

CHÚ GIẢI UDANA ATTHAKATHA

1. PHẨM BỒ ĐỀ (BODHIVAGGA) 1. Chú giải Kinh Bồ Đề Thứ Nhất

(Paṭhamabodhisuttavaṇṇanā)

Trong phần duyên khởi bắt đầu bằng đoạn “Như vậy tôi nghe” (*evam me sutam*), từ “như vậy” (*evam*) là một bất biến từ (giới từ/thán từ/phó từ). Các từ bắt đầu bằng “tôi” (*me*) là danh từ. Trong cụm “ngụ tại Uruvelā” (*Uruvelāyaṃ viharatī*), từ *vī* là tiền tố (tiếp đầu ngữ), từ *harati* là động từ (động từ chia theo thì/ngôi). Theo phương cách này, sự phân tích từ ở mọi chỗ đều nên được hiểu như vậy.

Về mặt ý nghĩa, từ *evam* có nhiều ý nghĩa khác nhau như: so sánh, giáo huấn, tán thán, chê trách, chấp nhận/chấp thuận lời nói, trạng thái/phương cách, minh họa/ví dụ, khẳng định/xác định, câu hỏi, mang nghĩa của đại từ “này/đây” (*idam*), hay mức độ/phạm vi, v.v.

Cụ thể là:

- **So sánh (upamā):** Xuất hiện trong các câu như “Người đã sinh ra trên đời nên làm nhiều việc lành như vậy...” (Pháp Cú, câu 53).
- **Giáo huấn (upadesa):** Xuất hiện trong các câu như “Này các Tỷ-khuru, các ông nên tiến tới như vậy, nên lùi lại như vậy...” (Tăng Chi Bộ, 4.122).
- **Tán thán (sampahaṃsana):** Xuất hiện trong các câu như “Bạch Đức Thế Tôn, đúng là như vậy! Bạch Đức Thiện Thệ, đúng là như vậy!” (Tăng Chi Bộ, 3.66).
- **Chê trách (garahaṇa):** Xuất hiện trong các câu như “Cũng như vậy, người nữ đệ tiện này lại đi ca ngợi người trọc đầu, vị sa-môn đó ở bất kỳ nơi đâu!” (Tương Ưng Bộ, 1.187).
- **Chấp nhận lời nói (vacanasamपाṭiggaha):** Xuất hiện trong các câu như “Các vị Tỷ-khuru vâng đáp Đức Thế Tôn: ‘Bạch Thế Tôn, đúng như vậy.’” (Trường Bộ, 2.3; Trung Bộ, 1.1).
- **Trạng thái/phương cách (ākāra):** Xuất hiện trong các câu như “Bạch Thế Tôn, theo như vậy là con hiểu Giáo pháp do Đức Thế Tôn thuyết giảng...” (Trung Bộ, 1.398).
- **Minh họa/ví dụ (nidassana):** Xuất hiện trong các câu như “Hãy đến đây, này thanh niên, hãy đi đến chỗ Sa-môn Ānanda. Sau khi đến, nhân danh ta hỏi thăm Sa-môn Ānanda có ít bệnh, ít não, nhẹ nhàng, khỏe mạnh, an lạc hay không: ‘Thanh niên Subha, con trai Todeyya, hỏi thăm Tôn giả Ānanda có ít bệnh, ít đau ốm, nhẹ nhàng, khỏe mạnh, an lạc chăng?’ Và hãy nói như vậy: ‘Lành thay nếu Tôn giả Ānanda vì lòng tế độ, đi đến nhà của thanh niên Subha, con trai Todeyya...’” (Trường Bộ, 1.445).

- **Khẳng định/xác định (avadhāraṇa):** Xuất hiện trong các câu như “*Này các Kālāmā, các ông nghĩ thế nào, các pháp này là thiện hay bất thiện?*” – *‘Bạch Thế Tôn, là bất thiện.’* – *‘Có lỗi hay không có lỗi?’* – *‘Bạch Thế Tôn, có lỗi.’* – *‘Được người trí chê trách hay khen ngợi?’* – *‘Bạch Thế Tôn, bị người trí chê trách.’* – *‘Nếu thực hành và chấp nhận chúng thì sẽ dẫn đến hại đau khổ hay không? Ở đây các ông nghĩ thế nào?’* – *‘Bạch Thế Tôn, nếu thực hành và chấp nhận chúng thì dẫn đến hại đau khổ, chúng con nghĩ như vậy ở đây.’*” (Tăng Chi Bộ, 3.66).
- **Câu hỏi (pucchā):** Xuất hiện trong các câu như “*Có phải như vậy họ được tắm rửa sạch sẽ, thoa dầu thơm, cắt tóc xén râu, đeo vòng hoa trang sức...?*” (Trường Bộ, 1.286).
- **Mang nghĩa của đại từ “này/đây” (idaṃ):** Xuất hiện trong các câu như “*Các ngành nghề thủ công rộng lớn như vậy...*” (Trường Bộ, 1.182), “*có hình thức như vậy, có trạng thái như vậy*”. Bởi vì từ *gata* là một từ đồng nghĩa chỉ phương cách/loại hình, các từ *vidha* và *ākāra* cũng vậy. Thực tế, trong ngôn ngữ thế gian, các từ kết hợp với *vidha* và *gata* được dùng với nghĩa chỉ phương cách.
- **Mức độ/phạm vi (parimāṇa):** Xuất hiện trong các câu như “*Tâm biến đổi nhanh chóng như vậy, thọ mạng có giới hạn như vậy...*” (Tăng Chi Bộ, 1.48).

(Hỏi:) Há chẳng phải trong các câu như “*Có phải sự suy nghĩ của các ông là như vậy? (evam vitakkitaṃ no tumhehi)*” và “*Thọ mạng có giới hạn như vậy (evamāyupariyanto)*”, vì từ *evam* biểu đạt phương cách của câu hỏi (*pucchānākāra*) và phương cách của mức độ/giới hạn (*parimāṇākāra*), nên từ *evam* chỉ mang duy nhất một nghĩa là “phương cách/trạng thái” (*ākārattha*) hay sao?

(Đáp:) Không phải vậy, vì có sự tồn tại của tính chất đặc thù (*visesasabbhāva*). Ở đây, từ *evam* chỉ đơn thuần nói lên phương cách chung chung thì mới được hiểu là nghĩa “phương cách” (*ākārattha*). Nhưng trong các câu như “*Như vậy thực vậy...*” (*evam byā kho*), từ *evam* lại biểu thị một phương cách đặc thù (*ākāravisesa*). Và các từ *evam* này là những từ chỉ phương cách đặc thù, bởi vì chúng là từ biểu thị cho phương cách câu hỏi và phương cách mức độ/giới hạn. Khi hiểu như vậy, các ví dụ so sánh như “*Người đã sinh ra trên đời như vậy...*” (*evam jātena maccena*) mới hợp lý.

Bởi vì trong đoạn kệ đó:

“Như từ một đồng hoa, Người ta làm nên nhiều vòng hoa; Cũng vậy, người sinh ra trên đời, Nên làm nhiều việc lành, việc thiện.”

Ở đây, từ tập hợp các nguyên nhân làm việc thiện như phước đức lòng hành dâng cúng (bồ thí, v.v.), tương ứng với vị trí đồng hoa — gồm có sự sinh ra làm người, sự nương tựa bậc thiện trí, sự nghe chân pháp, sự tác ý khéo léo, sự đầy đủ tài sản, v.v. — kết hợp với các đặc tính vượt trội như vẻ đẹp và hương thơm; những phước nghiệp tích lũy nhiều giống như

những vòng hoa, cần phải được làm bởi con người chịu sự chi phối của cái chết do có bản chất phải chết.

Do tính chất không tách rời (tương đồng) đó, đồng hoa và những vòng hoa được dùng làm hình ảnh so sánh. Phương cách so sánh của chúng ban đầu được nói một cách không xác định thông qua từ *yathā*. Sau đó, phương cách này được nói một cách xác định thông qua từ *evam*. Mà phương cách so sánh ấy khi được xác định thì về mặt ý nghĩa chính là sự so sánh (*upamā*), nên mới nói rằng [từ *evam*] "xuất hiện trong ý nghĩa so sánh".

Tương tự như vậy, đối với sự hoàn hảo về hành vi/oi nghi thích hợp với vị sa-môn được chỉ dạy thông qua câu "*Nên tiến tới bằng phương cách này, như vậy...*" (*evam iminā ākārena abhikkamitabbam*), phương cách giáo huấn ở đó về mặt ý nghĩa chính là sự giáo huấn (*upadesa*). Do đó mới nói rằng: "*trong các câu như 'các ông nên tiến tới như vậy, nên lùi lại như vậy...' là ở trong ý nghĩa giáo huấn*".

Trong câu "*Bạch Đức Thế Tôn, đúng là như vậy; bạch Đức Thiện Thệ, đúng là như vậy*" (*evametam bhagavā, evametam sugata*), sự hoan hỷ (*sampahamsana*), sự làm cho tâm phần chấn, sự tán thán theo các phương cách của những đức tính đang hiện hữu [ở Đức Phật] do những người hiểu rõ ý nghĩa do Đức Thế Tôn thuyết giảng một cách không sai lệch thực hiện, thì phương cách hoan hỷ/tán thán ở đó nên được kết hợp [với ý nghĩa của từ *evam*] theo phương thức đã nêu.

Trong câu "*Cũng như vậy, người nữ đệ tiện này...*" (*Evamevam panāyam*), phương cách chê trách nên được kết hợp theo phương thức đã nêu. Và phương cách chê trách ấy được hiểu là thể hiện qua từ *evam* ở đây do có sự hiện diện của các từ miệt thị như *vasalī* (người nữ đệ tiện). Như thế nào ở đây, thì các phương cách như phương cách so sánh, v.v., cũng nên được hiểu là được nói đến do có sự hiện diện của các từ như đồng hoa (*puppharāsi*), v.v., vốn được đề cập theo ý nghĩa so sánh.

Trong câu "*Như vậy đối với chúng con*" (*Evam no*), khi câu hỏi *"*Hay là đối với các ông ở đây như thế nào?*" (*no vā katham vo ettha hoti*) được đặt ra dưới dạng lấy sự chấp thuận nhằm tạo ra kết luận rằng các pháp đã nêu ấy mang lại điều bất hạnh và đau khổ, câu trả lời *"*Như vậy đối với chúng con ở đây*" (*evam no ettha hoti*) được thốt ra; do đó, kết luận dưới dạng phương cách ấy được biểu đạt qua từ *evam*. Mà phương cách dẫn đến bất hạnh và đau khổ cho họ đối với các pháp ấy khi được xác định rõ thì trở thành nghĩa khẳng định/xác định (*avadhāraṇattha*). Vì thế mới nói rằng: "*trong các câu như 'như vậy đối với chúng con ở đây' là ở trong ý nghĩa khẳng định/xác định*".

Trong câu "*Và hãy nói như vậy*" (*Evañca vadehi*), phương cách nói sắp được diễn đạt như câu "*Hãy nói với Sa-môn Ānanda đúng như điều ta nói*" được minh họa bằng từ *evam*; do đó mới nói là "*nghĩa minh họa/ví dụ*" (*nidassanattha*).

Mặc dù các từ *evam* này là những từ chỉ phương cách đặc thù, vì chúng biểu thị các ý nghĩa đặc biệt như so sánh, v.v., nên chúng được gọi là mang ý nghĩa so sánh, v.v. Nhưng trong câu “*Bạch Thế Tôn, đúng như vậy*” (*Evam, bhante*), từ *evam* lại mang nghĩa chấp nhận/chấp thuận lời nói (*vacanasampanigga*), bởi vì nó được thốt ra như một lời xác nhận về trạng thái kiên định của các vị Tỷ-khưu vốn đã chuyên tâm vào việc lắng nghe và tác ý khéo léo đối với Chánh pháp. Vì lẽ đó, “*Evam, bhante*” có nghĩa là “*Lành thay, bạch Thế Tôn; tốt đẹp thay, bạch Thế Tôn*”.

Từ *evam* này ở đây [trong đoạn duyên khởi *Evam me sutam*] nên được nhìn nhận trong các ý nghĩa: phương cách (*ākāra*), minh họa (*nidassana*), và khẳng định/xác định (*avadhāraṇa*).

Ở đây, thông qua từ *evam* mang ý nghĩa phương cách (*ākārattha*), [vị chú giải] làm sáng tỏ ý nghĩa này:

Lời dạy của Đức Thế Tôn là tinh tế với nhiều phương thức (*nānāyananipūṇa*), được phát khởi từ nhiều tâm tư/khuynh hướng khác nhau (*anekajjhāsayasamuṭṭhāna*), đầy đủ về ý nghĩa và văn từ (*atthabyañjanasampanna*), có nhiều phép nhiệm màu (*vividhapāṭihāriya*), thâm sâu về giáo pháp, ý nghĩa, sự thuyết giảng và sự thấu suốt (*dharmatthadesanāpāṭivedhagambhīra*), truyền đến tai của tất cả chúng sinh phù hợp theo từng ngôn ngữ riêng biệt của họ — Lời dạy ấy của Đức Thế Tôn, ai có thể hiểu biết trọn vẹn theo mọi khía cạnh? Tuy nhiên, sau khi đã khơi dậy lòng muốn nghe bằng tất cả khả năng, [vị Trưởng lão Ānanda mới nói]: “*Như vậy tôi nghe*” (*evam me sutam*), tức là “*Tôi đã nghe theo một phương cách như thế này*”.

Về từ *nānānaya* (nhiều phương thức): Ở đây, các phương thức đa dạng do sự phân chia theo các đối tượng như sự vị ngọt (*assāda*), v.v., được gọi là "nhiều phương thức" — bao gồm các phương thức được gọi là tính nhất thể (*ekatta*), tính đa dạng (*nānatta*), tính không tác năng (*abyāpāra*), và tính tự nhiên/pháp tính (*evamdharmatā*); cũng như các phương thức được gọi là sự xoay chuyển an lạc (*nandiyāvatta*), ba hoa sen (*tipukkhalā*), sự dạo chơi của sư tử (*sīhavikkīṭita*), sự quán sát các phương (*disālocana*), và cái móc sắt (*aṅkusa*).

Hoặc các phương thức (*naya*) chính là các lộ trình của Pāṭi (văn bản kinh điển). Các lộ trình ấy có nhiều hình thức khác nhau do phân chia theo chế định (*paññatti*) và phụ chế định (*anupaññatti*)... do phân chia theo phần phiền não (*samkilesabhāgiya*)... theo phần thế gian (*lokiya*)... theo sự pha trộn cả hai... theo thiện (*kusala*)... theo các ẩn/uẩn (*khandha*)... theo sự nhiếp (*saṅgha*)... theo sự giải thoát theo thời gian (*samayavimutta*)... theo sự thiết lập (*ṭhapanā*)... theo căn thiện (*kusalamūla*)... và theo bộ Tam Vị Trí (*tikapaṭṭhāna*)... Do đó gọi là "nhiều phương thức" (*nānānaya*). Những gì tinh xảo, mịn màng, thâm sâu qua các phương thức ấy thì gọi là *nānāyananipūṇa* (tinh tế với nhiều phương thức).

Về từ **anekajjhāsayasamuṭṭhāna** (được phát khởi từ nhiều khuynh hướng): *Āsaya* (sự thiên hướng/tích lũy) chính là *ajjhāsayo* (khuynh hướng/tâm tư). Khuynh hướng ấy có nhiều loại do sự phân chia như thường kiến (*sassata*)... hay ít bụi trong mắt (*apparajakkha*)... Hoặc tự khuynh hướng (*attajjhāsayo*)... chính là nhiều khuynh hướng khác nhau (*anekajjhāsayo*). Nhiều khuynh hướng ấy chính là sự phát khởi (*samuṭṭhāna*), tức là nguyên nhân sinh khởi của lời dạy này; do đó gọi là **anekajjhāsayasamuṭṭhāna** (được phát khởi từ nhiều khuynh hướng khác nhau).

Lời dạy ấy được gọi là **“đầy đủ về ý nghĩa và văn từ”** (*atthabyañjanasampanna*) vì đi kèm với sáu từ chỉ ý nghĩa (*atthapada*) — thông qua sự trình bày, sự biểu thị, sự khai mở, sự phân tích, sự làm rõ và sự chế định đối với sự đầy đủ về ý nghĩa như giới (*sīla*), v.v.; và sáu từ chỉ văn từ (*byañjanapada*) — thông qua văn tự (*akkhara*), từ ngữ (*pada*), văn cú (*byañjana*), phương thức (*ākāra*), ngôn ngữ (*nirutti*), và sự diễn giải (*niddesa*) đối với sự đầy đủ về văn từ vốn làm rõ ý nghĩa ấy.

Từ **“có nhiều phép nhiệm màu”** (*vividhapāṭihāriya*) có nghĩa là: Lời dạy này có sự nhiệm màu (*pāṭihāriya*) đa dạng và phong phú do phân chia theo thần thông (*iddhi*), tha tâm thông/đoán tâm (*ādesana*), và giáo huấn (*anusāsani*), cũng như do phân chia theo đối tượng, v.v., của từng loại ấy.

Ở đây, nếu cho rằng *pāṭihāriya* có nghĩa là “loại bỏ sự đối lập” hay “xua tan các phiền não như tham (*rāga*), v.v.”, thì nơi Đức Thế Tôn vốn không còn các phiền não đối lập như tham, v.v., để phải loại bỏ. Hơn nữa, ngay cả ở kẻ phàm phu, khi tâm đã sạch phiền não phụ (*vigatūpakkilesa*), đầy đủ tám phẩm chất, và các pháp đối lập đã bị tiêu trừ thì các loại thần thông mới hoạt động; do đó, không thể dùng thuật ngữ hoạt động trong ngữ cảnh ấy để gọi là *pāṭihāriya* ở đây.

Tuy nhiên, nếu nói rằng các phiền não ở nơi những người cần được hóa độ (*veneyyagatha*) mới là sự đối lập đối với Đức Thế Tôn đại bác ái, và sự loại bỏ các phiền não ấy được gọi là *pāṭihāriya*, thì điều này là hợp lý.

Hoặc giả, các ngoại đạo (*titthiya*) là sự đối lập đối với Đức Thế Tôn và Giáo pháp; sự xua tan/đánh bại họ được gọi là *pāṭihāriya*. Bởi vì họ bị xua tan và loại bỏ thông qua thần thông, tha tâm thông, và lời giáo huấn — do sự từ bỏ tà kiến và do họ không còn khả năng trình bày tà kiến của mình nữa.

Hoặc từ *paṭi* này biểu thị ý nghĩa “sau” (*pacchā*), giống như trong câu “*Khi vị ấy đã đi vào trong, một vị bà-la-môn khác lại đến sau*” (Tiểu Niddesa, Pārāyanavagga, Vatthugāthā 4). Vì vậy, điều cần phải được duy trì và thực hiện về sau bởi người đã hoàn thành nhiệm vụ, khi tâm đã định tĩnh và sạch phiền não phụ, thì gọi là *paṭihāriya*. Hoặc sự loại bỏ xảy ra về sau

khi các phiền não phụ của bản thân đã bị loại bỏ bởi tầng Thiền thứ tư và Phân tích Đạo (*magga*), thì gọi là *paṭihāriya*.

Thần thông, tha tâm thông, và lời giáo huấn cần phải được thực hiện lại vì lợi ích của chúng sinh bởi người đã sạch phiền não phụ và hoàn thành nhiệm vụ; và khi các phiền não phụ của bản thân đã bị loại bỏ, chúng trở thành sự loại bỏ phiền não phụ cho các chúng sinh khác — do đó chúng được gọi là các phép nhiệm màu (*paṭihāriyāni*).

Chính *paṭihāriya* là *pāṭihāriya*; hoặc mỗi một điều hiện hữu trong tập hợp thần thông, tha tâm thông và giáo huấn của *paṭihāriya* thì được gọi là *pāṭihāriya*.

Hoặc tầng Thiền thứ tư và Đạo (*magga*) là *paṭihāriya* vì chúng loại bỏ sự đối lập. Do đó, ý nghĩa của *pāṭihāriya* nên được hiểu là điều sinh ra từ đó, điều trở thành nguyên nhân (tướng) từ đó, hoặc điều xuất phát từ đó.

Mặt khác, vì các sự thâm sâu về Giáo pháp (*dhamma*), ý nghĩa (*attha*), sự thuyết giảng (*desanā*), và sự thấu suốt (*paṭivedha*) — vốn được gọi là văn bản kinh điển (*tanti*), ý nghĩa (*attha*), sự thuyết giảng (*desanā*), và sự giác ngộ ngôn từ ấy (*tabbohārābhisamaya*), hoặc được gọi là nhân (*hetu*), quả của nhân (*hetuphala*), sự chế định cả hai điều đó (*tadubhayapaññatti*), và sự thấu suốt (*paṭivedha*) — là vô cùng thâm sâu; giống như đại dương đối với các con thỏ, v.v., [các sự thâm sâu ấy] không thể tìm thấy chỗ đứng chắc chắn và khó mà dò tới đáy bởi những người chưa tích lũy đầy đủ tư lương phước đức. Do đó, lời dạy của Đức Thế Tôn đi kèm với bốn tính chất thâm sâu ấy nên mới gọi là **“thâm sâu về Giáo pháp, ý nghĩa, sự thuyết giảng và sự thấu suốt”** (*dhammatthadesanāpaṭivedhagamabhīra*).

Chỉ một âm thanh thuyết pháp của Đức Thế Tôn, khi phát ra trong một khoảnh khắc, lại truyền đến và được lãnh hội bởi chúng sinh thuộc nhiều ngôn ngữ khác nhau tùy theo ngôn ngữ riêng của từng người, cùng một lúc không trước không sau. Uy lực của các Đức Phật là không thể nghĩ bàn (*acinteyya*), do đó cần phải hiểu rằng lời dạy ấy truyền đến đường nghe (tai) của tất cả chúng sinh phù hợp theo từng ngôn ngữ riêng biệt của họ.

Thông qua **ý nghĩa minh họa/ví dụ** (*nidassanattha*), [vị Trưởng lão Ānanda] giải thoát bản thân khỏi [sự nghi ngờ hay ảo tưởng rằng] *“Tôi không phải là đấng Tự Phụ (đấng tự giác ngộ), điều này không phải do tôi tự mình chứng ngộ”*, và minh họa toàn bộ bài kinh sắp được trình bày qua lời nói: *“Như vậy tôi nghe, tức là tôi cũng đã nghe như thế này”*.

Thông qua **ý nghĩa khẳng định/xác định** (*avadhāraṇattha*), [vị Trưởng lão] khơi dậy lòng muốn nghe nơi chúng sinh bằng cách thể hiện năng lực ghi nhớ của bản thân phù hợp với lời tán thán từ Đức Thế Tôn: *“Này các Tỷ-khưu, trong số các đệ tử Tỷ-khưu của Ta, bậc Đa văn hàng đầu chính là Ānanda, bậc có sự minh mẫn, có trí nhớ, có sự kiên trì, và có sự phục vụ hàng đầu chính là Ānanda”* (Tăng Chi Bộ, 1.219-223), và lời tán thán từ vị Tướng quân Chánh pháp [Tôn giả Sāriputta]: *“Tôn giả Ānanda là bậc tinh thông về ý nghĩa, tinh thông về*

Giáo pháp, tinh thông về văn từ, tinh thông về ngữ ngôn, và tinh thông về trước sau” (Tăng Chi Bộ, 5.169). [Ý rằng]: “Tôi đã nghe như vậy, và điều đó không thiếu không thừa cả về ý nghĩa lẫn văn từ, phải được nhìn nhận đúng như thế chứ không thể khác.”

Từ **“khác”** (*aññathā*) nghĩa là khác với cách thức đã được nghe trực tiếp trước mặt Đức Thế Tôn, chứ không phải khác với cách thức mà Đức Thế Tôn đã thuyết giảng. Vì sự thuyết giảng của Đức Thế Tôn có uy lực không thể nghĩ bàn, nên không thể hiểu biết trọn vẹn theo mọi khía cạnh — ý nghĩa này đã được đề cập trước đó. Sự không trái ngược với cách thức đã nghe chính là năng lực ghi nhớ.

Từ **me** (*me-saddo*) được thấy xuất hiện ở ba ý nghĩa. Cụ thể là:

- Trong các câu như *“Vật phẩm cúng dường do xướng kệ mà có thì tôi (me) không nên dùng”* (Tương Ưng Bộ, 1.194; Kinh Tập, 81), từ *me* mang nghĩa là **bởi tôi** (*mayā* – biến cách sử dụng/cách thứ 3).
- Trong các câu như *“Lành thay, bạch Thế Tôn, xin Đức Thế Tôn hãy thuyết giảng Giáo pháp một cách tóm tắt cho tôi (me)”* (Tương Ưng Bộ, 4.88, 5.382; Tăng Chi Bộ, 4.257), từ *me* mang nghĩa là **cho tôi** (*mayham* – biến cách chỉ mục đích/cách thứ 4).
- Trong các câu như *“Này các Tỷ-khưu, hãy là người thừa tự Giáo pháp của tôi (me)”* (Trung Bộ, 1.29), từ *me* mang nghĩa là **của tôi** (*mama* – biến cách sở hữu/cách thứ 6).

Còn ở đây [trong cụm *evam me sutam*], từ *me* phù hợp ở cả hai ý nghĩa: **bởi tôi** (*mayā sutam* – điều được nghe bởi tôi) và **của tôi** (*mama sutam* – sự nghe của tôi).

Và ở đây, cái gì không phải là người khác thì gọi là “tự thân” (*attā*); do chỉ về dòng tâm thức của chính mình (*sasantāna*), tức cái được gọi là phần nội tại riêng biệt (*niyakajjhatta*), nên mặc dù từ *me* dưới cả ba hình thức biến cách đều được thấy ở cùng một ý nghĩa cốt lõi [là chỉ tự thân], nhưng sự khác biệt về mặt ý nghĩa của nó vẫn được hiểu rõ thông qua các đặc tính biệt lập như dụng cách (cách thứ 3 - *karaṇa*), xuất xứ/chỉ mục đích (cách thứ 4 - *sampadāna*), v.v. Vì vậy, nên hiểu rằng mới có câu nói: *“Từ me được thấy xuất hiện ở ba ý nghĩa”*.

Về từ **sutam** (*sutasaddo*): Từ *suta* này — khi có tiền tố (tiếp đầu ngữ) hoặc không có tiền tố — có nhiều phân loại ý nghĩa khác nhau như: sự đi (*gamana*), sự nổi tiếng/lừng danh (*vissuta*), sự dính mắc/đau khổ (*kilinna*), sự tích lũy (*upacita*), sự thực hành/chuyên tâm (*anuyoga*), điều được nhận biết qua tai (*sotaviññeyya*), và điều được hiểu biết thông qua ngũ tai (*sotadvārānusāravīññāta*)...

Mặc dù tiền tố có chức năng làm rõ/đặc biệt hóa hành động, nhưng vì vai trò làm nổi bật ý nghĩa (*jotakabhāva*) của nó, nên ngay cả khi tiền tố có mặt, chính từ *suta* mới là từ biểu đạt

từng ý nghĩa tương ứng đó. Do đó, trong việc trích xuất ý nghĩa của từ *suta* không có tiền tố, việc đưa vào các hình thức từ *suta* có tiền tố là không hề mâu thuẫn.

Ở đây: Trong các câu như “*Đi theo quân đội*” (*senāya pasuto*), từ *pasuto* mang nghĩa là **đang đi** (*gacchanto*). Trong các câu như “*Đối với người đã nghe Pháp, đã nhìn thấy*” (*Udāna*, 11), từ *suta* mang nghĩa là **đã nổi tiếng/lừng danh về Giáo pháp** (*vissutadhamma*). Trong các câu như “*Người nữ bị nhiễm ái đối với người nam bị nhiễm ái*” (*Pācittiya*, 657), từ *avassuta* mang nghĩa là **bị ô nhiễm/đau khổ bởi phiền não** (*kilesena kilinna*).

Trong các câu như “*Công đức được quý vị tích lũy không phải là ít*” (*Khuddakapāṭha*, 7.12), từ *pasuta* mang nghĩa là **đã tích lũy** (*upacita*). Trong các câu như “*Những bậc hiền trí chuyên tâm vào Thiền định*” (*Pháp Cú*, 181), từ *jhānappasuta* mang nghĩa là **chuyên tâm vào Thiền định** (*jhānānuyutta*). Trong các câu như “*Thấy, nghe, cảm nhận*” (*Trung Bộ*, 1.241), từ *suta* mang nghĩa là **dẫn nhận thức qua tai** (*sotaviññeyya*).

Trong các câu như “*Người ghi nhớ những gì đã nghe, người tích lũy điều nghe*” (*Trung Bộ*, 1.399), từ *suta* mang nghĩa là **người ghi nhớ những gì đã hiểu biết thông qua ngõ tai** (*sotadvārānusāraviññātadhara*).

Nhưng ở đây, ý nghĩa của từ *suta* là “**được ghi nhớ thông qua ngõ tai**” (*sotadvārānusārena upadhārita*) hoặc “**sự ghi nhớ**” (*upadhāraṇa*). Vì khi từ *me* mang nghĩa “bởi tôi” (*mayā*), câu trả lời phù hợp là: “*Như vậy đã được tôi nghe, tức là đã được ghi nhớ thông qua ngõ tai*”. Khi từ *me* mang nghĩa “của tôi” (*mama*), câu trả lời phù hợp là: “*Như vậy là sự nghe của tôi, tức là sự ghi nhớ thông qua ngõ tai*”.

Như vậy, trong ba từ này (*evaṃ me sutam*), vì từ *evaṃ* đi kèm với từ *suta* phải có chức năng làm nổi bật hành động nghe (*savanakiriya*), nên từ **evaṃ** minh họa cho nhiệm vụ của ý thức môn (*manodvārikaviññāṇa*) phát khởi ngay sau các ngũ môn thức như nhĩ thức, tiếp thu thức (*sampañicchana*), v.v. Từ **me** minh họa cho cá nhân sở hữu các loại nhận thức vừa nêu.

Bởi vì tất cả các câu từ đều đi kèm với ý nghĩa của từ *eva* (chính là/chắc chắn) do mục đích khẳng định/xác định của chúng. Từ **sutam** minh họa cho việc tiếp thu một cách không thừa, không thiếu, không sai lệch, thông qua sự phủ định trạng thái không nghe. Bởi vì điều gì được nghe như thế nào thì xứng đáng được gọi đúng như thế đó; do vậy điều được nghe đúng đắn là sự tiếp thu không thiếu, không thừa và không sai lệch.

Hoặc giả, theo phương diện từ ngữ thể hiện ý nghĩa bằng cách loại trừ các ý nghĩa khác (*saddantarattāpohana*), vì từ *sutam* có nghĩa là “không phải là không nghe”, do đó từ *sutam* minh họa cho việc tiếp thu không thừa, không thiếu, không sai lệch do sự phủ định trạng thái không nghe.

Ý ở đây muốn nói rằng: “Như vậy tôi nghe — nghĩa là điều này không phải do tôi thấy [trực tiếp], không phải do trí tuệ Tự Phụ (tự giác ngộ) chứng ngộ, và cũng không phải do nhận biết theo cách khác. Trái lại, đó chính là điều đã nghe, và điều đó đã được nghe một cách hoàn toàn đúng đắn.”

Hoặc khi từ *evaṃ* ở trong ý nghĩa khẳng định/xác định, sự kết hợp ý nghĩa này xuất hiện: ý nghĩa xác định của từ *sutaṃ* nương tựa vào từ *evaṃ* ấy có thể xảy ra, nên cần phải hiểu rằng sự phủ định trạng thái không nghe và việc minh họa sự tiếp thu không thừa, không thiếu, không sai lệch của từ *sutaṃ* đều dựa vào từ *evaṃ* đó.

Như thế, sự kết hợp ý nghĩa của từ *sutaṃ* nên được nhìn nhận là đã được thực hiện thông qua nguyên nhân của sự nghe (*savanahetu*) và đặc tính riêng của sự nghe (*savanavisesa*).

Tương tự như vậy, từ **evaṃ** biểu thị trạng thái diễn tiến trên đối tượng theo nhiều phương cách khác nhau do việc nắm bắt các ý nghĩa và văn từ đa dạng bởi lộ trình thức (*viññāṇavīthi*) diễn ra theo ngõ tai; do đó từ *evaṃ* mang **ý nghĩa phương cách** (*ākārattha*). Từ **me** là sự thể hiện tự thân. Từ **sutaṃ** là sự thể hiện Giáo pháp (*dhamma*), bởi vì Giáo pháp học (*pariyattidhamma*) chính là đối tượng của lộ trình thức đã được đề cập.

Ý nghĩa tóm tắt ở đây là: “Bởi tôi — người sử dụng lộ trình thức diễn tiến trên đối tượng theo nhiều phương cách làm phương tiện — không làm điều gì khác, mà chính điều này đã được làm, Giáo pháp này đã được nghe.”

Tương tự như vậy, từ **evaṃ** biểu thị điều cần được minh họa, nên từ *evaṃ* mang **ý nghĩa minh họa/ví dụ** (*nidassanattha*), bởi vì điều cần được minh họa chính là điều sắp được trình bày. Do đó, cần phải hiểu rằng toàn bộ bài kinh đều được nắm bắt/liên hệ thông qua từ *evaṃ*.

Từ **me** là sự thể hiện cá nhân. Từ **sutaṃ** là sự thể hiện nhiệm vụ/hành động của cá nhân. Bởi vì hành động nghe (*savanakiriya*) thu nhận được qua từ *suta* gắn liền với dòng nối tiếp của nghe-thức (*savanaviññāṇa*), và ở đó có khái niệm về cá nhân (*puggalavohāra*); chứ hành động nghe không thể có được trong một dòng nối tiếp của các pháp mà hoàn toàn vắng bóng khái niệm cá nhân.

Ý nghĩa tóm tắt của đoạn này là: “Bài kinh mà tôi sắp trình bày, bài kinh ấy đã được tôi nghe như vậy.”

Tương tự như vậy, đối với dòng tâm thức (*cittasantāna*) có sự nắm bắt các ý nghĩa và văn từ đa dạng do diễn tiến trên nhiều đối tượng khác nhau, việc trình bày các phương cách đa dạng của dòng tâm ấy khiến từ **evaṃ** mang **ý nghĩa phương cách** (*ākārattha*). Bởi vì khái niệm về phương cách (*ākārapaññatti*) gọi là *evaṃ* này có bản chất cần phải được chế định dựa trên phương cách diễn tiến tương ứng của các pháp.

Từ **me** là sự trình bày về tác giả (*kattu* - người thực hiện). Từ **sutam** là sự trình bày về đối tượng (*visaya*), bởi vì Giáo pháp cần được nghe chính là nơi chốn/điểm tựa cho sự diễn tiến theo hành động nghe của cá nhân — người thực hiện hành động nghe.

Đến đây, quyết định/kết luận về việc nắm bắt trên đối tượng của người tác giả sở hữu dòng tâm thức ấy — vốn diễn tiến theo nhiều phương cách khác nhau — đã được hiển thị trọn vẹn.

Hoặc giả, từ **evam** là sự chỉ thị về nhiệm vụ/vai trò của cá nhân (*puggalakicca*). Bởi vì từ *evam*, với bản tính làm rõ phương cách tiếp thu, sự minh họa, hoặc sự khẳng định đối với các giáo pháp đã được nghe, biểu thị việc ghi nhớ phương cách ấy... do sự hoạt động của các pháp làm căn tố cho khái niệm về cá nhân, nên điều gọi là "nhiệm vụ của cá nhân" được chỉ thị.

Từ **sutam** là sự chỉ thị về nhiệm vụ/vai trò của nhận thức (*viññāṇakicca*). Bởi vì ngay cả đối với người chủ trương có cá nhân (*puggalavādin*), hành động nghe cũng không thể diễn ra độc lập với nhận thức.

Từ **me** là sự chỉ thị về cá nhân gắn liền với cả hai nhiệm vụ nói trên. Bởi vì sự xuất hiện của từ *me* nhất định thuộc về phạm vi của một chúng sinh đặc thù, và nhiệm vụ của nhận thức cũng hội tụ ngay tại chính cá nhân đó.

Ý nghĩa tóm tắt ở đây là: “*Đã được nghe bởi tôi — cá nhân sở hữu nhận thức về nhiệm vụ nghe, người nhận được danh xưng 'thực hiện nhiệm vụ nghe' nhờ vào nhận thức.*”

Tương tự như vậy, hai từ **evam** và **me** là **chế định về cái không thực có** (*avijjamānapaññatti*) theo ý nghĩa chân lý siêu thế/thực tính chân thật (*saccikaṭṭhaparamattha*). Bởi vì tất cả ý nghĩa có thể hiểu được qua từ ngữ đều phải tiếp cận thông qua phương diện chế định, và tất cả các chế định đều nằm trong sáu loại chế định (như chế định thực có, chế định không thực có...).

Do đó, những gì không phải là thực thể phi thực như ảo ảnh hay ảo giác, cũng không phải là điều không tối thắng cần phải nắm bắt qua truyền thuyết... mà chính là tự tính chân thật (*paramatthasabhāvo*) như sắc, thanh, sự biến đổi, sự cảm thọ, v.v., thì tồn tại theo ý nghĩa chân lý siêu thế.

Ngược lại, ý nghĩa phương cách (*ākārattha*) được diễn đạt qua các từ *evam* và *me* là tự tính phi siêu thế (*aparamatthasabhāvo*), không thể tìm thấy theo ý nghĩa chân lý siêu thế, nên được gọi là "chế định về cái không thực có". Vì vậy, ở đây có điều gì trong ý nghĩa siêu thế tồn tại để nhận được sự chỉ thị là *evam* hay *me*?

Còn từ **sutam** lại là **chế định về cái thực có** (*vijjamānapaññatti*), bởi vì điều được nhận biết qua tai ở đây là điều thực sự tồn tại theo ý nghĩa siêu thế.

Tương tự như vậy, từ **evam** được dùng dựa trên các pháp đã truyền đến đường nghe (tai), thông qua việc xét đến/nắm bắt các phương cách, v.v., đã được ghi nhớ của các pháp ấy.

Từ **me** là **yêu cầu chế định** (*upādāpaññatti*) vì được phát biểu dựa trên các uẩn (*khandha*) thuộc về dòng tâm thức của chính mình (*sasantati*), vốn được biệt lập bởi các đặc tính như dụng cách (cách thứ 3), v.v.

Từ **sutam** là **so sánh chế định** (*upanidhāpaññatti*) vì được phát biểu dựa trên sự so sánh với cái đã thấy (*diṭṭha*), v.v. Mặc dù danh xưng "nghe" (*sutavohāra*) diễn ra trên thanh xứ (*saddāyatana*) vốn vắng bóng tự tính của cái thấy, v.v., nhưng giống như từ "thứ hai", "thứ ba" phụ thuộc vào từ "thứ nhất", v.v.; danh xưng "nghe" phải được phát biểu dựa trên sự so sánh với cái đã thấy (*diṭṭha*), cảm nhận (*muta*), và nhận biết (*viññāta*), vì nó được hiểu biết dưới dạng "nghe" trong sự đối chiếu ấy. Sự thật là, ý nghĩa này đã được biểu đạt rằng "*Sutam có nghĩa là không phải không nghe*".

Và ở đây, thông qua từ **evam**, [Tôn giả Ānanda] thể hiện **sự không si niệm/không nhầm lẫn** (*asammoha*). Bởi vì các phương cách đặc biệt của điều đã được nghe bởi chính mình đã được Tôn giả Ānanda xét đến/nắm bắt ở đây bằng từ *evam*, do đó sự không si niệm của Tôn giả được thể hiện. Người bị si niệm thì không thể thấu suốt theo nhiều phương cách, và các bài kinh (*suttanta*) thì có nhiều phương cách đa dạng do theo phương cách của các duyên, lại là điều khó thấu suốt — điều này đã được làm rõ.

Thông qua từ **sutam**, [Tôn giả] thể hiện **sự không quên sót** (*asammosa*) đối với điều đã nghe, bởi vì phương cách của điều đã nghe được hiển thị đúng như thực. Người nào đã quên mất điều mình nghe thì về sau không thể xác nhận rằng "*điều này đã được tôi nghe*".

Nhờ vậy:

- ✓ Thông qua **sự không si niệm, Trí tuệ** (*paññā*) được thành tựu; hoặc nhờ sự không si niệm mà trí tuệ đã sinh khởi vào lúc nghe pháp tiếp tục thành tựu trí tuệ cho thời gian về sau.
- ✓ Tương tự, thông qua **sự không quên sót, Chánh niệm** (*sati*) được thành tựu.
- ✓ Ở đó:
- ✓ **Chánh niệm đi trước Trí tuệ** (*paññāpubbaṅgamā sati*) có khả năng ghi nhớ văn từ (*byañjana*). Bởi vì phương cách cần thấu suốt của văn từ thì không quá thâm sâu, điều cần làm ở đó chỉ là ghi nhớ đúng như đã nghe, nên sự hoạt động của Chánh niệm là chủ yếu, còn Trí tuệ đóng vai trò phụ thuộc — do đó gọi là "Trí tuệ đi trước".
- ✓ **Trí tuệ đi trước Chánh niệm** (*satipubbaṅgamā paññā*) có khả năng thấu suốt ý nghĩa (*attha*). Bởi vì phương cách cần thấu suốt của ý nghĩa thì thâm sâu, nên sự hoạt động

của Trí tuệ là chủ yếu, còn Chánh niệm đóng vai trò phụ thuộc — do đó gọi là "Chánh niệm đi trước".

Nhờ sự kết hợp khả năng của cả hai điều ấy (Trí tuệ và Chánh niệm), sự thành tựu danh vị **Bậc Giữ Kho Pháp** (*dhammabhāṇḍāgārika*) được xác lập thông qua khả năng bảo vệ kho tàng Chánh pháp đầy đủ cả ý nghĩa lẫn văn từ.

Một phương cách khác (*Aparo nayo*):

Bằng lời nói **evam**, [vị Trưởng lão] làm sáng tỏ **sự tác ý khéo léo** (*yoniso manasikāra*); và nhờ sự tác ý khéo léo ấy, sự thành tựu không sai lệch của các ý nghĩa như phương cách, minh họa, hay khẳng định — vốn được thể hiện qua từ *evam* và làm sáng tỏ sự thấu suốt theo nhiều phương cách sắp được đề cập — được xác lập do thuộc về phạm vi của Chánh pháp. Bởi vì người tác ý không khéo léo thì không thể có sự thấu suốt theo nhiều phương cách.

Bằng lời nói **sutam**, [vị Trưởng lão] làm sáng tỏ **sự không phân tán tâm** (*avikkhepa* - sự định tâm). Bởi vì việc nghe bài kinh sắp được trình bày — vốn đi vào chương đoạn thông qua các câu hỏi như “*Kinh Bồ Đề Thứ Nhất được thuyết ở đâu?*”, v.v. — không thể diễn ra nếu thiếu sự định tâm, do người có tâm phân tán thì không thể có sự nghe. Thực vậy, người có tâm phân tán, dù được nói cho nghe với tất cả sự đầy đủ, vẫn nói rằng: “*Tôi chưa nghe, xin hãy nói lại.*”

Hơn nữa, ở đây, nhờ sự tác ý khéo léo, vị ấy thành tựu **sự hướng tâm chân chính đối với bản thân** (*attasammāpaṇidhi*) và **sự tích lũy phước đức đã làm trong quá khứ** (*pubbe ca katapuññatā*); bởi vì người không hướng tâm chân chính hoặc không tích lũy phước đức trong quá khứ thì không thể có sự tác ý khéo léo.

Nhờ sự không phân tán tâm, vị ấy thành tựu **sự nghe Chánh pháp** (*saddhammassavana*) và **sự nương tựa bậc thiện trí** (*sappurisuṇissaya*); bởi vì người không được nghe hoặc thiếu sự nương tựa bậc thiện trí thì không có được sự định tâm. Quả thực, người tâm bị phân tán không thể nghe, và người không nương tựa bậc thiện trí thì không có sự nghe đúng đắn.

Một phương cách khác (*Aparo nayo*):

Đã có câu nói rằng: “*Đối với dòng tâm thức có sự nắm bắt các ý nghĩa và văn từ đa dạng do diễn tiến theo nhiều phương cách, thì có sự trình bày về các phương cách đa dạng ấy.*”

Và bởi vì phương cách tốt đẹp (*bhaddaka ākāra*) như thế — vốn là sự lấp đầy trọn vẹn lợi ích cho người khác mà không còn dư thừa bằng cách đi sâu vào tất cả sự hoàn hảo của Giáo pháp thông qua việc phân tích sự phân chia ý nghĩa và văn từ trong lời dạy của Đức Thế Tôn — không thể có ở người không hướng tâm chân chính hoặc không làm phước từ trước.

Do đó, bằng phương cách tốt đẹp này qua từ **evam**, vị ấy làm sáng tỏ sự thành tựu **hai bánh xe sau** (*pacchimacakka*) của bản thân; và qua từ **sutam**, vị ấy làm sáng tỏ sự thành tựu **hai bánh xe đầu** (*purimacakka*) nhờ sự gắn liền với việc nghe. Bởi vì người sống ở nơi không thích hợp và vắng bóng sự nương tựa bậc thiện trí thì không thể có sự nghe [Chánh pháp].

Nhờ sự thành tựu hai bánh xe sau này, **sự thanh tịnh về khuynh hướng/tâm tư** (*āsayasuddhi*) được xác lập. Người hướng tâm chân chính và đã làm phước từ trước thì có khuynh hướng thanh tịnh, do các phiền não là nguyên nhân làm ô nhiễm đã lui xa. Đúng như lời đã dạy:

“Tâm hướng về chân chính, Làm cho mình tốt hơn.” (Pháp Cú, câu 43)

Và:

“Này Ānanda, ông là người đã làm phước đức, hãy nỗ lực tinh tấn, ông sẽ nhanh chóng sạch khỏi các lậu hoặc.” (Trường Bộ, 2.207)

Nhờ sự thành tựu hai bánh xe đầu, **sự thanh tịnh về sự thực hành** (*payogasuddhi*) được xác lập. Bởi vì nhờ sống ở nơi thích hợp và nương tựa các bậc thiện trí, người ta nảy sinh sự noi theo gương các bậc thiện trí, dẫn đến sự thực hành hoàn toàn thanh tịnh.

Nhờ sự thanh tịnh về khuynh hướng/tâm tư đó, **sự tinh thông về chứng ngộ** (*adhigamabyatti*) được thành tựu, do các phiền não như tham ái và tà kiến đã được làm sạch từ trước.

Nhờ sự thanh tịnh về thực hành, **sự tinh thông về giáo lý truyền thừa** (*āgamabyatti*) được thành tựu. Bởi vì người có sự thực hành thân và lời hoàn toàn thanh tịnh thì không có sự hối hận, tâm không bị phân tán, và trở nên thông suốt trong Pháp học (*pariyatti*).

Như vậy, lời nói của người đã thanh tịnh cả sự thực hành lẫn khuynh hướng tâm tư, đã đầy đủ cả Pháp học lẫn Pháp thành, xứng đáng làm điều đi trước (duyên khởi) cho lời dạy của Đức Thế Tôn — giống như bình minh đi trước mặt trời mọc, hay sự tác ý khéo léo đi trước thiện nghiệp. Do đó, khi thiết lập duyên khởi đúng nơi đúng chỗ, [vị Trưởng lão Ānanda] mới xướng lên đoạn: **“Evaṃ me sutam”** (*Như vậy tôi nghe*), v.v.

Một phương cách khác (*Aparo nayo*):

Bằng lời nói **evam** — vốn làm sáng tỏ sự thấu suốt theo nhiều phương cách theo phương thức đã đề cập trước đó — [vị Trưởng lão Ānanda] làm sáng tỏ sự hiện hữu đầy đủ của **Nghĩa vô ngại giải** (*atthapaṭisambhidā*) và **Ứng biến vô ngại giải / Biện tài vô ngại giải** (*paṭibhānapaṭisambhidā*) ở nơi bản thân.

Bằng lời nói **sutam** — vốn làm sáng tỏ sự thấu suốt về sự phân loại những điều cần nghe do đi kèm với từ *evam* hoặc do hướng về điều sắp được thuyết giảng — [vị Trưởng lão] làm

sáng tỏ sự hiện hữu đầy đủ của **Pháp vô ngại giải** (*dhammapaṭisambhidā*) và **Ngữ ngôn vô ngại giải** (*niruttipaṭisambhidā*) ở nơi bản thân.

Khi thốt lên từ **evam** này — vốn là lời nói làm sáng tỏ sự tác ý khéo léo theo phương thức đã đề cập — [vị Trưởng lão] làm sáng tỏ rằng: “*Các pháp này đã được tôi suy xét bằng tâm manasānupekkhitā ý, đã được thấu suốt hoàn toàn bằng tri kiến*”.

Bởi vì Pháp học (*pariyattidhamma*) khi được suy xét bằng tâm ý theo phương thức như: “*Ở đây Giới được thuyết giảng, ở đây Định, ở đây Tuệ, có bấy nhiêu sự liên kết ở đây...*”; và được thấu suốt sau khi đã xác lập cẩn thận các pháp sắc và phi sắc được thuyết giảng ở từng chỗ theo phương thức như “*Đây là sắc, bấy nhiêu đây là sắc...*” bằng tri kiến (tuệ) vốn là sự chấp nhận do suy ngẫm Giáo pháp (*dhammanijjhānakkhanti*) đi kèm với sự suy ngẫm về các phương cách truyền thừa (*anussavākāraparivattakka*), hoặc là hiểu biết trọn vẹn cái đã biết (*ñātapariññā*) — thì Pháp học ấy mới mang lại lợi ích và an lạc cho cả bản thân lẫn người khác.

Khi thốt lên từ **sutam** này — vốn là lời nói làm sáng tỏ sự gắn liền với sự nghe — [vị Trưởng lão] làm sáng tỏ rằng: “*Nhiều Giáo pháp đã được tôi nghe, được ghi nhớ, được thuần thực bằng lời nói*”. Bởi vì việc nghe, việc ghi nhớ và sự thuần thực Pháp học đều gắn liền với sự chú ý lắng nghe (*sotāvadhāna*).

Bằng cả hai từ ấy (*evam me sutam*), khi làm sáng tỏ tính chất được khéo thuyết giảng (*svākkhātabhāva*) của Chánh pháp cùng sự trọn vẹn cả về ý nghĩa lẫn văn từ, [vị Trưởng lão] khơi dậy lòng tôn kính đối với việc nghe [Chánh pháp]. Bởi vì người không cẩn trọng lắng nghe Chánh pháp trọn vẹn cả ý nghĩa lẫn văn từ thì sẽ đứng bên ngoài lợi ích to lớn; do đó, sau khi đã khơi dậy lòng tôn kính, Chánh pháp cần phải được lắng nghe một cách cung kính.

Mặt khác, bằng toàn bộ lời nói “**Evam me sutam**” (*Như vậy tôi nghe*), Tôn giả Ānanda vượt qua cảnh giới của kẻ không lành (*asappurisabhūmi*) khi không tự nhận Giáo pháp do Đức Như Lai truyền dạy là của riêng mình; đồng thời bước vào cảnh giới của bậc chân nhân (*sappurisabhūmi*) khi xác nhận địa vị đệ tử của mình. Tương tự như vậy, Tôn giả làm cho tâm rời khỏi phi Chánh pháp và đặt tâm vào Chánh pháp. Khi làm sáng tỏ rằng “*Điều này hoàn toàn chỉ được tôi nghe, đây chính là lời dạy của Đức Thế Tôn*”, Tôn giả tự giải thoát bản thân [khỏi sự nghi ngờ/lỗi lầm], xưng tụng Bậc Đạo Sư, trao lại lời dạy của Bậc Chiến Thắng, và thiết lập nguyên tắc Chánh pháp (*dhammanetti*).

Hơn nữa, thông qua câu “**Evam me sutam**”, khi không tự nhận là do mình tự tạo ra mà làm rõ sự nghe trước đây, Tôn giả tiêu trừ sự không tin tưởng đối với Chánh pháp này nơi toàn thể chư thiên và loài người, đồng thời làm phát sinh sự đầy đủ về niềm tin (*saddhāsampadā*), [bằng ý nghĩ rằng]:

“Điều này đã được tôi trực tiếp tiếp nhận từ Đức Thế Tôn — Bậc tinh thông bốn sự tự tin (vesārajja), Bậc mang mười lực (dasabala), Bậc đứng ở vị trí cao quý (āsabhaṭṭhāna), Bậc rống tiếng rống sư tử (sīhanāda), Bậc tối thượng trong tất cả chúng sinh, Bậc Chủ Chánh Pháp, Bậc Pháp Vương, Bậc Cực Trọng Chánh Pháp, Bậc Ngọn Đèn Chánh Pháp, Bậc Nơi Nương Tựa Chánh Pháp, Bậc Chuyển Bánh Xe Chánh Pháp Cao Quý, Bậc Chánh Tự Giác; không một sự hoài nghi hay phân vân nào nên được đặt ra ở đây đối với ý nghĩa, Giáo pháp, từ ngữ hay văn từ.”

Do đó mới có câu kệ:

*“Làm tiêu tan sự không tin,
Làm tăng trưởng niềm tin trong Giáo Pháp;
Người đệ tử của Đức Gotama
Thốt lên câu: ‘Như vậy tôi nghe.’”*

Từ **ekaṃ** (một) là sự chỉ thị hạn định về số đếm (*gaṇanaparicchedaniddesa*). Bởi vì từ *eka* này được thấy ở các ý nghĩa như: người khác/khác (*añña*), cao quý/bậc nhất (*seṭṭha*), không có bạn đồng hành/sống một mình (*asahāya*), và số đếm (*saṅkhyā*)...

Cụ thể như sau:

- Từ này được thấy ở ý nghĩa **người khác/khác** (*añña*) trong các câu như “Một số người (*itheke*) nói rằng: Ngã và thế gian là thường hằng, chỉ điều này là sự thật, ngoài ra đều là vô ích...” (Trung Bộ, 3.27; Udāna, 55).
- Ở ý nghĩa **cao quý/bậc nhất** (*seṭṭha*) trong các câu như “Sự nhất tâm (*ekodibhāva*) của tâm” (Bất Cộng Hành, 11; Trường Bộ, 1.228).
- Ở ý nghĩa **không có bạn đồng hành/sống một mình** (*asahāya*) trong các câu như “Sống một mình (*eko*), viễn ly...” (Tiểu Phẩm, 445; Trường Bộ, 1.405).
- Ở ý nghĩa **số đếm** (*saṅkhyā*) trong các câu như “Ngày các Tỷ-khưu, chỉ có một (*eko*) thời điểm và thời gian duy nhất cho việc sống đời sống phạm hạnh...” (Tăng Chi Bộ, 8.29).

Ở đây [trong cụm *ekaṃ samayaṃ*], từ *eka* cũng nên được hiểu theo ý nghĩa số đếm. Do đó mới nói rằng: “*Ekaṃ* là sự chỉ thị hạn định về số đếm.”

Từ **samayaṃ** (thời/thời gian/dịp) là sự chỉ thị mang tính xác định/giới hạn (*paricchinnaniddesa*). Cụm từ **ekaṃ samayaṃ** (Một thời / Vào một thời nọ) là sự biểu thị không ấn định thời gian cụ thể (*aniyamitaparidīpana*).

Ở đó, từ **samaya** (*samayasaddo*) được thấy xuất hiện ở các ý nghĩa:

*“Hội đủ (duyên), khoảnh khắc, thời gian,
Hội chúng, nguyên nhân, cùng kiến thức (tri kiến);*

Đạt được, từ bỏ, và thấu suốt —

Từ 'samaya' được thấy ở những ý nghĩa này.”

Cụ thể như sau:

- Ý nghĩa **hội đủ duyên** (*samavāya*) xuất hiện trong các câu như “*Mong rằng ngày mai chúng ta cũng có thể đến [thăm], dựa trên thời gian và thời điểm (kālañca samayañca) thích hợp*” (Trường Bộ, 1.447). Ý ở đây nghĩa là có được thời gian thích hợp và sự hội đủ các duyên; do đó nên hiểu [nghĩa này] là sự hội đủ duyên (*paccayasamavāya*).
- Ý nghĩa **khoảnh khắc / cơ hội** (*khaṇa / okāsa*) xuất hiện trong các câu như “*Này các Tỷ-khưu, chỉ có một khoảnh khắc và thời điểm (khaṇo ca samayo ca) cho việc sống đời sống phạm hạnh...*” (Tăng Chi Bộ, 8.29). Bởi vì sự xuất hiện của Đức Như Lai, v.v., là cơ hội cho Đạo phạm hạnh do nó là nguyên nhân đạt được các duyên ấy; và khoảnh khắc chính là thời điểm, điều được gọi là khoảnh khắc hay thời điểm ở đây chính là một.
- Ý nghĩa **thời gian / mùa** (*kāla*) xuất hiện trong các câu như “*Mùa nóng (uṇhasamaya), mùa oi bức (pariḷāhasamaya)*” (Pācittiya, 358).
- Ý nghĩa **hội chúng / sự tụ hội** (*samūha*) xuất hiện trong các câu như “*Hội đại chúng (mahāsamaya) ở tại khu rừng...*” (Trường Bộ, 2.332). Bởi vì *mahāsamaya* có nghĩa là sự tụ hội lớn của các vị Tỷ-khưu và chư thiên.
- Ý nghĩa **nguyên nhân / lý do** (*hetu*) xuất hiện trong các câu như “*Này Bhaddāli, nguyên nhân (samayo) này ông cũng chưa thấu hiểu: 'Đức Thế Tôn đang ngụ tại Sāvattihī, Đức Thế Tôn cũng sẽ biết ta: Tỷ-khưu tên Bhaddāli là người không hoàn thành sự thực hành điều học trong Giáo pháp của Bạc Đạo Sư.' Này Bhaddāli, nguyên nhân này ông cũng chưa thấu hiểu*” (Trung Bộ, 2.135). Bởi vì nguyên nhân của điều học ở đây được hiểu chính là *samaya*.
- Ý nghĩa **tri kiến / quan điểm** (*ditṭhi*) xuất hiện trong các câu như “*Vào thời gian đó, du sĩ Uggāhamāna, con trai bà Samaṇamuṇḍikā, đang cư ngụ tại khu vườn Mallikā có một gian nhà che bằng vỏ cây Tindukā — nơi thuyết giảng các tri kiến (samayappavādaka)*” (Trung Bộ, 2.260). Ở đó, các ngoại đạo ngồi lại và thuyết giảng về tri kiến gọi là *samaya* của riêng mình, nên khu vườn của các du sĩ mới được gọi là *samayappavādako* (nơi thuyết giảng các tri kiến).
- Ý nghĩa **đạt được** (*paṭilābha*) xuất hiện trong câu kệ:
*“Lợi ích trong hiện tại,
Và lợi ích ở tương lai;
Nhờ đạt được các lợi ích ấy (Atthābhisamayā),
Bậc hiền trí được gọi là bậc thông thái.”* (Tương Ưng Bộ, 1.129)

Trong các ví dụ ấy, ý nghĩa **đạt được** (*paṭilābho*) như trong câu: “*Atthābhisamayā có nghĩa là việc đạt được lợi ích.*”

- Ý nghĩa **từ bỏ** (*pahānaṃ*) xuất hiện trong các câu như “*Nhờ sự từ bỏ ngã mạn một cách chân chính, vị ấy đã kết thúc khổ đau*” (Trung Bộ, 1.28). Sự lắng dịu, sự chấm dứt, sự xua tan đi các phiền não (*adhikaraṇa*) gọi là *abhisamaya*, tức là sự từ bỏ.
- Ý nghĩa **thấu suốt** (*paṭivedho*) xuất hiện trong các câu như “*Khổ đau có nghĩa ép buộc, nghĩa hữu vi, nghĩa thiêu đốt, nghĩa biến đổi, nghĩa thấu suốt*” (Phân Tích Đạo, 2.8). Bởi vì *abhisamaya* có nghĩa là thấu suốt do là điều cần được thấu suốt; ý nghĩa của *abhisamaya* chính là *abhisamayaṭṭha* (nghĩa thấu suốt). Các trạng thái như ép uống... được hợp nhất thành tính chất cần được thấu suốt nên mới nói như vậy; hoặc giả, đối tượng thuộc về phạm vi của sự thấu suốt (*paṭivedha*) là ý nghĩa thấu suốt (*abhisamayaṭṭha*), nên các trạng thái ấy được gọi một cách nhất quán là như vậy.

Ở đó:

- ✓ **Ép uống** (*pīlana*) của Khổ đế là sự hành hạ, sự làm cho suy yếu đối với người chịu đựng nó.
- ✓ **Thiêu đốt** (*santāpa*) là sự nung nấu, thiêu rụi theo phương cách của Khổ khổ (*dukkhadukkhatā*), v.v.

○ Và ở đây:

- **Sự hội đủ duyên** (*samavāya*): Điều gì tập hợp, tụ hội sự hiện diện của các nguyên nhân đồng hỗ trợ thì gọi là *samaya* (hội đủ).
- **Khoảnh khắc** (*khaṇa*): [Thời điểm mà] Đạo phạm hạnh hội tụ ở đó cùng với các cá nhân nâng đỡ Đạo ấy thì gọi là *samaya* (khoảnh khắc).
- **Thời gian** (*kāla*): [Khoảng thời gian mà] chúng sinh hoặc pháp tự tính tụ hội ở đó hoặc nhờ đó cùng với sự sinh khởi, các pháp đồng sinh, v.v., thì gọi là *samaya* (thời gian). Mặc dù về mặt thực tính siêu thế, thời gian không thực có mà chỉ là sự diễn tiến của các pháp, nhưng nó vẫn được quy ước tương ứng như là nơi chốn (*adhikaraṇa*) hay phương tiện (*karaṇa*) cho sự diễn tiến của các pháp thông qua sự đặt tên quy ước.
- **Hội chúng** (*samūha*): Sự vận hành, sự diễn tiến, sự duy trì của các thành tố một cách bình đẳng hoặc cùng nhau thì gọi là *samaya* (hội chúng), giống như từ *samudāya* (tập hợp). Bởi vì sự cùng duy trì của các thành tố chính là hội chúng.
- **Nguyên nhân** (*hetu*): Khi có sự hội đủ của các duyên còn lại, quả sinh khởi và diễn tiến từ nguyên nhân này, nên [nguyên nhân] gọi là *samaya*, giống như từ *samudaya* (tập khởi).
- **Tri kiến** (*diṭṭhi*): Điều gì kết nối, liên kết do có tính chất kiết sử (trói buộc), diễn tiến trên đối tượng của mình, hoặc do có sự nắm bắt chặt chẽ nên làm cho chúng sinh bị trói buộc và diễn tiến theo sự chấp thủ ấy, thì điều đó gọi là *samaya* (tri kiến). Thực vậy, nhờ kiết sử tri kiến mà chúng sinh bị trói buộc một cách vô cùng chặt chẽ.
- **Đạt được** (*paṭilābha*): Sự gặp gỡ, sự tụ hội thì gọi là *samaya* (đạt được).

- **Từ bỏ (*pahāna*):** Sự lắng dịu, sự dập tắt, sự xua tan thì gọi là *samaya* (từ bỏ). Hơn nữa, do có bản chất từ bỏ đoạn diệt (*samucchedappahāna*) cao tốt, nên gọi là *abhisamaya*, giống như từ *abhidhamma* (Vi Diệu Pháp/Giáo pháp cao tốt).
- **Tự tính không sai lệch của các pháp:** Điều cần được trí tuệ hướng tới và thấu suốt một cách chân chính (*abhisametabba*) thì gọi là *abhisamaya*.

Sự thấu suốt tự tính như thực của các pháp: Sự hướng tới, đi đến và giác ngộ một cách chân chính thì gọi là *abhisamaya*.

Như thế, sự xuất hiện của từ **samaya** ở từng ý nghĩa tương ứng cần phải được hiểu theo các phương cách này.

Nguyên nhân của việc đưa từ *abhisamaya* vào trong việc trích xuất ý nghĩa của từ *samaya* cần phải được hiểu theo phương thức đã đề cập. Tuy nhiên ở đây, ý nghĩa của từ ấy chính là **thời gian / thời điểm (*kāla*)**, do các ý nghĩa như sự hội đủ duyên (*samavāya*), v.v., không phù hợp. Bởi vì giống như xứ địa (nơi chốn), người thuyết giảng, và hội chúng, chính thời gian mới là điều cần được xem là duyên khởi (nguyên nhân) cho sự thuyết giảng.

Vì từ *samaya* ở đây được hiểu với nghĩa là thời gian, do đó [cụm từ] **ekam samayaṃ** (vào một thời / một thời nọ) biểu thị một thời điểm trong số các phân loại thời gian như: năm, mùa, tháng, nửa tháng (bán nguyệt), đêm, ngày, buổi sáng, buổi trưa, buổi chiều, canh một, canh giữa, canh cuối, và khoảnh khắc (*muhutta*), v.v.

Nếu có câu hỏi rằng: *Vì sao ở đây thời gian lại được chỉ thị theo phương cách không ấn định cụ thể, chứ không phải được chỉ thị một cách xác định theo mùa hay năm, v.v.?*

[Xin trả lời rằng]: Mặc dù trong số các thời gian như năm, v.v., bài kinh nào được thuyết giảng vào năm nào, mùa nào, tháng nào, nửa tháng nào, phần nào của đêm hay phần nào của ngày thì tất cả những điều đó đều đã được Tôn giả Ānanda biết rõ và xác lập cẩn thận bằng trí tuệ.

Tuy nhiên, nếu nói rằng: *“Như vậy tôi nghe vào năm xứ..., mùa xứ..., tháng xứ..., nửa tháng xứ..., phần đêm xứ..., hoặc phần ngày xứ...”* thì người nghe không thể dễ dàng ghi nhớ, đọc tụng, hay truyền dạy, lại phải tốn nhiều lời. Do đó, sau khi gom toàn bộ ý nghĩa ấy vào trong một từ duy nhất, Tôn giả mới xướng lên cụm từ **“Ekam samayaṃ”** (Vào một thời).

Hoặc giả, thời điểm vào cư mang (*gabbhokkantisamaya*), thời điểm sinh ra (*jāṭisamaya*), thời điểm xúc động/sợ hãi (*saṃvegasamaya*), thời điểm xuất gia (*abhinikkhamanasamaya*), thời điểm khổ hạnh (*dukkarakārikasamaya*), thời điểm chiến thắng Ma vương (*māravijayasamaya*), thời điểm chứng ngộ Chánh Giác (*abhisambodhisamaya*), thời điểm sống an lạc trong hiện tại (*diṭṭhadhammasukhavihārasamaya*), thời điểm thuyết giảng (*desanāsamaya*), thời điểm Bát-niết-bàn (*parinibbānasamaya*)... đó là các thời điểm với nhiều phân loại thời gian vô cùng rõ ràng của Đức Thế Tôn giữa chư thiên và loài người. Trong số các thời điểm đó, [cụm từ] **“ekam**

samayaṃ” (vào một thời) biểu thị một thời điểm được gọi là **thời điểm thuyết giảng** (*desanāsamaya*).

Hoặc trong số thời điểm của nhiệm vụ trí tuệ và nhiệm vụ lòng từ (*ñānakaruṇākiccasamaya*), đó là thời điểm nhiệm vụ lòng từ; trong số thời điểm của sự thực hành vì lợi ích bản thân và vì lợi ích người khác, đó là thời điểm thực hành vì lợi ích người khác; trong số thời điểm của hai việc cần làm đối với hội chúng đã tụ hội, đó là thời điểm thảo luận Giáo pháp (*dhammakathāsamaya*); trong số thời điểm của sự thuyết giảng và sự thực hành, đó là thời điểm thuyết giảng. Ấm chỉ đến một thời điểm trong số các thời điểm ấy, Tôn giả mới xưng lên: **“Ekaṃ samayaṃ”**.

Hỏi: Vì sao ở đây, không làm giống như trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*): “*Yasmiṃ samaye...*” (Vào thời điểm nào tâm thiện *kāmaṇācāra uppanna...*) và trong các đoạn kinh khác: “*Yasmiṃ samaye, bhikkhave...*” (Này các Tỷ-khưu, vào thời điểm nào Tỷ-khưu ly dục...) — vốn sử dụng định cách/chỉ vị trí (cách thứ 7 - *bhummaṇācāra*); cũng như trong Tạng Luật (*Vinaya*): “*Tena samayena...*” (Vào thời điểm đó, Đức Phật Thế Tôn...) — vốn sử dụng dụng cách (cách thứ 3 - *karaṇācāra*); mà lại sử dụng đối cách trong ý nghĩa liên tục/trộn vện (*accantasamyogattā* - cách thứ 2 - *upayogavācāra*) qua cụm từ **“ekaṃ samayaṃ”**?

Đáp: Bởi vì ý nghĩa ở đó mang phương diện này, còn ở đây mang phương diện khác.

Thực vậy, trong Vi Diệu Pháp và các bài kinh khác, ý nghĩa vị trí/chỗ dựa (*adhikaraṇattā*) được gọi là nâng đỡ và phạm vi, cùng với ý nghĩa đặc tính sự việc này thông qua đặc tính sự việc khác (*bhāvenabhāvalakkhaṇattā*) thông qua hành động này chỉ định hành động khác, có thể xảy ra.

Bởi vì vị trí nâng đỡ (*adhikaraṇa*) chính là từ *samaya* mang ý nghĩa thời gian và ý nghĩa hội chúng đối với các pháp như xúc (*phassa*), v.v., được đề cập ở đó. Tương tự, thời gian — mặc dù về mặt siêu thế không thực có vì chỉ là sự diễn tiến của các pháp tự tính — vẫn được chế định như một chỗ dựa (*ādhāra*), do các pháp diễn tiến trong khoảng khắc đó không tồn tại trước đó hay sau đó; giống như trong các câu “*sinh ra vào buổi sáng, sinh ra vào buổi tối*”.

Tương tự, hội chúng — dù rời khỏi các thành tố thì về mặt siêu thế không thực có — vẫn được chế định làm chỗ dựa cho các thành tố thông qua hình thức thành tựu bởi sự đặt tên quy ước; giống như trong các câu “*cành cây ở trên cây, hạt lúa mạch phát sinh trong đồng lúa mạch*”. Ý nghĩa ở đó chính là: Vào thời gian nào và trong tập hợp pháp nào mà tâm thiện *kāmaṇācāra* phát sinh, thì ngay vào thời gian đó và trong tập hợp pháp đó cũng có xúc, v.v.

Tương tự, thông qua sự hiện hữu của thời điểm (*samaya*) được gọi là sự hội đủ khoảng khắc và nguyên nhân, sự hiện hữu của các pháp như xúc, v.v., được đề cập ở đó được đánh dấu/chỉ định. Giống như trong câu “*Gāṇḍīsu dūyamānāsu gato, duddhāsu āgato*” (Khi các con bò đang được vắt sữa thì đi, khi vắt xong thì về), hành động đi được đánh dấu bởi hành động vắt sữa bò.

Cũng vậy ở đây, khi nói “*yasmim samaye*” (vào thời điểm nào), vì ý nghĩa của từ không vắng bóng sự hiện hữu, nên ý nghĩa “đang khi có” tự nó được hiểu rõ; do đó hành động phát khởi của tâm và hành động diễn tiến của xúc, v.v., được đánh dấu bởi hành động hiện hữu của thời điểm.

Tương tự, khi vào thời điểm nào, vào khoảnh khắc thứ chín nào, khi có nguyên nhân hay sự hội đủ duyên như sự tác ý khéo léo (*yonisomanasikāra*), v.v., mà tâm thiện *kāma*vacara phát sinh, thì vào thời điểm, khoảnh khắc, nguyên nhân và sự hội đủ duyên đó cũng có xúc, v.v. Do đó, để làm rõ ý nghĩa ấy, sự chỉ thị đã được thực hiện bằng **định cách (cách thứ 7 - *bhumma*vacana)**.

Và trong Tạng Luật (*Vinaya*), ý nghĩa **nguyên nhân / lý do (*hetu*attha)** có thể xảy ra như trong các ví dụ: “Sống nhờ cơm áo” (*annena vasati*), “Sống nhờ việc học tụng” (*ajjhenena vasati*); và ý nghĩa **công cụ / phương tiện (*karaṇa*attha)** có thể xảy ra như trong các ví dụ: “Đốn bằng rìu” (*pharasunā chindati*), “Đào bằng cuốc” (*kudālena khaṇati*).

Bởi vì thời điểm ban hành điều học (*sikkhāpadapaññattisamaya*) là điều ngay cả Tướng quân Chánh Pháp (*Sariputta*) và các bậc khác cũng khó thấu hiểu. Nhờ thời điểm ấy — vốn đóng vai trò làm phương tiện và nguyên nhân — Đức Thế Tôn, sau khi nghe về sự vi phạm, cho tập hợp Tỷ-khưu Tăng, vấn hỏi cá nhân phạm lỗi, khiển trách, và không vượt quá thời gian gọi là thời điểm xảy ra sự việc ấy để ban hành các điều học; Ngài trú ở nhiều nơi trong khi xem xét nguyên nhân ban hành điều học (như trường hợp của điều học *Pārājika* thứ ba, v.v.). Do đó, để làm sáng tỏ ý nghĩa ấy, sự chỉ thị trong Tạng Luật đã được thực hiện bằng **dụng cách (cách thứ 3 - *karaṇa*vacana) [*tena samayena*]**.

Tuy nhiên ở đây [trong Tạng Kinh] và các trường hợp tương tự khác, ý nghĩa **liên tục / trọn vẹn (*accanta*saṃyogattha)** lại xảy ra. Bởi vì vào thời điểm mà bài Cảm tác (*Udāna*) này phát sinh cùng với nguyên nhân khởi phát của nó, Đức Thế Tôn đã trú suốt trọn vẹn thời điểm ấy trong sự quán xét Giáo pháp — vốn đi trước bởi sự an trú của Bậc Thánh (*ariyavihāra*). Do đó, để làm sáng tỏ ý nghĩa của đối cách (*upayogattha*) như trong câu “Học suốt một tháng” (*māsaṃ ajjheti*), sự chỉ thị ở đây được thực hiện bằng **đối cách (cách thứ 2 - *upaya*gavacana) [*ekaṃ samayaṃ*]**.

Do đó mới có câu kệ:

“Xem xét từng ý nghĩa riêng biệt,
Định cách và dụng cách được dùng ở nơi khác;
Riêng ở đây, từ ‘*samaya*’ ấy
Lại được thể hiện bằng đối cách.”

Tuy nhiên, các bậc Cổ đức (*Porāṇā*) giải thích rằng: Sự chỉ thị này qua các dạng “*yasmim samaye*” (định cách), “*tena samayena*” (dụng cách), hay “*ekaṃ samayaṃ*” (đối cách) chỉ là sự khác biệt về mặt diễn đạt ngôn ngữ (*abhi*lāpamattabheda), còn về mặt ý nghĩa thì ở tất cả mọi

nơi đều mang ý nghĩa của **định cách (cách thứ 7 - *bhumma vacana*)**. Do đó, dù có nói “*ekam samayam*” thì ý nghĩa cũng nên được hiểu là “*ekasmiṃ samaye*” (vào một thời điểm).

Bhagavā nghĩa là Bậc Tôn Kính (*garu*). Thực vậy, ở trên đời, người ta gọi vị đáng tôn kính là “*Bhagavā*”. Và vì Đức Thế Tôn là Bậc Tôn Kính của tất cả chúng sinh do sự vượt trội về mọi ân đức, nên Ngài mới được hiểu là *Bhagavā*. Các bậc Cổ đức cũng đã dạy rằng:

“Danh xưng ‘*Bhagavā*’ là danh xưng tối thắng,
Danh xưng ‘*Bhagavā*’ là danh xưng cao tột;
Ngài là Bậc Tôn Kính, gắn liền với sự tôn kính,
Do đó Ngài được gọi là ‘*Bhagavā*’.”

Ở đó, từ biểu thị sự tối thắng được gọi là “tối thắng” (*seṭṭha*) do đi kèm với các tính chất tối thắng. Hoặc giả, *vacana* (lời nói) có nghĩa là ý nghĩa được diễn đạt (*vocatīti vacanam*). Câu “*Bhagavāti vacanam seṭṭham*” nghĩa là: Ý nghĩa cần được diễn đạt qua từ “*Bhagavā*” này là ý nghĩa tối thắng. Câu “*Bhagavāti vacanamuttamam*” cũng cần được hiểu ý nghĩa theo phương thức đã đề cập.

Gāravayutto (gắn liền với sự tôn kính) nghĩa là gắn liền với sự tôn kính do sự kết hợp của các ân đức đáng tôn kính, hoặc gắn liền với sự tôn kính do xứng đáng nhận được sự tôn kính đặc biệt.

Do đó, từ **Bhagavā** này nên được hiểu là danh xưng biểu thị Bậc Tôn Kính, Bậc Tối Thượng trong các chúng sinh, Bậc đặc biệt về ân đức, và Bậc đáng tôn kính.

Hơn nữa:

“Có phước (*bhagī*), thân cận (*bhājī*), chia sẻ (*bhāgī*), đã phân chia (*vibhattavā*);
Đã đập tan (*akāsi bhaggam*), là Bậc Tôn Kính (*garu*), có vận may (*bhāgyavā*);
Bản thân được tu tập khéo léo theo nhiều phương cách,
Đã đến tận cùng tồn tại (*bhavantago*), Ngài gọi là ‘*Bhagavā*’.”

Theo phương thức đến từ sách *Niddesa* (Maha-niddesa, 84) và theo câu kệ này:

“Là Bậc Có Phước (*Bhāgyavā*), Bậc Đập Tan (*Bhaggavā*), gắn liền với các phước lành (*Bhaga*);
Bậc Phân Chia (*Vibhattavā*), Bậc Thân Cận (*Bhattavā*), Bậc Đã Từ Bỏ Sự Luân Hồi (*Vantagamana*);
Do Ngài đã đến tận cùng các tồn tại/hữu (*Bhavesu*), nên gọi là ‘*Bhagavā*’.”

Ý nghĩa của từ **Bhagavā** nên được hiểu theo các phương cách này. Tuy nhiên, ý nghĩa này đã được thuyết giảng đầy đủ theo mọi phương diện trong [Thanh Tịnh Đạo](#) (*Visuddhimagga*, 1.142), do đó cần phải được làm rõ theo phương thức đã dạy ở tác phẩm đó.

Hơn nữa, vị ấy được gọi là **Bhagavā** do “mong cầu các phần phước” (*bhāge vani*) hoặc “nôn mưa/từ bỏ các vận may, sự vinh hoa” (*bhage vā vamī*).

Cụ thể như sau:

Đức Như Lai đã mong cầu, thân cận, thực hành và làm cho sung mãn các pháp Bát-la-mật như bố thí, trì giới, v.v., cùng các pháp thượng nhân như các tầng thiền, sự giải thoát, v.v., do đó Ngài được gọi là **Bhagavā** (*bhāge vani*).

Hoặc giả, Ngài đã mong cầu và nguyện rằng: “*Làm sao các pháp ấy có thể sinh khởi trong dòng tâm thức của các chúng sinh hữu duyên cần được độ hóa*”, do đó Ngài được gọi là **Bhagavā**.

Hoặc giả, Ngài đã nôn mưa, nhổ ra và từ bỏ không chút luyến tiếc sự uy quyền và danh vọng gọi là *bhaga* giống như vứt bỏ cục đờm; do đó Ngài được gọi là **Bhagavā** (*bhage vami*). Thực vậy,

Đức Như Lai xem sự vinh hoa của vị Chuyển bánh xe (Chuyển 𣪠 Vương) đã ở trong tầm tay — vốn tương đương với sự làm chủ cõi chư thiên và sự chủ quản bốn đại dương — cùng danh vọng rực rỡ bởi thất bảo nâng đỡ sự thành tựu của vị Chuyển bánh xe là chẳng bằng một cọng cỏ, Ngài đã từ bỏ không chút luyến tiếc, xuất gia và chứng ngộ Chánh Đẳng Chánh Giác; do đó, vì đã nôn mưa/từ bỏ các vận may và vinh hoa (*bhaga*) như sự vinh hoa này, Ngài được gọi là **Bhagavā**.

Hoặc giả, các ngôi sao gọi là *bhā*; các vật di chuyển hay diễn tiến cùng với các ngôi sao ấy gọi là *bhagā* (các cõi/thế giới). Do sự tồn tại kéo dài trọn một kiếp (*kappaṭṭhiti*), vẻ đẹp nương tựa vào các cõi thế gian đặc biệt như núi Sineru, núi Yugandhara, cõi Bắc Cu-lô-châu (Uttarakuru), núi Tuyết Sơn (Himavant)... các thứ ấy cũng gọi là *bhagā*. Ngài đã nôn mưa/từ bỏ các cõi ấy bằng cách vượt qua nơi cư ngụ của các chúng sinh sống ở đó, và từ bỏ chúng nhờ đoạn trừ sự dính mắc cùng tham ái đối với chúng. do đó, vì đã nôn mưa/từ bỏ các cõi (*bhagā*) như vậy, Ngài gọi là **Bhagavā**.

Ý nghĩa của từ **Bhagavā** nên được hiểu theo các phương thức này và các phương thức tương tự.

Và ở đây, cho đến mức độ này, bằng lời nói “**Evam me sutam**” (*Như vậy tôi nghe*), khi thuyết giảng Giáo pháp đúng như đã được nghe thông qua việc nghe, [Tôn giả Ānanda] làm hiển lộ rõ ràng Pháp thân (*dharmasārīra*) của Đức Thế Tôn. Nhờ đó, Tôn giả an ủi những người đang sầu muộn vì không được chiêm ngưỡng Bậc Đạo Sư qua [ý nghĩ rằng]: “*Lời dạy này không phải là lời dạy đã mất đi Bậc Đạo Sư; đây chính là Bậc Đạo Sư của các vị.*” Đúng như lời Đức Thế Tôn đã dạy:

“*Này Ānanda, Pháp và Luật nào đã được Ta thuyết giảng và ban hành cho các xá-môn, Pháp và Luật ấy sẽ là Bậc Đạo Sư của các vị sau khi Ta qua đời.*” (Trường Bộ, 2.216; Milindapañha, 4.1.1)

Bằng lời nói “**Ekam samayaṃ bhagavā**” (*Vào một thời, Đức Thế Tôn...*), khi làm rõ sự không còn hiện hữu của Đức Thế Tôn vào thời điểm đó [khi kết tập], Tôn giả xác lập sự Bát-niết-bàn của Sắc thân (*rūpakāya*). Nhờ đó, Tôn giả làm cho những người đang say đắm trong sự kiêu ngạo về cuộc sống phải dâng trào sự động tâm (*samvega*), đồng thời khơi dậy sự nỗ lực hướng về Chánh pháp qua [ý nghĩ rằng]: “*Ngay cả Đức Thế Tôn — Bậc thuyết giảng Giáo pháp như thế này, Bậc*

mang mười lực (dasabala), Bậc có thân thể kiên cố như khối kim cương — cũng đã Bát-niết-bàn, thì còn ai khác có thể đặt hy vọng vào cuộc sống này?”

Hơn nữa, khi thốt lên từ **evam**, Tôn giả chỉ thị **Sự Hoàn Hảo Về Sự Thuyết Giảng** (*desanāsampatti*), do từ *evam* biểu thị cho toàn bộ bài kinh sắp được thuyết.

Khi thốt lên cụm từ **me sutam**, Tôn giả chỉ thị **Sự Hoàn Hảo Về Người Đệ Tử** (*sāvakasampatti*) và **Sự Hoàn Hảo Về Việc Nghe** (*savanasampatti*), bởi vì điều này làm rõ sự việc được nghe bởi Bậc Giữ Kho Pháp — người đã đạt các Vô ngại giải (*paṭisambhidā*) và được Đức Thế Tôn đặt vào vị trí tối thượng (*etadagga*) ở năm phương diện; đồng thời làm rõ ý nghĩa này rằng: *“Và điều đó thực sự đã được nghe bởi chính tôi, không phải do nghe truyền miệng, cũng không phải do lưu truyền qua các thế hệ.”*

Khi thốt lên cụm từ **ekam samayaṃ**, Tôn giả chỉ thị **Sự Hoàn Hảo Về Thời Gian** (*kālasampatti*), do làm rõ sự tô điểm bởi sự xuất hiện của Đức Phật thông qua thời điểm Đức Thế Tôn ngụ tại Uruvelā. Bởi vì sự xuất hiện của Đức Phật là sự hoàn hảo tối thượng về thời gian.

Khi thốt lên từ **bhagavā**, Tôn giả chỉ thị **Sự Hoàn Hảo Về Người Thuyết Giảng** (*desakasampatti*), do làm rõ vị thế Bậc Tôn Kính, Bậc Tối Thượng trong các chúng sinh và Bậc đặc biệt về ân đức.

Từ **Uruvelāyaṃ** (tại Uruvelā) có nghĩa là ở bờ/bãi biển lớn (*mahāvelā*), hay ý chỉ ở tại đồng cát lớn (*mahante vālukārāsi*). Hoặc giả, *urū* có nghĩa là cát (*vālukā*), còn *velā* có nghĩa là bờ/mép/giới hạn (*mariyādā*). Ý nghĩa ở đây cũng nên được hiểu như sau: Cát (*uru*) được mang đến do nguyên nhân vượt qua giới hạn (*velā*) gọi là **Uruvelā**.

Tương truyền rằng, trong quá khứ khi chưa có Đức Phật xuất hiện, mười ngàn vị ẩn sĩ (*tāpasa*) sống tại vùng đất đó đã lập ra một quy ước chung (*katikavatta*) rằng:

“Thân nghiệp và khẩu nghiệp thì hiển lộ rõ ràng đối với cả những người khác, nhưng ý nghiệp thì không hiển lộ. Do đó, người nào khởi lên tà tư duy (micchāvitakka), người đó hãy tự quả trách bản thân, lấy gáo/lá quăn làm bình mang cát đến rải rải tại nơi này; đây là hình phạt dành cho người đó.”

Kể từ đó trở đi, người nào khởi lên tư duy như vậy liền mang cát bằng gáo/lá đến đó rải ra. Theo thời gian, một đồng cát khổng lồ đã hình thành tại nơi ấy. Về sau, người dân hậu thế đã rào xung quanh đồng cát đó và biến nơi đây thành một khu vực bảo tháp (*cetiyaṭṭhāna*). Ấm chỉ đến điều đó nên mới nói rằng:

“Uruvelāyaṃ có nghĩa là tại bờ/bãi lớn, cần được hiểu là ở tại đồng cát lớn.”

Từ **Viharati** (Trú / An trú / Cư ngụ) là sự biểu thị chung về việc thành tựu một trong các sự an trú như: các oai nghi (*iriyāpatha*), Thiên thừa an trú (*dibbavihāra*), Phạm thừa an trú (*brahmavihāra*), hay Thánh thừa an trú (*ariyavihāra*).

Tuy nhiên ở đây, cần hiểu rằng từ này biểu thị sự kết hợp với oai nghi ngồi (*āsana*) trong số các phân loại oai nghi (đứng, ngồi, đi, nằm), đồng thời biểu thị sự thành tựu Thánh thừa an trú. Ở đó, vì việc ngắt quãng sự quấy rối của một oai nghi này bằng một oai nghi khác giúp duy trì và vận hành thân thể không bị sụp đổ, nên ý nghĩa của từ *viharati* ở đây cần được hiểu theo phương cách an trú bằng oai nghi.

Mặt khác, vì Đức Thế Tôn mang lại, nâng đỡ, dẫn đến và làm phát sinh nhiều lợi ích khác nhau cho chúng sinh thông qua Thiên thừa an trú, v.v., nên theo nghĩa đó, Ngài "duy trì / mang lại" (*harati*) nhiều lợi ích khác nhau (*vividha*).

Từ **Najjā** (của dòng sông): Điều gì reo vang và chảy thì gọi là sông (*nadī*); *najjā* nghĩa là của dòng sông, của dòng chảy xuôi xuống (*ninnagā*).

Từ **Nerañjarāyā** (sông Ni-liên-thiền): Nước của nó trong sạch (*nelam*), nên lẽ ra phải gọi là *Nelañjalā*; nhưng do đổi âm 'l' (*lakāra*) thành 'r' (*rakāra*) nên gọi là *Nerañjarā*, nghĩa là dòng sông có nước sạch sẽ, không có các lỗi như bùn dơ, rêu sái hay bèo tảo. Một số người nói rằng: *Lẽ ra gọi là Nīlajalā (dòng sông nước xanh), nhưng lại gọi là Nerañjarā*. Hoặc giả, nên hiểu đây đơn thuần là tên gọi riêng của dòng sông ấy.

Để chỉ ra nơi Đức Thế Tôn an trú trên bờ dòng sông ấy, từ **“Bodhirukkhamūle”** (dưới gốc cây Bồ-đề) đã được xướng lên.

Ở đó, từ **Bodhi** (Bồ-đề / Giác ngộ):

- Trong câu **“Bodhi là trí tuệ trong bốn Đạo”** (Tiểu Diễn Giải, 121), trí tuệ về Đạo (*maggañāṇa*) được gọi là Bodhi.
- Trong câu **“Bậc có trí tuệ sâu rộng như Trái Đất đạt được Bồ-đề”** (Trường Bộ, 3.217), Nhất Thiết Trí (*sabbaññutaññāṇa*) được gọi là Bodhi.

Vì Đức Thế Tôn đã chứng đạt cả hai loại Bodhi này tại đây, nên cái cây ấy mới có tên gọi là **Bodhirukkha** (cây Bồ-đề). Hoặc giả, Đức Thế Tôn giác ngộ (*bujjhi*) bảy yếu tố giác ngộ (*bojjhaṅga*) nên Ngài gọi là *Bodhi*; và vì cái cây ấy được Bậc Giác Ngộ nương tựa, nên cái cây ấy cũng có tên gọi là *Bodhirukkha*.

Từ **Mūle** (dưới gốc / gần): Nghĩa là ở gần (*samīpe*). Bởi vì từ *mūla* này được thấy ở các ý nghĩa:

- Ý nghĩa **rễ cây / gốc rễ thực sự** trong các câu như **“Nên nhổ sạch rễ, cho đến cả rễ rơm...”** (Tăng Chi Bộ, 4.195).
- Ý nghĩa **nguyên nhân bất khả phân / căn bản** trong các câu như **“Tham là bất thiện căn (akusalamūla)”** (Trường Bộ, 3.305).

- Ý nghĩa **ở gần / lân cận** trong các câu như “*Khoảng không gian mà bóng cây bao phủ vào buổi trưa, lá rơi khi không có gió, chùng ấy gọi là rukkhamūla (gốc cây / vùng quanh gốc cây)*”.

Ở đây, ý nghĩa **ở gần** (*samīpe*) mới là điều được hiểu; do đó *bodhirukkhamūle* có nghĩa là **ở gần cây Bồ-đề**.

Paṭhamābhisambuddho nghĩa là vừa mới chứng ngộ Chánh Giác lần đầu tiên, ý chỉ ngay từ ban đầu (*sabbapaṭhamamyeva*). Đến mức độ này, Bậc Giữ Kho Pháp (*Dhammabhaṇḍāgārika* - Tôn giả Ānanda), khi thiết lập duyên khởi (*nidāna*) cho việc thuyết giảng bài Cảm tác (*Udāna*), đã làm hiển lộ rõ ràng và đặc biệt các yếu tố: thời gian (*kāla*), địa điểm (*desa*), người thuyết giảng (*desaka*), và lý do/hoàn cảnh (*āpadesa*).

Ở đây có câu hỏi: “*Vì sao khi thực hiện việc kết tập Pháp và Luật, lời duyên khởi (nidānavacana) lại được xướng lên? Chẳng phải chỉ nên kết tập chính những lời do Đức Thế Tôn phán dạy hay sao?*”

[Xin trả lời rằng]: Để tạo nên sự tồn tại lâu dài, sự không bị nhầm lẫn, và tính đáng tin cậy cho sự thuyết giảng. Bởi vì sự thuyết giảng được gắn kết và thiết lập cùng với các yếu tố thời gian, địa điểm, người thuyết giảng, nguyên do... thì sẽ tồn tại lâu dài, không bị xáo trộn và đáng tin cậy, giống như một phán quyết pháp lý được gắn liền với thời gian, địa điểm, người thực hiện, nguyên nhân và bằng chứng. Do chính lý do đó, khi Tôn giả Mahākassapa đặt câu hỏi về địa điểm, v.v., bằng câu “*Này Ānanda, bài Cảm tác đầu tiên được thuyết ở đâu?*”, Bậc Giữ Kho Pháp khi trả lời đã xướng lên lời duyên khởi của bài Cảm tác bắt đầu bằng “**Evam me sutam**”.

Hơn nữa, lời duyên khởi nhằm mục đích làm sáng tỏ **Sự Hoàn Hảo Của Bậc Đạo Sư** (*satthusampatti*). Cụ thể như sau:

- Sự chứng đạt Chánh Giác (*sambuddhatta*) của Đức Thế Tôn Như Lai được thành tựu do Ngài không có sự chuẩn bị trước, sự suy đoán, sự dựa vào truyền thuyết (*āgama*), hay sự diễn dịch logic (*takka*). Bởi vì Đức Chánh Tựu Giác không có nhu cầu đối với việc chuẩn bị trước, v.v., do sự vận hành trí tuệ của Ngài là không bị ngăn che ở khắp mọi nơi, và Ngài là chuẩn mực duy nhất đối với các pháp cần được biết (*ñeyyadhamma*).
- Sự thành tựu trạng thái Bậc Lậu Tận (*khīṇāsavatta*) được xác lập do Ngài không có "nắm tay của sư phụ" (*ācariyamutṭhi* - sự giấu nghề), sự hà tiện Giáo pháp (*dhammacchāriya*), hay sự luyến ái đối với đệ tử trong giáo xứ. Bởi vì đối với Bậc đã hoàn toàn diệt trừ các lậu tận, sự giấu nghề... không thể xảy ra ở bất kỳ đâu, mà chỉ có sự diễn tiến ban rải lòng thương hại đến người khác một cách hoàn toàn thanh tịnh.

Như vậy, nhờ vào tính chất Chánh Giác và tính chất Thanh Tịnh — vốn chỉ ra sự vắng mặt vĩnh viễn của vô minh và tham ái (hai lỗi lầm của người thuyết giảng làm hoen ố sự hoàn hảo của tri

kiến và giới hạnh), đồng thời biểu thị Sự Hoàn Hảo Về Trí Tuệ (*ñāṇasampadā*) và Sự Hoàn Hảo Về Sự Từ Bỏ (*pahānasampadā*) — hai sự tự tin (*vesārajja*) đầu tiên được thành tựu. Và từ đó, do sự thành tựu việc không bị mê mờ đối với các pháp gây cản trở (*antarāyikadhamma*) và các pháp dẫn đến giải thoát (*niyyānikadhamma*), hai sự tự tin sau được thành tựu. Do đó, sự hội đủ Bốn Sự Tự Tin (*catuvesārajja*) cùng sự thực hành vì lợi ích bản thân và lợi ích người khác của Đức Thế Tôn đã được làm sáng tỏ qua lời duyên khởi.

Trong các bài kinh khác, điều đó biểu thị việc thuyết giảng Giáo pháp bằng sự ứng biến (*paṭibhāna*) phát sinh ngay tại chỗ phù hợp với ngộ tính của hội chúng hiện diện. Còn ở đây [trong bài Udāna này], cần phải kết hợp với việc làm sáng tỏ sự trải nghiệm an lạc giải thoát (*vimuttisukha*) và sự tác ý đến Lý Duyên Khởi (*paṭiccasamuppāda*).

Do đó mới nói rằng: “*Lời duyên khởi nhằm mục đích làm sáng tỏ sự hoàn hảo của Bạc Đạo Sư.*”

Tương tự như vậy, lời duyên khởi (*nidānavacana*) nhằm mục đích làm sáng tỏ **Sự Hoàn Hảo Của Giáo Pháp** (*sāsanasampatti*). Bởi vì đối với Đức Thế Tôn — Bạc có mọi hành động đều được nâng đỡ bởi trí tuệ (*ñāṇa*) và lòng từ (*karuṇā*) — không hề có sự thực hành nào là vô ích hay chỉ vì lợi ích riêng cho bản thân Ngài. Do đó, toàn bộ thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp diễn tiến đúng như thực của Đức Chánh Tự Giác — Bạc có mọi hành động đều vận hành vì lợi ích của người khác — khi được thuyết giảng thì gọi là Giáo Pháp (*sāsana*), do tính chất giáo huấn chúng sinh một cách phù hợp qua các lợi ích hiện tại (*ditṭhadhammika*), lợi ích tương lai (*samparāyika*), và lợi ích tối thượng (*paramattha*), chứ không phải là thơ văn hư cấu (*kabbaracanā*).

Sự thực hành ấy của Bạc Đạo Sư cùng với các yếu tố thời gian, địa điểm, người thuyết giảng, hội chúng, hoàn cảnh... được làm sáng tỏ một cách phù hợp ở từng nơi thông qua lời duyên khởi; còn ở đây [trong bài Udāna này], cần phải kết hợp với sự chứng ngộ Chánh Giác, sự trải nghiệm an lạc giải thoát (*vimuttisukha*), và sự tác ý đến Lý Duyên Khởi (*paṭiccasamuppāda*). Do đó mới nói rằng: “*Lời duyên khởi nhằm mục đích làm sáng tỏ sự hoàn hảo của Giáo Pháp.*”

Hơn nữa, lời duyên khởi nhằm mục đích chỉ ra **Tính Chuẩn Mực Của Giáo Pháp** (*sāsanassa pamāṇabhāva*) thông qua việc làm sáng tỏ tính chuẩn mực của Bạc Đạo Sư. Sự chỉ ra tính chuẩn mực ấy của Giáo Pháp nên được hiểu theo phương thức đã dạy ở trên. Thực vậy, bằng từ “**Bhagavā**” này — vốn làm rõ sự từ bỏ các lỗi lầm như toàn bộ cấu uế phiền não (tham, sân, si...) và ác hạnh của Đức Như Lai, làm rõ vị thế Bạc Tôn Kính tối thượng trong tất cả chúng sinh, và biểu thị sự kết hợp của các đặc tính ân đức như trí tuệ và lòng từ không chung cùng với ai khác — ý nghĩa này được làm sáng tỏ theo mọi phương diện. Đây chính là việc chỉ ra phương diện cốt lõi của mục đích lời duyên khởi ở đây.

Và đoạn văn ấy — bắt đầu từ câu “**Evaṃ me sutam**” cho đến từ “**Imaṃ udānaṃ udānesi**” — nên được hiểu là duyên khởi (*nidāna*) của bài Cảm tác (*Udāna*) này. Thực vậy, đó là lời nói do

các Bậc Kết Tập Giáo Pháp (*Saṅgītikāra*) xướng lên vào lúc kết tập, nhằm làm sáng tỏ sự thực hành về thân và tâm của Đức Thế Tôn từ ban đầu — đúng như cách Đức Thế Tôn đã thực hành trước khi thốt lên bài Cảm tác này.

[Hỏi:] Chẳng phải lời dạy như “Khi cái này có mặt, cái này có mặt...” (*imasmiṃ sati idaṃ hoti*)... phải là lời của chính Đức Thế Tôn sao? Bởi vì ngoại trừ Bậc Đạo Sư, không ai khác có khả năng thuyết giảng về Lý Duyên Khởi (*paṭiccasamuppāda*)?

[Đáp:] Điều đó là đúng. Tuy nhiên, giống như cách Đức Thế Tôn đã tác ý đến Lý Duyên Khởi tại gốc cây Bồ-đề thông qua việc quán xét tự tính của Giáo pháp, cũng vậy, để giáo hóa các hàng hữu duyên (*bodhaneyyabandhava*), các vị Đại Trưởng lão Kết tập Pháp (*Dhammasaṅgāhaka*) đã kết tập lời duyên khởi (*nidāna*) của bài Cảm tác (*Udāna*) này — vốn được Đức Thế Tôn phán dạy sau khi lấy sự tác ý đến Lý Duyên Khởi làm nguyên do phát sinh (*aṭṭhuppatti*) — theo phương thức mô phỏng lại những lời nói và cách thức thuyết giảng đã được dạy trong các bài kinh như *Paṭiccasamuppādasāhanādasutta*... Do đó, cần phải đi đến kết luận ở đây rằng lời xướng đã đề cập chính là lời nói của các Bậc Kết Tập Giáo Pháp (*Saṅgītikāra*). Trong các bài kinh tiếp theo, phương thức cũng nên được hiểu như vậy.

Và ở đây, cần phải hiểu bốn sự khởi đầu/nguyên do thuyết giảng kinh (*suttanikkhepa*):

1. **Attajjhāsaya**: Do tâm ý/nguyện vọng của chính Đức Phật.
2. **Parajjhāsaya**: Do tâm ý/nguyện vọng của người khác.
3. **Pucchāvasika**: Do nhu cầu từ câu hỏi.
4. **Aṭṭhuppattika**: Do sự việc/hoàn cảnh phát sinh.

Bởi vì giống như các bài kinh dù phân loại thành hàng trăm hàng ngàn bài cũng không vượt quá 16 phương thức thuộc về phiền não (*samkilesabhāgiya*), v.v. theo phương pháp Phân tích (*Paṭṭhānanaya*); cũng vậy, tất cả các bài kinh ấy xét về mặt sự khởi đầu kinh (*suttanikkhepa*) như *attajjhāsaya*... cũng không vượt quá bốn dạng.

Mặc dù ở đây sự pha trộn giữa *attajjhāsaya* (nguyện vọng bản thân) và *aṭṭhuppatti* (sự việc phát sinh) với *parajjhāsaya* (nguyện vọng người khác) và *pucchāvasika* (câu hỏi) có thể xảy ra do sự hiện hữu của mối liên hệ tâm ý (*ajjhāsayaṇusandhi*) và mối liên hệ câu hỏi (*pucchānusandhi*); nhưng giữa *attajjhāsaya* và *aṭṭhuppatti* lại không có sự pha trộn lẫn nhau, do đó phương pháp Phân tích một cách trọn vẹn không xảy ra. Hoặc giả, vì các sự khởi đầu còn lại đều nằm trọn trong đó, nên mới nói có bốn sự khởi đầu kinh dựa trên các sự khởi đầu căn bản.

Ở đây, ý nghĩa của các từ ngữ (*vacanattha*) như sau:

- **Suttanikkhepa**: *Nikkhipana* (sự đặt xuống / sự đưa ra) gọi là *nikkhepo*; sự đưa ra của bài kinh (*suttassa nikkhepo*) gọi là *suttanikkhepo*, nghĩa là sự thuyết giảng kinh

(*suttadesanā*). Hoặc giả, điều gì được đặt xuống/đưa ra thì gọi là *nikkhepa*; chính bài kinh là sự đưa ra nên gọi là *suttanikkhepa*.

- **Attajjhāsaya**: Ý nguyện/tâm ý của chính mình (*attano ajjhāsaya*) gọi là *attajjhāsaya*; ý nguyện ấy có mặt với vai trò làm nguyên nhân cho bài kinh nên gọi là *attajjhāsaya*; hoặc giả, bài kinh này có nguyên do từ tâm ý của chính Đức Phật nên gọi là *attajjhāsaya*.
- **Parajjhāsaya**: Trong trường hợp ý nguyện của người khác (*parajjhāsaya*), phương thức giải thích cũng tương tự.
- **Pucchāvasika**: Nhu cầu từ câu hỏi gọi là *pucchāvasa*; bài kinh nào có nhu cầu ấy làm nguyên nhân thì gọi là *pucchāvasiko*.
- **Aṭṭhuppattika**: Sự phát sinh của sự việc/hoàn cảnh làm nền tảng cho việc thuyết kinh gọi là *atthuppatti* (sự việc phát sinh); *atthuppatti* cũng chính là *aṭṭhuppatti*; bài kinh nào có sự việc phát sinh ấy thì gọi là *aṭṭhuppattiko*.

Hoặc theo một cách phân tích nghĩa khác: Phương tiện mà nhờ đó bài kinh được đưa ra gọi là *nikkhepa*, tức là chính các yếu tố như *attajjhāsaya*... Trong sự chọn lựa ý nghĩa này:

- Ý nguyện của chính mình gọi là *attajjhāsaya*.
- Ý nguyện của người khác gọi là *parajjhāsaya*.
- Điều được hỏi gọi là *pucchā* (câu hỏi), tức là ý nghĩa cần được hỏi. Lời nói của những người tiếp nhận Giáo pháp diễn tiến theo cách thức hỏi gọi là *pucchāvasa*; chính từ đó, khi đối chiếu với từ *nikkhepa*, được gọi ở dạng nam tính là *pucchāvasiko*.
- Tương tự, chính sự việc phát sinh gọi là *aṭṭhuppattiko*. Ý nghĩa ở đây nên được hiểu theo các cách này.

Và ở đây, việc **attajjhāsaya** (nguyện vọng bản thân) là một dạng khởi đầu kinh riêng biệt là hoàn toàn hợp lý, do không phụ thuộc vào các nguyên nhân như sự chín muồi căn tính của người khác... mà là sự thuyết giảng diễn tiến thuần túy từ ý nguyện của chính Đức Phật nhằm thiết lập khuôn mẫu Giáo pháp.

Tuy nhiên, có vấn đề được đặt ra: Đối với *parajjhāsaya* (nguyện vọng người khác) và *pucchāvasika* (nhu cầu từ câu hỏi) — vốn diễn tiến khi có sự phát sinh ý nguyện và câu hỏi của người khác làm nguyên nhân khởi phát sự thuyết giảng — vì sao chúng lại không nằm trọn trong *aṭṭhuppatti* (sự việc phát sinh)? Hoặc ngược lại, vì sao các bài kinh có nguyên do từ sự việc phát sinh hay câu hỏi nhưng được thuyết giảng nhằm phù hợp với ý nguyện người khác lại không nằm trọn trong *parajjhāsaya*?

Không nên chất vấn như vậy. Bởi vì nguyên nhân phát sinh việc thuyết giảng kinh — vốn hoàn toàn tách biệt với sự phát nguyện hay câu hỏi... của người khác — mới được nắm bắt dưới dạng **aṭṭhuppatti** (sự việc phát sinh); do đó *parajjhāsaya* và *pucchāvasika* mới được tính thành các dạng riêng biệt.

Cụ thể như sau:

- Nguyên do thuyết giảng kinh như sự khen chê hay sự phát sinh lợi lộc... trong các bài kinh như *Brahmajālasutta* (Kinh Phạm Võng), *Dhammadāyādasutta* (Kinh Thừa Tự Pháp)... được gọi là **aṭṭhuppatti** (sự việc phát sinh).
- Bài kinh được thuyết giảng do lấy chính ý nguyện của người khác làm nguyên do (mà không cần có câu hỏi của họ) được gọi là **parajjhāsaya**.
- Bài kinh được thuyết giảng thông qua câu hỏi được gọi là **pucchāvasika**.

Ý nghĩa này là hoàn toàn rõ ràng.

Ở đây:

- Ba kinh Bồ-đề (*Bodhisutta*) đầu tiên, kinh Mucalinda (*Mucalindasutta*), kinh Từ bỏ thọ hành (*Āyusāṅkhārossajjanasutta*), kinh Quán xét (*Paccavekkhaṇasutta*), và kinh Tưởng hư vọng (*Papañcasaññāsaṭṭha*) — khởi đầu (*nikkhepa*) của các bài Cảm tác (*Udāna*) này là **Attajjhāsaya** (tự phát xuất từ tâm ý/nguyện vọng của Đức Phật).
- Kinh Huhuṅka (*Huhuṅkasutta*), kinh Dòng dõi Bà-la-môn (*Brāhmaṇajātikasutta*), và kinh Bāhiya (*Bāhiyasutta*) — khởi đầu của các bài Cảm tác này là **Pucchāvasika** (phát sinh từ câu hỏi).
- Kinh Đức vua (*Rājasutta*), kinh Cúng kính (*Sakkārasutta*), kinh Thoa bóp (*Ucchādanasutta*), kinh Khất thực (*Piṇḍapātikasutta*), kinh Nghề nghiệp (*Sippasutta*), kinh Kẻ chăn bò (*Gopālasutta*), kinh Sundarikā (*Sundarikasutta*), kinh Người mẹ (*Mātusutta*), kinh Phá Tăng (*Saṅghabhedakasutta*), kinh Giếng nước (*Udapānasutta*), kinh Đức Như Lai xuất thế (*Tathāgatuppādasutta*), kinh Bạc Mẫn đạt (*Moneyyasutta*), kinh Làng Pāṭali (*Pāṭaligāmiyasutta*), và cả hai kinh Dabba (*Dabbasutta*) — khởi đầu của các bài Cảm tác này là **Aṭṭhuppattiko** (phát sinh từ sự việc/hoàn cảnh cụ thể).
- Kinh Pālileyya (*Pālileyyasutta*), kinh Khả ái (*Piyasutta*), kinh Nāgasamāla (*Nāgasamālasutta*), và kinh Visākhā (*Visākhāsutta*) — khởi đầu của các bài Cảm tác này là sự kết hợp giữa **Attajjhāsaya** (tâm ý Đức Phật) và **Parajjhāsaya** (tâm ý/nguyện vọng của người khác).
- Khởi đầu của 51 bài kinh còn lại là **Parajjhāsaya** (tâm ý/nguyện vọng của người khác).

Sự phân loại đặc biệt về khởi đầu (*nikkhepavisesa*) của các bài Cảm tác này nên được hiểu theo phương cách phát xuất từ tâm ý bản thân (*attajjhāsaya*)... như vậy.

Và ở đây:

- Những bài Cảm tác nào được Đức Thế Tôn thuyết giảng trực tiếp trước mặt các Tỷ-khưu, các vị Tỷ-khưu ấy đã học thuộc lòng qua lời nói, quán xét cẩn thận trong tâm, rồi thuật lại cho Bậc Giữ Kho Pháp (*Dhammabhaṇḍāgārika* - Tôn giả Ānanda).
- Còn những bài Cảm tác nào được Đức Thế Tôn thuyết giảng không trước mặt các Tỷ-khưu, thì về sau Đức Thế Tôn đã thuyết giảng lại một lần nữa cho Bậc Giữ Kho Pháp.

Như vậy, cần phải hiểu rằng Tôn giả Ānanda đã gom tất cả những bài ấy lại thành một, ghi nhớ, truyền dạy cho các Tỷ-khưu, và về sau — vào thời kỳ Đại Kết Tập Giáo Pháp Lần Thứ Nhất — đã đưa vào bộ tập hợp được gọi chính là **Udāna** (Phật Tự Thuyết / Cảm Tác).

Trong câu **“Tena kho pana samayena”** (*Vào thời điểm đó*)... thì từ *tena samayena* là việc dùng dụng cách (cách thứ 3) mang ý nghĩa của định cách (cách thứ 7), *kho pana* là hư từ; ý nghĩa chính là *tasmim samaye* (*vào thời điểm đó*).

Hỏi: Vào thời điểm nào?

Đáp: Vào thời điểm Đức Thế Tôn ngụ tại Uruvelā, trên bờ sông Ni-liên-thiền (*Nerañjarā*), dưới gốc cây Bồ-đề, vừa mới chứng ngộ Chánh Giác lần đầu tiên. Chính vào thời điểm đó.

Từ **Sattāhaṃ** (*Trong bảy ngày*): *Satta ahāni* nghĩa là bảy ngày (*sattāhaṃ*). Đây là việc sử dụng đối cách (cách thứ 2) trong ý nghĩa liên tục / trọn vẹn (*accantasamযোগত্ৰা*). Vì Đức Thế Tôn đã an trú suốt bảy ngày đó một cách liên tục, trọn vẹn trong sự an lạc của Quả định (*phalasamāpatti*), nên từ *sattāhaṃ* được xướng lên bằng đối cách biểu thị sự liên tục trọn vẹn.

Từ **Ekapallaṅkena** (*Bằng một tư thế ngồi kiết già*): Nghĩa là bằng một tư thế kiết già duy nhất được duy trì, không đứng dậy dù chỉ một lần kể từ khi Ngài ngồi trên ngai kim cang (*vajirāsana*) — kiết già đóm thẳng tối thượng — vào ngày rằm tháng Vésak (*Visākhā*) khi mặt trời chưa lặn.

Từ **Vimuttisukhapaṭisaṃvedī** (*Trải nghiệm sự an lạc giải thoát*): Có nghĩa là Ngài đang ngồi và trải nghiệm sự an lạc của sự giải thoát, tức là sự an lạc của Quả định (*phalasamāpatti*).

Ở đó, về từ **Vimutti** (*Giải thoát*), có 5 loại giải thoát:

1. **Tadaṅgavimutti**: Giải thoát từng phần / tạm thời theo từng chi phần.
2. **Vikkhambhanavimutti**: Giải thoát bằng sự đè bẹp / chế ngự.
3. **Samucchedavimutti**: Giải thoát bằng sự đoạn diệt hoàn toàn.
4. **Paṭippassaddhivimutti**: Giải thoát bằng sự tịnh hóa / lắng dịu.

5. **Nissaraṇavimutti**: Giải thoát bằng sự xuất ly / vượt khỏi.

Trong các loại đó:

1. **Tadaṅgavimutti**: Là sự giải thoát (từ bỏ) khỏi các pháp đối lập tương ứng chừng nào sự vận hành không bị suy giảm của các chi phần tính đức (như sự xả bỏ vật cúng cày...) và các chi phần tuệ quán (như phân tích danh sắc...) còn được duy trì. Cụ thể như:

- a. Giải thoát khỏi sự bủn xỉn, tham ái nhờ **Bố thí** (*dāna*).
- b. Giải thoát khỏi sự sát sinh nhờ **Trì giới** (*sīla*).
- c. Giải thoát khỏi Thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*) nhờ **Sự xác định Danh - Sắc** (*nāmarūpavavatthāna*).
- d. Giải thoát khỏi Vô_因 kiến và Bất bình đẳng_因 kiến nhờ **Sự nắm bắt Duyên** (*paccayapariggaha*).
- e. Giải thoát khỏi sự hoài nghi về sau nhờ **Sự vượt qua hoài nghi** (*kaṅkhāvitarāṇa*).
- f. Giải thoát khỏi sự chấp thủ "tôi, của tôi" nhờ **Sự tổng hợp quán xét** (*kalāpasammasana*).
- g. Giải thoát khỏi sự nhầm tưởng đường không phải Đạo là Đạo nhờ **Sự xác định Đạo và Phi đạo** (*maggāmaggavavatthāna*).
- h. Giải thoát khỏi Đoạn kiến nhờ **Sự thấy rõ Sự sinh** (*udayadassana*).
- i. Giải thoát khỏi Thường kiến nhờ **Sự thấy rõ Sự diệt** (*vayadassana*).
- j. Giải thoát khỏi tưởng không nguy hiểm trong nơi nguy hiểm nhờ **Sự thấy rõ Nguy hại** (*bhayadassana*).
- k. Giải thoát khỏi tưởng thưởng thức nhờ **Sự thấy rõ Tác hại** (*ādīnavadassana*).
- l. Giải thoát khỏi tưởng thích thú nhờ **Quán thấy sự nhàm chán** (*nibbidānupassanā*).
- m. Giải thoát khỏi tâm không muốn thoát ra nhờ **Tuệ muốn giải thoát** (*muccitukamyatāñāṇa*).
- n. Giải thoát khỏi tâm không buông xả nhờ **Tuệ Xả** (*upekkhāñāṇa*).
- o. Giải thoát khỏi trạng thái chống đối Giáo pháp vững chắc và Niết-bàn nhờ **Tuệ Thuận dòng** (*anuloma*).
- p. Giải thoát khỏi hình tướng của các hành nhờ **Tuệ Chuyển tộc** (*gotrabhu*).

Đây gọi là **Tadaṅgavimutti**.

2. **Vikkhambhanavimutti**: Là sự giải thoát được coi là không còn phát sinh đối với các triền cái (như dục niệm...) cùng các pháp đối lập (như tầm...) chừng nào định tâm (bao gồm Cận định và An định) được vận hành mà không bị suy giảm. Đây gọi là **Vikkhambhanavimutti**.
3. **Samucchedavimutti**: Là sự giải thoát bằng cách đoạn diệt vĩnh viễn, không cho phát sinh trở lại đối với tập hợp phiền não thuộc về nguồn gốc sinh khởi — được mô tả qua các đoạn như “*để từ bỏ các tà kiến...*” (Pháp Tụ, 277; Phân Tích, 628) — trong dòng tâm thức của bậc Thánh sở hữu các Đạo tương ứng do đã tu tập Bốn Thánh Đạo. Đây gọi là **Samucchedavimutti**.
4. **Paṭippassaddhivimutti**: Là sự lắng dịu hoàn toàn của các phiền não vào thời điểm chứng đạt Quả (*phala*). Đây gọi là **Paṭippassaddhivimutti**.
5. **Nissaraṇavimutti**: Niết-bàn — vốn giải thoát khỏi tất cả các hành hữu vi do đã xuất ly khỏi mọi hữu vi. Đây gọi là **Nissaraṇavimutti**.

Tuy nhiên ở đây, **Quả giải thoát** (*phalavimutti*) có Niết-bàn làm đối tượng của Đức Thế Tôn mới là điều được ám chỉ. Do đó mới nói rằng: “*Vimuttisukhapaṭisaṃvedī có nghĩa là Ngài ngồi và trải nghiệm sự an lạc của Quả định.*”

Và từ **Vimutti** (*Giải thoát*) nên được hiểu là trạng thái tâm giải thoát nhờ sự tịnh hóa/lắng dịu các uế nhiễm, hoặc chính bản thân tâm được giải thoát như vậy; sự an lạc sinh khởi hoặc tương ưng với sự giải thoát ấy gọi là **Vimuttisukha** (*An lạc giải thoát*).

Theo lời dạy: “*Bạch Đức Thế Tôn, xả (upekkhā) nào được Đức Thế Tôn dạy thuộc về an lạc tịnh tĩnh...*” (Trung Bộ, 2.88), thì xả ở đây cũng nên được hiểu chính là an lạc. Đúng như đã dạy trong bộ *Sammohavinodanī* (Chú giải Phân Tích): “*Xả do có tính chất tịnh tĩnh nên được gọi chính là an lạc*” (Chú giải Phân Tích, 232). Bởi vì Đức Thế Tôn nhập vào A-ra-hán định thuộc Tứ thiền chứ không phải tầng thiền khác.

Hoặc giả, giống như trong các câu “*Sự dập tắt các hành mang lại an lạc*” (*tesaṃ vūpasamo sukho*)... sự dập tắt khổ đau của các hành được gọi là an lạc, thì ở đây sự giải thoát bằng tịnh hóa (*paṭippassaddhivimutti*) đạt được ở Tối thượng quả (A-ra-hán quả) — do là trạng thái dập tắt toàn bộ khổ phiền não — nên được hiểu chính là sự an lạc.

Sự an lạc giải thoát (*vimuttisukha*) này gồm hai loại xét theo sự phân loại diễn tiến của Quả tâm (*phalacitta*): **Trong Lộ trình Đạo (*maggavīthi*)** và **Vào thời gian khác (*kālantara*)**.

1. **Trong Lộ trình Đạo (*maggavīthi*)**: Ngay tiếp sau mỗi Thánh Đạo (*Ariyamagga*), hai hoặc ba Quả tâm — vốn là quả của Đạo đó và lấy Niết-bàn làm đối tượng — sẽ phát sinh, do

tính chất trở quả không chậm trễ (*anantaravipāka*) của các pháp thiện siêu thế. Thực vậy, trong đầu tiến lộ (*javanavāra*) mà Thánh Đạo phát sinh:

- Khi có **hai** tâm Thuận dòng (*anuloma*), thì tâm thứ ba là Chuyển tộc (*gotrabhu*), tâm thứ tư là Đạo tâm (*maggacitta*), và tiếp sau đó là **ba** Quả tâm (*phalacitta*).
- Khi có **ba** tâm Thuận dòng (*anuloma*), thì tâm thứ tư là Chuyển tộc (*gotrabhu*), tâm thứ năm là Đạo tâm (*maggacitta*), và tiếp sau đó là **hai** Quả tâm (*phalacitta*).

Như thế, Quả tâm diễn tiến theo cách thức An định (*appanā*) ở vị trí thứ tư hoặc thứ năm, chứ không diễn tiến xa hơn vì đã gần với Hữu phần (*bhavaṅga*). Mặc dù một số người nói rằng: “*Tâm thứ sáu cũng đạt An định*”, nhưng điều đó đã bị bác bỏ trong các bản Chú giải (*Visuddhimagga*, 2.811). Quả tâm trong Lộ trình Đạo nên được hiểu như vậy.

2. **Vào thời gian khác (*kālantara*):** Quả tâm diễn tiến theo phương cách Quả định (*phalasamāpatti*), và Quả tâm phát sinh khi bậc Thánh xuất khỏi Diệt định (*nirodhasamāpatti*) cũng được bao hàm trong loại này. Bản chất thực sự của Quả định này nên được xem là sự An định (*appanā*) lấy Niết-bàn làm đối tượng, vốn là quả của các pháp thiện siêu thế.

*Hỏi: Những ai chứng nhập Quả định (*phalasamāpatti*) ấy, và những ai không chứng nhập?*

Đáp: Tất cả phàm phu (*puthujjana*) đều không chứng nhập do chưa đạt được [Thánh quả]. Tương tự, các bậc Thánh cấp thấp không chứng nhập Quả định của bậc Thánh cấp cao, và các bậc Thánh cấp cao cũng không chứng nhập Quả định của bậc Thánh cấp thấp do đã vượt qua trạng thái của hạng người trước đó và các phiền não tương ứng đã được tịnh hóa hoàn toàn. Các bậc Thánh chỉ chứng nhập đúng Quả (*phala*) của riêng mình.

Tuy nhiên, một số người cho rằng: “*Chỉ bậc Bất lai (Anāgāmi) và bậc A-ra-hán mới chứng nhập Quả định do đạt được sự trọn vẹn về định (samādhi), còn bậc Tu-đà-hoàn (Sotāpanna) và Tư-đà-hàm (Sakadāgāmi) thì không chứng nhập Quả định.*”

Quan điểm đó là không có căn cứ, bởi vì ngay cả phàm phu cũng có thể chứng nhập các tầng định thế gian (*lokiyasamādhi*) mà mình đã đạt được. Cần gì phải bàn luận về lý do ở đây? Thực vậy, điều này đã được dạy trong bộ *Paṭisambhidāmagga* (Phân Tích Đạo): Khi giải đáp các câu hỏi “*Mười loại Hành xả tuệ (saṅkhārupekkhā) nào phát sinh nhờ tuệ quán?*” (Paṭi. Ma. 1.57) và “*Mười pháp Chuyển tộc (gotrabhudhamma) nào phát sinh nhờ tuệ quán?*” (Paṭi. Ma. 1.60), sự chứng nhập Quả định của các bậc Thánh ấy đã được khẳng định rõ qua cụm từ “*vì mục đích chứng nhập Tu-đà-hoàn quả định và Tư-đà-hàm quả định*”. Do đó, cần đi đến kết luận ở đây rằng: **Tất cả các bậc Thánh đều chứng nhập Quả định tương ứng của riêng mình.**

Hỏi: Vì sao các bậc Thánh lại chứng nhập Quả định?

Đáp: Vì mục đích **sống an lạc ngay trong hiện tại** (*ditṭhadhammasukhavihāra*). Giống như các vị vua thường thức sự an lạc của vương quyền, chư thiên thường thức sự an lạc cõi trời; cũng vậy, các bậc Thánh định rõ khoảng thời gian và nghĩ rằng “*Ta sẽ thường thức sự an lạc siêu thế*”, rồi chứng nhập Quả định vào bất kỳ lúc nào mình muốn.

Hỏi: Sự chứng nhập Quả định diễn ra như thế nào, sự an trú diễn ra như thế nào, và sự xuất khỏi diễn diễn ra như thế nào?

Đáp: Trước hết, sự chứng nhập Quả định diễn ra theo **hai phương cách**:

1. Không tác ý đến đối tượng nào khác ngoài Niết-bàn.
2. Tác ý trực tiếp đến Niết-bàn.

Đúng như lời phán dạy:

*“Này chư Hiền, có hai duyên cho sự chứng nhập Vô tướng tâm giải thoát (*animittā cetovimutti*): Sự không tác ý đến tất cả các tướng (*animitta*), và sự tác ý đến Vô tướng giới (*animittā dhātu*).”* (Trung Bộ, 1.458)

Trình tự chứng nhập ở đây như sau: Bậc Thánh đệ tử có nguyện vọng chứng nhập Quả định, sau khi đi đến nơi thanh vắng và sống độc cư, cần phải quán xét các hành (*saṅkhāra*) theo các phương cách như sự sinh và diệt (*udayabbaya*)... Khi tuệ quán nối tiếp nhau diễn tiến như vậy đối với vị ấy, ngay tiếp sau Tuệ chuyển tộc (*gotrabhuñña*) có đối tượng là các hành, tâm đạt sự An định (*appanā*) vào sự diệt (Niết-bàn) theo phương cách của Quả định; và do hướng về Quả định, nên đối với bậc Hữu học (*sekha*), **chỉ có Quả tâm (*phala*) phát sinh chứ không phải Đạo tâm (*magga*)**.

Đối với những người cho rằng: “*Bậc Tu-đà-hoàn khi tăng trưởng tuệ quán với ý nghĩ 'Ta sẽ chứng nhập Quả định của mình' thì lại trở thành bậc Tư-đà-hàm, và bậc Tư-đà-hàm lại trở thành bậc Bất lai*”; cần phải đáp lại họ rằng: Nếu như vậy, bậc Bất lai sẽ trở thành bậc A-ra-hán, bậc A-ra-hán trở thành Đức Phật Độc Giác, và Đức Phật Độc Giác sẽ trở thành Đức Chánh Đẳng Chánh Giác! Do đó, tuệ quán thành tựu mục đích tùy theo sự chú tâm và nguyện vọng [chứng nhập Quả], nên đối với bậc Hữu học, chỉ có Quả tâm phát sinh chứ không phải Đạo tâm.

Và Quả tâm ấy của vị đó: Nếu vị đó đạt được Đạo thuộc tầng thiền thứ nhất (*paṭhamajjhāna*), thì Quả tâm thuộc Sơ thiền phát sinh; nếu thuộc các tầng thiền thứ hai thì Quả tâm thuộc các tầng thiền tương ứng thứ hai sẽ phát sinh.

Hỏi: Nhưng vì sao ở đây [trong lộ trình Quả định], trí tiền hành (*purecārikañña*) không lấy Niết-bàn làm đối tượng như Tuệ Chuyển Tộc (*gotrabhuñña*) tiền hành của Đạo trí (*maggañña*)?

Đáp: Vì các Quả trí (*phalañāṇa*) không có tính chất dẫn xuất khỏi sinh tử (*aniyyānika*). Thực vậy, chỉ có các pháp Thánh Đạo mới mang tính chất dẫn xuất (*niyyānika*). Đúng như lời dạy: “*Những pháp nào mang tính chất dẫn xuất? Bốn Thánh Đạo không thuộc hệ luân hồi*” (Pháp Tụ, 1295).

Do đó, đối với Đạo — vốn mang tính chất dẫn xuất một cách tuyệt đối và vận hành theo phương thức xuất ly cả hai (xuất ly khỏi các hành và xuất ly khỏi phiền não) — thì trí làm vô gián duyên (*anantarapaccaya*) cho Đạo bắt buộc phải vượt khỏi tướng [của các hành]. Do đó, việc Tuệ Chuyển Tộc lấy Niết-bàn làm đối tượng là hoàn toàn hợp lý.

Trái lại, các Quả trí vốn là quả trở ra do sự tu tập Thánh Đạo, chúng không đoạn diệt phiền não nên mang tính không dẫn xuất (*aniyyānika*) và có bản chất không xuất ly. Vì vậy, trí tiền hành của Quả trí không bao giờ lấy Niết-bàn làm đối tượng, bởi vì các Tuệ Thuận Dòng (*anulomañāṇa*) trong hai lộ trình này vận hành theo hai phương cách hoàn toàn khác biệt:

- **Trong lộ trình Thánh Đạo:** Các Tuệ Thuận Dòng phát sinh bằng cách đập tan mạnh mẽ các khối tham ái thô dày... chưa từng bị xuyên phá trước đó. Chúng đạt đến đỉnh cao tối thượng của thế gian trí và đóng vai trò trợ duyên cho Đạo trí.
- **Trong lộ trình Quả định:** Vì các phiền não tương ứng đã được đoạn diệt hoàn toàn bởi từng Thánh Đạo, các Tuệ Thuận Dòng ở đây không còn phải nỗ lực đối trị phiền não nữa; chúng phát sinh chỉ thuần túy làm công việc chuẩn bị (*parikamma*) cho các bậc Thánh tận hưởng sự an lạc của Quả định. Do đó, không có sự xuất ly nào xảy ra từ các Tuệ Thuận Dòng này để mà ở đoạn cuối của chúng lại có một trí vượt khỏi hành tướng và lấy Niết-bàn làm đối tượng.

Nhờ hiểu như vậy, ý nghĩa này được củng cố vững chắc: Đối với bậc Hữu học (*sekha*), khi quán xét các hành theo sự sinh diệt... nhằm mục đích thọ dụng Quả định của chính mình, thì nối tiếp theo chuỗi tuệ quán, **chỉ có Quả tâm phát sinh chứ không phải Đạo tâm**.

Sự chứng nhập Quả định (*phalasamāpatti*) nên được hiểu như vậy.

“*Này chư Hiền, có ba duyên cho sự an trú Vô tướng tâm giải thoát (animittā cetovimutti): Sự không tác ý đến tất cả các tướng, sự tác ý đến Vô tướng giới, và sự chuẩn bị trước đó (pubbe abhisāṅkhāra).*” (Trung Bộ, 1.458)

Theo lời dạy đó, **sự an trú (tṭhāna)** của Quả định diễn ra theo **ba phương cách**.

Ở đó, cụm từ “**sự chuẩn bị trước đó**” (*pubbe ca abhisāṅkhāro*) nghĩa là sự định rõ thời gian trước khi chứng nhập Quả định. Bởi vì do đã được định rõ rằng: “*Ta sẽ xuất khỏi định vào thời điểm tên là thế này...*”, nên chừng nào thời điểm ấy chưa đến, sự xuất khỏi định sẽ không xảy ra.

“*Này chư Hiền, có hai duyên cho sự xuất khỏi Vô tướng tâm giải thoát (animittā cetovimutti): Sự tác ý đến tất cả các tướng, và sự không tác ý đến Vô tướng giới.*” (Trung Bộ, 1.458)

Theo lời dạy đó, **sự xuất khỏi** (*vuṭṭhāna*) Quả định diễn ra theo **hai phương cách**.

Ở đó, từ **“tất cả các tướng”** (*sabbanimittānaṃ*) nghĩa là các tướng thuộc về sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Mặc dù vị ấy không tác ý đến tất cả các tướng này cùng một lúc, nhưng điều này được dạy theo phương cách bao hàm tất cả. Do đó, sự xuất khỏi Quả định xảy ra nhờ sự tác ý đến đối tượng của tâm Hữu phần (*bhavaṅga*); sự xuất khỏi Quả định nên được hiểu như vậy.

Sự chứng nhập và sự xuất khỏi định ở đây chính là sự chứng nhập và xuất khỏi Quả định A-ra-hán (*arahattaphala*).

Đức Thế Tôn đã trải nghiệm sự an lạc giải thoát vô cùng ngọt ngào được mô tả như sau:

*“Sự an lạc đã lắng dịu mọi sự thiêu đốt (daratha),
lấy Bất tử (Niết-bàn) làm đối tượng, tốt đẹp;
Đã từ bỏ các mối côi thế gian (lokāmisā),
tịnh tịnh, là Quả Sa-môn tối thượng.”*

Do đó mới nói rằng: **“Vimuttisukhapaṭisaṃvedī”** có nghĩa là Ngài ngồi và trải nghiệm sự an lạc của giải thoát, tức là sự an lạc của Quả định (*phalasamāpatti*).

Từ **Atha** (Rồi thì / Sau đó) là một bất biến từ (*nipāta*) mang ý nghĩa bắt đầu một chủ đề/tiến trình mới (*adhikārattha*). Từ **Kho** là một từ chêm bổ sung cho đủ câu (*padapūraṇa*).

Trong các từ đó, bằng từ **atha** mang ý nghĩa bắt đầu chủ đề mới, tác giả chỉ ra một tiến trình khác ngoài việc trải nghiệm sự an lạc giải thoát (*vimuttisukha*).

Hỏi: Tiến trình đó là gì?

Đáp: Đó là sự tác ý đến Lý Duyên Khởi (*paṭiccasamuppādamanasikāra*).

Hoặc giả, từ **atha** là một bất biến từ mang ý nghĩa “sau đó” (*pacchā*); nhờ đó, nó làm sáng tỏ chính ý nghĩa sắp được phán dạy rằng: *“Sau khi trải qua bảy ngày ấy”* (*tassa sattāhassa accayena*).

Tassa sattāhassa: Nghĩa là của bảy ngày ngồi kiết già (*pallāṅkasattāha*).

Accayena: Nghĩa là sự trôi qua / sau khi kết thúc.

Tamhā samādhimhā: Nghĩa là xuất khỏi định ấy — tức là A-ra-hán quả định (*arahattaphalasamādhi*).

Ở đây, một số người cho rằng cần phải chỉ ra bảy tuần lễ (*satta sattāhā*) theo thứ tự nên đã trình bày chi tiết về chúng. Tuy nhiên, chúng tôi sẽ giảng giải về bảy tuần lễ đó ở phần sau thông qua đoạn văn trong Tạng Luật (*Khandhaka*) để chỉ ra sự không mâu thuẫn với Chánh văn Udāna này.

Rattiyā: Là việc sử dụng sở hữu cách (cách thứ 6) chỉ mối quan hệ bộ phận/thời gian (*avayavasambandha*).

Paṭhamam: Là việc sử dụng đối cách (cách thứ 2) trong ý nghĩa liên tục / trọn vẹn (*accantasamyogattha*). Bởi vì Đức Thế Tôn đã thực hành sự tác ý ấy trong suốt trọn vẹn canh đầu (*paṭhama yāma*) của đêm đó.

Từ **Paṭiccasamuppāda** (*Duyên Khởi*): Nghĩa là pháp duyên (*paccayadhamma*). Bởi vì các pháp duyên như Vô minh (*avijjā*)... chính là Duyên Khởi.

Hỏi: Làm sao biết được điều này?

Đáp: Nhờ vào lời dạy của Đức Thế Tôn. Thực vậy, Đức Thế Tôn đã phán dạy rằng:

“Do đó, này Ānanda, chính đây là nguyên nhân, đây là duyên khởi, đây là sự tập khởi, đây là duyên của già chết, tức là sinh... (như trên)... của các hành, tức là vô minh.” (Trường Bộ, 2.105...)

Như vậy, các pháp như vô minh... đã được gọi là nguyên nhân (*hetu*). Giống như mười hai duyên chính là mười hai chi phần Duyên Khởi.

Ở đây, ý nghĩa của các từ ngữ (*vacanattha*) như sau:

Paṭiccasamuppāda (*Duyên Khởi*): Cái sinh khởi (*samuppāda*) một cách đồng thời/kết hợp (*sahita*), không loại trừ sự hội đủ của các nguyên nhân (*kāraṇasamavāya*), hướng về nhau và nương tựa lẫn nhau (*aññamaññaṃ paṭicca*); do đó gọi là *paṭiccasamuppāda*.

Hoặc giả, sự sinh khởi của một mối liên hệ (*sambandha*) mà không thể thiếu nó sau khi đã đi đến (*paṭigantvā*) nguyên duyên xứng đáng (*paccayārahatasutta*) cần phải nương tựa (*paccetabba*); đó gọi là *paṭiccasamuppāda*.

Trong cụm từ *paṭiccasamuppāda* ở đây, từ này cần được hiểu là nguyên nhân (*hetu*) có đủ năng lực tạo ra quả — vốn là ý nghĩa được nhận biết qua từ nền tảng *samuppāda* — chứ không đơn thuần chỉ là sự sinh khởi do duyên (*paṭiccasamuppatti*).

Hoặc giả, các bậc trí giả cho rằng nó đáng được nương tựa/hiểu rõ (*paccetum arahati*) nên gọi là *paṭicca*; nó tạo ra một cách chân chánh và tự nhiên nên gọi là *samuppāda*; nó vừa là *paṭicca* vừa là *samuppāda* nên gọi là *paṭiccasamuppāda*. Ý nghĩa ở đây nên được hiểu như vậy.

Từ **Anulomam** (*Theo chiều thuận*): Phương thức của các duyên bắt đầu từ Vô minh (*avijjā*) được phán dạy theo cách *“Do vô minh làm duyên, các hành sinh khởi”*... được gọi là **anuloma** do nó thực hiện nhiệm vụ/chức năng cần phải làm của chính nó. Hoặc giả, do được phán dạy bằng cách dẫn từ đầu đến cuối, hoặc do sự vận hành diễn tiến theo chiều thuận, nên gọi là *anuloma*.

Từ **Sādhukam manasākāsi** (*Tác ý một cách khéo léo/chu đáo*): Nghĩa là Ngài đã tác ý một cách tôn kính và cẩn trọng. Ý nghĩa là: Bất kỳ pháp duyên (*paccayadhamma*) nào làm duyên cho pháp do duyên sinh (*paccayuppannadhamma*) tương ứng theo phương cách nào (như nhân duyên,

v.v.), Đức Thế Tôn đã làm cho tất cả điều đó hiển lộ trong tâm thông qua sự quán xét trọn vẹn, không sai lệch và không bỏ sót.

Để chỉ ra một cách tóm tắt cách thức Đức Thế Tôn đã tác ý đến Lý Duyên Khởi theo chiều thuận, câu **“Iti imasmim sati idam hoti, imassuppādā idam uppajjati”** – *“Như vậy, khi cái này có mặt thì cái này có mặt; do cái này sinh khởi nên cái này sinh khởi”* đã được xướng lên.

Ở đây:

Iti (Như vậy): Có nghĩa là "như thế này", "theo phương cách này".

Imasmim sati idam hoti - *Khi cái này có mặt thì cái này có mặt*: Nghĩa là khi có duyên này — tức vô minh, v.v. — thì có quả này — tức các hành, v.v.

Imassuppādā idam uppajjati - *Do cái này sinh khởi nên cái này sinh khởi*: Nghĩa là do sự sinh khởi của duyên này — tức vô minh, v.v. — nên quả này — tức các hành, v.v. — sinh khởi.

Cụm từ trong bài kinh thứ hai và thứ ba — *“Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati”* (*Khi cái này không có mặt thì cái này không có mặt; do cái này diệt nên cái này diệt*) — biểu thị sự vắng mặt của các hành, v.v. khi vô minh, v.v. vắng mặt, và sự diệt của các hành, v.v. khi vô minh, v.v. bị diệt. Qua đó, quy luật đặc tính của duyên được chỉ rõ: *Chỉ khi cái này có mặt thì cái kia mới có mặt, chứ không phải khi không có mặt; chỉ do cái này sinh khởi thì cái kia mới sinh khởi, chứ không phải do không sinh khởi; chỉ khi chưa bị diệt thì cái kia mới sinh khởi, chứ không phải khi đã bị diệt.*

Do đó, cần hiểu rằng đặc tính duyên khởi (*paṭiccasamuppādalakkhaṇa*) này đã được khẳng định là mang tính quy luật tuyệt đối ở đây.

Từ **Nirodha** (*Sự diệt*): Nghĩa là sự không sinh khởi, sự không vận hành trong tương lai do chứng đạt sự ly tham đối với vô minh, v.v. Đúng như lời dạy: *“Do sự phai nhạt và diệt trọn vẹn của vô minh nên các hành diệt...”*

Và trạng thái "diệt của sự diệt" (*nirodhanirodhī*) được gọi là trạng thái "diệt của sự sinh" (*uppādanirodhī*) qua câu *“Do cái này diệt nên cái này diệt”*.

Điều này chỉ ra rằng: **Chưa bị diệt** (*anirodha*) chính là sự sinh khởi (*uppāda*), và ở đây nó cũng được gọi là sự hiện hữu (*atthibhāva*).

Bởi vì chính đặc tính *“Imasmim sati idam hoti”* - *Khi cái này có mặt thì cái này có mặt* - đã được bổ sung nghĩa bởi vế sau: *“Imassuppādā idam uppajjati”* - *Do cái này sinh khởi nên cái này sinh khởi*. Do đó, câu *“Imasmim sati”* không chỉ ám chỉ đơn thuần trạng thái đang tồn tại (*dharamānatā*), mà còn được hiểu là **trạng thái chưa bị diệt bởi Thánh Đạo** (*maggena aniruddhabhāva*).

Và vì khi giảng giải về đặc tính được nêu ở cả hai phương diện — “*Imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati*” — việc diễn giải qua đoạn “*Do sự phai nhạt và diệt trọn vẹn của vô minh...*” chỉ nói đến **sự diệt** (*nirodha*); do đó, sự không có mặt (*natthibhāva*) chính là sự diệt, và sự hiện hữu (*atthibhāva*) đối lập với sự không có mặt chính là trạng thái chưa bị diệt (*anirodha*).

Bằng trạng thái hiện hữu mang nghĩa "chưa bị diệt" đó, tác giả giải thích rõ nghĩa của sự sinh khởi (*uppāda*). Từ đó [cho thấy rằng]: Ý nghĩa được chỉ ra ở đây không thuần túy là trạng thái hiện hữu, mà chính là **trạng thái hiện hữu chưa bị diệt**.

Như vậy, cần hiểu rằng việc dùng hai câu đặc tính này có giá trị thực sự nhờ vào mối quan hệ bổ nghĩa lẫn nhau (*aññamaññavisesanavisesitabbabhāva*).

Hỏi: Nhưng trạng thái gọi là “Chưa bị diệt” (anirodha) — vốn cũng được gọi là “Sự hiện hữu” (atthibhāva) và “Sự sinh khởi” (uppāda) — thực sự là gì?

Đáp: Đó là trạng thái chưa được đoạn trừ (appahīnabhāva), và là trạng thái không bị mất đi khả năng sinh ra quả do chưa bị diệt trừ khả năng trở quả.

Cụ thể là:

- Đối với các pháp bất thiện cần phải đoạn trừ: Đó là trạng thái chưa bị Thánh Đạo nhổ tận gốc (*asamugghātītabhāva*).
- Đối với các pháp thiện và vô ký không cần phải đoạn trừ: Đó là trạng thái mà các kiết sử (*saṃyojana*) gắn liền với các pháp ấy chưa được đoạn tận hoàn toàn nơi các bậc chưa chứng A-ra-hán (*akhīṇāsava*).

Bởi vì chính do các tùy miên (*anusaya*) chưa bị nhổ tận gốc, nên sự vận hành của các uẩn đồng hành với kiết sử mới tạo thành Lý Duyên Khởi (*paṭiccasamuppāda*). Đúng như lời phán dạy:

“Này các Tỷ-khưu, bị bao phủ bởi vô minh nào và tương ưng với ái nào mà thân này của kẻ ngu được tạo thành, thì vô minh ấy nơi kẻ ngu chưa được đoạn trừ, và ái ấy chưa được đoạn tận. Vì sao lại như vậy? Vì kẻ ngu, này các Tỷ-khưu, không thực hành phạm hạnh một cách chân chánh để dập tắt hoàn toàn khổ đau; do đó, khi thân hoại mạng chung, kẻ ngu lại đi đến một thân khác, và khi đã đi đến một thân khác thì không thoát khỏi sinh, già, chết...” (Tương Ưng Bộ, 2.19)

Trái lại, đối với các bậc đã đoạn tận kiết sử (*khīṇasaṃyojana*): Do sự vắng mặt của vô minh nên các hành không thể phát sinh, do sự vắng mặt của ái và thủ nên thủ-hữu không thể xuất hiện; từ đó sự chấm dứt của vòng luân hồi (*vaṭṭa*) được nhận biết rõ ràng.

Vì lý do ấy, Đức Thế Tôn đã phán dạy:

“Nhưng này Phagga, do sự phai nhạt và diệt trọn vẹn sáu xứ tiếp xúc, nên xúc diệt; do xúc diệt nên thọ diệt...” (Tương Ưng Bộ, 2.12)

Thực vậy, không phải sau khi chứng đạt Tối Thượng Đạo (A-ra-hán đạo) cho đến khi Bát-niết-bàn (*parinibbāna*) thì lục xứ (*saḷāyatana*)... hoàn toàn không vận hành. Trái lại, từ **“Nirodha”** (*Sự diệt*) được nói đến ở đây là mang ý nghĩa “sự không có mặt” (*natthitā*), “sự đáng được gọi là diệt”, và “trạng thái đã đoạn tận các kiết sử” (*khīṇasaṃyojanatā*).

Hơn nữa, một nghiệp (*kamma*) dù đã làm từ lâu, do chưa trở quả và do thức ăn (duyên) của nó chưa bị đoạn trừ, nên nó được coi là **đang tồn tại ở trạng thái có khả năng trở quả** (*phalāraha*), chứ không phải là nghiệp đã trở quả rồi hay nghiệp đã bị mất thức ăn (mất duyên). Tương tự theo phương cách đã nêu, khả năng trở quả của các duyên sinh ra quả — như vô minh, các hành, v.v. — nên được hiểu chính là trạng thái **chưa bị diệt** (*anirodha*).

Chính do trạng thái chưa bị diệt ấy, nguyên nhân mà nếu thiếu nó thì quả không thể xuất hiện — dù nguyên nhân ấy đã thuộc về quá khứ — vẫn được đề cập qua cụm từ **“Imasmim sati”** (*Khi cái này có mặt*).

Chính vì lý do đó, đối với người chưa hoàn thành phạm hạnh (*avusitabrahmacariya*), pháp do duyên sinh (*paccayuppāda*) chưa đạt đến bản chất không vận hành; không xét đến sự khác biệt về thời gian, việc nó chắc chắn không quay trở lại được gọi là **“Imassa uppādā”** (*Do cái này sinh khởi*).

Hoặc giả: Ngay cả khi các duyên còn lại chưa hội đủ, sự hướng về việc sinh ra quả của nguyên nhân đang hiện hữu (hoặc đã hiện hữu từ trước) — giống như một pháp đang thực sự có mặt — sự hướng về đó được gọi là **“Imassa uppādā”**.

Thực vậy, vì quả sinh khởi từ nguyên nhân đó, nên nguyên nhân ở trong trạng thái thích ứng đó (*tadavattha*) mới được coi là đã trỗi dậy, đã phát sinh nhằm tạo ra quả; chứ một nguyên nhân dù đang hiện hữu nhưng không ở trong trạng thái thích ứng đó thì không được coi như vậy. Do đó, **trạng thái thích ứng của nguyên nhân** (*tadavatthatā*) nên được hiểu chính là sự sinh khởi (*uppāda*).

Ở đây, với từ "sati" (khi có), ngài nói đến trạng thái làm duyên chỉ bằng sự hiện hữu, qua đó hiển thị tính không có sự nỗ lực (vô tác) của pháp Tương Ưng Tương Sinh. Với từ "uppādā" (do sinh khởi), ngài chỉ ra bản chất sinh khởi, trạng thái không tồn tại ở mọi thời điểm, và sự hướng đến sự sinh khởi của quả, qua đó hiển thị tính vô thường của pháp Tương Ưng Tương Sinh. Qua việc sử dụng các từ ngữ mang ý nghĩa nguyên nhân thuộc vị trí (chủ xứ cách/định cách) và xuất xứ cách (xuất xứ cách) được xác định qua cụm "khi có, chứ không phải khi không có; do sinh khởi, chứ không phải do diệt", ngài hiển thị trạng thái là nguyên do, sự tập khởi, sự sinh ra và nguồn gốc của pháp Tương Ưng Tương Sinh. Ý nghĩa nguyên nhân trong vị trí ở đây được hiểu qua sự diễn tiến khi sự hiện hữu của một điều gì đó quyết định sự hiện hữu của quả không thể

tách rời với nó, chẳng hạn như "khi tài sản không được phân phát cho người nghèo thì sự nghèo khổ gia tăng" (Kinh Trường Bộ 3.91) và "khi hoa màu được gặt hái thì sự no đủ xuất hiện". Ý nghĩa nguyên nhân của xuất xứ cách cũng được hiểu qua sự diễn tiến trong nguồn gốc và bản chất của quả, chẳng hạn như "từ giọt nước nhầy (kalala) biến thành bọt nước (abbuda), từ bọt nước sinh ra miếng thịt (pesī)" (Kinh Tương Ưng 1.235) và "sông Hằng xuất phát từ dãy Tuyết Sơn, hồ nước sinh ra từ đỉnh núi". Khi có các pháp như vô minh thì sự hiện hữu của các pháp như hành được nhận biết do mối quan hệ không thể tách rời với nó, đồng thời từ vô minh mà các hành được sinh ra và tạo thành; do đó, vô minh vừa là nguồn gốc vừa là bản chất của các hành. Vì lý do đó, để làm sáng tỏ ý nghĩa ấy, sự chỉ định về vị trí và xuất xứ cách mang ý nghĩa nguyên nhân như "imasmim sati imassa uppādā" (do cái này có nên cái kia có, do cái này sinh nên cái kia sinh) đã được thực hiện.

Bởi vì ở đây, sự giải thích chi tiết bắt đầu bằng câu "do duyên vô minh có các hành" là sự diễn giải cho pháp Tương Ưng Tương Sinh vốn được tóm tắt qua câu "khi cái này có thì cái kia có, do cái này sinh nên cái kia sinh", nên sự hiện hữu và sự sinh khởi như đã nói được hiểu là trạng thái làm duyên của các pháp do duyên sinh tương ứng. Thực vậy, ngoại trừ sự hiện hữu được xem là trạng thái chưa bị diệt và sự sinh khởi được xem là trạng thái không chuyển hướng hay trạng thái diễn ra sự xuất hiện — vốn được biểu đạt bằng những từ ngữ có tính chất giới hạn bắt buộc như "chỉ khi có, chứ không phải khi không có; chỉ do sinh khởi, chứ không phải do diệt" — thì không hề có trạng thái làm duyên nào khác; do đó, cần phải hiểu rằng sự hiện hữu và sự sinh khởi như đã nói chính là trạng thái làm duyên. Ngay cả 24 duyên như nhân duyên,... đến trong bộ Vị Trí (Paṭṭhāna) cũng cần được hiểu là các đặc tính riêng biệt của chính trạng thái làm duyên này. Như vậy, để hiển thị sự tác ý đến pháp Tương Ưng Tương Sinh theo chiều thuận một cách chi tiết, câu "yadidaṃ avijjāpaccayā saṅkhārā" (tức là: do duyên vô minh có các hành) cùng các câu tiếp theo đã được dạy.

Trong đoạn đó, "yadidaṃ" là một bất biến từ, có nghĩa là "cái này là". Trong các từ như "avijjāpaccayā" (do duyên vô minh): điều không nên tìm kiếm như thân ác hành,... mà lại tìm kiếm thì gọi là vô minh (avijjā); điều nên tìm kiếm như thân thiện hành,... mà lại không tìm kiếm thì gọi là vô minh; làm cho bản chất không sai lệch của các pháp trở nên không được biết đến thì gọi là vô minh; làm cho các chúng sanh lao đao trong các cõi của vòng sinh tử không có điểm tận cùng thì gọi là vô minh; chạy theo những điều không thực có và không chạy theo những điều thực có thì gọi là vô minh; đối nghịch với trí tuệ (vijjā) thì gọi là vô minh; vô minh ấy cần được hiểu gồm có 4 loại bắt đầu từ "sự không hiểu biết trong khổ". Cái mà quả phải tựa vào, không thể tách rời mà sinh khởi và diễn tiến thì gọi là duyên (paccayo), hoặc duyên có nghĩa là sự hỗ trợ (upakāra). Nó vừa là vô minh vừa là duyên nên gọi là vô minh duyên (avijjāpaccayo), do đó gọi là "avijjāpaccayā" (do duyên vô minh). Các pháp tạo tác thì gọi là hành (saṅkhārā), đó là các tư tâm sở (cetanā) thiện và bất thiện thuộc thế gian; hành ấy cần được hiểu có 3 loại theo

sức mạnh của phúc hành, phi phúc hành và bất động hành. Cái nhận biết rõ (đối tượng) thì gọi là thức (viññāṇa), thức ấy gồm 32 loại xét theo sức mạnh của các thức quả thuộc thế gian.

Cái nghiêng mình (hướng về đối tượng) thì gọi là Danh (nāma), tức là ba uẩn bắt đầu từ thọ uẩn (thọ, tưởng, hành). Cái bị biến đổi (do lạnh, nóng...) thì gọi là Sắc (rūpa), tức là tứ đại hiển sắc (bhūtarūpa) và sắc y đại sinh (upādārūpa) như nhãn v.v. Cái nở rộng và dẫn đưa khổ đau của vòng sinh tử dài lâu thì gọi là Xứ (āyatana). Cái tiếp xúc (với đối tượng) thì gọi là Xúc (phassa). Cái cảm nhận (hương vị đối tượng) thì gọi là Thọ (vedanā). Hai pháp này (Xúc và Thọ) nếu xét theo môn (dvāra) thì có 6 loại, nếu thu nhận theo sức mạnh của quả (vipāka) thì có 36 loại. Cái khao khát/lo sợ thì gọi là Ái (taṇhā), ái ấy xét tóm tắt có 3 loại bắt đầu từ dục ái, xét chi tiết thì có 108 loại. Cái nắm giữ chặt thì gọi là Thủ (upādāna), thủ ấy xét có 4 loại bắt đầu từ dục thủ. Cái trở thành và làm cho trở thành thì gọi là Hữu (bhava), hữu ấy chia theo nghiệp hữu và sinh hữu thì có 2 loại. Sự sinh ra gọi là Sinh (jāti). Sự già cỗi/già dặn gọi là Lão (jarā). Sự chết đi bởi điều ấy gọi là Tử (maraṇa). Sự sầu muộn gọi là Sầu (soka). Sự khóc lóc thở than gọi là Tỉ (parideva). Cái làm cho đau đớn gọi là Khổ (dukkha), hoặc cái xói tung/đào xói hai lần theo sự sinh và sự trụ gọi là Khổ. Trạng thái của tâm xấu/kém cỏi gọi là Hỷ (domanassa - ưu). Sự kiệt sức dữ dội gọi là Trầm (upāyāso - lão). "Sambhavanti" nghĩa là sinh khởi/chúng sinh ra. Và từ "sambhavanti" (sinh khởi) này không chỉ kết hợp với các từ như sầu v.v., mà phải được kết hợp với tất cả các từ trong chuỗi. Nhờ kết hợp như vậy, sự xác định về duyên và pháp do duyên sinh như "do duyên vô minh có các hành sinh khởi" mới được hiển thị. Phương cách này áp dụng cho tất cả các chi đoạn.

Trong các chi đoạn ấy, Vô minh có đặc tính là sự không biết (chân lý), có trạng thái (phận sự) là sự mê mờ, có sự xuất hiện (hiện tượng) là sự che đậy, có nhân gây dựng (nguyên nhân gần) là các lậu hoặc. Hành có đặc tính là sự tạo tác, có phận sự là sự tích lũy (nghiệp), có sự xuất hiện là sự kết hợp/sắp đặt, có nhân gây dựng là vô minh. Thức có đặc tính là sự nhận biết (đối tượng), có phận sự là sự dẫn đầu, có sự xuất hiện là sự tái sinh (tái kết), có nhân gây dựng là hành, hoặc có nhân gây dựng là vật và cảnh. Danh có đặc tính là sự nghiêng về (đối tượng), có phận sự là sự tương ứng/kết hợp, có sự xuất hiện là sự không thể chia rẽ, có nhân gây dựng là thức. Sắc có đặc tính là sự biến đổi/tan rã, có phận sự là sự phân tán, có sự xuất hiện là trạng thái không thể từ bỏ, có nhân gây dựng là thức. Lục xứ có đặc tính là xứ (nơi chốn), có phận sự là sự thấy v.v., có sự xuất hiện là trạng thái làm vật và môn, có nhân gây dựng là danh sắc. Xúc có đặc tính là sự tiếp xúc, có phận sự là sự va chạm, có sự xuất hiện là sự gặp gỡ, có nhân gây dựng là lục xứ. Thọ có đặc tính là sự cảm nhận, có phận sự là thưởng thức hương vị của cảnh, có sự xuất hiện là sự lạc và khổ, có nhân gây dựng là xúc. Ái có đặc tính là trạng thái làm nguyên nhân, có phận sự là sự vui thích, có sự xuất hiện là trạng thái không biết đủ, có nhân gây dựng là thọ. Thủ có đặc tính là sự nắm giữ, có phận sự là sự không buông ra, có sự xuất hiện là tà kiến và sự tột cùng của ái, có nhân gây dựng là ái. Hữu có đặc tính là nghiệp và quả của nghiệp, có phận sự là làm cho trở thành và phát triển, có sự xuất hiện là thiện, bất thiện và vô ký, có nhân gây dựng là thủ.

Sinh có đặc tính là sự xuất hiện đầu tiên trong các cõi sinh tồn tương ứng, có phận sự là sự đưa ra/phát xuất, có sự xuất hiện là sự xuất hiện ở đây từ cõi sống quá khứ, hoặc có sự xuất hiện là sự đa dạng của khổ. Lão có đặc tính là sự chín muồi của các uẩn, có phận sự là dẫn đến cái chết, có sự xuất hiện là sự hủy hoại tuổi trẻ. Tử có đặc tính là sự di chuyển/chết đi, có phận sự là sự chia lìa, có sự xuất hiện là sự xa lìa nhàn cảnh/cõi sống. Sầu có đặc tính là sự thiêu đốt bên trong, có phận sự là sự thiêu đốt của tâm, có sự xuất hiện là sự tiếc nuối sầu thương. Tỉ có đặc tính là sự than van, có phận sự là sự xưng tụng ân đức hoặc lỗi lầm, có sự xuất hiện là sự bối rối/hoảng loạn. Khổ có đặc tính là sự ép uổng thân, có phận sự là làm cho kẻ thiếu trí sinh tâm ưu phiền, có sự xuất hiện là bệnh tật thuộc về thân. Ưu có đặc tính là sự ép uổng tâm, có phận sự là sự phá hoại tâm, có sự xuất hiện là bệnh thuộc về tâm. Lão (trầm) có đặc tính là sự kiệt sức của tâm, có phận sự là sự thờ dài thất vọng, có sự xuất hiện là sự tuyệt vọng/buồn nản. Như vậy, các pháp như vô minh v.v. cần được hiểu qua các khía cạnh như đặc tính v.v. Đây là sự tóm tắt ở đoạn này, còn người nào muốn có sự phân tích trọn vẹn về mọi khía cạnh thì nên tiếp nhận từ bộ chú giải Vibhaṅga là Sammohavinodanī (Vibha. aṭṭha. 225).

"Evanti" (như vậy) là sự chỉ ra cho điều đã được diễn đạt, qua đó ngài hiển thị rằng chỉ do các nguyên nhân như vô minh v.v., chứ không phải do sự biến hóa sáng tạo của thượng đế v.v.

"Etassa" nghĩa là của điều đã được nói đến. "Kevalassa" nghĩa là không pha trộn (hoàn toàn) hoặc toàn bộ. "Dukkhaḥkhandhassa" nghĩa là của khối khổ, không phải của chúng sanh, cũng không phải của linh hồn (mạng sống), cũng không phải của những điều tốt đẹp và hạnh phúc v.v. "Samudayo hoti" nghĩa là sự sinh khởi, sự hiện khởi diễn ra.

"Etamattamaṃ viditvā" nghĩa là sau khi biết trọn vẹn về mọi khía cạnh ý nghĩa này — tức là sự sinh khởi của khối khổ như hành v.v. do sức mạnh của vô minh v.v. đã được nói đến. "Tāyaṃ velāyaṃ" nghĩa là vào lúc đã biết được ý nghĩa ấy. "Imaṃ udānaṃ udānesi" nghĩa là ngài đã thốt lên lời hỉ hoan (khiêu ngôn) này — lời bắt đầu bằng "yadā have pātubhavanti" (khi các pháp hiện hành...) vốn được khởi lên bởi trí tương ứng với hỷ thọ nhằm hiển thị uy lực của sự hiểu biết về nguyên nhân và các pháp do nguyên nhân sinh ra; ý nói là ngài đã phát ra lời nói hoan hỷ.

Ý nghĩa của bài kệ đó như sau: "Yadā" nghĩa là vào thời điểm nào. "Have" là bất biến từ mang ý nghĩa rõ ràng (quả thật). Tuy nhiên, một số vị nói rằng "have" nghĩa là trong cuộc chiến", theo lời dạy "hãy chiến đấu với Ma vương bằng vũ khí trí tuệ" (Kinh Pháp Cú 40), ý của các vị ấy là vào thời điểm chiến đấu với Phiền Não Ma. "Pātubhavanti" nghĩa là sinh khởi. "Dhammā" nghĩa là các pháp Bồ-đề phần (bodhipakkhiyadhamma) làm chứng đạt sự thấu suốt về phương cách duyên sinh theo chiều thuận. Hoặc là: "pātubhavanti" nghĩa là làm cho sáng tỏ, trở nên rõ ràng và hiển lộ qua sức mạnh của sự thấu suốt (độ tri); "dhammā" nghĩa là bốn pháp Thánh đế. "Ātāpo" được gọi là tinh tấn với ý nghĩa làm thiêu đốt các phiền não. "Ātāpino" nghĩa là của người có tinh tấn thuộc về Chánh cần. "Jhāyato" nghĩa là của người đang thiền định bằng cách chú tâm vào đối tượng (cảnh) hoặc chú tâm vào đặc tính (tướng). "Brāhmaṇassa" nghĩa là của

bạc đã ngăn trừ điều ác, bậc đã diệt tận các lậu hoặc (vị A-ra-hán). "Athassa kaṅkhā vapayanti sabbā" nghĩa là đối với vị đã có các pháp hiển lộ như vậy, tất cả những hoài nghi về phương cách duyên sinh — được nói qua phương cách như "Bạch Thế Tôn, ai tiếp xúc? Đức Thế Tôn đáp: Đó không phải là câu hỏi thích hợp" v.v. (Kinh Tương Ưng 2.12), và "Bạch Thế Tôn, cái gì là già chết, và già chết này là của ai? Đức Thế Tôn đáp: Đó không phải là câu hỏi thích hợp" v.v. (Kinh Tương Ưng 2.35), cùng 16 điều hoài nghi đến trong văn bản như "Trong thời quá khứ ta có đã từng tồn tại hay không?..." (Kinh Trung Bộ 1.18; Kinh Tương Ưng 2.20) do chưa thấu suốt chính phương cách duyên sinh ấy — tất cả các hoài nghi đó đều tan biến, đi mất và dứt biệt. Vì sao?

"Yato pajānāti sahetudhammaṃ" nghĩa là vì vị ấy biết rõ, hiểu thấu và thấu suốt toàn bộ pháp khối khổ này như hành v.v. là có nguyên nhân, do các nguyên nhân như vô minh v.v.

Khi nào các pháp trợ Bồ-đề (bodhipakkhiyadhammā) hoặc các pháp Tứ Thánh đế (catusaccadhammā) của Ngài hiển hiện, sinh khởi, hay tỏ rạng?

[Chúng hiển hiện] trong các tuệ Minh sát và tuệ Đạo (vipassanāmaggañāṇesu).

Trong đó, các pháp như niệm (sati) v.v... cùng với tuệ Minh sát hợp tương ứng với tuệ Minh sát thì sinh khởi từng phần riêng biệt theo sự quán xét như quán thân (kāyānupassanā) v.v..., bằng cách đoạn trừ từng phần (tadaṅgappahāna) đối với các tướng tịnh (subhasaññā) v.v... trong các cảnh của chính mình một cách thích đáng. Nhưng vào thời điểm Đạo (maggakkhaṇe), các pháp ấy lấy Niết-bàn làm cảnh, đoạn trừ các pháp đối nghịch bằng cách dứt sạch (samucchedavasena), và sinh khởi chỉ trong một khoảnh khắc (sakideva) nhờ thành tựu sự thấu suốt không nhầm lẫn (asammohappaṭivedha) đối với cả Tứ Thánh đế. Như thế, trước hết cần phải hiểu sự hiển hiện của các pháp trợ Bồ-đề theo nghĩa "sinh khởi".

Còn sự hiển hiện của các pháp Tứ Thánh đế thì cần được hiểu theo nghĩa "tỏ rạng" (pakāsaṇaṭṭha) vì tính chất rõ ràng (pākaṭabhāva) của chúng:

- Đối với các Pháp Thế gian: vào thời điểm Minh sát, bằng cách làm cảnh cho sự Minh sát;
- Đối với các Pháp Xuất thế gian: bằng cách hướng trọn tâm vào đó (tadadhimuttatā);
- Vào thời điểm Đạo: bằng cách chứng đạt cảnh Diệt đế (nirodhasacca);
- Và đối với tất cả [Tứ đế]: bằng cách chứng đạt sự hoàn thành phận sự (kiccābhisamaya).

Vì Đức Thế Tôn, mặc dù tất cả các pháp dưới mọi khía cạnh đều đã hiển lộ rõ ràng trước trí tuệ của Ngài, nhưng do Ngài đã chú tâm Minh sát thông qua cửa ngõ Duyên khởi (paṭiccasamuppāda), nên sau khi phản khán Lý Duyên khởi ấy — vốn tinh yếu, sâu thẳm và vô cùng khó thấy — một sự hỷ lạc mạnh mẽ đã sinh khởi trong Ngài; Ngài liền thốt lên lời cảm hứng (udāna) ở đây nhằm biểu thị uy lực của sự chứng đạt ấy của chính Ngài cùng với việc làm tỏ rạng sự dứt sạch các pháp đối nghịch.

Cụm từ Pāli này: *"Ayampi udāno vutto bhagavatā iti me sutam"* (Lời cảm hứng này cũng đã được Đức Thế Tôn thuyết như tôi được nghe) chỉ xuất hiện trong một số bản chép tay (potthaka).

Trong đó:

- Từ **"ayampi"**: Chữ **"api"** ở đây có nghĩa là gom lại (sampiṇḍanattha), giống như trong các câu *"idampi buddhe ratanam paṇītam"* (Báu vật tinh túy này cũng ở nơi Đức Phật) hay *"ayampi pārājiko hoti"* (Vị này cũng phạm tội Bất cộng trụ/Pārājika) v.v... Bằng từ này, nó gom kết nối với phần tiếp theo.
- Từ **"vutto"**: Từ **"vutta"** này được thấy xuất hiện mang các nghĩa như: cạo tóc, gieo hạt, bằng phẳng, sự nuôi sống/kế sinh nhai, sự giải thoát, sự đàm thoại/phát ngôn, sự học tập, sự nói năng v.v...

Chẳng hạn, từ này xuất hiện với nghĩa "cạo tóc" trong câu: *"Kāpaṭiko māṇavo daharo vuttasiro"* (Thanh niên Kāpaṭika trẻ tuổi, đầu đã cạo trọc) v.v... (Majjhima Nikāya 2.426).

Và [với nghĩa "gieo hạt"] trong đoạn kệ: *"Bò cừu của vị ấy được sinh sôi, hạt được gieo trên đồng ruộng được nảy mầm; Người không phản bội bằng hữu sẽ được hưởng thành quả của những gì đã gieo."*

[Từ *vutta*] trong câu *"Ādīsu"* (Jātaka 2.22.19) mang nghĩa "gieo trồng".

Trong các câu như *"No ca kho paṭivutta"* (Pārājika 289), từ ấy mang nghĩa "làm bằng phẳng việc gieo trồng" bằng các dụng cụ như gậy tám thước v.v...

Trong các câu như *"Pannalomo paradattavutto migabhūtena cetasā viharāmi"* (Cūḷavagga 332) (Lông tóc hạ xuống, sống bằng sự nuôi sống do người khác cho, với tâm như loài nai), từ ấy mang nghĩa "kế sinh nhai/sự nuôi sống".

Trong các câu như *"Paṇḍupalāso bandhanā pavutto abhabbo haritattāya"* (Pārājika 92) (Lá vàng úa đã lìa khỏi cành thì không thể xanh tươi lại được), từ ấy mang nghĩa "trạng thái được giải thoát khỏi sự ràng buộc".

Trong các câu như *"Gītam vuttam samīhitam"* (Dīgha Nikāya 1.285) (Bài hát đã được xướng lên, được ngâm ngợi), từ ấy được dùng theo nghĩa "sự đàm thoại/sự phát ngôn".

Trong các câu như *"Vutto pārāyaṇo"* (Kinh Phẩm Qua Bờ Bên Kia đã được đọc/học), từ ấy mang nghĩa "sự học tập/sự đọc tụng".

Trong các câu như *"Vuttam kho panetaṃ bhagavatā: 'dhammadāyādā me, bhikkhave, bhavatha, mā āmisadāyādā'"* (Majjhima Nikāya 1.30) (Điều này đã được Đức Thế Tôn nói: "Này

các Tỳ-khưu, hãy là người thừa tự Pháp của Ta, đừng là người thừa tự tài vật"), từ ấy mang nghĩa "sự nói/sự thuyết giảng".

Ở đây [trong đoạn Udāna này], từ *vutta* cũng phải được hiểu theo nghĩa "sự nói/sự thuyết giảng"; do đó, ý nghĩa ở đây là "*lời cảm hứng này cũng đã được thuyết giảng*".

Từ "**iti**" nghĩa là "như vậy" (*evaṃ*).

Ý nghĩa của hai từ "**me sutam**" (tôi đã được nghe) đã được giải thích đầy đủ mọi khía cạnh trong phần giải thích duyên khởi (*nidānavaggaṇa*). Bởi vì ý nghĩa vốn đã được nói ở phần mở đầu theo dạng duyên khởi qua cụm từ "*evaṃ me sutam*", thì ở đây lại được nói lại theo dạng kết luận (*nigamana*) qua cụm từ "*iti me sutam*". Việc nhắc lại ý nghĩa đã được nói chính là sự kết luận.

Sự trích dẫn ý nghĩa của từ *iti* — do đồng nghĩa với từ *evaṃ* — cũng giống như trong cụm từ "*evaṃ me sutam*" ở đây; và sự kết nối ý nghĩa (*atthayojanā*) đã được chúng tôi làm rõ trong phần giải thích chú giải Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka-vaggaṇa*), nên cần được hiểu theo phương cách đã được nói ở đó.

Dứt phần giải thích Kinh Bodhi thứ nhất trong Chú giải Udāna thuộc Paramatthadīpanī (Chú giải Tiểu Bộ Kinh).

2. Giải thích Kinh Bồ-đề thứ hai (*Dutiyabodhisuttavaggaṇa*)

Trong bài Kinh thứ hai, từ "**paṭiloma**" (chiều nghịch): Lý Duyên khởi (*paccayākāra*) chính là các khâu bắt đầu từ vô minh (*avijjā*) v.v... được thuyết giảng theo phương cách như "*vô minh diệt thì hành diệt*" v.v..., khi diệt bằng sự diệt không sinh khởi lại (*anuppādanirodha*) và do không thực hiện phận sự phải làm của chính nó, nên được gọi là "chiều nghịch" (*paṭiloma*). Hoặc là chiều nghịch do đi ngược lại với sự vận hành nối tiếp (*pavatti*); nhưng việc giải thích theo ý nghĩa khác ngoài điều này là không hợp lý, vì [đoạn văn] không được thuyết bắt đầu từ phần cuối hay phần giữa rồi mới dẫn về phần đầu. Cụm từ *paṭilomaṃ* là cách chỉ định dùng dạng trung tính của trạng từ (*bhāvanapūṣasakaniddesa*), giống như trong câu "*visamaṃ candasūriyā parivattanti*" (mặt trăng và mặt trời quay một cách không đều) v.v...

- "**Do cái này không có nên cái kia không có**" (*imasmiṃ asati idaṃ na hoti*): nghĩa là khi duyên này — tức vô minh v.v... — không có (do đã được đoạn trừ bởi Đạo), thì quả này — tức hành v.v... — không có, không vận hành.
- "**Do cái này diệt nên cái kia diệt**" (*imassa nirodhā idaṃ nirujjhati*): nghĩa là do duyên này — tức vô minh v.v... — diệt (do Đạo làm cho rơi vào trạng thái không còn sinh khởi nữa), nên quả này — tức hành v.v... — diệt, không vận hành.

Ở đây cũng vậy, giống như trong câu *"do cái này có nên cái kia có, do cái này sinh nên cái kia sinh"*, tính chất định luật bao hàm (*antogadhamaniyama*) được chỉ ra rằng: *"chỉ khi cái này có, chứ không phải khi không có; chỉ do cái này sinh, chứ không phải do diệt"*. Như thế, cần phải hiểu rằng đặc tính của định luật bao hàm ở đây được chỉ ra là: *"chỉ khi cái này không có, chứ không phải khi có; chỉ do cái này diệt, chứ không phải do sinh"*. Những gì cần phải nói còn lại ở đây đều cần được hiểu theo phương cách đã được nói trong phần giải thích Kinh Bồ-đề thứ nhất.

Như vậy, sau khi trình bày tóm tắt cách Đức Thế Tôn tác ý Lý Duyên khởi theo chiều nghịch, nay để trình bày một cách chi tiết, cụm từ *"vô minh diệt thì hành diệt"* v.v... mới được thuyết giảng.

Trong đó:

- **"Vô minh diệt"** (*avijjānirodhā*): nghĩa là sự diệt không còn dư tàn của vô minh bởi Thánh Đạo (*ariyamagga*), sự nhổ tận gốc hoàn toàn của vô minh bởi Tối Thượng Đạo (Đạo A-la-hán / *aggamagga*) thông qua việc đoạn trừ các tùy miên (*anusayappahāna*). Mặc dù vô minh khi bị đoạn trừ bởi các Đạo thấp hơn cũng được đoạn trừ bằng cách nhổ tận gốc, nhưng vẫn chưa được đoạn trừ một cách trọn vẹn không dư tàn. Vì vô minh dẫn đến các cõi khổ (*apāyagāmī*) được đoạn trừ bởi Đạo thứ nhất (Đạo Tu-đà-hàng). Tương tự, vô minh làm duyên cho sự tái sinh chỉ một lần trong thế gian này (*sakideva imasmiṃ loke*) và vô minh ở khắp mọi nơi trong tầng phạm phu đều lần lượt được đoạn trừ bởi Đạo thứ hai (Đạo Tư-đà-hàm) và Đạo thứ ba (Đạo A-na-hàm), chứ không phải bởi Đạo nào khác. Chỉ riêng bởi Đạo A-la-hán (*arahattamagga*) thì vô minh mới được đoạn trừ không còn dư tàn.
- **"Hành diệt"** (*saṅkhāraṇirodho*): nghĩa là có sự diệt không sinh khởi lại của các hành.

Để chỉ ra rằng: do sự diệt của các hành đã bị diệt như thế mà thức diệt, và do sự diệt của thức v.v... mà danh sắc v.v... thực sự bị diệt, nên [Đức Thế Tôn] đã nói *"do hành diệt nên thức diệt"* v.v... rồi mới kết luận rằng *"như vậy là sự diệt của toàn bộ khối khổ này"*. Những gì cần nói về điều này thì cũng chính là phương cách đã được nói ở trên.

Tuy nhiên, ở đây cho dù chỉ bằng bấy nhiêu qua câu *"vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt"* sự diệt trọn vẹn không dư tàn của toàn bộ khối khổ đã được thuyết giảng, nhưng để chỉ ra ý nghĩa rằng: giống như ở chiều thuận (*anuloma*), do sự hiện hữu của duyên pháp nào mà pháp do duyên sinh tương ứng không diệt mà cứ tiếp tục vận hành, cho nên câu *"do vô minh làm duyên nên có hành... pe... sự khởi lên xảy ra"* mới được thuyết.

Tương tự, về phía đối nghịch của nó, để chỉ ra rằng do sự không có mặt của duyên pháp nào mà pháp do duyên sinh tương ứng diệt, không còn vận hành, cho nên ở đây mới thuyết *"vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt... pe... sự diệt của khối khổ xảy ra"*, chứ không phải để chỉ ra sự diệt của khối khổ thuộc về ba thời giống như ở chiều thuận. Sự diệt nhờ việc tu tập

Thánh Đạo chỉ được chấp nhận đối với khối khổ trong tương lai — khối khổ đáng lẽ sẽ sinh khởi nếu không có việc tu tập Thánh Đạo; điểm đặc biệt này cũng cần phải được hiểu.

- **"Thấu suốt ý nghĩa ấy"** (*etamattam veditvā*): nghĩa là thấu suốt một cách trọn vẹn mọi khía cạnh ý nghĩa đã được nói là *"sự diệt của khối khổ bắt đầu từ hành v.v... xảy ra nhờ sự diệt của vô minh v.v..."*.
- **"Thốt lên lời cảm hứng này"** (*imaṃ udānaṃ udānesī*): nghĩa là khi ý nghĩa ấy đã được thấu hiểu, Ngài thốt lên lời cảm hứng nhằm biểu thị uy lực của sự giác ngộ về sự tận diệt của các duyên (như vô minh v.v...) đã được làm tỏ rạng qua câu *"vô minh diệt thì hành diệt"*.

Ở đây, đây là ý nghĩa tóm tắt: Vì Ngài đã biết, đã hiểu, đã chứng đạt sự tận diệt — vốn được gọi là sự diệt không sinh khởi lại — của các duyên như vô minh v.v..., cho nên theo phương cách đã nói, đối với vị Bà-la-môn có nỗ lực, có thiền định, các pháp trợ Bồ-đề hoặc các pháp Tứ Thánh để theo các dạng đã nói mới hiển hiện, sinh khởi, hay tỏ rạng. Và tất cả những nghi ngờ với các phân loại đã nói ở trước — vốn có thể sinh khởi do chưa hiểu biết đúng đắn về sự diệt của duyên — đều biến mất, diệt đi.

Những gì còn lại cần được hiểu theo phương cách đã nói ở trên.

Dứt phần giải thích Kinh Bồ-đề thứ hai.

3. Giải thích Kinh Bồ-đề thứ ba (Tatiyabodhisuttavaṇṇanā)

Trong kinh thứ ba, cụm từ **"anulomapaṭilomaṃ"** nghĩa là theo chiều thuận và chiều nghịch, tức là theo phương cách chiều thuận và phương cách chiều nghịch đã được nói ở trước.

Há chẳng phải sự vận hành tác ý đến Duyên khởi theo chiều thuận và chiều nghịch đã được thuyết ở hai kinh trước rồi sao? Vì sao ở đây sự vận hành tác ý theo cả hai chiều ấy lại được thuyết một lần nữa?

Vì sự tác ý ở đó đã được vận hành lần thứ ba theo cả hai chiều ấy. Nhưng làm thế nào sự tác ý theo cả hai chiều lại được vận hành? Bởi lẽ không thể vận hành tác ý Duyên khởi theo cả thuận lẫn nghịch cùng một lúc không trước không sau?

Điều này không nên được hiểu là "Ngài tác ý cùng một lúc cả hai chiều", mà là "theo lượt". Vì trước tiên, Đức Thế Tôn tác ý Duyên khởi theo chiều thuận rồi thốt lên lời cảm hứng thứ nhất tương ứng với điều đó. Lần thứ hai, Ngài tác ý Duyên khởi theo chiều nghịch rồi thốt lên lời cảm hứng thứ hai tương ứng. Nhưng ở lần thứ ba, Ngài tác ý theo thuận nghịch bằng cách lúc thì tác ý chiều thuận, lúc thì tác ý chiều nghịch. Cho nên mới thuyết rằng: *"anulomapaṭilomaṃ anulomaṇca paṭilomaṇca, yathāvuttaanulomavasena ceva paṭilomavasena cāti"* (chiều thuận

và chiều nghịch nghĩa là cả chiều thuận lẫn chiều nghịch, tức theo phương cách chiều thuận và chiều nghịch đã nói).

Nhờ điều này, sự thuần thực, mạnh mẽ và sự làm chủ (*vasībhāva*) đối với việc tác ý được làm tỏ rạng. Và ở đây, sự phân chia của chúng cần được hiểu thông qua các hướng tâm ban đầu (*pubbābhoga*) được vận hành như sau: "*Ta sẽ tác ý chiều thuận, Ta sẽ tác ý chiều nghịch, Ta sẽ tác ý cả thuận lẫn nghịch*".

"Này vô minh" (*avijjāya tveva*): tức là *avijjāya tu eva* (chính do sự diệt của vô minh).

"Diệt nhờ sự ly tham trọn vẹn" (*asesavirāganirodhā*): nghĩa là sự diệt trọn vẹn nhờ Đạo — vốn được gọi là sự ly tham (*virāga*); nghĩa là sự đoạn trừ không còn sinh khởi lại và không dư tàn nhờ Tối Thượng Đạo (Đạo A-la-hán).

"Hành diệt" (*saṅkhāranirodho*): nghĩa là sự diệt không sinh khởi lại một cách trọn vẹn của tất cả các hành. Mặc dù bởi ba Đạo thấp hơn, một số hành bị diệt, một số hành không bị diệt do sự diệt của vô minh vẫn còn dư tàn; nhưng nhờ Tối Thượng Đạo, vô minh bị diệt trọn vẹn nên không có hành nào mà không bị diệt.

"Thấu suốt ý nghĩa ấy" (*etamatthaṃ viditvā*): nghĩa là sau khi thấu suốt trọn vẹn mọi khía cạnh ý nghĩa đã được thuyết giảng rằng sự khởi lên và sự diệt của khối khổ bắt đầu từ hành v.v... xảy ra là do sự khởi lên và sự diệt của vô minh v.v...

"Thốt lên lời cảm hứng này" (*imaṃ udānaṃ udānesī*): nghĩa là Ngài thốt lên lời cảm hứng theo dạng đã nói nhằm biểu thị uy lực của Thánh Đạo ấy — nơi mà ý nghĩa được gọi là sự khởi lên và sự diệt của khối khổ đã được hiểu qua phạm sự (*kicca*) và qua việc lấy Niết-bàn làm cảnh (*ārammaṇakiriyā*).

Ở đây, đây là ý nghĩa tóm tắt:

"Khi các pháp hiển hiện đến vị Bà-la-môn có nỗ lực, có thiền định" (*yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa*): Khi ấy, vị Bà-la-môn ấy — nhờ các pháp trợ Bồ-đề đã sinh khởi ấy, hoặc nhờ Thánh Đạo mà các pháp Tứ Thánh đế đã hiển hiện

"Đứng xua tan binh đoàn của Ma-vương" (*vidhūpayamaṃ tiṭṭhati mārasenaṃ*): đứng xua tan, thổi bay, phá tan binh đoàn của Ma-vương theo dạng đã thuyết qua các phương cách như "*Dục vọng là binh đoàn thứ nhất của người*" v.v... (Sutta Nipāta 438; Mahāniddeśa 28; Cūḷaniddeśa 47).

Như thế nào?

"Như mặt trời chiếu sáng không trung" (*sūriyova obhāsayamantalikkhaṃ*): Giống như mặt trời mọc lên, chiếu sáng không trung bằng ánh sáng của chính mình và đứng xua tan bóng

tối; cũng vậy, vị Bà-la-môn đã lậu tận ấy, nhờ các pháp ấy hoặc nhờ Thánh Đạo ấy, trong khi thấu suốt các Đế, đứng xua tan binh đoàn của Ma-vương.

Như vậy, ba lời cảm hứng này biểu thị uy lực: thứ nhất là sự hiểu biết về Lý Duyên khởi, thứ hai là sự chứng đạt sự tận diệt của duyên, và thứ ba là của Thánh Đạo, đã được Đức Thế Tôn thuyết giảng trong ba canh [của đêm].

Vào đêm nào? Vào đêm thứ bảy kể từ khi Ngài đạt đến Chánh Đẳng Chánh Giác. Vì Đức Thế Tôn vào đêm rằm tháng Visākha (Vesak), trong canh đầu đã nhớ lại các đời sống quá khứ (Túc mạng minh), canh giữa làm sạch con mắt kiến tánh (Thiên nhãn minh), canh cuối đưa trí tuệ vào Lý Duyên khởi, quán xét các hành thuộc ba giới theo nhiều phương cách, rồi đạt đến Chánh Đẳng Chánh Giác khi nghĩ rằng *"bình minh sắp mọc rồi"*; và ngay sau khi đạt được Toàn Giác Trí thì bình minh rạng rỡ. Sau đó, Ngài dành trọn bảy ngày tại gốc cây Bồ-đề trên chính ngai báu ấy; khi đêm mừng một (pāṭipada - ngày đầu tiên của tuần trăng mới) đến, Ngài đã tác ý Duyên khởi trong ba canh theo phương cách đã nói và lần lượt thốt lên những lời cảm hứng này.

Tuy nhiên, trong Tạng Luật (Khandhaka / Đại Phẩm Mahāvagga), vì ở cả ba lần đều ghi rằng *"Ngài đã tác ý Duyên khởi theo chiều thuận và chiều nghịch"* (Mahāvagga 1), cho nên trong Chú giải Tạng Luật (Khandhaka-aṭṭhakathā) mới nói rằng: *"Trong cả ba canh, sau khi tác ý như vậy, Đức Thế Tôn đã thốt lên các lời cảm hứng này: lời thứ nhất qua việc quán xét Lý Duyên khởi, lời thứ hai qua việc quán xét Niết-bàn, lời thứ ba qua việc quán xét Thánh Đạo"*; điều đó cũng không mâu thuẫn. Bởi vì Đức Thế Tôn, ngoại trừ bảy ngày ở Nhà Châu Báu (Ratanaghara), trong sáu tuần còn lại, Ngài thỉnh thoảng quán xét Pháp và phần lớn sống trong sự trải nghiệm hạnh phúc giải thoát (vimuttisukha); còn trong bảy ngày ở Nhà Rõ Báu, Ngài sống bằng cách quán xét chuyên sâu vào A-tỳ-đàm (Abhidhamma).

Dứt phần giải thích Kinh Bồ-đề thứ ba.

4. Chú giải Kinh Humhuṅka (Humhuṅkasuttavaṇṇanā)

Trong bài kinh thứ tư, cụm từ **"At ajapālanigrodha"** (Tại cây đa Ajapāla): Nghe rằng các chằn dê (*ajapālā*) thường đến ngồi dưới bóng mát của cây ấy, do đó tên gọi "Ajapālanigrodha" (Cây đa chằn dê) đã phát sinh.

Tuy nhiên, một số vị lại nói rằng: "Vì tại nơi đó, các vị Bà-la-môn già yếu không có khả năng tụng đọc kinh Vệ-đà đã xây dựng các nhà ở có hàng rào bao quanh và tất cả đều sinh sống ở đó, do đó tên gọi Ajapālanigrodha mới xuất hiện."

Trong ý nghĩa đó, phân tích từ như sau: những người không tụng đọc (*na japanti*) thì gọi là *ajapā* (nghĩa là những người không học/không ôn luyện các chú thuật Vệ-đà); *lanti* nghĩa là nhận lấy/chọn lấy nơi ở tại đây, do đó gọi là *ajapāla*.

Hoặc một số vị khác cho rằng: Vì vào lúc giữa trưa, khi đàn dê đi vào bên trong, cây ấy dùng bóng mát của mình bảo vệ và che chở (*pāleti rakkhati*) cho đàn dê (*aje*), do đó tên gọi 'Ajapāla' đã trở thành tên riêng truyền tụng của cây ấy.

Dù hiểu theo cách nào đi nữa, đây cũng là tên gọi của cây ấy và vùng phụ cận của cây ấy. Bởi vì biến cách chỉ vị trí (địa xá格 - *bhumma*) trong từ "**ajapālanigrodhe**" được dùng theo nghĩa phụ cận (gần bên).

"Vimuttisukhapaṭisaṃvedī" (Cảm nhận niềm vui giải thoát): Ngộ nhận/suy ngẫm về Pháp (*dhammaṃ vicinanto*) ngay tại nơi đó và ngồi kinh cảm niềm vui giải thoát. Cây này nằm ở phía đông của cây Bồ-đề (*Bodhirukkha*).

Cụm từ "**Sattāham**" (trong một tuần/7 ngày): Tuần lễ này không phải là tuần lễ liền kề ngay sau tuần lễ ngồi trên bồ-đoàn (*pallaṅkasattāha*). Vì Đức Thế Tôn sau tuần lễ ngồi bồ-đoàn còn trải qua 3 tuần lễ khác ngay tại khu vực gần cây Bồ-đề.

Sau đây là câu chuyện theo trình tự thời gian (Anupubbikathā):

Khi Đức Thế Tôn vừa đạt đến Toàn Giác và ngồi kết già trong một tuần lễ, sự nghi ngờ phát sinh nơi một số chư thiên rằng: "Đức Thế Tôn không đứng dậy, liệu còn có những pháp làm thành thành tố Phật (*buddhattakarā dhammā*) nào khác nữa chăng?"

Sau đó, vào ngày thứ tám, Đức Thế Tôn xuất khỏi thiền định (*samāpatti*), biết được sự nghi ngờ của chư thiên. Để dẹp tan sự nghi ngờ ấy, Ngài bay lên không trung, thể hiện Song tiệm thần thông (*yamakapāṭihāriya*), dẹp tan sự nghi ngờ của họ. Rồi Ngài đứng ở phía bắc, hơi lệch về phía đông so với bồ-đoàn (*pallaṅka*), dùng đôi mắt không chớp (*animisehi cakkhūhi*) nhìn ngắm bồ-đoàn và cây Bồ-đề — nơi Ngài chứng đạt sức mạnh của các pháp Ba-la-mật (*pāramī*) đã tích lũy qua 4 A-tăng-kỳ và 100.000 đại kiếp. Ngài trải qua một tuần lễ tại đó, và vị trí đó gọi là **Bảo tháp Không Chớp Mắt (Animisacetiya)**.

Sau đó, Ngài đi kinh hành suốt một tuần lễ trên đường kinh hành bằng ngọc (*ratanaṇṇakama*) kéo dài giữa bồ-đoàn và nơi Ngài đứng, từ phía đông sang phía tây. Nơi đó gọi là **Bảo tháp Đường Kinh Hành Ngọc (Ratanakaṇṇamacetiya)**.

Tiếp theo, ở phía tây, chư thiên đã tạo ra một ngôi nhà bằng ngọc (*ratanaḥghara*). Ngài ngồi kết già ở đó, suy ngẫm về Tạng Diệu Pháp (*Abhidhammapiṭaka*), đặc biệt là bộ Vị Trí (*Samantapaṭṭhāna*) với vô lượng phương cách (*anantanaya*), trải qua một tuần lễ. Nơi đó gọi là **Bảo tháp Ngôi Nhà Ngọc (Ratanagharacetiya)**.

Trải qua 4 tuần lễ ngay tại phụ cận cây Bồ-đề như vậy, đến tuần lễ thứ năm, Ngài đi từ cây Bồ-đề đến cây đa Ajapāla và ngồi kết già dưới gốc cây ấy.

"Tamhā samādhimhā vuṭṭhāsīti" (Đứng dậy khỏi định ấy): Ngài xuất khỏi định Quả Định (*phalasamāpattisamādhi*) theo đúng giới hạn thời gian đã ấn định. Sau khi xuất định, khi Đức

Thế Tôn đang ngồi ở đó như vậy, một vị Bà-la-môn đã đến gặp Ngài và hỏi câu hỏi. Do đó mới nói rằng: "**atha kho aññataro**" (khi ấy, có một vị...).

Trong đó, "**Aññataro**" (một vị nào đó): Nghĩa là một người không được biết tên hay họ tộc, không rõ danh tính.

"**Humhuṅkajātiko**" (Người có bản tính phát ra tiếng "humhum"): Nghe rằng vị ấy là người coi trọng các điều lành (*ditṭhamāṅgaliko*), ngạo mạn cậy mình (*mānathaddho*). Do ngạo mạn và giận dữ, khi nhìn thấy bất kỳ ai không thuộc tầng lớp của mình (*avokkhajātika*), vị ấy cảm thấy khinh ghét và vừa đi vừa phát ra âm thanh "humhum". Vì vậy gọi là *humhuṅkajātiko* (cũng có bản ghi là *huhukkajātiko*).

"**Brāhmaṇoti**" (Bà-la-môn): Nghĩa là một vị Bà-la-môn do dòng tộc sinh ra (*jātiyā brāhmaṇo*).

"**Yena bhagavāti**" (Nơi nào có Đức Thế Tôn...): Nghĩa là phương hướng mà Đức Thế Tôn đang ngồi. Vì cách sử dụng công cụ cách (*karaṇavacana*) ở đây được dùng theo nghĩa định vị cách (*bhummattha*). Hoặc có nghĩa là: Ngài đã đi đến theo phương hướng mà Đức Thế Tôn cần phải được tiếp cận.

Hoặc từ "**yena**" là công cụ cách chỉ nguyên nhân (*hetuattha*), nghĩa là: Ngài đã đi đến vì nguyên nhân/mục đích mà Đức Thế Tôn cần phải được chư thiên và loài người tiếp cận.

Đức Thế Tôn cần phải được tiếp cận vì nguyên nhân/mục đích gì? Vì đại chúng với thân thể bệnh tật do bị áp bức bởi nhiều loại bệnh tật và khổ đau cần tiếp cận Ngài giống như tìm đến một vị đại y sĩ để chữa trị bệnh tật; vì chư thiên và loài người với tâm trí bệnh tật do bị áp bức bởi các loại phiền não cần tiếp cận Ngài để chữa trị bệnh phiền não, thông qua các nguyên nhân như nghe Pháp, hỏi câu hỏi, v.v. Vì thế, vị Bà-la-môn này muốn dứt trừ sự nghi ngờ của bản thân nên đã đến gặp Ngài.

"**Upasaṅkamitvāti**" (Sau khi đến gần): Chỉ sự hoàn thành của việc đi đến. Hoặc nghĩa là: Đã đi đến một vị trí gần hơn nữa, thân cận hơn nữa với Đức Thế Tôn so với chỗ đã đến ban đầu.

"**Sammodīti**" (cùng vui/hoan hỷ): Nghĩa là hoan hỷ một cách bình đẳng (*samaṃ*) hoặc chân chính (*sammā*). Đức Thế Tôn hoan hỷ với vị ấy, và vị ấy cũng hoan hỷ với Đức Thế Tôn thông qua việc chào hỏi xã giao như: "*Tôn giả có được khỏe mạnh không? Có sống an lạc không?*", v.v.

"**Sammodanīyaṃ**" (Đáng hoan hỷ): Là điều đáng hoan hỷ, thích hợp để tạo ra sự hoan hỷ.

"**Kathaṃ**" (Lời nói): Nghĩa là cuộc trò chuyện, thảo luận.

"**Sāraṇīyaṃ**" (Đáng ghi nhớ): Là điều xứng đáng được ghi nhớ, nên được bậc thiện trí thức duy trì, hoặc nên được suy ngẫm trong tương lai.

"**Vītisāretvāti**" (Sau khi trao đổi xong): Nghĩa là sau khi kết thúc [cuộc trò chuyện].

"Ekamantaṃ" (Một bên): Là hình thức trạng từ trung tính (*bhāvanapūṃsakaniddesa*). Nghĩa là ở một chỗ, sau khi tránh 6 lỗi về tư thế ngồi (như ngồi quá đối diện, v.v.), ngồi ở một vị trí hợp lý.

"Etadavocāti" (Đã nói điều này): Đã nói những lời cần nói hiện tại như *"Cho đến chừng nào..."* (*kittāvatā nu kho*), v.v.

Trong đoạn đó:

"Kittāvatā" (Cho đến chừng nào): Chỉ số lượng/mức độ bao nhiêu.

"Nū" (Sự thật/liệu rằng): Là bất biến từ (*nipāta*) dùng theo nghĩa nghi vấn/hoài nghi.

"Kho" (Thật vậy): Là từ đệm bổ sung cho câu (*padapūraṇa*).

"Bho" (Thưa Tôn giả): Là lời xưng hô xuất phát từ dòng tộc của các vị Bà-la-môn. Đúng như đã dạy: *"Người ấy được gọi là Bho-vādi (người hay xưng 'Bho') nếu người ấy vẫn còn chấp thủ/dính mắc"* (M.ii.457; Dh.396).

"Gotamā" (Này Gotama): Vị ấy xưng hô với Đức Thế Tôn bằng họ tộc.

Hỏi: Làm sao vị Bà-la-môn vừa mới gặp này lại biết được họ tộc của Đức Thế Tôn?

Đáp: Vị này không phải mới gặp lần đầu. Trong suốt 6 năm Đức Thế Tôn thực hành khổ hạnh, khi Ngài đi lại cùng nhóm 5 vị Kiều-trần-như phụng sự Ngài, và cả thời gian sau đó khi Ngài từ bỏ lối tu đó, đi khổ hạnh một mình xin ăn tại thị trấn Senā thuộc Uruvelā, vị Bà-la-môn này đã từng thấy và từng trò chuyện với Ngài.

Do đó, nhớ lại họ tộc của Đức Thế Tôn mà nhóm 5 vị đã dùng trước đây, vị ấy gọi Ngài bằng họ tộc là *"Bho Gotama"* (Thưa ngài Gotama).

Hoặc kể từ khi Đức Thế Tôn thực hiện cuộc Đại Xuất Gia, xuất gia bên bờ sông Anomā, thì danh xưng *"Sa-môn Gotama"* đã trở nên hiển hách, nổi tiếng như mặt trăng, mặt trời; cho nên không cần phải tìm kiếm lý do vì sao vị ấy lại biết họ tộc của Ngài.

"Brāhmaṇakaraṇāti" (Những điều làm nên vị Bà-la-môn): Nghĩa là những điều làm cho một người trở thành Bà-la-môn (*brāhmaṇaṃ karonti*), tạo ra trạng thái của một vị Bà-la-môn (*brāhmaṇabhāvakarā*). Trong câu này:

Từ **"Kittāvatā"** (Cho đến chừng nào): Vị ấy hỏi về số lượng/mức độ của các pháp làm cho một người trở thành vị Bà-la-môn.

Từ **"Katame ca panāti"** (Và là những pháp nào): Vị ấy hỏi về bản chất thực sự/hình thái cụ thể (*sarūpa*) của các pháp ấy.

"Etamatthaṃ viditvāti" (Hiểu rõ ý nghĩa này): Nghĩa là hiểu rõ ý nghĩa đạt đến đỉnh cao (*sikhāpattaṃ atthaṃ*) của câu hỏi do vị Bà-la-môn ấy hỏi, nên vào lúc đó Đức Thế Tôn đã thốt lên lời cảm hứng (*udāna*) này, chứ Ngài không giảng Pháp cho vị Bà-la-môn ấy.

Vì sao vậy? Vì vị ấy không phải là người xứng đáng/đủ duyên tiếp nhận lời giảng Pháp (*dhammadesanāya abhājanabhāvato*). Thật vậy, sau khi nghe bài kệ này, vị Bà-la-môn ấy cũng không đạt được sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế (*saccābhisamayo*).

Trường hợp này cũng giống như việc Đức Thế Tôn tán thán ân đức Phật cho mạng sống/đạo sĩ Upaka (*Upaka ājīvaka*). Bởi vì trước thời điểm Chuyển Pháp Luân (*dhammacakkappavattana*), những gì Đức Thế Tôn thuyết giảng cho những người khác nghe — như việc truyền thọ quy y cho hai thương gia Tapussa và Bhallika — cũng chỉ tạo ra chủng tử duyên lành (*vāsanābhāgiya*), chứ không tạo ra phần chứng đạt Hữu học (*sekkhabhāgiya*) hay phần chứng đạt Yểm ly/Nhập đạo (*nibbedhabhāgiya*). Đó chính là quy luật tự nhiên (*dhammatā*).

Trong bài kệ đó:

"Yo brāhmaṇo" (Vị Bà-la-môn nào): Là vị Bà-la-môn nhờ đã loại bỏ các bất thiện pháp (*bāhitapāpadhamma*), chứ không phải người chỉ vì coi trọng điều lành, vướng mắc các bất thiện pháp như thói quen phát ra tiếng "humhum" hay vết uest phiền não mà chỉ tự xưng là Bà-la-môn dựa vào danh nghĩa dòng tộc.

"Nihumhuṅko" (Không còn tiếng "humhum"): Vị Bà-la-môn ấy, do đã loại bỏ bất thiện pháp, nhờ từ bỏ thói quen thốt ra tiếng "humhum" nên gọi là *nihumhuṅka*.

"Nikkasāvo" (Không còn vết uest/vết dơ): Do không còn các vết uest như tham ái (*rāga*), v.v.

"Yatatto" (Thần trí tự chủ/tâm đã được nhiếp phục): Do có tâm gắn liền với việc chú tâm thực hành giáo hóa/thiền định (*bhāvanānuyoga*), hoặc do có tâm được nhiếp phục thông qua sự thu hộ giới hạnh.

"Vedantagū" (Người đã đến bờ bên kia của tri thức/Vệ-đà): Là người đã đi đến điểm cuối cùng — tức Niết-bàn, nơi chấm dứt các hành (*saṅkhāra*) — thông qua các tri thức (*veda*) chính là bốn Trí Đạo (*maggañāṇa*); hoặc do đã đi đến tận cùng của các kinh Vệ-đà.

"Vusitabrahmacariyo" (Người đã sống trọn vẹn đời sống Phạm hạnh): Do đã hoàn thành trọn vẹn Phạm hạnh Đạo lộ (*maggabrahmacariya*).

"Dhammena so brahmavādaṃ vadeyya" (Vị ấy có thể xưng hô bằng lời xưng hô Bà-la-môn một cách hợp pháp): Lời tuyên bố "*Ta là vị Bà-la-môn*" này, vị ấy có thể tuyên bố một cách đúng đắn, hợp Chánh pháp và lý trí (*ñāyena*).

"Yassa... ussādā natthi" (Người không còn các sự nổi trội/thô tháo): Nghĩa là trong toàn thể thế gian, đối với bất kỳ một đối tượng nào, vị ấy hoàn toàn không còn năm sự thô tháo/nổi trội này: sự thô tháo của tham (*rāgussada*), sân (*dosussada*), si (*mohussada*), ngạo mạn (*mānussada*), và tà kiến (*diṭṭhussada*) — nghĩa là chúng đã được đoạn trừ không còn dư tàn.

Chấm dứt Chú giải Kinh thứ tư (Catutthasuttavaṇṇanā niṭṭhitā).

5. Chú giải Kinh Bà-la-môn (Brāhmaṇasuttavaṇṇanā)

Trong bài kinh thứ năm: **"Sāvatthiyaṃ"** (Tại thành Sāvatthī / Xá-vệ): Tại thành phố có tên gọi như thế. Nghe rằng thành phố ấy được xây dựng trên vị trí cư ngụ của vị đạo sĩ tên là Savattha,

do đó gọi là *Sāvatthī*, giống như các tên gọi *Kākaṇḍī*, *Mākaṇḍī*. Đó là cách giải thích của các nhà ngữ pháp (*akkharacintakā*).

Tuy nhiên, các vị Luận sư Chú giải (*Aṭṭhakathācariya*) lại nói rằng: Bất cứ vật dụng tiêu dùng (*upabhogaparibhoga*) nào của con người, tất cả đều có ở nơi đây, do đó gọi là *Sāvatthī* (nơi có tất cả). Hoặc khi các đoàn thương buôn hội tụ, hỏi rằng: "*Ở đây có hàng hóa gì?*", thì câu trả lời là "*Tất cả đều có*" (*sabbamathi*), dựa vào câu nói đó mà thành tên *Sāvatthī*.

"Mọi vật dụng nhu yếu trong mọi lúc đều tập trung tại *Sāvatthī*;
Do đó, dựa vào nghĩa 'có tất cả', nơi ấy được gọi là *Sāvatthī*."

(M.A. 1.14)

Tại thành *Sāvatthī* ấy. Biến cách vị trí (*bhumma vacana*) ở đây được dùng theo nghĩa phụ cận (gần bên).

"**Jetavane**" (Tại Kỳ Viên / Khu rừng của Thái tử Jeta):

Người thắng được kẻ thù của mình thì gọi là **Jeta**; hoặc người được sinh ra khi vị đức vua đã chiến thắng kẻ thù thì gọi là *Jeta*; hoặc vì muốn có điềm lành nên vị ấy được đặt tên là *Jeta*.

Vana (khu rừng): Phát xuất từ từ *vanayati* (làm cho yêu thích), nghĩa là bằng sự phong phú của mình, khu rừng tạo ra và làm phát sinh sự yêu thích của chúng sinh đối với nó. Hoặc *vana* phát xuất từ *vanuke* (sự vẫy gọi), nghĩa là với hương thơm của nhiều loài hoa, tiếng hót vang của các loài chim như chim ca-lăng-tần-già (*kokila*), và những bàn tay cành lá non di chuyển theo gió nhẹ, khu rừng như đang vẫy gọi chúng sinh rằng: "*Hãy đến đây thụ hưởng tôi*".

Rừng của Thái tử Jeta gọi là *Jetavana*. Thật vậy, khu rừng ấy do Thái tử Jeta trồng, nuôi dưỡng và bảo vệ. Chính thái tử là chủ sở hữu của nó, do đó gọi là *Jetavana*. Tại khu rừng *Jetavana* ấy.

"**Anāthapiṇḍikassa ārāme**" (Tại tu viện của ông Anāthapiṇḍika / Cấp Cô Độc): Vị đại phú thương ấy có tên do cha mẹ đặt là *Sudatta* (Tu-đạt-đa). Nhưng vì sự thành tựu mọi ước muốn, sự dứt trừ vết uế ích kỷ, và sự đầy đủ các ân đức như lòng từ bi, ông thường xuyên ban phát cơm bánh (*piṇḍa*) cho những người cô độc (*anātha*), do đó ông được gọi là *Anāthapiṇḍika* (Cấp Cô Độc).

Ārāma (tu viện/tịnh xá): Là nơi chúng sinh, đặc biệt là các bậc xuất gia, đến làm nơi an dưỡng (*āramanti*). Nghĩa là họ từ nhiều nơi đến đó, hoan hỷ, an lạc và sống không chút phiền muộn nhờ vào vẻ đẹp của hoa quả và sự đầy đủ 5 thành tố của một chỗ ở thích hợp (như không quá xa, không quá gần thành phố, v.v.). Hoặc *ārāma* có nghĩa là nơi đem lại sự an lạc cho những người đi đến đó từ khắp nơi nhờ vào sự trọn vẹn như đã nói.

Tu viện ấy được gia chủ Anāthapiṇḍika mua lại từ tay Thái tử Jeta với giá 18 koṭi (180 triệu) đồng vàng bằng cách trả vàng kín mặt đất, chi 18 koṭi đồng vàng để xây dựng các liêu xá (*senāsana*), và chi 18 koṭi đồng vàng để tổ chức đại lễ khánh thành tu viện. Như vậy, với sự cúng dường tổng cộng 54 koṭi (540 triệu) đồng vàng, ông đã dâng cúng tu viện đến Chư Tăng

mà Đức Phật là giáo chủ, do đó gọi là "*Tu viện của Anāthapiṇḍika*". Tại tu viện của ông Anāthapiṇḍika ấy.

Trong đoạn này, từ "**Jetavane**" là sự đề cập đến người chủ trước đây, còn "**Anāthapiṇḍikassa ārāme**" là sự đề cập đến người chủ sau này. Cả hai sự đề cập này đều nhằm làm rõ sự cúng dường đặc biệt của cả hai người, để những người khao khát tích lũy phước báu trong tương lai có thể noi theo tấm gương ấy.

Ở đây, 18 koṭi đồng vàng nhận được từ việc bán đất dùng để xây cổng và lầu gác, cùng với vô số cây cối trị giá nhiều koṭi đồng vàng là sự cúng dường của Thái tử Jeta; còn 54 koṭi đồng vàng là sự cúng dường của ông Anāthapiṇḍika. Như vậy, qua việc tuyên dương sự cúng dường của họ, vị Giữ kho Chánh pháp (*Dhammabhaṇḍāgārika* - Ngài Ānanda) cho thấy "*những người khao khát phước báu đã làm phước như thế đấy*", nhằm khuyến khích những người muốn làm phước khác noi theo tấm gương của họ.

Ở đây có thể có câu hỏi nghi vấn: Nếu Đức Thế Tôn ở tại Sāvatthī, thì không nên nói là ở tại "Jetavana". Còn nếu Ngài ở tại Jetavana, thì không nên nói là ở tại "Sāvatthī". Vì không thể ở cả hai nơi cùng một lúc được.

Tuy nhiên, không nên hiểu theo cách đó. Chẳng phải chúng ta đã nói rằng biến cách chỉ vị trí (*bhumma vacana*) ở đây được dùng theo nghĩa phụ cận (*samīpattha*) sao? Do đó, vì tu viện Jetavana nằm ở vùng phụ cận của thành Sāvatthī, nên khi Ngài trú tại Jetavana, người ta nói "*Ngài trú tại Sāvatthī, trong khu rừng Jetavana*".

Việc đề cập đến từ *Sāvatthī* là để chỉ ngôi làng nơi Ngài đi khất thực (*gocara gāma*), còn các từ còn lại là để chỉ nơi ở thích hợp với các bậc xuất gia.

"Āyasmā ca sārīputtotiādīsu" (Trong các từ "Đại đức Sāriputta...", v.v.):

"Āyasmā" (Tôn giả/Đại đức): Là từ thể hiện sự kính trọng, thân thương (*piyavacana*).

Từ "**ca**" (và): Có nghĩa là thu thập/kết nối (*samuccayattha*).

"Sārīputto" (Sāriputta): Ngài là con trai của nữ Bà-la-môn tên là Rūpasārī.

"Mahāmoggallāno" (Đại Moggallāna): Là từ dùng để tôn vinh (*pūjāvacana*). Nghĩa là vị Moggallāna vĩ đại nhờ các đặc tính ân đức đặc biệt.

"Revato" (Revata): Là ngài Revata ở rừng cây Khadira (*Khadiravanika Revata*), chứ không phải ngài Kaṅkhā Revata.

Vào một ngày nọ, Đức Thế Tôn giống như một trụ cột bằng vàng được bao quanh bởi tấm màn đỏ, giống như núi vàng được bao quanh bởi những lá cờ san hô, giống như vua thiên nga Dhātaraṭṭha được bao quanh bởi 90.000 con thiên nga, giống như vị vua Chuyển Pháp Vương được bao quanh bởi bốn binh chủng rực rỡ với bảy báu. Ngài ngồi giữa bốn chúng đệ tử, giảng giải Chánh pháp như làm cho mặt trăng hiện lên giữa bầu trời, được bao quanh bởi đại Tăng chúng. Vào lúc đó, các vị Thượng thủ đệ tử và Đại đệ tử này đã đến gần để đánh lễ dưới chân Đức Thế Tôn.

"Bhikkhū āmantesīti" (Ngài gọi các Tỷ-khuru): Ngài chỉ cho các vị Tỷ-khuru đang ngồi xung quanh thấy những vị ấy đang tiến đến và cất lời. Bởi vì Đức Thế Tôn khi thấy các vị Tôn giả ấy — những vị thành tựu các ân đức như giới, định, tuệ, sở hữu sự an tịnh tối thượng, và đầy đủ uy nghi cao quý — đang tiến đến gần, Ngài với tâm hoan hỷ đã gọi các Tỷ-khuru để tán thán những ân đức đặc biệt của các vị ấy rằng: *"Này các Tỷ-khuru, đây là các vị Bà-la-môn đang đi đến; này các Tỷ-khuru, đây là các vị Bà-la-môn đang đi đến."*

Sự lặp lại câu nói này (*āmedīta*) là do lòng hoan hỷ, hoặc cũng có thể nói là do sự tán thán.

"Evaṃ vutteti" (Khi được nói như vậy): Khi Đức Thế Tôn gọi các vị Tôn giả ấy là "các vị Bà-la-môn" như vậy.

"Aññataro" (Một vị nào đó): Là một vị Tỷ-khuru ngồi trong hội chúng ấy, không rõ danh tính hay họ tộc.

"Brāhmaṇajātikoti" (Người sinh ra trong dòng tộc Bà-la-môn): Là người sinh ra trong gia đình Bà-la-môn. Vị ấy đã xuất gia từ một gia tộc Bà-la-môn giàu có, quyền quý (*brāhmaṇamahāsāla*).

Nghe rằng vị ấy đã có suy nghĩ như sau: *"Người đời nói rằng một người trở thành Bà-la-môn là do sự sinh ra thanh tịnh từ cả hai phía [cha và mẹ] và do sự hoàn thành việc học tập của Bà-la-môn, chứ không phải theo cách nào khác. Nhưng Đức Thế Tôn lại gọi các vị Tôn giả này là Bà-la-môn. Thôi thì, ta hãy hỏi Đức Thế Tôn về đặc tính của vị Bà-la-môn."* Chính vì mục đích này mà Đức Thế Tôn vào lúc đó đã gọi các vị Trưởng lão ấy là "những vị Bà-la-môn".

Thật vậy, định nghĩa từ ngữ của người Bà-la-môn do dòng tộc (*jātibrāhmaṇa*) là: Người nghiên cứu/tụng đọc (*aṇṭhi*) kinh Vệ-đà (*brahma*). Nhưng đối với các Bậc Thánh (*Ariyā*), họ là Bà-la-môn nhờ vào việc đã loại bỏ các bất thiện pháp (*bāhitapāpatā*).

Đúng như điều đã được dạy: *"Người đã loại bỏ điều ác gọi là Bà-la-môn, người sống an tịnh gọi là Sa-môn"* (Dhp. 396/388). Và bài kệ tiếp theo cũng sẽ dạy: *"Sau khi loại bỏ các pháp bất thiện..."*

"Evaṃ vutteti" (Hiểu rõ ý nghĩa này): Nghĩa là sau khi đã biết/hiểu rõ ý nghĩa đạt đến đỉnh cao (*sikhāpatta*) theo nghĩa tối thượng (*paramattha*) của danh từ "Bà-la-môn" (*brāhmaṇasadda*).

"Imaṃ udānanti" (Thốt lên lời cảm hứng này): Đức Thế Tôn đã thốt lên lời cảm hứng này nhằm làm sáng tỏ trạng thái của một vị Bà-la-môn theo nghĩa tối thượng (*paramatthabrāhmaṇabhāva*).

Trong bài kệ đó:

"Bāhitvāti" (Sau khi loại bỏ): Nghĩa là làm cho ra bên ngoài, xua xuất ra khỏi dòng tâm thức (*santāna*) của chính mình, từ bỏ bằng phương cách cắt đứt hoàn toàn (*samucchedappahāna*).

"Pāpake dhammeti" (Các pháp ác/bất thiện): Nghĩa là các pháp tồi tàn; xét theo khía cạnh ác hạnh thì đó là ba loại ác hạnh (thân, khẩu, ý); xét theo khía cạnh tâm khởi thì đó là 12 loại tâm bất thiện; xét theo khía cạnh nghiệp đạo thì đó là 10 nghiệp đạo bất thiện; xét theo sự phân loại vận hành thì đó là tất cả các pháp bất thiện được chia thành vô số loại khác nhau.

"Ye caranti sadā satāti" (Những ai luôn luôn chánh niệm mà sống/đi lại): Nghĩa là những người nhờ đạt đến sự sung mãn của chánh niệm (*sativepulla*), trong mọi lúc, đối với cả 6 cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp), do luôn trú trong chánh niệm nên trở thành những người có chánh niệm và thực hành trong 4 oai nghi (đi, đứng, ngồi, nằm). Cần phải hiểu rằng việc đề cập đến "chánh niệm" (*sati*) ở đây cũng đã bao hàm cả "tỉnh giác" (*sampajañña*).

"Khīṇasaṃyojanāti" (Những người đã đoạn tận các kiết sử): Nghĩa là những người đã làm cho mười loại kiết sử (*saṃyojana*) bị tận diệt hoàn toàn do đã bị cắt đứt bằng cả bốn Thánh Đạo (*ariyamagga*).

"Buddhāti" (Chư Phật/Những bậc Giác ngộ): Là những Bậc Giác ngộ nhờ sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Chư Phật ấy gồm có 3 loại: Thinh Văn Phật (*sāvakabuddha*), Độc Giác Phật (*paccekabuddha*), và Toàn Giác Phật (*sammāsambuddha*); trong số đó, ở đây muốn chỉ đến các vị **Thinh Văn Phật** (các bậc Thánh A-ra-hán đệ tử).

"Teve lokasmi brāhmaṇāti" (Chính họ là những vị Bà-la-môn ở thế gian): Nghĩa là những vị ấy sinh ra bằng Sanh Bằng Thánh Pháp (*ariyā jāti*) trong các pháp được gọi là Bà-la-môn theo nghĩa cao quý nhất, hoặc họ là những người con ruột (*orasaputta*) của Đức Thế Tôn — Đấng đã trở thành vị Bà-la-môn đích thực; do đó trong thế gian chúng sinh này, họ mới chính là những vị "Bà-la-môn" theo nghĩa tối thượng, chứ không phải chỉ bằng danh nghĩa dòng tộc hay bằng việc búi tóc, v.v.

Như vậy, trong hai bài kinh này (Kinh thứ 4 và Kinh thứ 5), các pháp làm nên vị Bà-la-môn đã được thuyết giảng bằng cách dẫn dắt đến quả vị A-ra-hán (*arahatta*). Tuy nhiên, do sự khác biệt về khuynh hướng/tâm tính (*nānajjhāsayā*) của chúng sinh, sự khác biệt trong sự diễn đạt Chánh pháp (*desanānānatta*) cần được hiểu thông qua sự đa dạng trong phong cách thuyết giảng và sự đa dạng trong cách xưng hô/từ ngữ.

Chấm dứt Chú giải Kinh thứ năm (Pañcamasuttavaṇṇanā niṭṭhitā).

6. Chú giải Kinh Mahākassapa (Mahākassapasuttavaṇṇanā)

Trong bài kinh thứ sáu: **"Rājagahe"** (Tại thành Vương Xá / Rājagaha): Tại thành phố có tên gọi như thế. Nghe rằng vì thành phố ấy đã được chiếm giữ/xây dựng bởi các vị vua vĩ đại như Mahāmandhātu, Mahāgovinda, v.v. nên gọi là *Rājagaha* (Nơi ở của Vua).

Hoặc người ta còn giải thích theo một cách khác rằng: "Vì khó bị đánh bại, nó trở thành thành trì/ngôi nhà (*gaha*) đối với các vị vua đối địch, nên gọi là *Rājagaha*", v.v. Nhưng cần gì những

giải thích ấy? Đó đơn giản là tên gọi của thành phố đó. Thành phố này chỉ là một đô thị sầm uất vào thời kỳ của Đức Phật và thời kỳ của các vị vua Chuyển Pháp Vương; trong các thời kỳ còn lại, nó bị bỏ hoang, trở thành nơi sinh sống do các loài Dạ-xoa (*yakkha*) chiếm giữ.

"Veļuvane kalandakanivāpe" (Tại Trúc Lâm, nơi nuôi dưỡng sóc):

Veļuvana (Trúc Lâm / Rừng trúc): Là tên gọi của tu viện ấy. Nghe rằng tu viện ấy được bao quanh bởi bức tường cao 18 hắc tay (khoảng 8-9m), được trang hoàng bởi một hương thất (*gandhakūṭi*) lớn thích hợp cho Đức Phật ngự cùng các tòa lâu đài, liêu xá, hang động, mái che, đường kinh hành, cổng chào, v.v., và bên ngoài được bao bọc bởi những hàng trúc xanh tươi đẹp mắt, do đó gọi là *Veļuvana*.

Kalandakanivāpa (Nơi cho sóc ăn/nuôi dưỡng sóc): Vì người ta cho các con sóc (*kalandaka*) thức ăn (*nivāpa*) ở đó, nên gọi là *Kalandakanivāpo*.

Nghe rằng trong quá khứ, có một vị vua đi vào khu rừng ấy để thưởng ngoạn. Say sưa vì rượu, nhà vua nằm xuống ngủ trưa. Các người hầu thấy vua ngủ liền phân tán khắp nơi để tìm hoa quả. Lúc ấy, do hơi rượu, một con rắn đen đen từ trong hốc cây bò ra hướng về phía nhà vua. Thấy vậy, vị Thần cây (*rukkhadevatā*) muốn cứu mạng nhà vua nên đã hóa thành một con sóc, chạy đến gần tai nhà vua và phát ra tiếng kêu.

Nhà vua tỉnh giấc, con rắn đen lui lại. Thấy con sóc đen, vua nghĩ: "*Con sóc đen này đã cứu mạng ta*", nên đã thiết lập nơi cho sóc ăn tại đó và ban lệnh cấm giết hại (an ninh) cho chúng. Vì vậy kể từ đó, nơi ấy được gọi là *Kalandakanivāpa* (vì *kalandaka* là tên gọi của loài sóc đen). Tại Trúc Lâm, nơi nuôi dưỡng sóc ấy.

"Mahākassapa" (Đại Ca-diếp): Do thành tựu các ân đức lớn lao như Giới tự (*sīlakkhandha*), v.v. nên ngài là vị Ca-diếp vĩ đại (*Mahā Kassapa*). Ngoài ra, để phân biệt với Trưởng lão Kumārakassapa (Tân Ca-diếp), vị Đại Trưởng lão này được gọi là *Mahākassapa*.

"Pippaliguhāyam" (Tại động Pippali / Động Cây Ót/Cây Tiêu): Nghe rằng gần cửa hang động ấy có một cây Pippali (cây tiêu/cây ớt), do đó hang động ấy được biết đến với tên gọi *Pippaliguhā*. Tại hang động Pippali ấy.

"Ābādhiko" (Bị bệnh): Người có bệnh (*ābādhā*) thì gọi là *ābādhiko*, nghĩa là bị đau ốm (*byādhiko*).

"Dukkhito" (Bị khổ đau): Người phát sinh sự đau đớn nơi thân thể thì gọi là *dukkhito*, nghĩa là đang chịu đựng sự đau đớn (*dukkhappatto*).

"Bāļhagilāno" (Bị bệnh nặng/trọng bệnh): Nghĩa là bị bệnh rất nặng (*adhimattagelañño*). Nhưng Trưởng lão đã chánh niệm tỉnh giác nhẫn nại, chịu đựng cơn bệnh nặng ấy.

Sau đó, Đức Thế Tôn biết được sự việc ấy liền đi đến đó và tụng kinh Thất Giác Chi (*bojjhaṅgaparitta*); chính nhờ đó mà cơn bệnh của vị Trưởng lão đã được thuyên giảm/dứt trừ. Đúng như điều đã được dạy trong Tương Ưng Giác Chi (*Bojjhaṅgasamyutta*):

"Vào lúc bấy giờ, Tôn giả Mahākassapa đang trú tại hang động Pippali, bị bệnh, chịu đau đớn, bị trọng bệnh. Rồi Đức Thế Tôn, vào buổi chiều sau khi xuất khỏi thiền tịnh, đã đi đến chỗ Tôn giả Mahākassapa; sau khi đến nơi, Ngài ngồi trên chỗ đã sửa soạn sẵn. Sau khi ngồi xuống, Đức Thế Tôn ... (lược) ... đã nói điều này:

– 'Này Kassapa, ông có thể chịu đựng được không? Có thể duy trì cơ thể được không? Các thọ khổ có giảm bớt không, hay gia tăng? Sự giảm bớt của chúng có rõ rệt không, hay sự gia tăng?'

– 'Thưa Ngài, con không thể chịu đựng được, không thể duy trì được; các thọ khổ của con gia tăng rất nhiều chứ không giảm bớt, sự gia tăng của chúng thật rõ rệt chứ không phải sự giảm bớt.'

– 'Này Kassapa, có bảy Yếu tố Giác ngộ (Thất Giác Chi) này do Ta khéo giảng giải, đã được thực hành, được làm cho sung mãn, dẫn đến thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn. Bảy yếu tố đó là gì? Này Kassapa, Niệm giác chi do Ta khéo giảng giải... (lược) ... Xả giác chi do Ta khéo giảng giải, đã được thực hành, được làm cho sung mãn, dẫn đến thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn. Này Kassapa, chính bảy Yếu tố Giác ngộ này do Ta khéo giảng giải, đã được thực hành, được làm cho sung mãn, dẫn đến thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn.'

– 'Chắc chắn như vậy, bạch Đức Thế Tôn, đó là các Giác chi! Chắc chắn như vậy, bạch Đấng Thiện Thệ, đó là các Giác chi!'

Đức Thế Tôn đã thuyết giảng như vậy. Tôn giả Mahākassapa hoan hỷ, mừng rỡ trước lời dạy của Đức Thế Tôn. Và Tôn giả Mahākassapa đã đứng dậy (bình phục) khỏi cơn bệnh ấy, cơn bệnh đó của Tôn giả Mahākassapa đã được dứt trừ như vậy."

Do đó mới nói rằng: Sau đó, Tôn giả Mahākassapa vào thời gian sau đã xuất khỏi/bình phục khỏi cơn bệnh ấy ("*atha kho āyasmā mahākassapo aparena samayena tamhā ābādhā vutṭhāsīti*").

"Etadahosīti" (Vị ấy có suy nghĩ như thế này): Trước đây, trong những ngày bị bệnh, Trưởng lão dùng thức ăn khát thực do các đệ tử (*saddhivihārika*) mang về và chỉ ở lại trong tu viện. Sau khi bình phục khỏi cơn bệnh ấy, Ngài có sự suy ngẫm rằng: "*Hay là ta hãy đi vào thành Vương Xá (Rājagaha) để khát thực?*"

"Pañcamattāni devatāsatanīti" (Khoảng năm trăm vị thiên nữ): Nghĩa là năm trăm vị tiên nữ hầu cận của vua trời Đế Thích (*Sakka*), có đôi chân hồng như chân chim bồ câu (*kakuṭapādinīyo accharāyo*).

"Ussukkam āpannāni hontīti" (Chúng có sự hăng hái/nỗ lực): Chúng muốn cúng dường vật thực đến Trưởng lão nên đã chuẩn bị 500 phần vật thực, đựng trong các bát bằng vàng, đứng đón trên đường và nói rằng: *"Bạch Đức Tôn giả, xin hãy nhận lấy phần vật thực này, xin hãy độ trì cho chúng con"*, cố gắng hết sức trong việc cúng dường thức ăn khát thực.

Vì vậy mới nói rằng: **"āyasmato mahākassapassa piṇḍapātappaṭilābhāyā"** (Vi mục đích để Tôn giả Mahākassapa nhận được thức ăn khát thực).

Nghe rằng vua trời Đế Thích (Sakka), sau khi biết được ý định của vị Trưởng lão, đã thúc giục các tiên nữ ấy rằng: *"Các cô hãy đi, hãy cúng dường thức ăn khát thực đến ngài Đại Ca-diếp Trưởng lão (Mahākassapatthera) để tạo chỗ dựa/tích lũy phước báu cho chính mình"*. Thật vậy, vua trời Đế Thích đã nghĩ rằng: *"Khi tất cả các cô ấy cùng đến, biết đâu ngài Trưởng lão lại nhận thức ăn khát thực từ tay của dù chỉ một cô; điều đó sẽ mang lại lợi ích và sự an lạc lâu dài cho cô ấy"*.

Nhưng vị Trưởng lão đã từ khước. Khi các tiên nữ nài nỉ: *"Bạch Đức Tôn giả, xin hãy nhận thức ăn khát thực của con! Xin hãy nhận thức ăn khát thực của con!"*, Ngài liền nói: *"Các cô hãy đi đi, những người đã tích lũy phước báu và có giàu sang lớn; ta sẽ nâng đỡ/giúp đỡ cho những người nghèo khổ"*. Các tiên nữ lại tiếp tục năn nỉ: *"Bạch Đức Tôn giả, xin đừng làm hư mất phước báu của chúng con, xin hãy độ trì cho chúng con!"*. Ngài lại từ khước một lần nữa, nhưng thấy họ vẫn không chịu rời đi mà tiếp tục van xin, Trưởng lão liền búng tay và nói: *"Các cô không biết giới hạn của bản thân sao, hãy đi đi!"*. Khi nghe tiếng búng tay của vị Trưởng lão, các tiên nữ khiếp sợ, không thể đứng lại đó được nữa nên đã bỏ chạy về lại cõi trời. Do đó mới nói rằng: **"pañcamattāni devatāsātāni paṭikkhipitvā"** (Sau khi từ khước khoảng năm trăm vị thiên nữ).

"Pubbaṇhasamayam" (Vào buổi sáng): Nghĩa là vào một buổi sáng, vào một thời điểm trong buổi sáng.

"Nivāsetvā" (Sau khi mặc y): Nghĩa là quấn/mặc y nội một cách chắc chắn, chỉnh tề sau khi thay đổi y phục mặc ở chùa.

"Pattacīvaramādāya" (Mang theo bát và y): Nghĩa là đắp y Tăng-gà-lê/y vai và tay ôm bình bát.

"Piṇḍāya pāvisi" (Đi vào để khát thực): Nghĩa là đi vào thành với mục đích xin thức ăn khát thực.

"Daliddavisikhā" (Hẻm/khu vực của người nghèo khổ): Nghĩa là chỗ ở của những người thiếu thốn, cơ nhỡ.

"Kapaṇavisikhā" (Hẻm/khu vực của người khốn cùng): Nghĩa là chỗ ở của những người tội nghiệp do chịu sự tổn hại, mất mát về tài sản.

"Pesakāraṇavisikhā" (Hẻm/khu vực của thợ dệt): Nghĩa là chỗ ở của những người thợ dệt vải.

"Addasā kho bhagavā" (Đức Thế Tôn đã nhìn thấy): Ngài đã nhìn thấy bằng cách nào? Đang ngồi tại tu viện Trúc Lâm (Veḷuvana), Đức Thế Tôn quán chiếu rằng: *"Con ta là Kassapa sau khi bình phục khỏi cơn bệnh đang làm gì?"*, và Ngài đã nhìn thấy bằng thiên nhãn (dibbacakkhu).

"Etamatthaṃ viditvā" (Hiểu rõ ý nghĩa này): Nghĩa là sau khi hiểu rõ ý nghĩa của việc Tôn giả Mahākassapa từ khước phần thức ăn khát thực cõi trời với nhiều món ăn và nước sốt do 500 tiên nữ mang đến, để thực hành sự nâng đỡ/giúp đỡ cho những người nghèo khổ.

"Imaṃ udānaṃ" (Lời cảm hứng này): Ngài đã thốt lên lời cảm hứng này nhằm hiển thị uy lực và trạng thái kiên cố (*tādībhāva*) của bậc Lưu Tận (A-ra-hán) thông qua khía cạnh biểu lộ sự ít muốn biết đủ (*paramappicchatā*) tối thượng.

Trong bài kệ đó:

"Anaññāposīti" (Người không nuôi dưỡng ai khác / Không phụ thuộc nuôi dưỡng vào ai):

Người nuôi dưỡng kẻ khác gọi là *aññāposī*; không nuôi dưỡng kẻ khác gọi là *anaññāposī*. Nghĩa là không có một ai khác mà bản thân phải nuôi dưỡng, sống độc cư (*ekako*), một mình (*adutiyo*).

Qua điều này thể hiện tính chất dễ nuôi (*subharatā*) của vị Trưởng lão. Thật vậy, vị Trưởng lão sống ít muốn (*paramappiccha*), chỉ tự nuôi sống bản thân bằng tấm y đủ để che thân và phần ăn khát thực đủ để nuôi bụng; Ngài không nuôi dưỡng bất kỳ ai khác như thân quyến hay bạn bè, vì không có sự vướng bận hay dính mắc vào bất cứ đâu.

Hoặc *anaññāposī* nghĩa là không chịu sự nuôi dưỡng bởi bất kỳ người nào khác theo cách lệ thuộc. Thật vậy, người nào phụ thuộc cả bốn vật dụng cúng dường (*catupaccaya*) vào duy nhất một người cúng dường (*paccayadāyaka*) thì không được gọi là *anaññāposī*, vì sự sống của họ bị phụ thuộc vào một người. Ngược lại, vị Trưởng lão đi khát thực nhờ vào sức của đôi chân theo phương cách đã được dạy trong bài kệ *"Như con ong hút mật hoa..."* (Dhp. 49), Ngài luôn như người mới đối với các gia đình và sống nhờ vào thức ăn hỗn hợp xin được. Chính vì vậy, Đức Thế Tôn đã tán thán Ngài bằng sự thực hành ví như mặt trăng (*candūpamappaṭipadā*).

"Aññātaṃ" (Được biết đến / Không tự phô trương):

Nghĩa là được biết đến rộng rãi (*abhiññāta*), có danh tiếng lan tỏa nhờ vào các phẩm hạnh thực sự; hoặc được biết đến nhờ tính chất không phụ thuộc nuôi dưỡng (*anaññāposibhāva*), sự ít muốn (*appicchatā*) và sự biết đủ (*santuṭṭhitā*).

Hoặc *aññātaṃ* nghĩa là do đã từ bỏ hoàn toàn tham ái (*taṇhā*), Ngài không làm cho bản thân được biết đến vì mục đích khoe khát tài lộc, sự tôn kính hay danh vọng. Thật vậy, người chưa dứt trừ tham ái, có ác vọng, vì sự giả dối và mong muốn được người khác coi trọng mới làm cho bản thân mình được biết đến.

"Dantaṃ" (Đã được điều phục): Nghĩa là người đã điều phục cao quý nhất đối với các căn (giác quan) nhờ vào Lục hỷ xả (*chaḷaṅgupekkhā* - xả 6 căn).

"Sāre paṭiṭṭhitaṃ" (Vững chãi trong lõi cây / cốt lõi): Nghĩa là đứng vững trong cốt lõi giải thoát (*vimuttisāra*), hoặc đứng vững trong cốt lõi của Giới (*sīlāsāra*), v.v. như Giới tự Vô học (*asekkhasīlakkhandha*).

"Khīṇāsavaṃ vantadosanti" (Bậc Lưu Tận, đã nôn ra/loại bỏ mọi lỗi lầm):

Khīṇāsavaṃ (Bậc Lậu Tận): Vì đã làm tiêu tan hoàn toàn, không còn dư tàn bốn loại lậu hoặc (*āsava*) như Dục lậu (*kāmāsava*), v.v.

Vantadosaṃ (Đã loại bỏ lỗi lầm): Chính vì lý do đó, Ngài đã nôn ra/loại bỏ hoàn toàn các lỗi lầm như tham ái (*rāga*), v.v.

"Tamahaṃ brūmi brāhmaṇanti" (Ta gọi vị ấy là Bà-la-môn): Ta gọi vị ấy — người sở hữu đầy đủ các phẩm hạnh đã nêu trên, là vị Bà-la-môn theo nghĩa tối thượng (*paramatthabrāhmaṇa*).

Ở đây cũng vậy, sự đa dạng trong cách thuyết giảng (*desanānānta*) cần được hiểu theo phương cách đã được giải thích ở phía trên.

Chấm dứt Chú giải Kinh thứ sáu (Chaṭṭhasuttavaṇṇanā niṭṭhitā).

7. CHÚ GIẢI KINH AJAKALĀPAKA (AJAKALĀPAKASUTTAVAṆṆANĀ)

Trong câu thứ bảy, "ở Pāvā" (*pāvāyaṃ*) tức là tại đô thành mang tên như thế của các vị vua Malla.

"Tại miếu thờ Ajakalāpaka" (*ajakalāpake cetiye*) tức là tại địa điểm được loài người tôn kính, có tên gọi là "Ajakalāpaka" do được chiếm giữ bởi con dạ-xoa tên là Ajakalāpaka. Nghe rằng con dạ-xoa ấy nhận vật tế lễ cùng với phần con dê được buộc lại thành từng bó (*ajakalāpa*), chứ không theo cách khác, vì thế nó được biết đến với tên gọi là "Ajakalāpaka".

Tuy nhiên, một số người lại nói rằng: [nó tên là] Ajakalāpaka vì nó làm cho các chúng sinh kêu lên như những con dê (*ajake viya satte lāpeti*). Nghe rằng khi các chúng sinh mang vật tế lễ đến và tạo ra tiếng dê kêu rồi dâng vật tế lễ, lúc ấy nó mới hài lòng, vì thế nó được gọi là "Ajakalāpaka". Con dạ-xoa ấy có đại uy lực, thô bạo, dữ tợn và thường trú ngụ tại đó; do vậy loài người tôn kính nơi ấy và thời thời kỳ kỳ dâng vật tế lễ. Vì thế [Chánh văn] mới nói "tại miếu thờ Ajakalāpaka".

"Tại dinh thự của dạ-xoa Ajakalāpaka" (*ajakalāpakassa yakkhassa bhavane*) tức là tại cung điện của con dạ-xoa ấy.

Nghe rằng khi ấy, Bậc Đạo sư muốn phục thiện con dạ-xoa ấy, vào lúc chiều tà, Ngài chỉ một mình không có ai thứ hai, mang theo y bát đi đến cửa cung điện của dạ-xoa Ajakalāpaka và xin vị giữ cửa cho phép đi vào cung điện.

Vị ấy nói: "Kính lạy Đức Thế Tôn, dạ-xoa Ajakalāpaka rất thô bạo, không có sự tôn kính đối với sa-môn hay bà-la-môn; do đó ngài hãy tự cân nhắc, nhưng việc tôi không báo cho nó biết là không đúng." Nói xong, vị ấy lập tức đi với tốc độ của gió đến gặp Ajakalāpaka lúc này đang dự hội nhóm dạ-xoa.

Bậc Đạo sư đi vào bên trong cung điện và ngồi trên chỗ ngồi đã được chuẩn bị tại bờ đoàn (*nisīdanamaṇḍapa*) của Ajakalāpaka. Các quyến thuộc nữ (*orodhā*) của dạ-xoa tiến lại gần Bậc

Đạo sư, đánh lễ rồi đứng ở một bên. Bậc Đạo sư đã thuyết câu chuyện Chánh Pháp hợp thời cho họ. Vì thế [Chánh văn] mới nói: "Ngự tại Pāvā, tại miếu thờ Ajakalāpaka, trong cung điện của dạ-xoa Ajakalāpaka".

Vào thời điểm đó, hai vị [dạ-xoa] Sātāgira và Hemavata đang trên đường đi qua phía trên cung điện của Ajakalāpaka để đến hội nhóm dạ-xoa. Khi sự đi của mình bị cản trở, các vị ấy suy ngẫm "Do nguyên nhân gì thế nhỉ?", thấy Bậc Đạo Sư đang ngồi trong cung điện của Ajakalāpaka liền đi đến đó, đánh lễ Đức Thế Tôn, xin phép rằng: "Kính lạy Đức Thế Tôn, chúng con xin đi đến hội nhóm dạ-xoa", rồi đi nhiều bên phải và ra đi.

Khi đến hội tụ dạ-xoa, gặp Ajakalāpaka, họ bày tỏ sự hỉ hoan: "Này Ajakalāpaka bạn hỡi, thật là lợi ích cho bạn, khi Đức Thế Tôn — Đấng Tối Thượng trong thế gian cùng với chư thiên — đang ngồi trong cung điện của bạn. Hãy đi đến gần, hầu cận Đức Thế Tôn và nghe Chánh Pháp!"

Nghe lời họ nói, nó bị cơn giận xâm chiếm, nghĩ rằng: "Những kẻ này lại nói về việc gã sa-môn trọc đầu ấy đang ngồi trong cung điện của ta!", rồi suy tính: "Hôm nay sẽ có cuộc chiến giữa ta với gã sa-môn đó." Nó đứng dậy khỏi hội tụ dạ-xoa, nhắc chân phải lên bước đề lên đỉnh núi rộng khoảng 60 do-tuần, làm cho đỉnh núi ấy vỡ ra làm hai.

Những gì còn lại cần phải nói ở đây, nên được biết theo phương thức đã đến trong phần Chú giải Kinh Āḷavaka (*Samyutta Nikāya Aṭṭhakathā 1.1.246*).

Thật vậy, sự hội họp của Ajakalāpaka (*Ajakalāpakassa samāgamo*) giống hệt như sự hội họp của Āḷavaka, ngoại trừ việc đặt câu hỏi, việc trả lời [câu hỏi], cùng việc đi ra và đi vào cung điện ba lần.

Bởi vì dạ-xoa Ajakalāpaka ngay khi đang đi đến đã nghĩ rằng: "Ta sẽ làm cho gã sa-môn ấy bỏ chạy bằng chính những thứ này", rồi tạo ra chín trận mưa như gió lốc v.v... nhưng lại không thể làm cho Đức Thế Tôn dao động dù chỉ một chút nhờ những thứ ấy. [Nó] biến hóa ra các đám quỷ ma có hình dáng cực kỳ đáng sợ, tay cầm nhiều loại khí giới khác nhau, rồi cùng với chúng đi đến gần Đức Thế Tôn, di chuyển quanh quẩn ở bên trong. Mặc dù suốt cả đêm đã gây ra nhiều kiểu quấy phá khác nhau, nó vẫn không thể làm cho Đức Thế Tôn di chuyển khỏi chỗ ngồi dù chỉ bằng một đầu sợi tóc. Tuy nhiên, nó lại bùng cháy bởi cơn giận dữ rằng: "Gã sa-môn này không xin phép ta mà lại đi vào cung điện của ta rồi ngồi ở đó."

Lúc ấy, Đức Thế Tôn biết được diễn tiến suy nghĩ của nó, Ngài tự nghĩ rằng: "Giống như việc làm vỡ mặt trên mũi của một con chó dữ thì nó sẽ càng trở nên dữ tợn hơn nữa; cũng vậy, con dạ-xoa này làm hỏng tâm khi Ta đang ngồi ở đây. Hay là Ta nên đi ra bên ngoài?", rồi Ngài tự mình đi ra khỏi cung điện và ngồi ở khoảng trống ngoài trời. Vì thế [Chánh văn] mới nói: "Vào lúc bấy giờ, Đức Thế Tôn đang ngồi ở khoảng trống ngoài trời trong đêm tối mịt mùng."

Trong đoạn đó, "trong đêm tối mịt mùng" (*rattandhakāratimisāyam*) nghĩa là trong bóng tối làm phát sinh sự tăm tối vào ban đêm, bóng tối dày đặc không có sự xuất hiện của nhãn thức. Nghe rằng khi ấy bóng tối gồm bốn yếu tố (*caturaṅga*) đang hiện hành.

"Trời" (*devo*) tức là mây mưa trút xuống từng giọt nước mưa một. Khi đó, con dạ-xoa nghĩ rằng: "Ta sẽ làm cho gã sa-môn này hoảng sợ rồi bỏ chạy bằng tiếng động này", liền đi đến gần Đức Thế Tôn và làm cho Ngài khiếp sợ bằng những từ như "akkulo" v.v... Vì thế [Chánh văn] mới nói: "Lúc bấy giờ, Ajakalāpaka..." v.v...

Ở đây, "sợ hãi" (*bhayam*) nghĩa là sự hoảng loạn của tâm. "Kinh hoàng" (*chambhitattam*) nghĩa là trạng thái cứng đờ của cơ thể như bị cứng đui. "Dựng tóc mọc họng" (*lomahamsam*) nghĩa là trạng thái dựng ngược của lông tóc; bằng cả ba từ này, [Chú giải] chỉ ra chính sự phát sinh nỗi sợ hãi.

"Đi đến gần" (*upasaṅkamī*): Nhưng tại sao con dạ-xoa này lại đi đến với ý định như vậy? Chẳng phải trước đó tự nó đã làm những hành động quấy phá rồi sao? Đúng là nó đã làm, nhưng nó đi đến vì nghĩ rằng: "Khi ngài ấy ở bên trong cung điện — nơi an toàn, trên nền đất vững chắc — thì ta không thể làm gì được; bây giờ ngài ấy đứng/ngồi ở bên ngoài, ta có thể làm cho ngài ấy hoảng sợ rồi bỏ chạy như thế này." Bởi vì con dạ-xoa này coi cung điện của mình là "nền đất vững chắc", và nghĩ rằng: "Vì đứng/ngồi ở đó nên gã sa-môn này không sợ."

"Ba lần kêu lên 'akkulo pakkulo' làm thành tiếng hoảng loạn" (*Tikkhattum 'akkulo pakkulo'ti akkulapakkulikam akāsīti*): Vì muốn làm cho hoảng sợ nên đã tạo ra âm thanh có hình thức như vậy ba lần: "Akkulo pakkulo". Thật vậy, đây là âm thanh mô phỏng.

Bởi vì khi ấy, con dạ-xoa ấy giống như đang nhấc bổng núi Sineru, giống như đang đảo ngược đại địa, bằng nỗ lực đại bàng đã gầm lên tiếng gầm dạ-xoa của chính mình bất định rõ âm từ (*abyattakkharam*) ba lần — một tiếng động hãi hùng lớn làm như xé rách trái tim của kẻ phạm phu, tiếng gầm của cơn gió lốc lớn lúc tận thế như đang đè bẹp, như đang nhạo báng các âm thanh còn lại bằng tính chất sâu thẳm, lan rộng và đáng sợ của chính nó, tự lại một chỗ như vô số tiếng sét đánh hòa làm một dâng lên, gồm tiếng voi gầm của các con voi chúa bốn phương, tiếng gầm của chư sư tử có bờm, tiếng 'hì' của các con dạ-xoa, tiếng cười lớn của quỷ ma, tiếng vỗ tay của các A-su-ra, tiếng nổ vũ khí kim cương của Thiên vương Indra — với ý nghĩ rằng: "Ta sẽ làm cho gã sa-môn này hoảng sợ rồi bỏ chạy bằng tiếng động này."

Mỗi khi tiếng gầm phát ra, núi màng vách đá bị nứt rạn, tất cả các cây, dây leo và bụi rậm kể từ các cây chúa trong rừng đều bị rụng lá, trái và hoa; chúa núi Tuyết Sơn (*Himavanta*) dẫu rộng đến 3.000 do-tuần cũng bị chấn động, rung chuyển, dội ngược; bắt đầu từ các vị Địa thần, phần lớn chư thiên cũng phát sinh sự sợ hãi, kinh hoàng, dựng tóc mọc họng, hoảng chi là loài người. Còn đối với các chúng sinh không chân, hai chân, bốn chân khác thì đây là sự hãi hùng lớn giống như thời kỳ đại địa bị xới tung lên, làm phát sinh sự náo động lớn trên toàn bộ bề mặt cõi Cổ Mặc Đảo (*Jambudīpa*). Tuy nhiên, Đức Thế Tôn không hề xem âm thanh ấy là "cái gì cả", Ngài ngồi bất động và phát nguyện: "Mong sao không ai bị nguy hại bởi tiếng động này."

Tuy nhiên, vì âm thanh ấy đã đi vào lỗ tai của các chúng sinh theo dạng thức "akkula pakkula", nên theo sự mô phỏng của âm thanh đó mà có từ "akkulo pakkulo"; và vì có sự tạo ra tiếng hoảng loạn (*akkulapakkulakaraṇa*) của con dạ-xoa trong việc phát ra tiếng động ấy, nên các bậc

Kết tập Kinh điển mới đưa vào Chánh văn cụm từ "làm thành tiếng hoảng loạn" (*akkulapakkulikam akāsīti*).

Tuy nhiên, một số Chú giải sư nói rằng: "Cụm từ 'akkulo bakkulo' này được nói theo phương thức danh từ đồng nghĩa của hai từ 'ākulabyākula' (hỗn loạn, bối rối)", giống như cách dùng "ekam ekakam" vậy. [Theo đó], chữ Ā [trong *ākula*] có nghĩa là hiện khởi lần thứ nhất vì nó được sinh ra một lần; rồi người ta thêm phụ âm "k" (*kakārāgama*) và làm cho ngắn lại [thành *akkula*]. Còn sinh ra hai lần thì gọi là *bakkulo*; và chữ *kula* ở đây là đồng nghĩa với chủng loại (*jāti*), giống như trong từ *kolamkola* v.v...

Và việc sử dụng từ ngữ là tuân theo ý nghĩa đã được nói [trên]: bằng từ thứ nhất (*akkulo*) chỉ về các loài sanh từ thai tạng như sư tử, cọp v.v...; bằng từ thứ hai (*bakkulo*) chỉ về các loài sanh từ trứng như các loài rắn độc, rắn đen v.v... Do đó, các Chú giải sư khác lại cho rằng con dạ-xoa hiển thị ý nghĩa này bằng hai từ ấy rằng: "Ta là kẻ đoạt mạng sống của người" giống như loài sư tử v.v... và loài rắn độc v.v...

Những Chú giải sư khác nữa lại đọc đoạn Pāli là "akkhulo bhakkhulo" rồi giải thích nghĩa của nó rằng: "Từ *akkhulo* nghĩa là kẻ tiến đến (*ulati*) để tiêu diệt, làm cho cạn kiệt, làm cho tiêu tủng; từ *bhakkhulo* nghĩa là kẻ tiến đến để ăn thịt, để nuốt chửng. Kẻ ấy là ai? Đó là bất kỳ kẻ nào trong số dạ-xoa, la-sát, quỷ ma, sư tử, cọp v.v... mang lại điều bất hạnh cho loài người." Ở đây, sự kết nối ý nghĩa cũng nên được biết theo phương thức đã nói ở trước.

"Này sa-môn, đó là con quỷ" (*Esote, samaṇa, pisācoti*): Con dạ-xoa biến hóa ra một hình dáng cực kỳ đáng sợ, đứng trước mặt Đức Thế Tôn, ám chỉ chính mình mà nói rằng: "Này sa-môn, con quỷ ăn thịt sống (*pisitāsana*) của người đã xuất hiện."

"Biết rõ ý nghĩa này" (*Etamattam veditvā*): Tức là biết rõ sự quấy phá (*vippakāra*) này đang được tạo ra bởi con dạ-xoa ấy bằng thân và lời; và nhờ đó biết rõ trọn vẹn mọi khía cạnh sự không bị phiền não đối với các thế gian pháp — vốn là nguyên nhân khiến bản thân không bị [bất kỳ ai] chế ngự.

"Vào lúc bấy giờ" (*Tāyam velāyan*): Tức là vào thời điểm diễn ra sự quấy phá ấy.

"Lời cảm thán này" (*Imaṃ udānam*): Không coi trọng sự quấy phá đó, Ngài đã thốt lên lời cảm thán này — lời làm sáng tỏ uy lực của Chánh Pháp, vốn là nguyên nhân khiến Ngài không coi trọng [sự quấy phá].

Trong đoạn đó, "khi đối với các pháp của chính mình" (*yadā sakesu dhammesu*): Tức là vào thời gian đối với năm pháp ngũ yếu tố cấu thành (*upādānakkhandha*) được gọi là tự thân (*saka-attabhāva*).

"Người đã đi đến bờ bên kia" (*pāragū*): Tức là người đã đi đến bờ bên kia nhờ sự viên mãn trong việc thấu suốt bằng sự hiểu biết trọn vẹn (*pariññābhisamaya*); từ đó cũng đi đến bờ bên kia đối với Tập khởi (*samudaya*) vốn là nguyên nhân của chúng, đối với Diệt (*nirodha*) có đặc

tính là sự không tiếp tục diễn tiến của chúng, và đối với Đạo (*paṭipadā*) dẫn đến sự diệt nhờ sự viên mãn trong việc thấu suốt bằng sự đoạn trừ, sự chứng ngộ và sự tiến triển/tu tập (*pahāna-sacchikiriya-bhāvanābhisamaya*).

"Trở thành vị Phạm chí" (*hoti brāhmaṇo*): Nhờ gột rửa hoàn toàn các điều ác như vậy nên mới có tên gọi là vị Phạm chí (*brāhmaṇa*); dẫu cho chỉ là sự thấu hiểu tự thân theo mọi khía cạnh thì đó cũng là sự thấu suốt Bốn Diệu Đế. Điều này cũng đã được nói rằng: "Ngay trong thân xác dài một sải tay, có tưởng, có ý thức này, Ta tuyên bố về thế gian, sự tập khởi của thế gian..." v.v... (*Tương Ưng Nikāya 1.107; Tăng Chi Nikāya 4.45*).

Hoặc là "đối với các pháp của chính mình" (*sakesu dhammesu*): Tức là đối với các pháp của tự thân. Các pháp của tự thân nghĩa là các pháp bắt đầu từ Giới (*sīla*) của người có sự cầu tiến (*atthakāma*). Bởi vì các pháp thanh tịnh (*vodānadhamma*) như Giới, Định, Tuệ, Giải thoát v.v... do mang lại lợi ích và an lạc tuyệt đối nên mới có tên gọi là các pháp của tự thân con người, chứ không phải là không phải pháp của tự thân (*asaka-dhamma*) giống như các pháp phiền não mang lại điều hại.

"Người đã đi đến bờ bên kia" (*pāragū*): Tức là người đã đi đến bờ (*pāra*), đến điểm cuối cùng (*pariyanta*) nhờ sự viên mãn của các pháp bắt đầu từ Giới ấy.

Ở đây, Giới (*sīla*) trước hết có hai loại theo tầm mức Thế gian (*lokiya*) và Xuất thế gian (*lokuttara*). Trong số đó, Giới thế gian là Giới thuộc giai đoạn đầu (*pubbabhāgasīla*); Giới đó tóm lược thì có bốn loại như Giới Bốn Biệt giải thoát bảo hộ (*pātimokkhasaṃvara*) v.v..., còn chi tiết thì có vô số sự phân loại. Giới xuất thế gian có hai loại theo tầm mức Đạo (*magga*) và Quả (*phala*), về mặt bản chất chính là Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng.

Cũng giống như Giới, Định và Tuệ cũng có hai loại theo tầm mức Thế gian và Xuất thế gian. Trong đó, Định thế gian cùng với Cận định (*upacāra*) là tám thiền chứng (*samāpatti*); Định xuất thế gian là Định thuộc về Đạo (*maggapariyāpanna*). Tuệ cũng vậy: Tuệ thế gian gồm Tuệ do nghe (*sutamayā*), Tuệ do suy ngẫm (*cintāmayā*), Tuệ do tu tập (*bhāvanāmayā*) và vẫn còn lậu hoặc (*sāsavā*); còn Tuệ xuất thế gian là Tuệ tương ứng với Đạo và tương ứng với Quả.

Giải thoát (*vimutti*) tức là Giải thoát thuộc Quả (*phalavimutti*) và Niết-bàn (*nibbāna*), do đó nó hoàn toàn là Xuất thế gian.

Giải thoát tri kiến (*vimuttiñāṇadassana*) thì hoàn toàn là Thế gian, nó có 19 loại do mang trạng thái của Quán xét trí (*paccavekkhaṇāñāṇa*).

Như vậy, người đã đi đến bờ, đến điểm cuối cùng nhờ sự viên mãn trọn vẹn được tạo ra do việc chứng đạt Quả A-ra-hán trong dòng sống của chính mình đối với các pháp bắt đầu từ Giới này, thì gọi là "người đã đi đến bờ bên kia đối với các pháp của chính mình" (*sakesu dhammesu pāragū*).

Hoặc là [người ấy] đã đi đến bờ bên kia trong Giới nhờ chứng đạt Quả Dự lưu (*sotāpattiphala*). Thật vậy, vị ấy được gọi là "người thực hành viên mãn trong các Giới" (*sīlesu paripūrakārī*); và việc đề cập đến vị Dự lưu (*sotāpanna*) ở đây cũng đã bao hàm luôn vị Nhất lai (*sakadāgāmi*).

[Vị ấy] đi đến bờ bên kia trong Định nhờ chứng đạt Quả Bất lai (*anāgāmiṭṭhala*). Thật vậy, vị ấy được gọi là "người thực hành viên mãn trong Định" (*samādhismim paripūrakārī*).

[Vị ấy] đi đến bờ bên kia trong ba pháp còn lại nhờ chứng đạt Quả A-ra-hán (*arahattaphala*). Thật vậy, vị A-ra-hán nhờ chứng đạt sự rộng lớn của Tuệ, Tối thượng tâm giải thoát không lay chuyển (*akuppā cetovimutti*), và nhờ đi đến điểm kết thúc của Quán xét trí, nên mới được gọi là người đã đi đến bờ bên kia trong Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến.

Như vậy, theo mọi cách, nhờ việc hoàn thành 16 nhiệm vụ (*kicca*) như sự hiểu biết trọn vẹn (*pariññā*) v.v... theo tầm mức bốn Thánh đạo đối với Bốn Thánh đế, vị ấy đã đi đến bờ bên kia đối với các pháp của chính mình vào từng thời điểm tương ứng đã được nói ở trên.

"Trở thành vị Phạm chí" (*Hoti brāhmaṇoti*): Tức là vào lúc bấy giờ, vị ấy trở thành vị Phạm chí theo nghĩa tối thượng (*paramatthabrāhmaṇa*) nhờ việc gột rửa các điều ác (*bāhitapāpadhamma*).

"Rồi người ấy vượt qua con quỷ này và tiếng hoảng loạn" (*Atha etaṃ pisācañca, pakkulañcātivattatīti*): Ý nghĩa là: Sau sự đi đến bờ bên kia đã được nói ở trước (*yathāvuttapāragamana*), này Ajakalāpaka, [vị ấy] đi qua, vượt qua, chế ngự con quỷ này — kẻ đến vì mục đích ăn thịt sống do người hiền thị — cùng với tiếng hoảng loạn (*akkulapakkulika*) được tạo ra vì mục đích làm phát sinh sự sợ hãi; vị ấy không sợ hãi điều đó.

Kệ ngôn này cũng được nói ra khi ca ngợi/nêu rõ chính Quả A-ra-hán (*arahatta*).

Sau đó, dạ-xoa Ajakalāpaka khi thấy trạng thái như thế ấy (*tādibhāva*) của Đức Thế Tôn — Đấng không bị lay chuyển ngay cả bởi sự đe dọa đáng sợ có hình thức như vậy do chính nó tạo ra — liền có tâm tịnh tín, nghĩ rằng: "Ôi, thật là một con người phi thường!", làm lộ rõ trạng thái đức tin của phàm phu (*pothujjanikā saddhā*) đã được thiết lập trong lòng, rồi tuyên bố tư cách người đệ tử cư sĩ (*upāsakatta*) trước mặt Bậc Đạo sư.

Trong câu "Ở đây, khi nào trong các pháp của riêng mình" nghĩa là vào thời gian nào trong năm ngũ thủ uẩn pháp được gọi là tự thân của mình. "Đạt bờ bên kia" nghĩa là đã đến bờ bên kia nhờ sự trọn vẹn của sự chứng ngộ bằng sự tri Pariññā, và cũng chính từ đó đối với Tập khởi là nguyên nhân của chúng, Diệt là đặc tính không diễn tiến của chúng, và Đạo lộ dẫn đến Diệt, vị ấy đã đến bờ bên kia nhờ sự trọn vẹn của sự chứng ngộ bằng sự Pahāna, Sacchikiriya và Bhāvanā. "Trở thành Bà-la-môn" nghĩa là tên gọi Bà-la-môn như thế là nhờ đã xua đuổi hoàn toàn các điều ác, và ngay cả trong sự giác ngộ hoàn toàn về tự thân của mình cũng là sự chứng ngộ Bốn Thánh đế. Và điều này cũng đã được dạy: "Chính trong thân thể dài một sải có tướng, có ý này, Ta tuyên bố thế gian, sự tập khởi của thế gian..." vân vân (S.1.107; A.4.45).

Hoặc là "trong các pháp của riêng mình" nghĩa là trong các pháp của chính mình, các pháp của chính mình nghĩa là các pháp như Giới của người có mong cầu lợi ích. Vì các pháp thanh tịnh như Giới, Định, Tuệ, Giải thoát... do mang lại lợi ích và hạnh phúc tuyệt đối nên được gọi là các pháp của chính người đó, chứ không phải như các pháp phiền não mang lại sự không lợi ích thì gọi là các pháp không thuộc về mình. "Đạt bờ bên kia" nghĩa là đã đến bờ, đến sự tận cùng bằng sự trọn vẹn của các pháp Giới đó. Ở đây, Giới trước hết gồm hai loại theo phương diện thế gian và siêu thế. Trong đó, thế gian là Giới thuộc phần tiền đề; Giới đó tóm tắt gồm bốn loại theo phương diện Giới luật Pātimokkha... mở rộng thì có vô số phân loại.

Giới siêu thế gồm hai loại theo phương diện Đạo và Quả, về mặt thực nghĩa là Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng. Và giống như Giới, Định và Tuệ cũng gồm hai loại theo phương diện thế gian và siêu thế. Ở đây, Định thế gian cùng với Cận định là tám chứng đạt Định; Định siêu thế là Định thuộc về Đạo. Tuệ cũng vậy, thế gian gồm do học, do suy ngẫm, do hành thiền và có lậu hặc; còn siêu thế thì tương ứng với Đạo và tương ứng với Quả. Giải thoát nghĩa là Quả giải thoát và Niết-bàn, do đó nó hoàn toàn là siêu thế. Giải thoát tri kiến hoàn toàn là thế gian, nó gồm 19 loại vì có bản chất là Quán xét tuệ. Như thế, nhờ sự đạt được A-ra-hán quả trong dòng nối tiếp của chính mình với sự trọn vẹn sinh khởi không còn dư tàn của các pháp Giới đó, vị ấy đã đến bờ, đến sự tận cùng, nên gọi là "đạt bờ bên kia trong các pháp của riêng mình".

Hoặc là nhờ đạt được Tu-đà-hoàn quả, vị ấy đạt bờ bên kia trong Giới, vì vị ấy được gọi là "người làm trọn vẹn trong các Giới", và trong sự đề cập đến vị Tu-đà-hoàn ở đây cũng bao hàm cả vị Tư-đà-hàm. Nhờ đạt được A-na-hàm quả, vị ấy đạt bờ bên kia trong Định, vì vị ấy được gọi là "người làm trọn vẹn trong Định". Nhờ đạt được A-ra-hán quả, vị ấy đạt bờ bên kia trong ba pháp còn lại. Vì vị A-ra-hán nhờ đã đạt tới sự rộng lớn của Tuệ, đạt tới Tối thượng vô kiến Chân tâm giải thoát, và tới sự tận cùng của Quán xét tuệ, nên gọi là đã đạt bờ bên kia trong Tuệ, Giải thoát, và Giải thoát tri kiến.

Như vậy, trong mọi phương diện, đối với Bốn Thánh đế theo phương diện bốn tâm Đạo nhờ sự thành tựu nhiệm vụ 16 hình thái như tri Pariññā..., vị ấy đã đến bờ bên kia trong các pháp của riêng mình vào từng thời điểm đã nói.

"Trở thành Bà-la-môn" nghĩa là khi đó vị ấy là bậc Bà-la-môn theo nghĩa tối thắng nhờ có bản chất đã xua đuổi các pháp ác. "Sau đó vượt qua con quỷ này và sự rùng rợn" nghĩa là từ đó, sau sự đạt đến bờ bên kia đã nói, này Ajakalāpaka, sau đó vị ấy vượt qua, vượt khỏi, chế ngự con quỷ đến vì mục đích ăn thịt mà người đã làm xuất hiện và sự rùng rợn Akkulapakkulika được dựng lên nhằm tạo sự sợ hãi; ý nghĩa là vị ấy không sợ hãi điều đó.

Ngay cả bài kệ này cũng được giảng giải bằng cách ca ngợi chính A-ra-hán quả. Sau đó, dạ xoa Ajakalāpaka khi thấy trạng thái Tādī như thế của Đức Thế Tôn, người không bị dao động bởi sự làm cho khiếp sợ có hình thái đáng sợ như thế do chính mình làm ra, thì tâm hoan hỷ suy nghĩ: "Ôi! Thật là người phi thường!", tỏ rõ trạng thái lòng tin phàm phu đã ăn sâu vào mình, liền tuyên bố làm người đệ tử cư sĩ trước mặt Bạc Giáo Thủ. Phần chú giải kinh thứ bảy đã hoàn tất.

Dòng kết: Chấm dứt Chú giải Kinh thứ bảy (*Sattamasuttavaṇṇanā niṭṭhitā*).

8. CHÚ GIẢI KINH SAṄĀMAJĪ (SAṄĀMAJISUTTAVANNAṆĀ)

Trong bài thứ tám, "Saṅgāmaji" (*saṅgāmaji*) là người có tên gọi như thế. Thật vậy, Đại đức này là con trai của một vị trưởng giả có tài sản lớn ở thành Sāvatthī. Khi đến tuổi trưởng thành, ngài bị trói buộc bởi sự ràng buộc gia đình sau khi cha mẹ gả cho người vợ tương thích và giao lại tài sản.

Một ngày nọ, thấy các hàng cư sĩ cư ngụ ở thành Sāvatthī sau khi cúng dường vật phẩm và thọ trì giới vào buổi sáng, đến buổi chiều mặc y phục sạch sẽ, khoác y thượng sạch sẽ, tay cầm hương hoa v.v... đang đi về hướng Kỳ Viên (*Jetavana*) để nghe Pháp, ngài liền hỏi: "Các vị đi đâu thế?". Khi họ trả lời: "Đến nghe Pháp ở Kỳ Viên trước mặt Đức Đạo sư", ngài nói: "Nếu vậy thì tôi cũng sẽ đi" rồi cùng đi với họ đến Kỳ Viên.

Vào thời điểm đó, Đức Thế Tôn giống như con sư tử có bờm đang rống tiếng rống sư tử trong hang vàng, Ngài ngồi trên Phật tòa cao quý đã được chuẩn bị tại Chánh Pháp đường, đang thuyết Pháp ở giữa bốn chúng (*catuparisamajjhe*).

Khi ấy, các vị cư sĩ đánh lễ Đức Thế Tôn rồi ngồi ở một bên; thiện nam Saṅgāmaji cũng ngồi ở mép ngoài của hội chúng ấy nghe Pháp. Đức Thế Tôn đã thuyết câu chuyện theo thứ tự (*anupubbikathā*) rồi làm hiển lộ Bốn Sự Thật (*cattāri saccāni*). Khi kết thúc Bốn Sự Thật, sự thấu suốt Chánh Pháp (*dhammābhisamaya*) đã diễn ra đối với nhiều ngàn chúng sinh.

Thiện nam Saṅgāmaji cũng đắc Quả Dự lưu (*sotāpattiphala*). Khi hội chúng đã đứng dậy lui ra, ngài tiến lại gần Đức Thế Tôn, đánh lễ rồi xin xuất gia rằng: "Kính lạy Đức Thế Tôn, xin hãy cho con xuất gia".

— "Nhưng người đã được cha mẹ cho phép xuất gia chưa?" — "Kính lạy Đức Thế Tôn, con chưa được cho phép". — "Này Saṅgāmaji, chư Tathāgata không cho người con chưa được cha mẹ cho phép xuất gia". — "Kính lạy Đức Thế Tôn, con sẽ làm thế nào để cha mẹ cho phép con xuất gia".

Ngài đánh lễ Đức Thế Tôn, đi nhiều bên phải rồi đến gặp cha mẹ, nói rằng: "Cha mẹ ơi, xin hãy cho phép con được xuất gia". Những diễn tiến từ đó về sau nên được biết theo phương thức đã đến trong Kinh Raṭṭhapāla (*Majjhima Nikāya* 2.293 v.v...).

Sau đó, sau khi đưa ra lời hứa rằng: "Sau khi xuất gia, con sẽ [quay về] trình diện", ngài được cha mẹ chấp thuận. Ngài đi đến gần Đức Thế Tôn và xin xuất gia. Ngài đã nhận được sự xuất gia (*pabbajjā*) và đại ngộ/thụ đại giới (*upasampadā*) ở trước mặt Đức Thế Tôn.

Không lâu sau khi thụ đại giới, ngài nỗ lực, cố gắng vì mục đích đạt các Tầng Đạo cao hơn (*uparimagga*), sống an cư mùa mưa tại một trú xá ở rừng, chứng đạt Lục thông (*chalabhiñño*); sau khi mãn hạ an cư, ngài trở về thành Sāvatthī để diện kiến Đức Thế Tôn và để giải thoát lời hứa đối với cha mẹ.

Vì thế [Chánh văn] mới nói: "Vào lúc bấy giờ, Đại đức Saṅgāmaji đã đi đến thành Sāvattthī".

Sau đó, Đại đức ấy đi khát thực ở làng phụ cận; sau bữa ăn, trở về từ chuyển đi khát thực, vị ấy đi vào Kỳ Viên ([Jetavana](#)), đến gần Đức Thế Tôn, sau khi thực hiện sự chào hỏi xã giao với Đức Thế Tôn, đã trình bày sự việc khác, rồi lại đảnh lễ Đức Thế Tôn, đi nhiều bên phải, đi ra ngoài và ngồi nghỉ ban ngày dưới một gốc cây nào đó. Khi ấy, cha mẹ và người thân bạn bè của vị ấy nghe tin vị ấy đến, vui mừng hớn hở nghĩ rằng: "Nghe nói Saṅgāmaji đã đến đây", vội vã đi đến tịnh xá, trong khi tìm kiếm thì thấy vị ấy đang ngồi ở đó, liền đến gần, chào hỏi rồi xin rằng: "Đừng để các vua chúa tịch thu tài sản không có người thừa kế, hoặc những người thừa kế không ưa thích chiếm lấy, con không hợp với sự xuất gia đâu; hãy đến đây, con trai, hãy hoàn tục đi!". Nghe điều đó, Trưởng lão nghĩ rằng: "Những người này không biết trạng thái không còn tha thiết với các dục của ta, giống như người mang phân lại muốn dính mắc vào chính cục phân trong các dục; không thể làm cho những người này hiểu ra bằng lời giảng Pháp", rồi vị ấy ngồi như thể không nghe thấy gì. Họ xin xỏ bằng nhiều cách nhưng thấy vị ấy không chấp nhận lời của mình, liền trở về nhà, bảo người vợ cùng con nhỏ và người theo hầu của vị ấy rằng: "Chúng ta dù đã xin xỏ nó bằng nhiều cách nhưng không thể lay chuyển được tâm nó nên đã trở về; này cô gái lành, hãy đi, hãy dùng việc cho thấy mặt con để xin xỏ và thuyết phục chồng của cô". Nghe nói Đại đức này xuất gia khi người vợ ấy đang mang thai. Người vợ ấy đồng ý: "Lành thay", rồi bế đứa trẻ cùng với đoàn người tháp tùng đông đúc đi đến Kỳ Viên. Nhắm đến ý nghĩa đó nên có câu: "Đại đức Saṅgāmaji đã nghe..." vân vân.

Ở đây, từ **purāṇadutiyaikā** (vợ cũ) nghĩa là người bạn đời qua sự phục vụ dưới chân vào thời kỳ làm người gia chủ trước đây, tức là người vợ. Từ **ayyo** (thừa ngài): Khi đảnh lễ phải nói là "ayyaputta" (thừa công tử/thừa chồng), thì người vợ lại nói theo cách xưng hô phù hợp dành cho những người đã xuất gia. Từ **kira** (nghe nói): Là bất biến từ chỉ ý nghĩa nghe truyền lại (*anussavana*), sự tương quan cần được hiểu là "anupatto kira" (nghe nói đã đến). Ý nghĩa câu "Này Sa-môn, hãy nuôi tôi cùng con nhỏ" là: Ngài đã bỏ rơi tôi ngay khi tôi đang mang thai để xuất gia; tôi đây hiện giờ có con nhỏ, việc ngài bỏ rơi tôi như thế để làm Sa-môn pháp là không thích hợp. Do đó, này Sa-môn, hãy nuôi dưỡng tôi cùng với đứa con bằng thức ăn, áo mặc... Nhưng Đại đức Saṅgāmaji không hề ngược các giác quan (*indriya*) lên để nhìn người vợ ấy, cũng không nói năng gì. Vì thế mới có câu: "Khi nghe nói như vậy, Đại đức Saṅgāmaji đã giữ im lặng".

Sau khi nói như thế ba lần và thấy vị ấy vẫn giữ im lặng, người vợ nghĩ rằng: "Đàn ông thường dù không quan tâm đến vợ nhưng vẫn quan tâm đến con, tình thương con của người cha thấu tận tủy xương, do đó có lẽ nhờ tình thương con mà vị này sẽ nghe theo mình", rồi đặt đứa con vào lòng Trưởng lão, bước sang một bên và nói: "Này Sa-môn, đây là con của ngài, hãy nuôi nó đi!", rồi đi xa một chút. Nghe nói người vợ ấy không thể đứng đối diện vì uy lực Sa-môn của Trưởng lão. Trưởng lão thậm chí không nhìn đứa trẻ và cũng không nói năng gì. Khi ấy, người phụ nữ ấy đứng ở cách đó không xa, quay mặt lại nhìn, nhận biết thái độ của Trưởng lão nên quay trở lại, nghĩ rằng: "Ngay cả đứa con mà vị Sa-môn này cũng không cần", rồi bế đứa trẻ đi mất. Do đó mới có câu: "Khi ấy, người vợ cũ của Đại đức Saṅgāmaji..." vân vân.

Ở đây, cụm từ **puttenapīti** (ngay cả đứa con): Ý nghĩa là vị Sa-môn này ngay cả đứa con ruột của mình cũng không cần, huống chi là những thứ khác. Từ **dibbenā** (thiên): Ở đây gọi là thiên vì nó

giống như của chư thiên. Vì mắt nhãn tịnh của chư thiên sinh khởi do thiện nghiệp, không bị cản trở bởi mật, đờm, máu..., có khả năng nhận biết đối tượng dù ở xa, nên gọi là thiên mắt; mắt Thần thông này sinh khởi từ Thiên thứ tư cũng tương tự như vậy, nó giống như thiên nên gọi là thiên, hoặc gọi là thiên vì đạt được nhờ nương tựa vào Trục trú cõi trời (*dibbavihāra*), hoặc gọi là thiên vì có đại quang minh, có đại hành trình, nên gọi là "bằng mắt thiên ấy". Từ **visuddhena** (tịnh): Là hoàn toàn thanh tịnh do sự biến mất của các phiền não như các Triền cái (*nīvaraṇa*)... Từ **atikkantamānusakena** (vượt siêu nhân thế): Là vượt ngoài tầm giới hạn của con người. Cụm từ **imaṃ evarūpaṃ vippakāraṃ** (sự biến đổi hình thái như thế này): Là hành vi biến dạng mang tên sự đặt con vào lòng, một hành vi không thích hợp đối với những người xuất gia đúng như đã nói.

Từ **etamatthaṃ** (ý nghĩa này): Là sau khi đã biết rõ theo mọi hình thái ý nghĩa này, tức là trạng thái hoàn toàn không còn tha thiết đối với con cái, vợ con... của Đại đức Saṅgāmaḥ. Cụm từ **imaṃ udānaṃ** (lời cảm hứng này): Là đã thốt lên lời cảm hứng này nhằm biểu thị trạng thái Tādī (không lay chuyển) của vị ấy đối với các cảnh khả ái, bất khả ái...

Ở đây, từ **āyantinti** (đang đến) nghĩa là đang đi đến, chỉ người vợ cũ. Từ **nābhinandatīti** (không hoan hỷ) nghĩa là không vui mừng, không hài lòng khi suy nghĩ rằng "cô ấy đến để nhìn ta". Từ **pakkamantinti** (đang đi xa) nghĩa là người đang đi đi khi nghĩ rằng "người phụ nữ này đi đi mà hoàn toàn không được ta trò chuyện vui vẻ". Từ **na socatīti** (không sầu ưu) nghĩa là không rơi vào sự thiêu đốt của tâm. Nhưng để chỉ ra lý do vì sao Trưởng lão không hoan hỷ cũng không sầu ưu như thế, nên câu "Thoát khỏi trói buộc, Saṅgāmaḥ..." (*saṅgā saṅgāmaḥ muttam*) mới được nói đến. Ở đây, từ **saṅgā** (các sự trói buộc/chấp thủ) nghĩa là năm loại trói buộc gồm Rāga *saṅgā* (tham), dosa-sang-ga (sân), moha-sang-ga (si), mā-na-sang-ga (mạn), và điṭṭhi-sang-ga (kiến); vị tỳ-khưu Saṅgāmaḥ đã được giải thoát nhờ các sự giải thoát Đoạn tuyệt (*samucchadavimutti*) và Yên tĩnh (*paṭippassaddhivimutti*). Cụm từ **tamahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ** (ta gọi vị ấy là Bà-la-môn) nghĩa là ta gọi vị đã đạt tới trạng thái Tādī (không lay chuyển), là vị Lậu tận (*khīṇāsava*), là Bà-la-môn vì đã xua đuổi hoàn toàn các điều ác.

Phần chú giải kinh thứ tám đã hoàn tất.

9. CHÚ GIẢI KINH JAṬILA (ĐẠO SĨ BỆN TÓC)

Trong bài kinh thứ chín, cụm từ "ở Gayā": Ở đây từ Gayā dùng để chỉ cả ngôi làng lẫn bến nước. Vì khi Đức Thế Tôn ngự ở nơi không xa làng Gayā thì gọi là "ngự ở Gayā", và khi ngự không xa bến nước Gayā cũng vậy. Bởi vì "bến nước Gayā" nghĩa là không xa làng Gayā có một hồ nước và một con sông, cả hai nơi ấy người dân thế gian đều gọi chung là "bến nước rửa sạch điều ác". Cụm từ "tại Gayāsīsa": Ở đó có một ngọn núi tên là Gayāsīsa với đỉnh núi giống như đầu voi, tại đó tảng đá bằng phẳng giống như trán voi đủ chỗ cho một ngàn vị tỳ-khưu, Đức Thế Tôn ngự ở nơi đó. Do đó mới nói: "Ngự ở Gayā, tại Gayāsīsa".

Từ "các đạo sĩ bến tóc" (jaṭilā): Tức là các vị khổ hạnh. Bởi vì họ mang tóc bến (jaṭā) nên ở đây gọi là "những người bến tóc". Cụm từ "Vào khoảng tám ngày giữa mùa tuyết rơi": Là vào thời

gian tuyết rơi kéo dài khoảng tám ngày, gồm bốn ngày cuối tháng Māgha và bốn ngày đầu tháng Phagguṇa, rơi vào giai đoạn giữa của mùa lạnh.

Cụm từ "Nổi lên ở Gayā": Một số người trong nước được coi là bến nước linh thiêng ấy, trước tiên chìm toàn bộ cơ thể xuống, sau đó ngoi lên, đứng dậy, nổi lên mặt nước. Từ "Chìm xuống": Là chìm cả đầu xuống dưới nước. Cụm từ "Cũng làm việc ngoi lên chìm xuống": Là liên tục lặp đi lặp lại việc ngoi lên và chìm xuống. Bởi vì ở đó, một số người có tà kiến rằng: "Chỉ với một lần ngoi lên là sạch điều ác", họ chỉ ngoi lên rồi đi. Nhưng vì việc ngoi lên không thể có nếu không chìm xuống, do tính chất không thể tách rời nên họ cũng làm cả việc chìm xuống. Ngay cả những người có tà kiến rằng: "Chỉ với một lần chìm xuống là sạch điều ác", họ cũng chỉ chìm xuống một lần rồi do tính chất không thể tách rời như đã nói, họ cũng ngoi lên rồi đi.

Còn những người có tà kiến rằng: "Ở bến nước ấy, chỉ việc lặn chìm xuống là sạch điều ác", họ chìm xuống ở đó, nín thở rồi bị thiệt mạng ngay tại chỗ như những kẻ gieo mình xuống vực sâu. Những người khác có tà kiến rằng: "Tắm bằng cách liên tục ngoi lên chìm xuống thì sạch điều ác", họ từng lúc từng lúc thực hiện việc ngoi lên chìm xuống. Chỉ chung cho tất cả họ nên mới có câu: "Họ ngoi lên, chìm xuống, và cũng làm việc ngoi lên chìm xuống". Và ở đây, mặc dù việc ngoi lên phải có việc chìm xuống trước, nhưng những người chỉ chìm xuống thì ít, còn những người ngoi lên cũng như làm cả hai việc thì nhiều, do đó để chỉ ra số đông của họ nên từ "ngoi lên" đã được nói đến trước. Cũng vậy, cụm từ "Nhiều đạo sĩ bện tóc": Được nói đến do phần lớn là các đạo sĩ bện tóc, nhưng các vị cạo đầu, các vị có búi tóc, và các Bà-la-môn lấy nước làm sự thanh tịnh vào thời gian đó cũng làm như thế ở nơi đó.

Osiñcantīti... (*Rưới nước*): Có người dùng tay múc nước sông Gayā rồi rưới lên đầu và thân thể mình; những người khác lấy bình múc nước rồi đứng trên bờ làm tương tự.

Aggim juhantīti... (*Cúng tế lửa*): Có người chuẩn bị bệ thờ trên bờ sông Gayā, mang theo các dụng cụ như khói, muống cúng tế (dabbhi) và lễ vật, rồi thực hiện việc tế lửa và thờ phụng ngọn lửa.

Iminā suddhīti... (*Nhờ việc này mà thanh tịnh*): Nghĩa là họ mang tà kiến rằng: "Nhờ việc ngoi lên chìm xuống ở Gayā và việc thờ phụng ngọn lửa này mà tẩy sạch vết dơ điều ác, xua tan tội lỗi, hoặc đạt được sự thanh tịnh trong vòng sinh tử (saṃsāra)."

Cần hiểu rằng các việc như "ngoi lên" (ummujjanādi) ở đây được nói đến chỉ để làm ví dụ điển hình. Trong số đó:

- Có người sống ngâm mình dưới nước.
- Có người chấp tay dâng nước.
- Có người đứng dưới nước xoay mình theo hướng mặt trăng, mặt trời.
- Có người tụng các bài chú Sāvittī hằng ngàn lần.
- Có người xướng đọc thần chú như "Hãy đến đây, hỡi Indra!"
- Có người thực hiện các nghi thức phục vụ lớn.

Khi thực hiện như vậy, có người đi xuống nước, có người bước lên bờ, có người bước lên rồi thực hiện việc súc miệng/rửa sạch để thanh tịnh, có người đứng dưới nước gảy đàn dây hay đàn vīṇā — họ thể hiện nhiều hành vi khác nhau như thế. Hoặc bởi vì dù thực hiện những hành vi kỳ lạ đó, họ vẫn làm sau khi đã lặn xuống và ngoi lên trong nước, nên tất cả những điều đó đều được thu gọn vào việc "lặn xuống, ngoi lên", do đó mới nói các từ như "họ ngoi lên..."

Khi sự hỗn loạn và nhốn nháo đó đang diễn ra, Đức Thế Tôn đang ngự trên đỉnh núi nghe thấy tiếng ồn ào ấy, Ngài tự hỏi: "*Chuyện gì thế này?*" rồi nhìn xuống và thấy những hành vi kỳ dị đó. Liên hệ đến điều ấy, bài kinh mới chép: "*Đức Thế Tôn đã thấy... nhờ điều này mà thanh tịnh*", ý nghĩa đúng như đã giải thích.

Etamattamaṃviditvāti... (*Thấu hiểu ý nghĩa này*): Nghĩa là Đức Thế Tôn đã thấu hiểu toàn diện thực trạng ấy — bao gồm sự chấp thủ của họ vào con đường không thanh tịnh (như việc xuống nước) xem đó là con đường thanh tịnh, cũng như sự hiểu biết hoàn toàn đúng đắn, không sai lệch của chính Ngài về con đường thanh tịnh chân thực (như Chân lý/Tứ Diệu Đế).

Imaṃ udānanti... (*Thốt lên lời cảm khái này*): Ngài đã thốt lên lời cảm khái này nhằm chỉ ra rằng sự thanh tịnh bằng nước là con đường không thanh tịnh, đồng thời làm sáng tỏ các pháp chân thực (như Tứ Diệu Đế) mới chính là con đường thanh tịnh đúng đắn.

Trong cụm từ "Ở đây, không phải nhờ nước mà trở thành thanh tịnh": Ở đây, "nhờ nước" nghĩa là nhờ việc ngoi lên trong nước... Cụm từ "ngoi lên trong nước..." ở đây được gọi tắt là "nước" do sự lược bỏ từ phía sau, giống như việc gọi "sắc giới hữu" là "sắc". Hoặc là "nhờ nước" nghĩa là nhờ vào nước vốn làm phương tiện cho hành vi ngoi lên..., sự thanh tịnh của chúng sinh không hề có, nghĩa là không tồn tại. Hoặc là "thanh tịnh" nghĩa là nhờ vào nước đã nói như trên, chúng sinh không hề được gọi là thanh tịnh, sạch khỏi vết dơ điều ác. Vì sao? "Nhiều người tắm ở đây". Vì nếu như có sự thanh tịnh điều ác nhờ việc xuống nước... đúng như đã nói, thì ở đây có nhiều người tắm trong nước, từ kẻ làm ác nghiệp như giết mẹ... cho đến những kẻ giết bò, giết trâu, cho tới cả cá và rùa, tất cả những kẻ ấy đều sẽ có sự thanh tịnh điều ác; nhưng điều đó thực sự không diễn ra như vậy. Vì sao? Vì việc tắm rửa không phải là đối lập của các nguyên nhân gây ra điều ác. Bởi vì cái gì tiêu diệt cái gì thì cái đó là đối lập của cái đó, giống như ánh sáng đối lập với bóng tối, trí tuệ đối lập với vô minh; việc tắm rửa không phải là đối lập của điều ác như thế. Do đó, ở đây cần đi đến kết luận rằng: "Không phải nhờ nước mà trở thành thanh tịnh".

Để chỉ ra điều làm cho thanh tịnh, Bạc Cỗ Đức đã nói câu bắt đầu bằng "Người nào có Chân lý...". Ở đây, "người nào" nghĩa là ở cá nhân nào. "Chân lý" nghĩa là Khẩu chân lý và Tiết chế chân lý. Hoặc là "Chân lý" nghĩa là Trí tuệ chân lý và Thắng nghĩa chân lý. "Pháp" nghĩa là Thánh đạo pháp và Quả pháp; tất cả pháp đó có mặt ở cá nhân nào, thì "người ấy thanh tịnh, người ấy là Bà-la-môn", nghĩa là Bạc Thánh ấy, đặc biệt là vị Lậu tận, nhờ sự thanh tịnh tuyệt đối nên là người thanh tịnh và là bậc Bà-la-môn. Nhưng vì sao ở đây Chân lý lại được đề cập riêng biệt khỏi Pháp? Vì Chân lý có sự giúp đỡ rất nhiều. Thật vậy, đặc tính của Chân lý đã được thể hiện trong nhiều đoạn kinh như: "Chân lý thực sự là lời nói không chết", "Chân lý thực sự ngọt ngào hơn các vị", "Chân lý, ý nghĩa và pháp, các bậc thiện trí nói là nơi nương tựa", "Các vị Sa-môn

Bà-la-môn đứng vững trên chân lý"... Còn sự trái ngược với Chân lý đã được thể hiện qua các đoạn kinh như: "Người vi phạm một pháp, người nói lời dối trá...", "Người nói lời không thật sẽ sa vào địa ngục"...

Phần chú giải kinh thứ chín đã hoàn tất.

10. BĀHIYASUTTAVANĀNA (CHÚ GIẢI KINH BĀHIYA)

Trong bài kinh thứ mười, **bāhiyo** là tên của vị ấy. **Dārucīriyo** nghĩa là người mặc y bằng vỏ cây (hoặc gỗ). **Suppārake** nghĩa là sống ở hải cảng có tên như thế. Nhưng Bāhiya này là ai, làm sao lại trở thành Dārucīriya, và làm sao lại sống ở hải cảng Suppāraka?

Về điều đó, đây là câu chuyện theo thứ tự: Nghe nói rằng, cách đây một trăm ngàn đại kiếp, vào thời Đức Phật Chánh Đẳng Chánh Giác Padumuttara, có một thiện nam tử ở thành Hamsavatī khi đang nghe Pháp thoại của Đức Thập Lực, thấy Giáo Thọ Ách (Đức Phật) đặt một vị tỳ-khưu vào vị trí tối thắng về thắng trí nhanh chóng (thấu ngộ nhanh), liền ước nguyện địa vị ấy rằng: "Vĩ đại thay vị tỳ-khưu này, người được Bậc Đạo Sư đặt vào vị trí tối thắng như thế; ô hay, mong rằng trong tương lai, sau khi xuất gia trong giáo pháp của một Đức Chánh Đẳng Chánh Giác như thế này, ta cũng sẽ được Bậc Đạo Sư đặt vào vị trí tối thắng ở địa vị như thế như vị tỳ-khưu này!" Sau khi làm đại sự nghiệp (cúng dường) tương ứng với ước nguyện đó, làm các việc lành cho đến hết đời, vị ấy lấy cõi trời làm điểm đến, luân hồi giữa chư thiên và loài người, rồi xuất gia trong giáo pháp của Đức Thập Lực Kassapa, giữ gìn giới luật trọn vẹn, và trong khi đang thực hành hạnh sa-môn thì đi đến sự chấm dứt cuộc đời (mệnh chung), rồi tái sinh vào cõi trời. Vị ấy sống ở cõi trời suốt một khoảng thời gian giữa hai thời kỳ Phật xuất thế (buddhantara), và đến thời kỳ Phật xuất thế này, vị ấy đã tái sinh vào một gia đình dòng dõi ở xứ Bāhiya; vì sinh ra ở xứ Bāhiya nên người ta biết đến vị ấy với tên gọi là Bāhiya. Khi đến tuổi trưởng thành, sống đời sống gia đình, vị ấy chất đầy hàng hóa lên thuyền để buôn bán, đi ra biển lớn, qua lại buôn bán và đã 7 lần trở về thành phố của mình cùng với đoàn người.

Tuy nhiên, đến lần thứ tám, vị ấy bước lên thuyền với hàng hóa được chất lên và nghĩ rằng: "Ta sẽ đi đến Suvannabhūmi (Đất Vàng)". Thuyền đi sâu vào đại dương, chưa đến được nơi mong muốn thì đã bị đắm giữa biển. Dân chúng trên thuyền đều trở thành thức ăn cho cá và rùa. Còn Bāhiya thì nắm lấy một tấm ván thuyền, bơi đi và bị sóng biển đánh trôi dạt từ từ, do bị rơi xuống biển nên khi dạt lên bờ biển, vị ấy nằm đó trong tình trạng hoàn toàn trần trụi (như lúc mới sinh). Sau khi xua tan mệt mỏi, lấy lại chút sức lực, vị ấy đứng dậy, vì hổ ngươi nên đi vào giữa bụi cây; do không thấy bất kỳ vật che thân nào khác, vị ấy cắt các cọng vỏ cây xơ (akkanāḷa), buộc lại bằng các dây vỏ cây, làm thành y mặc và y khoác để che thân. Nhưng một số người lại nói rằng: "Vị ấy khoan các tấm gỗ nhỏ, dùng dây vỏ cây khâu lại làm thành y mặc và y khoác để che thân". Như vậy, bằng mọi cách, do mang trên mình tấm y bằng vỏ cây (hoặc gỗ), vị ấy được biết đến với tên gọi cũ là "Bāhiya" và danh xưng "Dārucīriya".

Nhìn thấy vị ấy ôm một cái mảnh gáo dừa (hoặc mảnh sọ) đi bơi/khép nép đi khẩn cầu thực phẩm ở hải cảng Suppāraka theo cách đã nói, người ta suy nghĩ: "Nếu trên đời này có những vị

được gọi là bậc A-la-hán, thì họ phải như thế này. Không biết ngài này khi được cúng dường y phục thì có nhận chẳng, hay là vì ít muốn (thiểu dục) nên không nhận?" Để thử nghiệm, họ mang y phục từ nhiều hướng đến dâng. Vị ấy suy nghĩ: "Nếu ta không đi đến theo cách này (không xuất hiện trong hình tướng này), họ sẽ không tôn kính tin tưởng ta đến thế. Hay là ta hãy từ chối những y phục này và sống theo chính hình thức này, như vậy sự cúng dường và kính trọng sẽ sinh khởi đến ta." Suy nghĩ như vậy, vị ấy đứng ở sự giả dối (đóng vai giả đạo đức) mà không tiếp nhận y phục. Dân chúng có tâm càng thêm tin tưởng, nghĩ rằng: "Ồi, ngài này thật là người ít muốn!", nên đã làm sự đón tiếp, kính trọng đại quy mô.

Sau khi làm xong việc ăn uống, vị ấy đi đến một đền thờ chư thiên ở nơi không xa. Đại chúng cùng đi với vị ấy, đã dọn dẹp và cúng dường đền thờ ấy cho vị ấy. Vị ấy nghĩ rằng: "Những người này chỉ vì sự mang vỏ cây của ta mà hoan hỷ, làm sự đón tiếp kính trọng như thế này; ta nên trở thành người sống hạnh cao tột đối với họ," rồi vị ấy sống với vật dụng rất nhẹ nhàng, ít muốn. Tuy nhiên, được họ tôn sùng là "bậc A-la-hán", vị ấy tự nghĩ mình là "bậc A-la-hán"; sự kính trọng và tôn sùng đối với vị ấy càng lúc càng tăng tiến, và vị ấy trở thành người nhận được các vật dụng cúng dường thô tháo lẫn cao lương (thật to lớn). Do đó đã nói rằng: "*Vào lúc bấy giờ, Bāhiya Dārucīriya sống ở Suppāraka bên bờ biển, được đón tiếp, được tôn sùng...*" vân vân.

Trong đoạn đó:

Sakkatoti (Được đón tiếp): là được đón tiếp bằng cách phục vụ chu đáo với sự kính trọng.

Garukatoti (Được tôn sùng): nghĩa là người có đặc tính phẩm hạnh, được tôn sùng theo cách làm cho nặng lòng (kính trọng) giống như cái lọng đá.

Mānitoti (Được quý trọng): là được quý trọng bằng cách tôn sùng trong tâm.

Pūjitoti (Được cúng dường): là được cúng dường bằng các vật như hoa, hương thơm.

Apacitoti (Được đánh lễ/tôn kính): là được tôn kính bởi những người có tâm hoan hỷ bằng các cách như nhường đường, dâng chỗ ngồi.

Lābhī cīvara...pe... parikkhārānanti (Người nhận được y phục... vân vân... các vật dụng): là người nhận được bốn vật dụng như y phục... vân vân, được mang đến dâng cúng liên tục những thứ khéo chế tác, tinh xảo.

Một phương cách khác:

Sakkatoti là đạt được sự đón tiếp (sakkāra).

Garukatoti là đạt được sự tôn sùng (garukāra).

Mānitoti là được tôn kính nhiều và được thương mến trong tâm.

Pūjitoti là được cúng dường bằng sự cúng dường bốn vật dụng.

Apacitoti là đạt được sự tôn kính (apacāyana).

Vì rằng, người nào mà người ta cúng dường bốn vật dụng với sự đón tiếp, được chuẩn bị khéo léo, tinh xảo, thì người đó gọi là **sakkato** (được đón tiếp). Người nào mà người ta đặt sự kính trọng vào rồi mới cúng dường, thì người đó gọi là **garukato** (được tôn sùng). Người nào mà người ta thương mến và coi trọng trong tâm, thì người đó gọi là **mānito** (được quý trọng). Người nào mà người ta làm tất cả những điều này theo cách cúng dường, thì người đó gọi là **pūjito** (được cúng dường). Người nào mà người ta làm sự khiêm nhường tốt cùng bằng các cách như vái chào, đứng dậy tiếp đón, chấp tay, thì người đó gọi là **apacito** (được tôn kính).

Đối với Bāhiya, người ta đã làm tất cả những điều ấy. Do đó đã nói rằng: "*Bāhiya Dārucīriya sống ở Suppāraka, được đón tiếp...*" vân vân. Và ở đây, mặc dù vị ấy không nhận y phục, nhưng vì người ta dâng cúng bằng cách đưa đến rằng: "Kính bạch ngài, xin hãy nhận lấy y phục này", nên vị ấy cũng được gọi là **lābhī** ("người nhận được") đối với y phục.

Rahogatassāti nghĩa là đi đến nơi thanh vắng. **Paṭisallīnassāti** nghĩa là sống một mình ẩn tịnh. Vị ấy, người đang được nhiều người gọi là "bậc A-la-hán", lúc bấy giờ theo cách đã được nói đến, *sự suy nghĩ của tâm đã khởi lên* (cetaso parivitakko udapādi), tức là tà tư duy của tâm đã sinh khởi. Như thế nào? "*Những ai ở đời là bậc A-la-hán hoặc đã chứng đạt Đạo A-la-hán, ta là một trong số những vị ấy.*" Ý nghĩa của đoạn đó là: Những ai trong thế gian chúng sinh này là bậc A-la-hán vì đã tiêu diệt kẻ thù phiền não và vì xứng đáng nhận sự cúng dường, đón tiếp, vân vân; hoặc những ai đã chứng đạt Đạo A-la-hán nhờ sự tiêu diệt kẻ thù phiền não, thì trong số các vị đó, ta là một người.

Purāṇasālohitāti nghĩa là vị chư thiên (vị phạm thiên) trong kiếp sống trước là người cùng huyết thống, giống như bà con, đã cùng nhau thực hành hạnh sa-môn. Tuy nhiên, một số người nói rằng: "*Purāṇasālohitā nghĩa là một vị nữ thiên vào thời xa xưa trong một kiếp khác từng là mẹ (người cùng huyết thống)*", nhưng quan điểm đó đã bị bác bỏ trong bản chú giải (Aṭṭhakathā) và ý nghĩa trước mới được chấp nhận.

Nghe nói rằng, thời xưa, khi giáo pháp của Đức Thập Lực Kassapa đang bị suy vi, thấy sự thoái chuyển (hành vi bất chính) của các vị sa-môn nhỏ (sāmaṇera)... vân vân, bảy vị tỳ-khưu cảm thấy chán động tâm, nghĩ rằng: "*Khi giáo pháp chưa biến mất, chúng ta hãy tự làm chỗ dựa cho chính mình!*" Họ đã đánh lễ tháp vàng (suvanṇacetiya), đi vào rừng, thấy một ngọn núi liền nói: "*Những ai còn luyến ái cuộc sống hãy quay về, những ai không còn luyến ái hãy leo lên ngọn núi này!*" Họ bắc một cái thang, tất cả leo lên ngọn núi đó, rồi đạp đổ cái thang xuống và thực hành hạnh sa-môn. Trong số họ, vị Trưởng lão của tăng đoàn chỉ sau một đêm trôi qua đã chứng đạt quả A-la-hán. Vị ấy mang vật thực khẩn cầu từ Uttarakuru (Bắc Cu-lô châu) về bảo các vị tỳ-khưu rằng: "*Này các chư huynh, hãy thụ hưởng vật thực khẩn cầu từ đây.*" Các vị ấy không muốn ăn và nói: "*Kính bạch ngài, ngài đã làm được điều đó bằng uy lực của bản thân; chúng con cũng vậy, nếu chứng đạt được đặc tính phi thường như ngài, chúng con sẽ tự mình mang về và ăn.*"

Đến ngày thứ hai, vị Trưởng lão thứ hai chứng đạt quả Bất Lai (Anāgāmi). Vị ấy cũng mang vật thực khẩn cầu đến đó tương tự và mời các vị còn lại, họ cũng từ chối tương tự. Trong số các vị đó, vị chứng quả A-la-hán đã nhập Niết-bàn, vị chứng quả Bất Lai thì tái sinh vào cõi Tịnh Cư

Thiên (Suddhāvāsa). Còn lại năm người dù nỗ lực cố gắng nhưng không thể chứng đạt được đặc tính phi thường. Họ không thể làm được nên đã bị khô héo (mệnh chung) ngay tại đó và tái sinh vào cõi trời. Họ luân hồi chỉ trong các cõi trời suốt một khoảng thời gian giữa hai thời kỳ Phật xuất thế, đến thời kỳ Phật xuất thế này thì từ biệt cõi trời và tái sinh vào các gia đình dòng dõi ở nhiều nơi khác nhau.

Trong số năm người đó:

1. Một người trở thành Vua Pukkusāti,
2. Một người là Kumārakassapa,
3. Một người là Dabba Mallaputta,
4. Một người là du sĩ Sabhiya (Sabhiya Paribbājaka),
5. Một người là Bāhiya Dārucīriya.

Ở đây, vị chứng quả Bất Lai tái sinh vào cõi Phạm thiên chính là vị được đề cập đến qua câu: "*Vị chư thiên từng là người cùng huyết thống*" (purāṇasālohitā devatā). Bởi vì nam thiên tử (devaputta) cũng giống như nữ thiên tử (devadhītā), gọi "devo" (chư thiên) chính là "devatā" (vị thiên), giống như trong các đoạn "*lúc bấy giờ một vị chư thiên...*" (atha kho aññatarā devatā)... vân vân. Nhưng trong trường hợp này, "devatā" được dùng với ý nghĩa là vị Phạm thiên.

Ngay sau khi tái sinh ở cõi Phạm thiên đó, vị Phạm thiên ấy xem xét sự thành tựu cõi Phạm thiên của mình và suy xét đến nơi mình đã từ đó đến, liền hiện lên hình ảnh bảy người leo lên ngọn núi thực hành hạnh sa-môn, sự nhập Niết-bàn của một người ngay tại đó, cùng việc bản thân chứng quả Bất Lai (Anāgāmi) và tái sinh vào nơi đây. Vị ấy suy xét: "Không biết năm người còn lại hiện đang ở đâu?", biết họ đã tái sinh vào cõi trời Kāmvacara (Dục giới), và sau đó thỉnh thoảng vị ấy vẫn quan sát tung tích của họ xem "Họ đang làm gì?".

Vào thời điểm này, khi suy xét "Họ đang ở đâu?", vị ấy thấy Bāhiya đang sống nhờ vào hải cảng Suppāraka, mặc y bằng vỏ cây (hoặc gỗ), nuôi sống bản thân bằng sự giả dối, liền nghĩ rằng: "Người này trước kia đã cùng ta bắc thang leo lên núi thực hành hạnh sa-môn, sống hạnh tột cùng nghiêm nhặt, không màng sống chết, ngay cả vật thực khẩn cầu do bậc A-la-hán mang về cũng không hưởng dụng; thế mà nay lại có ý định muốn được tôn sùng, dù chưa phải là bậc A-la-hán nhưng lại tự nhận là bậc A-la-hán rồi đi lại, tham muốn sự cúng dường, kính trọng và danh tiếng, lại không biết sự xuất hiện của Đức Thập Lực. Thôi nào, ta hãy làm cho người ấy động tâm và cho người ấy biết sự xuất hiện của Đức Phật!" Ngay lập tức, vị ấy từ cõi Phạm thiên hạ xuống, vào ban đêm đã xuất hiện trước mặt Dārucīriya ở hải cảng Suppāraka.

Bāhiya nhìn thấy ánh sáng rực rỡ tại nơi ở của mình, nghĩ rằng "Cái gì thế này?", liền đi ra ngoài quan sát; thấy vị Đại Phạm thiên đang đứng trên không trung, vị ấy chấp tay hướng lên và hỏi: "Ngài là ai?". Khi ấy, vị Phạm thiên bảo vị ấy rằng: "Ta là người bạn cũ của ông, khi ấy đã chứng quả Bất Lai và tái sinh vào cõi Phạm thiên. Còn ông vì không thể chứng đạt được đặc tính phi thường nào nên khi ấy đã qua đời trong tình trạng phàm phu, luân hồi và nay mang hình tướng ngoại đạo, dù không phải bậc A-la-hán nhưng lại nắm giữ tà kiến 'Ta là bậc A-la-hán' rồi đi lại; ta biết rõ nên mới đến đây. Nay Bāhiya, ông hoàn toàn không phải là bậc A-la-hán, hãy từ bỏ tà

kiến tồ tậ đó đi, đừng để nó làm điều không có lợi và gây đau khổ cho ông trong thời gian dài! Đức Chánh Đẳng Chánh Giác đã xuất hiện ở đời. Chính Đức Thế Tôn ấy mới là bậc A-la-hán, hãy đi đến hầu cận Ngài!" Do đó đã nói rằng: "*Lúc bấy giờ, vị chư thiên từng là người cùng huyết thống của Bāhiya Dārucīriya...*" vân vân.

Trong đoạn đó:

Anukampikāti (Có lòng thương xót): nghĩa là có bản tính tế độ, có nhiều lòng từ bi (karuṇā).

Atthakāmāti (Muốn điều lợi ích): nghĩa là muốn sự tốt lành, có nhiều tâm từ (mettā). Bằng từ ngữ trước ở đây cho thấy ham muốn loại bỏ đau khổ cho Bāhiya của vị thiên ấy, và bằng từ ngữ sau thể hiện sự mang lại lợi ích.

Cetasāti (Bằng tâm): là bằng tâm của chính mình. Cần hiểu rằng ở đây dùng từ "cetosa" để chỉ Trí biết tâm người khác (cetopariyāṇa).

Cetoparivitakkanti (Sự suy nghĩ của tâm): là sự diễn tiến của tâm vị ấy.

Aññāyāti (Sau khi biết): nghĩa là sau khi nhận biết.

Tenupasaṅkamīti (Đã đi đến nơi đó): giống như một người khỏe mạnh co tay vào hay xò tay ra, cũng vậy, vị ấy biến mất khỏi cõi Phạm thiên và đi đến bằng cách xuất hiện trước mặt Bāhiya.

Etadavocāti (Đã nói điều này): Vị Phạm thiên đã nói lời hiện đang được nói đến này bắt đầu bằng "*Này Bāhiya, ông hoàn toàn không phải là bậc A-la-hán...*" vân vân, đối với Bāhiya – người đang diễn tiến tà tư duy bắt đầu bằng "*Những ai ở đời là bậc A-la-hán...*" – giống như bắt quả tang kẻ trộm cùng với vật chứng.

Neva kho tvam, bāhiya, arahāti (Này Bāhiya, ông hoàn toàn không phải là bậc A-la-hán): bằng lời này, vị ấy bác bỏ trạng thái Vô học (Asekha - A-la-hán) của Bāhiya vào lúc đó.

Nāpi arahattamaggam vā samāpannoti (Cũng không phải là người đã chứng đạt Đạo A-la-hán): bằng lời này, vị ấy bác bỏ trạng thái Hữu học (Sekha), và bằng cả hai lời này thể hiện rõ ràng trạng thái hoàn toàn không phải là bậc Thánh (Anariya) của vị ấy.

Sāpi te paṭipadā natthi, yāya tvam arahā vā assa arahattamaggam vā samāpannoti (Ngay cả thực hành lộ trình đó ông cũng không có, mà nhờ đó ông có thể là bậc A-la-hán hoặc chứng đạt Đạo A-la-hán): bằng câu này, vị ấy còn bác bỏ luôn cả trạng thái phạm phu thiện lành (kalyāṇaputhujana) của Bāhiya.

Trong đoạn đó, **paṭipadā** (thực hành lộ trình/con đường) nghĩa là sáu sự thanh tịnh bắt đầu bằng Giới thanh tịnh (sīlavisuddhi)... vân vân. Người ta tiến bước lên Thánh đạo bằng con đường nào, thì con đường đó gọi là **paṭipadā**. **Assāti** nghĩa là "có thể là" (bhavēyyāsi).

Sự ảo tưởng là A-la-hán (arahattādhimāna) này của vị ấy sinh khởi do dựa vào điều gì? Một số người nói rằng: "*Sự ảo tưởng là A-la-hán sinh khởi là do tính ít muốn (thiểu dục), tính biết đủ (tri túc), tính nghiêm nhặt (khổ hạnh), do đã tạo nhiều công đức trong thời gian dài, và do các phiền não đã bị tiêu diệt bằng sự chế ngự từng phần (tadaṅgappahāna).*" Những người khác lại nói: "*Bāhiya là người chứng đạt bốn tầng thiền bắt đầu từ Sơ thiền, do đó sự ảo tưởng là A-la-hán của vị ấy sinh khởi vì các phiền não không còn phát khởi nhờ sự đè nén/chế ngự (vikkhambhanappahāna).*"

Cả hai ý kiến đó chỉ là quan điểm cá nhân của họ mà thôi, bởi vì trong bản chú giải (Aṭṭhakathā) đã ghi rõ rằng: *"Do có ý định muốn được tôn sùng, tham muốn sự cúng dường, kính trọng và danh tiếng."* Vì vậy, ý nghĩa ở đây cần được hiểu theo phương cách đã được nói đến.

Lúc ấy, Bāhiya nhìn vị Đại Phạm thiên đang đứng trên không trung nói chuyện, liền suy nghĩ: "Ôi, thật là việc nghiêm trọng! Ta tưởng mình là bậc A-la-hán, nhưng vị này lại bảo 'Ngay cả thực hành con đường dẫn đến quả A-la-hán ông cũng không có', vậy trên đời có ai là bậc A-la-hán chẳng?" Mới hỏi vị thiên ấy. Do đó đã nói rằng: *"Lúc ấy (ngài Bāhiya hỏi): 'Vậy thưa ngài, hiện tại trên đời này ai là bậc A-la-hán, hoặc ai là người đã chứng đạt Đạo A-la-hán?'"*

Trong đoạn đó:

Athāti là thán từ bắt đầu câu hỏi.

Ke carahīti nghĩa là "ai hiện tại" (ke etarahi).

Loketi nghĩa là trong thế gian (okāsaloka).

Ý nghĩa ở đây là: Trên toàn bộ cõi Diêm-phù-đề (Jambudīpa) vốn là thế gian chứa đựng chúng sinh (bhājanaloka), ở nơi nào các bậc A-la-hán hoặc những người đã chứng đạt Đạo A-la-hán hiện đang sống, để chúng ta có thể đi đến hầu cận họ, đứng trong lời giáo huấn của họ mà thoát khỏi đau khổ luân hồi?

Uttaresūti (Ở các xứ phương Bắc): được nói đến để chỉ về hướng Đông Bắc tính từ hải cảng Suppāraka.

Arahanti (Bậc A-la-hán):

-  Gọi là **Arahant** vì ở cách xa (**ārakattā**). Bởi vì Ngài đứng ở nơi cực kỳ xa xôi đối với tất cả phiền não, do đã phá hủy các phiền não cùng với tập khí (vāsanā) bằng Thánh đạo.
-  Hoặc gọi là **Arahant** vì đã diệt trừ kẻ thù (**arīnam hatattā**). Bởi vì kẻ thù phiền não đã bị Đức Thế Tôn diệt trừ, cắt đứt hoàn toàn không còn dư tàn bằng Thánh đạo.
-  Hoặc gọi là **Arahant** vì đã phá hủy các nan hoa (**arānam hatattā**). Tức là bánh xe sinh tử luân hồi vốn xoay chuyển từ vô tận thời gian, có trục là vô minh và ái dục đối với sự sống, có nan hoa là các hành vi tạo nghiệp như hành thiện... vân vân, có vành bánh xe là già và chết, được xuyên qua bằng chiếc trục là sự phát khởi của các lậu hoặc (āsava), được gắn vào cỗ xe ba cõi. Bánh xe ấy đã bị Ngài phá hủy, đập tan và tiêu diệt tất cả các nan hoa tại Bồ-đề đạo tràng bằng cách đứng trên đất Giới với đôi chân Tinh tấn, cầm lấy rìu Tuệ tạo nên sự diệt trừ nghiệp bằng bàn tay Tín.
-  Hoặc gọi là **Arahant** vì Xứng đáng (**arahatīti**). Bởi vì Đức Thế Tôn là bậc tối thắng đáng nhận sự cúng dường trong thế gian gồm cả chư thiên, Ngài xứng đáng nhận các vật dụng cao quý như y phục... vân vân và sự cúng dường đặc biệt.
-  Hoặc gọi là **Arahant** vì Không có nơi bí mật (**rahābhāvato**). Bởi vì Bậc Như Lai đã cắt đứt hoàn toàn các phiền não như tham... vân vân, không còn khả năng sinh khởi phiền não

tồi tệ, nên ngay cả việc làm điều ác ở nơi bí mật cũng không có, do đó Ngài được gọi là bậc *A-la-hán*.

Được gọi là **Sammāsambuddho** (Đức Chánh Đẳng Chánh Giác) vì đã tự mình giác ngộ chân thật tất cả các pháp. Bởi vì Đức Thế Tôn đã giác ngộ các pháp cần phải thắng trí (biết rõ) theo đúng sự thắng trí, các pháp cần phải biến trí (hiểu tường tận) theo đúng sự biến trí, các pháp cần phải đoạn tận (từ bỏ) theo đúng sự đoạn tận, các pháp cần phải tác chứng (chứng ngộ) theo đúng sự tác chứng, và các pháp cần phải tu tập theo đúng sự tu tập. Do đó điều này đã được nói rằng:

"Điều cần biết rõ ta đã biết rõ, điều cần tu tập ta đã tu tập, Điều cần từ bỏ ta đã từ bỏ, do đó này Bà-la-môn, ta là Phật." (Sutta Nipāta 563; Majjhima Nikāya 2.399; Visuddhimagga 1.131)

Hơn nữa, ý nghĩa này cũng cần được diễn giải theo các nhóm ba (Tika), nhóm hai (Duka)... vân vân, như là: các thiện pháp có quả là sự không phạm lỗi và hạnh phúc, các bất thiện pháp có quả là sự phạm lỗi và đau khổ. Tóm lại ở đây là: Vì đã giác ngộ tất cả các pháp theo mọi khía cạnh, không sai lệch, bằng Trí Tự Giác (sayambhuñña), nên gọi là *Sammāsambuddho*. Còn sự giải thích chi tiết thì cần được hiểu theo phương cách đã xuất hiện trong Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga* 1.129-131).

Arahattāyāti nghĩa là để chứng đạt Tối Thượng Quả (Thánh quả A-la-hán).

Dhammaṃ desetīti nghĩa là Ngài chỉ dạy, giảng thuyết Pháp về con đường hành trì bắt đầu bằng Giới... vân vân, hoặc Pháp về Chỉ và Quán (Samatha - Vipassanā), vốn được trang bị bởi các phẩm tính đặc biệt như tốt đẹp ở đoạn đầu... vân vân, phù hợp với tầm vóc/tính cách của người cần được hóa độ.

Samvejitoti nghĩa là làm cho phát khởi sự động tâm rằng: *"Ôi, thật đáng chê trách thay cho trạng thái phàm phu! Vì trạng thái ấy mà ta dù không phải bậc A-la-hán lại tự tưởng mình là bậc A-la-hán, và không hề hay biết một Đức Chánh Đẳng Chánh Giác đã xuất hiện ở đời và đang thuyết Pháp; thật khó biết thay sự sống này, thật khó biết thay sự chết này!"* Ý nghĩa là người có tâm tư bị chấn động theo cách đã được nói đến bởi lời của vị thiên.

Tāvadevāti nghĩa là ngay trong chính thời khắc đó.

Suppārakā pakkāmīti nghĩa là với trái tim được thúc đẩy bởi sự động tâm và sự hỷ lạc lấy Đức Phật làm đối tượng — sự hỷ lạc phát sinh ngay cả khi chỉ mới nghe thấy danh xưng "Phật" (Buddha) — vị ấy đã rời khỏi hải cảng Suppāraka hướng về thành Sāvatthī (Xá-vệ).

Sabbattha ekarattiparivāsenāti nghĩa là trên suốt toàn bộ con đường, vị ấy đi chỉ với việc nghỉ lại một đêm ở mỗi nơi. Bởi vì khoảng cách từ hải cảng Suppāraka đến thành Sāvatthī là một trăm hai mươi do-tuần (vīsayojanasata - khoảng 1200-1900 km), và vị ấy đã đi suốt chặng đường dài ấy chỉ bằng cách lưu lại một đêm ở mỗi trạm dừng. Khi rời khỏi Suppāraka, vị ấy đi liên tục và đến thành Sāvatthī trong cùng chuỗi hành trình ấy.

Nhưng làm sao vị ấy lại đi được như vậy? Bằng uy lực của chư thiên; người ta cũng nói rằng: "Bằng uy lực của Đức Phật." Tuy nhiên, vì câu "*Sabbattha ekarattiparivāsenāti*" ("Với việc nghỉ lại một đêm ở mỗi nơi") được nói đến, và quãng đường dài một trăm hai mươi do-tuần (*visayojanasata*), nên ở những nơi làng mạc, thị trấn, kinh thành trên đường đi mà vị ấy ở lại vào ban đêm, vị ấy không ở lại để thấy hừng đông thứ hai xuất hiện, mà đến thành Sāvatthī chỉ với việc nghỉ lại một đêm ở mỗi nơi — ý nghĩa này được làm sáng tỏ. Nhưng không nên hiểu như vậy. Ý nghĩa được muốn nói ở đây là: "*Vị ấy ở lại chỉ trong vòng một đêm trên suốt quãng đường dài một trăm hai mươi do-tuần ấy.*" Vị ấy chỉ sống (di chuyển) trong trọn một đêm trên toàn bộ tuyến đường đó và đã đến thành Sāvatthī vào buổi sáng sớm của ngày hôm sau.

Đức Thế Tôn cũng vậy, biết được sự đến của Bāhiya, nghĩ rằng: "Các căn (indriya) của vị ấy chưa chín mùi, nhưng trong một khoảnh khắc nữa chúng sẽ chín mùi." Để chờ đợi các căn của vị ấy chín mùi, Ngài đã cùng với đại tăng đoàn tỳ-khưu đi vào thành Sāvatthī để khát thực vào lúc ấy. Còn Bāhiya, sau khi đi vào kỳ viên Jetavana, nhìn thấy nhiều vị tỳ-khưu đang đi kinh hành ngoài trời sau khi dùng xong bữa sáng để giải tỏa sự mệt mỏi của thân thể, liền hỏi:

- "Hiện tại Đức Thế Tôn đang ở đâu?" Các vị tỳ-khưu đáp:
- "Đức Thế Tôn đã vào thành Sāvatthī để khát thực," rồi hỏi:
- "Còn ông từ đâu đến?"
- "Tôi từ hải cảng Suppāraka đến."
- "Ông đến từ nơi rất xa, hãy ngồi xuống, rửa chân, thoa dầu và nghỉ ngơi một chút; khi Bạc Đạo Sư trở về, ông sẽ được gặp Ngài."
- "Kính bạch các ngài, tôi không biết sự nguy hại đối với cuộc sống của chính mình. Tôi đã đi quãng đường một trăm hai mươi do-tuần chỉ trong một đêm, không hề đứng hay ngồi lại lâu ở bất kỳ đâu. Sau khi gặp Bạc Đạo Sư rồi tôi mới nghỉ ngơi." Nói xong, với dáng vẻ vội vã, vị ấy đi vào thành Sāvatthī và nhìn thấy Đức Thế Tôn đang tỏa sáng với đức Phật uy nghi không gì so sánh được. Do đó đã nói rằng: "*Vào lúc bấy giờ, nhiều vị tỳ-khưu đang đi kinh hành ngoài trời. Lúc ấy, Bāhiya Dārucīriya đi đến chỗ các vị tỳ-khưu ấy...*" vân vân.

Trong đoạn đó:

Kahanti nghĩa là ở đâu (kattha).

Nūti biểu thị sự nghi vấn, **khoti** là từ chêm câu; nghĩa là ở vùng đất nào.

Dassanakāmaṃhāti nghĩa là chúng tôi muốn thấy (*daṭṭhukāmaṃ amha*). Tức là vị ấy thể hiện rằng: "Chúng tôi muốn thấy và hầu cận Đức Thế Tôn ấy giống như người mù muốn thấy lại mắt, người điếc muốn nghe lại tai, người câm muốn phát ra lời nói hay, người khuyết tật tay chân muốn có tay chân, người nghèo khổ muốn có của cải tài sản, người đi trên đường sa mạc muốn đến nơi an toàn, người bị bệnh tật đè nén muốn có sức khỏe, người bị đắm thuyền giữa đại dương muốn thấy chiếc bè lớn."

Taramānarūpoti nghĩa là với dáng vẻ rất gấp gáp (vội vã).

Pāsādikanti (Đáng kính tin/Gây hoan hỷ): nghĩa là mang lại sự hoan hỷ kính tin về mọi phương diện cho những người chuyên chú ngắm nhìn Sắc thân của Ngài, nhờ sự thành tựu vẻ đẹp thân thể vốn đáng kính tin toàn diện, được trang hoàng bởi ba mươi hai tướng đại trượng phu, tám mươi tướng phụ, hào quang một sải tay (byāmapabhā) và vàng hào quang trên đỉnh đầu (ketumāla).

Pasādanīyanti (Đáng gây niềm tin): nghĩa là đáng làm cho tin tưởng, nên làm cho tin tưởng, hoặc xứng đáng nhận niềm tin của những người có trí thức (sarikkhakajana), nhờ sự thành tựu Pháp thân (dhammakāya) vốn được trang bị bởi vô số tập hợp các ân đức bắt đầu từ mười lực (dasabala), bốn trí vô úy (vesārajja), sáu trí không chung cùng (asādhāraṇañāṇas), và mười tám bất cộng Phật pháp (āveṇikabuddhadhamma)... vân vân.

Santindriyanti (Có các căn an tịnh): nghĩa là năm căn bắt đầu từ mắt... vân vân đã hoàn toàn an tịnh do rời bỏ bản chất dao động/khoái lạc.

Santamānasanti (Có tâm an tịnh): nghĩa là ý căn thứ sáu đã an tịnh do đi đến trạng thái không còn nhiễm ô/không còn dao động.

Uttamadamathasamathamānuppattanti (Đã đạt đến sự nhi phục và an tịnh tối thượng): nghĩa là đã đạt đến, chứng đạt và đứng vững trong sự nhi phục (damatha) và an tịnh (samatha) tối thượng, tức là Siêu thế Tuệ giải thoát (paññāvimutti) và Tâm giải thoát (cetovimutti).

Dantanti (Đã được huấn phục): nghĩa là đã được huấn phục về thân do cách cư xử của thân hoàn toàn tinh sạch, do không có sự xao động/bất an của tay chân và không có các hành vi đùa giỡn... vân vân.

Guttanti (Đã được phòng hộ): nghĩa là đã được phòng hộ về lời nói do cách cư xử của lời nói hoàn toàn tinh sạch, do không có lời nói vô ích và không có các lời nói đùa giỡn... vân vân.

Yatindriyanti (Có các căn được chế ngự): nghĩa là có các căn được chế ngự về mặt ý căn do cách cư xử của tâm hoàn toàn tinh sạch, nhờ sự thực hành các phép linh thấu của bậc Thánh (ariyiddhi) và không có sự dính mắc hay xao động đối với xả vô phân biệt.

Nāganti (Bậc Đại sĩ / Bậc Không đến): gọi là *Nāga* vì những lý do sau:

- do không đi theo chiều hướng của dục tham (chanda)... vân vân,
- do các phiền não như tham... vân vân đã bị từ bỏ không bao giờ quay trở lại nữa (**punānāgamanato**),
- do không bao giờ làm bất kỳ tội lỗi nào (**āgu**) về mọi mặt,
- và do không bao giờ đi đến tái sinh trong kiếp sống mới nữa (**punabbhavassa ca agamanato**).

Và ở đây, qua từ **pāsādikanti**, Ngài dĩ biểu trạng thái làm chuẩn mực/thước đo (pamāṇabhūta) của Đức Thế Tôn thông qua Sắc thân (rūpakāya); qua từ **pasādanīyanti**, Ngài dĩ biểu trạng thái

làm chuẩn mực thông qua Pháp thân (dhammakāya); và qua các từ còn lại bắt đầu từ **santindriyanti...**, Ngài dĩ biểu trạng thái làm chuẩn mực thông qua các đức tính còn lại. Do đó cần phải hiểu rằng, đối với thế gian chúng sinh thuộc bốn loại chuẩn mực (catuppamāṇika), trạng thái làm chuẩn mực của Đức Thế Tôn đối với toàn thể chúng sinh đã được làm hiển lộ không dư tàn.

Nhìn thấy Đức Thế Tôn – Bạc có các đặc tính như vậy – đang đi giữa con đường, vị ấy mừng rỡ, hoan hỷ rằng: "Đã lâu lắm rồi ta mới được thấy Đức Chánh Đẳng Chánh Giác!", toàn thân vị ấy tràn ngập không ngừng bởi năm loại hỷ lạc (pañcavaṇṇā pīti), đôi mắt mở to không chớp vì hỷ lạc lan tỏa, thân mình cúi rạp xuống ngay từ vị trí vừa nhìn thấy Ngài, đi vào giữa luồng hào quang phát ra từ thân Đức Thế Tôn và như chìm đắm trong đó. Vị ấy tiến lại gần Đức Thế Tôn, đánh lễ bằng năm điểm chạm đất (phủ phục ngũ thể đầu địa), xoa nắn và hôn lên chân Đức Thế Tôn, rồi bạch rằng: "Kính bạch Ngài, xin Đức Thế Tôn hãy thuyết Pháp cho con!" Do đó đã nói rằng: *"Vị ấy phục xuống chân Đức Thế Tôn bằng đầu và đánh lễ, rồi bạch với Đức Thế Tôn rằng: 'Kính bạch Ngài, xin Đức Thế Tôn hãy thuyết Pháp cho con! Xin Đức Thiện Thệ hãy thuyết Pháp cho con, điều mang lại sự lợi ích và hạnh phúc lâu dài cho con!'"*

Trong đoạn đó:

Gọi là **Sugato** (Đức Thiện Thệ / Bạc Đến Tốt Đẹp / Bạc Nói Tốt Đẹp) vì có sự đi đến đẹp đẽ (**sobhanagamanattā**),
do đã đi đến nơi tốt đẹp (**sundaram tṭhanam gatattā**),
do đã đi một cách chân thật/chân chánh (**sammā gatattā**),
và do đã nói năng chân thật/chân chánh (**sammā gadattā**).

Bởi vì sự đi (*gamaṇa*) cũng được gọi là *gata*. Và sự đi ấy của Đức Thế Tôn là đẹp đẽ, hoàn toàn thanh tịnh, không có lỗi lầm. Vậy sự đi ấy là gì? Tức là Thánh đạo (Ariyamagga). Do đó, bằng sự đi ấy, Ngài đã đi đến phương an toàn (chốn an khương) mà không bị dính mắc, và còn làm cho những người khác cũng đi đến; do đó gọi là *sugato* vì có sự đi đến đẹp đẽ.

Lại nữa, Ngài đã đi đến nơi tốt đẹp tức là Niết-bàn bất tử (amatam nibbānam); do đó gọi là *sugato* vì đã đi đến nơi tốt đẹp.

Lại nữa, gọi là *sugato* vì đã đi một cách chân chánh: do các phiền não đã bị từ bỏ bởi các Thánh đạo tương ứng sẽ không bao giờ quay trở lại nữa. Do đó điều này đã được nói rằng:

"Những phiền não nào đã bị từ bỏ bởi Đạo Sơ Quả (Sotāpattimagga), Ngài không quay lại, không trở lại, không tiến tới các phiền não ấy nữa, do đó gọi là Sugato. Tương tự đối với Đạo Nhị Quả (Sakadāgāmi)... cho đến Đạo A-la-hán (Arahattamagga)... Ngài không bao giờ quay trở lại nữa, do đó gọi là Sugato." (Cūḷaniddesa, Mettagūmaṇavapucchāniddesa 27)

Hoặc phương cách khác: **sammā gatattā** nghĩa là đã đi bằng sự thực hành chân chánh trong cả ba giai đoạn, tức là người thực hành khéo léo (*suppaṭipanna*). Bởi vì bắt đầu từ dưới chân Đức Phật Dīpaṅkara cho đến trước Bồ-đề đạo tràng, Ngài đã đạt đến đỉnh cao bằng sự thực hành

chân chánh thông qua việc thực hành tròn đủ ba mươi pháp Bát-la-mật, làm lợi ích cho thân quyến (*ñātattthacariyā*), làm lợi ích cho thế gian (*lokatthacariyā*), và làm lợi ích với tư cách là một vị Phật (*buddhatthacariyā*), tăng trưởng chỉ sự lợi ích và hạnh phúc cho toàn thể thế gian, không đi vào các cực đoan: Thường kiến (*sassata*), Đoạn kiến (*uccheda*), Dục lạc thụ hưởng (*kāmasukha*), và Tự ép xác khổ hạnh (*attakilamatha*), mà đi bằng Con đường Trung đạo (*majjhimā paṭipadā*) được cấu thành bởi sự tu tập các yếu tố Giác ngộ (Bojjhaṅga) tối thượng đối với các Tứ Thánh Đế; và từ đó về sau, Ngài giữ quyền chủ tể về Pháp đã chứng đạt, thực hành chân chánh vượt khỏi tầm vóc của tất cả chúng sinh — vì đã đi và thực hành như vậy nên gọi là *Sugato* vì đã đi một cách chân chánh.

Lại nữa, Ngài nói năng chân chánh (*sammā gadati*): Ngài chỉ nói lời hợp lý ở nơi hợp lý; do đó gọi là *Sugato*. Điều này cũng đã được nói rằng:

"Ngài là Bậc nói đúng thời, nói sự thật, nói lời có lợi ích, nói đúng Pháp, nói đúng Luật; Ngài nói ra lời nói đáng ghi nhớ, đúng thời điểm, có ví dụ, có giới hạn và liên quan đến lợi ích." (*Dīgha Nikāya 1.9; Majjhima Nikāya 3.14*)

Một đoạn khác cũng được nói rằng:

"Lời nói nào không thật, không đúng, không mang lại lợi ích, lại là lời người khác không thích, không hài lòng, thì Bậc Như Lai không bao giờ nói lời ấy..." vân vân. (*Majjhima Nikāya 2.86*)

Như vậy, gọi là **Sugato** cũng vì đã nói năng chân chánh (*sammā gadattā*).

Yaṃ mamassa dīgharattaṃ hitāya sukhāyāti (Điều mang lại sự lợi ích và hạnh phúc lâu dài cho con): nghĩa là việc chỉ dạy Pháp nào có thể mang lại sự lợi ích như các tầng Thiên (Jhāna), Sự Giải Thoát (Vimokkha)... vân vân, cùng hạnh phúc cần chứng đạt từ đó cho con trong thời gian dài.

Akālo kho tāva bāhiyāti (Này Bāhiya, chưa phải lúc): ý nghĩa là chưa phải lúc để thuyết Pháp cho ông. Nhưng đối với sự thực hành mang lại lợi ích cho chúng sinh của Đức Thế Tôn, chẳng lẽ lại có cái gọi là "chưa phải lúc" sao, khi mà Đức Thế Tôn là Bậc nói đúng thời (*Kālavādī*)? Đáp rằng: Ở đây, "đúng thời" (*kāla*) được dùng với ý nghĩa là thời điểm chín mùi các căn của người cần được hóa độ. Nhưng vì vào lúc đó, Bāhiya khó mà tự biết được trạng thái chín mùi hay chưa chín mùi các căn của chính mình, nên Đức Thế Tôn đã không nói điều đó, mà đưa ra lý do là trạng thái Ngài đang đứng giữa đường phố mà bảo rằng: *"Ta đã đi vào giữa các nhà (để khất thực)"* (*antaragharaṃ pavitṭhamhā*).

Dujjānanti nghĩa là khó biết (*dubbiññeyyaṃ*).

Jīvitantarāyānanti (Các sự nguy hại đối với cuộc sống): do muốn nói về việc xảy ra hay không xảy ra của các pháp gây nguy hại cho mạng sống, nên vị ấy đã nói trong trạng thái gấp gáp rằng "các sự nguy hại đối với cuộc sống". Bởi vì mạng sống vốn bị ràng buộc và duy trì bởi nhiều điều

kiện, và những sự nguy hại đối với mạng sống ấy cũng có vô số hình thái. Do đó điều này đã được nói rằng:

"Sự nỗ lực cần phải làm ngay hôm nay, ai biết được ngày mai có sự chết; Bởi vì chúng ta không hề có sự giao hẹn với cái chết cùng đại quân của nó." (*Majjhima Nikāya* 3.272; *Netti*. 103)

Nhưng tại sao vị ấy lại đặt sự nguy hại đối với mạng sống lên hàng đầu như vậy? Một số người nói: *"Do trí biết điềm báo hoặc do sự khéo léo trong điều chưa thấy."* Những người khác lại nói: *"Do đã nghe về sự nguy hại của mạng sống ở nơi vị chư thiên."* Tuy nhiên, chính vì là người ở kiếp sống cuối cùng (*antimabhavika*) nên do sự thôi thúc của sự thành tựu duyên lành (*upanissayasampatti*), vị ấy mới nói như vậy. Bởi vì những người ấy nếu chưa đạt được quả A-la-hán thì mạng sống không thể bị chấm dứt.

Nhưng vì lý do gì Đức Thế Tôn, dù muốn thuyết Pháp cho vị ấy, lại từ chối tới hai lần? Nghe nói Ngài có ý nghĩ như thế này: *"Kể từ khi người này nhìn thấy Ta, toàn bộ thân thể bị tràn ngập không ngừng bởi hỷ lạc, lực hỷ lạc quá mạnh mẽ, dù có nghe Pháp lúc này cũng chưa thể thấu ngộ được. Hãy để cho đến khi sự xả trung lập (*majjhattupekkhā*) được thiết lập; lại nữa, do đi chặng đường một trăm hai mươi do-tuần nên sự mệt mỏi (*daratha*) trong thân thể vị ấy cũng rất lớn, hãy để cho sự mệt mỏi ấy tạm thời lắng xuống."* Vì vậy Ngài đã từ chối hai lần. Một số người lại nói: *"Đức Thế Tôn làm như vậy là để tạo ra sự tôn trọng đối với việc nghe Pháp."*

Tuy nhiên, khi được yêu cầu lần thứ ba, nhìn thấy sự xả trung lập và sự lắng xuống của mệt mỏi đã xuất hiện, cùng sự nguy hại đối với mạng sống của vị ấy đã cận kề, Ngài suy nghĩ: *"Bây giờ là lúc thuyết Pháp,"* rồi bắt đầu thuyết Pháp bằng câu bắt đầu với *"Tasmā tihā"* (Do đó, này Bāhiya...).

Trong đoạn đó:

Tasmāti (Do đó): nghĩa là vì ông đã phát khởi sự nhiệt thành khẩn cầu Ta một cách mãnh liệt, hoặc vì ông nói về tính khó biết của các sự nguy hại đối với mạng sống, và các căn của ông cũng đã đi đến sự chín mùi, do đó.

Tihāti chỉ là một thán từ (từ chêm).

Teti nghĩa là bởi ông (*tayā*).

Evanti (Như thế này): Ngài nói về phương cách cần phải thực hành ngay sau đây.

Sikkhitabbanti (Cần phải học tập/hành trì): nghĩa là sự học tập/hành trì cần phải được làm theo sức của cả ba sự học tập (Ba Học - *Tissasikkhā*) bắt đầu từ Tăng Thượng Giới Học (*adhisīlasikkhā*)... vân vân. Để chỉ ra sự học tập/hành trì ấy cần phải làm như thế nào, Ngài đã nói đoạn bắt đầu bằng *"Diṭṭhe diṭṭhamattam bhavissatīti"* ("Trong cái thấy sẽ chỉ là cái thấy").

Trong đoạn đó:

Diṭṭhe diṭṭhamattanti (Trong cái thấy chỉ là cái thấy): nghĩa là chỉ là cái được thấy bởi nhãn thức (*cakkhuviññāṇa*) nơi sắc xứ (*rūpāyatana*). Bởi vì nhãn thức chỉ thấy thuần túy là sắc nơi

hình sắc, chứ không thấy tính chất vô thường... vân vân; các thức còn lại cũng tương tự như vậy. Ý nghĩa là: "Ta cần phải học tập/hành trì sao cho đối với ta, cái được thấy bởi thức nơi nhãn môn sẽ chỉ là cái thấy."

Hoặc phương cách khác: **Diṭṭham** nghĩa là sự nhận biết hình sắc bằng nhãn thức. **Mattam** nghĩa là chuẩn mực/giới hạn. Ý nghĩa của **diṭṭhamattam** là "chuẩn mực của nó chỉ ở cái thấy"; tức là tâm sẽ chỉ dừng lại ở mức nhãn thức (*cakkhuvīññānamatta*). Điều này có nghĩa là: Giống như nhãn thức khi có hình sắc đi vào lộ trình ngũ môn không bị dính mắc (tham), không bị xua đuổi/sân hận (sân), không bị si mê (si); cũng vậy, do vắng bóng tham ái... vân vân, đầu tâm (*javana*) của ta sẽ chỉ dừng lại ở mức nhãn thức, ta sẽ giữ cho đầu tâm chỉ ở mức độ chuẩn mực của nhãn thức.

Hoặc phương cách khác: **Diṭṭham** nghĩa là hình sắc được thấy bởi nhãn thức. **Diṭṭhamattam** nghĩa là bộ ba tâm gồm Tiếp thọ (*sampaticchana*), Suy xét (*santīraṇa*), và Đoán định (*voṭṭhabbana*) phát khởi ngay tại đó. Giống như bộ ba tâm ấy không bị dính mắc, không bị xua đuổi, không bị si mê; cũng vậy, khi hình sắc đi vào lộ trình, ta sẽ làm cho đầu tâm (*javana*) phát khởi chỉ ở mức độ chuẩn mực của các tâm Tiếp thọ... vân vân ấy, ta sẽ không cho phép nó vượt quá chuẩn mực đó để phát khởi theo chiều hướng dính mắc... vân vân. Ý nghĩa ở đây cần được hiểu như vậy.

Phương cách này cũng áp dụng tương tự cho **suta** (cái nghe) và **muta** (cái cảm nhận/cảm giác).

Mutanti (Cái cảm nhận): ở đây cần được hiểu là các xứ gồm hương, vị, xúc (*gandharasaphoṭṭhabbāyatana*) cùng với các thức có đối tượng đó.

Viññāte viññātamattanti (Trong cái biết chỉ là cái biết): ở đây, **viññātam** nghĩa là đối tượng được biết bởi ý môn hướng tâm (*manodvārāvajjana*). **Viññātamattam** nơi cái biết ấy nghĩa là chuẩn mực của ý môn hướng tâm. Ý nghĩa ở đây là: Giống như ý môn hướng tâm không bị dính mắc, không bị xua đuổi, không bị si mê; cũng vậy, không cho phép tâm phát khởi theo chiều hướng dính mắc... vân vân, ta sẽ giữ cho tâm chỉ ở mức độ chuẩn mực của ý môn hướng tâm.

Evañhi te, bāhiya, sikkhitabbanti (Này Bāhiya, ông cần phải học tập/hành trì như thế này): nghĩa là này Bāhiya, ông cần phải học tập/hành trì bằng con đường hành trì này, qua việc thực hành theo cả ba sự học tập (Giới, Định, Tuệ).

Như vậy, vì Bāhiya là người ưa thích sự tóm tắt, Đức Thế Tôn đã chia cảnh giới của Thiền Quán (Vipassanā) — vốn phân loại thành sáu mươi sáu đối tượng cùng với sáu nhóm thức — thành bốn phần bắt đầu từ cái được thấy (*diṭṭha*)... vân vân, và chỉ ra cho vị ấy Trí biết rõ (*ñātapariññā*) và Trí suy xét (*tīraṇapariññā*) đối với cảnh giới ấy. Như thế nào? Bởi vì ở đây, sắc xứ (*rūpāyatana*) gọi là **diṭṭha** (cái được thấy) vì là đối tượng cần phải thấy; còn nhãn thức (*cakkhuvīññāna*) cùng với các thức thuộc nhãn môn gọi là *diṭṭha* vì có nghĩa là sự thấy. Cả hai điều ấy chỉ là thuần túy các pháp (*dhammamatta*) đang diễn tiến theo đúng duyên của chúng, ở đây không có bất kỳ ai là tác giả (người làm) hay người bắt làm. Do đó, vì chúng có rồi trở thành

không (hiện hữu rồi biến mất) nên là Vô thường (*anicca*); vì bị đè nén bởi sự sinh và sự diệt nên là Khổ (*dukkha*); vì không chịu sự thao túng/điều khiển của ai nên là Vô ngã (*anattā*); vậy thì lấy đâu ra cơ hội cho người trí có sự dính mắc (tham)... vân vân ở nơi đó? Đây là ý nghĩa ở đây, và cũng áp dụng tương tự đối với cái được nghe (*suta*)... vân vân.

Bây giờ, để chỉ ra Trí đoạn trừ (*pahānapariñña*) cùng với Đạo và Quả cho người đã đứng vững trong Trí biết rõ và Trí suy xét, đoạn bắt đầu bằng "*Yato kho te, bāhiyā*" ("Khi nào đối với ông, này Bāhiya...") đã được bắt đầu.

Trong đoạn đó:

Yatoti nghĩa là khi nào (*yadā*), hoặc vì lý do gì (*yasmā*).

Teti nghĩa là của ông (*tava*).

Tatoti nghĩa là khi ấy (*tadā*), hoặc do lý do ấy (*tasmā*).

Tenāti nghĩa là bằng cái được thấy... vân vân ấy, hoặc bằng tham... vân vân bị ràng buộc vào cái được thấy... vân vân.

Điều này muốn nói rằng: "*Này Bāhiya, vào thời điểm nào hoặc do lý do nào, đối với ông – người đang thực hành theo phương cách Ta đã nói nơi cái được thấy... vân vân – nhờ sự thấu ngộ bản tính không sai lệch mà 'chỉ dừng lại ở cái thấy... vân vân', thì vào thời điểm ấy hoặc do lý do ấy, ông sẽ không cùng tồn tại với tham... vân vân bị ràng buộc vào cái được thấy... vân vân, ông sẽ không bị đắm nhiễm (tham), không bị xua đuổi/oán ghét (sân), không bị si mê (si); do đã đoạn trừ tham... vân vân nên ông sẽ không bị ràng buộc với cái được thấy... vân vân ấy.*"

Tato tvam, bāhiya, na tatthāti (Khi ấy ông, này Bāhiya, không ở nơi đó): nghĩa là khi nào hoặc do lý do nào ông không bị đắm nhiễm bởi tham ấy, không bị xua đuổi bởi sân ấy, không bị si mê bởi si ấy, thì khi ấy hoặc do lý do ấy, ông sẽ không ở nơi cái được thấy... vân vân ấy, tức là ông sẽ không bị dính mắc, không bị đứng vững nơi cái được thấy, cái được nghe, cái được cảm nhận, cái được biết ấy bằng Ái, Mạn, Dīṭṭhi (Tham, Ngạo mạn, Tà kiến) qua các ý nghĩ "*Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự mạ/bản ngã của tôi*".

Đến đây, bằng cách đưa Trí đoạn trừ đến đỉnh cao, cảnh giới của bậc Lưu Tận (Khīṇāsava - A-la-hán) đã được hiển thị.

"Này Bāhiya, khi đó người không ở đời này, không ở đời sau, cũng không ở khoảng giữa cả hai": Ý nói rằng: Này Bāhiya, khi người không còn bị dính mắc bởi tham ái hay các phiền não khác trong các đối tượng thấy, nghe, hay, biết... ấy, thì khi đó người không ở đời này, không ở đời sau, và cũng không ở cả hai nơi.

"Đây là sự kết thúc của khổ đau": Đây chính là sự kết thúc của phiền não khổ và luân hồi khổ; chính điều này là trạng thái chấm dứt hoàn toàn luân hồi, đó là ý nghĩa của câu này.

Còn những ai dựa vào từ "**khoảng giữa cả hai**" (*ubhayamantarena*) để chấp nhận có cái gọi là **thân trung ấm** (*antarābhava* - trạng thái trung gian giữa hai đời sống), thì quan điểm của họ là

sai lầm. Bởi vì sự tồn tại của thân trung ấm đã bị bác bỏ hoàn toàn trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Từ "khoảng giữa" (*antarena*) ở đây chỉ là cách diễn đạt một phương án thay thế khác (*vikappantara*), do đó ý nghĩa ở đây là: "Không ở đây, không ở đời sau, và phương án thứ ba là cũng không ở cả hai."

Hoặc là: Từ "khoảng giữa" (*antarena*) dùng để chỉ sự không có một phương án nào khác nữa. Ý nghĩa của nó là: "Không ở đây, không ở đời sau, và ngoài cả hai điều đó ra thì không còn chỗ nào khác nữa."

Ngay cả những ai nắm giữ sai lạc ý nghĩa của các từ trong kinh như "**antarāparinibbāyī**" (vị Kiên Thệ Bát-niết-bàn / Niết-bàn ở khoảng giữa) và "**sambhavesī**" (chúng sinh tìm kiếm sự sinh ra) rồi cho rằng "Chắc chắn có thân trung ấm", thì lập luận của họ cũng sai.

Bởi vì, ý nghĩa của thuật ngữ thứ nhất (*antarāparinibbāyī*): Đối với các vị chứng đạt ở cõi Vô Nhiệt (*Aviha*) v.v., khi chưa vượt quá giữa tuổi thọ ở đó, các ngài đắc Thánh đạo tối cao ở khoảng giữa tuổi thọ và Bát-niết-bàn nhờ diệt trừ không còn dư tàn phiền não, nên gọi là *antarāparinibbāyī* (Bát-niết-bàn ở giữa tuổi thọ), chứ không phải là trở thành một chúng sinh ở thân trung ấm.

Về thuật ngữ thứ hai (*sambhavesī*):

Những chúng sinh đã sinh ra (*bhūtā*) và sẽ không tiếp tục tái sinh nữa, tức là các bậc Lưu Tận (A-la-hán), thì được gọi là *bhūtā* trong câu kinh trước.

Ngược lại với điều đó, những ai còn đi tìm kiếm sự sinh ra thì gọi là *sambhavesīno* (chúng sinh tìm kiếm sự tái sinh), bao gồm các bậc Hữu Học và hàng Phổ Thông Luân Hồi (phàm phu) do chưa đoạn trừ hữu kết sử (*bhavasamyojana*).

Hoặc theo cách giải thích khác: Trong bốn loại sinh (noãn sinh, thai sinh, thấp sinh, hóa sinh):

Các chúng sinh thuộc loài **noãn sinh** (để trứng) và **thai sinh** (để con), chừng nào chưa phá vỡ vỏ trứng hay màng tử cung thì chừng đó gọi là *sambhavesī*; khi đã ra khỏi vỏ trứng hay màng tử cung thì gọi là *bhūtā*.

Các chúng sinh thuộc loài **thấp sinh** (sinh nơi ẩm ướt) và **hóa sinh** (tự nhiên sinh ra), trong sát-na tâm đầu tiên (tâm tái sinh) thì gọi là *sambhavesī*; từ sát-na tâm thứ hai trở đi thì gọi là *bhūtā*.

Hoặc khi sinh ra ở tư thế oai nghi nào, chừng nào chưa chuyển sang oai nghi khác thì chừng đó gọi là *sambhavesī*; sau thời điểm đó thì gọi là *bhūtā*.

Do đó, quan điểm về thân trung ấm phải bị bác bỏ. Khi đã có ý nghĩa trực tiếp, phù hợp với Chánh văn Pāli như vậy, thì cần gì phải diễn dịch hay tưởng tượng ra một "thân trung ấm" không có năng lực thực chứng rõ ràng?

Lại nữa, những ai đưa ra lập luận rằng: "Người ta thấy các pháp diễn tiến theo dòng liên tục xuất hiện ở các không gian khác nhau một cách không gián đoạn, giống như dòng liên tục của

vật vô thức như lúa mì v.v. Do đó, đối với dòng liên tục có thức (chúng sinh) cũng phải xuất hiện ở các không gian khác nhau một cách không gián đoạn như vậy. Và phương thức này chỉ hợp lý khi có thân trung ấm (antarābhava), chứ không thể khác được."

Nếu vậy, họ cần phải giải thích lập luận ra sao đối với vị có thần thông, đạt được sự tự tại về tâm, khi chú nguyện thân đi theo tâm chỉ trong một khoảnh khắc từ cõi Phạm thiên đi đến đây, hoặc từ đây đi đến cõi Phạm thiên? Nếu cho rằng sự diễn tiến của các pháp phải diễn ra ở không gian liên tục trong mọi trường hợp, và nếu biện hộ rằng: "*Phạm vi thần thông của các bậc có thần thông là điều không thể nghĩ bàn (acinteyya)*"; thì điều đó ở đây cũng tương tự, vì có lời dạy rằng: "*Quả của nghiệp là điều không thể nghĩ bàn.*" Do đó, quan điểm ấy của họ chỉ là sự tự suy đoán.

Bởi vì các pháp có tự tính (*sabhāvadhamma*) vốn có bản chất không thể nghĩ bàn, tùy thuộc vào duyên mà có nơi chúng xuất hiện ở không gian gián đoạn, có nơi xuất hiện ở không gian liên tục. Thật vậy, do các duyên như tiếng nói hay gương mặt v.v., hình ảnh phản chiếu hay tiếng vang... là các pháp do duyên sinh được thấy xuất hiện ở một nơi khác như trên mặt gương hay vách núi. Cho nên, không thể áp dụng tất cả cho mọi trường hợp, đó là tóm tắt ở đây. Còn sự trình bày chi tiết về việc chứng minh ví dụ về hình ảnh phản chiếu và sự thảo luận về câu chuyện thân trung ấm thì nên tìm hiểu trong Phụ chú giải (*Tīkā*) của bộ [Kathāvatthu](#).

Mặt khác, có những người lại nói rằng: "*Từ 'idha' (ở đây) nghĩa là Dục giới; 'huraṃ' (đời sau) nghĩa là Vô sắc giới; 'ubhayamantarena' (ở khoảng giữa cả hai) nghĩa là Sắc giới.*" Những người khác lại cho rằng: "*'idha' là sáu nội xứ; 'huraṃ' là sáu ngoại xứ; 'ubhayamantarena' là tâm và tâm sở.*" Hoặc có người nói: "*'idha' là các pháp duyên; 'huraṃ' là các pháp do duyên sinh; 'ubhayamantarena' là các pháp chế định.*"

Tất cả những cách giải thích đó đều không có trong các bản Chú giải (*Aṭṭhakathā*).

Như vậy, trước hết, các pháp thuộc ba cõi (*tebhūmakadhamma*) cần được tóm tắt làm bốn phần thông qua các đối tượng thấy, nghe, hay, biết... qua câu kinh "*Trong cái thấy sẽ chỉ là cái thấy...*" v.v. Ở đó, bằng cách loại bỏ sự chấp thủ vào tịnh (đẹp), lạc (vui), thường (vĩnh hằng), ngã (tôi), sự quán chiếu về bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã đã được hiển thị; do đó Tuệ minh sát (*vipassanā*) đã được trình bày tóm tắt cùng với các tầng thanh tịnh cấp thấp.

Bằng câu "*Này Bāhiya, khi đó người không do cái đó*", vì muốn chỉ đến sự diệt trừ tận gốc (*samuccheda*) của tham ái v.v., nên đề cập đến **Thánh Đạo** (*Magga*).

Bằng câu "*Này Bāhiya, khi đó người không ở trong cái đó*", đề cập đến **Thánh Quả** (*Phala*).

Bằng câu "*Không ở đời này...*" v.v., cần hiểu rằng Cõi **Vô dư Y Niết-bàn** (*Anupādisesā parinibbānadhātu*) đã được đề cập.

Vì lý do đó, kinh văn mới chép rằng: "*Rồi tâm của Bāhiya... đã hoàn toàn giải thoát khỏi các lậu hoặc.*"

"Nhờ lời giáo huấn ngắn gọn này":

Tāvadeva (*ngay lập tức*): Tức là ngay chính trong khoảnh khắc ấy, không có khoảng cách thời gian.

Anupādāya (*không còn chấp thủ*): Là không còn nắm giữ hay dính mắc vào bất cứ điều gì.

Āsavehi (*khỏi các lậu hoặc*): Các phiền não như dục tham v.v. được gọi là "lậu hoặc" (*āsava*) vì chúng tuôn chảy cho đến cội cao nhất (*ābhavagga*), tuôn chảy cho đến giai đoạn Chuyển tộc (*āgotrabhu*), do tích tụ lâu đời, và vì có tính chất tương tự như rượu lên men.

Vimucci (*đã giải thoát*): Là đã giải thoát, đã buông bỏ bằng sự Giải thoát do đoạn trừ tận gốc (*samucchadavimutti*) và sự Giải thoát do an tịnh (*paṭippassaddhivimutti*).

Thật vậy, vị ấy ngay trong khi nghe Pháp từ Đức Thế Tôn đã thanh lọc các giới, nương vào sự định tâm thu hoạch được, khởi sự quán chiếu minh sát (*vipassanā*), và do là bậc Thắng trí nhanh chóng (*hippābhinnā*), vị ấy đã làm cạn kiệt mọi lậu hoặc ngay lập tức, chứng đạt A-la-hán cùng với các Tuệ phân tích (*paṭisambhidā*).

Sau khi cắt đứt dòng luân hồi, làm xong giới hạn của vòng sinh tử, mang tấm thân cuối cùng, do tính chất tự nhiên hối thúc khi 19 phép quán xét (*paccavekkhaṇā*) diễn khởi, vị ấy đã xin Đức Thế Tôn cho xuất gia. Khi được hỏi: "*Bát và y của người đã đầy đủ chưa?*", vị ấy đáp: "*Thưa chưa đầy đủ.*" Bấy giờ, Đức Thế Tôn nói với vị ấy: "*Nếu vậy, hãy đi tìm bát và y*", rồi Ngài ra đi. Vì thế kinh văn mới ghi: "*Rồi Đức Thế Tôn... ra đi.*"

Nghe rằng, vào thời Giáo pháp của Đức Phật Kassapa, khi thực hành sa-môn hạnh suốt 20.000 năm, vị ấy đã nghĩ: "*Tỷ-khuru thu nhận các vật dụng cho bản thân rồi tự mình thọ dụng theo sự cúng dường là điều nên làm*", nên đã không hỗ trợ dù chỉ một Tỷ-khuru nào bằng bát hay y. Do duyên cớ ấy, vị ấy không có đủ duyên lành (*upanissaya*) để được xuất gia theo phương cách "*Hãy là Tỷ-khuru*" (*ehibhikkhu-upasampadā*).

Tuy nhiên, một số chú giải khác lại nói rằng: Vào thời thế gian trống vắng Đức Phật, vị ấy làm kẻ cướp trong rừng, mang cung tên đi trộm cướp. Khi thấy một vị Phật Độc Giác, do tham muốn bát và y, vị ấy đã bắn tên sát hại vị Phật Độc Giác rồi cướp lấy bát y. Do duyên cớ ấy, bát và y do biến hóa thần thông không thể xuất hiện đến vị ấy; Đức Thế Tôn biết rõ điều đó nên không ban sự xuất gia bằng lời gọi "*Hãy là Tỷ-khuru*".

Khi vị ấy đang đi tìm kiếm bát và y, một con bò cái lao đến với tốc độ nhanh, húc vị ấy tước đi mạng sống. Chỉ đến điều đó, kinh văn viết: "*Rồi khi Đức Thế Tôn vừa mới ra đi không lâu, một con bò cái có con nhỏ lao đến húc Bāhiya Dārucīriya tước đi mạng sống.*"

Acirapakkantassa: Là khi Đức Thế Tôn vừa mới ra đi không bao lâu.

Gāvī taruṇavacchā: Là một dạ-xoa nữ (*yakkhinī*) biến hiện thành hình dáng con bò cái có con nhỏ.

Adhipatitvā: Là lao đến áp đảo, đè bẹp.

Jīvitā voropesī: Do mối hận thù đã có từ kiếp trước, ngay khi vừa nhìn thấy, tâm oán hận sinh khởi, nó đã dùng sừng húc và tước đi mạng sống của vị ấy.

Đức Thế Tôn sau khi đi khất thực, hoàn tất việc ăn uống, cùng với nhiều vị Tỷ-khưu rời khỏi thành phố. Khi thấy kim thân của Bāhiya nằm ở nơi đổ rác, Ngài đã truyền lệnh cho các Tỷ-khưu: *"Này các Tỷ-khưu, hãy đứng trước cửa một nhà, bảo họ mang ra một chiếc giường, không thân thể này ra ngoài thành phố, thiêu đi và xây tháp thờ."* Các Tỷ-khưu đã làm đúng như vậy.

Sau khi thực hiện xong, các vị trở về tu viện, đến gần Đức Thế Tôn, trình báo công việc đã làm và hỏi về cõi tái sinh (*abhisamparāya*) của vị ấy. Bấy giờ, Đức Thế Tôn giải thích cho các vị biết về trạng thái đã Bát-niết-bàn của Bāhiya.

Các Tỷ-khưu hỏi: *"Bạch Thế Tôn, Ngài dạy 'Bāhiya Dārucīriya đã chứng đạt A-la-hán', vậy vị ấy chứng đạt A-la-hán vào lúc nào?"* Đức Phật đáp: *"Vào lúc nghe Pháp của Ta."* Các vị lại hỏi: *"Nhưng Ngài đã thuyết Pháp cho vị ấy vào lúc nào?"* Đức Phật đáp: *"Hôm nay, khi Ta đang đi khất thực, đứng ở giữa đường."* Các Tỷ-khưu bạch: *"Bạch Thế Tôn, Giáo pháp do Ngài đứng giảng giữa đường thật là ít ỏi, làm sao vị ấy có thể đắc chứng đắc đặc biệt chỉ với chừng ấy?"*

Đức Thế Tôn chỉ rõ: *"Này các Tỷ-khưu, sao các người lại đo lường Giáo pháp của Ta là 'ít' hay 'nhiều'? Dù có hàng ngàn câu kệ không liên hệ đến lợi ích thì cũng không bằng một câu kệ liên hệ đến lợi ích, nghe xong tâm liền được an tịnh"*, rồi Ngài thuyết câu kệ này trong Pháp Cú:

*"Dù nói ngàn câu kệ,
Không liên hệ lợi ích,
Chẳng bằng một câu kệ,
Nghe xong tâm an tịnh."* (Pháp Cú, câu 101)

Sau khi đọc câu kệ này trong Pháp Cú, Đức Thế Tôn chỉ rõ rằng: *"Không chỉ xứng đáng được cúng dường vì đã Bát-niết-bàn, vị ấy còn xứng đáng nhờ vị trí tối thắng về thắng trí nhanh chóng trong số các Tỷ-khưu tinh văn của Ta"*, Ngài đã đặt Thượng tọa ấy vào vị trí tối thắng: *"Này các Tỷ-khưu, tối thắng trong số các Tỷ-khưu tinh văn của Ta về khả năng thắng trí nhanh chóng (hippābhiñña) chính là Bāhiya Dārucīriya."*

Chỉ đến điều đó, kinh văn viết: *"Rồi Đức Thế Tôn sau khi đi khất thực ở Sāvatthī... Này các Tỷ-khưu, Bāhiya Dārucīriya đã Bát-niết-bàn."*

"Trong đoạn đó":

Pacchābhattanti: Tức là sau khi làm xong việc ăn uống.

Piṇḍapāṭapaṭikkantoti: Tức là trở về từ việc đi tìm kiếm thức ăn khất thực. Bằng cả hai từ này, có nghĩa là "sau khi đã làm xong việc ăn uống".

Nīharitvāti: Tức là đưa ra ngoài thành phố.

Jhāpethāti: Tức là thiêu đi.

Thūpañcassa karothāti: Tức là hãy thu gom các tháp cốt (xá-lợi) của Bāhiya ấy rồi xây tháp thờ.

Về điều đó, Đức Phật nêu lên lý do: "*Này các Tỷ-khuru, đồng phạm hạnh của các người đã mệnh chung.*" Ý nghĩa là: Điều mà các người đang thực hành là pháp hành cao thượng như Tăng thượng giới v.v. vì mang ý nghĩa tối thắng, thì vị ấy cũng đã thực hành pháp cao thượng giống như các người; do đó vị ấy là người đồng phạm hạnh (*sabrahmacārī*), và vị ấy đã mệnh chung vì đến lúc qua đời. Cho nên, hãy dùng giường đưa vị ấy ra ngoài, thiêu đi và xây tháp thờ.

Tassa kā gatīti (*Cõi tái sinh của vị ấy là gì?*): Tức là trong năm cõi tái sinh, cõi tái sinh nào hay sự xuất hiện trong đời sống nào là của vị ấy; hoặc "gati" ở đây có nghĩa là sự hoàn thành, ý hỏi kết cục của vị ấy là bậc Thánh hay phàm phu.

Abhisamparāyoti: Tức là sự xuất hiện trong cõi đời sau khi chết, hoặc sự chấm dứt tái sinh. Mặc dù sự kiện Bát-niết-bàn của vị ấy đã được thể hiện qua ý nghĩa của lệnh xây tháp thờ, nhưng những Tỷ-khuru chưa hiểu rõ điều đó bằng chứng ấy mới hỏi: "*Cõi tái sinh của vị ấy là gì?*" Hoặc các vị hỏi Đức Thế Tôn như vậy vì muốn làm cho điều đó được rõ ràng hơn.

Paṇḍitoti (*Bậc trí*): Tức là vì đã đắc chứng bằng trí tuệ của Thánh đạo tối cao (Đạo A-la-hán), vị ấy là bậc trí đã ra đi và vận hành từ đời này.

Paccapādīti: Tức là đã thực hành.

Dhammassāti: Tức là của Giáo pháp Siêu thế (*lokuttaradhamma*).

Anudhammanti: Tức là pháp hành phù hợp như Giới thanh tịnh v.v. *Hoặc là: Dhammassā* là của pháp Niết-bàn; **Anudhammā** là các pháp Thánh đạo và Thánh quả.

Na ca maṃ dhammādhikaraṇanti (*Và không làm phiền Ta vì lý do Giáo pháp*): Tức là vì lý do thuyết giảng Giáo pháp, vị ấy không làm phiền Ta do đã thực hành đúng theo lời giáo huấn. Thật vậy, người nào nghe Pháp ở nơi Đức Bốn Sư hay nhận đề mục thiền định mà không thực hành đúng theo lời giáo huấn thì người đó gọi là làm phiền Đức Bốn Sư. Chỉ đến điều đó, có lời dạy rằng: "*Do nghĩ đến sự phiền phức, Ta đã không nói ra Giáo pháp thâm thúy thuần thực giữa loài người, hỡi Phạm thiên*" (Mahāvagga 9; Majjhimanikāya 1.283; 2.339).

Hoặc là: Na ca maṃ dhammādhikaraṇam có nghĩa là "và không làm tổn hại đến Giáo pháp này". Ý nói rằng: Do thực hành tốt Giáo pháp giáo huấn này của Ta — vốn là nguyên nhân dẫn xuất khỏi luân hồi khổ — nên vị ấy không làm tổn hại. Vì kẻ thực hành sai lạc, phá hoại giáo pháp mới gọi là giáng một đòn vào Pháp thân của Đức Bốn Sư. Còn vị này đã đưa sự thực hành chân chính đến đỉnh cao và Bát-niết-bàn bằng Cõi Niết-bàn không còn dư tàn sinh hỷ (*Anupādisesā parinibbānahātu*). Vì thế kinh văn mới ghi: "*Này các Tỷ-khuru, Bāhiya Dārucīriya đã Bát-niết-bàn.*"

Etamatthaṃ veditvāti: Tức là sau khi đã biết rõ về mọi mặt trạng thái Bát-niết-bàn bằng Cõi Niết-bàn không còn dư tàn sinh hỷ của Thượng tọa Bāhiya, cũng như sự khó hiểu đối với đa số quần chúng về cõi đến của các bậc Lưu Tận đã Bát-niết-bàn.

Imaṃ udānanti: Ngài đã thốt lên lời cảm hứng (*udāna*) này để biểu thị uy lực của sự Bát-niết-bàn không còn chỗ tựa tựa (*appatitṭhita-parinibbāna*).

Trong câu kệ đó:

Yatthāti: Tức là trong Niết-bàn nào mà Nước không có chỗ đứng, Đất, Lửa, và Gió cũng không có chỗ đứng, không thể đứng vững. Tại sao? Vì tính chất không do duyên tạo (*asaṅkhata*) của

Niết-bàn. Bởi lẽ ở đó, ngay cả một chút phần của các pháp do duyên tạo (*saṅkhatadhamma*) cũng không thể có được.

Sukkāti: Tức là các ngôi sao và chòm sao nhận được tên gọi là "sukkā" vì có màu trắng sáng.

Na jotantīti: Tức là không chiếu sáng.

Ādicco nappakāsati: Tức là ngay cả mặt trời — vốn có khả năng lan tỏa ánh sáng ở một thời điểm trên ba châu báu — cũng không chiếu sáng vì sự không có mặt của nó ở đó.

Na tattha candimā bhātīti: Tức là mặc dù mặt trăng có ánh sáng mát mẻ dịu dàng, nhưng ở trong Niết-bàn ấy, do sự không có mặt của nó, nó cũng không tỏa sáng bằng sự chiếu sáng của đêm trăng.

Để xua tan sự nghi ngờ rằng: "*Nếu ở đó không có mặt trời, mặt trăng v.v. thì nơi ấy phải là cõi hoàn toàn tối đen như cõi Thế-gian-trung (lokantara) sao?*", Đức Phật do đó mới dạy: "**Tamo tattha na vijjati**" (*Bóng tối không tìm thấy ở đó*). Bởi vì khi đã không có sắc pháp (*rūpa*), thì cái gọi là "bóng tối" cũng không thể tồn tại.

- **Yadā ca attanā vedi, muni monena brāhmaṇoti:**

Moni: Bậc Thánh đệ tử Bà-la-môn nhận được tên gọi là "muni" (bậc Thánh) vì đã thành tựu Đạo trí (*maggañāṇa*) vốn nhận được tên gọi là "mona" do biết rõ bốn Thánh đế, và vì đã thành tựu Thân silent-hạnh (*kāyamoneyya*) v.v.

Khi vị ấy, bằng chính Đạo trí thông đạt (*paṭivedhañāṇa*) gọi là "mona" ấy, vào thời điểm của khoảnh khắc Thánh đạo tối cao, sau khi từ bỏ sự nghe theo người khác v.v., đã tự mình chứng ngộ và thông đạt Niết-bàn. (Bản chép "Avedī" cũng có nghĩa là "đã biết").

- **Atha rūpā arūpā ca, sukhadukkhā pamuccatīti:**

Atha: Tức là sau khi đã biết Niết-bàn ấy.

Rūpā: Là các sắc pháp, qua đó bao hàm cả cõi Năm uẩn (*pañcavokārabhava*) và cõi Một uẩn (*ekavokārabhava*).

Arūpā: Là các phi sắc pháp, qua đó bao hàm cõi Vô sắc không pha trộn với sắc pháp (còn gọi là cõi Bốn uẩn - *caturvokārabhava*).

Sukhadukkhā: Tức là khỏi vòng sinh tử khổ đau và hạnh phúc sinh khởi ở khắp mọi nơi.

Hoặc là: **Rūpā** là khỏi sự tái sinh vào cõi Sắc giới; **Arūpā** là khỏi sự tái sinh vào cõi Vô sắc giới; **Sukhadukkhā** là khỏi sự tái sinh vào cõi Dục giới (vì cõi Dục có sự pha trộn giữa hạnh phúc và khổ đau).

Như vậy, vị ấy giải thoát hoàn toàn khỏi toàn bộ vòng luân hồi này; qua hai câu kệ, Đức Thế Tôn chỉ rõ rằng: "*Sự đến Niết-bàn của con Ta là Bāhiya có hình thức như thế.*"

Cập nhật xong Phần chú giải Bài kinh thứ mười.

Hoàn thành Phần chú giải Phẩm Bồ-đề (Bodhivagga).

