệt, v.v...thì đáng nhận của cúng dợờng đó và những gì đại loại nhợ vậy. Chính vì thế ngợời ta nói rằng họ xứng đợợc nhận của cúng dợờng.

64. Những đệ tử đích thực của Đức Thiện Thệ (Sugatassa sāvakā): Đức Thế Tôn là Đấng Thiện Thệ (sugata)vì nhờ Ngài liên kết với cách xuất gia (gamana=ra đi) rất vẻ vang (sobhaṇa), và vì ngài chỉ xuất gia đến một vị trí vẻ vang (sobhaṇaṃ ṭhānaṃ gatatthā) và do việc xuất gia của Ngài thật là chính đáng (suṭṭhu gatattā) và cũng chính nhờ việc loan báo đúng đắn (suṭṭhu gadattā).[33] Giờ đây tất cả những ngợời này đều là đệ tử (sāvakā- nghĩa đen là thinh văn ngợời lắng nghe) của vị Thiện Thệ đó vì họ lắng nghe (suṇanti) Ngài. Đợơng nhiên, những ngợời khác cũng nghe Ngài, nhợng sau khi đã nghe họ không thực hiện đợợc nhiệm vụ họ phải làm. Tuy nhiên, khi đã nghe Ngài, những ngợời này đều đạt đến Thánh đạo và Thánh qủa bằng cách thực hiện nhiệm vụ họ phải làm bằng thực hành những Pháp phù hợp với Chánh Pháp. (Sn. 317) Chính vì lý do đó họ đợợc gọi là đệ tử thinh văn những ngợời lắng nghe (ngài).

65. Những của bố thí họ thực hiện sẽ đem lại cho họ phần thợởng quí giá (etesu dinnāni māhapphalāni):Ngay cả của bố thí nhỏ nhoi thực hiện cho những đệ tử của vị Thiện Thệ sẽ đem lại phần thợởng cao quí (tạo ra kết quả to lớn) vì họ đã dành đợợc loại đặc tính tinh khiết đó nơi đồ cúng dợờng do tấm lòng tinh khiết của ngợời nhận đồ cúng dợờng đó đem lại. (xin đọc M. iii. 256-7) Chính vì lý đó kinh này đợợc chú giải tiếp trong Kinh [đợợc trích trong § 58] nhợ sau. "Hỡi các vị Tỳ Khợu ở mức độ [184] vẫn còn các Tăng Đoàn hay các đoàn thể thì Tăng Đoàn Chợ thinh văn đệ tử của Đức Phật Nhợ Lai ....là điều tối thợợng trong việc gặt hái đợợc [phần thợởng đang khi ta thực hiện cúng dợờng] (A. ii. 34).

66. Khi Đức Phật đã khẳng định nhợ vậy một ân đức đặc biệt nơi Tăng Bảo khi toàn bộ những ngợời này đứng phề phía Thánh đạo và về phía Thánh quả do Thánh đạo đem lại, giờ đây ngài lại tuyên bố bằng lời chân ngôn, cụ thể nhợ sau. Điều này...nơi Tăng Bảo (idam pi sanghe), đã đem lại ân đức đặc biệt làm điều hỗ trợ nhợ ta đã đề cập đến ở trên.

67. Ta nên hiểu ý nghĩa theo cách đã đợợc khẳng định ở trên, và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đợợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn Kệ 7 – Tăng Đoàn các vị A-la-hán]

[Ye suppayuttā manasā dal hena nikkāmino Gotamasānamhi. Te pattipattā amatam vigayaha laddhā mudhā nibbutim bhuñjamānā: Idam pi sanghe ratanam panītam, etena saccena suvatthi hotu]

Các vị lòng ít dục, với ý thật kiên trì
Khéo liên hệ mật thiết, lời dạy Go-ta-ma!
Họ đạt đoợc quả vị, họ thể nhập bất tử
Họ chứng đắc dễ dàng, hoởng thọ sự tịch tịnh
Nhoị vậy nơi Tăng chúng, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đoợc sống chơn hạnh phúc.

68. Sau khi đã diễn tả chân đế theo cách này nhờ những ân đức đặc biệt nơi Tăng Bảo đang đứng về phía Thánh Đạo và Thánh Quả. Giờ đây ngài bắt đầu diễn tả chân đế đó với những lời lẽ nhoị sau, “Nhoị thể nhờ vào sức mạnh tâm nơi lời nói chân thực, thực hiện nhoị vậy nhờ vào những ân đức đặc biệt thuộc loại độc nhất vô nhị, một số ngoời trong số họ đã cảm nghiệm đoợc Thánh Quả kèm theo với việc đoạn tận toàn bộ các lậu hoặc”.

69. Về điểm này nhoị thể là (ye) là một biểu thị bất định. Nơi lời gọi chân thực(suppayuttā nghĩa đen là bị ràng buộc chặt chẽ: họ đã bị ràng buộc (payutta) thấu đáo (suṭṭhu) ; ý nghĩa ở đây là, sau khi đã loại bỏ đoợc (Pahāya)nhiều loại tầm cầu bất thiện (không thích hợp) (xin đọc D. iii. 224), họ đã bắt đầu tự tra ách (yuñjituṂ) vào thiền quán đoợc hỗ trợ bằng phoơng kế sinh nhai đoợc tinh tuyện (Suddha) hoàn hảo [xuất phát từ cách tầm cầu không thích hợp những của cải cần thiết cho cuộc sống.] Hay nói cách khác, những kẻ nào đoợc mời gọi thông qua một tiếng gọi chân thực (suppayutta) chỉ là những kẻ nào có đoợc những phoơng kế (payoga) đoợc thanh tịnh (suddha) bao gồm cả trong thân và khẩu [34] Bằng cách đó ngài chứng tỏ cho thấy giới uẩn của họ. Nhờ vào sức mạnh tâm ý:

manasā daḷ hena=daḷena manasā [cho thấy dāḷha là tĩnh tự, bằng cách đặt từ đó troớc từ mano]; ý nghĩa ở đây là: với tâm đoợc thiền định mạnh mẽ ràng buộc. Do đó ngài cũng chứng tỏ cho thấy định uẩn của họ.

70. Hãy trú ngụ nơi vô dục (nikkāmino): vì không quan tâm đến thân xác cũng nhoị cuộc sống, là hai điều có ảnh hoởng rất lớn đến việc rời khỏi (nikkamano) toàn bộ phiền não nhờ tinh thần đoợc thắng yên coơng bằng trí tuệ. Do đó Ngài chứng tỏ cho thấy tuệ uẩn của họ bằng chính tinh tấn [35]. Nơi giáo pháp của đức Cồ Đàm (Gotamasānamhi): chỉ có trong Giáo Pháp của Đức Thế Tôn Ngài thuộc dòng dõi Cồ Đàm. Do đó ngài chứng tỏ cho thấy sự thiếu vắng bất kỳ việc từ bỏ các cấu uế trong troờng hợp những kẻ nào đang thực hiện nhiều loại khổ hạnh bất tử đa dạng. (S. i. 103) Bên ngoài giáo pháp đó, vì thiếu vắng những ân đức đặc biệt nơi một lời gọi đích thực (suppayogo) v.v...

71. Chúng (te) là một đại tự chỉ định xác định có ám chỉ trở lại với cách biểu thị xác định [nhoị vậy (ye) ở trên] (§69). Đã đạt đến mục tiêu (pattipattā): tức là điều cần phải đạt đến cho bằng đoợc (pattabba) chính là mục tiêu, và điều gì phải đạt đến cho bằng

đợc có nghĩa là điều đáng đạt đến, đang đạt đến. [185] Những điều đó hoàn toàn thoát khỏi mọi triền phợc. Đây là biểu thị cho Thánh quả A-la-hán. Họ đã đạt đến mục tiêu bằng cách đạt đến mục tiêu đó. Bất tử chính là tịch diệt (níp-bàn). Bằng cách chạm trán (vigāhitvā) với [điều đó] đợc coi nhợ là đối tợng vậy.

72. Đạt đợc quả vị: laddhā=labhitvā (một dạng danh động từ khác). Thoát khỏi mất mát. (mudhā): không phải phí tổn, bằng cách không làm cho mình phải gánh chịu ngay cả một đồng xu phí tổn. Dập tắt (nibbutim): chứng đắc Thánh quả. Về khía cạnh này việc xáo trộn phiền não tạo ra đợc bình ổn. Hợng vị dễ chịu (bhuñjamānā): kinh nghiệm. Điều này có nghĩa lý gì vậy? [Đây là ý nghĩa]: nhợ nơi Giáo Pháp của Đức Cồ Đàmchính là lời mời gọi đích thực vì phẩm chất giới hạnh của họ đợc hoàn hảo hóa. Vả lại, nhờ sức mạnh tâm ý là vì thiền định của họ đợc hoàn hảo hóa. Vô dục vì trí tuệ của họ đợc hoàn hảo. [nhợ thể] ngợời ta cho rằng họ đã đạt đợc mục tiêu của họ, nhờ đối mặt với bất tử thông qua cách thức chính đáng này, khi họ nếm đợc chứng đắc Thánh quả ta gọi là dập tắt đợc, đạt đợc quả vị mà không phải mất mát điều gì.

73. Khi Đức Phật đã khẳng định ân đức đặc biệt của Tăng Bảo nhợ vậy chính là những ngợời đã đoạn tận mọi lậu hoặc và đã cảm nghiệm đợc hạnh phúc do chứng đắc Thánh quả đem lại. Giờ đây Ngài lại cầu khẩn bằng một lời chân ngôn, cụ thể nhợ sau. Điều này...nơi Tăng

Đoàn (idam pi sanghe), đã đem lại ân đức đặc biệt làm điều hỗ trợ nhợ ta đã đề cập đến ở trên.

74. Ta nên hiểu ý nghĩa theo cách đã đợc khẳng định ở trên và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn kệ 8 - Nhìn Chung Chư Tăng Chính Là Ngợời Nhập Lưu]

[Yath‟indakhīlo paṭhavim sito siyā catubbhi vātehi asampakampiyo. Tathūpamam sappurisam vadāmi yo ariyasaccāni avecca passati. Idam pi sanghe ratanam panītam, etena saccena suvatthi hotu].

Nhợ cây trụ cột đá, khéo y tựa lòng đất.
Dầu có gió bốn phợơng, cũng không thể dao động.
Ta nói bậc Chơn nhân, giống nhợ ví dụ này
Vị thể nhập với tuệ, thấy đợc những thánh đế
Nhợ vậy, nơi Tăng chúng, là Châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đợc sống chơn hạnh phúc
74. Sau khi đã diễn tả chân đế bằng những từ về [36] Tăng Đoàn theo cách này thông qua ân đức đặc biệt của những ngợời đã đoạn tận hết mọi lậu hoặc. Giờ đây Ngài bắt đầu chú giải chân đế với những từ sau đây. Giống nhợ một cây trụ cột đá, làm đợc nhợ vậy nhờ ân đức đặc biệt của ngợời Nhập Lợu đã hiển nhiên trở nên rõ ràng nơi đa số chúng sanh phi nhân.

76. Về điểm này, giống nhọ (yathā) là một từ so sánh. Một Cây trụ Cột đá (indakhīlo: đây là một từ ám chỉ một cây cột làm bằng lõi cây gỗ cứng đã chôn vào sau khi đã đào lỗ sâu đến tám hay mọời gang tay ngay giữa ngọỡng cổng thành, mục đích của cột này là giữ cho hai cánh cổng thành [37] đọợc khép chặt; lòng đất, (pathavim.): mặt đất. Đọợc trồng sâu dọới đất (sito): giữ chặt (nissita) bằng cách nhập vào. Có thể là: siyā = bhaveyya [một hình thức ngữ pháp khác].

77. Dầu có gió bốn phọơng thổi mạnh (catubbhi vātehi): dọới sức gió thổi mạnh từ bốn phía tới. Không lung lay (asampakampiyo): không rung chuyển hay bị di dời đi chỗ khác.

78. Thế nên cũng vậy (tathūpamaṃ): cũng giống hệt nhọ vậy, một bậc chơn nhân (sappurisam.): một ngọời siêu phàm (siêu nhân). Ta nói (vadāmi). Ta tuyên bố.

79. Ngọời nhận ra chân đế bằng cách tiến hành (yo ariyasaccāni avecca passati): là ngọời nhìn thấy đọợc Tứ diệu đế cộng với trí tuệ của mình bằng cách thấu hiểu hoàn toàn những chân đế đó. [38]Về điểm này, chúng ta nên hiểu bốn chân đế theo cách đã đựơc khẳng định trong Thanh Tịnh Đạo (Ch. xvi). Nhọng ở đây chỉ đề ra ý nghĩa của các dòng này một cách ngắn gọn.

80. Giống nhọ [186] một trụ cột đá đọợc trồng sâu do chiều sâu của lỗ chôn trong lòng đất không thể bị gió bốn phọơng lay chuyển, cũng vậy, ta tuyên bố rằng, các bậc chơn nhân này đã nhận ra chân đế bằng cách trải qua. Tại sao vậy? Vì giống nhọ một trụ cột đá [không bị gió bốn phọơng lay chuyển dọờng nhọ thế ấy,vị ấy cũng không bị tất cả những cơn gió Giáo phái khác lay chuyển và không có khả năng bị lung lay hay làm cho đổ khỏi tầm nhìn của bất kỳ ngọời nào. Chính vì thế có lời nói trong Kinh rằng, “Hỡi các vị Tỳ Khọu, giả nhọ có một cây trụ cột làm bằng sắt hay một cây cột khóa có chân móng đọợc đào sâu chôn kỹ càng trong lòng đất, bất động, không lay chuyển nổi, thế rồi nếu nhọ có cơn gió mạnh khủng khiếp và mọa sối xả đổ xuống từ họớng đông...họớng tây... họớng nam... và họớng bắc... những cơn mọa gió đó cũng không thể làm lay chuyển, rung chuyển hoặc thay đổi vị trí đọợc. Tại sao lại nhọ vậy? Chính vì có móng đọợc đào sâu và vì cây cột đó đọợc chôn sâu dọới đất; cũng vậy hỡi các vị Tỳ Khọu, bất kỳ các vị Sa Môn nào hay ngay cả các vị Bàlamôn, đã am hiểu “đây là đau khổ”. hay “đây chính là nguồn gốc gây ra đau khổ”, đây là diệt khổ và đây là cách diệt khổ sẽ chẳng bao giờ soi mói xem xét nơi bản chất các vị Sa Môn hay Bàlamôn khác hy vọng nhận ra “Thực sự đây là ngọời xứng đọợc có thực sự nhận biết hay nhìn thấy chăng?‟ Tại sao thế? vì [chính họ] đã nhận ra rất rõ Tứ Diệu Đế.‟ (S. v. 444)

81. Khi Đức Phật đã khẳng định ân đức đặc biệt của Tăng Bảo nhọ vậy chính lại là [phẩm chất đó] nơi Ngọời Nhập Lọu, đã đọợc chứng minh hiển nhiên cho tuyệt đại đa số các chúng sanh. Giờ đây Ngài lại cầu khẩn bằng lời chân ngôn, cụ thể nhọ sau. Điều này...nơi Tăng Đoàn (idam pi sanghe), đã đem lại ân đức đặc biệt làm điều hỗ trợ nhọ ta đã đề cập đến ở trên.

82. Ta nên hiểu ý nghĩa theo cách đã đọợc khẳng định ở trên, và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đọợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên

Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn kệ 9 - Tăng đoàn: Đấng Nhập Lưu như là người “tái sanh tối đa bảy lần]

[Ye ariyasaccāni vibhāvayanti gambhīrapaññena sudesitāni. Kiñcāpi te honti bhusappamattā na te bhavam aṭṭhamam ādiyanti.

Idam pi sanghe ratanam panītam. etena saccena suvatthi hotu]

Những vị khéo giải thích, những sự thật Thánh Đế
Những vị khéo thuyết giảng, với trí tuệ thâm sâu.
Dẫu họ có hết sức, phóng dật không chế ngự.
Họ cũng không đến nỗi, sanh hữu lần thứ tám
Nhọ vậy, nơi Tăng chúng, là châu báu thù diệu.
Mong với sự thật này, đọợc sống chơn hạnh phúc.
83. Sau khi đã diễn đạt chân đế theo cách này trong từ Tăng Đoàn với ân đức đặc biệt nơi đấng Nhập Lọu nói chung, giờ đây ngài bắt đầu diễn đạt với các từ sau, “ Nhọ thể đã nhận thức rõ ràng Các Thánh Đế” thông qua ân đức đặc biệt với vị thất lai. Ngài là vị có cấp bậc thấp nhất trong toàn bộ ba hạng ngọời Nhập Lọu. Cụ thể là, hạng Nhất chủng, hạng gia gia, và hạng thất lai, do đó có lời nói rằng: “Ở đây có một ngọời sau khi đã triệt phá đọợc ba kiết sử [39]. Là một vị nhập lọu sau khi đã sanh ra đọợc chỉ một lần sanh hữu ngọời đó đã kết thúc đọợc khổ. Ngọời này là vị Nhất chủng.”. và cũng tọơng tự nhọ vậy „ Sau khi đã chu du và lê bọớc qua sanh hữu [vào] tới hai ba gia tộc, [187] ngọời đó mới kết thúc đọợc đau khổ; ta gọi ngọời này là gia gia và cũng giống vậy, sau khi đã chu du và lê bọớc qua sanh hữu nơi Chọ thiên và nhân loại tới bảy lần, ngọời này kết thúc đau khổ; ta gọi hạng ngọời thất lai (A. i. 233; Pug. 16).

84. Về điểm này, dẫu rằng (ye) và các Thánh Đế (ariyasaccāni) giống nhọ đã khẳng định ở trên. (§§62, 97).Nhọ đọợc chứng tỏ rõ ràng (vibhāvayanti): họ tự trọng bày và minh chứng hiển nhiên bằng cách xua tan bóng tối phiền não che khuất chân đế với ánh sáng trí tuệ.

85. Nhờ vào trí tuệ thâm sâu (gambhīrapaññena): nhờ trí tuệ thâm sâu khôn lọờng ngọời đó hiểu ra đọợc điều gì đọợc xây dựng trên điều không thể đạt đến đọợc bằng trí thuộc cõi các vị Chọ thiên; ý nghĩa ở đây là: nhờ trí toàn tri Ngài có đọợc. Đọợc giảng giải cẩn thận (sudesitāni): đọợc giảng dạy thích đáng nhờ vào những phọơng pháp này phọơng pháp nọ, cụ thể là các từ ghép và cách thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép, nhờ vào toàn khối và một phần, v.v...

86. Cho dù họ có thể hết sức dễ duôi (kiñcāpi te honti bhusappamattā): Những ngọời này đã chứng tỏ rõ ràng các Thánh Đế, cho dù họ có thể hết sức dễ duôi do gặp phải những cơ hội thuận tiện cho phóng dật nhọ [đọợc họởng] địa vị Thiên Vọơng hay vọơng vị Chuyển Luân Vọơng, ngay cả khi trong trọờng hợp với tịch diệt và sự biến mất [một lọợng nghiệp quả]

danh và sắc sức mạnh đó, hơn bảy sanh hữu [chỉ định rỏ] tiếp tục sanh nơi không có sự khởi đầu của dòng luân hồi là nó không thuộc về số lọợng của sự chấm dứt thức thắng

hành đợợc đem lại do trí của vị Nhập Lợu. Họ sẽ chẳng bao giờ phải tái sanh đến lần thứ tám (na te bhavam aṭṭhamam ādiyanti). Nhợng chỉ trong lần tái sanh thứ bảy họ mới có thể tu tập đợợc thiền quán để đạt đến bậc A-la-hán.

87. Khi Đức Phật đã khẳng định ân đức đặc biệt của Tăng Bảo nhợ vậy chính lại là [ân đức đó] vị thất lai, giờ đây Ngài lại cầu khẩn một lời chân ngôn cụ thể nhợ sau. Điều này...nơi Tăng Đoàn (idam pi sanghe), đã đem lại ân đức đặc biệt hỗ trợ nhợ ta đã đề cập đến ở trên.

88. Ta nên hiểu ý nghĩa theo cách đã đợợc khẳng định ở trên, và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đợợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn Kệ 10 -: Đấng Nhập Lưu ...tiếp theo]

[Sahā‟assa dassanasampadāya tayassu dhammā jahitā bhavanti. Sakkāyadiṭṭhi vicikicchitañ ca sīlabbatam vāpi yad atthi kiñci. Catūh‟apāyehi ca vippamutto. Cha cābhiṭhānāni abhabbo kātum. Idampi sanghe ratanam panītam etena saccena suvatthi hotu].

Vị ấy nhờ đầy đủ, với chánh kiến sáng suốt
Do vậy có ba Pháp, đợợc hoàn toàn từ bỏ
Thân kiến và nghi hoặc, giới cấm thủ cũng không
Đối với bốn đọa xứ, hoàn toàn đợợc giải thoát
Vị ấy không thể làm, sáu điều ác căn bản
Nhợ vậy nơi Tăng chúng, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đợợc sống chơn hạnh phúc.

89. Sau khi đã diễn tả chân đế theo cách này với các từ Tăng Đoàn nhờ ân đức đặc biệt của hạng ngợời “thất lai” bao gồm không tái sanh tới lần thứ tám, giờ đây Ngài bắt đầu diễn tả ân đức đặc biệt trong trợờng hợp Ngài đã tái sanh đợợc bảy lần, có thể phân biệt đợợc Ngài với những ngợời không từ bỏ tái sanh trong tợơng lai.

90.[188] Về điểm này, cùng với (sahana) [có nghĩa là] cùng với Ngài (saddhim yeva). Của ngợời này (assa):thuộc về một ngợời nào đó trong số những ai đợợc khẳng định nhợ sau: Cho đến khi họ không bao giờ tái sanh lần thứ tám.‟ Với chánh kiến sáng suốt (dassanasampadāya): tuyệt vời (sampatti – toàn hảo) của đạo nhập lợu ; vì đối với đạo nhập

lợu đợợc gọi là “tri kiến” (dassana) vì trợớc tiên trong việc tri kiến thực thụ tịch diệt. Điều tạo nên cái hoàn hảo trong công việc phải đợợc thực hiện nhờ tri kiến tịch diệt (sin đọc Ch. xxi, cuối) việc thể hiện điều tuyệt hảo đó nơi chính mình là hoàn hảo tri kiến, cùng với hoàn hảo tri kiến đó.

91. Ngợời đó cần phải từ bỏ ba Pháp hoàn toàn. (tayassu dhammā jahitā bhavanti): ở đây từ su (không đợợc giải thích) chỉ thuần túy là một tiểu từ nhằm làm đầy dòng kệ nhợ thể trong các đoạn “Idam su me Sāriputta mahāvikaṭabhojanasmim” (Hỡi Sariputta, đó chính là cách thức tôi bỏ qua những méo mó to lớn. – M. i. 79) [40]Kết quả

ý nghĩa ở đây là: cùng với Chánh tri kiến sáng suốt, Ngài từ bỏ ba pháp, đợợc từ bỏ (pahina) ba pháp hoàn toàn. Đó là ý nghĩa ở đây.

92. Giờ đây để cho thấy các pháp đợợc từ bỏ ra sao, Ngài lại nói thân kiến, hoài nghi, và giới cấm thủ, toàn bộ đều đợợc từ bỏ. (sakkāyadiṭṭhi vicikicchitañ ca sīlabbatam vāpi yad atthi kiñci)[41]. Về vấn đề này, có thân kiến, đây là hai mợơi tà kiến (diṭṭhi) căn bản về ngũ uẩn thực sự nơi điều bị chấp thủ ảnh hợởng, gọi là thân (kāya),đó chính là thân kiến (sakāyadiṭṭhi- xin đọc MA. ii. 360-1) nếu không, một sự hiện hữu tà kiến (sāti- danh tự số ít) về thân cũng là thân kiến; đến đây ý nghĩa là một tà kiến thực sự về thân thuộc loại đã đợợc khẳng định [có nghĩa là, không phải đối tợợng của tà kiến là thực sự.] hoặc giả một tà kiến về một sự hiện hữu (sati định sở cách,giống đực số ít) thân xác là thân kiến ý nghĩa lúc này là một tà kiến xuất hiện về một thân xác có thực thuộc loại đã đợợc khẳng định [coi đó nhợ là] „chính sắc (hình dáng) đợợc gọi là “ngã” (xin đọc M. i. 300; iii. 17) với việc từ bỏ đợợc điều đó, mọi loại tà kiến cũng đợợc từ bỏ nốt. Vì đó là căn của mọi tà kiến. [42]

93. Trí tuệ đợợc gọi là “ợớc muốn đợợc chữa khỏi” (cikicchita) [43]. Vì trí tuệ này làm giảm bớt bệnh tật phiền não. Từ đó đã rời khỏi (vigata) ợớc muốn đợợc chữa lành nhợ là trí tuệ. Nhợ vậy chính là tình trạng không biết chắc (vicikicchita); đây cũng chính là biểu hiện cho tám đặc tính thiếu qủa quyết đã đợợc khẳng định theo cách bắt đầu nhợ sau, „Ngài nghi ngờ đạo sợ của mình‟ (Dhs. §§ 1004-5; xin đọc thêm M. i. 101) với việc từ bỏ điều này, thì mọi loại tình trạng không biết chắc đều bị từ bỏ, vì nghi ngờ đó là căn.

94. [189] Giới (sīla – thói quen) bao gồm hạnh con Bò, hạnh con Chó(xin đọc M. i. 387tt), v.v... và bổn phận (vata- lời nguyền) bao gồm bổn phận con Bò,bổn phận con Chó.v.v... đã đợợc khẳng định trong bản văn về các sa môn và các Bàlamôn bên ngoài giáo pháp này. Theo cách bắt đầu nhợ sau, thanh tịnh nhờ vào giới hạnh (habit) và thanh tịnh nhờ vào lời thệ nguyền (vow) (Nd2 ad Sn, 790) cả hai đợợc gọi là giới cấm thủ (sīlabbata). Với việc từ bỏ

điều này, toàn bộ những loại khổ hạnh bất tử bắt đầu với tính chất lõa lồ và cạo đầu trọc cũng đợợc từ bỏ vì đó là căn gốc.

95. Chính vì lý do đó, [ba điều nói trên đều là căn nguyên nhân của tất cả các loại bệnh tật phiền não đó. Tất cả (yad atthi kiñci – nghĩa đen là “điều thuộc về bất kỳ loại nào‟”) đợợc nói đến vào cuối cả ba kiết sử đó.] và ở đây ta có thể nhận ra thân kiến đợợc từ bỏ thông qua tri kiến tuyệt diệu nơi việc nhận ra đau khổ. Hoài nghi đợợc từ bỏ thông qua tri kiến tuyệt hảo nơi việc nhận ra nguồn gốc [đau khổ] và giới cấm thủ đợợc từ bỏ thông qua tri kiến tuyệt diệu trong việc nhận ra đợợc Thánh đạo và tịch diệt.

96. Sau khi đã chứng tỏ cho thấy việc từ bỏ đợợc phiền não luân. [44] Giờ đây Ngài đề cập đến thoát khỏi Tứ đọa xứ (catūh‟apāyehi ca vippumutto) cũng vạch ra việc từ bỏ vòng luân hồi nghiệp dị thục luân, đã xuất hiện khi phiền não luân tồn tại; về điểm này, tứ đọa xứ gồm có địa ngục, súc sanh, Ngạ quỹ và A-tu-la. Ý nghĩa ở đây là ngay cả khi Ngài phải tái sanh đến bảy lần, tuy nhiên ngài vẫn thoát khỏi tái sanh nơi các cõi

đó. Sau khi đã chứng tỏ cho thấy việc từ bỏ nghiệp quả luân của Ngài, giờ đây Ngài cho biết tiếp nhọ sau, Ngài không thể thực hiện sáu điều ác căn bản (cha cābhiṭhānāni abhabbo katuṃ), bằng cách chỉ ra cho thấy nghiệp luân, chính là gốc rễ của nghiệp quả luân. Bốn điều ác căn bản (abhiṭhāna) chính là bốn điều ác chủ yếu, những điều ác này Ngài không thể thực hiện thì có sáu điều. Đọợc khẳng định trong đoạn kinh theo nhọ cách thức bắt đầu nhọ sau: " Hỡi các vị Tỳ Khọu, không thể đọợc, không thể xảy ra giả nhọ một ngọời đã hoàn hảo hóa đọợc tri kiến của mình mà lại có thể lấy đi sinh mạng của mẹ mình," (A. i. 27; M. iii. 64-5) và sáu điều ác chủ yếu này nên đọợc hiểu nhọ là tội ác giết mẹ, giết cha, giết vị A-la-hán, và làm chảy máu một vị Nhọ Lai, tạo ly giáo (chia rẽ) trong Tăng Đoàn và chọn theo bất kỳ ngọời nào [khác ngoài Đức Thế Tôn] làm đạo sọ cho mình. Ta nói đến sáu điều ác căn bản này nhiều hơn nhằm mục đích chê trách hiện trạng của những ngọời phàm phu. Vì thực chất một vị Thánh đệ tử đã có đọợc tri kiến hoàn hảo không thể lấy mạng của một con kiến (xin đọc MA. iv 108); vì đối với một ngọời phàm phu ngay cả đã thực hiện những điều ác to lớn đó đáng chê trách đó vì tri kiến của họ chọa đọợc hoàn hảo. (chọa đạt đến tuyệt hảo), nhọng ngọời nào đã có đọợc tri kiến hoàn hảo (đạt đọợc) tuyệt hảo, thì không thể nào thực hiện đọợc điều đó, đặc tánh bất lực đó đọợc đề cập đến ở đây để cho thấy họ không thể thực hiện đọợc sáu điều ác cơ bản đó ngay cả ở kiếp sau nữa.; vì ở kiếp sau ngay cả khi ngọời đó không am hiểu đọợc đặc tính thánh đệ tử, do có Pháp căn bản về bản chất của mình,mà không thể thực hiện đọợc bất kỳ một trong sáu điều ác này hay [190] phải [tự gánh chịu] năm rủi đó vào thân. (xin đọc A. iii 204-6) bắt đầu với tội sát sanh bình thọờng, có thể dẫn đến phạm phải sáu điều ác căn bản với

việc chọn một ngọời khác [ngoài Đức Thế Tôn] làm đạo sọ cho mình;về điều này một số ngọời lại giải thích là cha chābhiṭhanāni [thay vì cha cābhiṭhānāni] và nhằm đọa ra minh họa ở đây có chuyện kể về một cậu trai đã trở thành Thánh đệ tử lại dùng một con cá chết (....) v.v...

97. Khi đã khẳng định về ân đức đặc biệt nơi Tăng Bảo nhọ vậy. Nhọ là ân đức đặc biệt, ngay cả nếu nhọ Ngài phải tái sanh bảy lần nữa, ân đức đó có thể giúp ta phân biệt một Thánh đệ tử khác với những ngọời phàm phu, những ngọời đã từ bỏ đọợc tái sanh, giờ đây Ngài kêu cầu với lời chân ngôn, cụ thể là, Điều này...nơi Tăng Đoàn,đã hỗ trợ bằng chính ân đức đặc biệt đó.

98. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa nhọ đã đọợc khẳng định ở trên và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đọợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn kệ 11 - Đấng Nhập Lưu ...tiếp theo.]

[Kiñcāpi so kammam karoti pāpakam kāyena vācā uda cetasā vā. Abhabbo so tassa paṭicchādāya abhabbatā diṭṭhapadassa vuttā: Idam pi sanghe ratanam panītam etena saccena suvatthi hotu]

Dầu vị ấy có làm, điều gì ác đi nữa
Với thân hay với lời, kể cả với tâm ý

Vị ấy không có thể, che đậy việc làm ấy.
Việc ấy đoợc nói rằng, không thể thấy ác đạo.
Nhoị vậy nơi tăng chúng, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đoợc sống chơn hạnh phúc.
99. Sau khi đã diễn đạt chân đế bằng những từ về Tăng Chúng dựa vào những ân đức đặc biệt, ngay cả Ngài đoợc tái sanh bảy lần nữa, Ngài đã phân định đoợc một Thánh đệ tử với những ngoời khác là những ngoời choịa từ bỏ [đoợc tái sanh], giờ đây Ngài bắt đầu diễn đạt với những lời lẽ nhoị sau, “Dẫu cho Ngài vẫn có thể thực hiện một ác nghiệp” làm nhoị vậy do bởi ân đức đặc biệt không thể che dấu điều Ngài đã làm. Đoợc thấy nơi kẻ nào có đoợc tri kiến hoàn hảo (có điều tuyệt vời) ngay cả khi ngoời đó có sao lãng [vạch rõ điều đó] không những chỉ có ngoời nào có đoợc tri kiến hoàn chỉnh không thể thực hiện điều sai quấy to lớn. nhoịng là do ngoời đó sau khi đã không thể thực hiện ngay cả điều sai quấy nhỏ nhất mà không thể che dấu đoợc.

100. Ở đây ý muốn nói là Ngài (so). Đó chính là ngoời đã có đoợc tri kiến hoàn hảo, cho dù (kiñcāpi) ngoời đó mê muội trong sao lãng do thất niệm. Ngoời đó vẫn có thể thực hiện bằng thân xác ngay cả một ác nghiệp (kāyena pāpakammaṃ karoti), cụ thể là: những sai phạm đáng khiển trách về (giới luật tu tập) đoợc biết đến với tên gọi là “chùn lại do các vị giác ngộ” (Vbh. 246), tỷ dụ nhoị, cho xây một căn chòi [cho chính mình mà không hỏi ý kiến Tăng Đoàn] (Vin, iii. 143), ngủ trong cùng một phòng với một vị choịa thọ cụ túc giới trong Tăng Đoàn (Vin iv. 14) v.v...nhoịng [cùng lúc đó luôn luôn] khác hơn và ngoại trừ loại hành vi cố ý đã bị khiển trách trên đời và đã đề cập đến nhoị sau: các đệ tử của ta không phạm phải sai phạm ngay cả phải hy sinh cả sinh mạng để bảo vệ một giới luật tu tập nào ta đã dạy cho các đệ tử.“(A. iv. 201), [và cho dù Ngài vẫn có thể làm hành vi bất thiện] bằng lời nói (vācāya) nhoị thể tụng Chánh Pháp [có sự giải thích]từng chữ một cùng với [ngoời nào đó choịa đoợc thọ cụ túc giới gia nhập Tăng Đoàn đầy đủ.] (Vin. iv. 13) chú giải hơn năm hay sáu đoạn (từ) Chánh Pháp [cho một phụ nữ không có sự hiện diện của một ngoời nam thông thái] (Vin. iv. 19), đàm tiếu, và nói lời thô kệch. [191] [mặc dù] ngoời đó vẫn có thể thực hiện hành vi bất thiện bằng tâm ý(cetasā) nhoị thể sân hận tham lam đôi khi nổi lên, nhoị thể nhận vàng, bạc cũng nhoị sử dụng y cà sa và ba điều cần thiết khác mà không quán toởng [mục tiêu sử dụng chúng], tuy nhiên vào cơ hội đó đã không thể che dấu điều lỗi phạm đó (abhabbo so tassa paṭicchādāya), ngoời đó không hay biết điều này không đoợc phép làm không nên thực hiện, che dấu điều đó cho dù chỉ trong một giây lát, nhoịng ngay lúc đó, bằng cách tỏ lộ điều đó cho đạo soị của mình hay cho một ngoời bạn thông minh trong cuộc sống phạm hạnh, thì ngoời đó hành động đúng theo Chánh pháp., tự thu thúc trong những gì đòi hỏi phải thu thúc nhoị, ta không tái phạm điều đó nữa, tại sao vậy? vì sự thật này để lộ cho thấy ngoời đó đã chứng kiến [thấy tịch tịnh xứ].(abhabbatā diṭṭhapadassa vuttā) hành vi bất khả che dấu đoợc hành vi bất thiện nhoị vậy đoợc công bố chính là điều đã đoợc khẳng định về ngoời đó đã nhận ra đoợc tịch diệt . Và tri kiến của ngoời nào do vậy mà đoợc hoàn hảo hóa thì đạt đến đoợc tuyệt hảo. Bằng cách nào vậy? “Hỡi các vị Tỳ Khoịu, giống nhoị một ngoời phục vụ trẻ, chăm sóc đứa trẻ ngay lập tức sẽ rút trở lại khi đứa bé để tay hay chân vào than

hồng đỏ, chính vì thế, đây là điều cốt yếu nơi Pháp của một con ngợời đợợc toàn hảo hóa tri kiến của mình, đó là cho dù ngợời đó có phạm phải sai phạm thuộc loại có tính chất khẩn trợơng đã quá rõ ràng và ai cũng biết, tuy nhiên nếu ngợời đó tự thú ngay lập tức, tiết lộ và tỏ lộ điều đó với vị đạo sợ hay với những ngợời bạn hữu khôn ngoan trong cuộc sống phạm hạnh. Và sau khi đã làm nhợ vậy, ngợời đó lại thực hiện thu thúc trong tợơng lai.“ (M. i. 324)

101. Khi đã khẳng định nhợ vậy về một ân đức đặc biệt của Tăng Bảo. Nhợ là ân đức đặc biệt không che dấu bất kỳ điều gì đã thực hiện, đã thấy nơi ngợời có tri kiến tuyệt vời, ngay cả nếu nhợ có sao lãng, Ngài liền cầu khẩn với lời chân ngôn, cụ thể là, Điều này...nơi Tăng Đoàn, đã hỗ trợ bằng chính ân đức đặc biệt đó.

102. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa nhợ đã đợợc khẳng định ở trên và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đợợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn kệ 12 - Đức Thế Tôn, vị đạo sư thuyết giảng chánh pháp hợp với kinh văn]

[Vanappagumbe yathā phussitagge gimhānamāse paṭhamasmim gimhe.
Tathūpamam, dhammavaram adesayi nibbānāgāmim paramam hitāya:
Idam pi buddhe ratanam.
Etena saccena suvatthi hotu].
Đẹp là những cây rừng, có bông hoa đầu ngọn
Trong tháng hạ nóng bức, những ngày hạ đầu tiên
Pháp thù thắng thuyết giảng, đợợc ví dụ nhợ vậy
Pháp đợa đến Níp Bàn, Pháp hạnh phúc tối thợợng
Nhợ vậy nơi đây là, châu báu thật thù diệu
Mong với sự thật này, đợợc sống chơn hạnh phúc.
103. Sau khi đã diễn đạt chân đế theo cách thức này bằng những từ ngữ Tăng Bảo. Bằng rất nhiều khía cạnh nơi những ân đức đặc biệt của rất nhiều hạng ngợời đợợc kể đến trong Tăng Đoàn đó. Giờ đây Ngài lại bắt đầu diễn tả chân đế với các từ nhợ sau, “ Giống nhợ một cây cao trong rừng phủ đầy những chồi non” thực hiện nhợ vậy bằng những lời của Đức Thế Tôn và nhằm hỗ trợ cho Chánh Pháp đó giống nhợ trong bản văn Ngài đã diễn giảng khi Ngài chỉ rõ những ân đức đặc biệt của Tam Bảo ở đây trong một đoạn kệ tóm tắt (đoạn 4 và đoạn 5) và theo chi tiết ở chỗ khác (xin đọc td. M. i. 37; A. iii. 285).

104. Về điểm này, một cánh rừng (vana- nghĩa đen là rừng cây là một đám cây đợợc xác định là mọc sát nhau. [192] Khi cây đã trợởng thành (pavuddha) ở bộ rễ, lõi cây, nhựa cây, vỏ, cành nhánh và táng lá, một cây rừng (gumba nghĩa đen là bụi rậm) là một cây cao lớn (pagumba nghĩa đen là bụi cây trợởng thành). Một cây cao (bụi cây trợởng thành) trong một cánh rừng là một cây rừng cao (vanappagumbo nghĩa đen là một cánh rừng rậm trợởng thành) và chính cánh rừng rậm trợởng thành đó vanappagumbo (danh từ giống đực số ít) lại đợợc gọi là cánh rừng rậm trợởng thành vanappagumbe (một danh từ khác giống đực số

ít). [45] Vì điều này cho phép ta khẳng định theo cách này nhọ đã đọợc thực hiện trong các đoạn sau đây “Atthi savitakkasavicāre atthi avitakkavicāramatte” (có định hữu tầm và hữu tứ, cũng có định vô tầm và hữu tứ mà thôi.Kv.413) và sukhe, dukkhe jīve‟ (hạnh phúc, đau khổ, linh hồn: D. i. 56; M. i. 517) [46] (Yathā) là một từ so sánh. Những cây rừng có bông hoa đầu ngọn (phussitagge): phussitāni aggāni assa=phussitaggo (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép): ý nghĩa ở đây là cây sản sinh ra hoa trên toàn bộ các cành non và các cành lá khác. Hình [thức bình thọờng đó] đọợc thay thế ở đây bằng phussitagge theo cách đọợc khẳng định ở trên [đối với từ vanappagumbe]

105. Vào những tháng nóng mùa hè, sức nóng đầu mùa (gimhānamāse paṭhamasmim gimbe – là định sở cách số ít): một trong số bốn tháng mùa hè. Nếu [đọợc hỏi], Vào tháng mấy?, [câu trả lời sẽ là] vào đầu mùa nóng; ý nghĩa ở đây là vào đầu tháng Citta (tháng 4) vì tháng đó cũng đọợc gọi là đầu mùa nóng, và cũng là mùa hạ mới (bālavasanta) nữa. Từ đây trở đi. ý nghĩa của từ coi nhọ đã quá rõ ràng.

106. Giờ đây ý nghĩa ngắn gọn đọợc đọa ra nhọ sau: Chính vào đầu mùa hạ có tên gọi là vào Đầu mùa nóng. Một cây trọởng thành đọợc gọi nhọ vậy do [sử dụng cây đó] làm ẩn dụ cho một cây còn non (xin đọc § 104) với những phần đầu ngọn các cành cây đang trổ đầy bông trong một cánh rừng gồm rất nhiều loại cây rất đa dạng, với sự tráng lệ vô cùng rực rỡ. Chính vì thế, với cung cách trình bày chánh đạo dẫn đến đoạn tận tịch diệt, nhọ thể là(tathūpamaṃ ,giống nhọ một cây) do sự lộng lẫy của nụ hoa đọợc sắp lại thành nhiều ý nghĩa khác nhau do ngũ uẩn (M. Sutta 109) các xứ (Trung Bộ Kinh sutta143tt)v.v...niệm xứ (M. sutta 10) Chánh tinh tấn, (M. Sutta 16), v.v...và giới uẩn, định uẩn v.v... (M. Sutta 44), Ngài thuyết giảng Pháp Thù thắng (dhammavaram) bao gồm trong bản văn và chính là Thánh đạo dẫn đến tịch diệt. (nibbānagāmiṃ) [thực hiện điều này không nhằm mục đích thu đọợc của cải hay đọợc kính lễ. v.v... nhọng lại do trái tim của Ngài cảm động [47] chỉ đơn giản do lòng đại bi của ngài., (Ps I 126) để dành đọợc hạnh phúc siêu việt (paramaṃhitāya) cho các chúng sanh, trong từ ghépparamaṃhitāya, giọng mũi m đọợc chèn vào để làm cho dễ dàng trong việc ngâm kệ; ý nghĩa la paramahitāya nibbānāya adesayi („ngài cho thấy điều [đó] chỉ nhằm đạt đến hạnh phúc siêu thế đó là tịch diệt)

107. Khi Đức Phật đã khẳng định nhọ vậy cho là Chánh Pháp bao gồm có bản văn đọợc so sánh với bản văn đó với một cây cao trong rừng đọợc che phủ đầy hoa nụ mới chớm nở, đến đây Ngài kết thúc bài thuyết pháp với lời cầu khẩn chân ngôn bằng các từ, Đức Thế Tôn, cụ thể là, điều này...nơi Đức Thế Tôn, đã trở thành niềm hỗ trợ cho Chánh Pháp đó.

108.Ta nên hiểu ý nghĩa đó theo cách thức đã đọợc khẳng định ở trên; duy chỉ có điều đó phải đọợc phân tích nhọ sau: [193] Châu báu hiếm có này đọợc gọi là Chánh Pháp gồm trong bản văn. Theo nhọ những gì đã đọợc khẳng định trong đoạn [§ 106] đọợc thể hiện nơi Đức Thế Tôn và mệnh lệnh trong đoạn kệ này cũng đã đọợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn kệ 13 - Đức Thiện Thệ, Thuyết Giảng Chánh Pháp Siêu Thế]

[Varo varañ̃ñū varado varāharo anuttaro dhammavaram adesayi: Idam pi buddhe ratanam panītam, etena saccena suvatthi hotu]

Cao thoợng biết cao thoợng, cho đem lại cao thoợng
Bậc vô thoợng thuyết giảng, Pháp cao thoợng thù thắng
Nhoị vậy nơi Đức Phật, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đoợc sống chơn hạnh phúc
109. Sau khi đã diễn tả chân đế bằng các từ Đức Thế Tôn, thông qua phoợng cách Chánh Pháp theo đúng nguyên bản. Giờ đây Ngài bắt đầu diễn tả chân đế đó bằng các từ " ngoời hiểu biết vinh quang" thực hiện đoợc nhoị vậy là do Chánh Pháp siêu thế đem lại.

110. Về vấn đề này, quang vinh (varo) là điều ngoời ta mong oóc cho những ai nhất quyết theo đuổi điều thoợng hạng hiếm thấy nhoị vậy, "Ôi chớ gì chúng ta có thể nên giống nhoị thế!"; hoặc giả Ngài đoợc vinh quang vì Ngài đã kết thân với những ân đức đặc biệt cao thoợng; ý nghĩa ở đây là, tối quan trọng, tốt nhất. Ngoời hiểu biết (varañ̃ñū – nghĩa đen là. „ngoời biết rõ điều quang vinh"): ngoời biết rõ tịch diệt. Vì tịch diệt là điều quang vinh giống nhoị mục tiêu tối thoợng (ý nghĩa ở đây) nơi toàn bộ các Pháp , và Ngài biết rõ điều đó bằng cách tự chính mình thâm nhập vào các Pháp ngay tại gốc cây Bồ Đề. Ngoời ban phát (varado- nghĩa đen, "ngoời ban phát niềm quang vinh": ý nghĩa ở đây Ngài là ngoời ban phát Chánh Pháp vinh quang đứng về phía thâm nhập [các chân đế] đứng về phía những điều đạo đức (xin đọc Netti, 49) nhoị trong troờng hợp các vị Tỳ Khou trong nhóm năm vị. (Vin. i. 8 tt) hoặc trong troờng hợp cậu trai trẻ thuộc nhóm Thiện Nhân (Vin. i. 23) hoặc những vị Ẩn sĩ để tóc rối (Vin. i. 34) và những ngoời khác kể cả các Chu Thiên lẫn các nhân loại. Ngoời mang vinh quang (varāharo): Ngài đoợc gọi là "ngoời đem lại vinh quang" vì Chánh đạo quang vinh do Ngài [mà đoợc đem ra ánh sáng]. Vì Đức Thiện Thệ này, sau khi đã chu tất đoợc toàn bộ ba moợi pháp Ba la mật [48] ngay trong thời điểm Ngài ra quyết tâm ngay doới chân Đức Thế Tôn quá khứ, tức là vị Dīpankarā Nhiên Đăng, Ngài đã đem ra ánh sáng chánh đạo

xoa cũ vinh quang mà các đấng thiện thệ quá khứ đã đi (xin đọc S. ii. 105-6) và chính vì thế ngoời ta gọi là "Đấng đem niềm vinh quang đến cho thiên hạ."

111. Hơn thế nữa, Ngài còn đoợc vinh quang do đạt đoợc trí toàn giác. (Ps. i. 131), Ngài là đấng hiểu thấu vinh quang do việc Ngài đã thực chứng tịch diệt, Ngài là ngoời ban phát vinh quang nhờ của bố thí cho mọi chúng sanh gồm niềm hạnh phúc giải thoát bất tận. Và Ngài còn là ngoời đem đến vinh quang do mang đến đạo cao quý của Ngài với những ân đức đặc biệt siêu thế, Ngài là đấng vô thoợng (anuttaro) do chẳng có ai khác có thể thực chứng đoợc những ân đức đó.

112. Một phoợng pháp khác: Ngài là ngoời vinh quang với hoàn mãn quyết tâm đạt đến an tịnh. Ngài là ngoời hiểu biết vinh quang với hoàn mãn quyết tâm đạt đến trí tuệ. Ngài là ngoời ban phát vinh quang với hoàn mãn quyết tâm đạt đến xả ly, và Ngài

là ngợời đem lại vinh quang do hoàn mãn quyết tâm đạt đến chân đế, vì Ngài đã đem lại Đạo đế vinh quang.

113. Tợơng tự nhợ vậy, Ngài là đấng quang vinh do có những việc công đức hỗ trợ. Ngài là ngợời hiểu biết vinh quang do trí tuệ hỗ trợ, Ngài là ngợời ban phát vinh quang do việc ban tặng những phợơng cách để đạt đến ngôi vị Phật Toàn Giác cho những ai đi tìm ngôi vị đó, và Ngài là ngợời đem lại vinh quang do việc Ngài đem lại các phợơng thế để đạt đến ngôi vị Phật Độc Giác cho những ai tìm kiếm điều đó. Ngài là đấng vô song do Ngài thực chứng đợợc những điều đó không giống bất kỳ ai theo nhiều cách khác nhau. Hoặc do tự Ngài giảng dạy cho chính mình, và không cần đến bất kỳ thầy dạy nào, Ngài đã giảng thuyết một Chánh Pháp vinh quang (Dhammavaram adesayi)nhợ là một Đạo sợ cho những ngợời khác vì việc giảng dạy của ngài đích thực là lời giảng dạy Chánh Pháp - đợợc đi kèm với những ân đức đặc biệt thuộc Chánh Pháp đợợc khéo thuyết giảng. v.v...(M.i. 37) – vì mục tiêu [đem lại] phẩm chất thinh văn cho những ai tìm kiếm ân đức đó. Điều còn lại đợợc hiểu nhợ đã trình bày ở trên.

114. Khi Đức Phật đã khẳng định nhợ vậy về một ân đức đặc biệt của chính mình Ngài, nhợ là chín Pháp siêu thế[49] Đến đây [194] Ngài đợa ra lời cầu khẩn với lời chân ngôn bằng các lời lẽ của Đức Thế Tôn, cụ thể nhợ sau.Điều này...nơi Đức Thế Tôn, đã trở thành niềm hỗ trợ cho chính ân đức đặc biệt đó.

115. Ta nên hiểu ý nghĩa theo cách thức đã đợợc khẳng định ở trên. chỉ có điều là ta nên phân tích nhợ sau: Chánh Pháp vinh quang siêu thế này, Ngài đã hiểu rõ, đã ban phát, đã đem lại và thuyết giảng, Châu Báu quí hiếm này, chính là nơi Đức Thế Tôn, và mệnh lệnh trong đoạn

kệ này cũng đã đợợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn Kệ 14 – Tịch Diệt]

[Khīnam purānam navam natthi-sambhavam.
Virattacittā āyatike bhavasmim.
Te khīnabīja avirulhicchandā nibbanti dhīrā yathā‟yam padīgo.
Idam pi sanghe ratanam panītam.
etena saccena suvatthi hotu]
Nghiệp cũ đã đoạn tận, nghiệp mới không tạo nên,
Với tâm tợ từ bỏ, trong sanh hữu tợơng lai
Các hột giống đoạn tận, ợớc muốn không tăng trợởng
Bậc trí chứng Niết-bàn, ví nhợ ngọn đèn này
Nhợ vậy nơi Tăng chúng, là châu báu thù diệu
Mong với sự thật này, đợợc sống chơn hạnh phúc.
116. Sau khi đã điễn giải chân đế theo cách này với hai đoạn kệ theo những lời lẽ của Đức Phật với nguyên bản văn Chánh Pháp và Chánh Pháp Siêu Thế làm điều hỗ trợ, giờ

đây Ngài diễn tả chân đế với những lời nhọ sau, “Nghiệp cũ đã đoạn tận.” Một lần nữa Ngài thực hiện nhọ vậy với các từ Tăng Chúng và coi đó nhọ là điều hỗ trợ cho ân đức đặc biệt đó để đạt đến yếu tố tịch diệt Níp Bàn giới vô dọ (xin đọc Iti. 38). [50] Đó là mục tiêu cuối cùng của những ai đã đạt đến chín Chánh Pháp siêu thế bằng cách tu tập đúng theo nhọ những điều họ đã nghe (học hỏi) đọợc trong khi đang nghe (học hỏi) nguyên bản văn Chánh Pháp đó.

117. Về điểm này, đoạn tận (khīnam) vừa đọợc cắt bỏ, triệt phá. Nghiệp cũ (purānam): nghiệp trọớc đó (purātanam). Nghiệp mới (navam): những gì đang diễn ra ngay lúc này. Không tạo ra tái sanh (natthi-sambhavam): [51] sự thể hiện thiếu căn cứ thực tế. Tâm đã tách ly khỏi tham dục (virattacittā) tham dục đã biến mất khỏi tâm của họ. Đối với nghiệp mới (āyatike bhavasmiṃ) Liên quan đến tái sanh trở lại trong phạm vi tọơng lai. Những ngọời đó (te): những vị Tỳ Khọu đó với các lậu hoặc đã đoạn tận. Đối với họ nghiệp cũ đã đọợc đoạn tận và nghiệp mới vẫn chọa phát sanh, tâm của họ đã tách ly khỏi tham đối với sanh hữu mới. Mầm mống (hạt giống) đã bị đoạn tận (khīṇabījā): mầm mống (nhập phát tọơng lai) đã bị cắt bỏ. Chẳng còn nhuệ khí để tăng trọởng (avirūḷhicchandā) thiếu nhiệt tâm ọớc muốn giúp tăng trọởng. Chúng tắt ngấm (nibbanti): không còn cháy nữa. Kiên định (dhīrā):những

kẻ nào có lòng kiên định đọợc kiện toàn (dhiti). Giống nhọ thể chiếc đèn này. (yathā yam padīpo):giống nhọ cây đèn này.

118. Điều này có nghĩa lý gì? [Đây là ý nghĩa] hành vi nghiệp chọớng quá khứ (kamma: vô tính) cho dù đã sanh và đã diệt, tuy nhiên vẫn chọa đọợc đoạn tận đối với các chúng sanh [phàm phu] vì hành vi đó vẫn có thể gây ra vòng tái sanh luân hồi do đó vẫn chọa từ bỏ đọợc mầm mống ái dục nổi lên; [nhọng] nơi những ngọời đã trở thành các vị A-La Hán thì ái dục đó đã khô cạn đi do Thánh Đạo A-la-hán đó và đối với họ thì các hành vi nghiệp chọớng quá khứ đó đã bị đoạn tận, [195] giống nhọ hạt mầm đã bị lửa đốt cháy. Vì lẽ đó nó không còn khả năng tạo ra bất kỳ trạng thái dị thục nào trong tọơng lai nữa; thế nên bất kỳ hành vi nào của họ diễn ra ngay lúc này đọợc coi nhọ là kính lễ Đức Thế Tôn , v.v... đọợc gọi là “nghiệp mới” nhọng chỉ xảy ra nhọ vậy đối với ngọời nào không tái sanh51nữa. Vì do họ đã tự loại bỏ đọợc hết ái dục, nó không còn khả năng tạo kết quả trong tọơng lai giống nhọ chiếc hoa của một cây ngọời ta đã cắt hết rễ; và những ngọời này, tâm của ho tách ly khỏi tham dục đối với sanh hữu mới tọơng lai. Với việc từ bỏ hết ái dục là Chọ vị Tỳ Khọu lậu tận ta gọi là với „mầm mống đã đoạn tận.“ Vì nghiệp quả tâm tái tục, đọợc khẳng định nhọ sau. “ Hành vi là cánh đồng, còn tâm thức là mầm hạt ” (A. i. 223) đã bị đoạn tận hết nhờ vào việc đoạn tận của một hành vi. Và vì đặc tính nhiệt tình đã có trọớc đó đối với việc tái sanh mới đọợc gọi là tăng triển đã bị loại bỏ chính nhờ việc loại bỏ nguồn gốc [đau khổ] Họ chẳng còn tha thiết đến tăng triển nữa nhọ trọớc họ đã có. Vì chẳng còn bất kỳ tái sanh nào diễn ra trong thời gian chết. Và vì họ đã kiên định với toàn hảo kiên định, họ tắt đi, nhọ thể chiếc đèn này. Khi tâm thức cuối cùng. Chúng vọợt qua mọi hình thái mô tả (xin đọc S. iii. 46)cũng nhọ vậy với sắc,vô sắc.v.v.. Và hình nhọ, một ngọn đèn trong số đó đã đọợc thắp lên để kính lễ các vị Chọ Thiên của thành phố vào

dịp đó, thực sự cũng đã tắt lịm đi và chính vì có liên quan đến điều đó mà Ngài nói, " giống nhọ một ngọn đèn."

119. Khi Đức Phật đã khẳng định nhọ trên về ân đức đặc biệt về tịch diệt vô dọ Níp Bàn, đọợc coi nhọ là mục tiêu nơi những ai đã chứng đắc đọợc chín Chánh Pháp [52] siêu thế bằng cách thấu triệt theo những gì họ đã học hỏi. Sau khi đã học hỏi Chánh Pháp bản văn [cả hai] đều đã đọợc khẳng định trong hai đoạn kệ ở trên. (12-13) đến đây Ngài kết thúc bài thuyết Pháp bằng lời cầu khẩn với lời chân ngôn dọới dạng Tăng Đoàn, cụ thể là, điều này...nơi Tăng Đoàn, đã trở thành niềm hỗ trợ cho bằng chính ân đức đặc biệt đó.

120.Ta nên hiểu ý nghĩa của Tăng Đoàn theo cách thức đã đọợc khẳng định ở trên. Chỉ có điều đó phải đọợc thể hiện nhọ sau: Châu Báu quí hiếm này đọợc gọi là tịch diệt của vị Tỳ Khọu lậu tận. Thuộc loại ta đã khẳng định ở trên. Chính là trong Tăng Đoàn, và mệnh lệnh

trong đoạn kệ này cũng đã đọợc mọi chúng sanh phi nhân trên khắp các cõi Thập Vạn Đại Thiên Ta Bà Thế Giới tuân giữ.

[Đoạn Kệ 15-17 – lời Thiên Chủ Vua Các chư thiên Phán]

[Yān‟idha samāgatāni bhummāni vā yāni va antakikkhe, Tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ buddhaṃ namassāma: suvatthi hotu.

Phàm ở tại đời này, có sanh linh hội tụ
Hoặc trên cõi đất này, hoặc chính giữa họ không
Hãy đảnh lễ Đức Phật, đã nhọ thực đến đây
Đọợc loài trời, loài ngọời, đảnh lễ và cúng đọờng
Mong rằng với hạnh này, mọi loài đọợc hạnh phúc.
[Yān‟idha samāgatāni bhummāni vā yāni va antakikkhe, Tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ dhammaṃ namassāma: suvatthi hotu.

Phàm ở tại nơi này, có sanh linh tụ hội
Hoặc trên cõi đất này, hoặc chính giữa họ không
Hãy đảnh lễ Chánh Pháp, đã nhọ thực đến đây
Đợợc loài trời, loài ngọời, đảnh lễ và cúng đọờng
Mong rằng, với hạnh này, mọi loài đọợc hạnh phúc
Yān‟idha samāgatāni bhummāni vā yāni va antakikkhe, Tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ saṅghaṃ namassāma: suvatthi hotu.

Phàm ở tại nơi này, có sanh linh tụ hội
Hoặc trên cõi đất này, hoặc chính giữa họ không
Hãy đảnh lễ chúng Tăng, đã nhọ thực đến đây
Đọợc loài trời, loài ngọời, đảnh lễ và cúng đọờng
Mong rằng, với hạnh này, mọi loài đọợc hạnh phúc.

121. Thế rồi, Thiên Chủ (Sakka) vua các Chơ Thiên lại nghĩ, nhờ vào lời kêu cầu chân ngôn mà Đức Phật đã đem lại an toàn cho thành phố này, Kinh thuyết từ đó đã tạo ra đợợc trợ giúp do những ân đức đặc biệt nơi Tam Bảo, " Giờ đây ta phải đề cập đến đôi điều về an toàn cho

Thành Phố này nhờ vào sự hỗ trợ do các ân đức đặc biệt nơi Tam Bảo đem lại." thế rồi Ngài đã thốt lên ba đoạn kệ cuối cùng này "Bất kỳ sanh linh nào tụ hội".

122. Về điểm này, Đức Thế Tôn đợợc gọi là "Nhơ Lai" (tathāgata – hoàn hảo) chính vì Ngài đã đến nhơ vậy (tathā āgata) [với mục đích nhơ vậy] thế thì điều gì đã đợợc đem lại cho những ngợời nào thực hiện hành vi nhằm đem lại lợi ích cho thế gian này, [198] và chính vì Ngài đã đi nhơ vậy (Nhơ Lai) điều cần phải đợợc đi đến do các Ngài, và vì Ngài đã đợợc biết nhơ vậy (tathā ājānana) điều gì cần phải đợợc biết do các Ngài, và chính vì Ngài chỉ loan báo sự thực mà thôi (yam...tathaṃ, tassa gadanato). Và rồi Ngài đã đợợc các Chơ Thiên lẫn nhân loại đảnh lễ cung kính đến nhơ vậy với hoa, hợơng nhang. v.v...và cùng với những gì đợợc tạo ra nơi chính các Chơ Thiên và nhân loại đó trong việc tu tập theo Chánh Pháp truyền đạt lại, v.v... kết quả là,Thiên Chủ (Sakka) Quốc Vợơng các Chơ Thiên liên kết hội chúng Chơ Thiên với chính Ngài mà nói rằng, Nào chúng ta hãy tán dợơng và đảnh lễ Đức Thế Tôn đã "xuất hiện nhơ vậy" (Nhơ Lai). Đợợc các Chơ Thiên cùng với các nhân loại: Cúng dợờng chớ gì an toàn đợợc thể hiện nơi họ (tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ buddhaṃ namassāma: suvatthi hotu).

123. Thế rồi đến lợợt Chánh Pháp, [trợớc tiên] Chánh Pháp nhơ là Thánh Đạo [đợợc gọi là] Nhơ Lai (nhờ vào) [xuất hiện nhơ vậy nhờ vào] (tathāgata- toàn hảo) vì một khi điều gì phải đợợc đi (nhờ vào) sức mạnh chỉ và quán kết hợp lại với nhau (xin đọc A. ii. 157; Ps. ii. 92; M. iii. 289) thì điều đó là (Nhơ Lai) (tathā gata) do một ngợời nào lấy đi (từ bỏ) điều gì thiên về phiền não và rồi Chánh Pháp đợợc coi nhơ là tịch diệt [gọi là (Nhơ Lai (tới) (tathā gata – toàn hảo)] vì Chánh Pháp đạt đến (nơi) nhờ vào các Vị Toàn Giác, v.v...bằng cách nhơ vậy, đạt tới đợợc, và thấu triệt nhờ trí tuệ nơi Thánh Đạo đó (tathā gata) điều đó giúp triệt phá, bảo đảm loại bỏ đợợc toàn bộ đau khổ.

124. Thế rồi Tăng Đoàn cũng đợợc gọi là (nhơ lai - tathā gata- toàn hảo) vì đi nhơ vậy (tathā gata) bởi do riêng của [bốn] Thánh Đạo phải đi (qua), bởi do những vị này con đợờng lợi ích riêng cho chính mình, vì thế trong hai câu kệ còn lại Ngài đã nói riêng.v.v..Chánh Pháp, Nhơ Lai, đợợc Chơ Thiên và nhân loại cúng dợờng.v.v.. (đảnh lễ) Tăng chúng, Nhơ Lai, đợợc Chơ Thiên và nhân loại cúng dợờng,mong rằng đợợc an toàn. Điều còn lại đã đợợc khẳng định rỏ ràng (122).

[Kết Luận]

125. Khi Thiên Chủ (Sakka) vua các Chơ Thiên đã thốt lên đoạn kệ gồm ba câu trên, ngài đã ra đi, giữ phía bên phải Đức Thế Tôn và [Thiên chủ Sakka đã đi đến] Thành phố các vị Chơ

thiên cùng với thiên chúng của mình đi theo. Nhợng Đức Thế Tôn cũng vẫn chú giải cùng một Kinh Châu Báu đó vào ngày hôm sau và rồi tám mợơi bốn ngàn sanh linh có

hơi kệ đã chứng đắc Chánh Pháp. Và rồi cũng nhọ vậy Ngài đã tiếp tục diễn giảng kinh Châu Báu này cho đến ngày thứ bảy. Và mỗi ngày nhọ vậy lại xảy ra một thành tích tọơng tự nhọ vậy đối với Chánh Pháp.

126. Khi Đức Thế Tôn đã đến cọ trú tại thành Vesalī trong vòng hai tuần lễ. Ngài đã loan báo mệnh lệnh du hóa của mình cho các vị quan trong thành. Chính vì thế và các vị quan triều thần đã thỉnh Ngài tới tận bờ sông Hằng trong ba ngày với việc kính lễ gấp đôi thọời lệ. [197] Long vọơng (Mãng xà vọơng] đã tái sanh tại sông Hằng liền suy nghĩ, " Loài ngọời đã Kính lễ Đức Thế Tôn long trọng đến nhọ vậy, thế thì tại sao chúng ta lại không thực hiện nhọ vậy? Và chính vì thế họ đã cho đóng thuyền bằng vàng bạc và đá quí ngọc ngà châu báu và họ cho trang trí những chiếc thuyền đó với những bảo tọa cũng đọợc làm bằng vàng, bạc và đá qúy, rồi họ phủ đầy mặt nọớc với hoa sen năm sắc. Khi họ đã thực hiện những điều này đoạn họ liền đến gặp Đức Thế Tôn và nói " xin Ngài ban cho chúng tôi một ân huệ" Đức Thế Tôn đồng ý. Ngài liền bọớc xuống thuyền châu báu, và mỗi vị trong số năm trăm các vị Tỳ Khọu cũng xuống một thuyền châu báu đã đọợc sửa soạn dành riêng cho từng vị một. Long vọơng đã thỉnh Đức Thế Tôn cùng với đoàn tùy tùng các vị Tỳ Khọu sang đến tận cõi Long Vọơng. Tại đó Đức Thế Tôn đã lọu lại suốt đêm thuyết giảng Chánh Pháp cho một đám đông các Long vọơng đông đúc vô số kể. Vào ngày hôm sau, các Long vọơng liền tổ chức một cuộc bố thí thật là vĩ đại với các đồ ăn thức uống siêu phàm mà lại ăn đọợc. Đức Thế Tôn ban phọớc lành cho họ rồi Ngài rời khỏi cõi Long vọơng. Ngay sau đó các vị Chọ Thiên trên mặt đất lại suy tính, Các nhân loại và các Long vọơng đã đảnh lễ Đức Thế Tôn nhọ vậy, thế thì tại sao chúng ta lại không thực hiện điều đó cho Ngài? Thề rồi họ trọơng lọng lớp trên lớp dọơi trên các cây cao trong rừng và trên vách đá. v.v... và chính vì thế đã diễn ra một cuộc kính lễ vô cùng long trọng kéo dài cho đến tận cõi các vị Phạm Thiên. Và sau đó Bimbisara đã thỉnh Đức Thế Tôn đến thành Rajagaha trong năm ngày đọời nhọ đã mô tả ở trên. Nhọng việc đảnh lễ Đức Phật lại tăng gấp đôi đọợc những ngọời dân Licchavi thực hiện vào thời điểm Đức Phật đến với họ.

127. Sau đó Đức Phật đã quay trở lại thành Rājagaha, khi các vị Tỳ Khọu đã tụ tập đông đủ trong sảnh đọời sau khi đã dùng bữa. Họ bàn tán với nhau trong câu chuyện nhọ sau: Đức Thế Tôn thật quyền phép đến nhọời nào, vì ai mà đọời xá cao thấp dọc hai bên bờ sông Hằng đọợc dọn dẹp san bằng và trải cát phủ đầy những bông hoa một quãng dài đến tám dặm, và vì ai mà nọớc sông lại đọợc phủ đầy hoa sen ngũ sắc một quãng dài đến cả hàng

dặm. Và các lọng tầng trên tầng dọới đọợc trọơng lên dài đến tận cõi các vị Phạm Thiên." Đức Phật đọc rõ đọợc điều gì đang diễn ra trong tâm họ. Thế rồi từ Họơng phòng Ngài tiến ra và di chuyển bằng một phép mầu thích hợp với giây phút đó. Ngài xuất hiện tại phòng hội và ngự xuống trên bảo tọa vinh quang đã dọn sẵn dành riêng cho Đức Thế Tôn.[198] Khi Ngài đã hoàn tất thực hiện những điều vừa nêu. Ngài liền hỏi, „ Hỡi các vị Tỳ Khọu, các vị tề tựu ở đây để nghe bài thuyết pháp gì nào.?" Các vị Tỳ Khọu liền kể lại toàn bộ suy nghĩ của họ cho Ngài nghe.

128. Đức Thế Tôn liền nói. Hỡi các vị Tỳ Khoqu, việc diễn ra đảnh lễ long trọng và to lớn nhoq vậy chẳng phải do bất kỳ quyền phép nào của ta cả đâu với toq cách là một vị Phật, cũng chẳng do sức mạnh hay quyền hạn của các Long voqơng, hay các Choq Thiên hay các vị Phạm Thiên nào đâu, mà việc này diễn ra là do quyền phép của các hành vi quá khứ (tiền kiếp) ta đã thực hiện từ bỏ các của cải có giá trị toqơng đối.

Các vị Tỳ Khoqu liền lên tiếng hỏi. “Thoqa Ngài đáng kính, chúng con chẳng có chút hiểu biết nào về việc từ bỏ các của cải có giá trị toqơng đối. Thoqa Ngài, thật tuyệt vời biết bao nếu nhoq Ngài cho chúng con biết về điều đó để chúng con có đoqợc một chút hiểu biết về điều này.”

[Chuyện kể về Sankha và Susima]

129. Đức Phật kể lại “ Hỡi các vị Tỳ Khoqu. Một lần kia ở tại thành Taxila có một vị Bà la Môn có tên gọi là Sankha, và vị Bà la Môn này có một đứa con trai tên là Susima. Là một cậu học sinh moqời sáu tuổi. Một ngày kia Susima đi đến gặp cha của mình và đứng nép sang một bên. Ngoqời cha lên tiếng hỏi “Có gì không con. Susima yêu quí của cha.”

“Con muốn đi tới thành Ba la Nại (Benares) và học nghề [làm tu sĩ] cậu nhỏ trả lời.”

“Đoqợc rồi, Susima thân yêu của cha, có một vị Bà la Môn tên này tên noq tại đó, là bạn thân của ta. Hãy đến đó và học hỏi ở Ngài.”

Ngoqời cha đoqa cho cậu con trai một ngàn đồng tiền kahapanas. Cậu con trai cầm lấy tiền và sau khi đã kính lễ cha và mẹ của mình, cậu lên đoqờng. Cuối cùng cậu cũng đến đoqợc thành Ba la Nại Benares, khi cậu tiến lại gặp đạo soq theo đúng các nghi thức đoqợc chấp nhận, và sau khi kính lễ ngoqời thầy xong. Cậu liền xoqng danh tánh của mình cho thầy đoqợc biết. Vị đạo soq chấp nhận cậu học trò nhoq là con trai của bạn mình và chấp nhận cậu với đầy đủ lòng mến khách. Sau khi cậu học trò đã nghỉ ngơi sau những ngày đi đàng xa mệt nhọc, cậu đặt một ngàn đồng tiền kahapanas doqới chân ngoqời thầy và xin phép đoqợc học một nghề. Ngoqời thầy đồng ý cho phép cậu và tiến hành dạy cho cậu. Cậu ta học rất nhanh và rất nhiều. Và bất kỳ điều gì cậu học đoqợc cậu ghi nhớ không quên một mảy may. Giống nhoq thể dầu soq tử

đựng trong chiếc bình vàng. Chỉ trong vòng ít tháng cậu đã hoàn tất khóa học bình thoqờng phải cần đến moqời hai năm mới học xong.

Tuy nhiên, vào lúc cho buổi khoá học kết thúc, cậu học trò phát hiện ra cậu chỉ nhận đoqợc có đoạn đầu và đoạn giữa nhoqng không biết đoạn cuối. Thế rồi cậu chạy lại đạo soq của mình và nói [199] “Thoqa thầy kính mến, con mới chỉ học đoqợc đoạn đầu và đoạn giữa của nghề này. Nhoqng con choqa thấy đoạn cuối.

“ Ngoqời thầy trả lời, „Cả ta cũng vậy, con thân yêu”

„ “ Thế thì ai là ngoqời ở đây biết đoqợc đoạn cuối của nghề này, thoqa thầy?”

„ “ Con thân yêu, có các vị hiền triết tại thành Isipatana, rất có thể họ biết đoqợc phần cuối đó.”

„ “ Con sẽ đi đến để hỏi họ.”

„ “ Hãy cứ hỏi họ tùy con thích.”

130. Cậu học trò đi đến thành Isipatana. Và cậu tiến lại gặp các vị Phật Độc Giác và hỏi họ “Các Ngài có biết đoạn đầu, đoạn giữa và đoạn cuối chăng?”

„ “Có, chúng ta biết, anh bạn ơi.”

„ “Xin hãy luyện cho tôi nữa chứ.”

„ “ Hỡi anh bạn, trong trợờng hợp này anh bạn phải xuất gia sống cuộc sống vô gia cợ mới đợợc. Chẳng có ngợời nào không xuất gia lại có thể thực hiện đợợc cuộc tu luyện đó cả.”

„ “ Đợợc lắm, thợa các vị kính mến, hãy ban lệnh xuất gia cho con đi, hãy làm bất kỳ điều gì để cho con có thể học đợợc đoạn cuối.”

Họ ban lệnh xuất gia cho cậu. Vì không thể dạy cho cậu một chủ đề thiền [nhợ thể một vị Toàn Giác có thể thực hiện], họ cho chàng tu luyện những điều cơ bản đơn giản về đức hạnh tốt vào lúc đầu. “ bạn phải mặc y nội nhợ vầy; bạn phải mặc y ngoại nhợ vậy. Cậu ta tu luyện theo kiểu đó, và khi cậu ta đã nắm đợợc sự trợ giúp hoàn hảo để tiến tới trong trí tuệ] chẳng bao lâu sau khi cậu khám phá ra lãnh vực Độc Giác Phật, cậu trở nên nổi tiếng khắp vùng Ba la Nại Benares là một vị Phật Độc Giác Susima. Cậu đã đạt đến tột đỉnh danh vọng và tài sản và cậu có một đoàn đệ tử tuyệt vời. Tuy nhiên, vì hành vi cậu đã thực hiện [trong quá khứ lại là một loại hành vi] dẫn cậu đến tuổi thọ ngắn.Chẳng bao lâu sau cậu đã chứng đắc tịch diệt. Các vị Phật Độc Giác và một bộ phận rất đông dân chúng đã đến nhìn nơi trợng bày thân thể của ngài. Họ đã lấy di cốt và xây một đài tháp để giữ di cốt đó ngay cổng thành.

131. Thế rồi Sankha vị Bà la Môn suy nghĩ “Con trai ta đã ra đi một thời gian quá lâu. Và ta chẳng biết việc gì đã xảy đến cho con ta cả.” Chính vì thế, vì muốn đợợc gặp lại con trai, vị Bà la Môn đã lên đợờng đến thành Taxila và cuối cùng cũng đến đợợc thành Ba la nại Benares. Vị Bà la Môn nhìn thấy một đám đông đang tụ họp lại. “Chắc hẳn một trong số những ngợời này ắt phải biết điều gì đã xảy đến cho con trai ta.” Vị Bà la Môn đến gặp đám đông và hỏi “ Có một cậu học trò tên là Susima đến đây. Có lẽ các ngợời có biết điều gì đã xảy đến cho cậu ta chăng.”

132. Họ nói, “Vâng, thợa ngài, chúng tôi có biết. Cậu ta đã trở thành ngợời thông thái ba Phệ đà dợới sự dìu dắt của một vị Bà la Môn trong thành phố này và rồi cậu ta đã xuất gia sống cuộc sống vô gia cợ dợới bóng các Phật Độc Giác . [200] Và cuối cùng ngài đã chứng đắc tịch diệt và ngài đã triệt phá đợợc hết các phiền não chẳng còn bất kỳ tham dục nào sót lại. Chúng tôi xây tòa tháp kệ này là dành cho ngài.”

Khóc lóc và than vãn, ông ta lấy tay đập trên mặt đất, thế rồi ông ta đã đi lên lầu thợợng của tòa tháp kệ. Ngài đã dọn cỏ dại chung quanh tháp kệ đó, với chiếc áo choàng của mình, Ngài đã mang cát trải lên tháp kệ xá lợi của vị Phật Độc Giác, và ngài đã tợới nơi đó với một chiếc bình tợới nợớc. Thề rồi ngài đã kính lễ tháp kệ với hoa

mộc thổ dại. Treo trên đó một tràng phan bằng vải và che chính chiếc lọng của mình trên đỉnh tháp kệ. Sau đó ngài ra đi.

133. Khi Đức Phật đã chỉ cho thấy câu chuyện tiền kiếp. Ngài liền thực hiện một bài thuyết pháp cho các vị Tỳ Khọu về đề tài Chánh Pháp để có thể đọa ra một chuỗi liên hệ tới tiền kiếp và hiện tại.: "Các vị tỳ khọu thân mến, các ngọời có thể nghĩ "Không còn hồ nghi gì nữa có ai đó khác hơn là Sankha vị Bà la Môn vào dịp đó." Nhọng không nên coi đó nhọ vậy. Vào dịp đó chính ta là Sankha Bà la Môn đó. Chính ta đã dọn cỏ dại trên sân thọợng tháp kệ của Phật Độc Giác Susima; và do kết quả nơi hành vi nghiệp báu đó của ta mà một con đọ̀ờng dài đến tám dặm đã dọn sạch sẽ gốc cây và cỏ dại san bằng và quét sạch . Cũng chính do ta mà con đọ̀ờng đó đã đọ̀ợc trải cát sạch sẽ và do kết quả nơi hành vi nghiệp báu đó họ đã trải cát một con đọ̀ờng đi dài tới tám dặm. Chính do ta lễ cúng dọ̀ờng đã đọ̀ợc thực hiện tại đó với đủ thứ hoa dại mộc thổ và do kết quả nơi hành vi nghiệp báu đó họ đã cho rải đủ loại hoa trên một con đọ̀ờng dài tám dặm cả trên đất lẫn trên mặt nọ́ớc đầm hồ. Cũng chính do ta mà mặt đất tại đó đã đọ̀ợc tọ́ới nọ́ớc với những chiếc bình tọ́ới; và do kết quả nơi hành vi nghiệp báu đó mà trời đã trút mọa nhọ thác xuống thành Vesālī. Chính do ta mà cờ phọ́ớn bằng vải đã đọ̀ợc treo trên tháp kệ và lọng che nắng cũng đọ̀ợc gắn trên đỉnh tháp đó; và do kết quả của hành vi nghiệp báu đó cờ xí và biểu ngữ đọ̀ợc giăng lên và lọng che mọa nắng cùng với những chiếc lọng che nắng phía trên đọ̀ợc dựng lên khắp nơi xa tít đến tận cõi các vị

Phạm Thiên sắc cứu cánh. Chính vì thế, hỡi các vị tỳ khọu, việc nghi lễ cúng đọ̀ờng vĩ đại này diễn ra chẳng phải do bất kỳ sức mạnh nào của riêng ta với tọ cách là Đức Thế Tôn [201] cũng chẳng do quyền phép của các Long vọ̀ơng, Các Chọ Thiên hay các Phạm Thiên nào cả mà lý do diễn ra các nghi lễ đó chính là do bởi sức mạnh các nghiệp tiền kiếp thực hiện bố thí những gì đọ̀ợc coi là có giá trị tọ̀ơng đối vậy."

134. Vào cuối bài kinh nói về Chánh Pháp này ngài đã xuất khẩu thành kệ nhọ sau:

Giờ nay, nếu chúng sanh muốn tận hưởng hạnh phúc tràn đầy. Chỉ còn cách bố thí của cải thọ̀ờng dùng của mình. Rồi hành vi đó sẽ giúp loại bỏ luôn những hạnh phúc tọ̀ơng đối. Để đọ̀ợc tận họ̀ởng hạnh phúc tràn đầy, bất diệt nơi [thiên đọ̀ờng] (Dh. 290) [53]

Phần chú giải kinh Châu Báu trong tập chú giải Tiểu Tụng kết thúc tại đây.

***

Chọ̀ơng VII

KINH NGOÀI BỨC TỌỜNG (Tirokuḍḍasuttam)

1. Giờ đến lọ̀ợt chúng ta chú giải, Kinh Ngoài Bức Tọờng [đọ̀ợc sắp xếp tiếp ngay sau Kinh Châu Báu trong tác phẩm Tiểu tụng], Kinh đọ̀ợc bắt đầu nhọ sau „Họ đang đứng chờ ở bên ngoài bức tọờng". Chúng ta sẽ bắt đầu chú giải về ý nghĩa sau khi đã khẳng định đọ̀ợc mục đích kinh này đọ̀ợc gộp trong tác phẩm Tiểu tụng.

2. Ở đây, cho dù Kinh Ngoài Bức Tợờng không đợợc sắp xếp theo thứ tự nhợ vậy khi Đức Phật thuyết giảng kinh này, tuy nhiên mục tiêu ta gộp kinh này trong Tiểu tụng ở đây tiếp liền ngay sau Kinh Châu Báu có thể đợợc hiểu nhợ sau. Hoặc giả kinh đợợc đợa ra nhằm mục đích chứng tỏ: cho dù kẻ nào tỏ ra biếng nhác trong việc tu luyện nhiều hành vi thích hợp đa dạng nhợ đã khẳng định trong bài kinh ở trên, ngợời đó vẫn có thể tái sanh nơi cợ trú [đợợc coi nhợ] khá hơn, tái sanh trong địa ngục, tái sanh trong súc sanh. Tuy vậy ngợời đó vẫn có thể phải tái sanh nơi các cõi ngạ quỷ đó, và kết cục không ai nên sao nhãng trong trợờng hợp nhợ vậy; hoặc giả kinh đợợc thốt ra nhằm chứng tỏ rằng do một số chúng sanh xấu xa mà thành Vesali phải chịu đại dịch hoành hành, và để làm giảm bớt đại dịch này Đức Phật đã giảng Kinh Châu Báu, và Kinh Ngoài Bức Tợờng cũng nhằm mục đích đó. Chính vì thế có kệ rằng:

Ta cần biết mục đích kinh này Đợợc công bố do ai, ở đâu, khi nào, và tại sao

Ngài làm tốt việc chú giải
Nhằm đúng lúc công bố cho chúng sanh
Chính vì thế với tợ cách là ngợời chú giải
Ta sẽ chu tất công việc theo cách đó.

3. Ai đã công bố kinh này? Tại đâu? Khi nào? Và vì lý do gì? Ta có thể khẳng định ngay Kinh do chính Đức Phật công bố. Và kinh đợợc công bố tại Rājagaha [202] vào ngày hôm sau khi ngài vừa đặt chân đến thành phố đó, mục đích ngài công bố Kinh này là vì ngài muốn chúc lành cho nhà vua nợớc Magadha.

4. Cách đây chín mợơi hai đại kiếp qua có một thành phố tên là Kāsi. Tại thành phố này có một vị vua tên là Jayasena và hoàng hậu tên là Sirimā. Có một vị Bồ Tát tên là Phussa đợợc thọ thai trong lòng mẹ. Cuối cùng sau khi vị bồ tát này khám phá thấy mình đã hoàn toàn đạt đợợc giác ngộ, [54] nhà vua Jayasena liền nảy ra ý nghĩ „Con trai tôi (hoàng tử) đã thực hiện đại Xuất Gia và trở thành một vị Toàn Giác Ngộ. Đức Phật là của ta, Giáo pháp là của ta, Tăng già là của ta. Chính nhà vua đã phục vụ ngài, và không để cho ai có cơ hội làm công việc này. Ba ngợời em cùng cha khác mẹ với Đức Phật có suy nghĩ „Các vị toàn giác xuất hiện để đem lại phợớc lành cho toàn thế gian, chứ không chỉ cho một ngợời nào đó mà thôi. Và cha chúng ta sẽ không để cho ai có cơ hội để phục vụ các ngài. Làm sao chúng ta có thể xoay sở để phục vụ Đức Phật đây?‟ Rồi họ dự tính „ liệu xem chúng ta có thể tìm ra đợợc một phợơng án nào không? Chính vì thế ba hoàng tử đã làm nhợ thể ngoài biên giới đang nổi loạn. Khi nhà vua nghe biết chuyện ngài biên cợơng có chiều hợớng nổi loạn, ngài liền sai ba hoàng tử của ngài ra vùng biên giới để bình định. Khi đã thực hiện bình định đợợc loạn lạc ngoài biên giới. Họ quay trở về đức vua rất hài lòng và thợởng cho họ một ân huệ nói rằng: “Mọi điều các con muốn các con cứ lấy.‟ Họ liền nói: „Chúng con muốn cung phụng Đức Phật.‟- nhà vua phán: „Hãy chọn bất kỳ điều gì ngoài điều đó‟. – họ nhấn mạnh thêm: „Chúng con không muốn làm điều gì khác‟. – nhà vua đồng ý: „Đợợc rồi lấy đi, nhợng hãy đợa ra một giới hạn.‟ Họ yêu cầu đợợc phục vụ Đức Phật trong bảy năm. Nhợng nhà vua không cho phép. Rồi họ yêu cầu tiếp xin đợợc phục vụ Đức Phật trong sáu, năm, bốn, ba, hai, một năm, bảy tháng, sáu tháng, năm tháng, bốn tháng...

cho đến khi họ tụt xuống chỉ còn có ba tháng thì nhà vua đồng ý, nói rằng: „Các con có thể lấy điều đó.“ và nhà vua cho phép họ thực hiện ý định đó.

5. Khi đã nhận đợợc ân huệ, họ rất mãn nguyện. Họ đi đến Thế Tôn, sau khi đảnh lễ ngài, họ nói: Bạch đức Thế Tôn, chúng con muốn phục vụ Thế Tôn, bạch đức Thế tôn, cầu xin Thế tôn chấp nhận lời thỉnh cầu này để cho ba tháng An cợ mùa mợa với chúng con.

6. Thế rồi ba vị Hoàng Tử viết thợ cho một ngợời là trợ lý trong nợớc của họ, [203] nói rằng, „Chúng tôi sẽ có hân hạnh đợợc hầu hạ Đức Phật trong vòng ba tháng. Xin hãy xây dựng một chỗ ở và sửa soạn tất cả mọi điều cần thiết để chúng ta phục vụ Đức Phật cho tốt.“ Khi ngợời trợ lý đã hoàn tất công việc sửa soạn, ngợời đó thông báo cho ba vị hoàng tử. Thế là sau khi đã mặc y Cà sa mầu vàng, cùng với hai ngàn năm trăm ngợời tùy tùng, họ đã dẫn Đức Phật về vợơng quốc của họ, chăm sóc ngài rất cẩn thận, rồi họ cúng duờng cho Đức Phật một nơi cợ trú và để cho Đức Phật cợ ngụ trong đó. Ngợời chủ kho bạc, là con trai của một gia nhân, đã có gia đình, rất trung tín và tin tợởng. Ông ta lãnh trách nhiệm chăm sóc đến các nhu cầu vật chất và tổ chức bố thí cho Tăng Già mà Đức Phật đang lãnh đạo. Vị thừa tợớng nhận đợợc đầy đủ của cải vật chất kèm theo với mợời một ngàn ngợời đàn ông vùng nông thôn để lo toan cẩn thận công việc bố thí. Giờ đây một số ngợời trong bọn họ đã gây mất thiện cảm nơi Đức Phật. Họ đã gây cản trở việc bố thí, chính họ đã ăn hết các thực phẩm, lẽ ra phải đợợc bố thí, và đã nổi lửa đốt nhà ăn. Khi nghi lễ Tự tứ [55] (Pavāranā) kết thúc, các hoàng tử kính lễ Đức Phật, và rồi Đức Phật đi theo họ trở về gặp lại vua cha. Sau khi Đức Phật trở lại thì ngài nhập tịch diệt.

7. Nhà vua, các hoàng tử, ngợời phụ tá quốc gia đến đúng thời gian tất cả cũng đều từ trần hết. Và rồi cùng với đoàn tuỳ tùng họ đợợc đầu thai trên thiên đàng. Những kẻ nào với tấm lòng mất thiện cảm phải tái sanh nơi địa ngục. Và nhợ vậy trải qua chín mợơi hai đại kiếp, hai nhóm ngợời này đã phải tái sanh lần loợt từ thiên đàng này tới thiên đàng kia và từ địa ngục này tới địa ngục khác.

8. Rồi tới kiếp này, dợới thời Đức Phật Kassapa, những kẻ có lòng bất hảo lại phải tái sanh nơi các quỷ đói. Hiện nay khi chúng sanh tổ chức bố thí cho chính những thân thuộc họ hàng quá cố của họ, họ đã hồi hướng nhợ sau: „Hãy thực hiện điều này cho những ngợời thân của chúng ta, và những ngợời đó đã nhận đợợc điều tuyệt hảo. [từ đó] Khi những quỷ đói thấy ra điều đó, chúng liền tiến tới Đức Phật Kassapa, và hỏi ngài „Kính Ngài, làm thế nào để cho chúng tôi cũng đợợc hợởng những điều tuyệt diệu đó? Đức Phật trả lời, „các ngợơi không thể nhận đợợc điều đó ngay bây giờ.[104] Nhợng trong tợơng lai sẽ có một Đức Phật gọi là Đức Phật Cồ Đàm. Dợới thời Đức Phật đó sẽ có một đức vua tên là Bimbisara. Chín mợơi hai đại kiếp vừa qua ngài đã là thân thuộc của các ngợơi. Khi ngài tổ chức một cuộc bố thí cho Đức Phật, thì ngài sẽ hồi hướng cho các ngợơi. Đến lúc đó các ngợơi sẽ nhận đợợc điều đó. Khi các quỷ sứ nghe đợợc nhợ vậy, hình nhợ họ cảm thấy chắc họ sẽ nhận đợợc điều đó vào ngày mai.“

9. Thế rồi khi khoảng cách của Đức Phật đã kết thúc. Đức Phật của chúng ta xuất hiện trên trần gian này, và rồi ba vị hoàng tử của nhà vua cùng với đoàn tuỳ tùng của họ gồm hai ngàn năm trăm ngoời liền lăn ra chết khỏi cõi Choị thiên và đầu thai nơi một đẳng cấp bà la môn ở một bộ tộc tại voịơng quốc Magadha. Rồi đến đúng thời điểm họ từ bỏ cuộc sống gia đình cùng với các vị tiên tri họ xuất gia quy y và trở thành ba nhà ẩn sĩ có tóc bện lại với nhau tạiGayāsīsā (xin đọc Vin. i. 23) ngoời quản lý đất noớc trở thành nhà vua Bimbisārā, và ngoời thủ quỹ trở thành một nhân viên ngân hàng rất vĩ đại Visākha có vợ tên là Dhammadinnā, là con gái của nhân viên kho bạc hoàng gia. (xin đọc MA. ii. 355) và chính vì thế toàn bộ những ngoời còn lại trong số những ngoời tùy tùng của họ đều tái sanh cùng với đoàn tuỳ tùng của nhà vua.

10. Khi Đức Phật của chúng ta đã giáng trần trên thế gian này, rồi sau bảy tuần [tiếp theo sau khi ngài đạt đến giác ngộ] đã trôi qua, cuối cùng ngài đã quay trở lại thành Ba La Nại (bārānasī), tại đó ngài đã chuyển pháp luân, và sau đó các tỳ khoịu thuộc từng nhóm năm ngoời, ngài đã rèn luyện giới luật cho ba vị ẩn sỉ tóc bện cùng với các môn đồ theo họ lên tới hai ngàn năm trăm ngoời cả thẩy. Và sau đó ngài đã quay trở lại Rājagaha. Và tại đó ngài đã an trú nhà vua Binbisāra vào quả vị Nhập Loịu, là ngoời đã đến thăm Đức Phật ngay ngày hôm đó. Cùng với nhà vua còn có moời một đám đông các chủ gia nhân thuộc đẳng cấp Bà La Môn Magadha. Rồi nhà vua còn thỉnh mời ngài đến dùng trai tăng với ngài vào ngày hôm sau. Và Đức Phật đã nhận lời. Vào ngày hôm sau ngài đã vào thành phố Rajagaha. Đi đầu là thiên Voịơng Sakka, là ngoời đã chào đón ngài với đoạn kệ bắt đầu nhoị sau:

Đến Rājagaha Ngài đã chế ngự và giải thoát
Cùng với ngài theo sau ba vị ẩn sĩ tóc búi.
Cũng đoịợc chế ngự và giải thoát,
Đức Phật rực sáng tựa châu báu vàng ngọc
Ngay đúng lúc, ngài ngự giá Rajagaha‟ (Vin. i. 38)
Và ngay trong dinh thự của nhà vua Đức Phật đã tiếp nhận một buổi lễ bố thí thật long trọng.

11. Các Ngạ quỷ cũng đã tiến lại gần và chờ đợi với hy vọng. „Giờ đây [205] chắc hẳn nhà vua sẽ hồi hướng cho chúng ta của bố thí; giờ đây chắc là ngài sẽ thực hiện điều đó.‟ Nhoịng nhà vua chỉ nghĩ đến nơi trú ngụ cho Đức Phật mà rằng, „ Đức Phật phải coị ngụ ở đâu bây giờ?‟ và nhà vua chẳng thực hiện hồi hoớng cho bất kỳ ai hết. Các Ngạ quỷ, thấy rằng hy vọng của mình tiêu tan hết, đã tạo ra một tiếng kêu khủng khiếp trong đêm vắng quanh hoàng cung . Đức vua đã bị lúng túng do tiếng kêu khẩn thiết và sợ hãi, và vừa tảng sáng, ngài đã

thỉnh Đức Phật tới nói rằng, „ Thoịa Đức Thế Tôn, trẫm đã nghe thấy một tiếng động khủng khiếp nhoị thế trong đêm. Có điều gì xẩy đến cho trẫm nhoị vậy? Đức Phật nói với nhà vua, „thoịa đại voịơng, đừng sợ hãi gì cả. Chẳng có gì làm hại đoịợc ngài đâu. Thực tế là những ngoời bà con kiếp troớc của nhà vua đã phải đầu thai thành ngạ quỷ và đã suốt nhiều Phật Kỷ choịa xuất hiện, họ vẫn chờ đợi ngài tổ chức bố thí cho Đức

Phật, đồng thời cũng bố thí cả cho họ nữa. Ngày hôm qua ngài đã không thực hiện điều đó và chính vì thế họ phải tuyệt vọng và họ đã tạo ra tiếng kêu khủng khiếp đó" nhà vua liền hỏi; „Thọa đức Thế Tôn, liệu họ có nhận đọợc điều gì không, nếu nhọ một cuộc hồi hướng đọợc tổ chức ngay bây giờ? „Có chứ thọa đại vọọng." – „Thế rồi, thọa Đức Thế Tôn, xin Ngài chấp nhận lời mời của trẫm trong ngày hôm nay." Đức Phật đã nhận lời.

12. Nhà vua trở lại hoàng cung. Khi ngài đã sửa soạn xong một cuộc bố thí to lớn. Ngài đã công bố thời gian tiến hành. Đức Phật đã đến cùng với đoàn Tăng Già các tỳ khọu. Đến hoàng cung và ngài ngồi trên ghế đã sửa soạn cho ngài, cùng với đoàn Tăng Già tỳ khọu. Các Ngạ quỷ cũng tới và đứng bên ngoài bức tọờng.v.v... nghĩ rằng chắc hẳn hôm nay „chúng ta sẽ đọợc nhận của bố thí." Đức Phật đã biến họ trở thành hiện hình để cho nhà vua trông thấy. Đang khi dâng cúng nọớc, nhà vua đã dâng lời cầu nhọ sau, „Cầu mong nọớc này dành cho các họ hàng thân thuộc của trẫm." Và ngay lúc đó một chiếc hồ đầy hoa sen đã xuất hiện dành cho các vị Ngạ quỷ đó, họ đã tắm trong đó, uống nọớc cho đến khi mọi điều phiền muộn, mỏi mệt và khát nọớc đều đọợc lắng xuống. Tất cả các Ngạ quỷ đều có một mầu da vàng óng. Khi nhà vua bố thí cháo, những thứ có thể ăn đọợc, nhà vua cũng dâng cả cho họ nữa và ngay lúc đó cháo từ trời xuống, những đồ ăn thức uống, và những thứ có thể ăn đọợc cũng đọợc phân phát cho họ nữa và sau khi họ đã dùng những thứ đó thì ngũ căn của họ đọợc tỉnh táo. Rồi đến khi nhà vua bố thí quần áo và nơi cọ ngụ, thì nhà vua cũng phân phát cho họ nữa, [206] thế rồi quần áo từ trời, giầy dép [56] từ trời, và lâu đài từ trời cùng với rất nhiều trang trí bên trong nhà rất đa dạng nhọ thảm, giọờng, chiếu, bàn ghế, v.v....cũng đọợc tạo ra cho họ. Điều tuyệt vời này mọi ngọời đều đọợc chứng kiến nhọ thể Đức Phật đã quyết định và nhà vua thì vô cùng hài lòng.

13. Ngay sau đó, khi Đức Phật đã thọ thực, và tỏ cho thấy ngài đã no bụng, ngài đã thốt lên bài kệ: „Bên ngoài bức tọờng họ đang đứng đợi. Nhằm mục đích đem lại phúc lành cho nhà vua Magagha. Và đến điểm này điều gì đọợc đề cập ngắn gọn trong bản Chọơng trình, cụ thể là điều đã đọợc giải thích chi tiết. „Về bài thuyết pháp này[chúng ta cần hỏi"" ai là ngọời đã nói ra, ở đâu, khi nào và tại sao. Bài chú giải do ngài thực hiện rất tốt và đến đúng thời điểm

đã đọợc công bố cho tất cả mọi ngọời đợơc nghe." Đến đây chúng ta sẽ chú giải đến Kinh ngoài bức tọờng theo thứ tự nhất định nhọ sau:

[Đoạn kệ 1]

14. Trong đoạn kệ thứ nhất (xem dọới đây) là phía sau bức tọờng đọợc gọi là Bên Ngoài Bức Tọờng (tirokuḍḍā). Họ đứng [và chờ đợi] (titthanti): câu này khẳng định họ đứng và từ chối khẳng định họ không ngồi, v.v...Giờ đây nhọ thể họ nói tới một ai đó ở bên ngoài hàng rào bao quanh và ở phía bên kia ngọn núi mà ngọời đó có thể đi ngang mà không gặp ngăn cản gì, qua nơi có hàng rào bao quanh (tiropākāram) qua phía bên kia ngọn núi (tiropabbatam)" (D. i. 78) cũng nhọ vậy ở đây ngài nói đến những ngọời đang đứng ở phía bên kia bức tọờng. Bên ngoài bức tọờng họ đang đứng chờ

(tirokuḍḍesu tiṭṭhanti).

15. Và tại các giao lộ và các ngã ba đoḷờng (sandhisinghātakesu): ở đây có thể là các ngã toḷ các giao lộ các xa lộ, và cũng là chỗ các căn nhà tiếp giáp nhau và có các bức toḷờng tiếp giáp nhau và có cả ánh sáng giao nhau, chúng ta đều có thể gọi là những „chỗ giao nhau‟ (Sandhi) cũng có thể là các ngã ba giao lộ, ta gọi là „ngã ba đoḷờng‟(singhātaka). Phối hợp tất cả các từ này lại với nhau thành một từ phức tạp ta có thể gọi là và tại các giao lộ và các ngã ba đoḷờng.

16. Họ đứng phía bên ngoài “thanh khung” cổng thành (dvārabāhāsu tiṭṭhanti): họ đứng bên gần các thanh song cổng thành và thanh song cửa nhà. Quay trở lại mái nhà xoḷa (āgantevāna sakam gharam): Ở đây „căn nhà xoḷa‟ có nghĩa là cả căn nhà xoḷa của ngoḷời thân và căn nhà xoḷa của chính họ nữa. Trong quá khứ họ đã sống trong đó hay làm chủ căn nhà đó. Họ đến nhìn ngắm cả căn nhà của chính họ và chính vì thế mà ta nói „quay trở lại nhà xoḷa của họ.‟

17. [Chính vì thế Đức Phật đã chỉ cho nhà vua thấy] rất nhiều Ngạ quỷ với thân hình hết sức ghê tởm, dị dạng và dễ sợ, đã tiến lại gần hoàng cung của nhà vua Bimbisara coi đó nhoḷ là nhà riêng của họ vì đó là nhà riêng của những ngoḷời họ hàng ruột thịt của họ. Và cho dù họ đã không ở trong đó troḷớc kia và đang đứng bên ngoài bức toḷờng, ngay các giao lộ và các ngã ba đoḷờng. Và bên ngoài chấn song cổng thành và chấn song cửa nhà. Sự tồn tại của họ lại đồng hiện hữu với thành quả do đố kỵ và keo kiệt [57] mà ra. Có một số Ngạ quỷ râu tóc rối bời [58][207] da mặt ngăm đen, chân tay khẳng khoḷu gầy còm đen đủi đung đoḷa, giống nhoḷ thốt nốt cháy xém đây kia trong những trận cháy rừng; một số Ngạ quỷ có thân hình bị ngọn lửa thiêu rụi bên trong nhoḷ thể dâng trào ra từ dạ dầy [59] đói khát ợ ra khỏi miệng. Một số Ngạ quỷ do thực quản chỉ bằng đầu chiếc kim mà một dạ cỏ to nhoḷ chiếc núi không thể nuốt hết đồ ăn thức uống theo nhoḷ ọớc muốn ngay cả khi có đoḷợc thứ đồ ăn thức uống đó. Chính

vì thế lại có thứ gia vị chết đói [60] và khô khan không thể thoả mãn đoḷợc các hoḷơng vị khác. Lại có các Ngạ quỷ khác khi tìm thấy bất kỳ loại gì có máu hay vật chất dầu mỡ nơi các khúc nối phun ra nơi các lỗ miệng sôi sục lên hay các ung nhọt hay của các chúng sanh khác, nuốt toḷơi nhoḷ thể đó là thức ăn của thần linh. Chính vì thế ngài đã xuất khẩu thành kệ nhoḷ sau:

tirokuddesu tiṭṭhanti sandhisanghātakesu ca dvārabāhāsu tiṭṭhanti āgantvāna sakam gharam

„Ở bên ngoài bức toḷờng
Bọn họ đứng chờ đợi
Giao lộ ngã ba đoḷờng
Trở về mái nhà xoḷa
Đợi chờ bên cạnh cổng .
Và rồi khi ngài đã thốt ra những lời này, cho thấy các Ngạ quỷ đang lang thang bên ngoài bức toḷờng. Sau đó ngài lại thốt ra bài kệ thứ hai. „Nhoḷng khi một lễ hội phong phú đoḷợc dọn ra cho thấy [kết quả của hành vi] họ đã làm thật dữ toḷn đến chừng nào.

[Đoạn kệ 2]

18. Ở đây, giầu có, phong phú (pahute) [có nghĩa là] không ít, dồi dào (bahumbi); nhiều quá mức cần thiết, là điều muốn nói ở đây. Ta có thể thay thế mẫu tự pa với mẫu tự ba [nhọ vậy biến đổi từ chữ bahu thành pahu] nhọ trong đoạn sau đây „Pahu santo na bharati‟ („kẻ nào có quá dồi dào cũng có thể) không hỗ trợ cho [ngọời mẹ] đọợc. . .: (Sn. 98). Một số ngọời lại đọc là pahūte („dồi dào‟) và pahutam („giầu có‟ là phó từ); nhọng đây chỉ là những ngọời đọc không cẩn thận. Với đồ ăn thức uống: ānnpānamhi=anne ca pānamhi (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép).Feast: khajjabhojje (nghĩa đen là „Nhai đọợc và ăn đọợc‟) = khajje ca bhojje ca (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép); nhờ đó. [cụ thể là anna và pāna và khajja và bhojje (= Khādanīya và bhojanīya),] ngài đã chứng tỏ cho thấy bốn loại dinh dọỡng gồm trong những gì đọợc ăn vào (asita), uống đọợc (pīta), nhai đọợc (khāyita)và ăn uống chút ít một (sāyita). Lên đọờng (upatitthite): đứng yên, tiến lại gần (apagamma thite);có nghĩa là: sẵn sàng, đọợc sửa soạn và kết hợp lại.

19. Sự thật là không có ngọời nào nhớ lại chúng sanh này cả (na tesam sarati sattānam): khi những chúng sanh này xuất hiện nơi cõi Ngạ quỷ thì chẳng có cha mẹ và anh em nào tọởng nhớ đến họ cả. Vì lý do gì vậy? Điều này xuất phát từ những hành vi nghiệp duyên của họ trong quá khứ (kammapaccayā): có một điều kiện cần thiết là các hành vi đáng thọơng đọợc

sắp xếp nhọ không thực hiện bố thí, ngăn cản việc bố thí, v.v...; [208] vì những hành vi đó đều không cho phép các bà con thân thiết tọởng nhớ đến họ.

20. Chính vì thế Đức Phật nói:

Pahute annapānamhi khajjabhojje upatthite Na tesam koci sarāti sattānam kammapaccayā.

„Nhọng khi tiệc thịnh soạn
Đọợc bày biện sẵn sàng
Đủ mọi thứ uống ăn
Không một ai nhớ họ
Sự kiện này phát sanh
Từ nghiệp xọa của họ.
Và khi ngài đã phán nhọ vậy, cho thấy mặc dù không phải đồ ăn thức uống, v.v... đọợc dọn ra quá ít và các Ngạ quỷ đang đi lảng vảng khắp nơi hy vọng: „Có lẽ sẽ có chút ít gì đó đọợc dành cho chúng ta.‟ Sự thật là chẳng có ngọời bà con họ hàng nào tọởng nhớ đến họ do những hành vi quá khứ các Ngạ quỷ thực hiện đã đem lại kết quả không mấy thú vị. Ngài lại thốt ra đoạn kệ thứ ba cụ thể nhọ sau, „ Chính vì thế kẻ nào có lòng nhân hậu muốn hồi hướng cho anh em họ hàng‟, một lần nữa ngài yêu cầu nhà vua phải tổ chức dâng cúng bố thí cho những thành phần họ hàng đã quá cố hiện đang xuất hiện ở Cõi Ngạ quỷ.

[Đoạn Kệ 3]

21. Ở đây, chính vì thế (evam) là một từ so sánh. Điều có thể giải thích bằng hai cách: hoặc là „Ngay cả khi không còn tợởng nhớ đến những chúng sanh đó là do hậu quả những hành vi quá khứ của họ, những ngợời này chúng ta đã bố thí đôi chút, bất luận là gì, cho những ngợời thân của mình, họ là những ngợời có lòng từ tâm (evam)‟ hoặc là „ những kẻ nào bố thí cho những ngợời thân những đồ ăn thức uống thanh tịnh, tốt lành và thích hợp vào điểm này.Thế nên (evam) hỡi đại vợơng, nhợ vậy là ngài đã có lòng từ tâm. Bằng những hành vi ngài đã thực hiện.‟ Hãy bố thí: dadanti=denti (một kiểu ngữ pháp khác) thực hiện việc dâng cúng, ký gửi cho. Dành cho những ngợời thân (họ hàng) (ñātīnam): dành cho những ai có liên quan về phía cha hoặc mẹ. những kẻ nào (ye): Bất luận con trai con gái hoặc anh em ruột thịt. Thì: honti=bhavanti (một hình thức ngữ pháp khác). Từ bi (anukampakā):thợơng ngợời, tìm kiếm hạnh phúc (cho ngợời khác).Thanh tịnh (sucim): không tì vết, dễ coi, khoái trí. Thích hợp với pháp, có đợợc khớp với pháp. Và tốt lành (panītam - ng.đen. „thợợng hạng‟): thợợng hạng, tốt nhất. Vào lúc này (kālena): vào thời điểm các ngạ quỷ là họ hàng thân quen đã đến và

đang đứng bên ngoài bức tợờng v.v...Và thích hợp (kappiyam): thích hợp, xứng đáng, thích hợp cho các vị thánh nhân‟ sử dụng. Đồ ăn và thức uống (pānabhojanam=pānnañ ca bhojanañ (thay thế hai âm ngắn thành từ ghép); ở đây là bất kỳ của bố thí nào đợợc dâng cúng dợới dạng đồ ăn thức uống.‟

22. Vì thế, sau khi đã chú giải việc bố thí đồ ăn thức uống do nhà vua Magadhan thực hiện cho các ngạ quỷ (ngạ quỷ) là những thân nhân của ngợời còn sống, Đức Phật đã thốt lên đoạn kệ sau:

Evam dadanti ñātīnam ye honti anukampakā Sucim panītam kālena kappiyam pānabhojanam:

„Vậy ai có từ tâm
Nhớ cho các thân nhân
Thức uống ăn thanh tịnh
Tốt đẹp và đúng thời.‟
Và khi ngài đã phán điều này, ngài liền xuất khẩu thành kệ, một nửa đoạn kệ thứ 4, cụ thể nhợ sau, „Cầu mong những điều này dành cho ngợời thân cả‟ cho thấy cách thức chúng ta phải thực hiện hồi hướng làm sao.

[Nửa Đầu Đoạn kệ thứ 4]

23. Đây là điều nên đợợc phân tích với nửa đầu đoạn kệ thứ ba nhợ sau: „Chính vì thế những ai có lòng từ bi mà hồi hướng cho bà con thân thuộc quá cố [209] [nói rằng] „giờ đây Cầu mong ta dành những thứ này cho bà con thân thuộc quá cố của ta: Cầu mong họ đợợc hạnh phúc‟‟‟ kết quả đây có thể chỉ định cách thức hồi hợớng mang lại hiệu quả ngay tại chỗ bằng từ „vì thế‟ (evam), hiểu theo nghĩa sau: „Họ thực hiện hồi hướng nhợ vậy(evam) “Cầu mong điều này đem lại cho bà con họ hàng (quá cố)” và không có cách nào khác.

24. Ở đây, điều này (idam) ám chỉ đồ ta dùng để bố thí. Vo (không dịch) chỉ là một tiểu từ. Nhọ trong các đoạn sau „kacci pana vo Anurudhā samaggā sammodamānā‟ [61](Hỡi Anurudha, ta hy vọng các ngơi sẽ sống hòa thuận và đồng ý với nhau.‟: M. i. 206) „Ye hi vo ariyā‟ („nhọ thể một trong số các vị thánh nhân.‟): M. i. 17); đây không phải là sở hữu đại từ. Hãy . . .dành cho thân nhân quá cố (ñātīnam hotu: Hãy thực hiện điều này dành cho ngọời thân của ta đang xuất hiện ở Cõi Ngạ quỷ. Cầu mong những ngọời thân của ta đọợc hạnh phúc. (sukhitā hontu ñātayo): Cầu mong những ngọời thân của ta đang bị giam cầm nơi cõi ngạ quỷ đọợc hạnh phúc, một khi họ cùng chung sống với nhau tại cõi đó.

25. Chính vì thế Đức Phật đã nói:

Idam vo ñatīnam hotu. Sukhitā hontu ñātayo.

„Hồi họớng phọớc báu này cho thân nhân quá cố của chúng tôi. Cầu mong cho họ hằng đọợc hạnh phúc.‟

Và sau khi ngài nói nhọ vậy, cho thấy ta nên thực hiện hồi hướng cho ngọời thân quá cố đang bị giam cầm nơi cõi ngạ quỷ bằng cách nào. Rồi ngài thốt lên nửa thứ hai đoạn kệ thứ tọ nhọ sau: „Những ngạ quỷ ngọời thân quá cố đã tụ họp và tập hợp lại tại đó‟ và nửa đầu của đoạn kệ thứ năm nhọ sau „„Hăm hở mong muốn. . .có đọợc đồ ăn thức uống dồi dào‟ , chứng tỏ rằng, cho dù đã có ngọời nói, „ thế thì điều này dành cho những ngọời thân quen quá cố của ta.‟ Tuy nhiên không phải bất kỳ hành vi nào do ai đó thực hiện đều mang lại kết quả cho ngọời khác, [chẳng bao giờ đọợc nhọ vậy] nhọng chỉ đơn giản là một đối tọợng đọợc bố thí cách đó là điều cần thiết cho chính ngọời họ hàng thân thuộc của ta để thực hiện những hành vi thiện. Và ngài cũng chứng tỏ làm thế nào hành vi thiện nhọ thế với đối tọợng là nhọ thế sẽ sản sanh ra chánh quả ngay trong thời gian đó. [62]

[Nửa cuối đoạn kệ thứ 4 & Nửa đầu đoạn kệ thứ 5]

26. Đây là ý nghĩa [của hai nửa đoạn kệ trên] những Ngạ quỷ là những ngọời thân quá cố (te ñātipetā) đang xuất hiện ở đó (tattha) là nơi đang thực hiện cuộc bố thí. Đã qui tụ và tập họp lại (samāgantvā) bằng cách toàn bộ họ đã đến (samantato āgantvā) - ở đây ý nghĩa là, họ đã qui tụ lại, đoàn tụ lại – và tụ tập lại (samāgatā): ng.đen „đã tụ tập đông đủ‟ ý nghĩa ở đây là, họ đã tới và qui tụ lại (samā āgatā)- [nghĩ rằng] „những bà con quá cố của ta đọợc hồi hướng của bố thí nhằm đem lại lợi ích cho chính ta.‟ [họ] muốn có [đồ ăn thức uống dồi dào (pahute annapānamhi). Vì những thứ đồ ăn thức uống dồi dào đó đọợc bố thí cho chính mình. Sẽ đem lại phúc lành cho họ (sakkaccam anumodare), đầy lòng tin tọởng vào kết quả của hành vi đó và không từ bỏ lòng ngọỡng mộ. [Nghĩ rằng] với nhận thức tỉnh táo „Cầu mong của bố thí này đem lại lợi ích và hạnh phúc‟ họ đã sung sọớng (modanti) và tuỳ hỷ chúc lành (anumodanti: ng.đen „chia sẻ niềm hạnh phúc‟ và đọợc tràn đầy hạnh phúc và vui vẻ.

27. [210] Vì vậy Đức Phật đã nói;

Te ca tattha samāgantvā ñātipetā samāgatā Pahute annapānamhi sakkaccam anumodare.\

„Món này cho bà con Mong bà con an lạc

Đám ngạ quỷ thân bằng Đã tề tựu chỗ đó"

Và khi ngài nói điều này, cho thấy làm thế nào những hành vi thiện lại tạo ra kết quả ngay lúc này cho những ngợời đang xuất hiện ở cõi ngạ quỷ. Rồi ngài thốt lên nửa thứ hai đoạn kệ thứ năm nhợ sau, „Cầu mong ngợời thân của ta đợợc sống trợờng thọ và nửa đầu đoạn kệ thứ sáu nhợ sau, „ Cầu mong ta nhận đợợc kính lễ đối với những gì ta đã thực hiện" cho thấy loại tạ ơn tuỳ hỷ do những bà con thân thuộc đó đã một lần hiện hữu với kết quả do hành vi có lợi đem lại.

[nửa thứ hai đoạn kệ 5 & nửa đầu đoạn kệ thứ 6]

28. Ý nghĩa ở đây là. Cầu mong. . .họ đợợc sống trợờng thọ (ciram jīvantu): Cầu mong họ có đợợc tuổi thọ sống lâu. Những ngợời thân của ta (no ñāti): những mối tợơng quan của chúng ta.(ñātaka). Nhờ họ mà (yesam hetu): nhờ có họ. Vì lý do có ngợời đó. chúng ta có những của cải này: labhāmase-labhāma (một hình thức ngữ pháp khác); họ đề cập đến việc công nhận tính tuyệt vời chính họ vừa nhận đợợc ngay tại lúc này; vì có ba yếu tố nhợ sau, nhờ chính lòng biết ơn của họ. Với sự hồi hợớng của ngợời thực hiện bố thí, và với đặc tính tuyệt hảo của ngợời nhận. [cụ thể, Tăng già do Đức Phật trụ trì.], lễ vật này liên tiếp và tạo ra kết quả ngay lúc này, và cả ba yếu tố đó đều do ngợời bố thí là nguyên nhân. Chính vì thế mà ngài nói „ Chính nhờ những ngợời đó mà chúng ta nhận đợợc của cải này".

29. Chính nhờ vào hồng phúc chúng ta đã thực hiện (amhākañ ca katā pūjā): vinh dự chúng ta có đợợc nhờ việc hồi hướng bố thí của ta. „Cầu mong những điều này đem lại lợi ích cho ngợời thân của ta." Chẳng có ngợời bố thí nào lại không nhận đợợc kết quả (dāyakā ca anipphalā): ngợời thực hiện bố thí chẳng bao giờ không nhận đợợc kết quả"" vì hành vi đó bao gồm cho đi kết quả có đợợc lúc này lúc khác đang khi ta thực hiện hành vi bố thí đó.

30. Đến đây có ngợời hỏi: thế thì, làm sao chỉ có những ngợời thân phải tái sanh nơi cõi ngạ quỷ nhận đợợc kết quả này mà thôi, liệu những ngợời khác có nhận đợợc chăng? Đây là điều chính Đức Phật đã trả lời. Khi Janussoni thuộc đẳng cấp Bà la môn đợa ra câu hỏi trên, thế thì chúng ta cần nói thêm gì về điểm này? Về điểm này ta có nghe nói nhợ sau „ Sa môn Cồ Đàm, chúng ta, thuộc các Bà la môn, có thực hiện bố thí, và hồi hướng cho ngợời chết nhợ sau" Cầu mong điều này đem an vui cho những ngợời họ hàng thân thuộc quá cố (peta); Cầu mong những ngợời thân và bà con ruột thịt đợợc hợởng phợớc của bố thí này đem lại". Thợa ngài Cồ Đàm, liệu việc bố thí đó có đem lại lợi ích cho những ngợời thân ruột thịt của ta chăng? Liệu những ngợời thân thuộc họ hàng ruột thịt có đợợc hợởng lợi nhờ vào những của

bố thí chúng ta thực hiện chăng? – Bà la môn [của bố thí] chỉ đem lại lợi ích đúng nơi đúng chỗ và không đem lại lợi ích gì nếu không nhợ vậy. - Nhợng thợa Ngài Cồ Đàm,

đâu là nơi thích hợp đó? - Ở đây, này Bà la môn, kẻ nào phạm tội sát sanh, trộm cắp, có hành vi tà dâm, nói dối, nói lọỡng thiệt, nói lời thô bạo, và ỷ ngữ; tham ác, có ác tâm, và tà kiến. [211] vào lúc thân xác bị phân hủy sau khi chết, họ phải xuất hiện tại địa ngục. Ở đó họ phải sống sót và chịu đựng đủ thứ nhục hình mà các coọ dân địa ngục phải chịu đựng. Đó là nơi không thích hợp, và việc bố thí chẳng đem lại lợi lộc gì cho họ tại nơi đó. Ở nơi đây, này Bà la môn, kẻ nào sát sanh. . .và có tà kiến. Vào lúc thân xác phải tan rã, sau khi chết. Kẻ này phải đầu thai vào bụng súc sanh. Tại nơi đó họ phải sống sót và chịu đựng đủ thứ nhục hình mà những kẻ phải đầu thai nơi bụng súc sanh phải chịu đựng. Đó cũng chẳng là nơi thích hợp, và việc bố thí chẳng đem lại lợi ích gì cho họ khi còn phải loọu lại ở nơi đó.Ở nơi đây, này Bà la môn, ngoọời ta kiêng cữ không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, kiêng không nói dối, không nói luỡng thiệt, không nói lời thô kệch, không đàm tiếu vô bổ, không tham ác, không có ác tâm, và có chánh kiến. Vào lúc thân xác phân hủy sau khi chết, họ xuất hiện nơi những chúng sanh trên đời này. Đó là nơi họ sinh sống, tại nơi đó họ đoọợc hoọởng những thức ăn đồ uống mà chúng sanh thoọờng sử dụng và đoọợc nhập vào đoàn thể các Choọ thiên. Đó cũng choọa phải là nơi thích hợp và việc bố thí cũng choọa đem lại cho họ lợi ích gì, đang khi họ còn loọu lại ở đó. Tuy nhiên, ở đây nếu ta phạm tội sát sanh. ....có tà kiến. Vào lúc thân xác phân huỷ sau khi chết họ xuất hiện nơi cõi Ngạ quỷ. Họ sống sót ở cõi đó và chịu đựng đủ thứ cực hình là nơi coọ dân cõi ngạ quỷ phải chịu đựng. Ơ đó họ sống còn là do những gì bạn bè, ngoọời thân và họ hàng ruột thịt hồi hoọớng cho họ đang khi phải hiện diện trong đó. Đây chính là nơi thích hợp, và của bố thí sẽ giúp đỡ họ khi loọu lại trong đó. - Nhoọng thoọa ngài Cồ Đàm, nếu nhoọ ngoọời thân quá cố của ta không xuất hiện nơi cõi đó, thì ai có thể đoọợc hoọởng lại do việc bố thí của ta mang lại? Này Bà la môn, vẫn có những ngoọời bà con thân thuộc và bạn hữu của ta ở trong cõi đó. – họ sẽ là ngoọời hoọởng nhờ việc bố thí của ta. Nhoọng, thoọa ngài Cồ Đàm, nếu nhoọ ngoọời thân của ta và bà con ruột thịt của ta lại không xuất hiện ở cõi đó và nếu nhoọ cả ngoọời thân ruột thịt của ta cũng không xuất hiện nơi cõi đó, thử hỏi ai sẽ hoọởng nhờ của bố thí của ta? Điều đó không thể xẩy ra, này Bà la môn, là nơi đó lại không có bất kỳ ngoọời thân quen anh em ruột thịt bao giờ trong một thời gian dài [nơi các chu kỳ luân hồi] và hơn thế nữa, chẳng có việc bố thí nào lại không đem lại kết quả cho ngoọời thực hiện.

32. [212] Chính vì thế mà Đức Phật đã nói:

ciram jīvantu no ñātī yesam hetu labhāmase Amhākañ ca katā pūjā dāyakā ca anipphalā.

“ Sẽ mong muốn tốt lành
Vì thực phẩm đầy đủ
Mong quyến thuộc sống lâu
Nhờ ngoọời ta hoọởng lợi”.
Và khi ngài nói nhoọ vậy, chứng tỏ cho nhà vua Magadha biết những họ hàng thân thuộc của nhà vua đang trụ trì tại cõi Ngạ quỷ đã nhận đoọợc những điều tuyệt hảo do nhà vua hỗ trợ nhoọ sau, „Hỡi đại voọơng, các thân bằng quyến thuộc của ngài, rất mãn

nguyện với những điều tốt lành do việc bố thí của ngài mang lại và đang khen ngợi ngài nhọ thế.“ Thế rồi ngài thốt ra phần thứ hai trong đoạn kệ thứ sáu, nhọ sau, „ Chẳng hề có cầy cấy tại đó, và đoạn kệ thứ bảy có viết, cũng chẳng có ai buôn bán ở nơi đó.“ Cho thấy những ngọời cọ trú tại cõi ngạ quỷ nhận đọợc sự trợ giúp từ đây vì chẳng có nguồn cung cấp nào nhọ cầy cấy, (làm ruộng) chăn nuôi, v.v... coi nhọ là lý do họ nhận đọợc điều tuyệt hảo đó.

[Nửa thứ hai đoạn kệ 6 & đoạn kệ 7]

32. Đây là phần chú giải về ý nghĩa đoạn kệ. Vì, Muôn tâu Đại Vọơng, tại đó (tattha) nơi cõi Ngạ quỷ chẳng hề bao giờ có (na hi atthi) bất kỳ công việc cày cấy (kasī), nhờ đó mà các ngạ quỷ có thể kiếm đọợc điều tuyệt hảo.Cũng chẳng thấy có công việc chăn nuôi gia súc (gorakkh“ettha na vijjati): Không những chẳng có bất kỳ công việc đồng áng, nhọng cả chăn nuôi cũng chẳng hề tồn tại nơi cõi Ngạ quỷ. Nhờ vào đó mà họ có thể có đọợc sự trợ giúp tuyệt hảo. Cũng chẳng có công việc buôn bán chợ búa nào cả (vānijjā tādisī natthi): cũng chẳng có buôn bán nhờ vào đó các ngạ quỷ có thể kiếm đọợc những đồ trợ giúp cần thiết. Cũng chẳng có trao đổi vàng bạc (natthi hiraññena kayakkayam): chẳng có buôn bán trao đổi gì bằng tiền chẳng có bất kỳ điều gì đó giúp làm nguyên nhân chiếm đọợc điều tuyệt hảo. Các ngạ quỷ ngọời thân quá cố của ta sống tại đó nhờ vào hồi hướng của bố thí ta thực hiện trên trần gian này (ito dinnena yāpenti petā kālagatā tahim). Chỉ trông cậy vào những gì ngọời thân và bạn bè và thân bằng quyến thuộc của họ trên trần gian này trợ giúp để họ có thể duy trì đọợc sự sống liên tục. Các Ngạ quỷ (peta): là những chúng sanh đã xuất hiện và sống trên cõi ngạ quỷ. Đã qua đời (kālagatā): đã ra đi (gata) từ thời điểm (kala) họ đã vĩnh viễn ra đi; cũng có bản đọc là kālakatā, trong trọờng hợp đó ý nghĩa lại là: họ đã thực hiện (kata) thời điểm của họ (kāla), kết thúc bằng cái chết. Tại đó (tahim): ở cõi Ngạ quỷ đó.

33. Chính vì thế [Đức Phật] đã nói.

[Na hi tattha kasī atthi, gorakkh“ettha na vijjati. Vānijjā tādisī, natthi hiraññena kayakkayam;] Ito dinnena yāpenti petā kālagatā tahim.

“Vì đã kính lễ ta
Thí chủ không thiếu quả
Tại đó không cấy cày
Cũng không nuôi súc vật.
Cũng không có buôn bán
Không trao đổi tiền vàng
Các ngạ quỷ họ hàng
Chỉ sống nhờ bố thí.
Và sau khi ngài đã phát biểu nhọ trên. Ngài lại xuất khẩu thành hai đoạn kệ, cụ thể là, nhọ nọớc trên đồi cao chảy xuống“ nhằm giải thích ý nghĩa với một dụ ngôn.

[Đoạn kệ 8 và đoạn kệ 9]

Đây là ý nghĩa hai câu kệ trên, Giống nhọ (yathā) Khi trên đồi (unname) trên vùng đất khô cằn, trên miếng đất ở vùng cao, nọớc mọa tuôn chảy xuống (apavattati) tràn xuống thánh địa bình nguyên trống trơn; chính vì thế (evam eva) [213] việc thực hiện một cuộc bố thí (dinnam) từ nơi đây (ito) có thể giúp đỡ cho (upakappati) - (dinnam) từ nơi đây (ito) có thể giúp đỡ cho (upakappati) – Ý nghĩa ở đây là đem lại , thể hiện đọợc. Cho – các ngạ quỷ là những ngọời thân quen họ hàng của ta đã quá cố (petānam); vì cõi các ngạ quỷ giống nhọ một vùng đất trũng để cho nọớc mọa chảy xuống. Và công việc bố thí cũng giống nhọ giòng nọớc chảy xuống. Theo nhọ lời ngọời đã nói: „Đó là nơi, và có một cuộc bố thí đọợc phục vụ đang khi Đức Phật lọu lại ở đó.‟(§30) và chính vì (yathā),nhờ có ngã ba dòng thác, dòng suối, suối nhỏ và ngòi, đầm lầy, và ao hồ, sông cái, dòng sông (vārivahā), khi tất cả đều chứa đầy nọớc (pūrā) chúng có thể mang theo nọớc xuống đầy biển (sāgaram paripūrenti). Chính vì thếmà cuộc bố thí ở đây có thế phục vụ hồi họớng cho các ngạ quỷ là những ngọời thân quá cố theo nhọ cách đã đọợc khẳng định ở trên.

35. Chính vì thế mà Đức Phật đã nói:

Unname udakam vaṭṭam yathā ninnam pavattati,
Evam eva ito dinnam petānam upakappati.
Yathā vārivahā pūrā paripūrenti sāgarām
Evam eva ito dinnam petānam upakappati
„ Nhọ nọớc đổ xuống đồi
Chảy xuống tận vực sâu
Bố thí tại chỗ này
Cung cấp loài ngạ quỷ.
Nhọ lòng sông tràn đầy
Đọa nọớc đổ xuống biển
Bố thí tại chỗ này
Cung cấp loài ngạ quỷ.
Và khi ngài nói điều này và cũng giải thích ý nghĩa với những ẩn dụ đó. Rồi ngài xuất khẩu thành đoạn kệ thứ mọời nhọ sau, ngài đã ban cho tôi,‟ chứng tỏ rằng một ngọời bộ tộc nên tổ chức một cuộc bố thí để nhớ lại nhọ ngài đã thực hiện nhọ những ví dụ điển hình vì những ngạ quỷ không thể cầu xin „ban điều đó cho tôi‟ ngay cả khi họ đã tới tận nhà ngọời thân tuyệt vọng chờ đợi lâu để có thể lấy đọợc gì ở đó.

[Đoạn kệ 10]

36. Đây là ý nghĩa của đoạn kệ. „Ngài ban (adāsi) cho tôi (me) số tiền này, hoặc số bắp này, và ngài đã làm tròn nhiệm vụ đối với tôi (me) bằng cách tự mình thực hiện điều đó. và ngài đã là ngọời thân (nāti) của tôi, vì ngài có liên quan đến phía mẹ hay phía cha tôi. Hoặc có thể ngài là bạn bè của tôi (mittā) vì ngài có khả năng cho tôi một chỗ ở nhờ vào tình thọơng của ngài, hay ngài có thể là ngọời thân tình (sakhā) của tôi vì ngài còn là ngọời bạn nối khố trong cuộc sống kiếp trọớc]‟ và vì thế, nhớ lại toàn bộ điều này theo cách này, Cầu mong ngài bố thí cho tôi. Rồi cho những ngọời đã quá cố

(petanām dakkhinam dajjā) [coi dakkinam là bổ ngữ có dajja chi phối dợới dạng một lối mong mỏi = dadeyya]) Cầu mong ngài phân phối đồ bố thí. Một kiểu đọc khác chính là petānam dakkhinā dajjā (một của bố thí bắt gặp đợợc dâng cúng cho ngợời quá cố‟ [dajja đợợc coi nhợ là danh động tự hợp với danh tự giống cái số ít. Dakkhinā); điều đợợc diễn tả ở đây là dajjā=daditabbā [đây là một danh động từ.] là gì vậy? đó chính là của bố thí (dakkhinā) dành cho kẻ quá cố, điều muốn diễn tả ở đây là: [điều này thì ngợời hồi tợởng lại nên thực hiện. Nhớ lại điều gì họ thợờng làm (pubbe katam anussaram) theo cách đợợc bắt đầu „ngài đã ban cho tôi‟‟ và rồi danh cách [quá khứ phân từ anussaram.] nên đợợc hiểu có mục đích là ....

37. Chính vì thế Đức Phật đã nói:

Adāsi me, akāsi me, ñātimittā sakhā ca me Petānam dakkhinam dajjā katam anussaram

„Ngợời ấy phải cho ta
Đã làm việc vì ta
Ngợời ấy là quyến thuộc
Ngợời ấy là thân bằng
Hãy bố thí ngạ quỷ
Nhớ việc xợa chúng làm.‟
Khi ngợời nói điều đó, chỉ cho thấy gợơng sáng nhớ lại việc thực hiện bố thí cho ngợời quá cố. [214] rồi ngài thốt lên một đoạn kệ nhợ sau, „ xin đừng khóc‟ chứng tỏ rằng khi ngợời ta khóc lóc và buồn tủi, v.v... áp đảo về cái chết của ngợời thân mà không đem lại bất kỳ lợi lộc nào cho họ, thì nợớc mắt và buồn chán của họ chỉ là một thứ tự hành hạ thân xác không đem lại lợi lộc gì cho ngợời quá cố cả.

[Đoạn kệ 11]

38. Ở đây, khóc lóc (runnam) chỉ là một hành động đổ lệ ra (rodana), hành động khóc lóc, (roditatta), hành vi đổ lệ: qua đó ta biểu lộ nỗi khổ thân. Buồn sầu (soka) là một hành vi tỏ vẻ buồn sầu (socanā), nỗi buồn khổ (socitatta); qua đó ta biểu lộ nỗi khổ tâm. Than khóc thợơng tiếc (parideanna) là tiếng than khóc của ngợời nào đó bị mất mát của ngợời thân ảnh hợởng, ngợời này thợờng đề cao những phẩm chất đặc biệt bắt đầu với „Ơi con độc nhất của ta, con ở đâu bây giờ? (M. ii. 106) và “ôi ngợời yêu của anh, ngợời tình của ta!‟ thông qua điều đó, ngợời đó biểu lộ nỗi đau buồn bằng lời.

39. Chính vì thế Đức Phật đã nói:

Na hi runnam vā soko vā yā c‟aññā paridevanā Na tam petānam atthāya, evam titthanti ñātayo

„Không khóc than, sầu muộn
Không thợơng tiếc cách gì
Giúp ích loài ngạ quỷ
Quyến thuộc làm nhợ vậy

Không lợi cho ngạ quỷ.
Và khi ngài đã nói nhơ vậy, chứng tỏ khóc lóc chẳng giúp đợ̛c gì, v.v...và rằng khóc lóc, than thân buồn sầu hay bất luận cách thức than vãn nào, chẳng có gì có thể giúp ích cho ngợ̛i quá cố, nhợ̛ng ngợ̛i thân của họ Š[hành động nhơ vậy] chỉ tỏ lợ̛u lại tự hành hạ mình thuần tuý mà thôi. Rồi ngài lại thốt ra vần kệ cụ thể nhơ sau, „ và một của bố thí nhơ vậy‟ cho

thấy [thay vì] làm những điều đó giá trị của bố thí nhơ vậy rất có giá trị nhơ nhà vua Magaghan đã thực hiện.

[Đoạn kệ 12]

40. Đây là ý nghĩa của đoạn kệ. „nhợ̛ng khi của bố thí này (ayan ca kho dakkhinā), Vị Đại Vợ̛ng, đã thực hiện (dinna), cũng nhơ các bạn đã thực hiện nhằm hồi hướng cho ngợ̛i thân quá cố của chúng ta, lại đợ̛c thực hiện tốt trong một Tăng Già (sanghamhi supatitthitā), dành cho họ, cho những ngạ quỷ đã qua đời, thế rồi, tăng già là một nơi phợ̛ớc điền không có nơi nào sánh kịp trên trần gian này,‟ (M. i. 37) Tăng Già này có thể phục vụ cho họ lâu dài trong tợ̛ơng lai (dīgharattam hitāya upakappati) – đem lại nhiều thành quả, là điều muốn ám chỉ ở đây. - và phục vụ nhơ vậy thì tăng già có thể phục vụ cho họ ngay tức khắc cũng nhơ (thānaso) tăng già có thể phục vụ cho họ ngay tức khắc thay vì lâu dài sau này. Và nhơ thể đợ̛c đề cập đến ngài từ đó những pháp rất dễ hiểu ngay tức khắc. „ điều này cũng rất dễ hiểu đối với một vị toàn giác ngay lập tức (thānaso)(xin đọc S. i. 193), cũng vậy ở đây, đều phục vụ ngay lúc này đợ̛c gọi là phục vụ „ngay lập tức‟ (nghĩa đen. ngay tại chỗ) hay điều muốn nói ở đây là nó phục vụ ngay tại chỗ đó (thanā), đợ̛c chia thành nơi những ngợ̛i đói khát, cho những ngợ̛i ăn cho đến nôn mửa ra, cho những ngợ̛i chỉ sống nhờ bố thí của ngợ̛i khác,và của ngợ̛i tiêu hao do tham ái, v.v... về điều này ngợ̛i ta nói rằng „đó là nơi (thanā)‟ (§30) [trong trợ̛ờng hợp đó thì phó từ thānaso („tại nơi đó‟) cũng đợ̛c dùng theo cùng một cách đó ở ngoài đời.[bên ngoài giáo pháp]. Họ còn nói đến một của bố thí trị giá một đồng kahapana, có nghĩa là „ngợ̛i đó bố thí bằng đồng kahapana (kahāpanaso)‟ [63] và với cách giải thích này từ phục vụ lại hàm chứa ý nghĩa, „đợ̛c thể hiện‟ chính là tạo ra.‟.

41.chính vì thế Đức Phật lại phán rằng:

Ayañ ca kho dakkhinā dinnā sanghamhi supatiṭṭhitā Dīgharattam hitāy‟assa thānaso upakappati.

„Nhợ̛ng khi vật cúng dợ̛ờng
Khéo đặt vào chợ̛ tăng
Ích lợi chúng lâu dài
Bây giờ, về sau nữa.‟
Và khi ngài đã trình bày điều này, vạch rõ ra giá trị của bố thí do nhà vua thực hiện, sau đó ngài lại thốt lên một đoạn kệ cuối cùng, khen ngợi nhà vua vì những phẩm chất đặc biệt chính công, có liên quan đến những lý do sau đây: khi ngợ̛i nào đó đã thực hiện bố thí nhợ̛ vậy, thì pháp về các ngợ̛i thân đợ̛c tỏ ra cho ngợ̛i đó nhợ̛ thể thực

hiện nhiệm vụ nên đoợc thực

hiện hồi hướng do ngoời thân cho ngoời thân. Chỉ bằng cách này mà thôi và không phải dùng cách tự hành hạ mình với việc khóc lóc vô bổ,v.v...‟

[Đoạn kệ 13]

42. [Vì thế cho nên trong đoạn kệ cuối cùng này] có dòng chữ sau:

So ñātidhammo ca ayam nidassito Pháp về ngoời thân quá cố đã đoợc làm rõ.

Đức Phật đã chỉ dạy (sandasseti) cho nhà vua với bài nói chuyện về pháp; vì ở đây chính điều minh chứng (nidassana) pháp về những ngoời thân quá cố đã là một bài học (sandassana) quý giá. Rồi với dòng chữ thứ hai.

Petānam pūjā ca katā ulārā

Và vinh dự cao cả biết bao ta đã thực hiện cho ngoời quá cố.

Ngài đã động viên nhà vua thực hiện (samādapeti); vì ở đây bản thân lời khen ngợi „cao cả‟ đã là lời động viên khích lệ cho ta đảm trách (samādāpana) sự kính trọng đó luôn mãi. Rồi với dòng kế tiếp.

Balañ ca bhikkhūnam anuppadinam.

Và nhoị thế các vị tỳ khoịu cũng đoợc tăng thêm sức mạnh.‟

Ngài đã thức tỉnh nhà vua; vì ở đây chính việc đem lại sức mạnh đó là cách làm thức tỉnh (samuttejana) bằng cách tăng thêm hành động nhằm cung cấp sức mạnh thuộc loại này. „và với dòng chữ.

Tumehi puññam pasutam anappakam

Và nhà ngoợi sẽ tích lũy đoợc công lao to lớn doờng nào.

Ngài động viên (sampahamsati) nhà vua; vì ở đây toởng nhớ đến những công lao nổi bật nên đoợc hiểu nhoị là niềm động viên (sampahamsana) vì nó tạo ra niềm cổ vũ [216] bằng cách nhấn mạnh đến những phẩm chất đặc biệt hiện đang có.

43. Và khi bài pháp kết thúc, thì có tới tám moợi toị ngàn ngoời đã chứng đắc pháp nhờ vào những nỗ lực nghe giảng về tính chất khẩn troơng diễn ra bằng cách nhấn mạnh đến nỗi hiểm nguy phải xuất hiện nơi cõi ngạ quỷ. Và ngày hôm sau Đức Phật đã thuyết pháp về Kinh Ngoài Bức Toờng một lần nữa cho cả Choị thiên lẫn chúng sanh trong vòng bảy ngày thì số ngoời chứng đắc pháp cũng toơng đoơng nhoị thế.

Việc chú giải về Kinh Bên Ngoài Bức Toờng trong bài Minh họa ý nghĩa tuyệt đối. Bài chú giải về Tiểu tụng kết thúc tại đây ./.

[1] „Talāka – hồ ao‟ (?); không thấy có trong Tự điển Pali-Anh (PED); tiếng Miến

Điện lại có từ taḷala.

[2] Miến Điện và Colombo và chú giải bộ (SS-Sàratthasamuccaya) catubhanāvāra đọc parānakkham; c có vl purārakkham (bảo vệ một thành Phố).

[3] hai nghi thức trong hôn nhân trong đó cô dâu đi đến nhà chú rể và ngọợc lại.

[4] „Ahivātakaroga – đại dịch hơi rắn‟ :ahi=rắn, vāta=gió (hơi kệ hay là luồng

gió), roga=dịch (bệnh tật). Chúng ta không biết loại bệnh gì từ này ám chỉ. Dịch hạch, dịch tả và dịch sốt rét là một vài đề nghị. C.P.D (q.v) có đọa ra hai tham khảo trong tam tạng (Vin. i. 78, 79) và có nhiều tham khảo đọợc đọa ra trong tác phẩm chú giải. (Vin.. Ja, Dh., v.v…) Luật (vinaya) cho rằng „ “Ahivātakaroga” lại là māri-vyādhi (nếu việc giải thích là chính xác: nhọng chỉ đơn giản là bệnh chết ngọời‟) và thêm „nơi nào có bệnh tật đó nổi lên, thì gia đình đó các vật hai chân và bốn chân đều chết hết và ngọời ta phá tọờng và mái nhà để chạy trốn. Hay chạy trốn khỏi tọờng thành (?) một ngôi làng. v.v… (tirogāmādigato), chạy trốn‟ (chú thích cuộc chạy trốn khỏi bức tọờng trong số § 16 dọới đây). Pháp cú kinh (Dhammapada). (i. 187) có nói „Trọớc tiên các con ruồi muỗi chết. Kế đến là các con bọ có cánh cứng, rồi đến chuột bọ… và rồi cuối cùng là đến ngọời trong nhà. „. Xin đọc chú giải trong Ja trsh, ii. 55. trong Ja (chú giải.) ii 295 đó là Naga-raja („Mãng xà vọơng‟) hay là „vua mãng xà” xin đọc ahi=rắn ở trên.) giết ngọời với mộtnāsika-vāta („hơi kệ lỗ mũi‟ hay „luồng hơi lỗ mũi‟) và cùng một từ xuất hiện trong Thanh Tịnh Đạo 400. trong đó hơi lỗ mũi này xuất ra do một vua mãng xà nāgarājā- do supanna-vāta chống lại (supanna Kim sí Điểu là một loại quỉ thần có cánh luôn bắt mồi các loại bán Chọi thiên là vua mãng xà (nāga- serpent). Cũng còn có một phiên bản khác về trận dịch tại Vesālī viết bằng tiếng

sanskrit Mahāvastu (i. 253) không còn nghi ngờ gì nữa đã phát triển độc lập từ nguồn thông thọơng. Trong đó từ Adhivāsa đọợc dùng để liên kết với loại dịch bệnh này khi dịch bệnh tấn công một thị trấn và tọơng phản từ mandalaka căn bệnh này tấn công vào gia đình. Dịch giả mắc nợ với cô I.B Horner về thông tin này.

[5] Thiên Chủ (Sakka) quốc vọơng các vị chọi thiên trị vì hai cõi trời dục giới thấp

nhất , tức là cõi Cātumahārājika Tứ Đại Thin Vọơng và cõi Tāvatiṃsa Đạo Lợi Thin

[6] bhūtāni ở đây là trung tính số nhiều nhọng ở nơi khác lại đọợc sử dụng là giống

đực số nhiều; định nghĩa trong MA i. 31.

[7] Pātavyatā hình nhọi ở đây xuất phát từ từ gốc pat có nghĩa là rơi, tuy vậy

trong M. I 305 (kāmesu pātavyatam) lại xuất phát từ gốc Pā có nghĩa là uống nhọi trong MA khiến ta hiểu là nuốt hay là nuốt chửng (nghĩa này không có trong Tự điển Pali-Anh PED)

[8] Trong Tự điển Pali-Anh (PED) từ Dạ Ma, từ tham khảo này cho thấy từ tận

cùng thế giới phía dọới lên đến tận đỉnh trời cao‟ vì Yāmato yāva Akanittham kể nhọi là một lỗi; vì các vị chọi thiên cõi Dạ Ma có vị vua tên làSuyāma (xin đọc A. iv/. 242), tuyệt nhiên không „thuộc về cõi Diêm Vọơng‟ về Diêm vọơng xin đọc td. Trung Bộ Kinh, Sutta 130) là vị vua cai quản các „cõi khổ‟. Từ yamaloka(Cõi Diêm Vọơng (Yama): Dh. 45) đọợc liệt kê trong Tự điển Pali-Anh (PED) là yāma Diêm Vọơng chẳng có nghĩa lý gì cả vì ở đây chẳng liên quan gì với cc vị trời ci Dạ Ma cả lại là cõi vui dục

giới thứ ba.

[9] Xin đọc trong bản Ceylon từ sabbākkhanaparivajjitassa; bản tiếng sanskrit có

từ sabba-akkhana- nhoŋng bản tiếng Miến có từ lại có từ atthakkhana-. Đối với lời ám chỉ akkhama xin đọc D. iii. 263.

[10] Một câu có gốc động từ mettam karotha („thực hiện từ tâm") đươc coi nhoŋ ở

chỉ định cách bổ túc từ gián tiếp. Có nghĩa là, mānusiyāpajāyā („ cho các dân tộc nhân loại") và không phải là định sở cách và có cách giải thích đã bị bác bỏ.

[11] Giải thích bằng tiếng Ceylon và tiếng sanskrit với từ karonti, dīpapūjañ ca

Kālapakkhādīsu rattim balim karonti. Tiếng Miến cũng hỗ trợ cho P.T.S.

[12] Nagas thuộc loại này đoŋợc coi nhoŋ là thần rắn cobra, thoŋờng rất thân thiện với

con ngoŋời (xin đọc Ch, này § 126) Kim sỉ điểu (Supannas) là một loại quỉ dữ có cánh. Sở thích của nó là lập bảy bắt các rồng (Naga).

[13] „gammanti" chứng đắc không có trong Tự điển Pali-Anh (PED)

[14] janayati – „tạo ra": không có trong Tự điển Pali-Anh (PED) ratim janayati nghĩa đen là „tạo ra sảng khoái" một ví dụ trong việc chơi chữ ;ngày nay ta gọi là „xây dựng từ nguyên học" đã đề ra một lối anh ngữ hơi vụng về giống nhoŋ bản sao trong công việc dịch thuật. Phoŋơng cách này, làm bực dọc cho các học giả hiện đại rất ngại thuật chơi chữ, lại tỏ ra rất hữu ích xét doŋới góc độ ngữ nghĩa học và giúp trí nhớ nghĩa từ đó.

[15] đối với từ Sudhamma Hall "Diệu Pháp đoŋờng của Choŋ Thiên" xin đọc vd. Trung Bộ Kinh i. 338, và MA ii. 422; còn đối với "Toà lâu đài Vejayanta" đó là toà lâu đài của Thiên Chủ (Sakka) xin đọc M. Sutta 37 „ –ppabhuti – v.v..." xin đọc Ch. ii. n. 1.

[16] Một cách dịch theo nghĩa đen đoạn này nhoŋ sau: thật vậy chẳng có (na) bất kỳ

(no) ai có (atthi) thể sánh bằng (samam) với một vị Nhoŋ Lai . (Tathāgatena). Theo các nhà chú giải ta có thể dịch nhoŋ sau: chẳng có ai (na) là một cách phủ định. Thật vậy (no) là một cách nhấn mạnh" từ pali no ở đây chẳng phải là đại từ sở hữu ngôi thứ nhất số nhiều đâu.

[17] với ý nghĩa chú giải về từ Tathāgata Nhoŋ Lai xin đọc MA. i. 45-52. một cách

giải thích ngắn gọn đoŋợc đoŋa ra doŋới đây trong § 122 của choŋơng này.

[18] „Patālita – đoŋợc cử lên" không thấy ghi trong Tự điển Pali-Anh (PED) tuy

nhiên có thể tra từ tāḷeti.

[19] Kāretā („là ngoŋời có thể chế tạo ra đoŋợc điều gì đó".) đây là một nhân xoŋng đại

từ, katta („ngoŋời chế tạo") có nghĩa toŋơng đoŋơng chủ động. Từ troŋớc đó không thấy có trong Tự điển Pali-Anh (PED)

[20] xin đọc thêm có bốn nguyên nhân sở sanh sắc (rūpassa samutthāna) ghi trong

Thanh Tịnh Đạo Ch. xx. §§27 tt/tr. 614 tt. đây là những tâm sở sanh, nghiệp sở sanh, quí tiết sở sanh, và vật thực sở sanh.. Lọu ý ta không nên lẫn lộn với sáu loại nguyên nhân sở sanh trong Luật (vinaya) về tà hạnh. (xin đọc Ch. I §35) là một cách phân loại theo luật chứ không phải cách phân loại theo Vi Diệu Pháp.

[21] „Sattapatittha – với bảy tọ thế khác nhau‟ : VisA lại ghi là „Hatthapādavālavatthikosehi sattehi patitthito”

[22] về mọời loại voi xin đọc MA. ii. 25-6. Chaddanta và Uposatha đọợc đề cập đến

ở đây là hai loại voi hảo hạng nhất.

[23] Thật là điều không hiển nhiên ở đây những ai gom góp hoa, và thực hiện cúng

đọờng và đoạn này đọợc phụ thêm từ một phiên bản đầy đủ hơn trong MA. iv. 220.

[24] Vana.ở đây đọợc dịch là „đầm‟ vì theo nhọ mạch văn, thọờng thì có nghĩa

„rừng‟. Nhọng ta không thể gọi là rừng sen đọợc.

[25] để giải thích từ sekkha là „ hữu học‟ (và từ asekkha là ngọời vô học) xin đọc

phụ trọơng I. „Sukkhavipassaka – một ngọời thuần lạc quân” (hay là ngọời dùng thiền khô.) một từ chú giải để chỉ những ai thực hiện thiền chứ không tu thiền chỉ.Thực vậy chẳng tìm đâu ra đọợc định nghĩa rõ ràng hai từ này. tuy nhiên có lẽ từ này cách này cách khác cũng có liên quan đến từ trong Tam Tạng là paññāvimutta, có nhiều cách mô tả cũng đã đọợc đọa ra trong Kinh: xin đọc td. A. iv. 452 (xin đọc thêm M. i. 435-6), trong đó cho thấy bậc A-la-hán có thể đạt đến tối thiểu nơi thiền Jhana thứ nhất.; hay M. i. 477 (xin đọc D, ii. 70) trong đó ta

có thể đạt đến bậc A-la-hán mà không thông qua tâm giải thoát (một cách chung); hay S. ii 119 tt., trong đó ta có thể đạt đến đọợc mà không cần đến năm thắng trí hiệp thế (abhiññā) và bốn hiện trạng vô sắc giới (āruppa) (NB. Cố ý loại bỏ bốn loại thiền Jhana ở đây khỏi những loại định “không cần thiết”) bốn cách tuyên bố đạt đến bậc A-la-hán (A. ii. 157) cũng có thể đem ra so sánh. Chẳng có nơi nào trong Kinh cho rằng Thánh đạo có thể đọợc đắc chứng thực sự trong khi thiếu vắng thiền định. Tam tạng đọợc khẳng định là chính Chánh Đạo đọợc xác định là có tám chi. Sammāsamādhi chánh định nhọ trong thiền chỉ Jhana. (td.D. ii. 313; Vbh. 236) và việc liệt kê ra 20 loại tâm đạo trong tác phẩm Dhammasanganī Bộ pháp tụ (§§ 277-364) chẳng chứa đựng điều gì trong đó ngoại trừ thiền Jhan thứ nhất. Chính vì thế Sukkhavipassaka vị thuần lạc quán hình nhọ có thể coi nhọ là một ngọời, tối thiểu không dùng đến thiền định Jhana chỉ dùng thiền để đắc Thánh đạo. Rất có thể ý định ở đây là muốn nhấn mạnh rằng thiền định Jhana chẳng bao giờ đơn lẻ một mình lại dẫn đến thánh đạo cả và chính vì thế chẳng nên đánh giá quá cao điều này. nhọng chủ đề này cần phải vận dụng một cách cẩn thận „đối với ngọời nào có „ thừa an tịnh‟ thì nên sử dụng thiền định jhana làm đối toợng thiền của mình. xin đọc Thanh Tịnh Đạo Ch. xviii.

[26] Itaratha – nhọợc bằng không.”; xin đọc ch. i. §32.

[27] „Patīsiddha – loại ra.“ (hay bị từ chối) một từ lô gích. Không thấy có trong Tự

điển Pali-Anh (PED) xin đọc danh sách các từ khó ở cuối sách.

[28] Luận cứ này phản đối cho rằng Chính Đức Thế Tôn không nhất thiết phải là

một Châu báu đơn giản là trong Ngài đã có một châu báu. (định sở cách) cách dùng „ness“ hay „hood“ (-bhāva) và „ness“ (-ta) hiểu theo nghĩa một đặc tính có thể nhận ra đoợc (lakkhana) là có chủ ý cho thấy cách diễn tả này „châu báu (tức là đặc tính châu báu) nơi Đức Thế Tôn chỉ nhằm làm vị ngữ ở đây mà thôi giống nhoị „ màu xanh“ tức là „trạng thái xanh“ (greenness) nơi chiếc lá. Trong đó thì chiếc là có màu xanh. Không phải là vị trí cách giống nhoị noợc đựng trong bình.“ Trong đó thì chiếc bình đâu có phải là noợc. Và thành tố thứ hai có thể đoạa ra làm ví dụ về điều

mang ý nghĩa do “sự mô tả tính chất của một vật thể nào đó bằng một vật thể khác. (bhāvena bhāvelakkhanam. – xin đọc Ch v. § 46 và note 31)

[29] để thảo luận về Níp bàn với toị cách là khaya (tình trạng kiệt quệ) và anuppādanirodha (tịch diệt ngay lúc khởi xuất”) xin đọc Thanh Tịnh Đạo Ch. xvi §70/tr. 508)

[30] chẳng có „điều khác biệt“ nào hiểu theo nghĩa nhận thức sai một đối toợng tri

giác với một đối toợng tri giác khác phải đoợc hiện hữu (ayathābhāta). Cũng chẳng có „điều khác biệt“ hiểu theo nghĩa thay đổi và trở thành „điều gì khác“.

[31] Đối với từ anubuddha („đoợc giác ngộ do ngoời khác“) xin đọc td. các đoạn kệ

trong lời bạt cuốn chú giải trong Bốn Kinh (nikayas) . hình nhoị từ này đoợc sử dụng một cách hạn chế đối với các vị thinh văn đã đoợc Đức Phật giác ngộ, trong đó việc giác ngộ của họ chỉ đủ phát triển hầu cho phép họ thức hiện những bài thuyết pháp về giác ngộ, đoợc giải thích trong Tam Tạng. một cách giải thích khác nữa có thể là “giống nhoị Đức Phật” Tự điển Pali-Anh (PED) chỉ đề cập đến ý nghĩa bằng cách giải thich là „đoợc giác ngộ do đấng giác ngộ“. Tiếp đầu ngữ anu – gợi cho thấy „sự khám phá pháp tiếp theo sau những lời giảng thuyết“ điều này đối nghịch lại với „cách thuyết pháp nguyên thủy“.

[32] Bản dịch đoợc phân tích ra nhoị doới đây. Tiếng Anh không có thành ngữ nào

vừa có nghĩa là: vị khôn ngoan tán doơng tám ngoời” hay „một trăm lẻ tám ngoời...“ Satam vừa có thể là một danh tự trung tính, số ít. Số „một trăm“ hay sở hữu cách giống đực số nghiều của santa (đoợc dịch hoặc là „hiện hữu“ nhoị là một quá khứ phân từ gốc „yên tịnh“ là quá phân từ gốc sam). Trong troờng hợp đầu tiên thì có thể dịch là „tám và một trăm ngoời đang đoợc tán doơng ca tụng“.

[33] Bắt nguồn và chú giải của tathāgata đã đoợc thực hiện một cách dài dòng

trong MA. i. 45tt

[34] đối với những „phoơng cách đoợc thanh tịnh“ xin đọc Ch. v. § 37.

[35] Xin đọc M. i. 301 đề cập đến ba uẩn về tuệ, giới và định, trong đó bát Chánh

đạo đoợc phân loại.

[36] Xin đọc Ch. iv. n. 6

[37] Tự điển Pali-Anh (PED) không đoợa ra nghĩa của từ indakhila này [bậc khoá

cửa]. Hình nhoợ không chắc lắm là từ vinivārana ở đây có nghĩa là „bảo vệ‟ hơn là giữ chặt; từ này không thấy trong Tự điển Pali-Anh (PED)

[38] Avecca có thể là danh động từ của Ava+ati thâm nhập vào và theo nghĩa đó

đoợc giải thích bằng từajjhogahetva (am hiểu toàn bộ) là danh động từ của ahi+ava+ganhati. Nghĩa đen là “hạ xuống bao lâu có thể.” Trong tập chú giải MA i. 172 từ này đoợc giải thích là yāthāvato ñātattā acalena accutena pasādena (nhờ tin toởng rằng điều đó không lay chuyển cũng nhoợ không thể di chuyển đoợc vì đã đoợc biết theo thực tế) ý nghĩa muốn truyền tải ở đây là „niềm tin do kinh nghiệm thực tế bằng cách đạt đến đoợc. „bằng cách „tiến hành‟ tịch diệt. cụ thể là thực chứng níp bàn do ảnh hoởng của việc thực sự đạt đến đoợc Thánh đạo.

[39] có moời kiết sử (samyojana – xin đọc D. iii. 234). Đó là: Thân kiến, hoài nghi,

giới cấm thủ, dục ái, và sân hận (là năm hạ phần kiết sử); rồi lại có sắc ái, vô sắc ái, ngã mạn (tự cao tự đại), trạo cử, và vô minh, đó là các thoợng phần kiết sử) vị Nhập Loợu đã triệt phá đoợc ba loại kiết sử đầu tiên, Vị Nhất Lai làm suy yếu hai loại kế tiếp và vị bất lai triệt phá đoợc hai loại kiết sử này, và vị A-la-hán lại triệt phá hết cả năm loại cuối cùng (xin đọc td. M. Kinh số 6) „Sắc‟ ám chỉ đến loại chúng sanh đi kèm với sắc pháp hiện hữu nơi Phạm Thiên sắc giới (rupa- brahmaloka) có thể đạt đến đoợc nhờ nhập thiền bậc bốn, Phạm Thiên vô sắc giới („arupa-brahmaloka) tức là bốn trạng thái vô sắc (aruppa) có thể đạt đến đoợc nhờ bốn thiền chứng vô sắc giới, ngã mạn là tự phụ ta là (asmimana).

[40] Xin đọc điều còn lại của đoạn kinh M. và so sánh với 4 đại đọa xứ trong Vin i.

206.

[41] Đối với „sự hiện thân‟ đoợc dịch từ chữ sakkhāya xin đọc phụ chú I . Ở đây do

những lý do luật kệ toàn bộ thành ngữ “Giới cấm thủ.‟đoợc sử dụng (xin đọc D. iii. 234). Đối với cách giải thích này xin đọc Phụ choợng I.

[42] đang khi mọi tà kiến bị từ bỏ với chứng đắc Thánh đạo Nhập Loợu. Thì Mạn „ta

là ‟ (asmi-māna) chỉ có các vị A-la-hán mới từ bỏ đoợc mà thôi. (xin đọc td. M. Sutta 1 – mañña ở đây là động từ māna- và S. iii. 128-32)

[43] xin đọc DhsA. 259, 354, Tự điển Pali-Anh (PED) lại cho vicikicchā bắt nguồn

từ gốc cit- có nghĩa là, „suy nghĩ‟và cả động từ tikicchati cũng nhoợ vậy. tuy nhiên Duroiselle lại cho là bắt nguồn từ tikicchati từ gốc kit „ có nghĩa là, chữa trị.‟ Điều này giống với các bản chú giải. từ vicikiccha , chỉ là một cách láy âm đáng mong oớc. Rồi

phải theo quy luật láy âm yết hầu và âm vòm. Ppn nên đọc chữa lại cho thích hợp.

[44] Đối với [ba luân] (vatta) xin đọc Thanh Tịnh Đạo Ch. xviii, § 298/tr. 581.

[45] trọờng hợp vanappagumbe yatha phusitagge là danh tự giống cái, số ít nơi một

từ gọi là „magadhism‟ (xin đọc thêm Trung Bộ Kinh, ii. 254 và S. iv. 98) xin đọc từ avitakkavicāramatte

[46] là tà kiến của Pakudha-Kaccayana.

[47] „ abbussahita – cảm kích (bị thôi thúc‟ không thấy trong Tự điển Pali-Anh

(PED) tuy nhiên trong đó lại ghi làabbussāhaṃ

[48] 30 pārami Ba la mật (toàn thiện) gồm ba nhóm mỗi nhóm mọời điều đã đọợc

đề cập đến trong MA i. 45; ii. 7; iii. 22; cũng nhọ trong BudvA và trong VisA. 181. đối với Thập Toàn chính xin đọc Ch. v. n. 40)

[49] chín Pháp siêu thế (lokutta-dhamma) chính là tứ chánh đạo, tứ chánh quả, và

đoạn tận (Dhs. 1094), và ta không đọợc lầm lẫn với Giáo pháp chín thành tố, bắt đầu với „ những mạch lạc trong biện luận‟ bài hát‟ (xin đọc Ch. I note 8)

[50] Cách diễn đạt sa-upādisessa (hữu dọ) và anupādisesa (vô dọ) hình nhọ trọớc

tiên đã là những từ đọợc. Nếu nhọ chúng ta xét đến cách sử dụng (M. ii. 257 trong đó đọợc ghi là sa-upādiseso thay vì ūpādiseso ở dòng 1 và 2) ý nghĩa cặn bã của một mũi tên độc vẫn còn mắc vào một vết thọơng sau khi đã điều trị. Các từ naỳ đọợc sử dụng một cách bỏng bảy để ám chỉ một vị A-la-hán, trong phần cuộc đời còn lại đã tỏ ra „còn dọ sót lại thủ‟ dọới dạng một qui trình ngũ uẩn, tuy nhiên qui trình này „sẽ dừng lại‟ khi tuổi thọ kết thúc. (xin đọc td. cũng nhọ M. kinh sutta 140 và Sn. 1075-6)

[51] vì những lý do siêu hình hình nhọ rất quan trọng và đáng đọợc duy trì trong

việc giải thích từ tái sanh (Sambhava) ở đây, có liên quan với gốc bhu („to be – là, hiện hữu - exist) Trong chính các Kinh có nhiều nhạy cảm đọợc cho thấy trong cách dùng từ gốc này, và thâm nhập một tuệ quán tế nhị và siêu hình (thọờng không luôn luôn đọợc thể hiện trong các tập chú giải). chủ đề này hình nhọ vẫn chọa đọợc nghiên cứu thấu đáo. (xin đọc phụ lục 1. điều này đọợc đề cập đến nhằm biện hộ cho cách giải thích ở đây. thiếu điều này có thể không đọợc đả động tới. Để dịch từ sambhava ở đây là „sinh sản‟ đang khi đó là hoàn toàn chính xác không còn phải nghi ngờ gì nữa. đã xóa sạch tọơng quan siêu hình của từ này, và đã cắt bỏ ý nghĩa này nhằm soi sáng cho tọơng quan đó.

[52] xin đọc chú thích số 49 ở trên.

[53] Vấn đề đọa ra trong đoạn kệ này là không phải chúng ta chỉ loại bỏ hạnh phúc

nhỏ hơn để đựợc hạnh phúc lớn hơn. Nhọng nếu chúng ta có thể tận họởng đọợc hạnh phúc trong khi từ bỏ hạnh phúc tọơng đối đổi lấy hạnh phúc lớn hơn. Thì ắt hẳn

ta phải chọn loại này và từ bỏ thứ hạnh phúc trợớc đó.

[54] Trong danh sách 24 vị Phật ghi trong Buddhavamsa thì đức Phật Phussa là

ngợời thứ mợời tám.

[55] Ngày Tự tứ, - „khi Nghi lễ Tự tứ kết thúc‟: xin đọc Ch. IX n.1

[56] Vì từ yāna (nghĩa đen là „ra đi‟ „chuyên chở‟) đợợc gọi là „giầy dép‟ xin

đọc MA iii 222. Ý nghĩa ngày không thấy có trong từ điển Pali Anh; tuy nhiên ý nghĩa của từ này là „chuyên chở‟ ở đây, nhợng hình nhợ không mấy thích hợp.

[57] Issāmacchariyaphalam anubhavante lại đợợc dịch ở đây là „ sự hiện hữu của

họ đã có cùng bản chất với quả do ghen tuông và keo kiệt tạo ra, vì những lý do bản thể học trong ch. vi, n. 51. Anu-bhavati cũng nhợpaccanubhavantā (§24=pati+anu+bhavanta) nghĩa đen là „cùng tồn tại với… „tồn tại là do…‟ „cùng bản chất với‟ và ở đây ý nghĩa cần đợa ra chính là: ngay chính sự hiện hữu đã đạt đợợc vào lúc tái sanh. Ngay chính trong các hiện hữu, đây chính là kết quả họ mang lại do tính ghen tức và keo kiệt trong quá khứ. (xin đọc giải thích của từbhavanga-citta trong Vis. Ch, xvii): chẳng phải do những gì họ đã cảm nghiệm đợợc quá nhiều nhợ là chính cách cảm nghiệm họ đã chủ động có đợợc. Xin đọc e,g A, I 224-5: “Hỡi Ananda, chẳng phải đã có những hành vi gặt hái đợợc nơi yếu tố tham dục (kāmabhava) lại chẳng đã quá rõ ràng hay sao? Không đâu, thợa Thế tôn, - Chính vì thế do Ananda, mà hành vi đó là thửa ruộng, và hạt giống tâm thức, và là tham muốn để trồng tỉa (đã đợợc thiết lập hay sao) đây là quan điểm đã đợợc thiết lập. – xin đọc Ch. iv. n. 25) về tâm nơi các yếu tố hạ cấp đối với các chúng sanh phải đợợc chắc chắn do vô minh và Phiền não do tham lam mà ra. chính vì thế mà hiện hữu trở lại đợợc tạo ra trong tợơng lai; và tợơng tự nhợ vậy với sắc hữu và vô sắc hữu thì Níp bàn không thuộc loại này.

[58] C. đọc là dīghamassukesavikāradhare andhakāramukhe, nhợng S. lại ghi là dīghamasuke sandhikaravaghave. Vì kesa-vikāra (búi tóc) xin đọc vikinna- kesā trong tập Vis. tr. 415 và ch. v. §88 ở trên.

[59] C khẳng định cách dịch của P.T.S nhợng lại đợa ra vl pipāsāranidhammesa và

–pipāsānimmathanena. B lại ghi là – pipāsāranimmadhamesa.

[60] C đọc là khuppipāsāparete, có thấy ghi trong P.T.S xin đọc trong Vl. ; B. lại

ghi là khuppipāsārasato.

[61] Từ vo chỉ là một tiểu từ có lẽ là một hình thức khác của từ ve đơn giản chỉ dùng

để nhấn mạnh; mặt khácvo=tumhākam v.v…xin đọc MA. i. 18. là hình thức số nhiều của từ Anuruddhā lại ở cách xợng hô số nhiều. (nói đến ngôi thứ ba số nhiều theo cách tập thể trong trợờng hợp này) Sử dụng tên của các vị trợởng lão ở số nhiều không đếm xỉa gì đến tên của nhiều ngợời khác. “ ngài Anuruddha và các vị khác‟, cũng nhợ trong Vin. I 351, M. I 207 463 xin đọc thêm Sariputta trong Vin. iii 182 và Vasettha trong D, iii 81, v.v…

[62] Lời khẳng định takhaneve (“vào lúc đó“) lại không thực hiện hiểu theo nghĩa

Abhidhamma chính xác đâu.

[63] Xin đọc Kasika và Panini v. 4, 43

***

Chơơng VIII

KINH BẢO TÀNG (Nidhikhandasuttam)

1. Giờ đây ta bàn đến Kinh Bảo Tàng tiếp ngay sau Kinh Bên Ngoài Bức Tơờng, kinh đơợc bắt đầu nhơ sau „Có một ngơời kia cất dấu một kho báu.“

Vì thế trơớc tiên ta sẽ khẳng định lý do
Vì sao Kinh lại đơợc xếp theo thứ tự này
Và làm rõ lý do khởi sanh
Rồi thực hiện bình giải lý lẽ.

2. Về điểm này, lý do Kinh Bảo Tàng đơợc xếp liền ngay sau Kinh Bên Ngoài Bức Tơờng ở đây nên đơợc hiểu nhơ sau: Cho dù đây không phải là trình tự Kinh Bảo Tàng xuất hiện ở đây nhơng Kinh này lại do đức Phật công bố, ngay sau khi ngài đã công bố tiếp theo sau Kinh Bên Ngoài Bức Tơờng. Kinh đơợc xếp ngay tại vị trí này nhằm bổ xung thêm cho Kinh Bên Ngoài Bức Tơờng. Đơợc ngài công bố nhằm đem lại phơớc lành cho chúng sanh. Hoặc giả ta cũng có hiểu Kinh đơợc đặt ở đây nhằm cho thấy ý nghĩa thành công tuyệt vời nơi những ai đã thực hiện đơợc việc phơớc đức sau khi đã chứng tỏ cho thấy ý nghĩa những trú ngụ bên

ngoài bức tơờng do thất bại không lập đơợc những việc công đức. Đây chính là lý do tại sao ngài đã đặt Kinh Bảo Tàng ngay sau Kinh Bên Ngoài Bức Tơờng.

3. Nhu cầu công bố Kinh Bảo Tàng nổi lên nhơ sau. [1] Hình nhơ có một ngơời điền chủ rất giầu có cơ trú tại Sāvatthi và có rất nhiều tiền của và tài sản. Ông sống cuộc đời gia nhân trong niềm tin và hy vọng không vơơng vấn giầu sang phú quí cũng nhơ không gợn bẩn vết nhơ keo kiệt. Một ngày kia ngơời chủ gia nhân tổ chức một cuộc bố thí cho tăng đoàn tỳ khơu, đứng đầu là chính Đức Phật. Công việc bố thí diễn ra trong bối cảnh nhà vua đang cần đến tiền bạc. Chính vì thế nhà vua sai một ngơời đến gặp ngơời chủ gia nhân giầu có này bảo ông ta rằng: hãy đi và tìm gặp ngơời nông dân giầu có tên này về đây cho trẫm“ Ngơời cận thần ra đi tìm gặp ngơời chủ gia nhân và bảo ông ta rằng: „ Hỡi ngơời chủ gia nhân, nhà vua triệu ngài đến gặp ngài ngay lập tức.“ Ngơời chủ gia nhân [217] đang bận rộn phục vụ các vị tỳ khơu do Đức Phật dẫn đầu, tâm trí của ngơời nông dân giầu có đang hả hê do những phẩm chất đặc biệt nơi niềm tin đem lại. Ngơời Nông dân trả lời; „xin ngài cứ về đi, tôi sẽ đến gặp đức vua ngay sau khi hoàn tất công việc bố thí. Vì giờ đây tôi đang bận chôn cất một kho báu.“ Và sau khi Đức Phật đã dùng bữa và ngài cho ông biết ngài đã no nê, Đức Phật đã thốt lên đoạn kệ nội dung cụ thể nhơ sau. “Có một ngơời đang cất dấu một kho báu” nhơ là lời chúc lành để chứng tỏ cho thấy ngơời chủ gia nhân đã đạt đơợc tính ơu việt do

công đức đem lại, hiểu theo nghĩa nhọ một Bảo Tàng. Đây chính là nhu cầu nổi lên; chính vì thế, trọớc tiên ngài khẳng định lý do tại sao Kinh Bảo Tàng này đọợc xếp ở đây và bàn kĩ lý do Kinh Bảo Tàng lại khởi sanh. Giờ đây tôi sẽ kể lại câu chuyện về Kinh Bảo Tàng này.‟ (§1)

[Đoạn kệ đầu tiên]

Nidhim nidheti puriso [gambhīre odakantike: Atthe kicce samuppanne atthāya me bhavissati]

“Một ngọời cất kho báu,
Ở tận dọới giếng sâu
Nghĩ “nếu cần giúp đỡ
Nó ích lợi cho ta.”
Về điểm này, Bảo Tàng đọợc dấu kín (nidhīyati), nhọ vậy đó là một bảo tàng đọợc dấu kín (nidhi); ý nghĩa ở đây là đọợc cất kỹ, đọợc bảo vệ, đọợc canh giữ. Đó là bốn loại công việc, cụ thể là: một Bảo Tàng cố định, bảo tàng di chuyển, nghề thủ công, và những gì tiếp theo sau đó. Về điểm này, “Bảo tàng cố định” là bất kỳ “thỏi hay nén vàng bạc nào đọợc chôn dấu dọới đất hay trong sân thọợng nhà, trên cánh đồng ngoài ruộng hay bất kỳ địa điểm nào cố

định đại loại nhọ vậy. Đây là một bảo tàng đọợc chôn dấu ở một chỗ cố định. Bảo tàng „di động‟ bao gồm nữ nông nô và nam nông nô, voi, đoàn gia súc, ngựa và lừa, dê và cừu, gia cầm gà vịt heo. Hay bất kỳ loại gì khác có thể di chuyển đi đây đó tức là không ở một nơi cố định, ta gọi là “bảo tàng lọu động.” Nghề thủ công” bất kỳ loại công việc gì, loại nghề nghiệp nào, ngành khoa học kỹ thuật nào, loại kiến thức phong phú nào, (học vấn uyên bác) hay bất luận loại nghề nghiệp nào có đắc thủ đọợc nhờ học hỏi huấn luyện và tuỳ thuộc vào khả năng của mỗi ngọời nhọ thể khéo tay; đây là một loại bảo tàng đuợc gọi là “nghề thủ công”. Ngọời đi theo chính là việc công đức bao gồm bố thí, bao gồm trì giới, bao gồm cả cách tu tiến thiền định, bao gồm cả việc lắng nghe pháp, và gồm cả việc giảng thuyết pháp cho chúng sanh, hoặc bất kỳ loại công đức nào đắc thủ đọợc đem lại cho ta kết quả đáng mong đợi ở nơi này nơi khác nhọ thể kết quả này theo dõi chúng ta: đây là loại bảo tàng đọợc coi nơi là ngọời ăn theo. Nhọng trong trọờng hợp này ta chỉ muốn đề cập đến bảo tàng cố định mà thôi.

5. Cất dấu (nidheti): dành dụm, để sang một bên, canh phòng cẩn mật. Một ngọời (puriso):tức là một ngọời đàn ông. Đọơng nhiên, đàn ông, phụ nữ hay một hoạn quan đều có thể cất dấu một bảo tàng đọợc cả, nhọng ở đây, Kinh lại đọa ra dọới tiêu đề một ngọời đàn ông (làm công việc này) nhọng hiểu theo nghĩa thì những hạng ngọời khác nên đọợc coi cũng có thể kết hợp ở đây.

6. Cất sâu dọới đáy hồ nọớc (gambhīre odakantike): “sâu” ở đây có nghĩa là ta phải lao xuống (dọới nọớc sâu); đây chính là „một đầm nọớc sâu‟, do ở gần (antikabhava) chỗ có nọớc (udaka), vì có chỗ sâu nhọng lại không có nọớc, nhọ vực thẳm sâu hằng trăm dặm trong rừng. Và cũng có những loại hồ nọớc nhọng lại không sâu. Nhọ thể vũng nọớc sâu độ vài gang tay [đọợc đào lên] nơi đầm lầy và cũng lại gồm cả hai đặc tính

trên vừa có nợớc vừa sâu nhợ ta đào một cái hố [218] nơi một cách rừng nào đó cho đến khi có nợớc chảy ra. Và đây là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây „sâu nơi vũng nợớc ngập".

7. Nếu có nhu cầu giúp đỡ nổi lên (atthe kicce samuppanne): nhu cầu này không thể tách khỏi giúp đỡ (atthā anapanetam), nhợ vậy với sự giúp đỡ (attham); ý nghĩa ở đây chính là đem lại sự trợ giúp, đem lại hạnh phúc. Nhu cầu (kiccam – nghĩa đen „điều gì cần phải làm": kiccam=kātabbam (danh động từ); ý nghĩa ở đây là bất luận điều gì cần thực hiện (karanīya – đây lại là một danh động tự). Nổi lên (sammuppannam) cũng đồng nghĩa với nổi lên (uppañña); ý nghĩa ở đây là điều xuất hiện nhợ là một hiện trạng của điều gì đó đã đợợc thực hiện (kattabba – cũng là một danh động tự). Nếu nhợ có điều gì cần đến trợ giúp nổi lên.

8. Điều đó sẽ xuất hiện để trợ giúp tôi (atthāya me bhavissati): điều này chứng tỏ mục tiêu của Bảo Tàng; vì ngợời đó cất dấu nhằm lợi ích nhợ sau „nếu cần đến tôi thực hiện bất kỳ điều gì nó sẽ ra tay giúp đỡ tôi. Bảo tàng này sẽ có thể cung cấp nhu cầu của tôi."; vì điều này nên đợợc hiểu nhợ là lợi ích cho ngợời đó chỉ đơn giản là cung cấp nhu cầu khi có nhu cầu nổi lên.

[đoạn kệ 2]

9. Đang khi chứng tỏ cho thấy mục tiêu của bảo tàng. Nhằm ý định chiếm đợợc lợi ích, ngài nói thêm nhợ sau:

Rājato vā duruttassa corato pīlitassa vā Inassa vā pamokkhāya dubbhikkhe āpadāsu vā

Nếu bị vua kết án
Hoặc trả các nợ nần
Hoặc bị cợớp giam cầm
Và đòi tiền chuộc mạng
Khi mất mùa tai nạn
Với mục đích nhợ vầy
Ơ trên cõi đời này
Sẽ đến dành kho báu.
Nhằm chứng tỏ cho thấy ý định bảo vệ khỏi sự hãm hại.

10. Ta nên hiểu ý nghĩa bằng cách phân tích hai mệnh đề sau „sẽ xuất hiện tại đó" (bhavissati trong câu 1) và „để đợợc bãi miễn" (pamokkhāya) là điều thích hợp, đợợc khẳng định nhợ sau „ tôi sẽ đợợc trợ giúp một cách thích đáng" và „để đợợc bãi miễn khỏi...nợ nần". Đây chính là cấu trúc của câu này. Một ngợời không những chỉ cất dấu kho báu [nghĩ rằng] „để tôi sẽ đợợc trợ giúp đúng lúc," nhợng khi cất dấu kho báu ngợời đó còn [nghĩ rằng] „nhờ cất dấu kho báu đó ngợời đó [nghĩ rằng] để tôi không những sẽ đợợc vua chúa quan quyền bãi miễn khỏi phải thải hồi" mà còn thoát khỏi cả những kẻ thù và những thù địch hãm hại nữa theo cũng một cách thức nhợ vậy. "cho dù đó có thể là một băng cợớp" hay " là một kẻ tội lỗi tà dâm nữa" hay „ là kẻ trốn

thuế.” Tội lỗi [2]; hoặc giả kho báu sẽ còn đó nhằm bãi miễn cho tôi khỏi băng cợớp hãm hại nếu nhợ tôi bị bọn cợớp bắt cóc để đòi tiền chuộc khi chúng đột nhập vào nhà để cợớp của hoặc do đột nhập vào nhà hay de doạ mạng sống của tôi nói rằng „hãy nộp cho bọn ta tiền của hay vàng bạc bằng này”. Và một khi có những ai tôi đã mắc nợ và họ ép buộc tôi phải trả món nợ đó, và kho báu còn đó để, bãi miễn cho tôi khỏi

những nợ nần đó khi những chủ nợ đó thúc ép bắt tôi phải thanh toán những món nợ đó. Và rồi vào những dịp đói kém mất mùa. Khi vụ thu hoạch thất bát và khó lòng kiếm đợợc thực phẩm để sử dụng hàng ngày. Và không dễ gì một ngợời không giầu có có thể sống sót đợợc. và (bảo tàng sẽ nổi lên) để trợ giúp cho tôi trong cơn đói khổ.; [219] và rồi khi nổi lên tai họa do hoả hoạn, lụt lội hay ngợời thừa kế không đợợc hoan nghênh xuất hiện. Và bảo tàng sẽ còn đó để trợ giúp cho tôi trong những tai hoạ (āpadāsu) nhợ vậy nổi lên.

[câu kệ 2 dòng thứ ba]

11. Với hai câu kệ trên đã chứng tỏ đợợc ý nghĩa nêu trên (mỗi câu hai dòng) cho là mục tiêu dấu kho báu bao gồm hai mục đích đó là ý định chiếm lãnh đợợc lợi nhuận. Và ý định đợợc bảo vệ khỏi những tai ợơng khi chúng nổi lên. giờ đây ngài nói tiếp.

Etadatthāya lokasmim nidhi nāma nidhīyate

„Với những mục tiêu nhợ vậy những gì ta gọi trên đời này là kho báu sẽ đợợc dấu kín.“

Nhằm mục đích kết thúc những lời khẳng định cùng với hai ý nghĩa đó.

12. Ý nghĩa ở đây là. Cùng với những mục tiêu (etadatthāya) nhợ vậy, với mục tiêu nhằm đem lại những nhu cầu cần thiết đợợc chứng tỏ bằng cách nhận đợợc những lợi lộc và che chở khỏi những điều hãm hại tợơng tự với các từ „ thế rồi khi cần thiết tôi sẽ nhận đợợc hỗ trợ“ và „nhà vua sẽ bãi miễn cho tôi khỏi những (sai phạm) cái ta gọi là kho báu (nidhi nama), cụ thể nhợ là, tiền bạc và vàng nén vàng thẻ, v.v...trên đời này (lokamim.) chính là địa điểm [3] cất dấu bảo tàng đó (nidhiyate), đợợc cất kỹ, đợợc để sang một bên.

[Câu kệ 3]

13. giờ đây vì kho báu đợợc cất dấu chỉ nhằm đem lại cho kẻ nào sở hữu công đức và không đem lại cho bất kỳ ai [có đợợc lợi nhuận hay chống lại những điều hãm hại] ngài đã làm rõ ý nghĩa điều này bằng cách nói nhợ sau:

Tāva-sunihito santo gambhīre odakantike Na sobbo sabbadā eva tassa tam upakappanti

„Dẫu nó không bao giờ
Đợợc cất kỹ nhợ vậy
Ơ tận dợới giếng sâu
Vẫn không đủ hoàn toàn

Giúp ích ngoời mọi lúc"...
đó là ý nghĩa muốn đề cập đến sau đây.

14. [cho dù] kho báu đó, chẳng bao giờ đoợc giấu cất kỹ càng (tāva-sunihito santo) – (cho dù kho báu đó) chẳng bao giờ đoợc chôn giấu và dành dụm, chính là ý nghĩa muốn đề cập đến ở đây, Kỹ càng đến cỡ nào? Cất sâu doới đáy đầm noớc (gambhīre odakantike), cho đến khi (kho báu đó) đoợc coi nhoị, cất giấu sâu doới đáy đầm noớc; ý nghĩa ở đây là. Kho báu đó chẳng bao giờ đoợc cất giấu kỹ càng đến nhoị vậy- đến mức độ chẳng còn điều gì có thể trợ giúp cho ngoời đó một cách thấu đáo nhoị vậy để có thể giúp đỡ cho ngoời đó đoợc. (na sabbo sabbadā eva tassa tam upakappati); cho dù tất cả những điều đó vẫn không giúp cho tất cả mọi ngoời thuộc mọi thời đại cho ngoời đã cất giấu kho báu đó, cũng không thể đủ để, không có khả năng trả lời, nhu cầu cần thiết của ngoời đó đã đoợc nói đến ở trên, đó là ý nghĩa muốn nói đến ở trên. Nhoịng chỉ có một số có thể giúp ở một số troờng hợp mà thôi. Hoặc chẳng giúp ích đoợc gì cả, và từ Tam nên đoợc coi nhoị là một tiểu từ nhằm làm đủ vần cho câu kệ mà thôi. Nhoị trong câu kệ sau „Yathā tam appamattassa ātāpino" („giống nhoị những gì đã xẩy đến cho những kẻ nào không dễ duôi và nhiệt tình.": M. I 22); hoặc giả tam đoợc đề cập đến bằng cách thay đổi [từ giống đực sang trung tính] trong đó so [ám chỉ sabbo] nên đoợc nói đến ở đây, và khi đoợc coi nhoị vậy thì ta có thể dễ dàng hiểu ý nghĩa hơn.

[Phần đầu hai đoạn kệ 4 và 5]

15. [220] Sau khi đã nói nhoị thế „chẳng có điều gì có thể hỗ trợ cho kẻ đó mọi nơi mọi lúc đoợc đâu", ngài nói tiếp.

Nidhi vā thānā cavati, saññā vā"ssa vimuyhati, Nāgā vā apanāmenti, yakkhā vā pi haranti nam Appiyā vā pi dāyādā uddharanti apassato.

„Kho báu bị dời chỗ
Hoặc ngoời quên dấu vết
Hoặc rắn thần lấy đi
Hoặc thần linh tẩu tán.
Hoặc đám ngoời thừa kế
Kẻ ấy không chấp nhận
Di chuyển kho báu đi
Khi kẻ ấy không thấy ...
Đây là điều chứng tỏ tại sao bảo tàng đã không thể giúp ích đoợc ngoời đó.

16. Ý nghĩa ở đây là. kho báu đã đoợc lấy đi (nidhi va cavati) rất có thể đã biến mất, rất có thể đoợc chuyển từ chỗ này sang chỗ khác (thānā) là nơi đoợc coi nhoị là đoợc giấu cất chắc chắn nhất; cho dù không có bất kỳ lựa chọn nào cả. Cho đến khi phuớc của ngoời sở hữu kho báu đó coi nhoị đã cạn kiệt hết và di chuyển đến một nơi khác. Hoặc giả ngoời đó có thể quên mất dấu vết (saññā vā"ssa vimuyhati) ngoời đó không nhớ lại đoợc mình đã cất giấu kho báu ở đâu. Hoặc giả (va) rồi, do phuớc đức đã bị cạn kiệt,

thì Mãng Xà Vọơng (nāga) đã di chuyển kho báu đi chỗ khác (tam apanamenti); hoặc giả các Chọ thiên, ngạ quỷ (va pi) đã lấy đi mất (yakkha haranti), đã lấy điều chúng muốn lấy, và chuyển đi nơi khác; hoặc giả (va pi) các kẻ thừa kế (dayada) ngọời đó không thể chịu đựng nổi đã đào mất kho báu và lấy đi hoặc rút tỉa đi hết khi ngọời đó không thấy đọợc)* apassato). Chính vì thế kho báu không thể giúp ích gì đọợc cho hắn vì kho báu này đã bắt đầu đọợc di chuyển đến chỗ khác.

[đoạn kệ 5 nửa cuối]

17. Sau khi đã nói lên lý do thất bại không thể giúp ích gì cho ngọời đó, cụ thể là, kho báu đã bắt đầu đọợc di chuyển đi nơi khác, là những nơi có thể đọợc nhận biết trên trần gian này, ngài nói tiếp nhọ sau.

Yadā puññakkhayo hoti sabbam etam vinassati

“Và khi phọớc đức tận Tất cả đều tiêu tan.“

Chứng tỏ cho thấy chỉ có một lý do trong số toàn bộ những lý do lấy làm nguồn gốc cho toàn bộ những lý do đã nói đến ở trên, cụ thể là phước đã bị cạn kiệt.

18. Ýnghĩa ở đây đọợc hiểu nhọ sau. (Và khi (yada) thời cơ tới trong đó, mọi phước đã bị tiêu huỷ hết. Hoặc giả loại công đức (punna) có khả năng tạo ra của cải. Thế rồi có cả lại lỗi phạm có khả năng làm mất đi tất cả các phọớc đã có dịp nổi lên; và rồi toàn bộ (sabbam etam) kho báo bao gồm những của quí nhọ tiền bạc, vàng thỏi, v.v... đã đọợc dấu kín đào sâu chôn cất dọới đáy đầm nọớc cũng sẽ tiêu tan đi hết hoàn toàn. (vinassati)

[Đoạn kệ 6]

19. Sau khi đã khẳng định loại kho báu đọợc nhận biết trên trần gian này, cho dù có đọợc chôn dấu kỹ càng với những ý định này nọ, nhọng vẫn không thể giúp gì đọợc cho mục tiêu đã định và bằng nhiều cách khác nhau tách biệt khỏi pháp tiêu tan đi mất, giờ đây Đức Phật lại nói tiếp:

Yassa dānena sīlena samyamena damena ca Nidhi sunihito hoti itthiyā purisassa vā

„Những khi ngọời nam, nữ
Có bố thí, trì giới
Hoặc thiền định, trí tuệ
Kho báu khéo để dành.“
Chứng tỏ cho thấy tính cách tuyệt hảo của công đức nhọ là một kho báu hiểu theo nghĩa tuyệt đối, để có thể chứng tỏ điều ngài đã bắt đầu thuyết Kinh Kho Báu khi ngài ban phép lành cho ngọời gia nhân.

20. [221] Về điểm này, với bố thí (danena) nên đọợc hiểu theo nghĩa đã đọợc khẳng định trong phần “ Bố thí, hành đúng theo pháp (Ch. v. §140); trì giới (sila) đó là việc không sai phạm giới luật cả về thân lẫn khẩu, hoặc giả điều đọợc nhấn mạnh ở đây về „việc công đức“ chính là toàn bộ những gì thuộc về giới năm thành tố. Và tám thành tố tốt. [4] [trong trọờng hợp ngọời đời] và trì giới đọợc coi nhọ là Giới luật [trong

trợờng hợp đối với vị tỳ khợu].

21. Tự chế (samyamo) chính là hành vi tự chế (samyamana); ý muốn nói ở đây chính là hành vi ngăn cản tâm nhìn nhận thức về những đối tợợng đa dạng, đây chính là cách ám chỉ nhiệm vụ chánh định . Ai có sở hữu đợợc loại tự chế này thì đợợc gọi là „ ngợời sở hữu đợợc hành vi tự chế tối thợợng‟ nhợ đã đợợc đề cập đến trong đoạn „kẻ nào có thể tự chế đợợc không phạm phải điều bất hảo do chân tay, và lời nói, thì ngợời đó sở hữu đợợc hành vi tự chế tối thợợng.‟ (Dh. 362); một số ngợời khác lại cho là tự chế là một hành vi kiêng, và đợợc ám chỉ ở đây chính là một định dành, dành cho thu thúc căn quyền (xin đọc e.g. M. i. 180). Điều ngự (damo- nghĩa đen chính là „thuần hoá‟) lại chính là hành vi tự chế điều ngự (damana); ý muốn nói ở đây chính là làm dịu đi những phiền não . Đây chính là chức vụ dành để gọi trí tuệ. Vì trí tuệ ở một số trợờng hợp đợợc gọi là „trí tuệ‟(panna), nhợ trong các đoạn sau “Sussusā labhale paññnam.‟ (xuất phát từ ợớc muốn lắng nghe ta có đợợc hiểu biết‟: Sn. 186), và nơi một số trợờng hợp khác đây lại đợợc gọi là“Pháp” vậy (dhamma) nhợ trong các đoạn sau „Saccam dhammo dhiti cāgo‟ (Chân lý, pháp, kiên định, xả thí; Sn. 188) và trong một số trợờng hợp khác lại đợợc hiểu là „điều ngự‟ (dama)nhợ trong các đoạn sau „Yadi saccā damā cāgā khantiyābhiyyo na vijjati‟ “nếu chăng có gì tồn tại thì chẳng có gì lại cao trọng hơn Chân lý, pháp, xả thí và nhẫn nại đâu”: Sn. 189).

22. Sau khi đã định nghĩa đợợc “của bố thí” và điều còn lại theo cách này, ý nghĩa của đoạn kệ này có thể đợợc hiểu ngắn gọn nhợ sau: “Một khi bất kỳ ngợời đàn ông hay ngợời phụ nữ

nào (itthiyā purissa vā), sở hữu đợợc bốn điều cụ thể nhợ, những của bố thí, (dānena), trì giới, (sīlena), tự chế (samyamena)và với điều ngự (damena),lại đợợc gọi là Kho báu (niddhi) gồm có các công đức ngợời đó đã thực hiện đợợc. bằng cách cất giấu kỹ càng kho báu này (sunihito hoti) hoặc do chỉ một hành vi tâm liên tục đơn thuần nơi những hành vi này nhợ là những gì bắt đầu với bố thí [5] và trong các ví dụ điển hình bắt đầu với „các đền tháp [trong các đoạn kệ tiếp theo sau đây] đây chính là kho báu gồm có những bảo vật quí giá nhợ những thỏi vàng bạc, ngọc ngà châu báu, đá quí đợợc cất giữ trong đó ở một nơi kín đáo những vật trong đó nhợ vàng ròng và những gì còn lại.

[Đoạn kệ 7]

23. Sau khi đã chứng tỏ làm rõ đặc tính kho báu quí giá hiểu theo nghĩa tuyệt đối bằng cách hiểu ra đợợc những ý nghĩa tột đỉnh của việc công đức với đoạn kệ bắt đầu nhợ sau „Nhợng khi đàn ông và phụ nữ‟, Đức Phật giờ đây lại tiếp tục đề ra một đoạn kệ nhợ sau:

Cetiyamhi sanghe vā puggale atithīsu vā Mātari pitari vā pi atho jetthamhi bhātari

„Trong chùa tháp, tăng đoàn
Một cá nhân lữ khách
Hoặc ngợời mẹ, ngợời cha
Hoặc là ngợời anh nữa.‟

Chứng tỏ cho thấy cơ sở nơi kho báu đợc giấu kín tại đó.

24. Về điểm này, đây chính là điều đợc xây dựng kiên cố [6] (cayitabba),và nhợ vậy đây chính là một đền tháp(cetiya); điều muốn ám chỉ ở đây chính là điều chúng sanh phải tôn kính nơi đây hoặc giả đây chính là một đền tháp (cetyia) và đã đợc xây dựng kiên cố (cita). Đó chính là ba loại đền tháp [222] nhợ ta đền tháp thợờng dùng, đền tháp do cúng duờng mà có, và đền tháp chứa xá lợi. Về điểm này, Cây Giác ngộ (bồ đề) cũng là loại đền tháp thợờng đợc sử dụng, một tợợng Phật lại là một ngôi chùa đợc dâng cúng. Và một toà lâu đài là nơi cất xá lợi đợc gọi là đền tháp. Cộng thể Tăng Già(sangha) mà bất kỳ cộng thể nào trong số các cộng thể đợc định nghĩa nhợ là cộng đoàn do Đức Phật lãnh đạo, và những gì đại loại nhợ vậy. Một con ngợời (puggala) là bất kỳ ngợời cận sự nam bình thợờng nào hay một ngợời đã xuất gia khỏi cuộc cuộc sống gia đình. Ngợời đó chẳng có đợc một căn phòng (natthi assa thiti) vào ngày nào đó ngợời đó tới đó, nhợ vậy ta gọi là quan khách (atithi) ; đây là điều muốn ám chỉ kẻ nào cần phải dành cho một nơi tá túc khi tới một nơi nào đó. Những gì còn lại nên đợc hiểu nhợ đã đợc khẳng định ở trên.

25. Sau khi đã định nghĩa "về đền tháp" và những gì còn lại theo cách thức này, ý nghĩa đoạn kệ này nên đợc hiểu ngắn gọn nhợ sau đây: Kho báu mà ta thợờng cho là "đợc cất giấu kỹ càng" đã đợc chôn dấu kỹ càng tại những vùng đất đó. Tại sao vậy? Vì điều này có thể đem lại kết quả đáng ợớc ao một cách lâu dài. Và chính vì thế kẻ nào bố thí cho dù chỉ một chút tại một đền tháp sẽ chiếm đợc kết quả đáng ợớc muốn theo nhợ điều đã đợc đề cập đến sau đây.

"Chỉ một cành hoa ta đã dâng cúng. Nhợng rồi kết quả tồn tại hàng tám mợơi ngàn đại kiếp. Ta không hề phải sanh vào chốn khổ cảnh (xin đọc Thag. 96; xin đọc Netti. 138)

và

Giờ đây nếu nhợ một ngợời nhận ra đợc hạnh phúc đầy tràn. Chỉ bằng cách từ biệt các hạnh phúc tợơng đối trên đời này. (Ch. vi. § 134)

Và cũng nhợ vậy ta nên hiểu việc phân loại kết quả do việc bố thí mang lại dựa trên nhiều cơ sở khác nữa bắt đầu với Tăng Già theo cách nhợ đã đợc khẳng định trong Kinh Dakkhanasuddhi M. iii. 253-7 và MA.) Kinh Velama (A. iv. 392-6) v.v... (xin đọc DA. I 234). Và chính vì có bố thí diễn ra nơi các đền tháp. v.v... và sự phong phú nơi kết quả cũng đã đợc chứng tỏ, nhợ vậy trong mỗi trợờng hợp đợc ứng dụng ở đây có thể hiểu nhợ là sự xuất hiện các việc công đức bằng cách tuân giữ hay tránh không sai phạm. (Vis.Ch. I § 26/ tr. 11), phụ thuộc vào bất kỳ điều gì có thể xẩy ra và là sự phong phú nơi kết quả, ta thấy xuất hiện sự tự chế nhợ là niệm tợởng về ân đức của Đức Phật vậy. (Vis. Ch. vii, § 1 tt./ tr. 197 tt) và chính sự phong phú nơi kết quả, và sự xuất hiện việc thu thúc đợc coi nhợ là thiền quán, tác ý, và duyệt xét lại. Với điều đó làm căn nguyên (xin đọc Vis. Ch. xviii-xxii) và sự phong phú nơi kết quả.

[Đoạn kệ 8]

26. Sau khi đã chứng tỏ đợợc cơ sở và chia các đền tháp, v.v...thành một kho báu bao gồm các công đức đợợc giấu kín khi kho báu đợợc giấu kín nhờ vào việc công đức bố thí...Đức Phật phải thốt lên những lời sau đây:

[223] Eso niddhi sunihito ajeyyo anygāmiko, Pahāya gamanīyesu etam ādāya gacchati

„Kho này khéo để dành
Đi theo ngợời không mất
Giữa mọi vật phải rời
Ngợời cùng đi với nó.
Ngài đã làm nhợ vậy bằng cách chứng tỏ điều đợợc phân biệt giữa kho báu đợợc chôn giấu kỹ lợỡng trên mặt đất khác với kho báu đợợc cất giấu sâu dợới đầm lầy nợớc đọng.

27. Về điểm này, [với các từ] kho báu này đợợc cất giấu kỹ càng (eso nidhi sunihito) ngài đã chứng tỏ cho thấy loại kho báu đuợc cất giấu kỹ nhờ của bố thí, v.v... [đợợc khẳng định] ở các dòng trên. Không thể mất đợợc (ajeyyo): bất kỳ ngợời nào cũng không thể thắng nổi (jetva) và không ai có thể lấy đi đợợc, nhợ vậy mà ngài gọi là không thể mất đợợc. Ajjeyyo cũng chỉ là một cách dịch; ý nghĩa của từ này là: cần phải chiếm lấy (ajatibba) đáng để đạt đến đợợc (ajjanaraha), cần phải đợợc chiếm lấy chung tất cả. (upajjetabba), [7] nhờ vào những kẻ nào tìm kiếm hạnh phúc của ngợời khác và hạnh phúc cho chính mình. Với cách dịch nhợ vậy thì cấu trúc của câu nên đợợc thực hiện nhợ sau „ Kho báu này nên đợợc chiếm lấy (eso nidhi ajjeyyo)‟ và rồi sau khi đã chỉ ra cho thấy sự liên hệ bằng cách đặt câu hỏi „Tại sao?‟ cách đặt câu này nên đợợc hoàn tất nhợ sau „ Chính vì kho báu này đã đợợc giấu cất kỹ càng và chính là ngợời đi theo‟. Bằng không điều đợợc khẳng định nên đợợc cho là đây chính là điều gì đã đợợc giấu cất kỹ càng; nhợng điều gì đã đợợc giấu cất kỹ càng thì không thể lấy đi đợợc (ajjaniya). [Vì nó đã bị lấy đi trợớc khi đợợc cất giấu kỹ càng vậy.]

28. Tiếp theo sau đó (anugacchati), nhợ vậy đây chính là ngợời đạo hữu (anugamiko); ý nghĩa ở đây là khi một ngợời đời thợờng tiến vào thế giới bên kia thì bảo tàng đó cũng không thể bỏ đợợc ngợời đó trong việc tạo ra kết quả. Bất kể thuộc loại nào.

29. Trong số điều gì có đợợc từ bỏ khi phải ra đi; vị ấy ra đi với điều này (pahāya gamanīyesu etam ādāya gacchati) [8]: khi giờ chết xuất hiện, [rồi] cộng với (ādāya) kho báu này (etam)trong số toàn bộ tài sản khi phải ra đi (gadmanīyesu), sau khi đã đợợc từ bỏ (pahāya) hết thảy [chúng], kẻ đó sẽ tiến vào một thế giới khác: hình nhợ đó là ý nghĩa muốn ám chỉ ở đây; nhợng ý nghĩa lại không phải nhợ vậy. Tại sao vậy? Vì tài sản là những gì không phải đợợc đem theo khi phải ra đi (gamaniya) vì những tài sản này nọ cần phải đợợc loại bỏ (pahātabba);chứ không phải những cách phân biệt đợợc cảnh giới kiểu này kiểu nọ về tái sanh là điều khi phải ra đi. Kết quả là, nếu đó là ý nghĩa thực sự. Thì cũng chẳng khác gì ta nói rằng, „bằng cách bỏ đi những tài sản làm cách phân định đợợc nhàn cảnh là điều khi

phải ra đi (pahāya bhoge gamanīye sugativisese). Do đó ý nghĩa ở đây phải đợợc hiểu nhợ sau. (1) từ một cái chết trong số các tài sản đợợc từ bỏ trong cách khẳng định nhợ

“ kho báu đã thay đổi khỏi vị trí của nó” (câu kệ 4) v.v...đang đi (gacchantesu) vị ấy đi (gacchati) (ādāya có nghĩa cầm lấy) điều này (etam) vì từ này không từ bỏ vị ấy để nó trở thành một ngọời đi theo vị ấy. Ơ đây nó có thể (bị phản đối) rằng (danh động từ thụ động nhọ) gamanūyesu (trong điều đọợc đi đến) có ý nghĩa của (danh động từ thụ động thể bắt buộc nhọ) gantabbesu (trong điều cần phải đọợc đi đến) [và không phải ý nghĩa của hiện tại phân từ năng động] gacchantesu (giữa điều đang đi). Điều cần thiết đó không đọợc nắm giữ nghiêm nhặt, nhọ trong đoạn “ariyā niyyānikā” (thánh nhân và cứu cánh sn.p 140) nghĩa là đang dẫn dắt ra (niyyāyantā hiện tại phân từ năng động) và không phải là phải đọợc đi ra (niyyātabbā - danh động từ thụ động) và ở đây cũng có nghĩa là trong số những điều đang đi (gacchantesu), không phải là trong số những điều cần phải (có thể) đọợc đi đến (gantabbesu). Hoặc giả thay thế chọn (2) khi chết một ngọời muốn bố thí vật gì cho ai đó cũng không đọợc sờ mó những tài sản, và vì thế trọớc nhất những tài sản này phải bỏ lại do thân vị đó, và rồi sau đó chúng phải bị đi (gantabbā), vị ấy với tâm thoát khỏi tham dục, chúng phải vọợt qua, là điều muốn nói, vì thế ý nghĩa trong trọờng hợp này có thể đọợc quan tâm nhọ sau: Giữa những tài sản mà trọớc nhất vị ấy từ bỏ chúng thuộc về thân, rồi sau đó phải bị đi khỏi với tâm. (1) trong trọờng hợp của ý nghĩa thứ nhất, dùng định sở cách là (trong ý nghĩa của) rút lui (niddhārana) nhọ: trong số những tài sản mà khi phải bị ra đi đọợc (vị ấy) từ bỏ, vị ấy sau khi rút lui nhọ vậy, từ đó phần công đức nhọ là một kho báu, vị ấy nắm giữ điều này và ra đi. (2) trong trọờng hợp của ý nghĩa thứ hai định sở cách là trong ý nghĩa của đặc tính (phẩm chất) một danh từ do một danh từ khác (xem ch v, 46), đối với nguyên thể danh từ của kho báu này đang đọợc nắm giữ và ra đi với sự việc (ādāyagamanabhāva) là đặt tính phẩm chất do nguyên thể danh từ của những tài sản phải bị sự đi khỏi (gamanīyabhāva).

[Đoạn kệ 9]

30. sau khi đã chứng tỏ cho thấy những gì cần phân biệt về kho báu công đức này với kho báu đọợc chôn sâu giấu kín dọới đáy hồ nhập nọớc, Đức Phật nói thêm.

Asādhāranam aññesam acorāharano nidhi; Kayirātha dhīro puññāni, yo nidhi anugāmiko

„Không ai khác chia phần Không cọớp nào lấy đọợc. Vậy những kẻ tinh cần

Hãy làm việc phọớc đức Kho báu ấy theo ngọời Sẽ không bao giờ mất“.

Ngài đã động viên các chọ thiên và cả loài ngọời nên quan tâm nhọ vậy nhằm tích luỹ cho chính mình kho báu công đức bằng cách chi tiết hóa [9] những phẩm chất đặc biệt kho báu công đức đó, nhọ thể một thọơng gia có hàng hóa quí hiếm động viên ngọời mua khi thọơng gia chỉ ra cho thấy cho họ những đặc tính đặc biệt về hàng hoá quí hiếm họ đang có để bán.

31. Về điểm này, [về câu] không có ai chia sẻ cùng ta đọợc: asādhāna-m- aññesam= asādhārano aññesum;mẫu tự m chỉ nhằm nối kết hai đoạn lại với nhau nhọ trong các đoạn „adukkha-m-asukhāya sampayuttā“ („tọơng ọng với cảm thọ phi khổ phi lạc“: Dhs. tr. 1). Và trộm cắp không thể đục khoét đọợc kho báu này: acorāharāno-na corehi

āharāno (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép); trộm cợớp không thể lấy đi đợợc, là ý muốn nói ở đây. [Kho báu đó] cần phải đợợc giấu kỹ (nidhātabba), nhợ vậy đây chính là một kho báu vậy.

32. Sau khi đã chi tiết hóa các phẩm chất công đức đặc biệt bằng hai nữa câu kệ. Việc tiếp theo sau đó ngài động viên họ tích cực tham gia vào công việc tích lũy công đức bằng hai việc cụ thể nhợ sau, „Chính vì thế hãy kiên trì lập công đức cho mình‟ và „tích luỹ kho báu đó sẽ theo ta mãi mãi‟ Ý nghĩa hai câu kệ đó nhợ sau: Một kho báu không có kẻ nào có thể chia sẻ đợợc và trộm cợớp cũng không thể xâm phạm đợợc đó chính là điều ta gọi là “việc phợớc báu (puññāni: nghĩa đen là: những việc „công đức‟) và kho báu đó không những chẳng có ai chia sẻ đợợc và trộm cợớp cũng không thể lấy cắp đợợc, mà còn là „kho báu nhợ là ngợời theo ta‟ điểm này đã đợợc đề cập đến [ở đoạn kệ trợớc], kho báu này đã đợợc cất giấu kỹ càng, và là ngợời theo ta liên tục‟ và cả ngợời theo ta này cũng lại bao gồm những việc công đức, chính vì thế những ngợời kiên trì, những ngợời hoàn hảo chính mình trong việc kiên trì khám phá [kho báu này], sẽ hoàn hảo chính mình trong kiên trì. Cầu mong họ hãy kiên trì thu thập cho mình việc công đức – kayirātha=kareyya rất nhiều việc công đức (puññāni).

[Nửa phần đầu Đoạn kệ 10]

33. Sau khi đã động viên cả Chợ thiên lẫn con ngợời tích cực thu thập cho mình kho báu công đức bằng cách đợa ra chi tiết những phẩm chất đặc biệt, giờ đây Đức Phật dạy.

Esa devamanussāvam sabbakāmadado nidhi

„Đây là một kho báu Có thể làm thoả mãn Mọi ợớc vọng thiên nhân‟.

Ngài thực hiện điều này bằng cách chứng tỏ ngắn gọn đâu là kết quả đem lại cho những kẻ nào tích cực và đang theo đuổi thực hiện những việc công đức.

34. [225] [Nhợng] kho báu này đem lại mọi điều ợớc muốn chỉ diễn ra cho những ai ợớc muốn thực hiện việc công đức mà thôi; chẳng có việc công đức nào xẩy ra lại không mang theo khát vọng. Theo nhợ lời ngài đã nói „Nếu nhợ ngợời chủ gia nhân tuân giữ thực hành đúng theo đợờng lối pháp đã dạy, và hợp với phẩm chất đạo hạnh chính trực, thì sẽ ợớc muốn nhợ sau „ ôi, sau khi chết, Cầu mong tôi có thể xuất hiện đợợc với các vị sát đế lị nơi phòng hội vĩ đại „ rất có thể vào ngày thân xác bị phân huỷ, sau khi chết, ngợời đó có thể xuất hiện có sự hiện diện của các sát đế lị trợớc ngai vàng vĩ đại. Tại sao điều này lại có thể diễn ra? vì ngợời đó đã tuân giữ thực hành đúng theo pháp đã dạy. Phù hợp với phẩm chất đạo hạnh chính trực‟ (M. i. 289) và cũng giống vậy “ Ôi Cầu mong chính tôi có thể đắc đợợc điều này với thắng trí của mình. tôi có thể gia nhập ngay lúc này và ngay bây giờ và có thể trú ngụ đợợc nơi tâm giải thoát, tuệ giải thoát và thoát khỏi mọi lậu hoặc này.” đây là điều có thể xẩy ra]...tại sau vậy? vì họ đã tuân thủ thực hành theo đúng với pháp, và phẩm hạnh chính trực (M . i. 289) và tợơng tự nhợ vậy ngài còn phán „hỡi các vị tỳ khợu, ở đây một vị tỳ khợu sở hữu đợợc đức tin, sở hữu đợợc giới...học vấn...xả thí...trí tuệ. Nơi vị đó sẽ diễn ra „Ôi vào lúc phân huỷ thân xác này, sau khi chết, ta có thể xuất hiện cùng với Sát đế lị nơi đại

sảnh đoợờng.” Ngài tận dụng tâm đó, quyết định nhận thức đó, tu tập tâm đó nơi ngài; những quyết tâm đó, những nơi coợ trú đó, đoợc duy trì hiện hữu nhoợ vậy và phát triển, đã dẫn đến việc ngài đoợc tái xuất hiện tại nơi chốn đó“ (M. iii. 99-100) v.v...

[Nửa Thứ Nhì Đoạn kệ Thứ 10]

35. Chính vì thế giờ đây ngài lại phán rằng:

Yam yad evābhipatthanti, sabbam etena labbhati.

„Dù họ mong muốn gì Đều đạt đoợc tất cả Nhờ công đức phoợớc nghiệp“

Ngài đã chứng tỏ cho thấy khát vọng tạo nên thực hiện bố thí đem lại công đức đều tạo ra điều gì đoợc oớc ao. Nhờ đó ước vọng đoợc coi nhoợ là một qui trình oớc muốn đoợc điều này điều noợ một cách khôn ngoan cộng với những nhu cầu thiết yếu đoợc trang bị cho sự cố gắng vận dụng những gì do tâm đem lại, đã quyết tâm và tu tập điều đó tồn tại.

[đoạn kệ 11]

36. Giờ đây ngài phán tiếp theo với năm đoạn kệ bắt đầu nhoợ sau:

Suvannatā sussaratā [susanthānasurūpatā Ādhipaccaparivāro; sabbam etena labbhati.]

„Vẻ đẹp của màu da
Vẻ đẹp của âm thanh
Vẻ đẹp của dáng hình
Vẻ đẹp của toàn thân
Địa vị thật cao sang
Cùng với đoàn hầu cận
Tất cả đều đạt đoợc
Nhờ phoợớc nghiệp công đức.“
Ngài đã chứng tỏ cho thấy [thông qua] giới hạn chuyên biệt trong [từng hoàn cảnh] làm cách nào ta có thể sở hữu đoợc toàn bộ những điều nói đến ở trên nhờ vào việc công đức đó.

Về điểm này, trong năm đoạn kệ đầu tiên trong số năm câu kệ vừa nêu. Vẻ đẹp nơi cách nhìn Suvannatā: là làn da có màu sắc hồng hào. Có làn da mầu vàng óng; vì điều đó ta có đoợc là nhờ công đức của bảo tàng. Nhoợ có lời Đức Phật nói rằng: „Hỡi các choợ vị tỳ khoợu. Vì khi một Nhoợ lai... nơi kiếp troớc.... Nơi kiếp tồn tại làm ngoời mà không bực tức, và rất ít khi tỏ vẻ thất vọng. Và vì khi có nhiều lời đoợc nói ra song chẳng bao giờ trả lời hoặc bào chữa gì cả. [226] không bao giờ tỏ vẻ bực dọc, không bao giờ tỏ vẻ ác tâm. không bao giờ phẫn nộ, và không bao giờ tỏ vẻ phiền toái, bực tức, sân hận, cáu kỉnh gắt gỏng. Và vì vị ấy là ngoời ban phát những tấm thảm tuyệt hảo và áo khoắc vải lanh hảo hạng, vải bông tuyệt trần...len cực ấm; với những hành vi đó đoợc thực hiện. tích luỹ....khi còn làm thân phận con ngoời và cùng với hiện trạng con ngoời đó, vị ấy đắc thủ đoợc hai tuớng của đại nhân. Có noớc da vàng óng và làn da

vàng óng huy hoàng.“ (D. iii. 159).

37. Giọng nói tuyệt trần (sussaratā) là một giọng nói Chọ thiên. Thốt ra nhọ giọng chim karavika. [10] Giọng nói đó cũng có thể chiếm đọợc bằng cách này, theo nhọ lời Đức Phật đã nói” hỡi các vị tỳ khọu, vì Nhọ Lai nơi kiếp trọớc...đã từ bỏ đọợc tiếng nói thô bạo giọng nói của vị này đã trở nên trong trắng nhọ hài nhi vô tội, lọt vào tới lòng mọi ngọời, rất thân quen và biết bao nhiêu ngọời mơ ọớc thân thọơng trọớc biết bao nhiêu là hạng ngọời. Ngài thực hiện hành vi đó tích luỹ đọợc...khi trở lại kiếp ngọời trở lại, hiện trạng con ngọời nguyên thuỷ đó ngài cũng đắc thủ đọợc hai tướng của một đại nhân. Ngài có đọợc giọng nói sang sảng, và tiếng nói tựa tiếng Chọ thiên, giống nhọ tiếng chim Karavika hót vang“ (D. iii. 173).

38. Khuôn mặt xinh đẹp (susanṭṭhānatā) là hình dạng (sanṭhānatā) mỹ miều (Suṭṭhu) đến từng chi tiết thích hợp và tròn trịa dễ thọơng (samūpacitavaṭṭitayauttaṭṭhanesu); là ý nghĩa muốn nói ở đây. Cấu trúc thân hình các chi cân đối tròn trịa đến từng chi tiết. Và đặc tính đó có đọợc thông qua những phọơng tiện vừa nêu trên. Theo nhọ lời Đức Phật đã nói „hỡi các vị tỳ khọu. Vì Nhọ Lai nơi kiếp trọớc... vừa tồn tại thành kiếp con ngọời, đã tìm kiếm làm điều tốt lành, mọu tìm hạnh phúc, an nhàn, an toàn, thoát khỏi mọi cảnh tù tội, giam hãm, nhiều ngọời trong số họ chỉ suy nghĩ, tìm kiếm làm gia tăng niềm tin, giới đức, đa văn, xả thí, trí tuệ, gia tăng của cải giầu sang, ngũ cốc, nơi đồng áng đất đai, nơi gia cầm gia súc. Nơi vợ con, nơi ngọời nô bộc, đầy tớ trai gái, họ hàng. Bạn bè và những ngọời thân thiết.?” Thực hiện đọợc hành vi đó, ngọời đó tích luỹ đọợc kho báu cho chính mình, nơi kiếp ngọời của mình ... và khi đầu thai làm ngọời trở lại họ cũng chiếm lại đọợc hiện trạng đó đọợc thể hiện với ba tướng của một vị đại nhân, với hình dạng của một sọ tử oai hùng. Long bằng phẳng. Đầu cổ, đọờng phân rãnh cân đối tròn trịa“ (D. iii. 164), [227].v.v...Và ta có thể trích dẫn nơi này nơi khác trong các đoạn kinh những gì đạt đọợc để hoàn thành đọợc những ọớc muốn đó] nhờ kho báu công đức đã đọợc cất giấu đó trong những trọờng hợp của nhiều ngọời khác cũng nhọ trong trọờng hợp các vị Nhọ Lai theo cách thức nêu trên; nhọng ta chỉ trình bày ngắn gọn nhọ trên, sợ phải đọa ra quá nhiều chi tiết dài dòng.

39. Giờ đây chúng ta sẽ chú giải thêm về các từ còn lại. Vẻ đẹp của toàn thân (sarūpatā): ở đây ta nên hiểu nhọ là toàn bộ thân xác đọợc coi nhọ là “hình dáng” nhọ trong các đoạn sau “ nơi một không gian đọợc trang bị với xọơng gân và da thịt” ta có thể áp dụng từ „hình thái” đọợc trong trọờng hợp này“ (M. I 1901); M. I 1901); ý muốn nói ở đây là tính chất thanh tao của thân. Thân đẹp, không quá cao, không quá thấp, không quá gầy còm mà cũng không quá mập ú., không quá đen mà cũng không quá tuyệt đẹp. Địa vị vọơng đế chính là hiện trạng vọơng đế ngọời đó có đọợc.; có đọợc hiện trạng của một Sát đế lỵ nơi sảnh đọờng v.v... là ý muốn nói ở đây. Đoàn hầu cận (parivaro)là điều tuyệt vời nhất ngọời đó có đọợc nơi những ngọời tùy tùng và những ngọời quản gia có đọợc nơi những ngọời phàm tục. Và trong trọờng hợp những ngọời đã xuất gia đi tu chính là điều tuyệt hảo nơi tăng già gồm bốn hội chúng.Ādhipaccaparivāro = ādhipaccañ ca parivāro ca thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép. Và ở đây ý nghĩa cũng nên đọợc hiểu nhọ là điều tuyệt hảo nơi thân xác đọợc diễn tả bằng „vẻ đẹp của

cách nhìn" v.v... tuyệt hảo có đợc do tài sản có đợc nhờ vào địa vị đế vợơng mang lại và sự tuyệt vời nơi các đoàn tôi tớ và những ngợời tùy tùng của mình".

40. Tất cả đều đã đạt đợc, nhờ phợớc đem lại (sabbam etena labbhati. nghĩa đen là toàn bộ những gì chiếm đoạt đợc đều do công đức đem lại cả") điều ngài muốn nêu ra ở đây chính là

điều đã đợc khẳng định ở trên nhợ sau. " bất luận điều gì ngài ợớc muốn có đợc. Tất cả đều đã đạt đợc, nhờ phợớc lành công đức đem lại mà thôi."(đoạn kệ 10) về điểm này, trợớc tiên đây chính là một loạt công đức gồm sáu điều đợc khẳng định với những giới hạn đặc biệt đợc gọi là „ vẻ đẹp của hình dáng" v.v... toàn bộ những điều này đợc hiểu là có thể đã đạt đợc nhờ phợớc nghiệp công đức đem lại mà thôi.

[Đoạn kệ 12]

41. Sau khi đã chứng tỏ những điều nêu trên nhợ vậy với liên quan đến tính tuyệt vời thần linh và con ngợời sánh bì với ngôi vợơng quốc. Cũng đều đạt đến đợc do sức mạnh công đức đem lại, ngài liền phán một đoạn kệ sau.

Padesarajjam [issariyam cakkavaṭṭisukham piyam Devarajjam pi debbesu: sabbam etena labbhati]

„Ngôi đế vợơng [một cõi
„Cực lạc chuyển luân Vợơng.
„Và ngự trên thiên đợờng
„Tất cả đều đạt đợc
„Nhờ phợớc nghiệp công đức."]
Chứng tỏ cho thấy đặc tính tuyệt trần của ngôi vợơng đế kể cả thuộc loại Chợ thiên hay ngợời trần tục.

42. Về điểm này, ngôi đế vợơng một cõi (Padesarajjam) là vợơng đế chỉ thuộc vào một phần nhỏ trên trần gian này mà thôi. Cho đến khi nào vợơng quốc không trải dài cho đến tận cùng các đại châu. Cả quốc vợơng nữa cũng vậy (issariyam) cũng chỉ là hiện trạng đế vợơng; và thông qua điều này ngài muốn đề cập đến vợơng quốc chuyển luân vợơng trải dài toàn bộ các đại châu. Cực lạc chuyển luân vợơng (cakkavaṭṭisukham piyam)đợc coi nhợ là lời cầu chúc đợc ợớc ao bấy lâu nay và là điều sảng khoái cực lạc: nhờ đó ngài muốn nêu lên vợơng quốc của vua chuyển luân vợơng trải rộng đến bốn gốc (của địa cầu), đó là toàn thể bốn châu. Thống trị các cõi trời: devarajjam = devesu rajjam (thay thế bằng một từ ghép), ngài muốn nêu lên là thống trị các thần linh do nhân loại nhợ (điều đó đợc thực hiện do) Mandhātu [trong cõi trời Tam thập tam thiên] [11] v.v... trên thiên đợờng do điều này ngài đã nêu lên là thống trị các thiên thần [đợc hiện hiện do] một ngợời nào đó [thay vì] thực sự xuất hiện (tái sanh) trong những thân thể thần tiên, nhợ đợc gọi là thiên đợờng (dibba) bởi vì tình trạng lạc thú (divi) của chúng.

43. Tất cả điều đó đều đạt đợc nhờ vào công đức phợớc nghiệp mà ra. (Sabbam etena labbhati): điều ngài chỉ ra cho thấy chính là điều đã đợc khẳng định ở trên "Bất kỳ

điều gì ngoời đó ooớc ao có đoợc, toàn bộ đều đạt đoợc tất cả nhờ vào công đức phoớc nghiệp mà ra.(đoạn kệ 10) [228] về điểm này đây là lần thứ hai từ "bất kỳ điều gì" (toàn bộ những gì) đoợc khẳng định lại một lần nữa ở một giới hạn nhất định nhoi là „ngôi đế voiơng một cõi". v.v... đó là điều ta nên hiểu ý nghĩa đoạn "có đoợc nhờ công đức phoớc nghiệp" mà ra.

[Đoạn kệ 13]

44. Sau khi đã chứng tỏ cho thấy trong đoạn kệ trên tính tuyệt vời nơi voiơng quốc thiên quốc và trần gian này đều chỉ đạt đến đoợc nhờ phoớc nghiệp công đức mà ra, đến đây ngài thốt lên một đoạn kệ sau:

Mānusikā ca sampatti [devaloke ca yā rati] Yā ca nibbānasampatti: sabbam etena babbhati]

„Vẻ tối thắng của ngoời
[„Mọi hoan lạc cõi trời,
„Hay tịch diệt tối thắng:
„Tất cả đều đạt đoợc
„Nhờ phoớc nghiệp công đức",]
Điều này chứng tỏ tịch diệt tối thắng đoợc trình bày troớc tối thắng doới hình thức trộn lẫn nhoi đã đoợc đề cập đến nhiều lần trong các đoạn kệ trên.

45. Đây là cách chú giải về các từ nhoi sau. Mọi ngoời (Mānusikā):chính là hậu duệ của con cái loài ngoời (manussa), nhoi vậy từ mānusī có nghĩa là con ngoời. Và mānusī có cùng một ý nghĩa giống nhoi từ (Mānusikā). Tối thắng (sampatti) là hành vi voợt trội hơn (sampajjana) [12] Cõi thiên cung:devaloko = devānam loko (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép); nơi cõi thiên cung đó. Bất kỳ điều gì (ya) đoợc gộp lại không báo troớc [trong troờng hợp này] họ có đoợc hoan lạc (ramanti) nhờ đó khi hoan lạc nổi lên nơi họ hay khi chỉ là trợ giúp bên ngoài chính vì thế ta có hoan lạc (rati) đoợc ám chỉ ở đây. Điều này ám chỉ hoặc là niềm hoan lạc hay điều đoợc coi là căn nguyên đem lại sảng khoái bên ngoài vậy. Ngay cả (ya) là mạo tự bất định [trong troờng hợp này]. Giới tự và (ca: không đoợc dịch trong dòng thứ ba] đoợc coi nhoi là một liên từ mà thôi. Liên kết hạnh phúc này với tối thắng nói ở trên, tịch diệt chính mình chính là tịch diệt tối thắng (nibbānasampatti).

46. Đến đây tôi xin đoia ra cách chú giải ý nghĩa đoạn kệ nhoi sau: vẻ tối thắng mọi ngoời và mọi hoan lạc cõi trời đoợc đề cập đến trong các câu bắt đầu với „vẻ đẹp ở hình dáng và ta

cũng có thể đạt đến đoợc tịch diệt tối thắng đó thông qua những hiện trạng bắt đầu với xa hơn đó là của vị tuỳ tín hành [13] cũng nhoi thế là những pháp đoợc khẳng định do riêng giới hạn và tất cả các điều đó đạt đoợc nhờ phoớc công đức. Hoặc giả thay thế, có điều không không phải đoợc đề cập ở doới đẹp do cách nhìn v.v... nghĩa là vẻ tối thắng con ngoời đoợc xếp loại nhoi phân biệt riêng về trí tuệ v.v... điều đoợc giải rõ bằng cách bắt đầu nhoi, những vị ấy có đầy đủ với chánh niệm , đời sống phạm hạnh ở

đây (cf kv 99. cf Aw -iv) và xa hơn nữa hoan hỷ trong thiền v.v... [14] trong thiên giới và rồi loại tối thắng tịch diệt cũng đã đoợc khẳng định là đây là thứ ba " tất cả" đã khẳng định do (riêng) giới hạn điều đó đạt đoợc do nhờ phoớc nghiệp công đức. Đó cách chú giải về ý nghĩa nên đoợc hiểu ở đây.

[Đoạn kệ 14]

47. sau khi đã chứng tỏ đoợc những gì nêu trong đoạn kệ trên về tịch diệt tối thắng có thể đạt đoợc nhờ có đoợc hiện trạng troởng tín hành. [tức ở bậc Nhập Lou] v.v... [15] là điều chỉ đạt đoợc nhờ vào sức mạnh công đức. Giờ đây ngài thốt lên những vần kệ nhoi sau:

Mittasampadam āgamma [yoniso ve payuñjato Vijjāvimutti vasībhāvo: sabbam etena labbhati]

„Đạt tối thắng bằng hữu
Chuyên tu tập chánh chân
Đạt minh trí giải thoát
Tất cả đều đạt đoợc
Nhờ phoớc nghiệp công đức.
Ngài đã chứng tỏ cho thấy điều gì phải đạt đến đoợc nhờ vào hiện trạng đoợc siêu thoát toàn diện [16] đoợc coi nhoi là ba minh và là những phoơng tiện từ đó mà ra.

48. Đây ta chú giải ý nghĩa các từ. Nhờ vào những phoiơng tiện tiện này chúng ta có thể đạt tối thắng (sampajjati), hoặc ta có thể đạt đến chứng đắc (pāpunāti) những ân đức đặc biệt, nhoi vậy nó là tối thắng sampadā[17] chính bằng hữu của chính mình. Nhoi vậy đây chính là tối thắng trong bằng hữu vậy (mittasampada): [229] đó chính là tối thắng bằng hữu. Một ngoời có đoợc (āgamma: nghĩa đen là "do bởi"): lệ thuộc vào. [18] tác ý (yoniso: nghĩa đen. „Một cách có ý nghĩa") cùng với toàn bộ những gì làm phoiơng tiện. [19] Chuyên tu tập (papyuñjato: nghĩa đen. „Đối với kẻ nào chuyên tu tập") kẻ nào thực hiện [20] đoợc, chuyên tu tập đoợc, kẻ nào nhận ra đoợcnhờ những phoiơng tiện trên một ngoời nhận thức nhờ những phoiơng tiện trên, nhoi vậy đây chính là Minh (vijjā). [21]Nhờ đó mà chúng ta đoợc giải thoát (vimuccati), hay chính điều đó cũng là giải thoát (vumutta), nhoi vậy đây chính là giải thoát

(vimutti) vậy; kẻ đó đắc thủ đoợc minh và giải thoát (nghĩa đen, „đắc thủ đoợc minh và giải thoát"): vijjāvimuttivasībhāvo = vijjā-vimuttisu vasi-bhāvo (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép).

49. Đến đây ta chú giải đến ý nghĩa. Nhờ việc đắc thủ này (thông qua đó một ngoời chiến thắng) thông qua tính không nhậy bén khôn ngoan cách này cách khác [22] và ngoời đó đắc thủ đoợc cách chế ngự này sau đó đã đạt đến tối thắng bằng tình bằng hữu nhờ noơng tựa vào Đức Phật hay dựa vào một số vị bằng hữu đáng kính trong cuộc đời phạm hạnh và bằng cách tuân thủ theo những lời khuyên nhủ và lời giảng dạy của họ, mà ngài đã tận lực toàn tâm thực hành những gì họ đã giảng dạy.- việc chế ngự này bao gồm cả việc thực hành tam minh gồm có túc mạng minh. [thiên nhãn

minh, thấy đợợc kiếp quá khứ và nhận ra các chúng sanh luân hồi là phụ thuộc vào cách hành vi của họ, và lậu tận minh]. Và việc chế ngự đợợc giải thoát đợợc phân thành tám thiền chứng [23] và tịch diệt nhợ đã đợợc khẳng định nhợ sau: „về điểm này, giải thoát là gì vậy? đó chính là lòng coợng quyết trong nhận thức và đó cũng chính là tịch diệt vậy.‟ (Dhs. 1367) và bốn điều “toàn diện” đợợc khẳng định bằng những giới hạn nhờ phợớc nghiệp công đức mà ngợời đó đạt đợợc.

[Đoạn kệ 15]

Nhợ vậy sau khi chỉ rõ với câu kệ này tối thắng của tịch diệt đó là đat đợợc nhờ phợớc nghiệp công đức, những khía cạnh đó (những ân huệ) năng lực về minh và giải thoát vừa mới đề cập, điều cũng đạt đợợc do vị giải thoát loợng biên, ngợời đã có đợợc tam minh, giờ đây ngài đã thốt lên câu kệ nhợ sau:

Paṭisambhidā vimokkhā ca [yā ca sāvakapārami Paccekabodhi buddhabhūmi: sabbam etena labbati]

Từ vô ngại giải đạo
Tám cấp độ giải thoát
Viên mãn trí Thanh văn
Cả hai cách giác ngộ
Độc giác Chánh Đẳng Giác
Tất cả đều đạt đợợc
Nhờ phợớc nghiệp công đức.
Bởi vì đó là những vị giải thoát loỡng biên này, ngợời đã đạt đến năng lực về minh và giải thoát và có đợợc tam minh, tất cả đạt đợợc sự minh bạch rõ ràng đó thuộc về những ân đức đặc biệt mà đợợc bao gồm trong vô ngại giải v.v... nhờ vào tối thắng phợớc công đức đó và

bởi vì điều [tối thắng công đức] đó cũng có thể tiếp đãi nơi một bậc thiện trí thức nào đó về địa vị minh bạch rõ ràng. Vì lẽ ấy ngài (đã thốt lên câu kệ này) với điều này loợc kể “tất cả” do giới hạn đợợc đầy đủ [24] và trí tuệ này với bốn sự phân tích của nó là phân tích về pháp, phân tích về nghĩa, về ngữ và về biện tài [25] (A.ii.160;iii 113; vbh,193-7), chúng đợợc gọi là đạt thông (patisambhida- vô ngại giải) và bát giải thoát này (vimokkha) điều mà (troớc nhất) trong bắt đầu nhợ: có sắc, vị ấy thấy các sắc (D.ii-70, M.ii.12)và Ba la mật thinh văn (sāvakapāramī), điều mà thiết lập sự hoàn mãn của choị thinh văn có thể đợợc đạt đến choị thinh văn đệ tử của đức phật và [cả hai loại tức là], độc giác (paccekabodhi) điều mà xác định tự mình trở thành xứng đáng (trạng thái tự mình giác ngộ không có vị đạo sợ chỉ dạy) và lãnh vực của vị phật (toàn giác - buddhabhumi) điều mà xác định tối thoợng trên tất cả các chúng sanh, là tất cả thứ năm đợợc phát biểu do giới hạn (riêng) đó là đạt đợợc do nhờ phợớc công đức.

[Đoạn kệ 16]

51. Sau khi đã chứng tỏ đợợc nhợ vậy với ba đoạn kệ đợợc khẳng định cách chung chung bằng các đoạn kệ “ bất luận điều gì họ ợớc muốn đạt đợợc, tất cả đều đạt đợợc

nhờ phợớc nghiệp công đức mà ra‟ (đoạn kệ 10) [230] giờ đây ngài kết luận những gì đã giảng dạy với đoạn kệ nhợ sau:

Evam mahatthikā esā [yadidam puññasampadā Tasmā dhīrā pasamsanti panḍitā katapuññatam]

Phợớc báo thật lớn lao
Do công đức thù thắng
Vì thế kẻ tinh cần
Và những kẻ có trí
Đã tạo nên bảo tàng
Công đức nhờ phợớc nghiệp.
Và ngài đã tán dợơng sự thực hiện tất cả phợớc công đức này đợợc nổi danh là một kho báu mà có thể thoả mãn mọi ợớc muốn (câu kệ số 10).

52. Ở đây là chú giải từ trong câu kệ đó. Nhợ vậy (evam) tham khảo lại ý nghĩa trợớc. Nó có sự báo đáp lớn lao (mahā attho assa), nhợ vậy nó cho những sự báo đáp mahatthikā); điều này có nghĩa là nó dẫn đến lợi ích (báo đáp) vĩ đại; mahiddhikā (có đại thần lực) cũng là một cách đọc. It (esā) là một từ chỉ thị, điều mà nó chỉ định là tối thắng của phợớc nghiệp công đức đã công bố (trong những câu kệ) từ nhợng khi một ngợời nữ hay một ngợời nam có bố

thí hoặc trì giới (câu kệ số 6) xuống đến chớ gì ngợời kiên trì tạo công đức (câu kệ số 9). Tức là (yadidam) chỉ là một phần nhỏ trong ý nghĩa so sánh, nó so sánh trong cách này, điều gì đây (yā esā cf MA. I. 95) để chứng minh điều mà đợợc chỉ định do nó (esā), tối thắng công đức: puññasampadā = puññnam sampadā (thay thế hai âm ngắn bằng một từ ghép). Ngợời tinh cần (dhīrā), những ngợời này đã có sự kiên trì (dhitimanta) tán dợơng(pasamsanti): khen ngợi bậc thiện trí thức (panditā), những ngợời này hoàn hảo về mặt trí tuệ. Một kho tàng phợớc công đức đợợc tạo (dhitimantā) trạng thái sau khi tạo phợớc công đức.

53. Giờ đây là chú giải về ý nghĩa. Nhợ vậy, sau khi đã tán dợơng sự báo đáp đã đạt đến do nhờ năng lực của tối thắng phợớc công đức, điều mà bắt đầu với " vẻ đẹp nơi cách nhìn" và cuối cùng với "cả hai loại giác ngộ", giờ đây đức Thế tôn chỉ cho thấy tóm tắt rằng điều đó cùng một ý nghĩa, đã khẳng định tán dợơng trong cùng một ý nghĩa sự báo đáp vĩ đại của các loại tối thắng phợớc công đức. Và trong khi thực hiện nhợ thế, điều mà ngài muốn nói là(esā) tức là (yadidam) tối thắng phợớc công đức đợợc chúng ta chỉ bảo bằng cách bắt đầu "nhợ khi một ngợời nữ hay một ngợời nam có bố thí hoặc trì giới", do nhờ phợớc đức đó đem đến những lợi ích lớn (nhợ vậy) cho những báo đáp lớn nhợ vậy (evam mahatthikā), và vì thế, ngợời nhợ ta, những ngợời kiên trì (dhīrā) và những bậc thiện trí thức (panditā), chính họ đem lại lợi ích cho chúng sanh, thuyết giảng giáo pháp, không biết mệt mỏi, và ân đức đặc biệt nhợ thật điều mà đã tán dợơng một kho báu công đức đợợc tạo (katapuññatam pasamsanti), trong nhiều phợơng diện cấu thành của nó, khi đang thực hiện nhợ thế thì không có sự riêng biệt và với những câu văn nhợ " không ai có những chia sẻ cùng ta đợợc, và

trộm cắp không thể đụt khoét đoợc kho báu này (câu kệ số 9) và này choọ vị tỳ khoọu không nên sợ hải các loại phoớc công đức, đó là định danh cho phúc lạc, tức là các loại công đức (A.IV.88).

54. Cuối bài thuyết giảng, vị cận sự nam cùng với nhiều ngoời khác trở nên vững chắc trong thánh quả Dự loọu. Khi vị ấy đã đi vào diện kiến đức vua pasenadi của noớc Kosala, vị ấy kể cho đức vua nghe điều gì đã xảy ra. Đức vua rất hài lòng và phán: "thật tốt lành thay, này cận sự nam, thật tốt lành làm sao [231] điều mà đoợc nhà ngoợi chôn là một kho báu, mà không thể coớp đi bắt cứ ngoời nào". Đức vua đã chúc mừng [26] và ca tụng vị cận sự nam ấy rất nhiều.

Việc diễn giải về kinh Bảo tàng trong bài minh hoạ ý nghĩa tuyệt đối. Bài chú giải về Tiểu Bộ kinh kết thúc tại đây.

***

KINH TỪ TÂM (Metta-suttam)

1. Giờ đây đến loợt ta chú giải về Kinh Từ Tâm, đoợc sắp xếp tiếp theo ngay sau Kinh Bảo Tàng. Chính vì thế sau khi khẳng định mục tiêu việc sắp xếp kinh này tại vị trí thích hợp tiếp theo sau đây:

Tôi bắt đầu làm sáng tỏ ý nghĩa
Nguồn gốc, là điều minh hoạ
Kinh này do ai nói ra, khi nào, ở đâu và tại sao
Và rồi tôi sẽ đoạ ra một bài chú giải.

2. Ở đây, tính oọu việt của phẩm chất công đức gồm trong việc bố thí, trì giới, v.v... là điều đã đoợc khẳng định trong Kinh Bảo Tàng. Và Kinh Từ Tâm này đoợc xếp liền kề với kinh đó nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy từ tâm đem lại lợi ích nhoị thế nào đối với tính oọu việt do phẩm chất đem lại, vì một khi toàn thể chúng sanh đều tu luyện Từ Tâm, thì tính oọu việt phẩm hạnh đó sẽ đem lại kết quả to lớn và có khả năng giúp đem lại tiến thẳng tới lãnh vực Giác Ngộ. Hay bằng cách đó, đối với những ngoời đã xuất gia bằng cách Quy Y Phật và chính họ đã đạt đến giới đức nhờ cách tu luyện Thập Giới, Đức Phật đã chứng tỏ trong một đề mục thiền định nói về Kinh Ba Moơi Hai Thể, là điều có khả năng khiến ta từ bỏ tham ái, và với đề mục thiền định Nam Tử Học Đạo có khả năng tạo ra cho ta từ bỏ si mê, và với Kinh Điềm Lành chứng tỏ cho thấy cách tự bảo vệ mình cũng đoợc chứng tỏ nhoị là một điềm lành trong khi việc từ bỏ diễn ra, và với Kinh Châu Báu lại chứng tỏ đoợc việc bảo vệ cho ngoời khác phù hợp với điềm lành đó. Và rồi với Kinh Ngoài Bức Toờng [cho thấy] sự thất bại trong khi việc từ bỏ này diễn ra là điều đã đoợc đề cập đến ở trên, Kinh này đã chỉ ra một số chúng sanh trong số những ngoời đã đoợc nói đến trong Kinh Châu Báu, và rồi với Kinh Bảo Tàng tính oọu việt nơi phẩm chất chính là điều đối lại với thất bại đã đoợc đề cập đến trong Kinh Bên Ngoài Bức Toờng. Nhoọng cho đến nay thì choọa có đề mục thiền định nào đã đoợc chứng tỏ có khả năng tạo ra loại bỏ sân hận; và chính vì thế để chứng tỏ một đề mục thiền định có thể tạo ra đoợc từ bỏ sân hận, Kinh Từ Tâm đoợc sắp xếp ở vị trí này: vì theo cách này Tiểu tụng đoợc hoàn tất một cách trọn vẹn. Đây chính là mục

tiêu xếp đặt Kinh Từ Tâm ở vị trí cuối cùng này.

[Nguồn Gốc]

3. Giờ đây điều đã đợợc đề cập đến trong Lộ Trình nêu trên:

Tôi sẽ bắt đầu làm sáng tỏ ý nghĩa
Nguồn gốc, là điều minh hoạ
Kinh này do ai nói ra, khi nào, ở đâu và tại sao?
Và rồi tôi sẽ đợa ra một bài chú giải.
Ở đây, [232] Chính Đức Phật đã công bố Kinh Từ Tâm, chứ không phải bất kỳ một đệ tử nào cả; và chính vào lúc các vị Tỳ khợu đã bị các vị Chợ thiên quấy phá trên dốc núi Hy-ma-lạp- sơn. Chợ vị đã quay trở về với Đức Phật và kinh này đợợc công bố tại Savatthi nhợ là một đề mục thiền định với mục tiêu cung cấp cho các vị tỳ khợu đó sự an toàn. Ta nên hiểu ngắn gọn để bắt đầu với, điều đợợc làm rõ về nguồn gốc đợợc minh chứng cho các vấn nạn đó.

4. Nhợng ta nên hiểu theo chi tiết nhợ sau. Vào một dịp nọ khi Đức Phật đang đến trụ tại Savatthi, khi đến thời điểm Đức Phật chọn chỗ để an cợ mùa mợa [27] đang tiến gần. Vào dịp đó có nhiều tỳ khợu từ các quốc gia khác, đang muốn có nơi cợ trú mùa mợa tại nhiều vị trí khác nhau, sau khi đã nhận đợợc đề mục thiền định trợớc sự hiện diện của Đức Phật, họ liền tiến lại gần Đức Phật. Và tại nơi đó ngài đã quảng bá các đề mục thiền định thích hợp cho tám mợơi tợ ngàn cách luyện tập cá tánh theo cách sau đây. Đối với những ai có cá tánh tham ái ngài chỉ cho họ đặc tính bất tịnh làm đề mục thiền định về mợời một loại liên quan đến tâm thức và vô thức; [28] đối với những ai có tâm địa sân hận, Ngài đợa ra bốn đề mục thiền định bắt đầu với Từ Tâm; đối với những ai có cá tánh hay si mê, ngài đợa ra đề mục thiền định gồm có niệm về sự chết, v.v... đối với những ai có cá tánh tầm. Niệm về hơi thở là đề mục thiền định ngài đợa ra, đề mục đất biến xứ, v.v... đối với những ngợời có cá tánh đức tin, đề mục thiền định ngài giao cho là gồm tợởng niệm về ân đức Phật, v.v...; và đối với những ai có cá tính giác (khám phá) thì tính giác gồm xác định về SắcTứ Đại.

5. Vì vậy, khi [một bộ phận] gồm năm trăm tỳ khợu mỗi vị đã học hỏi cho chính mình một đề mục thiền định trợớc sự hiện diện của Đức Phật và đang tìm kiếm cho mình một nơi cợ trú thích hợp ở một ngôi làng làm trung tâm khất thực. Kết quả là trong quốc gia xa xôi hẻo lánh họ tới trợớc một ngọn núi làm thành một phần rặng núi Hymalaya. Đang khi đó bề mặt ngọn núi trơn trợợt giống nhợ pha lê thạch anh trong suốt. Đợợc làm đẹp do những cánh rừng với tán cây se lạnh phủ đầy một mầu xanh và một giải đất rải rác đầy cát giống nhợ một mạng lợới gắn đầy những viên ngọc quý hay một tờ giấy bạc khổng lồ và lại đợợc trang bị với một thác nợớc trong sạch mát rợợi. Giờ đây sau khi các vị tỳ khợu đã trải qua một đêm tại đó và bình minh sắp ló rạng, họ đợợc phục vụ với những nhu cầu thiết yếu cho cơ thể và rồi họ ra đi vào các làng mạc không xa để khất thực. Tỉnh lỵ có liên lạc với hàng ngàn gia tộc và tạo thành [29] nhợ thể một tập thể cợ dân. Và toàn bộ những cợ dân trong đó [233] đều có niềm

tin và tin tọởng [nơi Đức Phật]. Vì cuộc sống ở những vùng xa xôi đó khó lòng có thể gặp đọợc các vị xuất gia quy y Phật, thế nên họ rất hạnh phúc và vui mừng gặp đọợc các vị tỳ khọưu. Và họ đã cung cấp đồ ăn thức uống cho các vị tỳ khọưu và yêu cầu họ lọưu lại với họ trong suốt ba tháng mùa mọưa. (bó buộc phải có nơi coị ngụ trong ba tháng mùa mọưa) và họ đã cho xây năm trăm phòng làm việc cho các vị và trang bị với đầy đủ nhu cầu thiết yếu nhọị giọờng chiếu, bàn ghế bình đựng nọớc uống và rửa ráy. v.v... vào ngày hôm sau các vị tỳ khọưu đi đến một tỉnh lỵ khác để khất thực và cũng tại đó dân chúng cũng hầu hạ họ giống nhọị vậy và cũng yêu cầu họ lọưu lại với họ trong suốt mùa mọưa. Các vị tỳ khọưu đồng ý vì không có trở ngại nào đáng kể. Các vị lại vào rừng, trong đó họ thu xếp lấy lại sức lực cả ngày lẫn đêm bằng cách tạo ra các bản mộc chia làm các canh thức [30] và họ đã tập trung chú ý cao độ nhập thiền, rồi họ đi ra các gốc cây và ngồi thiền tại đó.

6. Các vị thần rừng rất chán nản do bởi tính gan dạ nơi các vị tỳ khọưu giới đức. Và ra khỏi nhà rảo đi đây đó khắp nơi cùng với đàn con. Ngay khi có một dẫy nhà lớn của dân làng đã bị các vua chúa quan quyền trọưng dụng và coị dân sống trong những căn nhà đó phải di tản đến sống ở những vùng xa xôi, [các vị Chọị thiên thắc mắc mà rằng] „Tại sao họ lại phải di tản khỏi nhà cửa nhọị vậy?“ Chính vì thế mà các vị thần rừng cũng ra khỏi nhà và đi lang thang đây đó nhìn xa xa và thắc mắc, „Khi nào họ sẽ ra đi?”, cũng vậy các vị thần rừng cũng xuống khỏi nơi ở của họ trên cây và đi lang thang khắp nơi. Nhìn từ xa xa và tự hỏi. „Khi nào thì các vị trọưởng lão ra đi?“ Tiếp theo sau đó họ nghĩ, “ Các vị tỳ khọưu nhập an coị kiết hạ đầu tiên chắc chắn sẽ lọưu lại đó khỏang độ ba tháng. Nhọưng chúng ta sẽ không thể sống xa con cái chúng ta trong một thời gian dài ba tháng nhọị vậy đọợc. Chúng ta hãy cho các vị tỳ khọưu nhìn thấy những vật khiến cho họ sợ hãi và ra đi sớm.“ Vì vậy vào ban đêm khi đã đến giờ các vị tỳ khọưu thực hành sa môn pháp. Các vị Chọị thiên liền tạo ra những hình thể khủng khiếp, và đứng trọước mặt các vị tỳ khọưu, và còn tạo ra một tiếng kêu khủng khiếp. Khi các vị tỳ khọưu nghe thấy tiếng động và nhìn thấy các vật dị dạng nhọị vậy, lòng họ trở nên run sợ, [234] mặt mũi tái xanh lại và da dẻ vàng nhọị nghệ và họ không thể tập trung tâm đọợc nữa. Khi sợ hãi nhọị vậy quấy rầy liên tục các vị tỳ khọưu nhọị vậy nhiều lần, các ngài không thể nhập tâm hành thiền đọợc nữa. Họ quên hết không còn chánh niệm đọợc nữa, ngay khi họ quên không thể chánh niệm đọợc. Rồi các thần rừng lại quấy rối các ngài bằng một mùi hôi thối dễ sợ. Khiến cho tâm họ ngột ngạt trong mùi hôi thối đó, với cảm thọ bị đè nén tột độ. Tuy nhiên, họ không thể thổ lộ ra với bất kỳ ai về những ám ảnh họ đang phải chịu.

7. Rồi một ngày kia khi tất cả các vị tỳ khọưu qui tụ lại cùng một lúc để chăm sóc cho vị Trọưởng lão cao hạ của tăng già, vị này liền hỏi họ: „Các hiền giả thân mến, khi các hiền giả

vào rừng, da dẻ các vị rất trong sáng và sáng giá trong nhiều ngày và các căn các vị trong sáng, nhọưng giờ đây các vị lại gầy còm và vàng vọt nhọị thế sao? Có gì không hợp với các vị đã diễn ra trong rừng chăng? Rồi một vị tỳ khọưu lên tiếng: „Thọưa trọưởng lão, vào ban đêm tôi thấy và nghe thấy một vật đáng sợ nhọị vầy, nhọị vầy, và lại còn

ngửi thấy mùi khó chịu nhọ vầy và rồi tâm tôi không thể nào tập trung nhập định đọợc.‟ Và toàn thể các vị tỳ khọu đều nói lên cùng một kiểu những gì xẩy ra nhọ vậy. Vị lão cao hạ lên tiếng nói rằng, „Hỡi các hiền giả, có hai cách gia nhập vào nơi cọ trú dành cho giai đoạn kiết hạ đã đọợc Đức Phật mô tả (A. i. 51) và chỗ cọ trú này không thích hợp cho chúng ta. Chính vì thế chúng ta hãy trở về với Đức Phật và xin ngài cho chúng ta một một nơi ở khác thích hợp hơn với chúng ta.‟

8. Các vị khác liền đồng ý, và chính vì thế tất cả các vị tỳ khọu liền thu xếp gọn gàng nơi cọ trú của họ và rồi lấy bát khất thực và khoác y cà sa không ai nói với ai điều gì - vì họ chẳng có gì vấn vọọng với các gia tộc này cả. – họ đã lên đọờng du hành trên đọờng tới Savatthi. Và đi đến Đức Phật. Khi nhìn thấy họ. Ngài liền lên tiếng, „ Hỡi các vị tỳ khọu, đã có luật ta đề ra là các ngọơi không thể du hành vào mùa mọa !. (Vin. i. 138). [235] Tại sao các vị không thực hành nhọ vậy?‟

9. Họ liền tâu Đức Phật toàn bộ những gì xẩy ra. Đức Phật liền quán xét khắp toàn cõi Diêm Phù Đề (Jambudipa), nhọng ngài không tìm đâu ra một nơi để đặt một chỗ ngồi thích hợp cho các vị tỳ khọu này. Rồi ngài nói với họ, „Hỡi chọ vị tỳ khọu, chẳng có nơi nào khác thích hợp cho các vị cả đâu. Vì vậy hãy trở lại cọ trú ngay tại nhà nghỉ trọớc đó rồi sẽ thích hợp cho các vị thôi. Nhọng nếu các vị muốn thoát khỏi mọi sợ hãi các Chọ thiên, hãy học biết lấy điều bảo toàn này; vì đây sẽ vừa là một điều an toàn lại cũng là một đề mục thiền định cho các vị nữa và rồi ngài ứng khẩu đọc bài Kinh này.

10. Theo nhọ một số ngọời khác, [cho dù, ngài nói], „vì vậy hãy trở lại ngay tại nơi cọ trú dành cho các vị,‟ sau khi nói điều đó, Đức Phật lại thêm, một vị tỳ khọu sống trong rừng phải biết cách bảo vệ, đó là đọc bằng cách thực hiện mỗi buổi tối và mỗi buổi sáng hai [câu kệ] Từ Tâm. Hai [câu kệ] về điều an toàn, hai câu về điều bất tịnh và hai câu về niệm sự chết. Và cũng bằng cách quán xét tám căn chính về Tính Động Tâm là sanh, lão, bệnh, tử, và đau khổ nơi bốn khổ cảnh. Hoặc giả gồm bốn điều là sanh, lão, bệnh và tử rồi lại đến đau khổ vào những nơi khổ cảnh là điều thứ năm. Đau khổ có căn nơi vòng luân hồi quá khứ, đau khổ có căn nơi vòng luân hồi tọơng lai, và đau khổ có căn nơi tìm kiếm đồ ăn thức uống.‟và [họ cho biết rằng] khi Đức Phật đã cho các vị tỳ khọu này biết qui trình tự bảo vệ mình. Rồi tiếp theo sau đó ngài thốt ra Kinh này vì lợi ích đối với từ tâm, vì lợi ích đối với sự an toàn, và vì lợi

ích đạt đọợc thần thông qua từ tâm đọợc sử dụng làm cơ sở cho thiền quán với ba điểm đặc trọng là vô thọờng, khổ và vô ngã].

11. Đó chính là cách sắp xếp nguồn gốc, cũng nhằm để minh chứng các từ „do ai nói ra, khi nào, ở đâu và tại sao kinh này nên đọợc hiểu theo từng chi tiết. Và đến điểm này điều đọợc đọa ra trong lộ trình cụ thể nhọ sau.

„Ta sẽ bắt đầu làm sáng tỏ nguồn gốc Kinh cũng đọợc minh chứng rõ ràng, do ai nói ra, khi nào, ở đâu và tại sao‟.

[236] đã đọợc đọa ra chi tiết dọới mọi góc độ. Và giờ đây, vì điều này cũng đọợc nói ra:

„Và rồi một bài chú giải ta sẽ nói ra"

Đến đây bắt đầu bài chú giải về ý nghĩa Kinh này và nguồn gốc cũng vừa mới đợợc làm rõ theo cách thức này. Ở đây, trợớc tiên ta thực hiện giải thích về từ của đoạn kệ đầu tiên nhợ sau:

[Đoạn kệ 1]

Karanīyam atthakusalena [yan tam santam padam abhisamecca. Sakko uju ca sūjū ca suvaco c"assa mudu antimānī]

Vị thiện xảo mục đích
Cần phải làm nhợ sau:
Sau khi hiểu thông suốt
Con đợờng an tịnh ấy
Có khả năng trực tánh
Thật sự khéo chân trực
Dễ nói và nhu hoà
Không có gì cao main
[Đoạn kệ 1: chú giải từ]

12. Nên thực hiện: karanīyam=kātabbam (danh động tự thể bắt buộc); đáng phải làm (karanāraham). Điều lợi ích (attha) là chánh đạo; hay ngợợc lại. chẳng có điều gì cả có thể làm lợi ích cho chính chúng ta (attano hitam.) vì điều phải đợợc kính lễ (araniyā) [31] chính là „điều lợi ích" (attha) – và 'vì điều nên đợợc kính lễ" có nghĩa là vì điều đó nên đợợc tiến lại gần. Thông qua ngợời nào đó có tài khéo trong điều lợi ích: atthakusalena=atthe kusalena (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép); thông qua ngợời nào đó có tài khéo làm điều lợi

ích là ý nghĩa muốn ám chỉ ở đây. Điều gì (yam): hoặc (1) đây là một chủ cách bất định [đại tự phù hợp vớikaranīyam], và điều này (tam) lại là đối cách hạn định [là đại tự phù hợp với santam padam (trong trợờng hợp này „điều mà") cả hai đều là chủ cách (phù hợp với karanīyam) và chỉ các từ Santam padam („hiện trạng an bình") [32]là thuộc đối cách – và ở đây, từ cuối cùng này là một biểu thị cho tịch diệt. Vì đó là „an bình"(santam) nhờ vào đặc tính riêng của từ và nó lại là một „hiện trạng" (pandam) thông qua đặc tính có thể đạt đến đợợc (pattabbatā).Phải đợợc đạt đến (abhisamecca): sau khi đã tới gần đợợc (abhisamāgantvā).

13. Ngài có thể (sakkoti), nhợ vậy, ngài có [33] khả năng (sakko); ý nghĩa ở đây là ngài có khả năng, có sức mạnh.Đúng đắn (uju): đi song cặp với tính ngay thẳng (ajjava). Ông ấy hoàn toàn đúng đắn (sutthu uju), nhợ vậy là ông ấy chính trực, liêm khiết (sūjū). Ăn nói với ngợời đó thì dễ dàng (sukha) trong trợờng hợp của ngài, nhợ vậy ngài là một ngợời nhu mì (suvaco – ng.đen, „có thể nói với một cách dễ dàng") ngài rất có thể là: assa=bhaveyya (một dạng ngữ pháp khác). Dịu dàng (mudu- ng.đen „dễ bảo") đợợc khoác vào tính dịu dàng (maddava). Không kiêu căng: anatimānī= na atimānī (thể phủ định khác.)

[Nửa đoạn kệ đầu tiên: chú giải về ý nghĩa]

14. Giờ thì ở đây là một bài chú giải về ý nghĩa hai câu:

Sau khi hiểu thông suốt Con đoợờng an tịnh ấy

15. Ở đây có điều nên đoợợc làm và có điều không nên làm. Ở đây nói một cách ngắn gọn điều nên làm chính là tam học [34] và điều không nên làm bao gồm thất bại không có đoợợc giới đức, thất bại thuộc phạm vi tà kiến, thất bại nơi hạnh kiểm của mình., thất bại nơi sinh mệnh. v.v...

16. Cũng nhoợ vậy có ngoợời có tài khéo làm điều lợi ích, và có ngoợời thì ngoợợc lại. Ở đây một ngoợời không có tài thực hiện điều lợi ích là ngoợời đã quy y Phật mà không tận tình một cách chính đáng, giới hạnh của ngoợời đó bị đứt (xin đọc A. iii. 54) ngoợời đó sống mà phụ thuộc tới hai moợi mốt [35] loại tầm cầu không thích hợp. – cụ thể là, [với toị cách là một vị tỳ khoợu] vị này tỏ ra phụ thuộc vào buôn bán tre pheo, bố thí lá, bố thí hoa quả, bố thí cả tăm xỉa răng, bố thí cả noớc rửa mặt. Bố thí các tiện nghi tắm rửa, bố thí đồ tắm, bố thí đất sét, tâng bốc, cháo đậu, mơn trớn, mang thông tin đi bộ, làm nghề thuốc, làm nghề thông tin đi công việc vặt.[237] lấy của bố thí đổi lấy của bố thí khác, bói đất, bói voợờn, bói chiêm tinh, bói bàn tay. – lui tới sáu điểm không đúng đắn, cụ thể là „động gái điếm, tới nhà bà goá, tới nhà có con

gái lỡ thời, tới nhà hoạn quan, tới chỗ ở các tỳ khoợu ni. Hay tới quán roợợu; sống trà trộn với các vị vua, các quan chức của nhà vua, các thành viên giáo phái khác, hay đệ tử của các thành viên giáo phái khác. Bằng cách giao tiếp một cách không thích hợp với pháp, là những ngoợời tu luyện, lui tới và kính lễ các gia tộc ngoại đạo. Thiếu niềm tin, nghiện ngập, vu khống và không oớc muốn điều thiện, và oớc muốn làm hại, gây bất hoà, và điều không đoợợc an toàn khỏi ràng buộc là những nơi các tỳ khoợu,[và các tỳ khoợu ni và ngoợời cận sự nam, cũng nhoị cận sự nữ thoờng quan tâm. (Vbh. 246)

17. Nhoợng kẻ nào có tài khéo làm điều lợi ích là những ngoợời quy y Phật tự hiến thân mình một cách chính đáng, và từ bỏ những tìm kiếm nghiên cứu không thích hợp và oớc muốn tự thiết lập nơi tứ thanh tịnh giới (xin đọc Thanh Tịnh Đạo. Ch. i. §42/tr. 15) chu toàn thu thúc theo giới luật bản doới tiêu đề niềm tin. Căn quyền thu thúc doới tiêu đề chánh niệm. Nuôi mạng thanh tịnh doới tiêu đề tinh tiến, và thọ dụng đúng đắn những điều kiện cần thiết đối với cuộc sống tỳ khoợu doới tiêu đề trí tuệ [36].

18. Và ngoợời này cũng còn có tài khéo làm điều thiện khi thanh tịnh (thanh lọc) thu thúc thông qua Giới bản Luật bằng cách thanh tịnh bảy loại vi phạm (xin đọc Ch. v. § 129), [thanh tịnh] thanh lọc căn quyền thu thúc thông qua không cho Tham ác và [Sân] nổi lên khi đối toợng tạo ảnh hoởng đến lục môn [nơi năm căn bắt đầu với con mắt, và ý], thanh tịnh hay thanh lọc nuôi mạng bằng cách tránh xa việc tìm kiếm (khám phá) không thích hợp và bằng cách tận dụng những gì bậc hiền trí giao phó cho và những gì các vị Nhoị Lai và các môn đồ của họ khen ngợi. [thanh tịnh hay thanh lọc] cách tận dụng bốn nhu cầu cần thiết hàng ngày bằng cách rà soát lại những gì đã đề cập [37] đến ở trên, và [thanh tịnh hay thanh lọc] tỉnh giác toàn phần (xin đọc M. i. 57) bằng cách quán xét lại [tỉnh giác này] trong troờng hợp có oai nghi vị trí hay mục tiêu,

[tính cách thích hợp, hành xứ và vô si (xin đọc MA. i. 253-70)].

19. Và ngợời này cũng đợợc kể nhợ có tài khéo làm điều lợi ích khi biết rằng „giới hạnh đợợc tẩy sạch bằng trí giống hệt nhợ quần áo dơ đợợc giặt sạch với nợớc sạch và gợơng soi mặt đợợc lau sạch bằng tro và vàng bằng lửa và ngợời này thanh tịnh giới hạnh của mình bằng cách giặt sạch trong nợớc trí và đó là khi ngợời này hộ trì giới uẩn [38]của mình hết sức cẩn thận, giống hệt nhợ con gà mái canh giữ ổ trứng của mình vậy, và giống nhợ con bò Tây Tạng giữ cẩn thận chiếc đuôi của nó nhợ thế nào. Và giống nhợ ngợời phụ nữ có một đứa con duy nhất thì giữ gìn con yêu quí của mình cẩn thận đến chừng nào. Và giống nhợ một ngợời độc nhãn thì giữ gìn con mắt duy nhất còn lại cẩn thận ra sao. (xin đọc Thanh Tịnh Đạo. Ch. i §98/tr.36), [238] và ngợời đó quán xét lại sáng ngày tối đêm cho đến khi nhận ra đợợc những sai xót (chê bai) nhỏ nhất.

20. Và ngợời này cũng đợợc coi là có tài khéo làm điều thiện một khi đã trở nên vững vàng nơi giới hạnh không tạo ra chê bai gì, khi ngợời này cố gắng bằng cách đè nén [39] điều làm Phiền não (defilement) và chỉ theo đuổi những gì thực hiện đợợc công việc đầu tiên thuộc thiền Biến xứ đề mục (kasina: xin đọc Thanh Tịnh Đạo.Ch. iv-v), và khi thực thi công việc đầu tiên nhập thiền biến xứ đó, ngợời đó sẽ chứng đắc đợợc thiền Jhana.

21. Nhợng Tột đỉnh của tài khéo làm điều lợi ích là, sau khi đã xuất khởi từ thiền chứng đó, ngợời này quán đợợc những pháp hành (Thanh Tịnh Đạo Ch. xviii-xxi) cho đến khi cuối cùng đạt đến đợợc bậc A-la-hán.

22. Ở đây những kẻ nào „có tài khéo làm điều lợi ích‟, đợợc khen ngợi hoặc là do họ đã trở thành vững vàng nơi giới hạnh tốt không tạo ra chê bai gì cả, hay là chính họ đã hết mực cố gắng bằng cách đè nén làm điều Phiền não‟ hoặc giả họ đã đạt đến đợợc thánh đạo và thánh quả, [40] tất cả những hạng ngợời này đợợc kể nhợ là những ngợời có tài khéo làm điều lợi ích hiểu theo nghĩa này. Và những vị tỳ khợu này đợợc liệt kê vào hạng những loại ngợời này.

23. Chính vì thế (1) Đức Phật đã nói Những gì ngợời khôn khéo thực hiện điều lợi ích nên làm (karanīyam atthakusalena) liên quan đến những vị tỳ khợu đó, nhợng ngài lại đợa ra giáo lý bằng những lời ám chỉ đến một con ngợời cụ thể duy nhất mà thôi. Tiếp theo sau đó, khi họ suy tính, „Điều gì cần phải thực hiện?‟ Ngài đã nói với họ đó chính là hiện trạng an tịnh phải đạt đến là nhợ thế này (yan tam santam padam abhisamecca). Đến lúc này ý định đợợc coi nhợ sau. [đây là] điều cần đợợc thực hiện (karanīyam) do ngợời nào ợớc muốn, sau khi đã tính toán cặn kẽ điều phải đạt đến bằng cách thâm nhập, để có thể trú ngụ nơi hiện trạng an bình tịch diệt này (santam nibbāna-padam), là điều đã đợợc các vị Nhợ Lai và các [đệ tử] [41] của ngài khen ngợi. Và ở đây „điều mà‟(yam)chỉ hàm chứa việc thực hành [42] ngay ở dòng đầu tiên của đoạn kệ này ngài đã nói rõ, „nên đợợc thực hiện‟ (karanīyam); nhợng rồi sau đó đoạn “phải đợợc đạt đến hiện trạng an bình là nhợ sau‟ (tam santam padam abhisamecca) phải đợợc hiểu nhợ là một ngợời mà ý nghĩa yêu cầu hoàn tất, chính vì thế ngài „do

một ngọời ọớc ao ... coị trú nơi, mới đoợc nói tới ở trên. (đoạn này.) [43]

24. (2) Nói cách khác, ý định của ngài có thể đoợc hiểu nhoị sau: khi thông qua tin đồn, v.v... liên quan đến hiệu quả này, cụ thể là, „phải đạt đến đoợc (abhisamecca) hiện trạng an bình‟, ngọời đó hiểu ra với trí tuệ hiệp thế rằng hiện trạng tịch diệt (nibbāna-padam)phải là (hiện trạng)an bình (santam). Và khi ngọời đó muốn đến đoợc điều đó, thì „điều (mà) yan tam.) đoợc coi nhoị thích hợp với việc tu luyện nên đoợc ngọời đó nên thực hiện

(karanīyam) là điều thế này (tam); đó là điều ngọời có tài khéo thực hiện điều lợi ích (atthakusalena).

25. (3) Hoặc giả, có ngọời nói rằng, có một số điều „ ngọời tài khéo thực hiện điều lợi ích nên làm‟ (karanīyam atthakusalena), và vị [tỳ khoịu] muốn biết là „điều gì vậy?‟ và rồi sau đó Đức Phật nói cho họ biết đó là „hiện trạng an bình‟ phải đạt đến đoợc là điều này vậy (yam tam santam abhisamecca) ý định này cũng có thể đoợc hiểu nhoị sau. Sau khi [đã xoay sở] để đạt đến đoợc (abhisamecca) hiện trạng an bình (santam padam) thông qua trí tuệ hiệp thế, điều (yam) cần phải thực hiện (karaniyam) [là] điều này (tam)- điều gì phải làm (kātabbam) chính là điều nên đoợc thực hiện (karaniyam) vậy; Chỉ có [44] điều gì đáng thực hiện (kāranāraham) là điều ám chỉ ở đây. -. Nhoịng điều đó là gì vậy? [239] có điều gì khác nên làm ngoài [việc thực hiện điều đó] đoợc coi nhoị là những phoơng tiện [đạt đến đoợc hiện trạng đó]? Đoơng nhiên, điều này đã đoợc diễn tả bằng câu mở đầu cộng với việc ám chỉ đến tam học hiểu theo nghĩa những điều đáng thực hiện; vì chúng ta đã đề cập quá nhiều đến trong bài chú giải về ý nghĩa, cụ thể là, “Có những điều nên đoợc thực hiện và cũng có những điều không đoợc thực hiện” Ở đây, ngắn gọn là điều nên đoợc thực hiện chính là tam học (§, 15)‟ [45]

26. Giờ đây có một số tỳ khoịu am hiểu điều này, một số khác lại không hiểu gì cả, vì lời giảng dạy này cực kỳ ngắn gọn. Kết quả là, để làm cho những vị nào không hiểu có thể hiểu đoợc ngài đã thốt lên đoạn kệ thứ hai nhoị sau:

Có khả năng trực tánh
Thật sự khéo chân trực
Dễ nói và nhu hoà
Không có gì cao mạn
Đoạn kệ trên đã đoịa ra chi tiết điều gì một vị tỳ khoịu ẩn sĩ trong rừng phải thực hiện một cách đặc biệt.

[Phần cuối của đoạn kệ 1: bình giải về ý nghĩa.]

27. Điều này mang ý nghĩa gì vậy? Một vị tỳ khoịu ẩn sĩ trong rừng. Muốn đoợc coị trú nơi hiện trạng an bình. Sau khi đã xoay xở để đạt đến đoợc hiện trạng đó, hay bất kỳ ngọời nào, sau khi đã xoay sở để đạt đến hiện trạng này chỉ nhờ vào trí tuệ hiệp thế thế tục, lại đang tu luyện phoơng cách để cuối cùng đạt đến đoợc hiện trạng đó [46] sẽ phải có khả năng (sakko assa) với việc đắc thủ đoợc chi thứ hai và thứ toị của tinh cần

chi [47] để có thể thâm nhập đoợc pháp không có liên quan gì đến thân và sinh mệnh. Cũng giống nhoị vậy, ngoời đó nên

có khả năng, có nghĩa là, có tài khéo, không chây loời, có khả năng, nơi công việc ban đầu để nắm đoợc một đề mục biến xứ (kasina: xin đọc Thanh Tịnh Đạo. Ch. iv.) trong việc thực hiện các bổn phận. v.v... và [48] trong việc sửa sang lại bát khất thực, y cà sa, v.v... và trong những điều này, điều nọ, điều to, điều nhỏ cần phải đoợc thực hiện để thân thiện với cuộc sống phạm hạnh.

28. Có [49] khả năng, ngoời đó cũng có thể là chính trực (uju) với việc sở hữu chi thứ ba của tinh cần chi [50]. Là ngoời chính trực, thay vì hài lòng với việc đã một lần đoợc coi là chính trực. Ngoời đó còn chính trực hơn nữa (sutthutaram uju),[có nghĩa là, ngay thẳng(sūjū) bằng cách liên tục cổ võ cho tính tích cực bao lâu ngoời đó còn sống trên đời này. Nói cách khác, ngoời đó chính trực bằng cách không lừa lọc, và ngay thẳng bằng cách không dối trá. Hoặc giả ngoời đó chính trực bằng cách từ bỏ tính không chân thật trong thân, khẩu và ngay thẳng bằng cách từ bỏ tính không chân thật trong ý. Hoặc giả ngoời đó chính trực bằng cách không công bố bất kỳ phẩm chất đặc biệt về thiền và đạo nào] không thực sự hiện hữu nơi [chính bản thân ngoời đó]. (xin đọc Vin. Pārājika 4) và tỏ ra ngay thẳng bằng cách không kéo dài bất kỳ lợi lộc nào nổi lên do những phẩm chất đặc biệt không có thực này đem lại. Nhoị vậy ngoời đó tỏ ra chính trực và ngay thẳng với lòng trong trắng nơi mục đích và phoơng tiện. [51] Bao gồm trong nhập thiền về các đối toợng [nhập định thanh tịnh] và về tam toớng phổ thông [về vô thoờng, v.v...] đoợc bảo đảm bằng cặp đầu tiên của tam học, [cụ thể là, tăng thoợng giới, và tăng thoợng tâm,] thông qua cặp thứ ba, [cụ thể là, tăng thoợng tuệ] [52]

29. Và ngoời này không những chỉ có chính trực và ngay thẳng không đâu, nhoịng cũng còn tỏ ra nhu mì (suvaco)[53] nữa; vì một ngoời khi nói rằng „không đoợc thực hiện điều này“ lại nói „bạn đang nhìn thấy điều gì vậy? Bạn nghe thấy điều gì đó? Bạn là ai mà lại nói với tôi; bạn có phải là một thầy giáo, đạo soị, là bạn hữu, hay ngoời thân?“ hoặc giả giữ im lặng để phá rối hay chấp nhận [lời khuyên] nhoịng lại không thực hiện, hạng ngoời này thì còn lâu mới đạt đến bất kỳ đặc tính oịu việt nào.; nhoịng ngoời nào, khi đoợc khuyên nhủ, nói, „tốt, thoịa đại soị, ngài nói quá đúng”. Điều đáng chê trách [240] thật khó mà nhận ra đoợc nơi chính bản thân ta, nếu nhoị ngài còn nhận thấy điều đó nơi tôi, xin ngài cứ vì lòng từ tâm mà nói ra cho tôi biết. Cầu mong tôi luôn đoợc nhận những lời khuyên răn từ nơi ngài. Và ngoời đó thực hiện theo những gì đoợc khuyên nhủ. Thì không còn xa mới đạt đến những điều tuyệt diệu. Chính vì thế ngoời này có thể rất khiêm tốn, nhu mì,(có thể nói đoợc dễ dàng) bằng cách chấp nhận lời khuyên của ngoời khác và làm nhoị vậy.

30.Và ngoời này còn tỏ ra hiền lành, hoà nhã (mudu: nghĩa.đen „dễ bảo“) giống nhoị đã tỏ ra khiêm tốn, nhu mì. Nhoịng đang khi kiên định không tu luyện tính dễ bảo với ngoời đời khi bị

họ ép đi với những lời nhắn, hoặc đi công việc vặt, v.v... ngài vẫn có thể tỏ ra dễ bảo (nhu mì) trong việc thực hiện những nhiệm vụ [54] trong suốt cuộc sống phạm hạnh nhọ thể vàng đọợc tinh luyện lại đọợc dùng vào lúc này lúc khác.(xin đọc td. M. ii. 18). Hay nói cách khác, từ nhu mì [có nghĩa là] ngọời đó không tỏ ra nhăn nhó (xin đọc Thanh Tịnh Đạo.Ch. i. §61/tr. 23), vẻ mặt tọơi tắn, dễ dàng tiếp chuyện và đọợc hoan nghênh giống nhọ một khúc sông có thể lội qua một cách dễ dàng.

31. Và ngài không những chỉ tỏ ra nhu mì, nhọng cũng không tỏ ra kiêu căng (anatimānī) nữa; ngọời không tỏ ra kiêu căng với ngọời khác với lý do có thể tỏ kiêu hãnh vì gia đình, dòng tộc, v.v... nhọ có thể cọ trú giống nhọ vị Trọởng Lão Sariputta tỏ ra điềm đạm với hết cả mọi ngọời cho dù là với những kẻ bị khai trừ hay vua quan trong triều (A. iv. 376)

[Đoạn kệ 2]

32. Nhọ vậy Đức Phật đã trình bày một phần về điều phải đọợc thực hiện nhất là do các vị tỳ khọu ẩn sĩ sống trong rừng, sau khi đã xoay sở để đạt đến hiện trạng an bình lại muốn cọ trú trong đó, hay vị nào đang tu luyện để đạt đến hiện trạng đó. Rồi ngài còn ọớc ao trình bày nhiều hơn thế, ngài liền thốt ra một đoạn kệ sau đây:

Santussako ca subharo ca appakicco ca sallahukavutti Santindriyo ca nipako ca apagabbho kulesu ananugiddho

Sống cảm thấy vừa đủ
Nuôi sống thật dễ dàng
Ít có sự rộn ràng
Sống đạm bạc, giản dị
Các căn đọợc tịnh lạc
Khôn ngoan và thận trọng
Không xôn xáo gia đình
Không tham ái, tham vọng

33. Ở đây, ngài tỏ ra tri túc (santussanti) với mọời hai trạng thái bằng lòng nằm trong nhóm đã đọợc khẳng định dọới tiêu đề „ với thái độ tri túc và biết ơn sâu xa‟ (Ch. v. §§ 161 tt.) Nhọ vậy ngài tỏ vẻ tri túc (santussako). Hay nói khác đi, ngài tìm lại đọợc bằng lòng (tussati), chính vì thế ngài là ngọời bằng lòng (tussati) với tất cả những gì mình có (sakena tussaka), ngài là một ngọời bằng lòng với điều đang diễn ra (santena tussaka). chính vì thế ngài là ngọời tri túc đồng đều [với tất cả] (samena tussaka). Nhọ vậy ngài tri túc (santussaka). Ơ đây, điều ta gọi là „những gì ngài có‟ là điều đọợc biểu thị trong nghi thức

thọ cụ túc giới nhọ thể „phụ thuộc hoàn toàn đồ ăn do khất thực mà có‟ (Vin. i. 58, 93) và đó là bất kỳ điều gì liệt kê trong bốn điều kiện cần thiết [dành cho cuộc sống của một vị tỳ khọu] mà chính ngài đã chấp nhận. Ngài đọợc gọi là „ngọời hoàn toàn tri túc với chính những gì mình có‟ khi, không tỏ ra bất kỳ thái độ muốn thay đổi ngay khi nhận hay vào lúc sử dụng những của bố thí đó, mà chỉ sử dụng điều đó cho dù tốt hay

xấu. Cho dù điều đó đợợc bố thí một cách kính cẩn hay bất cẩn. Những gì ta gọi là „điều có sẵn cho ngài‟ chính là điều cụ thể và chính ngài đã nhận đợợc.[241] ngài đợợc gọi là „một ngợời bằng lòng với điều có sẵn [dành cho mình]‟ khi ngài tỏ ra mãn nguyện với chỉ những gì có đợợc mà thôi, và không ợớc muốn có nhiều hơn điều đó và nhợ vậy ngài từ bỏ những ợớc muốn thái quá. [55] Cái gọi là „ đồng đều với tất cả mọi sự‟ đó chính là từ bỏ chấp nhận hay phản kháng lại liên quan đến những gì ợớc muốn và không ợớc muốn. Ngài đợợc gọi là „một ngợời tri túc ngang bằng nhau với tất cả những gì có đợợc‟ khi ngài tỏ ra tri túc với loại bình đẳng đó liên quan đến tất cả mọi đối tợợng.

34. Ngài dễ dàng đợợc nuôi mạng (sukhena bharīyati), nhợ thế nên ngài dễ dàng đợợc mọi ngợời nuôi mạng (subharo); ngài dễ dàng đợợc mọi ngợời nâng đỡ chính là ý nghĩa ở đây. Vì một tỳ khợu rất khó đợợc hỗ trợ nếu nhợ, khi nhận đợợcbát đầy thức ăn, cơm, thịt đặc biệt, ngài lại tỏ ra bộ mặt buồn thảm ủ rũ hay tỏ vẻ nghi ngờ, nói trợớc sự hiện diện của thí chủ mà rằng, „ Ôi nhà ngợơi cho ta thứ gì đó?‟ và lại cho những thứ đó cho các sa di hay ngợời đời sử dụng. Khi ngợời ta nhìn thấy cảnh đó, họ sẽ tránh xa, nghĩ rằng „Một vị tỳ khợu khó khăn để nuôi mạng thì chẳng bao giờ đợợc nâng đỡ nữa‟. Nhợng ngài dễ dàng đợợc nâng đỡ khi ngài sử dụng những gì nhận đợợc với vẻ mặt vui tợơi và tin cẩn, bất luận những gì nhận đợợc có tồi tệ hay hảo hạng. Ít hay nhiều. Khi ngợời ta nhận ra đợợc điều đó, thì họ sẽ có phần tin tợởng, và khẳng định rằng vị tỳ khợu của chúng ta thật dễ dàng đợợc nuôi mạng, ngài tỏ ra tri túc ngay cả với những gì tối thiểu nhất, chính chúng ta sẽ hỗ trợ cho ngài.‟ Và chính họ đã nâng đỡ ngài. Chính là hạng ngợời nhợ vậy mà chúng ta có ý đợa ra đây nhợ là một ngợời „dễ nuôi‟.

35. Trạng thái bận bịu của ngài thì ít thôi (appam kiccam assa), chính vì vậy ngài không bận bịu gì cả (appakicco).Ngài chẳng bận rộn với đủ thứ công việc khiến ngài bận rộn tối ngày nhợ ham làm việc, thích trò chuyện, thích đàn đúm, v.v...hay nói cách khác, trong toàn bộ tu viện, ngài là ngợời thoát khỏi những bận rộn liên quan đến công việc xây cất, tài sản của tập thể, công việc giảng dạy [56] cho các sa di. Và việc chăm lo cho tập thể, v.v...và thay vào đó ngài chỉ bận tâm [57] đến những việc liên quan đến sa môn pháp sau khi đã xuống tóc quy Phật, cắt móng tay, móng chân và sửa soạn cho chính mình bát khất thực và y cà sa. [58]

36. Cách sống của các ngài rất nhẹ nhàng (thanh đạm) chính vì thế ngài đợợc cho là có cuộc sống rất thanh đạm (sallahukavutti); ngài không giống nhợ các vị tỳ khợu khác có quá nhiều đồ đạc. Những vị này, khi đến thời điểm phải di chuyển, đã phải có rất nhiều ngợời giúp đeo đội đồ đạc, v.v...nào là bát khất thực, y cà sa, thảm thiền, dầu mỡ, đợờng, v.v...;nhợng khi ngài di chuyển thì chỉ có chút ít đồ cần thiết. Ngài chỉ mang theo tám đồ thiết yếu cho các nhà sợ, cụ thể là, bát khất thực (ba) chiếc y cà sa, [dao cạo râu, kim chỉ, day lợng, và đồ lọc nợớc) và chỉ mang theo những thứ đó mà thôi, [242] ngài ra đi giống nhợ con chim chỉ với cánh bay mà thôi (D. i. 71) chính hạng ngợời nhợ vậy mà Đức Phật muốn đề cập đến ở đây bằng từ „nhẹ nhàng, thanh đạm).

37. Nhà sọ có các căn thanh tịnh (santāni indriyāni assa), nhọ vậy ngài rất thanh thản các căn của mình(santindriyo); các căn [59] của ngài không bị dao động do tham dục trọớc những đối tọợng đáng ọớc ao. [hay sân hận về những đối tọợng không đáng ọa thích đó] là điều đọợc ám chỉ ở đây.

38. Thận trọng (nipako): có kiến thức, thông minh, có trí tuệ; ý định ở đây là muốn đề cập đến ngài có đọợc trí tuệ về cách thức phòng hộ giới, biết cách xử lý y cà sa và những điều khác. Và lại có kiến thức về bảy loại thích hợp, cụ thể là, những gì liên quan đến nơi cọ trú, [nơi thọời lui tới khất thực, ngôn ngữ, con ngọời, thực phẩm, khí hậu, và oai nghi (xin đọc Thanh Tịnh Đạo.Ch. iv, §§ 35 tt/tr. 127)]

39. Ngài không tỏ ra hỗn xọợc (na pagabbha), nhọ vậy ngài là ngọời khiêm tốn(apagabbho); ý nghĩa ở đây là ngài không tỏ ra hỗn xọợc về thân nơi tám cách thể hiện: hỗn xọợc về khẩu nơi bốn ví dụ điển hình và hỗn xọợc về ý nơi rất nhiều trọời hợp cụ thể khác (xin đọc Nd1. 228).

40. Điều gọi là „hỗn xọợc về thân gồm tám điều cụ thể‟chính là hành động không thích hợp thông qua thân trọớc tập thể tăng già, trọớc một hội nghị, trọớc một nhân vật nào đó, nơi nhà ăn, nơi buồng tắm, nọớc nóng, nơi chỗ tắm tập thể, trên đọời đi khất thực, và trọớc lúc bọớc vào nhà một ngọời nào đó. Ý muốn nói ở đây: „ ở đây một ngọời nào đó hiện diện trọớc tập thể tăng già lại ngồi thơ thẩn [tay bó gối] hay chân xếp bằng; v.v...cũng giống vậy trọớc hội nghị; và giữa chốn đô hội [kể cả hội nghị gồm bốn hội chúng [các vị tỳ khọu, các tỳ khọu ni, cận sự nam và cận sự nữ] cũng giống nhọ vậy trọớc sự hiện diện của các vị Trọởng Lão. Lại nữa, trong nhà ăn không nhọời chỗ cho các vị cao hạ, ngăn cản không cho tân thọ tỳ khọu (tỳ khọu mới gia nhập – là những ngọời mới tham gia tập thể tăng già dọới năm hạ-) có đọợc chỗ ngồi.(xin đọc Vin. ii. 162tt. 274). Cũng giống vậy khi phải hiện diện nơi phòng tắm

nọớc nóng (xin đọc Vin. i. 47, ii. 220). Và ngay tại nơi mọi ngọời tắm. Không gây buồn bực về điều ngài đã nói. Cụ thể là „không tuân thủ trật tự ọu tiên „cao hạ trọớc nhỏ hạ sau‟ việc tắm phải tuân theo thứ tự ai đến trọớc dùng trọớc, đến sau tắm sau. ngài đến sau [những ngọời khác] và lại xuống nọớc và xô đẩy những vị cao hạ và các tân thọ tỳ khọu mà không chờ đến lọợt mình]. Và trên đọời đi khất thực ngài lại đi trọớc các vị cao hạ, đụng chạm đồ khất thực của ngài với đồ khất thực của ngọời khác, để chiếm lấy chỗ ngồi vị vọng nhất, đọợc cung cấp nọớc tốt nhất, đồ ăn tốt nhất. Và vào lúc gia nhập nhà của thí chủ, vị này lại vào trọớc các vị cao hạ và rồi đùa giỡn với những đứa trẻ trong nhà, v.v...

41. Điều đọợc gọi là „hỗn xọợc trong khẩu lại gồm trong bốn ví dụ cụ thể nhọ sau‟ là những lời nói thiếu xây dựng đọợc thốt ra trọớc tập thể tăng già. Trọớc hội nghị, và trọớc những nhân vật vị vọng. Và nơi các nhà thí chủ. Có nghĩa là: „Ở đây có ngọời nào đó không đọợc yêu cầu mà lại thuyết pháp trọớc tập thể Tăng Già‟ . Và cũng giống nhọ thế trọớc một hội nghị và trọớc một vị niên trọởng nhọ đã đọợc khẳng định ở trên. [243] và khi có ngọời đặt ra câu hỏi cho ngài tại đó, ngài đã trả lời mà không hỏi ý kiến của vị niên trọởng xem [trong trọời hợp ngài có ý định trả lời] và nơi các nhà

thí chủ ngài lại nói nhọ sau, „này, (ông nọ bà kia) có gì đặc biệt trong nhà quí vị chăng?‟ trong nhà có cháo gạo hay bất kỳ điều gì để ăn chăng? Các vị sẽ bố thí cho tôi điều gì thế? Chúng ta sẽ đọợc ăn thứ gì ngày hôm nay? Chúng ta sẽ uống thứ nọớc uống nào vậy?

42. Điều đọợc gọi là „hỗn xọợc trong ý nơi nhiều trọờng hợp cụ thể là suy nghĩ thiếu xây dựng, cụ thể là, những ý tầm, [sân tầm. và hại tầm. v.v...] trong những trọờng hợp này trọờng hợp nọ. Chỉ thực hiện những điều đó với tâm và không có sai phạm gì trong thân và khẩu.

43. Không xu nịnh về nguồn gốc gia đình (kulesu ananugiddho): bất kỳ các gia đình thí chủ (gia tộc) tiếp cận ngài đều không tỏ ra xu nịnh họ (ng. đen tỏ ra có cảm tình với) hoặc do thèm muốn những thứ cần thiết hay do có tọơng quan mật thiết với những cận sự nam mà không hợp với yêu cầu của pháp; ý nghĩa ở đây là ngọời đó không phải là ngọời tỏ ra sầu não với họ và nói thêm nếm với họ. Ngọời này cảm thấy hài lòng khi họ vui vẻ, và đau khổ khi họ gặp khổ đau. Và ngọời này lại tiến hành tham gia vào bất kỳ công việc hay công tác nào nẩy sinh.

44. Và trong đoạn kệ này, các từ „ngài nên đọợc‟ (c‟assa), đã đọợc khẳng định trong đoạn kệ trọớc nhọ thể là „ngài nên tỏ ra...nhu mì‟ (suvaco c‟assa), phải đọợc giải thích với các từ theo cách thức này: „ ngài nên tỏ ra tri túc, tỏ ra nuôi đọợc. . .‟

[Những câu đầu đoạn kệ 3]

45. Khi Đức Phật đã công bố những gì một vị ẩn sĩ trong rừng cần phải thực hiện một cách đặc biệt với ọớc ao sau khi đã xoay sở để có thể đạt đến hiện trạng an bình, và cọ trú nơi hiện trạng đó hay giả ngài đang tu luyện cách thức đạt đến hiện trạng đó. giờ đây ngài đọa ra một đoạn kệ nhọ sau.

Na ca khuddam samācare kiñci, yena viññū pare upavadeyyum

Các hành sở của mình
Không nhỏ nhen, vụn vặt
Khiến ngọời khác có trí
Có thể sanh chỉ trích
Do ọớc muốn công bố điều chẳng nên thực hiện nhọ sau:

46. Ý nghĩa ở đây nhọ sau: có một số điều nhỏ mọn (khudda) nơi thân tà hạnh, khẩu tà hạnh và ý tà hạnh đã đọợc gọi là „xấu‟, và khi tỳ khọu này thực hiện điều nên làm thì ngài có thể không làm những điều nhỏ mọn (na ca khuddam samācare) trong đó, và không thực hiện điều đó, không những chỉ là điều tầm phào ngọời đó không thực hiện nhọng còn bất kỳ điều gì khác nữa (kiñci); ý muốn nói ở đây là ngọời đó không thực hiện ngay cả điều nhỏ nhất, tầm cỡ nhọ một nguyên tử. Và tiếp theo đó ngài cho thấy đọợc mối nguy hiểm ở đây ngay trong cuộc sống này đối với ngài trong việc làm những điều đó [bằng cách nói] đó là những ngọời khôn ngoan khác có thể phàn nàn. (yena vinñū pare upavadeyyum); và ở đây những ngọời khác không mấy khôn ngoan lại không đủ tiêu chuẩn vì họ thực hiện hoặc là điều không đáng phàn nàn, hay điều đáng

chê trách hay điều đáng chê trách ít hay nhiều. Nhoŋng chỉ có những ngoời khôn ngoan mới có đủ tiêu chuẩn vì sau khi đã tìm hiểu và khám phá ngoời đó nói ra lời chê trách về điều đáng chê trách [244] và khen ngợi những gì đáng đoợc khen ngợi chính vì thế mà ngoời ta nói ra rằng„những ngoời khôn ngoan khác.“

[Phần thứ hai đoạn kệ 3]

47. Giờ đây Đức Phật khẳng định với hai đoạn kệ roĩi về cách tiếp cận với đề mục Thiền định nhoŋ sau. Và cách tiếp cận đó đoợc chia thành điều phải làm và điều không nên làm, đặc biệt đối với tỳ khoŋu ẩn sĩ trụ trì trong rừng, lại oớc ao sau khi đã xoay sở để đạt đến hiện trạng an bình. Để trú ngụ trong đó hay ngoời đang tu luyện chánh đạo để đạt đến hiện trạng đó. - doới tiêu đề một vị „ẩn sĩ khổ hạnh“ lại gộp tất cả những ai muốn đến để coŋ trú trong đó. Thông qua lấy đó nhoŋ là một đề mục thiền định (đề tài thiền) – và nhoŋ vậy, sau khi đã thực hiện điều này, giờ đây ngài bắt đầu đoŋa ra cách giải thích về từ tâm, bắt đầu với các từ:

Sukkhino vā khemino hontu, [sabbe sattā bhavantu sukhitattā]

Mong mọi loài chúng sanh
Đoợc an lạc, an ổn
Mong chúng chứng đạt đoợc
Hạnh phúc và an lạc
Mục đích điều này là để phụng sự những vị tỳ khoŋu đó nhoŋ là điều bảo toàn để xua đuổi nỗi lo sợ và đồng thời cũng là một đề mục thiền định để nhập thiền làm căn bản cho thiền quán.

48. Ở đây [60] vui soớng (sukhino: nghĩa đen „ đoợc hạnh phúc“) tức là có đoợc an lạc. Và an toàn (khemino): có đoợc sự an toàn; điều này có nghĩa là, chẳng sợ hãi gì, không bị tai họa. Mọi ngoời (sabbe): chẳng còn điều gì doŋ sót. Chúng sanh (sattā): Mọi sanh vật. Tâm hồn sung soớng (sukkhitattā):nghĩa. đen. „Có điều tự mình sảng khoái): với tâm sảng khoái; và ở đây ta có thể hiểu rằng họ có đoợc niềm vui soớng, là với sảng khoái thuộc về thân, và tâm vui mừng“ là với hạnh phúc thuộc về tâm. Và họ cảm thấy an toàn thoát khỏi tất cả mọi sợ hãi và tai họa. Nhoŋng tại sao điều này lại đoợc khẳng định nhoŋ vậy? Để có thể chứng tỏ cho thấy những hình thái khác biệt để tu tập từ tâm nơi c; vì từ tâm chúng sanh có thể tu tập đoợc chúng sanh nhoŋ vậy: „Cầu mong mọi chúng sanh đều đoợc vui soớng“ hay Cầu mong hết thẩy họ đoợc an toàn“ hay Cầu mong tâm họ vui mừng“ (xin đọc Ps. ii. 130 tt.)

[Đoạn kệ 4 và 5]

49. Khi Đức Phật đã chứng tỏ một cách ngắn gọn việc duy trì lòng từ tâm nơi con ngoời nhoŋ vậy bằng cách tập luyện an chỉ định, giờ đây ngài thốt lên hai đoạn kệ sau đây:

Ye keci pānabhūt“atthi tasā vā thāvarā vā anavasesā Dīghā vā ye mahantā vā majjhimā rassakā amukathūlā Ditthā vā ye vā addhitthā ye ca dūre vasanti avidūre Bhūtā vā sambhavesī vā: sabbe sattā bhavantu sukkhitattā

Mong tất cả những ai
Hữu tình có mạng sống
Kẻ yếu hay kẻ mạnh
Không bỏ sót một ai
Kẻ dài hay kẻ lớn
Trung thấp, loài lớn, nhỏ.
Loài đợợc thấy, không thấy
Loài sống xa, không xa
Các loài hiện đang sống
Các loài sẽ đợợc sanh
Mong mọi loài chúng sanh
Sống hạnh phúc an lạc.

Ngài thực hiện điều này để chứng tỏ cho thấy toàn bộ chi tiết. Hay nói cách khác, tâm đợợc sử dụng đối với đặc tính đa dạng bình thợờng nơi đối tợợng không trở nên đồng nhất vững vàng vào lúc đầu. Nhợng chỉ dần dần trở nên vững vàng bằng cách tuân theo cách sắp xếp của đối tợợng đó, và chính vì lý do đó ngài đã thốt lên hai đoạn kệ này bắt đầu bằng „Bất Kỳ chúng Sanh nào‟ mục tiêu là xác lập tính bền vững [61] lên chính đối tợợng đó đợợc sắp xếp bằng cách đợa ra các từ theo bộ đôi hay bộ ba bắt đầu với cặp „mỏng dòn hay rắn chắc‟ ngài thực hiện điều này bằng cách này. Nói khác đi, khi một đối tợợng đã hiện rõ hoàn toàn trợớc một chủ thể nào đó, thì nhận thức dễ dàng. Chính vì thế ngài thốt lên hai đoạn kệ này bắt đầu với „Bất kỳ chúng sanh nào‟ mục tiêu là xác định [62] trên đối tợợng đã đợợc sắp xếp bằng các từ bộ đôi, bộ ba, bắt đầu bằng bộ đôi „mỏng manh và vững chắc‟ thực hiện nhợ thế theo cách thức này. Nói khác đi, khi một đối tợợng đã hoàn toàn hiển nhiên trợớc ngợời nào đó, thì tâm [245] dễ dàng bám chặt với đối tợợng đó. Và chính vì thế ngài thốt lên hai đoạn kệ này bắt đầu với „Bất kỳ chúng sanh nào‟, mục tiêu là xác định trên đối tượng nhằm chứng tỏ cách đã đợợc sắp xếp đối tợợng thông qua các từ bộ đôi và bộ ba bắt đầu bằng „mỏng dòn và vững chắc‟, vì ngài muốn củng cố tâm của các tỳ khợu đó về đối tợợng đã hòan toàn hiển nhiên trợớc các vị tỳ khợu này. Và thực tế, ngài vạch ra bốn từ bộ đôi. Cụ thể là bộ đôi mỏng dòn/ vững chắc, bộ đôi hữu hình / vô hình, bộ đôi xa / gần, bộ đôi hiện hữu/ điều còn đang tìm cách hiện hữu. Rồi với sáu từ bắt đầu với „dài‟ ngài cũng chỉ rõ ra ba bộ ba cụ thể là, dài/ trung bình / và ngắn, cỡ lớn/ cỡ trung/ cỡ nhỏ. Và cỡ dầy/ cỡ trung/ và cỡ nhỏ. Vì ý nghĩa của từ „cỡ trung‟ đợợc ngầm chứa nơi cả ba bộ ba và ý nghĩa của từ „cỡ nhỏ‟ cũng ngầm chứa nơi hai từ kia.

50. Ở đây. Bất kỳ (ye keci) là một từ không còn gì sót lại. Chính các chúng sanh (pāna) cũng chỉ là những sanh linh mà thôi (bhūta), nhợ vậy chúng cũng chỉ là những hữu tình sanh linh (pānabhutā); hay nói cách khác, chúng có hơi thở (pānanti)[63] chính vì thế chúng là những sanh vật (pāna). Thông qua các từ này ngài gộp cả các chúng sanh thuộc về năm loại uẩn (hiện hữu) [64] những sinh vật này hoàn toàn phụ thuộc vào hơi thở ra và hít vào. [65] Và chính vì thế chúng đợợc gọi là sanh linh (bhūtā: quá khứ phân từ của động từ bhavati) nhờ đó

ngài gộp cả các chúng sanh một uẩn hữu và bốn uẩn hữu. Thực tế đã có: atthi= santi (một hình thức ngữ pháp khác); chúng chỉ là một thực tế.

51. Sau khi đã chỉ rõ toàn diện với các từ bất kỳ sinh vật nào tồn tại, tất cả các chúng sanh sẽ xuất hiện trong tơơng lai đều đơợc gộp trong các bộ đôi, bộ ba [nhơ đã nói ở trên], giờ đây ngài lại vạch rõ cho thấy một lần nữa toàn bộ những [sanh vật này] bằng bộ đôi đầu tiên cụ thể là, chẳng có bất kỳ vật thể nào cho dù mỏng dòn hay rắn chắc chẳng loại trừ điều gì (tasā vā thavarā vā anavasesā). Ở đây, nếu nhơ chúng khát, nhơ vậy chúng có đặc tính mỏng dòn (tasā);[66] đây là biểu thị đối với những chúng sanh nào khát ái và sợ hãi. Chúng tồn tại. Thế nên chúng mang đặc tính rắn chắc (thāvarā); đây là một biểu thị dành cho các vị A-la-hán, là những ngơời đã từ bỏ tham ái và sợ hãi. Chẳng có bất kỳ sanh vật nào đơợc loại trừ cả, nhơ vậy chúng không nằm ngoài số những sinh vật đó (anacasevā); hết thảy các sinh vật là điều muốn ám chỉ ở đây.

Và những gì đơợc đề cập đến vào cuối cặp đoạn kệ thứ hai tất cả nên đơợc hiểu nhơ đã đơợc phân tích bằng các bộ đôi hay bộ ba nhơ sau: „Chẳng có bất kỳ sanh vật nào tồn tại, cho dù có đặc tính mỏng dòn hay rắn chắc, Cầu mong mọi chúng sanh đều cảm thấy vui sơớng trong tâm, và cứ nhơ vậy cho đến bộ đôi „[những sanh vật] đang tồn tại và sắp sửa xuất hiện. Cầu mong toàn bộ [các chúng sanh đó] đều cảm thấy vui sơớng trong tâm"

52. Giờ đây đối với sáu từ bắt đầu với từ „cỡ dài" biểu tơợng cho [ba] bộ ba bắt đầu nhơ sau, „cỡ dài/cỡ trung/cỡ ngắn: Cỡ dài(dīghā) thấy nơi các [sanh vật] có thân hình (selfhood) dài nhơ thể các Mãng xà (Nagas) cá, thằn lằn, v.v...; vì nơi đại dơơng mênh mông vẫn tồn tại những loại Mãng Xà có kích thơớc thân hình dài tới hàng trăm sải, cũng lại có những loài cá và thằn lằn [với thân hình] dài đến nhiều dặm (leagues). Cỡ to (mahantā): có thân hình to lớn nhơ những loại rùa, v.v...lội trong nơớc, [246] nhơ loại voi, Mãng xà trên bờ, và còn có cả các A tu la Danavathuộc dạng phi nhân. Và ngơời ta nói rằng: „Rāhu là loại yêu quái có đơợc một thân hình"to lớn nhất (A. ii. 17); vì thân hình của loại [yêu quái thiên thực này] cao lớn tới cả bốn ngàn tám trăm dặm. Hai cánh tay cũng đã to đơợc một ngàn hai trăm dặm. Lông mày của [Yêu quái] dài khoảng năm mơơi dặm, và cũng cùng một chiều dài nhơ thế giữa các ngón tay và ngón chân và lòng bàn tay của [yêu quái] rộng khoảng hai trăm dặm. Cỡ trung (majjhimā) ta phải kể đến thân hình của loài ngựa, loài bò, trâu, lợn (heo), v.v... Cỡ ngắn (rassakā) rơi vào những chúng sanh thuộc loại này, loại kia có thân hình với số đo [bình thơờng] ngắn so với các loài có thân hình thuộc loại cỡ lớn và cỡ trung bình, nhơ thể các chú lùn chẳng hạn, v.v...Cỡ nhỏ (anukā)đây là những chúng sanh không thuộc đối tơợng mắt thơờng có thể xem thấy nhơng chỉ nằm trong tầm nhắm của thiên nhãn mà thôi, và chúng

đơợc tạo ra trong nơớc, v.v... với một thân hình hết sức vi tế; hay thuộc dạng tầm thơờng, v.v... ngoài ra, bất kỳ chúng sanh nào thuộc bất kỳ loại nào có thân hình nhỏ hơn loại cỡ lớn và cỡ trung hoặc kém hơn loại cỡ dầy hoặc loại cỡ dầy trung bình có thể đơợc liệt kê vào loại [có thân hình thuộc loại] cỡ nhỏ. [Loại] cỡ dầy (thūlā) là các loại chúng sanh có thân hình tròn, nhơ một số loài cá, rùa, ốc, hến, trai, v.v...

53. Sau khi đã chỉ rõ cho thấy toàn bộ các chúng sanh không loại trừ thứ gì đều đợợc gộp vào các bộ ba vừa nêu trên, giờ đây ngài lại chỉ rõ một lần nữa bằng cách gộp chúng vào các bộ ba [còn lại] bắt đầu với „hoặc giả thuộc những loại hữu hình hoặc vô hình.‟ Ở đây, những gì thuộc loại hữu hình (dīṭṭhā) là bất kỳ [chúng sanh] nào xuất hiện nơi tầm nhìn con mắt ta. Còn những gì thuộc loại vô hình (adīṭṭhā) là những loại hiện hữu dợới đại dợơng, trên núi, bên ngoài thế giới ta bà này, v.v... Với bộ đôi „ cho dù có hiện hữu ở xa hay gần‟ ngài chỉ ra cho thấy các chúng sanh đang hiện hữu ở xa hay gần so với [thân hình của chính chúng ta], [những chúng sanh] này có thể đợợc hiểu nhợ là loài không có chân, hoặc dạng có ba chân.; đối với những chúng sanh hiện hữu bên trong thân xác chính chúng ta đợợc liệt kê vào loại ở gần (avidūre, trong khi đó [những chúng sanh] ở bên ngài [thân xác chúng ta] lại là xa (dūre). Cũng giống nhợ vậy, những chúng sanh nào hiện hữu bên trong bốn bức tợờng căn nhà chúng ta lại đợợc coi là gần, trong khi đó những gì hiện hữu bên ngoài bốn bức tợờng đó phải đợợc kể là ở xa.[còn nữa,] những gì hiện hữu bên trong nơi cợ trú của chính chúng ta, trong làng của ta, quốc gia, đại lục, hay trong thế giới ta bà của ta lại đợợc kể là ở gần. Trong khi đó những gì hiện hữu bên ngoài [những gì vừa liệt kê ở trên....] thế giới ta bà này lại đợợc coi nhợ là ở xa. Những chúng sanh hiện hữu (bhūtā): là các chúng sanh đợợc sinh ra, đợợc tạo ra; chúng đợợc coi nhợ là “đã và đang tồn tại‟ và sẽ không đợợc hiện hữu nữa. Đó là biểu tợợng ám chỉ những kẻ nào đã giũ sạch mọi lậu hoặc; cụ thể nhợ, các vị A-la-hán.) Tuy nhiên chúng vẫn tìm cách xuất hiện: sambhavesino= sambhavam esanti (thay thế hai âm ngắn thành một từ ghép); đây chính là một biểu thị cho những bậc hữu học [67]hoặc những ngợời bình thợờng, là những ngợời vẫn đang còn tìm cách xuất hiện (sambhavam esantānam) trong tợơng lai [247] vì họ chợa loại bỏ đợợc những kiết sử [hiện hữu] vậy. Hay nói cách khác, trong trợờng hợp liệt kê trong bốn cách sanh ra trong bụng mẹ. (xin đọc td. M. i. 73) những chúng sanh nào sanh ra bằng noãn sanh hay sanh ra từ thai sanh đợợc gọi là những dạng [chúng sanh] vẫn đang còn tìm kiếm cho mình sự tồn tại bao lâu vỏ trứng và màng thai chợa đợợc bể ra. Nhợng khi vỏ trứng và màng thai đã bể ra thì ta gọi đây là những chúng sanh đã hiện hữu. Tuy nhiên, những chúng sanh xuất hiện thấp sanh và những chúng sanh nào hoá sanh vẫn đợợc gọi là [chúng sanh] đang kiếm cách để hiện hữu, ngay trong sát na đầu tiên

tâm xuất hiện và những chúng sanh này đợợc gọi là đã hiện hữu ngay vào sát na nhận thức thứ hai hình thành. Hay chúng chỉ là những [chúng sanh đang tìm cách hiện hữu] bao lâu chúng chợa đạt đến đợợc bất kỳ tợ thế nào khác hơn là hiện trạng chúng đã đợợc tạo ra trong khi đó ngay sau trạng thái đó thì ta gọi chúng [những chúng sanh này] đã hiện hữu.

[Đoạn kệ 6]

54. Với hai đoạn kệ rợỡi trên đây bắt đầu với „vui sợớng ‟Đức Phật đã chứng minh bằng nhiều cách đa dạng cách tu tiến từ tâm nơi con ngợời đối với các chúng sanh bằng cách khát vọng đem lại hạnh phúc và lợi ích, giờ đây ngài lại dạy tiếp nhợ sau:

Na paro param nikubbetha, [nātimaññetha katthaci nam kañci, Vyārosanā patighasāññā nāññamaññassa dukkham iccheyya]

Mong rằng không có ai
Lợời gạt, lừa dối ai
Không có ai khinh mạn
Tại bất cứ chỗ nào
Không vì giận hờn nhau
Không vì tợởng chống đối
Lại có ngợời mong muốn
Làm đau khổ cho nhau

Đức Phật lại thực hiện nhợ vậy để chứng tỏ thông qua khát vọng không gây hại và đau khổ cho chúng sanh. Đó là một cách dịch của các vị Trợởng Lão; nhợng hiện giờ thì ngợời ta lại dịch là param hi [thay vì Param ni-] là điều không thể tin đợợc.

55. Ở đây, một ngợời (paro-chủ cách, giống đực, số ít) là một cá nhân (parajno), và một ngợời khác (param –đối cách, giống đực, số ít.) lại là một cá nhân khác. (parajanam). Xin đừng....phá huỷ (na nikubbettha): Cầu mong ngợời đó không phản bội. cũng đừng xem nhẹ (nātimaññetha): hoặc cũng xin đừng (na) để cho ngợời đó do bị khuất phục (atikkamitvā) lại khoe khoang (maññeyya). Bất luận ở đâu (katthaci): ở bất kỳ nơi nào. Ở ngoài trời, trong làng, ngoài đồng ruộng, giữa những ngợời thân, hay giữa công hội. v.v... Ngợời này (nam): tức ngợời đó (etam). Và toàn bộ (kañci): bất kỳ một ai cho dù là sát đế lỵ hay bà la môn hay chủ gia nhân hoặc sa môn, cho dù thuộc tầng lớp phong lợu hay nghèo túng. v.v...

56. Bằng khiêu khích hay với tợ tợởng chống đối (vyāsanāññā): với khiêu khích bằng cách thay đổi thân hay khẩu và ý chống đối bằng thay trong tâm; và ngợời ta nói Vyārosanā patighasañña (từ rút gọn, ở cách công cụ)thay vì bình thợờng ta nên nói là Vyārosanyā patighasañña [giống cái bình thợờng số ít hay từ rút gọn ở cách công cụ) giống nhợ trong câu sammadaññā vimuccati.(có nghĩa là đợợc hoàn toàn giải thoát thông qua chánh trí: A. iv. 362) đã đợợc đợa ra cho dù bình thợờng chúng ta nên nói anupukkasikkhā anupubbakiriyā anupubbapatipadā („thông qua tu luyện tinh tiến, thông qua lao động hàng ngày và luyện tập tinh tiến": xin đọc M. i. 479. iii. 1) nhợ đã đợợc đợa ra tuy nhiên bình thợờng chúng ta nên nói anupubbasikkhāya anupubbakiriyāya anupubbapatipadāya).

57. Cầu mong họ chẳng nên mong muốn điều ác cho ngợời khác: nāññamaññassa dukkham iccheyy = aññamaññassa dukkham [248] na iccheyya (cách sắp xếp từ khác). Điều này có nghĩa là gì? Từ tâm nên đợợc tu tiến nơi chúng sanh không những chỉ thông qua nhập tâm đợợc thể hiện ở „vui tợơi sung sợớng và an toàn), v.v... nhợng còn nên tu tiến nơi chúng sanh theo kiểu nhợ sau: „Ôi Cầu mong đừng có kẻ nào phá hủy hạnh phúc của ngợời khác với cách phá hoại nhợ phản bội, v.v...hay hạ thấp bất kỳ ngợời nào ở bất kỳ nơi đâu bằng ngã mạn (mānavatthu) bao gồm cả nguồn gốc gia đình, tài sản, v.v....(xin đọc M. iii. 37), và Cầu mong đừng có ai mong muốn điều ác cho

kẻ khác bằng khiêu khích và bằng ý nghĩa ác ý.“

[Đoạn kệ 7]

58. Sau khi Đức Phật đã chỉ rõ cho thấy cách tu tiến từ tâm là nhọ thế nào nơi chúng sanh, để giải thích thêm về ý nghĩa việc ọớc ao không gây hại và đau khổ, ngài nói thêm

Mātā yathā [niyam puttam āyusā ekaputtam anurakkhe. Evam pi sabbabhūtesu mānasam bhāvaye aparimānam]

Nhọ tấm lòng ngọời mẹ
Đối với con của mình
Trọn đời lo che chở
Con độc nhất mình sanh.
Cũng vậy, đối tất cả
Các hữu tình chúng sanh
Hãy tu tập tâm ý
Không hạn lọợng rộng lớn.
Để minh họa cùng một lời khẳng định đó với một ẩn dụ nhọ sau:

59. Ý nghĩa của ẩn dụ này nhọ sau: giống nhọ một bà mẹ (yathā māta) đã giữ gìn (anurakkhe) ngọời con trai của mình (niyam Puttam), ngọời con nàng đã cho bú mớn từ khi mới sanh, và chúng sanh đó cũng lại là con trai duy nhất của bà ta (ekaputtam), đã có thể gìn giữ với chính cuộc sống của mình bằng cách hy sinh chính mạng sống của bà để có thể tránh đau khổ cho ngọời con. Nhọ thế (evam pi) ngọời con có thể tu tiến (bhāvaye), có thể luôn luôn tạo ra, có thể gia tăng lòng từ tâm (mānasām) cho hết mọi chúng sanh (sabbabhūtesu), và ngọời đó có thể duy trì lòng từ tâm đó một cách không giới hạn (aparimānam)nhờ vào đối tọợng của tâm một cách không dọ sót, không hạn chế và lan tỏa đến hết mọi chúng sanh.

[Đoạn kệ 8]

60. Sau khi đã cho thấy cách tu tiến lòng từ tâm nơi chúng sanh dọới mọi hình thức. Ngài nói tiếp

Mettañ ca sabbalikasmim.[mānasam bhāvaye aparimānam. Uddham adho ca tiriyañ ca asambādham averam asapattam.]

Hãy tu tập từ tâm
Trong tất cả thế giới
Hãy tu tập tâm ý
Không hạn lọợng rộng lớn
Phía trên và phía dọới
Cũng vậy cả bề ngang
Không hạn chế trói buộc

Không hận, không thù địch

61. Ở đây, ngài vỗ bé (mejjati) [68] và chăm sóc (tāyati), nhơ vậy ngài là một bạn hữu. (mitta); ý nghĩa ở đây là thông qua khuynh hơớng chăm lo đến hạnh phúc cho chúng sanh ngài hành động nhơ là chất bôi trơn (siniyhati) và bảo vệ khỏi hiểm họa sẽ ập tới. Hiện trạng của một ngơời bạn thân (mittassa bhāvo) là lòng từ (mettā = từ tâm). Dành cho mọi chúng sanh.(sabba-): một cách không hạn chế. Thế gian (lokasmim.):là thế giới của các chúng sanh, từ tâm mānasam là một hiện trạng chúng sanh có trong tâm (manasi bhavam); vì ngơời ta nói ra điều này là do có liên kết đến tâm. Ngài có thể tu tiến (bhāvaye): có thể tăng triển thêm. Không có giới hạn (vô bờ bến). Nhơ vậy ngơời ta thực hiện đơợc điều này một cách vô lơợng (aparimānam); điều đó đã đơợc khẳng định nhơ là một đối tơợng bao gồm vô số các chúng sanh trên trần gian này.

62. Ở trên (uddham): về phía trên ngài muốn ám chỉ chúng sanh cõi vô sắc giới đang tồn tại ở đây. Về phía dơới,ý ngài muốn ám chỉ chúng sanh cõi dục giới đang tồn tại ở đây. Xung quanh (tiriyam): ở chính giữa; ngài muốn ám chỉ các chúng sanh tồn tại trong đó [69] Không chống đối (asambhādham): thiếu kháng cự, với rào cản đã bị phá vỡ. Là điều muốn ám chỉ ở đây. (xin đọc Thanh Tịnh Đạo.Ch. ix. §§40tt/tr. 307) kẻ thù đơợc coi nhơ là hàng rào chắn; ý nghĩa ở đây là nên đơợc hơớng tới ngay cả với ngài. Không tỏ ra oan trái (averam): không thù oán; [249] ý nghĩa ở đây là. không để lộ ra, ngay cả lúc này và sau này, một dấu hiệu gì do thù hận khống chế. Hay kẻ thù (asapattam): không có kẻ thù; vì một ngơời có lòng từ tâm thì mọi ngơời đều quý mến ngay cả các phi nhân nữa và ngơời này không hề có kẻ thù gì cả; chính vì thế ý nghĩa tâm từ đó đơợc gọi là „không có kẻ thù‟ vì đặc tính không oan trái. và các từ này, „kẻ thù‟ hay „địch thủ‟ đã đơợc dùng nhơ là một cách diễn tả ẩn dụ. [70] Đây là cách chú giải từng chữ một.

63. Và đây là một cách chú giải theo ý nghĩa. Ngơời đó muốn tu tiến (bhāvaye – „có thể tu tiến đơợc nơi chúng sanh.), có thể làm tăng thêm, đem lại phát triển. Tăng triển và đạt đến viên mãn. Vô giới hạn (aparimānam) trên toàn cõi thế gian này. (sabbalokasmim) tâm (mānasam) từ (mettam) của ngài đã đơợc nói đến theo cách đó. „Nhơ vậy.... ngài nên tu tiến một cách vô giới hạn tâm của ngài bao trùm mọi chúng sanh. (đoạn kệ 7) bằng cách nào? Trên hết (uddham) ở dơới(adho) và tứ phía (tiriyam.) bằng cách trải rộng không còn nơi nào nữa cho tới hữu thể tối cao. Đó là điều cơ bản bao gồm cõi phi tưởng và phi phi tưởng) xuống cho tới địa ngục. (tầng địa ngục thấp nhất) và khắp xung quanh nơi mọi phía còn lại, hoặc giả lan toả khắp không loại trừ nơi nào.] Các hiện trạng cõi vô sắc ở bên trên, cõi dục giới ở dơới, và bao phủ chung quanh ở giữa và khi tu tiến đơợc tâm theo cách thức này, ngài có thể tu tiến đơợc điều này nơi chúng sanh bằng cách bảo đảm không có bất kỳ chống đối, không có sự oan trái nào, hay thù địch, để cho điều đó không thể bị chống đối, không có bất kỳ điều oan trái hoặc kẻ thù nào (asambādham averam asapattam) hoặc giả ngài có thể tu tiến, tăng thêm trên toàn cõi thế gian này nhơ đã phân chia làm ba phần đã nói ở trên. Ở dơới, và tứ phía xung quanh bề ngang. Từ tâm của ngài hoàn toàn khi nó đạt đến vô lượng trong việc tu tiến và không bị chống đối, vì nó đã tìm ra đơợc những cơ hội ở khắp nơi. Không có oan trái, vì chính sự phiền toái với kẻ khác đã bị loại bỏ, và không

còn bất kỳ kẻ thù nào phá rối, vì mọi phiền toái đó đã đoợc từ bỏ hết.

[Ba dòng đầu trong đoạn kệ 9]

64. Sau khi đã chứng minh cách thức tu tiến từ tâm nơi chúng sanh, ngài tiếp tục nói:

Tittham caram nisinno vā sayāno vā yāvat‟assa vigatamiddho. Etam satim adhiṭṭheyya.

Khi đứng hay khi ngồi
Khi ngồi hay khi nằm
Lâu cho đến khi nào
Khi đang còn tỉnh thức
Hãy an trú niệm này
Ngài thực hiện bài kệ này nhằm chứng tỏ giới luật về bốn oai nghi (đi đứng nằm ngồi) đối với những ai vẫn dành trọn công việc tu tiến oai nghi đó.

65.Ý nghĩa ở đây là, đang khi ngài còn đang tu tiến trong tình trạng „từ tâm đó‟ [250] thay vì áp dụng bất kỳ một qui định về oai nghi nào nhoị đã đoịa ra trong đoạn sau „ ngài ngồi xuống, hai chân bắt chéo vào nhau, nhoịng thân vẫn trong toị thế ngay thẳng.‟ (D.i 71) thay vì áp dụng bất kỳ quy định nào về oai nghi ở đây. Theo nhoị oớc muốn ngài đã loại bỏ bất kỳ điều bất tiện nghi nơi bất kỳ một oai nghi đặc biệt nào [đã liên tục không ngờ xẩy ra trong khi duy trì oai nghi đó trong một giai đoạn kéo dài], chính vì thế cho dù có đang đứng (tittham) đang đi (caram) hay kể cả đang ngồi nữa (ninno vā) hoặc đang name (sayāno vā) trong một giây lát (yāvatā) thì ngài vẫn không hề bị thuỵ miên.(vigatamiddho). Thế nên ngài vẫn có thể tiếp tục theo đuổi (adhittheyya – quyết định chọn) thiền chánh niệm (satim) về lòng từ tâm này (etam).

66. Nói cách khác, sau khi đã chứng tỏ việc gia tăng tu tiến lòng từ tâm [trong đoạn kệ troớc đó] giờ đây ta nói „ngài đang ngồi, đang đi‟ đều có thể cho thấy việc chế ngự này, vì một ngoời nào đó đã đạt đoợc quyền làm chủ thì oớc ao theo đuổi (hay quyết định chọn) thiền chánh niệm cho dù ngài có đang trong toị thế đứng hay đi.

67. Nói khác đi, toị thế đứng, v.v... không ngăn cản gì ngài; nhoịng còn, cho dù có đang đứng hay đang đi trong giai đoạn đó (nói khác đi, toị thế đứng, v.v... không ngăn cản gì ngài; nhoịng còn, cho dù có đang đứng hay đang đi trong giai đoạn đó (yāvatā) ngài oớc ao theo đuổi hay quyết định chọn thiền chánh niệm từ tâm nhờ oai nghi trong giây lát ngài đang đứng hay đang đi nhoị thế.

68. Ý định là nhoị sau: ngài vẫn có thể tu tiến đoợc nhoị điều đã khẳng định nhoị sau đây „về lòng từ tâm đối với toàn thể thế giới ngài vẫn có thể tu tiến đoợc‟ chính (1) là ngài (assa) oớc muốn theo đuổi hay (quyết định chọn) thiền chánh niệm về lòng từ tâm này (satim)] thông

qua dáng điệu đó. [ngài vẫn có thể theo đuổi chánh niệm này] đang khi ngài đang bận bịu thực hiện động tác đứng, v.v... ; hoặc giả, (2) trong một giây lát đó (thiền chánh niệm về lòng từ tâm này (satim)] thông qua oai nghi đó. [ngài vẫn có thể theo đuổi

chánh niệm này] đang khi ngài đang bận bịu thực hiện oai nghi đứng, v.v...; hoặc giả, (2) trong một giây lát đó (yāvatā) ngài chẳng hề bị phiền hà gì cho dù ngài có đang đứng, v.v... ngài vẫn có thể (assa) ợớc ao theo đuổi hay (quyết định chọn) nhập thiền chánh niệm về lòng từ tâm này bao lâu (tāvatā) ngài vẫn còn theo đuổi chánh niệm này.

69. Sau khi đã khích lệ việc an trú nơi lòng từ tâm nhợ vậy, „ngài có thể vẫn theo đuổi chánh niệm nhợ thế;‟ngài chỉ rõ cho thấy bằng cách thuần thục tu tiến chánh niệm lòng từ tâm nhợ vậy. Ngài nói tiếp:

Brahmam etam. Vihāram idhamāhu.

Nếp sống này nhợ vậy Đợợc đời đề cập đến Là nếp sống cao thượng

70. Ý nghĩa ở đây là chắc chắn có tồn tại nơi cợ trú này nơi lòng từ tâm đã đợợc công bố theo cách bắt đầu nhợ sau với các từ „hãy vui soớng và an toàn‟ xuống cho tới các từ „ ngợời nào muốn theo đuổi nhập chánh niệm này. Và giờ đây chính là ở điểm này (etam) - vì trong số những thiên trú và phạm trú, những thánh trú, thì nơi cợ trú nơi (bốn) oai nghi [71] là thanh tịnh và đem lại lợi ích cho cả chính mình và cho ngợời khác nữa. có nghĩa là, họ cho là (āhu)ở đây (idha) chính là trong pháp và luật của các bậc thánh nhân. Một phạm trú (Brâhman viharam). [251] họ nói đây là nơi cợ trú tốt nhất, và kết quả là kẻ nào theo đuổi và quyết định chọn chánh niệm liên tục và không gian đoạn nhợ vậy cho dù có đang đứng, hay đang đi và cả đang ngồi nữa hoặc giả đang nằm một lát thì cũng vẫn không hề bị thuỵ miên lấn át đâu.

[Đoạn Kệ 10]

71. Đức Phật đã chứng tỏ cho các vị tỳ khợu thấy tu tiến chánh niệm từ tâm bằng nhiều cách khác nhau. Và đến đây, vì lòng từ tâm rất gần gũi với tà kiến bản ngã vì chánh niệm này lấy chúng sanh làm đối tợợng, chính vì thế ngài đã kết thúc Kinh với đoạn kệ sau đây:

Ditthiñ ca anupagamma [sīlavā dassanena sampananno]

Kāmesu vineyya gedham na hi jātu gabbaseyyam punareti

Ai từ bỏ tà kiến
Giữ giới đủ chánh kiến
Nhiếp phục đợợc tham ái
Đối với các dục vọng
Không còn phải tái sanh
Đi đến thai tạng nữa

Ngài thực hiện điều này nhợ là một cách ngăn ngừa chống lại việc đi trệch đợờng vào những quan điểm sai lầm (xin đọc M. 8) bằng cách chỉ cho các tỳ khợu cách đạt đến đợợc bậc thánh là nhợ thế nào thông qua việc chánh niệm từ tâm là cơ bản cho thiền quán nhợ thế nào.

72. Đây là ý nghĩa đoạn kệ này. Sau khi xuất ra khỏi nơi coṛ trú thiền từ tâm. Đoṛợc xác định chi tiết nhoṛ sau, „ Đây là nơi phạm trú, họ nói, [ngài nhận rõ] những pháp không phải là sắc tại đó [nơi thiền bao gồm tầm, tứ và còn lại. [72][Ngài xác định đó là „danh“] rồi tiếp theo sau cách xác định này, v.v...về những chi thiền nhoṛ là „danh“], ngài nhận rõ những sắc pháp tại đó, ngài lại xác định đó là „sắc“ thông qua cách phân định danh và sắc này, [73] vị ấy không theo đuổi tà kiến (ditthinca anupagamma) [từ bỏ tà kiến đó do nhận thấy rõ] bằng cách khẳng định nhoṛ sau: toàn bộ một khối chỉ là pháp hữu vi, không có chúng sanh nào có thể đoṛợc tìm thấy ở đây (S.i.135) cho đến khi cuối cùng vị ấy trở thành có giới hạnh (sīlavā) loại giới hạnh đó là siêu thế [74] vì bây giờ vị ấy đã hoàn thiện (sampanno) trong chánh kiến thuộc về đạo dự loṛu, đạo này đoṛợc gọi là tri kiến (dassena) và là điều mà toṛơng oṛng với giới siêu thế đó. Sau đó bất kỳ tham dục nào có trong tâm vị ấy còn doṛ sót lại choṛa đoṛợc đoạn trừ nơi vật dục nhoṛ, phiền não dục (kamesu) nhoṛ là những đối toṛợng (xem nd 1-1), đối với điều đó vị ấy đã diệt trừ (vineyya), vineyya - nghĩa đen là sau khi từ bỏ hoặc sau khi đoṛợc huấn luyện, vinayitvā (thay đổi động từ tiến hành cách), tức là vị ấy đã đoṛợc điều trị, bằng cách giảm nhẹ [những phiền não nhất định nào đó] và bằng cách đoạn trừ [những phiền não khác nhất định nào đó] không còn doṛ sót (xem ví dụ M.i.34), nhờ [vị ấy chứng đắc] đạo nhất lai và bất lai, vị ấy sẽ chắc chắn không còn tái sanh bất kỳ vào lòng mẹ nào nữa, vị ấy chỉ tái sanh nơi những cõi Tịnh coṛ, những nơi mà vị ấy đạt đến quả vị A La hán và chứng đắc tịch diệt Níp bàn [75].

[Kết luận]

73. Khi Đức Phật đã kết thúc Kinh nhoṛ trên, ngài nói với các vị tỳ khoṛu „hỡi các vị tỳ khoṛu, hãy ra đi và đến coṛ trú nơi cùng một cánh rừng đó. Cứ vào ngày thứ tám mỗi tháng là ngày lắng nghe pháp. Hãy nổi chiêng lên và tụng bài kinh từ tâm này, và rồi hãy thuyết pháp, một bài pháp và hãy cẩn thận ban phoṛớc. Hãy vun trồng cùng một đề mục thiền này, [252] hãy tu tiến và phát triển đề tài này. Thế rồi thay vì cho thấy những vật khủng khiếp. Những phi nhân quỷ dữ này chắc chắn sẽ chúc phúc cho các vị và tìm kiếm điều thiện cho quí vị.

74. Họ đồng ý, và sau khi đã đứng dậy khỏi chỗ ngồi và kính lễ Đức Phật, để ngài đứng sang phía bên phải. [họ lên đoṛờng] trở lại nơi họ đã đến. Và họ đã thực hiện những gì đã đoṛợc dặn dò. [Giờ đây với suy nghĩ] các vị troṛởng lão sẽ chúc phúc lành và tìm kiếm điều thiện cho chúng ta.“ Các vị Choṛ thiên cũng tràn ngập hạnh phúc và vui mừng. Và chính họ cũng đã ra đi khỏi nơi coṛ trú. Sửa soạn noṛớc nóng, lau rửa loṛng và chân cho họ và sắp xếp bảo vệ cho họ, tại đó các vị tỳ khoṛu đã tu tiến thiền từ tâm, và theo căn bản đó, họ đã thành tựu thiền quán về ba đặc tính chung về vô thoṛờng, khổ và vô ngã,] cho đến khi toàn bộ các choṛ vị đó đạt đến bậc A-la-hán, đạt đến thánh quả tối cao, trong cùng mùa moṛa đó. Và họ có thể thực hiện nghi lễ tự tứ trong thanh tịnh. [76]

75. Khi những ai có kỹ năng thực hiện điều lợi ích
Cũng lại có kỹ năng thực hành pháp
Nhoṛ lời đức Phật đã dạy

Và sẽ có đợợc tuệ giác
Rồi đạt đợợc trí tuệ chánh trực
Lòng an tịnh, tâm hoàn toàn giải thoát.
Vì vậy ngợời khôn thích lợu lại
Trú ngụ chốn an tịnh bất tử.
Điều kỳ diệu các bậc thánh nhân yêu mến,
Lại thành công lo toan hoàn tất đợợc
Để đạt đuợc rồi hãy nhớ liên tục
Điều lợi ích phải kiên trì nổ lực
Làm việc thiện và giới hạnh thanh tịnh
Nhập thiền định rồi cuối cùng là trí tuệ
Bài chú giải Kinh từ tâm trong tập Minh Chứng Chân Đế tuyệt đối, tức là tập chú giải Tiểu tụng đến đây là kết thúc.

***

LỜI BẠT

Nhợ đã đợợc nói đến ngay từ đầu tác phẩm Tiểu tụng nhợ sau:

Con xin kính lễ Tam Bảo trợớc tiên
Là điều mọi chúng sanh đều kính lễ.
Rồi con thực hiện đôi ba dòng chú giải
Về tập Tiểu tụng [77] đầy cao siêu (ch.i, 2)
Và đến đây bài chú giải đã hoàn tất, trợớc tiên là những đề tài trong tập tiểu tụng này, bao gồm chín đề tài cụ thể nhợ sau, Tam Quy, mợời điều học, Ba Mợơi Hai Thể, Nam tử Hỏi Đạo, Kinh điềm lành, Kinh Châu Báu. Kinh Ngoài Bức Tợờng, Kinh Bảo Tàng và Kinh Từ Tâm.

Rồi một bài kệ đợợc ứng khẩu nhợ sau:

[253] Cầu mong mọi công đức tôi làm đợợc, lòng mong muốn cợ trú lâu dài nơi giáo pháp đang khi hoàn tất tập diễn giải tác phẩm Tiểu tụng, cầu mong chút ảnh hợởng còn lợu lại nơi giáo pháp dành cho mọi chúng sanh điều Đức Phật đã dầy công tuyên bố cầu mong họ nhìn nhận, đạt tấn tới, tiến triển thêm và đạt đến viên mãn.

*

TÁI BÚT

Tập chú giải về Tiểu bộ Kinh do vị Trợởng Lão đã đợợc trang bị với đức tin thanh tịnh tối thợợng. Với trí tuệ và nhiều tinh tấn hiếm có, nơi tập chú giải này đã thấy qui tập một hội tụ nhiều phẩm chất chính trực, tao nhã và nhiều phẩm chất khác nữa nhằm tu luyện giới hạnh, có khả năng đào sâu và tìm hiểu cặn kẽ mọi ý tợởng niềm tin của chính Ngài và của nhiều ngợời khác. Là những ngợời nắm đợợc tính tinh xảo và hiểu biết, là ngợời có khả năng thâm nhập vào kiến thức giáo pháp của đức Thế tôn truyền

đạt nhọ đã đọợc sắp xếp trong Tam tạng cộng với những tập chú giải, lại có một vị chú giải, đọợc phú bẩm cho giọng nói ngọt ngào do có đọợc tính ọu việt của một vị diễn giải, Ngài đã nói những gì thích hợp, một vị diễn giải tuyệt vời, một nhà chú giải vĩ đại, một niềm vinh dự trong hàng ngũ các vị trọởng

lão trú ngụ tại những ngôi chùa vĩ đại và đã thắp lên ánh sáng chói chang nơi hàng ngũ các vị trọởng lão, đã đạt đến giác ngộ viên mãn nơi những hiện trạng siêu nhân đọợc trang trí với những phẩm chất đặc biệt thuộc sáu loại thắng trí, những pháp biện tài và nhiều điều khác nữa lại có đọợc rất nhiều tài năng, Ngài mang tên Buddhaghosa là tên chính các vị thánh nhân đã ban cho ngài.

Cầu mong điều này tồn tại nơi đây để đọợa đọờng chỉ lối
Nhằm có giới hạnh thanh tịnh và nhiều lợi ích khác
Cho những ngọời gia tộc đang tìm kiếm các phọơng tiện
Để đọợa họ vọợt qua muôn vàn thế gian.
Vì bao lâu còn tồn tại trên trần gian
Hồng danh Đức Toàn Giác vẫn tồn tại muôn thửa
Nhờ đó mà muôn ngọời tâm đọợc thanh tịnh
Đọợc thông hiểu là đấng Mâu Ni vĩ đại nhất,
Cũng cai trị toàn thể vũ trụ này.
Bài Chú giải về Tiểu Tụng trong tập kinh minh chứng ý nghĩa tuyệt đối, tức tập chú giải Tiểu tụng đến đây là kết thúc./.

- HẾT -

[1] Xin đọc chọơng iv. note 1

[2] Sunkaghātaka – kẻ trốn thuế (lừa gạt thuế hải quan) không thấy ghi trong Tự

điển Pali-Anh.

[3] Xin đọc Vis. ch. vii, §§ 37 tt./tr. 204 tt.

[4] Những phẩm hạnh tốt này chính là „Ngũ giới” (= năm điều học cuối cùng trong

chọơng I, có đoạn 3 đọợc thay thể bằng kāmesu micchācārā veramani sikkhāpadam samādiyāmi. “đệ tử thực hành điều học là tránh xa tà dâm.) rồi đến tám điều học. (= là điều học thứ nhất trong chín luật đề cập đến trong chọơng I với

các đoạn 7 và 8 đọợc gộp lại làm một.. đọợc coi nhọ là tà dâm.“ xin đọc e.g. M. i. 287.

[5] Một thuật ngữ ám chỉ cách nói bóng gió điều đọợc gọi là „tốc lực tâm“ (javana-

citta) và gộp lại trong nghiệp (kamma) – ở đây hành vi bố thí - và tạo ra quả của nghiệp đó. Chủ đề này đã đọợc triển khai một cách kỹ càng trong Vis. đây là một vấn về không đơn giản. Và kém phần phức tạp.

[6] „Cayitabba – nên đọợc xây dựng kiên cố“ ; cayati không thấy ghi trong từ điển

Pali-Anh nhọng ta có thể tra khảo bằng từ apacayati và cinati (cũng có thể trả từ cetiya)

[7] Upajjetabba – nên đọợc chiếm lấy‟ (upa+ajjati): không thấy ghi trong tự điểm

Pali-Anh rất có thể đây cũng chỉ là một cách chơi chữ với từ uppajjati (ud+pajjati) có nghĩa là „nổi lên‟

[8] Những dòng pahāya gamanīyesu etam ādāya gacchati lại vô cùng giản lọợc. Ở

phần chú giải đầu tiên từgamanīyesu đọợc coi nhọ mang ý nghĩa chung chung. Trong phần chú giải thứ hai từ đọợc để ở thể thụ động là điều phải đọợc bỏ đi.

[9] Samvanna – chi tiết hóa‟: không thấy ghi trong tự điểm Pali-Anh.; xin đọc phụ

lục

[10] Về loại chim Ca lân tầng già (karavika) xin đọc trong Vis. tr. 112 và MA. iii

382 tt,.

[11] Về câu chuyện vua Mandhātu ngọời khi còn đang sống kiếp nhân loại của

mình đã chia sẻ ngai vàng của thiên chủ sakka, thiên vọơng của các thần linh. Xem MA.i 225-6. hai âm tiết cuối cùng của hàng đầu ở câu kệ số 12 hoặc nhọ piyam (yêu mến) hoặc pi yam (cũng nhọ bất cứ điều gì) hoặc phẩm chất sukham – an lạc.

[12] Ơ đây (45) sampatti- tối thắng phát nguyên từ căn pad (rơi, đi, theo đuổi)

không phải từ căn āp (đến) nhọ trong tự điển Pali Anh, nhọng trong các giảng giải

của sampadā (tối thắng) ở dọới (48) thì từ đó có sự quan hệ mật thiết với những căn pad āp. Cf luận giải của pada (cũng nhọ fm. Căn pad) ở ch.ix-12

[13] Về bảy hạng ngọời ám chỉ ở đây xem vd. M sutta 70 và vis ch.XXI- vị tuỳ tín

hành (saddhānusārī) là một vị nhập lọu ngọời đã đắc đạo đó (nhọng không nói đến quả của nó) đã chứng nghiệm do đức tin vọợt trội hơn trí tuệ, vị giải thoát lọỡng biên (ubhatobhāgavimutti) là vị A la hán an họởng quả cuả đạo, vị ấy đã đạt đến cả chín thiền chứng (bốn thiền sắc giới, bốn thiền vô sắc giới và một thiền diệt thọ tọởng định), hoàn toàn đoạn tận ái dục do trí tuệ. Không phải tất cả vị A La Hán đều có 9 thiền chứng ở đây C hãy xem parasaddhānusāribhāvādibhāvena, nhọng B aparāsaddhānussārī.

[14] v.v..Có thể tham khảo về một trong số những bài kinh phật giải thích nhọ jhānavimokkha samādhi samāpatti– thiền, giải thoát, định và thiền chứng, M.i 70

[15] Về bảy hạng ngọời ám chỉ ở đây xem vd. M sutta 70 và vis ch.XXI- vị tuỳ tín

hành (saddhānusāri) là một vị nhập lọu ngọời đã đắc đạo đó (nhọng không nói đến quả của nó) đã chứng nghiệm do đức tin vọợt trội hơn trí tuệ, vị giải thoát lọỡng biên (ubhatobhaagavimutti) là vị A la hán an họởng quả cuả đạo, vị ấy đã đạt đến cả chín thiền chứng (bốn thiền sắc giới, bốn thiền vô sắc giới và một thiền diệt thọ tọởng

định), hoàn toàn đoạn tận ái dục do trí tuệ. Không phải tất cả vị A La Hán đều có 9 thiền chứng ở đây C hãy xem parasaddhānusāribhāvādibhāvena, nhọng B aparāsaddhānussāri.

[16] Tọơng tự nhọ ghi chú trên.

[17] Ơ đây (45) sampatti- tối thắng phát nguyên từ căn pad (rơi, đi, theo đuổi)

không phải từ căn aap (đến) nhọ trong tự điển Pali Anh, nhọng trong các giảng giải của sampadā (tối thắng) ở dọới (48) thì từ đó có sự quan hệ mật thiết với những căn pad aap. Cf luận giải của pada (cũng nhọ fm. Căn pad) ở ch.ix-12.

[18] Bằng nhau của aagamma với nissāya nó đọợc vay mọợn từ M. iii.220

[19] Trạng từ yoniso (nghĩa đen là theo cách trong bào thai) và nói bóng gió „ theo

một phọơng pháp có lý do‟ chỉ ra nguồn gốc) nó đọợc tạo thành danh từ yoni (nghĩa đen là bào thai) phọơng pháp sanh, cách thức phát sanh, nhọ ví dụ ở MI. 73 và cách nói bóng gió “nguyên nhân” “lý do” điều kiện tất yếu không thể thiếu đọợc, nhọ ví dụ M.III 140. Từ ngữ yoniso manasikāra – nhọ lý tác ý đọợc sử dụng nhiều trong các kinh phật (nhọ ở ví dụ ở M.i,7; S.ii 104f), „biểu hiện trong ý nghĩa chuyê môn của suy xét điều kiện tất yếu không thể thiếu đượ‟ suy xét theo điều kiện đọợc diễn tả nhọ những câu: „ điều đó có mặt khi điều này có mặt, điều đó phát sanh do sự phát sanh của điều này, điều đó có mặt khi điều này không có mặt,điều đó phát sanh do sự phát sanh của điều này, điều đó không có mặt khi điều này không có mặt, điều đó diệt do diệt điều này (M.i 262,264, D.II, 57 f) Nó cũng ám chỉ sự ứng dụng về nguồn gốc phổ thông của điều kiện riêng, nhọng khi nó trở thành suy xét về nhân duyên đặc biệt, hoặc trong những từ khác về định lý liên quan tọơng sinh (xem lại nhọ ở trên) nhọ cách cấu trúc về phọơng thức chủ quan khách quan của hiện hữu. Ayoniso manasikāra – phi nhọ lý tác quên tất cả điều này về cách diễn tả cùng với điều mà là phọơng cách (upaayena) trang 48 và sự giảng giải của yoniso manasikara xem MA.i 64, đây là cách nói đơn giản khác về cùng một sự vật, ví dụ phân biệt rõ điều kiện nguyên nhân. Trở lại „ chú ý đúng lý do‟ đối với yoniso ve payunjato trong câu kệ là không có xem thọời.

[20] Anuthāna tu tập (anu + thāna) không có trong tự điển pali anh, điều chỉ cho

ra anutthāna (an+thāna) tức là không hoạt động

[21] Lẽ tất nhiên, đây một chuyển hoá ý nghĩa học (lập lại trong vibhaavinii tikaa:

na vijaatiiti avijjaa), nhọng xem trích danh từ avijjaa từ động từ vindati ở vis. Ch XVII. 43/p 526 và của vijjaa o73 MA. I. 126

[22] Lời nói bóng do adandhayitatta (không chậm chạp) trong cách nhọ vậy khôn

ngoan (đắc chứng) nhọ vậy, có thể là bốn cách tiến hành (patipadā) ở ví dụ D.iii- 228: dukkha patipadā dandhābhiññā- hành nan đắc trì v.v…

[23] Tám thiền chứng là bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc giới (họ không vô

biên xứ v.v...) xem trong P.S- I- 97

[24] Nếu đọc đúng và C và B xác nhận, thế thì câu đó là một câu rất sơ lợợc và rất

khó.

[25] Bốn patisambhidā – thông đạt (phân tích) hiếm thấy xuất hiện trong các kinh

Phật, nhợng chúng đợợc chú ý đến nhiều trong những bộ chú giải, từ phân tích là giải thích thợờng dùng, điều mà không sai về ngữ nguyên. Nhợng ý nghĩa không nhấn mạnh về phân tích nhiều hơn kết hợp. Hơn nữa, bốn phân tích thì không có nhiều hợp lý nhợ nhận thức luận trong phạm vi của chúng; vì chúng bao trùm bốn lãnh vực lồng khép hai điều ăn khớp nhau, tức là ý nghĩa của pháp hoặc sự bày tỏ, kết quả của nguyên nhân; pháp hoặc sự bày tỏ của ý nghĩa và nguyên nhân của kết quả; ngôn ngữ học, diễn tả bằng lời nói một cách hoàn toàn; và biện luận hoặc sự rõ ràng minh bạch về cách sắp xếp thứ tự của ba loại kia đã diễn tả nhợ trí của ba loại minh khác, xem ví dụ Vbh.293 và Vis. Ch.xiv, 21/trang 440.

[26] Saaraadheti (samdhāreti)- chúc mừng: không có trong tự điển Pali - Anh

[27] Có ba mùa mỗi mùa kéo dài bốn tháng cụ thể là Gimhāna (mùa nóng, mùa hạ

từ tháng tợ đến tháng bảy)Vassāna (mùa mợa từ tháng tám đến tháng mợời một) và Hemanta (mùa lạnh tháng mợời hai đến tháng ba) có một điều luật trong luật qui định các tỳ khợu phải giữ luật chỉ ở một nơi trong suốt ba tháng mùa mợa. Có thể bắt đầu từ ngày đầu tháng thứ nhất hay ngày đầu tháng thứ hai. Điều luật này đợợc qui định để cho các tỳ khợu không du hành trong những ngày đó để không giẫm lên mùa màng. Vào cuối mùa mợa các vị tỳ khợu phải tụ họp lại làm kiểm điểm gọi là Tự tứ , gồm các tỳ khợu cùng nhau qua hạ chung với nhau. Họ mời

ngợời khác nhận định về những sai phạm của mình trong suốt ba tháng đó, theo nhợ những gì mắt thấy tai nghe hoặc nghi ngờ.

[28] Có tới mợời một đặc tính ghê tởm đợợc nói tới trong đoạn này. Đợợc làm niệm

thân về 31-32 thể. Trong khi đó có mợời đề mục thiền tử thi (Vis. ch. vi) cộng với tâm thức, cùng với chín đề mục thiền tử thi vô thức. Có bốn đề mục bắt đầu với từ, bi, hỷ và xả về thành công của ngợời khác. Có nghĩa là bốn phạm trú hay các hiện trạng vô lợợng tâm. (Vis. Ch. ix) đối với niệm sự chết, xin đọc Vis. ch. viii, niệm hơi thở ch., viii Thổ đại, ch. iv. Niệm Phật, xác định về Tứ Đại Ch. xi và sáu loại tính khí Ch. vii §§ 74 tt.

[29] Sannivittha – xây dựng: không thấy nghĩa này trong từ điển P.T.S; xin đọc sannivessa Ch. viii n. 12 cho dù ở đây có thể hiểu là sống theo tập thể.

[30] Yāmaganndhikam kottetvā – những chòi bằng gỗ dợợc xây để canh gác. Đợợc

thấy có cả ở Miến điện lẫn Ceylon nhằm mục đích chia ra làm ba canh _ canh thứ nhất để nhập thiền, canh thứ hai để ngủ, và canh thứ ba nhập thiền tiếp.

[31] Araniya – kính lễ‟ xin đọc Ch. iv n. 20 và phụ lục

[32] Santa đoợc hiểu nhoị là (pháp) và tồn tại có căn là sacca (chân lý) có nghĩa là đoợc bình an. Cả hai ý nghĩa xem ra có phần kết hợp thành một nhóm.

[33] Xin đọc Ch. v. §167.

[34] Ba cách tu luyện là: tăng thoợng giới học (nhân giới đi kèm với chứng đắc thiền, chứng đạo hay chứng quả. Tăng thoợng tâm học (chánh định kèm theo với thiền và tăng thoợng tuệ học, tuệ quán và bốn thánh đạo. Xin đọc D. iii 219.

[35] Chỉ có hai moợi loại ghi trong bản văn và tiếng sanskrit. C. có ghi pindapatipindam dānuppa nakkhattavijjam . khettavijjam; B. ghi pindapatipindadānuppa nhoị trong từ điển P.T.S nhoịng lại thêm nakkhattavijjam sau khettavetjjam để làm tròn con số.

[36] Đoợc ghi là đức tin, tinh tấn, chính niệm, trí tuệ là bốn trong năm danh quyền còn lại là chánh định (concentration) (xin đọc S. v. 193) năm căn này cũng đoợc coi là những sức mạnh để đối mặt với những phẩm chất đối kháng. (xin đọc S v. 249; Ps. I 17)

[37] Đoợc nhắc đến ở đâu? Ch. v. §161? Xin đọc Vis. ch I §§86 tt./ tr. 30tt. cũng xin đọc thêm Ss. tr. 57)

[38] Giới uẩn là ba chi trong bát thánh đạo. Bao gồm chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, và các chi khác gồm có tuệ uẩn. Đó là chánh kiến, và định uẩn gồm chánh tinh tấn. Chánh niệm và chánh định (xin đọc M .i 301) hai uẩn khác nữa cũng đoợc đoịa vào làm thành năm cả thẩy. Đó là giải thoát uẩn. Giải thoát tri kiến uẩn. Đoợc hiểu lần loợt là thánh Đạo và thánh Quả.

[39] Đè nén một thuật ngữ có nghĩa là “đè nén đoạn trừ” các lậu hoặc khi chứng đắc thiền Jhana. Thoờng đoợc sử dụng theo cặp với viễn ly; đoạn trừ, và giải thoát. Và đi chung với bốn từ nữa là tadanga nhất thời đoạn trừ (di chuyển do thay thế) những đối kháng. Thí dụ nhoị: vô thoờng đối với troờng cửu trong khi thiền quán, samuccheda, tiêu diệt đoạn trừ do đắc chứng thánh đạo, patippassaddhi, tịch tịnh đoạn trừ do đắc chứng thánh đạo, và nissarana xuất ly là giải thoát tịch diệt Níp bàn, xem Ps I,27,ii,220

[40] P.T.S B và Phạn bỏ qua maggaphalena (do chứng đắc thánh đạo và thánh quả) nhoịng C. lại gộp vào. Bản văn không làm rõ nghĩa có nên loại bỏ hay không. Nhoịng nếu đoợc giữ lại thì thánh đạo A-la-hán và thánh quả hình nhoị phải đoợc loại ra. vì tỳ khoịu đạt đến bậc A-la-hán sau này. (§74)

[41] Xin đọc Ch. vi n. 31

[42] Xin đọc Ch. iii n. 61.

[43] Tạm trong phần giải thích này chính là trung tính chỉ định liên hệ lại với điều cần phải làm. Đã đoợc nói đến ở trên.

[44] Ta phải lọu ý là có chỗ trong P.E.D chỉ đọa ra ba ý chính của tiểu từ eva cụ thể

là (1) để nhấn mạnh. Và hai ý khác là (2) cũng vậy, và (3) chỉ duy nhất (xin đọc thêm ở đây và §36)

[45] Có ba cách dịch khác đọợc đề nghị trong bài chú giải đọợc giải thích nhọ sau:

(1) "điều ngọời có tài khéo nên thực hiện. Điều này thực chất là điều ngọời nào ọớc muốn nên thực hiện. Sau khi đã khẳng định mình đã chứng đắc an tịnh. Và cọ trú trong đó. (2) điều phải làm để có thế chứng đắc hiện trạng an bình. Là điều nên đọợc thực hiện do ngọời tài khéo và (3) điều nên đọợc thực hiện do ngọời có tài khéo làm lợi ích sau khi đã dự tính chứng đắc ngay cả chỉ là trí tuệ hiệp thế về hiện trạng an bình. Đây chính là tam học đọợc coi nhọ là phọơng tiện đạt đến điều trên. Lời giải thích đọợc đọa ra trong bản văn là một sự thoả hiệp, chỉ sử dụng trong những từ nghiêng (ngoài trừ là), điều mà thông dụng với cả ba cách.

[46] Cụm từ abhisamecca tadadhigamāya, đã đọợc dịch một cách tuỳ tiện là „sau

khi đã dự tính để chứng đắc…để cuối cùng đến đọợc hình nhọ có thể là một cách tuyệt vọng của dịch giả. Vì abhi+sam+I và adhi+gam cả hai đều có nghĩa hầu nhọ giống nhau vì cả hai đều là động danh từ và cả hai gốc đều có nghĩa là "đi"; nhọng cách giải thích này đòi hỏi nắm bắt đọợc nghĩa của từ abhisamecca một số mục tiêu bình thọờng đã đến đọợc. xin xem đoạn cuối §12.

[47] Đối với năm tinh cần chi xin đọc e.g. M. ii. 95 yếu tố thứ nhì và thứ tọ là sức

khoẻ tốt, và tiêu hóa tốt và nỗ lực trong việc loại bỏ những điều bất thiện và thực hiện những điều thiện.

[48] Về các "nhiệm vụ" xin đọc Vis. ch. iii §§66 tt/ tr. 99 tt. việc tự sửa sang bát

khất thực của mình, y cà sa v.v….chỉ là một ảo tọởng đối với điều đọợc gọi một cách khác là từ bỏ đi những trở ngại nhỏ hơn. Xin đọc Vis, ch. iv §20tt/ tr. 122.

[49] Hanto – hữu thể‟ (quá khứ phân từ – hoti) không thấy có trong từ điển Pali –

Anh.

[50] Xin đọc note 21; yếu tố thứ ba là „trung thực và lọơng thiện

[51] Xin đọc Ch., v note 22

[52] "Các đối tọợng" chính là 40 đề mục thiền đọợc đọa ra trong Vis. Chs iv –xi và

các " tam tướng" là những đề mục thiền đó đề cập đến trong Vis. Chs. xx – xxii. Câu này đọợc coi là ví dụ của một cấu trúc ăn khớp với nhau trong văn bản Pali

[53] Xin đọc chọơng Ch. v. §170

[54] Xin đọc là vattapatipattiyam với C., B và Ss

[55] Đối với " việc thái quá về lời ọớc(atricchata, aticchata) xin đọc MA ii. 138 tt

và Vbh 350-1

[56] “Vosasana – chỉ thị” không thấy có trong từ điển Pali-Anh.

[57] Đọc là samanadhammakiccakaro với C, ; B và Ss lại ghi – kiccaparo P.T.S ấn

bản.

[58] Một lời nói bóng khác đối với trở ngại ít hơn, xin đọc note 22

[59] Xin đọc tr. 276 các nhãn căn. nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn , thân căn và kể cả ý căn

có nghĩa ở đây

[60] Nếu nhọ cấu trúc Kinh này không bị lu mờ đi, thì đoạn kinh bắt đầu ở đây và

kết thúc với các từ “với suy tọ khiêu khích và giới hạn‟ sẽ cần phải đọợc coi nhọ là cách nói trực tiếp khẳng định những từ tâm mà một ngọời thuộc loại này đã mô tả nên đọợc tôn trọng. Điều này đòi hỏi phải thêm vào bản dịch tiếng Anh một vài câu giới thiệu nhọ vậy, thì tác giả có thể nghĩ rằng. Theo cách dùng thông thọờng Pali thọờng loại bỏ những đoạn nhọ vậy. đoạn kết cách nói trực tiếp mà không thêm vào iti là điều không bình thọờng. (xin đọc §90) trong thực thế, dự án cấu trúc nhọ sau: Nửa đoạn kệ đầu tiên và một nửa đoạn kệ thứ ba mô tả những giới đức căn bản. nửa đoạn kệ cuối thứ ba cho đến kết thúc của đoạn 6 đọa ra theo cách

nói trực tiếp về các từ tâm của một ngọời đang tu tập những giới đức đó; đoạn kệ thứ 7-9 mô tả những phẩm chất từ tâm đang đọợc tu tập một cách toàn diện nhọ là chánh định (concentration) đọợc gọi là phạm trú hay “vô loợng tâm” nơi cuộc sống này vì nó dẫn đến tái sanh nơi cõi phạm thiên, nơi thiên đàng, đoạn thứ 10 mô tả sự tu tiến tuệ quán dẫn ta thoát khỏi hiện hữu trần thế/tức là tịch diệt hay là Níp bàn, cũng có thể nói là viên tịch. (xin đọc A. ii 128-30).

[61] Đối với cận hành định và An chỉ Định (Absorption) (xin đọc Vis. Ch. iii, §6//

tr. 85 và Ch. iv §§ 32 tt/tr.126 tt. ngọời ta cho là từ tâm có thể tạo ra ba loại thiền đầu tiên, chứ không thể tạo ra đọợc thiền thứ tọ (Vis. ch. ix §111/tr. 322). Chẳng phải bốn vô loợng tâm hay bốn hay năm thiền hay bốn hiện trạng vô tọớng đọợc cho là giáo lý đặc thù đối cới các vị Giác ngộ. M I 380) song đó phải là Tứ diệu đế và tuệ giác thấu hiểu đọợc ba điểm đặc trọng là vô thọờng, đau khổ và vô ngã. mới có thể dẫn đến thấu triệt đọợc các pháp.

[62] Santhana – bình tĩnh” ý nghĩa này không thấy ghi trong từ điển Pali-Anh

[63] Pānanti - kệ “ không thấy ghi lại trong từ điển Pali-Anh.

[64] Từ “Ngũ uẩn hiện hữu” (pañca-cokāra-bhava) ám chỉ những loại hữu tình hiện

hữu nơi toàn bộ ngũ uẩn, cụ thể là sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn (kể cả hành vi, tọ v.v…) và thức uẩn luôn luôn lúc nào cũng đọợc thể hiện chung với nhau nhọ một đặc tính đa dạng. điều này còn gồm cả cõi dục hữu (kāma-bhava) và sắc hữu (ruupa-bhavo) ngoại trừ các chúng sanh vô tưởng (xin đọc Vis. Ch. xviii §253/tr. 571) . Lại còn có hai từ tọơng tự với nhau, cụ thể là “tứ uẩn hữu”, ám chỉ đến bốn hiện trạng vô tưởng. chỉ có bốn uẩn mà thôi trừ ra sắc uẩn và “một uẩn hữu” cụ thể là các chúng

sanh vô tưởng nơi cõi sắc hữu, chỉ có một sắc uẩn mà thôi. (xin đọc App. ii

[65] Xin đọc. M I 301. điều đợợc coi nhợ hơi thở, giống nhợ chất dinh dợỡng, đợợc tách biệt khỏi cái ta bình thợờng gọi là „sinh mệnh‟.

[66] Từ Pali “tasati” đợợc hiểu có thể là “khát” hay “run lên vì sợ hãi” cách viết khác có thể là santanha và sabhaya có thể đợợc coi nhợ ám chỉ nhận thức của nhà chú giải về hai từ tiếng sanskrit trsyati (khát) xin đọc bản dịch tiếng sanskrit trsnā và tiếng Pali tanhā hầu nhợ không bao giờ có nghĩa đen là “khát”. Tuy nhiên trong phần chú giải của ngài Acariya Budhaghosa lại loại trừ theo nguyên tắc bất kỳ điều nhờ cậy nào nơi nguồn tiếng sanskrit nhợ cơ bản prakrit vì toàn bộ hệ thống chú giải của ngài đợợc phác họa nhằm phục hồi tiếng Paali dành cho những phật giáo nguyên thủy nhợ là “ngôn ngữ gốc” (mula-bhasa; xin đọc Vis. xiv. §25/tr. 441 và VbhA. 387-8) cho dù ngài đã tự ý tra khảo rất nhiều tiếng sanskrit. Các từ tiếng sanskrit này đã đợợc di chuyển từ nơi này sang nơi khác trong bản văn rất có thể ngài coi đó nhợ là điều hăm doạ, nhợ thể sự trung gian Sarvastivadin và Mahayanian, nhằm tràn ngập tiếng Pali vào thể kỷ thứ năm sau công nguyên tại Ceylon và miền nam Ấn độ. Trong bài chú giải của ngài đôi khi ngài đã sử dụng cách gián tiếp các nguồn tiếng sanskrit nhợ là một biện hộ hỗ trợ nơi những tranh cãi về pháp ngữ.) và đại loại nhợ vậy, nhợng lại không ám chỉ cách rõ ràng nhợng thợờng chỉ nhợ là cái ta gọi là điều diễn ra trên thế gian này mà thôi‟ nhợng ngài chẳng bao giờ thừa nhận bất kỳ thẩm quyền cơ bản nào cả. Sợ kiện này nên đợợc xem xét trợớc khi có thể đợợc khẳng định rằng hiểu biết Tiếng sanskrit này đã mắc phải sai lầm ngay từ cơ bản, lấy ví dụ cách giải thích về từ dosivā trong MA. ii 250 trong đó không thấy nói gì đến từ jyotsna, có nguồn gốc từ tiếng Pali dosapagata. Coi đó nhợ là ngôn ngữ cơ bản, ngài đã khẳng định rõ ràng bằng cách nào từ này có nguồn gốc từ tiếng jyotsana tiếng sanskrit nhợ thế nào. (là từ tợơng đợơng ở tiếng Pali là từ junhā). Ngay cả cho đến ngày hôm nay chúng ta vẫn có thể cho rằng toàn bộ các từ prakrit đều có nguồn gốc từ tiếng sanskrit chỉ mang tính tợợng thanh mà thôi (xin đọc nhập đề cuốn từ điển của ngài Childer) không hơn không kém.

[67] Xin đọc phụ lục I từ “hữu học”. Xin đọc Ch. vi. Note 51 và Ch. vii, note 4 về từ “chúng sanh”

[68] Xin đọc định nghĩa đợợc đợa ra trong Vis. Ch. ix § 92/tr. 317. (chính xác là „động lòng” thay vì „trói buộc” nhợ trong Ppn..

[69] Đối với ba loại chúng sanh này xin đọc e.g. M. k 50 và A i. 224-5 (đợợc trích trong Ch. vii n. 4) xin đọc phụ lục II

[70] “Chỉ mang tính ẩn dụ” vì những mô tả theo từ con ngợời chỉ đợợc diễn tả bằng các từ không cụ thể; xin đọc Ch. v. note 19.

[71] Ba nơi trú ngụ đầu tiên là những nơi đợợc đề cập đến trong D. iii 220. “ đang

hiện hữu nơi bốn tọ thế „ là từ ám chỉ qui trình sanh mệnh tiếp diễn. Xin đọc e.g. Ch v § 61.

[72] Năm thiền chi của sơ thiền : tầm, tứ, hỷ, lạc và định, xin đọc Vis. Ch. xviii tt.

[73] Đối với “Danh và Sắc” xin đọc Ch. iv. note 15.

[74] “Giới siêu thế” là giới đức đọợc thấy nơi một ngọời đã chứng đắc tịch diệt. Có

nghĩa là đạt đến một trong số bốn thánh đạo và mặc nhiên trở thành một “vị thánh nhân”. Tịch diệt đọợc chứng đắc ở đây đọợc gọi là “pháp vô vi” và vọợt lên trên trần thế (siêu thế) cho dù ngọời đó có là phàm nhân hay Chọ thiên, sắc hay vô sắc toàn bộ những gì thuộc cõi thế gian này đều là pháp hữu vi

[75] Xin đọc đặc biệt các kinh Phật trong A.ii. 128-30

[76] . “Giới đức siêu thế” là giới đức đọợc thấy nơi một ngọời đã chứng đắc tịch

diệt. Có nghĩa là đạt đến một trong số bốn thánh đạo và mặc nhiên trở thành một “vị thánh nhân”. Tịch diệt đọợc chứng đắc ở đây đọợc gọi là “pháp vô vi” và vọợt lên trên trần thế (siêu thế) cho dù ngọời đó có là phàm nhân hay Chọ thiên, sắc hay vô sắc toàn bộ những gì thuộc cõi thế gian này đều là pháp hữu vi.

[77] Xin đọc: đặc biệt các Kinh trong A. ii 128-30).

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